

**Willian Douglas Guilherme  
(Organizador)**

# **História e as Práticas de Presentificação e Representação do Passado**

**Atena**  
Editora

Ano 2020



**Willian Douglas Guilherme  
(Organizador)**

# **História e as Práticas de Presentificação e Representação do Passado**

**Atena**  
Editora

Ano 2020



2020 by Atena Editora

Copyright © Atena Editora

Copyright do Texto © 2020 Os autores

Copyright da Edição © 2020 Atena Editora

**Editora Chefe:** Profª Drª Antonella Carvalho de Oliveira

**Diagramação:** Natália Sandrini de Azevedo

**Edição de Arte:** Lorena Prestes

**Revisão:** Os Autores



Todo o conteúdo deste livro está licenciado sob uma Licença de Atribuição *Creative Commons*. Atribuição 4.0 Internacional (CC BY 4.0).

O conteúdo dos artigos e seus dados em sua forma, correção e confiabilidade são de responsabilidade exclusiva dos autores. Permitido o download da obra e o compartilhamento desde que sejam atribuídos créditos aos autores, mas sem a possibilidade de alterá-la de nenhuma forma ou utilizá-la para fins comerciais.

### **Conselho Editorial**

#### **Ciências Humanas e Sociais Aplicadas**

Profª Drª Adriana Demite Stephani – Universidade Federal do Tocantins

Prof. Dr. Álvaro Augusto de Borba Barreto – Universidade Federal de Pelotas

Prof. Dr. Alexandre Jose Schumacher – Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Mato Grosso

Profª Drª Angeli Rose do Nascimento – Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro

Prof. Dr. Antonio Carlos Frasson – Universidade Tecnológica Federal do Paraná

Prof. Dr. Antonio Gasparetto Júnior – Instituto Federal do Sudeste de Minas Gerais

Prof. Dr. Antonio Isidro-Filho – Universidade de Brasília

Prof. Dr. Carlos Antonio de Souza Moraes – Universidade Federal Fluminense

Profª Drª Cristina Gaio – Universidade de Lisboa

Profª Drª Denise Rocha – Universidade Federal do Ceará

Prof. Dr. Deyvison de Lima Oliveira – Universidade Federal de Rondônia

Prof. Dr. Edvaldo Antunes de Farias – Universidade Estácio de Sá

Prof. Dr. Eloi Martins Senhora – Universidade Federal de Roraima

Prof. Dr. Fabiano Tadeu Grazioli – Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões

Prof. Dr. Gilmei Fleck – Universidade Estadual do Oeste do Paraná

Prof. Dr. Gustavo Henrique Cepolini Ferreira – Universidade Estadual de Montes Claros

Profª Drª Ivone Goulart Lopes – Istituto Internazionele delle Figlie de Maria Ausiliatrice

Prof. Dr. Julio Candido de Meirelles Junior – Universidade Federal Fluminense

Profª Drª Keyla Christina Almeida Portela – Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Mato Grosso

Profª Drª Lina Maria Gonçalves – Universidade Federal do Tocantins

Prof. Dr. Luis Ricardo Fernando da Costa – Universidade Estadual de Montes Claros

Profª Drª Natiéli Piovesan – Instituto Federal do Rio Grande do Norte

Prof. Dr. Marcelo Pereira da Silva – Universidade Federal do Maranhão

Profª Drª Miranilde Oliveira Neves – Instituto de Educação, Ciência e Tecnologia do Pará

Profª Drª Paola Andressa Scortegagna – Universidade Estadual de Ponta Grossa

Profª Drª Rita de Cássia da Silva Oliveira – Universidade Estadual de Ponta Grossa

Profª Drª Sandra Regina Gardacho Pietrobon – Universidade Estadual do Centro-Oeste

Profª Drª Sheila Marta Carregosa Rocha – Universidade do Estado da Bahia

Prof. Dr. Rui Maia Diamantino – Universidade Salvador

Prof. Dr. Urandi João Rodrigues Junior – Universidade Federal do Oeste do Pará

Profª Drª Vanessa Bordin Viera – Universidade Federal de Campina Grande

Prof. Dr. William Cleber Domingues Silva – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro  
Prof. Dr. Willian Douglas Guilherme – Universidade Federal do Tocantins

### **Ciências Agrárias e Multidisciplinar**

Prof. Dr. Alexandre Igor Azevedo Pereira – Instituto Federal Goiano  
Prof. Dr. Antonio Pasqualetto – Pontifícia Universidade Católica de Goiás  
Prof. Dr. Cleberton Correia Santos – Universidade Federal da Grande Dourados  
Profª Drª Daiane Garabeli Trojan – Universidade Norte do Paraná  
Profª Drª Diocléa Almeida Seabra Silva – Universidade Federal Rural da Amazônia  
Prof. Dr. Écio Souza Diniz – Universidade Federal de Viçosa  
Prof. Dr. Fábio Steiner – Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul  
Prof. Dr. Fágner Cavalcante Patrocínio dos Santos – Universidade Federal do Ceará  
Profª Drª Girlene Santos de Souza – Universidade Federal do Recôncavo da Bahia  
Prof. Dr. Júlio César Ribeiro – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro  
Profª Drª Lina Raquel Santos Araújo – Universidade Estadual do Ceará  
Prof. Dr. Pedro Manuel Villa – Universidade Federal de Viçosa  
Profª Drª Raissa Rachel Salustriano da Silva Matos – Universidade Federal do Maranhão  
Prof. Dr. Ronilson Freitas de Souza – Universidade do Estado do Pará  
Profª Drª Talita de Santos Matos – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro  
Prof. Dr. Tiago da Silva Teófilo – Universidade Federal Rural do Semi-Árido  
Prof. Dr. Valdemar Antonio Paffaro Junior – Universidade Federal de Alfenas

### **Ciências Biológicas e da Saúde**

Prof. Dr. André Ribeiro da Silva – Universidade de Brasília  
Profª Drª Anelise Levay Murari – Universidade Federal de Pelotas  
Prof. Dr. Benedito Rodrigues da Silva Neto – Universidade Federal de Goiás  
Prof. Dr. Edson da Silva – Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri  
Profª Drª Eleuza Rodrigues Machado – Faculdade Anhanguera de Brasília  
Profª Drª Elane Schwinden Prudêncio – Universidade Federal de Santa Catarina  
Profª Drª Eysler Gonçalves Maia Brasil – Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira  
Prof. Dr. Ferlando Lima Santos – Universidade Federal do Recôncavo da Bahia  
Prof. Dr. Fernando José Guedes da Silva Júnior – Universidade Federal do Piauí  
Profª Drª Gabriela Vieira do Amaral – Universidade de Vassouras  
Prof. Dr. Gianfábio Pimentel Franco – Universidade Federal de Santa Maria  
Profª Drª Iara Lúcia Tescarollo – Universidade São Francisco  
Prof. Dr. Igor Luiz Vieira de Lima Santos – Universidade Federal de Campina Grande  
Prof. Dr. José Max Barbosa de Oliveira Junior – Universidade Federal do Oeste do Pará  
Prof. Dr. Luís Paulo Souza e Souza – Universidade Federal do Amazonas  
Profª Drª Magnólia de Araújo Campos – Universidade Federal de Campina Grande  
Prof. Dr. Marcus Fernando da Silva Praxedes – Universidade Federal do Recôncavo da Bahia  
Profª Drª Mylena Andréa Oliveira Torres – Universidade Ceuma  
Profª Drª Natiéli Piovesan – Instituto Federaci do Rio Grande do Norte  
Prof. Dr. Paulo Inada – Universidade Estadual de Maringá  
Profª Drª Renata Mendes de Freitas – Universidade Federal de Juiz de Fora  
Profª Drª Vanessa Lima Gonçalves – Universidade Estadual de Ponta Grossa  
Profª Drª Vanessa Bordin Viera – Universidade Federal de Campina Grande

### **Ciências Exatas e da Terra e Engenharias**

Prof. Dr. Adélio Alcino Sampaio Castro Machado – Universidade do Porto



Prof. Dr. Alexandre Leite dos Santos Silva – Universidade Federal do Piauí  
Prof. Dr. Carlos Eduardo Sanches de Andrade – Universidade Federal de Goiás  
Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Carmen Lúcia Voigt – Universidade Norte do Paraná  
Prof. Dr. Eloi Rufato Junior – Universidade Tecnológica Federal do Paraná  
Prof. Dr. Fabrício Menezes Ramos – Instituto Federal do Pará  
Prof. Dr. Juliano Carlo Rufino de Freitas – Universidade Federal de Campina Grande  
Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Luciana do Nascimento Mendes – Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Rio Grande do Norte  
Prof. Dr. Marcelo Marques – Universidade Estadual de Maringá  
Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Neiva Maria de Almeida – Universidade Federal da Paraíba  
Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Natiéli Piovesan – Instituto Federal do Rio Grande do Norte  
Prof. Dr. Takeshy Tachizawa – Faculdade de Campo Limpo Paulista

### **Conselho Técnico Científico**

Prof. Me. Abrãao Carvalho Nogueira – Universidade Federal do Espírito Santo  
Prof. Me. Adalberto Zorzo – Centro Estadual de Educação Tecnológica Paula Souza  
Prof. Me. Adalto Moreira Braz – Universidade Federal de Goiás  
Prof. Dr. Adaylson Wagner Sousa de Vasconcelos – Ordem dos Advogados do Brasil/Seccional Paraíba  
Prof. Me. André Flávio Gonçalves Silva – Universidade Federal do Maranhão  
Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Andreza Lopes – Instituto de Pesquisa e Desenvolvimento Acadêmico  
Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Andrezza Miguel da Silva – Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia  
Prof. Dr. Antonio Hot Pereira de Faria – Polícia Militar de Minas Gerais  
Prof<sup>a</sup> Ma. Bianca Camargo Martins – UniCesumar  
Prof<sup>a</sup> Ma. Carolina Shimomura Nanya – Universidade Federal de São Carlos  
Prof. Me. Carlos Antônio dos Santos – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro  
Prof. Ma. Cláudia de Araújo Marques – Faculdade de Música do Espírito Santo  
Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Cláudia Taís Siqueira Cagliari – Centro Universitário Dinâmica das Cataratas  
Prof. Me. Daniel da Silva Miranda – Universidade Federal do Pará  
Prof<sup>a</sup> Ma. Daniela da Silva Rodrigues – Universidade de Brasília  
Prof<sup>a</sup> Ma. Dayane de Melo Barros – Universidade Federal de Pernambuco  
Prof. Me. Douglas Santos Mezacas – Universidade Estadual de Goiás  
Prof. Dr. Edwaldo Costa – Marinha do Brasil  
Prof. Me. Eduardo Gomes de Oliveira – Faculdades Unificadas Doctum de Cataguases  
Prof. Me. Eliel Constantino da Silva – Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita  
Prof. Me. Euvaldo de Sousa Costa Junior – Prefeitura Municipal de São João do Piauí  
Prof<sup>a</sup> Ma. Fabiana Coelho Couto Rocha Corrêa – Centro Universitário Estácio Juiz de Fora  
Prof. Dr. Fabiano Lemos Pereira – Prefeitura Municipal de Macaé  
Prof. Me. Felipe da Costa Negrão – Universidade Federal do Amazonas  
Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Germana Ponce de Leon Ramírez – Centro Universitário Adventista de São Paulo  
Prof. Me. Gevair Campos – Instituto Mineiro de Agropecuária  
Prof. Dr. Guilherme Renato Gomes – Universidade Norte do Paraná  
Prof. Me. Gustavo Krahl – Universidade do Oeste de Santa Catarina  
Prof. Me. Helton Rangel Coutinho Junior – Tribunal de Justiça do Estado do Rio de Janeiro  
Prof<sup>a</sup> Ma. Jaqueline Oliveira Rezende – Universidade Federal de Uberlândia  
Prof. Me. Javier Antonio Albornoz – University of Miami and Miami Dade College  
Prof<sup>a</sup> Ma. Jéssica Verger Nardeli – Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho  
Prof. Me. Jhonatan da Silva Lima – Universidade Federal do Pará  
Prof. Me. José Luiz Leonardo de Araujo Pimenta – Instituto Nacional de Investigación Agropecuaria Uruguay  
Prof. Me. José Messias Ribeiro Júnior – Instituto Federal de Educação Tecnológica de Pernambuco

Profª Ma. Juliana Thaisa Rodrigues Pacheco – Universidade Estadual de Ponta Grossa  
 Profª Drª Kamilly Souza do Vale – Núcleo de Pesquisas Fenomenológicas/UFPA  
 Profª Drª Karina de Araújo Dias – Prefeitura Municipal de Florianópolis  
 Prof. Dr. Lázaro Castro Silva Nascimento – Laboratório de Fenomenologia & Subjetividade/UFPR  
 Prof. Me. Leonardo Tullio – Universidade Estadual de Ponta Grossa  
 Profª Ma. Lilian Coelho de Freitas – Instituto Federal do Pará  
 Profª Ma. Liliani Aparecida Sereno Fontes de Medeiros – Consórcio CEDERJ  
 Profª Drª Lívia do Carmo Silva – Universidade Federal de Goiás  
 Prof. Me. Lucio Marques Vieira Souza – Secretaria de Estado da Educação, do Esporte e da Cultura de Sergipe  
 Prof. Me. Luis Henrique Almeida Castro – Universidade Federal da Grande Dourados  
 Prof. Dr. Luan Vinicius Bernardelli – Universidade Estadual do Paraná  
 Prof. Dr. Michel da Costa – Universidade Metropolitana de Santos  
 Prof. Dr. Marcelo Máximo Purificação – Fundação Integrada Municipal de Ensino Superior  
 Prof. Me. Marcos Aurelio Alves e Silva – Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de São Paulo  
 Profª Ma. Marileila Marques Toledo – Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri  
 Prof. Me. Ricardo Sérgio da Silva – Universidade Federal de Pernambuco  
 Prof. Me. Rafael Henrique Silva – Hospital Universitário da Universidade Federal da Grande Dourados  
 Profª Ma. Renata Luciane Polsaque Young Blood – UniSecal  
 Profª Ma. Solange Aparecida de Souza Monteiro – Instituto Federal de São Paulo  
 Prof. Me. Tallys Newton Fernandes de Matos – Faculdade Regional Jaguaribana  
 Prof. Dr. Welleson Feitosa Gazel – Universidade Paulista

<b>Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) (eDOC BRASIL, Belo Horizonte/MG)</b>	
H673	<p>História e as práticas de presentificação e representação do passado [recurso eletrônico] / Organizador Willian Douglas Guilherme. – Ponta Grossa, PR: Atena, 2020.</p> <p>Formato: PDF            Requisitos de sistema: Adobe Acrobat Reader.            Modo de acesso: World Wide Web.            Inclui bibliografia            ISBN 978-65-5706-075-9            DOI 10.22533/at.ed.759202805</p> <p>1. História – Filosofia. 2. História - Historiografia. 3. Historiadores.            I. Guilherme, Willian Douglas.</p> <p style="text-align: right;">CDD 907.2</p>
<b>Elaborado por Maurício Amormino Júnior – CRB6/2422</b>	

Atena Editora  
 Ponta Grossa – Paraná - Brasil  
[www.atenaeditora.com.br](http://www.atenaeditora.com.br)  
 contato@atenaeditora.com.br

## APRESENTAÇÃO

O e-book “História e as Práticas de Presentificação e Representação do Passado” reuni 16 artigos entorno de um debate atualizado e propositivo sobre práticas e história. As pesquisas foram organizadas em 4 grupos conforme interesse da obra.

No primeiro grupo, temos três textos que discutem a presentificação e representação do passado do ponto de vista de território, trazendo um diálogo crítico e convidativo ao debate.

Para o segundo grupo, foram selecionados cinco artigos que dialogassem em torno da religião, trazendo ações históricas que permaneceram presentes nos tempos atuais. Polêmicas ou não, as pesquisas contribuem com a quebra de preconceitos e propõem novos olhares.

No terceiro conjunto, agrupei cinco pesquisas que apresentassem um debate relevante para o contexto histórico proposto por esta obra, que é a presentificação e representação do passado. As pesquisas permeiam o século XIX, XX e XXI.

Para o quarto grupo, são três artigos voltados para a discussão histórica por meio da educação. As pesquisas convidam ao olhar dialógico e levam o debate para além da leitura.

Desejo boa leitura a todos!

Willian Douglas Guilherme

## SUMÁRIO

### I.

#### **CAPÍTULO 1 ..... 1**

A COMUNIDADE DE CERRO PELADO, FRONTEIRA E HISTÓRIA AGRÁRIA

[José Carlos Sampayo Ferreira](#)

**DOI 10.22533/at.ed.7592028051**

#### **CAPÍTULO 2 ..... 13**

A GUERRA DE (RE)CONQUISTA SOBRE O CAMPO MEXICANO E A RESISTÊNCIA TERRITORIAL ZAPATISTA

[Rodrigo de Moraes Guerra](#)

**DOI 10.22533/at.ed.7592028052**

#### **CAPÍTULO 3 ..... 22**

ALDEADOS DE PIRATININGA – INDÍGENAS ADMINISTRADOS DE SÃO PAULO COLONIAL (SÉCULOS XVI - XVII)

[Antonio Martins Ramos](#)

**DOI 10.22533/at.ed.7592028053**

### II.

#### **CAPÍTULO 4 ..... 33**

ANALOGIA DO SÁBADO

[Cleonaldo Pereira Cidade](#)

**DOI 10.22533/at.ed.7592028054**

#### **CAPÍTULO 5 ..... 45**

CONTRIBUIÇÕES DE KOSELLECK, RÜSEN E FREIRE PARA O PROFESSOR DE HISTÓRIA QUE ATUE NO ENSINO RELIGIOSO.

[Marcelo Noriega Pires](#)

**DOI 10.22533/at.ed.7592028055**

#### **CAPÍTULO 6 ..... 57**

O CAMPO RELIGIOSO “BRASILEIRO” NA OBRA MACHADIANA

[Valdeci Rezende Borges](#)

**DOI 10.22533/at.ed.7592028056**

#### **CAPÍTULO 7 ..... 70**

ORIXÁ E NATUREZA: O CANDOMBLÉ NA PERSPECTIVA DECOLONIAL

[Victor Hugo Basilio Nunes](#)

**DOI 10.22533/at.ed.7592028057**

#### **CAPÍTULO 8 ..... 86**

O ESPAÇO DE TERREIRO COMO ESPAÇO EDUCATIVO

[Patrícia da Silva Pereira](#)

**DOI 10.22533/at.ed.7592028058**



### III.

#### **CAPÍTULO 9 ..... 98**

O “LIVRO DE ENTRADA DE IRMÃOS DA IRMANDADE DE N. SRA. DO ROZARIO DOS PRETOS DA FREGUESIA DA CAXOEIRA” – RS, SÉC. XIX

[Henrique Melati Pacheco](#)

**DOI 10.22533/at.ed.7592028059**

#### **CAPÍTULO 10 ..... 113**

NETTO ENCONTRA SUA ALMA! UM CAUDILHO DA PROVÍNCIA DO RIO GRANDE DO SUL NA HISTÓRIA E NA LITERATURA (C.1836-C.1866)

[Cesar Augusto Barcellos Guazzelli](#)

**DOI 10.22533/at.ed.75920280510**

#### **CAPÍTULO 11 ..... 124**

O PODER BÉLICO DAS PALAVRAS: O DISCURSO VENCEDOR DOS REPUBLICANOS LIBERAIS NA QUEDA DA MONARQUIA NO BRASIL (1870-1891)

[Daiane Lopes Elias](#)

**DOI 10.22533/at.ed.75920280511**

#### **CAPÍTULO 12 ..... 136**

PARA ALÉM DA INVENÇÃO: UMA CRÍTICA AO CONCEITO HOBBSBAWMIANO DE TRADIÇÃO

[Ivan Rodrigo Trevisan](#)

**DOI 10.22533/at.ed.75920280512**

#### **CAPÍTULO 13 ..... 146**

FUTEBOL DE BOTÃO / MESA – PASSADO, PRESENTE E FUTURO NA PERCEPÇÃO DO BOTONISTA

[Ary Luiz de Oliveira Peter Filho](#)

**DOI 10.22533/at.ed.75920280513**

### IV.

#### **CAPÍTULO 14 ..... 165**

PROJETO DE LEITURA E ESCRITA: FÁBULAS POTIGUARA

[Juracy Dayse Delfino Soares](#)

**DOI 10.22533/at.ed.75920280514**

#### **CAPÍTULO 15 ..... 174**

PROTAGONISMO POLÍTICO JUVENIL E NARRATIVAS DE HISTÓRIA: PERSPECTIVAS DA APRENDIZAGEM HISTÓRICA PELA *BURDENING HISTORY*

[Jéssica Christina de Moura](#)

**DOI 10.22533/at.ed.75920280515**

#### **CAPÍTULO 16 ..... 189**

PERCEPÇÃO SOCIOCULTURAL DO SÉCULO XIX ATRAVÉS DA ANÁLISE DO VESTUÁRIO DE ÉPOCA

[Lilian Patricia Soares Filocreão](#)

**DOI 10.22533/at.ed.75920280516**

#### **SOBRE O ORGANIZADOR..... 201**

#### **ÍNDICE REMISSIVO ..... 202**

## A COMUNIDADE DE CERRO PELADO, FRONTEIRA E HISTÓRIA AGRÁRIA

*Data de aceite: 12/05/2020*

*Data de submissão: 05/02/2020*

**José Carlos Sampayo Ferreira**

Colegio Santa Teresa de Jesús

Rivera- Uruguay

**RESUMO:** A Comunidade de Cerro Pelado está localizada na área rural de Rivera, precisamente na fronteira entre Rivera e Livramento, a 75 quilômetros da capital do departamento, na estrada nacional nº 27 Mario Heber. É o resultado do velho Povo Segarra, datado das últimas décadas do século XIX, no departamento de Rivera, onde havia impulsos de famílias imigrantes, principalmente Berruti da Itália, apostando no crescimento da cidade. O mesmo com sua proximidade com a fronteira, em particular as boas pastagens e o manejo de ovinos, cresceu rapidamente com um grande componente comunitário entre os habitantes da região. No início do século XX, a cidade será chamada de Cerro Pelado, devido à sua condição geográfica, dedicada a atividades agrícolas, como a venda de lã, carne, leite e alguns produtos agrícolas. Ao longo da história da cidade, há uma forte conexão com a igreja

católica e grandes líderes que permanecem na memória dos habitantes. Atualmente, a cidade possui aproximadamente 200 habitantes, com água, luz, telefone, educação, rádio, entre outros. A incorporação desses serviços permitiu a permanência da população no meio rural, apesar do êxodo sofrido pelas comunidades rurais com a implementação da tecnologia.

### THE COMMUNITY OF CERRO PELADO, FRONTIER AND AGRICULTURAL HISTORY

**ABSTRACT:** The Community of Cerro Pelado is located in the rural area of Rivera, precisely at the Rivera-Livramento border, 75 kilometers from the departmental capital on national route No. 27 Mario Heber. It is the result of the old Segarra people dating from the last decades of the nineteenth century in the department of Rivera, where there, impulses from immigrant families, mainly Berruti from Italy, were betting on the growth of the town. The same with its proximity to the border, good pastures and sheep management in particular, grew rapidly with a large community component among the inhabitants of the area. At the beginning of the 20th century, the town will be called Cerro Pelado due to its geographical condition, dedicated to agricultural activities such as the sale of wool,

meat, milk and some agricultural products. Throughout the history of the town there is a strong connection with the Catholic church and great leaders who remain in the memory of the inhabitants. Currently the town has approximately 200 inhabitants, with water, electricity, telephone, education, radio, among others. The incorporation of these services allowed the permanence of the population in the rural environment despite the exodus suffered by rural communities with the implementation of technology.

## ORÍGENES

Al ponerle punto final a la Guerra Grande, en el año 1851, en lo que tiene relación con el círculo político, se consolida la independencia nacional y desde un punto de vista económico, la cruel destrucción de la existencia de ganado y la brutal caída de la industria saladeril ,llevó a una reconstrucción de la vida del país. “Existió un retroceso hacia formas de explotación primitivas que proporcionan una clara imagen de cómo era la República antes del proceso de la modernización” (Barran y Nahum, 1973. p.8)

Como bien se conoce y lo menciona Barrán y Nahum (1973) la base de nuestra economía derivaba por completo de la ganadería, lo que será fundamental para la entrada del Uruguay en el mercado internacional. Los países latinoamericanos se destacaron por su monoproducción, principalmente por el modelo agroexportador. “Ese nuevo pacto transforma a Latinoamérica en productora de materia prima para los centros de la nueva economía industrial, a la vez que de artículos de consumo alimentario en las áreas metropolitanas” (Halperin Donghi, 2005, p. 216).

En pleno siglo XIX se produce inmigración masiva en Argentina, Uruguay, Brasil central y meridional. A la zona platense arribaron grandes cantidades de vascos e italianos, entre otros, caracterizados por su hábil manejo agropecuario, que se instalarán en el litoral Uruguayo. Los mismos, se ubicarán en tierras norteñas uruguayas, donde formarán sus familias, desatacándose los apellidos Berruti y Damborearena.

La comunidad de Cerro Pelado remonta sus orígenes al año 1868 con el nombre de Pueblo Segarra, este nombre es dado debido al propietario de una firma de la estancia que se encontraba en la zona. La misma tenía como gran característica un almacén que vendía varias cosas a las personas que pasaban por la zona. Esta se ubicaba en las inmediaciones de la actual comunidad de Cerro Pelado.

Debido a las condiciones de la zona y el pleno auge de la revolución lanar en el país, se dedicaba a la cría de ganado vacuno y en especial a la de ganado ovino, la cual fue muy aprovechada por los inmigrantes que habitaban en esa época , siendo bien vista en especial por vascos e italianos. Este contexto favoreció a países como Argentina y Uruguay, ya que “Poco a poco nos comenzábamos a insertar en la economía mundial porque poseíamos un producto que las potencias necesitaban: lana” (Borges, 2010, pag234).

Aprovechan a practicar en este territorio las costumbres de su tierra natal, donde tuvieron facilidad con el manejo del ganado. *“En las zonas serranas del país, abundante en piedra suelta, se dio comienzo a los cercos de piedra en seco. Los que existen en los departamentos de Lavalleja, Rio Negro, Paysandú, Artigas, Tacuarembó, etc, fueron levantados por comparsas de vascos o italianos, en fecha posterior a la Guerra Grande”* (Barrios Pintos, 1990, p. 203).

Estos estancieros inmigrantes fueron arribando al Pueblo Segarra, formando poco a poco un poblado compartiendo intereses en común que los llevara a formar una organización para poder subsistir en el medio rural. Cabe destacar que “en el departamento de Rivera el latifundio ganadero está íntimamente vinculado a las actividades del contrabando. Aquí la ganadería y el contrabando son dos actividades que se estimulan mutuamente” (Olintho Simoes y otros, 1970, pág. 29).

El inmigrante se destacaba por sus ideas innovadoras, su espíritu emprendedor, sus prácticas eficaces y su ardua labor. El factor de la pradera, el clima y la ubicación geográfica facilitaron que los inmigrantes se desarrollaran con total normalidad al igual que en sus lugares de origen. Por lo general se dedicaban a la actividad agrícola, ganadera y también algunos oficios como carpintería, albañilería y alguna otra actividad en la cual había una gran demanda de mano de obra.

Recién el censo levantado en 1900 pone de manifiesto la riqueza ganadera del departamento de Rivera, 534.213 cabezas de ganado, existentes en 729 predios, en una superficie de 656.691 hectáreas. Gran parte de la tierra había pasado a ser explotada por los orientales aunque predominaban los brasileños. (Barrios Pintos, 1990).

En cuanto a la producción de lana y su rendimiento medio, Rivera tenía 207.236 cabezas de ganado lanar y su producción de lana era de 276.641 kilos, la más baja del país de los departamentos del interior exceptuando Canelones. El rendimiento medio era de 1 kilogramo 334, la más baja del interior del país. (Barrios Pintos, 1990). De esta se puede hipotetizar que la lana podría salir hacia otro lado y no hacia Montevideo, quedando fuera de los registros nacionales.

Según Barrios Pintos (1990) Rivera fue una de los lugares donde la producción ganadera abastecía los saladeros fronterizos en Rio Grande del Sur. Estos saladeros eran de propiedad de uruguayos, esto evitaba vender con altos impuestos hacia el sur. También la demanda brasileña de tasajo era importante y el estado de Rio Grande no conseguía abastecer totalmente. Se exportaba 200.000 cabezas de ganado al año hacia dicho estado brasileño, sin embargo en los despachos de aduana había entre 50.000 y 60.000 cabezas al año.

Los censos no demostraban con claridad la forma de tenencia de la tierra. “El de 1900 estimó que un 37,7% de todos los hacendados del país eran arrendatarios (...)” (Barran y Nahum. 1973. p. 15). Bonfanti (2013) señala en su trabajo que a principios del siglo XX, en la localidad de Manga existían propietarios por ocupación. Estos propietarios



son emigrantes y se dedican a la agricultura. En el Norte del Río Negro, al haber menos control, era moneda corriente.

En ese entonces existían una gran cantidad de saladeros en la zona, estos eran abastecidos por ganados riverenses como también daban trabajo a estos. En Livramento, se mataban en 1912 162,421 cabezas al año para el charque, luego disminuyó debido a que la carne se la enlataba. (Barrios Pintos, 1990).

El censo agropecuario riverense de 1908 arrojó los siguientes datos para el departamento de Rivera: bovinos 500.000, ovinos 667.105, equinos 34, asnales 289, mulares 947, porcinos 7.003, caprinos 2897, avestruces 5794, aves de corral 88,315. En el departamento de Rivera existían en 1908, 298 establecimientos, de los cuales 250 eran mercantiles, 40 industriales y 8 mixtos (Barrios Pintos, 1990, p, 70).

Los datos censales de ese año arrojan una gran concentración de tierra en manos de pocos propietarios, lo que verifica el predominio del latifundio en el departamento. Estos latifundios en su generalidad forman parte de la economía extensiva que caracteriza a los establecimientos de América Latina.

Esta condición de frontera abierta o de difícil control permite desde hace muchísimo tiempo la difusión del contrabando. Podríamos afirmar que se hablaría de “hábil del desacuerdo” (Sampayo y otros, 2016).

## LA COMUNIDAD A PARTIR DEL COOPERATIVISMO

Según la definición de la Alianza Cooperativa Internacional en su declaratoria podemos afirmar que una cooperativa es *“una asociación autónoma de personas que se han unido voluntariamente para satisfacer sus necesidades y aspiraciones económicas, sociales y culturales comunes, por medio de una empresa de propiedad conjunta y democráticamente gestionada”*.( Ressel, A et al,2013, pag 15-16).

A partir de la definición anterior podemos visualizar el carácter autónomo de la cooperativa, la cual podrá tomar sus decisiones y responder por ella misma. También un factor importante será el valor humano que se necesitará para crear dicha organización de forma voluntaria, para lograr sus objetivos con la participación de sus interesados.

“Rochdale fue una muestra de la capacidad organizativa de la clase trabajadora, un ejemplo histórico que marcó el camino del cooperativismo mundial y que demostró la factibilidad de la cooperación desde el punto de vista económico y social” ( Rivera,C y Labrador, O,2013, s/n). Esta experiencia contagió a demás países de Europa que tomaron como ejemplo a la misma, llegando también a América. Estas ideas de cooperativismo llegan al continente americano con las oleadas inmigratorias del siglo XIX y principios del siglo XX.

En la Región platense esta inmigración fue masiva, llegando poco a poco a tener

un lugar de privilegio el inmigrante. Este estereotipo de individuo llegó a ser mas que bienvenido en la época de modernización uruguaya, estimada por la mayoría de autores de 1860 hasta la primera década del siglo XX. En Uruguay, “Vale mencionar que la doctrina cooperativa llega a nuestro país, mediante las oleadas de inmigrantes de aquellos días, los cuales impulsaron diversas organizaciones colectivas.”(Bertullo, J, et all, s/f, pag 5)

De esta manera las organizaciones cooperativas comienzan a desarrollarse en el Uruguay a finales del siglo XIX , en particular a zonas cercanas a la costa (llegada de inmigrantes) y luego se esparcirán por el resto del país en los años siguientes. El caso de Cerro Pelado tiene como punta pie inicial el Sindicato Agrícola Cristiano en la década de 1940, donde sus integrantes tratarán de enfrentar los problemas del agro y sobrevivir arraigados a la tierra propia.

Don Miguel Berruti llega en 1867, oriundo de Génova, Italia, se traslada de Montevideo hacia el arroyo Corrales más precisamente al paraje Tres Puentes. Se dedicó al comercio y a la ganadería, en el establecimiento “San Miguel”. Su hijo Tomás siguió la actividad siendo electo comisario del pueblo. (Barrios Pintos, 1962).

Allí se consolidarán en el territorio apropiándose del mismo. *“La existencia del territorio implica dominio y control- territorialidad - que supone además la idea y sentido de pertenencia y por lo tanto incluye los aspectos jurídicos, sociales, culturales y de apropiación subjetiva sobre el mismo. En el territorio el grupo humano proyecta sus estructuras, sus necesidades y su cultura”* (Palermo,E. en Da Rosa, E, 2015,pág74)

A partir de esto ,los individuos se agruparan para poder proyectar sus estructuras, contemplar sus necesidades y poder desarrollarse en la tierra que los acogió, generando un gran sentido de pertenencia que perdurara en el legado de las familias hasta la actualidad.

En general los autores sostienen como un pre cooperativismo en Uruguay a la etapa de 1870 a 1889, donde aparecen Sociedades y Círculos de ayuda mutua, “pero es en 1889 que se reconoce la primer cooperativa de consumo fundada en la “Ciudad Vieja” de Montevideo por el señor Cándido Róbido” (Bertullo, j et all, s/f, pag 5).

En esos primeros años de cooperativas en el Uruguay debemos mencionar a la Cooperativa obrera tipográfica en Montevideo, Cooperativa obrera de consumo del frigorífico Liebig en Fray Bentos. Cooperativa de consumo de los obreros textiles en Juan Lacaze. Conjuntamente se desarrollarán las cajas populares y los sindicatos cristianos agrícolas, los últimos tendrán una representación en el norte del país, precisamente en los antecedentes cooperativos de la comunidad de Cerro Pelado.

En el año 1947, precisamente en Cerro Pelado al Este *“localidad ubicada en los límites de lo que también geográficamente se define como la cuenca del Arroyo Yaguarí. Pequeño caserío supo en el pasado congrega mucho más gente, realidad que no es ajena a ninguna otra en este mundo de casi muerte del campesinado.”* (Gau de Mello, A,et all,2015, pag12) , el “Sindicato Agrícola Cristiano”.

Los estatutos fueron escritos por Pedro Metilli.” ( Archivo proporcionado por Verónica Piovenne).

A partir de este dato proporcionado por un informante clave de la comunidad de Cerro Pelado, es que encontramos la primer antecedente de cooperativa en el poblado . Por lo tanto debemos remitirnos a lo que fueron los sindicatos agrícolas cristianos, los cuales aparecen de mano de la iglesia católica para ayudar a la población rural.

*“La inspiración que orienta la creación de los sindicatos agrícolas cristianos procede, como todo el movimiento social católico de la época, de la Rerum Novarum que había repercutido fuertemente en el Uruguay a través de Mons. Soler. Pero la forma específica de acción, en este caso, toma su modelo más próximo en el Boerembond belga, movimiento nacido en 1890 y que entonces estaba en pleno auge.”* (Terra, J;1986,pag106)

Este movimiento católico tenía una importante función social como lo fue agrupar a los distintos individuos que se dedicaran a una misma actividad para que pudieran sobrellevar las situaciones adversas que estuvieren pasando. Estas agremiaciones tienen un profundo carácter religioso y moral inculcado por la propia iglesia para llevar adelante las actividades de las mismas.

En el ámbito urbano la encargada de llevar adelante esta iniciativa fue la Unión Democrática Cristiana y en el ámbito rural la iglesia católica, en especial por la Unión Económica. A partir de esto podemos apreciar la influencia del religioso católico Domingo Aniceto Lor, el cual fue el promotor del sindicato cristiano agrícola en Cerro Pelado en 1947.

Dentro de los hallazgos obtenidos sobre el sindicalismo en Cerro Pelado, se encuentra una primera producción agrícola, la cual se destaca la importación de semillas de papa mediante la iglesia desde Canadá. El departamento riverense siempre se destacó por su producción agropecuaria más que la agrícola, por lo cual la labranza de las tierras en forma separada por los propietarios no fue demasiado rentable.

Estos sindicatos podían “tomar a su cargo, entre otras cosas el estudio y defensa de los intereses rurales, la comercialización, la enseñanza agrícola, la creación y administración de sociedades de producción y venta y de cajas de socorros mutuos, de retiros y de seguros” (Terra, J;1986,pag46)

Poco a poco esta unión de vecinos para poder subsistir en el medio rural fue consolidándose gracias a ciertos liderazgos, pero también en base a una organización donde lo primordial era la cooperación. A mediados del siglo XX, sucesos internacionales tendrán fuertes repercusiones, principalmente la inactividad bélica de los compradores agropecuarios uruguayos. Por lo tanto las exportaciones disminuyeron y el principal rubro de producción ( agropecuario) se vio afectado. La situación motivó a crear en todo el país el movimiento ruralista impulsado por Benito Nardone. Rivera y mucho menos Cerro Pelado se quedaron afuera, Tomasito Berruti fue su representante.

*“Lo más relevante que ocurría por entonces era que los cambios en el marco externo, ya visibles en la posguerra pero que se acrecentaron fuertemente en los 50, ponían en entredicho el sustento del modelo de sustitución de importaciones implementado en décadas anteriores. Al estancamiento agropecuario, que ya venía de la crisis de los 30, se le sumaba el colapso de una industrialización mercadointernista” (Caetano y otros, 2016, pág 48)*

Esta situación del agro generó fuertes preocupaciones, ya que la gran entrada de divisas gracias a ese sector se estaba viendo afectada. A mediados de siglo el descontento de la población rural se verá plasmado en organizaciones pertenecientes al “Movimiento Ruralista” impulsado por Benito Nardone (Chico Tazo). El agitador político, contrario a las clases altas rurales “(...)” convocó, en el Ateneo de Montevideo, un congreso de agremiaciones rurales. Se celebró el 25 de Agosto de 1951, y las 122 entidades allí representadas convinieron en constituir la Liga Federal de Acción Ruralista (...)” (Maiztegui, 2015, pag 82)

Poco a poco fue ganando adhesiones en todo el país, principalmente en el interior del Uruguay, donde la actividad agropecuaria se veía más afectada con la situación y las políticas adoptadas por el gobierno nacional. Inspirados por las luchas de independencia, con un gran sentido tradicionalista, adoptaron su propia bandera y se reunían en lo que denominaban Cabildos Abiertos.

Al norte del Rio negro, el primer Cabildo Abierto fue impulsado por Tomasito Berruti

*“De espíritu muy inquieto y siempre volcado al bien de todos funda durante estos años en Tres Puentes, junto con otros jóvenes de la zona, la primera agrupación de la Juventud Ruralista en el interior del país, de la cual fue presidente, participando dentro de esta agremiación de Cabildos Abiertos que funcionaron en la ciudad de Rivera convocados por Benito Nardone “Chicotazo”. La finalidad de esta agremiación era promover el desarrollo rural en la zona. Los jóvenes ruralistas se reunían para ver las necesidades regionales y buscar posibles soluciones. Además organizaban fiestas criollas para la reunión y confraternización evitando el aislamiento común en la campaña.” (Archivo proporcionado por Juliana Berruti)*

A mitad del siglo XX en el departamento de Rivera existían 3.810 predios rurales, que ocupaban 906.711 hectáreas. De esa cantidad 2.318 eran propietarios, 843 arrendatarios, 48 medianeros, 233 ocupantes y 17 se encontraban en otras formas de tenencia de tierra. Podemos afirmar que en plena segunda mitad del siglo xx todavía existían ocupantes y otras formas de tenencia de la tierra.

Tomasito, hijo de Plinio Berruti y Maria Pellegrino, tuvo 7 hermanos y siempre se destacó por su gran liderazgo como también por su solidaridad. Muy preocupado por su entorno en el medio rural, funda una capilla en Tres Puentes la cual se denominara San Miguel, posteriormente funcionará una escuela y centro médico (Archivo proporcionado por Juliana Berruti).

Lo mencionado anteriormente, tanto el liderazgo como las necesidades del medio rural convocarán a un grupo de vecinos de la zona de Cerro Pelado a formar un grupo para poder subsistir junto a sus tierras. El grupo se denominará “El Fogón” , tendrán sus



reuniones en “La orientala” (Hogar de Tomasito Berruti) y se concretará precisamente en el año 1957.”En síntesis, es esa una forma de señalar el retraso económico y social de una zona” (Wettstein,G y Rudolf, J;1969;pág29).

Estaba compuesto por 15 integrantes, “chacreros, productores agropecuarios, trabajadores rurales, tres técnicos agrarios, una maestra rural, un funcionario de sanidad rural del Ministerio de Ganadería y Agricultura y un funcionario de Antel (Guardahilos)” (Archivo proporcionado por Guillermo Berruti). Este grupo de vecinos se ve duramente afectado en el medio rural, en los cuales hay diversos factores que inciden como el estancamiento ganadero, el crecimiento del latifundio, la incorporación de nuevas tecnologías, la carencia de servicios en el entorno, los altos costos de producción y lleva a una gran cantidad de individuos a emigrar hacia la ciudad en busca de una vida mejor.

*“puede apreciarse en toda su gravedad la incidencia de este fenómeno en nuestro departamento; la población agrícola disminuye en forma constante, pero los trabajadores rurales se han reducido a la mitad en los diez años que van desde 1956 a 1966. La disminución de la población trabajadora rural ha alcanzado cifras alarmantes en todo el país, pero la situación en el departamento de Rivera es la más grave”(Olintho, L ,et all;1970, pag 27)*

A partir de este contexto es que comienzan a ser asesorados por el religioso Paul Ramlot (Domínico francés) y posteriormente por el Centro Latinoamericano de Economía Humana (CLAEH). En conjunto con el Instituto de Promoción Rural Uruguayo realizan un relevamiento de la zona con el objetivo de obtener datos sobre las necesidades y como poder actuar sobre ellas para lograr una mejor. Claramente se buscaba la vida digna y autonomía de los individuos, concientizándolos, llegando a una fraternidad solidaria y un espíritu cooperativista para enfrentar los problemas del medio rural.

“Contarán con la donación de 45 hectáreas por parte de un estanciero vecino, y el apoyo del entonces obispo de Tacuarembó, Mons. Carlos Partelli, para la solicitud, al extranjero, de fondos con que financiar el proyecto, los que lamentablemente no obtuvieron “ (Archivo proporcionado por Guillermo Berruti). Poco a poco comienza a gestarse nuevamente el espíritu cooperativista que comienza a concretarse; en un principio envían miembros a capacitarse sobre el sistema cooperativista en Uruguay, además constituyeron brigadas de voluntarios para construir el futuro local de la Cooperativa de Consumo y comercialización y la escuela primaria.

En el año 1964 se funda la Cooperativa “Mi Rancho”, “cuenta con 155 socios y dispone de dos galpones en un predio sobre ruta 27” (INPROA, 1965,Pág4). Esta realización es de gran importancia ya que se ubica en el medio rural y está compuesta por la población que allí reside. Su inauguración fue con una gran fiesta donde convocó a negros y blancos conjuntamente, algo muy poco visto en la sociedad conservadora.

El artículo primero de su estatuto dice “con el nombre de Cooperativa Agropecuaria Limitada Mi Rancho, con la sigla CALMIRA, constituyese en Sociedad Cooperativa que se registrá por los presentes estatutos y por las leyes y reglamentos pertinentes”. Este artículo

se encuentra en la constitución y denominación de la Cooperativa como persona jurídica legal.

El libro de actas en su primera hoja da a conocer el acta de constitución de la cooperativa siendo “ *En Cerro Pelado, 6° sección judicial y policial de del departamento de Rivera, siendo las 14 horas del día 17 del mes de mayo del año 1964, se reúnen las personas cuya nómina y firmas figuran adjuntas a esta acta, con el propósito de dejar constituida una sociedad cooperativa agropecuaria limitada encargada dentro de los preceptos de la ley n°10.008 del 5 de abril de 1941 y su decreto reglamentario de Julio 16 de 1941(...)*” (Extraído del libro de actas n° 1 de la Cooperativa Agropecuaria Limitada Mi Rancho)

La asamblea designa como mesa directiva a los señores Tomas berruti y Antonio Curbelo, la mesa receptora de votos estará integrada por Domingo Techeira, Pablo Mendez y Ariel Pintos. La comisión directiva tendrá en sus filas a Antenor Romero, Raúl Berruti, Tomás Berruti, Conciel Viera y Ruben Machado. Los suplentes serán Pedro Dos Santos, Toribio Turcatti, Washington Pereda, Ary Martinez y Julio Nui.

La comisión fiscal estará integrada por Walter de Torres, Juan Manuel Erramún y Pedro Madruga, sus suplentes serán Artigas Berruti, Gabriel Turcatti y Domingo Techeira. Se designa para firmar el acta al señor Plinio Berruti y Hector Peña. Se designa a Washington Fernandez y Maria Elcira Pellegrino para gestionar los trámites de la personería jurídica de la Cooperativa.

La Cooperativa tuvo su impacto fuertemente en la comunidad como en las zonas aledañas al poblado, “*incidió tanto en el sistema de abastecimiento de la zona que, poco a poco, llega a ocasionar el desaparecimiento de los almacenes importantes de la misma. Igualmente actuó fuertemente en la comercialización de los productos agrícolas, lanas y cueros de los pequeños y medianos productores*” (Archivo proporcionado por Guillermo Berruti)

Un símbolo de esta cooperativa fue el Galpón donde fue, es y será sede de muchos eventos y reuniones por parte de la comunidad. La obra parece ser inspirada en los trabajos de Eladio Dieste, lo cual algunas de las fuentes le adjudican a este una relación con Tomas Berruti el cual le habría pedido para realizar los planos. En tanto el 26 de setiembre de 1966 la Cooperativa Mi Rancho , representada por Conciel Viera y Tomasito Berruti, firman con la empresa constructora del señor Agustin Biurra de la ciudad de Rivera el contrato para la construcción del Galpón.

Concretado el Galpón la Cooperativa crece y crece con todo su esplendor, planifica una gran cantidad de actividades como criollas, concursos, raid, bailes, entre muchas más para recaudar fondos como también para el desarrollo de la comunidad de Cerro Pelado. Por esos mismos años “solicitan a enseñanza primaria la construcción de una escuela consolidada, que unificara las escuelas n°67 de Cerro Pelado al Este, la escuela n°14 del lugar, ambas sin local propio, y la de Tres Puentes, zona vecina sin escuela pública. “

(Archivo proporcionado por Guillermo Berruti)

Luego de prolongado esfuerzo se consigue que MEVIR (Movimiento de erradicación de la vivienda insalubre rural) construya en Cerro Pelado un conjunto de viviendas para sustituir al rancharío local. “Sería el primer plan del departamento y el único a llevarse a cabo en plena campaña fuera de un centro poblado” (Archivo proporcionado por Guillermo Berruti). En un principio la cantidad de viviendas llegarían a 41, pero se concretarían 11 por falta de confianza de los pobladores.

Miembros de la Cooperativa estaban encargados de gestionar y administrar el dinero de las obras de las viviendas, luego de realizarlas se procedió a una gran fiesta donde concurrieron todos los vecinos, pobladores de parajes cercanos, caballería gaucha y la banda del liceo departamento de la ciudad de Rivera. Los Servicios siguen concretándose en la comunidad y se “obtiene entonces, la instalación de la tan ansiada policlínica de Cerro Pelado, atendida por salud pública, con enfermera permanente, la que funciona hace varios años en una vivienda de MEVIR” (Archivo proporcionado por Guillermo Berruti)

El objetivo en esos años luego de varias reuniones con el Ministerio del Interior y el Poder Judicial era adquirir los servicios tanto de un puesto policial como también de un Juzgado de Paz. *“Tan importantes y necesarios servicios se encontraban en ese entonces en Blanquillos, muy distantes y separados por malos caminos, se le ofrece la donación al Ministerio del Interior y a la Suprema Corte de Justicia, terrenos y locales para que pasaran a integrar el centro comunitario.”* (Archivo proporcionado por Guillermo Berruti)

Claro está el espíritu de la comunidad de ayuda mutua en las circunstancias adversas, no sería gracias al cooperativismo, la solidaridad, la unión y el sentido de pertenencia por la misma que llevaría a que los vecinos hicieran de todo para seguir proyectándose en el medio rural. Este empujón sirvió para concientizarse que ya nada era imposible para los vecinos de la comunidad y poder seguir creciendo.

Al poco tiempo *“se crea una comisión especial, la que visita a todas las escuelas de la región, de la posible área de influencia del futuro centro de enseñanza, consideradas semilleros del mismo. Se obtiene la lista de todos los alumnos de 5to y 6to año. Se visita a todas las familias dando a los padres de los jóvenes toda la información y explicaciones necesarias”* (Archivo proporcionado por Guillermo Berruti).

El nuevo sueño se estaba por cumplir, eran las primeras acciones para concretar el futuro liceo rural de Cerro Pelado. Los planes y divisiones para conseguir estudiantes habían sido cuidadosamente estudiados y con mucho esfuerzo y voluntad salieron a realizar ese trabajo. En su tercer año llega a 150 estudiantes tras el esfuerzo de su segundo director, gran líder scout, Pedro Riera. “Pedro o el Gordo Pedro como le decían, realizó su trabajo basando en pilares del escultismo como lo fueron la solidaridad, tolerancia, trabajo en equipo, autogestión, inteligencias múltiples y el cuidado del medio ambiente donde viven” (Sampayo,J,2018,pág 76).

Las acciones de la cooperativa no pararían por ahí, *“después de haber solicitado a Ute, durante varios años, el acceso a la zona de energía eléctrica, con la que ya contaban Lapuente y Amarillo, se presenta a sus autoridades que asisten a una reunión de la Junta Departamental de Rivera, un proyecto de electrificación rural regional que uniría el Pueblo Las Flores, pasando por Amarillo, Cerro Pelado, Tres Puentes, Ataques, La Calera, con Minas de Corrales, el que a acogido entusiastamente por su entonces director, Dr. Volonté”* (Archivo proporcionado por Guillermo Berruti). Un gran impulsor a destacar fue el señor Antenor Romero y su hijo Jorge.

Posteriormente en comodato con la Intendencia Departamental de Rivera, se logra un hogar estudiantil para los jóvenes que llegan a los centros de enseñanza en Cerro Pelado, pasando allí toda la semana volviendo a sus hogares los fines de semana. Esto posibilitó una mayor concurrencia de estudiantes, como también una reducción de costos en transporte y para las familias.

La Sociedad Fomento de Cerro Pelado consolidó un grupo apícola como también la implementación del programa Uruguay rural, donde las mujeres de la zona también fueron protagonistas. Se logra un fondo para microcréditos, se construye el ruedo y se traen cursos de la Universidad del Trabajo del Uruguay (UTU) como electricidad, sanitaria, cocina.

Conjuntamente con el liceo aparece el Diarío El Chasque y posteriormente Radio El Chasque a cargo de Julio Correa. Se construye local propio para la radio impulsada por el Ministerio de Transporte y Obras Públicas. En la actualidad el Galpón de la Sociedad Fomento de Cerro Pelado es el centro que convoca a los vecinos en un sinnúmero de actividades que promueven el desarrollo y bienestar comunitario. La comisión directiva trabaja incesantemente para seguir obteniendo logros para el poblado y poder subsistir en el medio rural.

## REFERÊNCIAS

BARRÁN, J. NAHUM, B. **Historia rural del Uruguay moderno 1895-1904**: Recuperación y dependencia. Ediciones de la Banda Oriental: Montevideo, Uruguay.1973

BARRIOS, A. **Rivera**. Intendencia Municipal de Rivera. Rivera.1962

BARRIOS, A. **Rivera una historia diferente**. MEC: Montevideo, Uruguay.1990

BERTULLO, J; et all.**El Cooperativismo en Uruguay**. Red Universitaria de las Américas en estudios cooperativos.Universidad de la República. Uruguay.2003

BORGES, L. **Sangre y Barro**. Ediciones de la Plaza: Montevideo, Uruguay.2010

BONFANTI, D. **Propiedad legal y propiedades extralegales en Manga. Ocupantes de hecho y derechos de propiedad en la periferia montevideana a principios del siglo XX**. XIV Congreso Internacional de Historia Agraria.2013

CAETANO,G. et all .**Uruguay . En busca del desarrollo entre el autoritarismo y la democracia.** Tomo III 1930/2010. Editorial Planeta. Montevideo .Uruguay.2016

DA ROSA y otros. **Jodido Bushinshe** del hablar al ser proceso de postulación del Portuñol como Patrimonio Cultural Inmaterial. MEC: Montevideo, Uruguay.2016

GAU DE MELLO, A et all. **Yaguari...lugar y tiempo de una vida mas ancha que la Historia.**Fonfos Concursables Ministerio Educación y Cultura. Puntograph. Rivera. Uruguay.2015

HALPERIN DONGHI, T . **Historia Contemporánea de América Latina.** Editorial Alianza. Madrid. España.2005

INPROA. **Estudio socio económico en tres áreas rurales del Uruguay.** Mimeografía Aurora. Montevideo. Uruguay.1965

MAIZTEGUI, L . **Caudillos y doctores.** Tomo X. Editorial Planeta. Montevideo. Uruguay.2015

OLINTO, L y otros. **Rivera.** Nuestra Tierra: Montevideo, Uruguay.1970

RESSEL, Et all. **Manual teórico práctico de introducción al cooperativismo.** Universidad Nacional de la Plata. Argentina.2013

RIVERA,C y LABRADOR, O .**Bases teóricas y metodológicas de la cooperación y el cooperativismo.** Revista Cooperativismo y Desarrollo vol1 .nº2.2013

SAMPAYO, J et all .**Los Hábiles del desacuerdo.** Revista latinoamericana de estudios en cultura e sociedade.v02.2016

SAMPAYO.J. **50 Años Asociación Scout del Norte.** Imprenta Imprimex. Canelones.2018

TERRA, J. **Proceso y significado del cooperativismo uruguayo. Comisión Económica para America Latina y El Caribe.** Arca-Banda Oriental. Montevideo. Uruguay. 1986

WESTTSEIN, G. RUDOLF, J. **La sociedad rural.** Nuestra Tierra: Montevideo.1969

Estatuto de funcionamiento de la Cooperativa Agropecuaria Limitada Mi Rancho

Libro de actas nº 1 de la Cooperativa Agropecuaria Limitada Mi Rancho

Contrato de arrendamiento de la Cooperativa Agropecuaria Limitada Mi Rancho

Archivo proporcionado por Guillermo Berruti

Archivo proporcionado por Juliana Berruti

Archivo proporcionado por Verónica Piovone



## A GUERRA DE (RE)CONQUISTA SOBRE O CAMPO MEXICANO E A RESISTÊNCIA TERRITORIAL ZAPATISTA

Data de aceite: 12/05/2020

Data de submissão: 27/01/2020

### Rodrigo de Moraes Guerra

Mestrado no Programa de Pós-Graduação em História e Espaços da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN)  
Natal – Rio Grande do Norte  
<http://lattes.cnpq.br/6400434273588299>

**RESUMO:** o presente trabalho tem por objetivo suscitar uma discussão acerca da conjuntura político-econômica mundial neoliberal e dos movimentos de resistência frente às imposições capitalistas, tomando como objeto de estudo o Movimento Zapatista. Para tanto, analisamos a experiência zapatista a partir da conformação de seus territórios sociais autônomos como um mecanismo de resistência indígena, diante das ameaças e tentativas de (re)conquista dos territórios latino-americanos no atual contexto da Quarta Guerra Mundial.

**PALAVRAS-CHAVE:** Zapatismo; Território; Movimentos Sociais; História da América Latina; História do Tempo Presente.

### THE (RE)CONQUIST WAR ON THE MEXICAN FIELD AND THE TERRITORIAL ZAPATIST RESISTANCE

**ABSTRACT:** The present paper aims to raise a discussion about the neoliberal world political-economic situation and the resistance movements in the face of capitalist impositions, taking the Zapatista Movement as object of study. To this end, we analyzed the Zapatista experience from the conformation of its autonomous social territories as a mechanism of indigenous resistance, in the face of threats and attempts to (re)conquer Latin American territories in the current context of the Fourth World War.

**KEYWORDS:** Zapatism; Territory; Social movements; Latin American history; History of the Present Time.

*“Nos mapas, o território mexicano lembra às vezes uma ponte, um desconunal e turbulento caminho entre as duas Américas. E sua história multiplica essa metáfora: o espaço mexicano é um lugar de encontros, sempre dramáticos, muitas vezes fatais, quase nunca decisivos, entre diferentes povos e tradições culturais; entre conquistadores, arrogantes e megalomaniacos, e resistências tenazes; entre a iluminada Razão arquitetônica e uma informe, frenética, plural América Latina.”*

Héctor Alimonda

## 1 | O “JÁ BASTA!” ZAPATISTA

Como, certa vez, definiu Héctor Alimonda (1986), a história do México sintetiza, tragicamente, os dramas da identidade latino-americana. Esta história que traz consigo todos os pré-requisitos de um grande drama – colonização, escravidão, ditadura, Revolução, greves, rebeliões, sangue, suor e lágrimas –, incluiu, já no fim do movimentado século XX, mais um capítulo para dar continuidade à sua sina histórica. No dia 1 de janeiro de 1994 – data simbólica que representara o grande dia da festa neoliberal em territórios norte-americanos, pois, neste dia, o México aderira ao Tratado Norte-Americano de Livre Comércio (NAFTA), desta forma, cedendo ao neoliberalismo e aos interesses do *capital* –, desafiando todos os prognósticos que apontavam para o fim da luta armada revolucionária latino-americana, povos indígenas de Chiapas<sup>1</sup>, cobrindo seus rostos com *pasamontañas*<sup>2</sup> e organizados, militarmente, em nome do Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN), anunciaram o seu “*ya basta!*” e reivindicaram demandas básicas como: liberdade, teto digno, terra, trabalho, saúde, alimentação, educação, democracia, independência e justiça<sup>3</sup> (C.C.R.I – C.G. del EZLN, 1994).

Alegando serem produto de mais de 500 anos de exploração, o que os mesmos caracterizaram como *la larga noche de los 500 años*, fazendo uma referência direta à colonização espanhola em territórios mexicanos, os zapatistas<sup>4</sup> insurgem para o mundo em nome não apenas dos indígenas de Chiapas, não apenas em nome das insatisfações da conjuntura política e social na qual eles estão inseridos em fins do século XX, mas em nome de toda a história de resistências indígenas frente ao *poder colonial* (QUIJANO, 2005), perpetuado numa dinâmica de *longa duração histórica* (BRAUDEL, 1992), culminando na exploração e desapropriação dos povos originários nas mais diversas formas – desde as mais comuns como a da *terra*, às mais complexas como a expropriação epistemológica, denunciada por Boaventura de Sousa Santos em “Epistemologias do Sul”<sup>5</sup> – e violências nos últimos séculos.

1. Indígenas de origem *maya* representantes das etnias *tzeltales*, *choles*, *tzotziles* e *tojolabales*. BUENROSTRO Y ARELLANO, Alejandro. **As raízes do fenômeno Chiapas**: o já basta da resistência zapatista. São Paulo: Alfarrabio, 2002, p. 18.

2. Tipo de gorro utilizado pelos zapatistas para cobrir os rostos, de modo que, apenas os olhos ficavam expostos. O *pasamontañas* assumiu uma função importante na construção imagética e simbólica do movimento, sendo utilizado, inclusive, como instrumento retórico para representar o esquecimento dos povos indígenas nas políticas públicas mexicanas, ao longo dos anos: foi preciso esconder os rostos para que pudessem ser vistos.

3. Demandas explicitadas na “Primeira Declaração da Selva Lacandona”, manifesto oficial de guerra ao Estado mexicano emitido pelos zapatistas, concomitante ao levante armado. Este e outros documentos emitidos pelo Exército Zapatista de Libertação Nacional podem ser acessados no site <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/>.

4. Na bibliografia tocante ao assunto, é comum encontrarmos o termo “neozapatistas”, quando pesquisadores querem se referir, especificamente, aos indígenas de Chiapas, insurgidos para o mundo em 1994, tendo em vista as diferentes circunstâncias e pormenores históricos que difere o levante do final do século XX em relação ao levante do início do século XX, quando Emiliano Zapata liderou o Exército Libertador do Sul na Revolução Mexicana, logo, o “exército zapatista”. Todavia, no presente artigo, trataremos o levante de 1994 como um levante “zapatista”, pois, compreendemos uma continuidade histórica que nos permite referenciarmo-nos aos indígenas e demais comunidade que resiste em Chiapas dessa forma.

5. “O colonialismo, para além de todas as dominações por que é conhecido, foi também uma dominação epistemológica, uma relação extremamente desigual de saber-poder que conduziu à supressão de muitas formas de saber próprias dos povos e/ou nações colonizadas”. SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (orgs.). **Epistemologias do sul**. Coimbra: Almedina, 2009. p. 13.

Com a consolidação do levante e a expansão do movimento México afora, os zapatistas começaram a galgar posições na luta pelas suas demandas e, com paciência e *alegre rebeldia*, foram tendo, cada vez mais, suas vozes ouvidas e, por intermédio de seus discursos, construindo sua própria realidade. No tocante ao discurso zapatista, a figura do Subcomandante Insurgente Marcos<sup>6</sup> – subcomandante, pois não é índio – se sobressaiu. Marcos apareceu para o mundo como o grande porta-voz do Exército Zapatista de Libertação Nacional. Digno de uma retórica literária que despertou o interesse e afeição de grandes escritores de renome mundial, como José Saramago, Manuel Vásquez Montalbán, Eduardo Galeano (o qual, inclusive, trocou correspondências com Marcos), Antonio Candido, entre outros, o Subcomandante fez do discurso um dos pilares centrais da luta zapatista, constituindo, dessa forma, não apenas um veículo de comunicação, mas, de fato, uma arma capaz de causar profundos danos aos seus inimigos: a *arma da palavra*.

No presente trabalho, portanto, tomamos como missão explorar um dos manifestos do Subcomandante Insurgente Marcos, datado de março de 2007 e intitulado como “*La guerra de conquista sobre el campo mexicano. El nuevo despojo... 5 siglos después*”, no qual exploramos como os indígenas de Chiapas têm resistido às pressões capitalistas neoliberais sobre seus territórios, os interesses envolvidos nesses conflitos e a construção de uma territorialidade autônoma, essencialmente vinculada a uma identidade zapatista, como alternativa de resistência e de desenvolvimento.

## 2 | TERRITÓRIOS SOCIAIS

Para desenvolvermos o debate acerca da territorialidade zapatista, partimos de uma concepção de *território social*, ou seja, para além das definições simplistas e corriqueiras junto ao senso comum, o território aqui é entendido como, fundamentalmente, um espaço definido e delimitado por e a partir de relações de poder (SOUZA, 1995, p. 78). Todavia, isso não quer dizer que a cultura, a identidade, a economia, as relações ali desenvolvidas, não sejam de grande importância, ou não sejam abarcadas com a conceituação de território aqui trabalhada. Dessa forma, território consiste em um processo que envolve o exercício de relações de poder e a projeção dessas relações no espaço, levando em consideração a importância das demais instâncias sociais.

Dito isso, se faz importante ressaltarmos, ainda para introduzirmos este debate, a noção de territorialidade e a “descoisificação” do território. Por muito tempo, seguindo

---

6. Inicialmente de identidade desconhecida, o Subcomandante Insurgente Marcos teve o seu nome revelado em 1995, quando um antigo companheiro combatente o delatou. Segundo as informações divulgadas, o Subcomandante zapatista seria Rafael Sebastián Guillén Vicente, antigo professor de artes gráficas da Universidade Autônoma Metropolitana do México, e teria se incorporado, no ano de 1984, nas Forças de Libertação Nacional (FLN), uma organização guerrilheira chiapaneca e que seria um dos núcleos que culminou na formação do Exército Zapatista. No ano de 2014, em uma cerimônia repleta de misticismo e simbolismo, Marcos deixou de existir e deu forma ao Subcomandante Insurgente Galeano.

vieses tradicionalistas que atendem a interesses ideológicos, a noção de território esteve sempre atrelada a um substrato espacial material e, em grande medida, ao Estado-Nação – o que se enraizou no senso comum –, no entanto, como afirma Marcelo de Lopes Souza

Ele [o território] não precisa e nem deve ser reduzido a essa escala ou à associação com a figura do Estado. Territórios existem e são construídos (e desconstruídos) nas mais diversas escalas, da mais acanhada (p. ex., uma rua) à internacional (p. ex., a área formada pelo conjunto dos territórios dos países-membros da Organização do Tratado do Atlântico Norte - OTAN); territórios são construídos (e desconstruídos) dentro de escalas temporais as mais diferentes: séculos, décadas, anos, meses ou dias; territórios podem ter um caráter permanente, mas também podem ter uma existência periódica, cíclica” (SOUZA, 1995, p. 81).

Portanto, a conformação do território zapatista irá consistir na ocupação de determinado espaço concreto, o qual será apropriado, ocupado, e dado sua significação através de projeções de relações de poder, relações identitárias, culturais, enfim, através da criação de raízes naquele dado espaço. Mais uma vez recorrendo à Souza

O território será um campo de forças, uma teia ou rede de relações sociais que, a par de sua complexidade interna, define, ao mesmo tempo, um limite, uma alteridade: a diferença entre “nós” (o grupo, os membros da coletividade ou “comunidade”, os *insiders*) e os “outros” (os de fora, os estranhos, os *outsiders*) (SOUZA, 1995, p. 87).

Logo, ao elegerem o estado de Chiapas – estado localizado no sudeste mexicano, próximo à Guatemala –, os indígenas zapatistas dão significado àquela região ocupada e constroem o seu território. Não mais o território amorfo e sem brio, escondido nas sombras do Estado-Nação mexicano, mas um território essencialmente zapatista, repleto de identidade, cultura e relações de poder construídas para e pelos zapatistas, a fim de gerir o seu próprio território, representado, sumariamente, pelo oximoro “mandar obedecendo”, uma expressão que não apenas balizará as sociabilidades autônomas zapatistas, como representa todo o conjunto de transformações e incorporações dos elementos e tradições indígenas à formação do movimento. Nas palavras de Carlos Antonio Aguirre Rojas:

Oxymoron profundo, que no sólo desmonta y desestructura de inmediato toda la lógica global de la política tradicional, basada desde hace siglos y milenios en la rígida separación y oposición del mando y de la obediencia, sino que también abre e instaura el espacio de otra lógica posible, completamente diversa, para abordar el problema de la gestión de los asuntos colectivos, de la administración de los recursos de asunción, ejercicio y reacción de los seres humanos con las figuras de lo que hoy es el poder político y el poder estatal (2016, p. 25).

Porém, a ousadia dos indígenas de Chiapas não seguirá um rumo calmo e pacífico. A ideia de um território identificado com indígenas rebeldes é tido como um afronte à “soberania nacional” e aos interesses capitalistas, o que será refletido na *guerra de (re) conquista sobre o campo mexicano*.

### 3 | A GUERRA EM CURSO CONTRA A HUMANIDADE... A QUARTA

No ano de 2007, os zapatistas surgiram com um comunicado que denunciava uma guerra cada vez maior não apenas contra os indígenas de Chiapas, mas contra os indígenas e camponeses de todo o mundo. Guerra esta encabeçada não por uma “superpotência”, ou por um exército em específico, mas por algo que possui o alcance e a capacidade de regeneração muito maior: o *neoliberalismo*. Nas palavras do Subcomandante Marcos:

Describimos a grandes rasgos la ruta que seguiria y sigue el capitalismo en su fase actual. Entonces la definimos como una ruta de guerra, de guerra de conquista, una guerra mundial, la Cuarta, totalmente total. Una guerra que superaba a las otras em brutalidade, pero repetia las pautas de una guerra tradicional de conquista: destruir y despoblar, para luego reconstruir y repoblar. (MARCOS, 2007)

A Quarta Guerra Mundial<sup>7</sup>, desta forma, configura-se na dessacralização, na vulgarização, na fulanização da terra, mãe de todos os povos originários, transformando-a em pura e simples mercadoria, visando atender às exigências neoliberais. E não apenas da terra, mas também da água, do ar e de todas as “coisas” que antes lhes faltavam valor de mercado, como afirma Marcos, ainda na mesma declaração.

Diante desta conjuntura de guerra, portanto, na qual “el ‘enemigo’ es el planeta mismo, no sólo sus habitantes mayoritarios, también todo lo que contiene: la naturaleza” (MARCOS, 2007), há a necessidade dos indígenas zapatistas resistirem e protegerem o seu território, tendo em vista a sedução do estado de Chiapas para com os interesses do capital. De acordo com dados levantados por Emilio Gennari (2005), Chiapas concentra 82% de toda a indústria petroquímica do México e suas hidroelétricas produzem 20% da energia de que o país precisa, o estado também detém 35% da produção mexicana de café, além de que, de suas florestas saem madeiras nobres e matérias-primas para as indústrias de biotecnologia, sem falar nas jazidas de petróleo, gás e urânio ainda não exploradas. Portanto, este estado localizado no sudeste mexicano, se materializa como o Eldorado moderno, aos olhos dos interesses neoliberais.

Isto posto, reconhecendo a América Latina como “uno de los nuevos escenarios de la guerra de conquista y, por tanto, los Pueblos Indios de América tendrán, como hace 500 años, el papel protagónico em la resistencia” (MARCOS, 2007), os zapatistas encontraram como recurso e estratégia de resistência a construção de uma territorialidade autônoma. No dia 1 de janeiro de 2003, o EZLN decidiu suspender totalmente qualquer contato e tentativa de acordo com o governo federal mexicano<sup>8</sup> e fundaram seus *Caracoles* e

7. Em seus comunicados, os zapatistas caracterizam o atual estágio do mundo globalizado numa condição de guerra do *neoliberalismo* contra a humanidade. Com o término da Guerra Fria (Terceira Guerra Mundial) e a consolidação do mundo globalizado capitalista, os interesses neoliberais e a homogeneização do mundo globalizado passaram a projetar uma guerra de dominação mundial, de modo que, tudo e todos que não se adequem ou atendam aos interesses capitalistas, é considerado inimigo, daí o interesse em acabar com as populações indígenas, com a proteção à natureza, com as tradições culturais, etc.

8. Em 19 de julho de 2003, os zapatistas lançaram um manifesto intitulado “El EZLN decidió suspender totalmente cualquier contacto con el gobierno federal mexicano y los partidos políticos”, no qual eles denunciaram a violência contra os povos indígenas e suas insatisfações contra a globalização, que, segundo os mesmos, se converteu numa poderosa arma

*Juntas de Bom Governo*<sup>9</sup>, conformando, assim, seus territórios autônomos em resistência: “Les hacemos un llamado a todos para que se organicen de verdad. Que no sea sólo de palabra o de un momento. Que verdaderamente lo demuestren en los hechos. Ya es el momento que todos nos organicemos y que formemos nuestros municipios autónomos” (C.C.R.I – C.G. del EZLN, 2003). Organizar-se autonomamente, portanto, não foi um mero devaneio ou fetiche, mas uma tática, uma estratégia, uma necessidade e um projeto de futuro para a perpetuação de suas histórias. Após anos desde a insurgência e a tomada dos territórios em Chiapas, os zapatistas optaram pelo recurso a autonomia, pois já não acreditavam mais na conquista de suas demandas básicas através de um acordo justo com o governo mexicano e assim foi feito: fundaram seus próprios municípios autônomos, o que incluía sua própria forma política e organizativa social, bem como seus próprios *territórios de resistência*.

#### 4 | AUTONOMIA E RESISTÊNCIA

Partindo do conceito inicial de território aqui proposto, vimos que território é, fundamentalmente, constituído através de relações de poder. Entretanto, se faz de suma importância nos desvincularmos da noção tradicional e reducionista de *poder*, a qual o atrela a algo, necessariamente, ruim. Como defende Hannah Arendt, o “poder” corresponde à habilidade humana de não apenas agir, mas de agir em uníssono, em comum acordo, logo, o poder jamais é propriedade de um indivíduo; pertence ele a um grupo e existe apenas enquanto o grupo se mantiver unido (ARENDR, 2010). Sendo assim, se faz mister “ampliar a ideia de poder e, simultaneamente libertá-la da confusão com a violência e da restrição à dominação, permitindo assim conjugar ideias de poder – e, por extensão, território – e autonomia” (SOUZA, 1995, p. 80). Com isso, as relações de poder projetadas no território zapatista apontam para a conformação de um território visando uma gestão autônoma, desvinculando-se da relação heterônoma de poder com o Estado nacional, a qual propõe um caminho em direção ao desenvolvimento. Sendo esta, portanto, uma tática de resistência à Quarta Guerra Mundial que vai de encontro aos interesses de vida indígena.

A construção de uma territorialidade autônoma, desse modo, será crucial para um desenvolvimento amplo, vinculado não somente a questões economicistas, mas a questões de justiça social, inclusão e liberdade. A territorialidade autônoma zapatista está substancialmente associada aos valores identitários e culturais imbrincados naquele território, o que Paul Little irá tratar como a cosmografia do território, ou seja

---

contra os povos originários. Comité Clandestino Revolucionario Indígena - Comandancia General del Ejército Zapatista de Liberación Nacional. **EI EZLN decidió suspender totalmente cualquier contacto con el gobierno federal mexicano y los partidos políticos**. México, 20003.

9. Instâncias políticas mais desenvolvidas na conformação das espacialidades autônomas zapatistas.



Os saberes ambientais, ideologias e identidades – coletivamente criados e historicamente situados – que um grupo social utiliza para estabelecer e manter seu território. A cosmografia de um grupo inclui seu regime de propriedade, os vínculos afetivos que mantém com seu território específico, a história da sua ocupação guardada na memória coletiva, o uso social que dá ao território e as formas de defesa dele (LITTLE, 2002, p. 254).

Em suma, constituindo-se no *lugar*<sup>10</sup> (TUAN, 2013) zapatista. É na defesa do seu lugar, que se confunde com a defesa de sua história, que os zapatistas irão nutrir a resistência aos avanços neoliberais no mundo globalizado: uma territorialidade autônoma, dotada de identidade e que, apesar de não constituir um movimento separatista, destaca-se da imposição hegemônica da conformação territorial do Estado-Nação e busca um maior desenvolvimento para os seus pares.

Destarte, a territorialidade zapatista materializa-se em forma de resistência, preservando sua natureza, seu povo e sua memória histórica. A fomentação de espacialidades regidas por um poder autônomo terá como resultado final um novo território projetado no interior do território nacional mexicano, todavia, sob as relações de poder concernentes às sociabilidades autônomas zapatistas, e não sob a imposição do poder heterônimo estatal, logo, sob o poder não mais centralizado, mas sim coletivizado, partilhado, pertencente ao grupo, o poder não mais singular, mas sim plural, como defendeu Hannah Arendt (2010).

## 5 | PARA SEGUIRMOS PENSANDO: POR UM MUNDO ONDE CAIBAM MUITOS MUNDOS

Como produto de uma longa duração histórica que atravessou 500 anos, desde a chegada do colonizador até o tempo presente, os zapatistas de Chiapas (e do mundo) permanecem em resistência, permanecem em luta pela *terra*. Resistência essa que já se manifestou nas guerras dos povos indígenas contra os colonizadores, nas guerras entre os camponeses e o poder institucional, no *Plan de Ayala*<sup>11</sup>, e que, hoje, para preservar sua existência enquanto indígenas, se traduz na construção de um território social autônomo. A Quarta Guerra mundial repercute na realidade indígena de modo inegável, o Estado mexicano, e demais governos latino-americanos, se convertem nos capitães de reconquista dos territórios que vieram florescer as civilizações dos povos originários destas terras (MARCOS, 2007); o interesse nos recursos naturais para transfigurá-los em mercadoria é evidente e, com isso, os indígenas se vêem no dever de, uma vez mais, lutarem.

A ênfase que damos à “terra” é proposital, pois terra não constitui apenas o solo;

---

10. “Lugar” aqui, como conceitua o geógrafo Yi-Fu Tuan, enquanto a ressignificação do espaço, a partir de sua relação com o sujeito que, ao experienciá-lo, concedem aos espaços ocupados valores e elementos próprios daqueles povos, dotando-os, portanto de seus significados e configurando-se em seus lugares. TUAN, Yi-Fu. **Espaço e lugar**: a perspectiva da experiência. Londrina: Eduel, 2013.

11. Plano de reformas de base do campo mexicano desenvolvido por Emiliano Zapata e os zapatistas que lutaram na Revolução Mexicana de 1910.

terra não é a estrutura física por onde, simplesmente, caminhamos; para o indígena, a terra é símbolo da sua história, a terra é a sua mãe. Utilizando as palavras de Sebastião Vargas

Tem que se ter em mente que a terra é entendida pelos camponeses mais que mero *meio de produção*: a terra e seu cultivo vinculam o ser humano com o ciclo vital das plantas e dos animais, e, assim, com o próprio ritmo cósmico que determina o seu lugar nele. Terra significa, então, não apenas a condição básica para a subsistência individual e familiar, mas também a provedora dos elementos necessários para a manutenção da organização social, a reprodução da identidade coletiva, e a sustentação do universo inteiro - coisa que demonstram tantos estudos antropológicos sobre o papel da festa - onde concorrem precisamente todos estes aspectos. No movimento zapatista, por sua ligação com tradições mitológicas maias, isso é muito claro de observar. (VARGAS, 2007, p. 252)

Portanto, terra é o núcleo da história, quando se pensa nos povos originários da América; lutar, resistir, combater as ameaças à sua terra é, concomitantemente, lutar pela sua história, pelas suas raízes, pelas suas memórias, tradição e vida, em suma, pela sua *madre*.

Como afirmou Marcos (2007), o caminho para este povo de baixo ser livre não está, sequer, feito, todavia, esse caminho será construído pelos “*sin nombre y sin rostro que, com sus luchas, van probando una y otra ruta hasta llegar a donde quieren llegar*”. Uma dessas rotas em direção a liberdade se passa pela construção da autonomia e que, esta plena autonomia, caminhe percursos distintos da hegemonia territorial do Estado, a qual, através de relações heterônomas, se impõe e distancia o caminho em direção ao pleno desenvolvimento humano. Ao pleno desenvolvimento que oferece a possibilidade de liberdade, teto digno, terra, trabalho, saúde, alimentação, educação, democracia, independência e justiça: “*En la Chiapas de nuestros dolores y esperanzas, las comunidades indígenas zapatistas demuestran que otro mundo es posible. Y que es posible levantarlo sobre la base de la cultura indígena, su concepción de la tierra y el territorio*”, diz Marcos, e finaliza seu manifesto enfatizando que tudo isso se trata “*de ser dignas y dignos*” (MARCOS, 2007).

Esta foi a luta dos indígenas mexicanos que perpassou a larga noite dos 500 anos, esta é a luta dos indígenas mexicanos que resiste à Quarta Guerra mundial. A territorialidade zapatista aponta, desse modo, para uma nova perspectiva sobre a questão territorial indígena no mundo pós-Guerra Fria, mundo este marcado pela globalização e por uma Nova Ordem mundial que propõe um mundo restrito aos seus interesses. A complexidade das relações espaciais indígenas, suas cosmologias de mundo, seus sentimentos e identidade, tornam a problematização e o aprofundamento na compreensão deste debate uma discussão preponderante para o tempo presente. Se faz de suma importância buscar nessa problemática novas possibilidades em um mundo regulado por relações de poder hegemônicas e por interesses do capital, suprimindo a possibilidade de um mundo pautado pela pluralidade e novas possibilidades de relações de poder no

âmbito territorial-social. Os indígenas têm direito à vida, bem como à história, e um dos caminhos para isso consiste em trabalhar na construção de um mundo outro, ou como os zapatistas defendem, *um mundo onde caibam muitos mundos*.

## REFERÊNCIAS

AGUIRRE ROJAS, Carlos Antonio. **MANDAR OBEDECIENDO: Las lecciones políticas del neozapatismo mexicano**. 13. ed. Ciudad de Mexico: Editorial Contrahistorias, 2016.

ALIMONDA, Héctor. **A Revolução Mexicana**. São Paulo: Editora Moderna, 1986.

ARENDT, Hannah. **A condição humana**. 11. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

BRAUDEL, Fernand. A longa duração. In: **Escritos sobre a História**. Lisboa: Perspectiva, 1992.

BUENROSTRO Y ARELLANO, Alejandro. **As raízes do fenômeno Chiapas: o já basta da resistência zapatista**. São Paulo: Alfarrabio, 2002.

Comité Clandestino Revolucionario Indígena-Comandancia General del Ejército Zapatista de Liberación Nacional. **Comandante Brus Li: palabras para los pueblos indígenas**. México, 2003. Disponível em: <<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2003/01/01/comandante-brus-li-palabras-para-los-pueblos-indigenas/>>, Acesso em 25 de jan. 2019.

Comité Clandestino Revolucionario Indígena-Comandancia General del Ejército Zapatista de Liberación Nacional. **Primera Declaración de La Selva Lacandona**. México, 1994. Disponível em: <<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/1994/01/01/primera-declaracion-de-la-selva-lacandona/>>, Acesso em 25 de jan. 2019.

GENNARI, Emilio. **EZLN Passos de uma rebeldia**. São Paulo: Expressão Popular, 2005.

LITTLE, Paul. Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade. **Série Antropologia**, n. 322. Brasília: Departamento de Antropologia, 2002.

MARCOS, Subcomandante Insurgente. **LA GUERRA DE CONQUISTA SOBRE EL CAMPO MEXICANO. EL NUEVO DESPOJO... 5 siglos después**. México, 2007. Disponível em: <[enlacezapatista.ezln.org.mx/archivos/ConquistaDelCampoMex.rtf](http://enlacezapatista.ezln.org.mx/archivos/ConquistaDelCampoMex.rtf)>. Acesso em 10 de jun. 2018.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In.: LANDER, Edgardo (org.). **A Colonialidade do Saber - Eurocentrismo e Ciências Sociais - Perspectivas Latino-americanas**. Buenos Aires: Clacso, 2005.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (orgs.). **Epistemologias do sul**. Coimbra: Almedina, 2009.

SOUZA, Marcelo José Lopes. Território: Sobre Espaço e Poder, Autonomia e Desenvolvimento. In: CASTRO, Iná Elias, GOMES, Paulo César da Costa, CORRÊA, Roberto Lobato (orgs.) **Geografia: Conceitos e Temas**. Bertrand: Rio de Janeiro, 1995.

TUAN, Yi-Fu. **Espaço e lugar: a perspectiva da experiência**. Londrina: Eduel, 2013.

VARGAS NETTO, Sebastião Leal Ferreira. **A MÍSTICA DA RESISTÊNCIA: culturas, histórias e imaginários rebeldes nos movimentos sociais latino-americanos**. São Paulo, USP. Tese (Doutorado em História Social) – Programa de Pós-Graduação em História Social, Universidade de São Paulo, 2007.

## ALDEADOS DE PIRATININGA – INDÍGENAS ADMINISTRADOS DE SÃO PAULO COLONIAL (SÉCULOS XVI - XVII)

*Data de aceite: 12/05/2020*

*Data de submissão: 05/02/2020*

**Antonio Martins Ramos**

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo  
(PUC-SP)

Programa de Estudos Pós-Graduados em História  
São Paulo – SP

Link para o Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8993938358100226>

**RESUMO:** Este artigo, que tem por base apresentações da tese de doutorado que venho atualmente desenvolvendo, é uma síntese bibliográfica sobre alguns de seus temas, que são alguns dos fatores cotidianos e econômicos que caracterizaram, na vila colonial de São Paulo, o sistema da Administração indígena enquanto uma forma de escravidão efetiva. Sujeitos a guerras de apresamento, cativeiro, e tráfico das então chamadas “peças”, os índios que originalmente habitavam o entorno paulista foram obrigados a se submeter ou se adaptar a uma nova realidade social que se configurava a partir da exploração de sua força de trabalho. Sendo este sistema a base do modelo colonial adotado regionalmente, principalmente através da ação dos colonos e moradores paulistas, e

da ação dos missionários jesuítas, o espaço do Aldeamento se constituiu como o centro deste sistema, onde os índios eram encaminhados desde suas várias procedências, em geral, pelas expedições apresadoras, aos vários destinos relacionados à administração particular, estatal, ou eclesiástica. Tendo ocorrido em meio à proibição legal da escravidão indígena, este sistema de administração evoluiu entre os séculos XVI e XVII a partir dos conflitos entre colonos e missionários, impondo aos indígenas a necessidade de adaptar a resistência a partir da busca de seu lugar social onde fosse possível a preservação de sua identidade cultural e a própria sobrevivência.

**PALAVRAS-CHAVE:** Aldeamentos, escravidão indígena, Administração.

ALDEADOS DE PIRATININGA – INDIANS  
ADMINISTRADOS OF COLONIAL SÃO  
PAULO (16TH AND 17TH CENTURIES)

**ABSTRACT:** This article, which is based on presentations of the doctoral thesis that I am currently developing, is a bibliographic synthesis on some of its themes, which are some of the daily and economic factors that characterized, in the colonial village of São Paulo, the system of indigenous administration as an effective form

of slavery. Subject to wars of imprisonment, captivity, and trafficking in the so-called “pieces”, the Indians who originally inhabited the surroundings of São Paulo were forced to submit to or adapt to a new social reality that was configured through the exploitation of their workforce. This system being the basis of the colonial model adopted regionally, mainly through the action of the colonists and residents of São Paulo, and the action of the Jesuit missionaries, the Aldeamento space was constituted as the center of this system, where the Indians were guided from their various origins, in general, by holding expeditions, to various destinations related to private, state, or ecclesiastical administration. Having occurred in the midst of the legal prohibition of indigenous slavery, this system of administration evolved between the 16th and 17th centuries from the conflicts between colonists and missionaries, imposing on the Indians the need to adapt resistance based on the search for their social place wherever preserving their cultural identity and survival as possible.

**KEYWORDS:** Aldeamentos, Indian slavery, Administração.

Uma das principais questões historiográficas a respeito da vila de São Paulo de Piratininga é a questão da natureza da exploração indígena praticada, no sentido em que representaria uma forma de escravidão efetiva, ou um sistema diverso, especialmente devido às suas particularidades legais e à comparação com o escravismo de matriz africana.

Neste artigo vou procurar apresentar elementos favoráveis à primeira hipótese, a partir da importância econômica que a exploração indígena representava na São Paulo colonial, na forma com que eram referidos os índios administrados nos testamentos particulares, e nos sentidos adquiridos pelos aldeamentos como espaço de referência na exploração do trabalho, posse e controle social dos nativos. A partir de apresentações realizadas sobre a pesquisa que estou desenvolvendo, este texto tem por base citações bibliográficas e análises de fontes históricas que tenho utilizado para a elaboração da referida tese a ser futuramente publicada.

Toda a questão jurídica indigenista colonial, tanto nas Américas portuguesa como na espanhola, gravitava em torno da proibição do escravismo indígena, de origem eclesiástica. Esta proibição foi resultado de um período de debates intelectuais jurídico-teológicos ocorridos na Europa em princípios do século XVI a respeito da natureza humana do nativo americano. Longe de envolver uma simples questão filosófica, tratava de temas políticos, sociais e econômicos muito contundentes para o período, como a legitimidade de se praticar a guerra contra os indígenas, a fim de fazê-los cativos. De forma sintética, os resultados destes debates apontaram para uma proibição do cativo indígena que não impedia as suas exceções, ou seja, quando os mesmos não se enquadrassem em sua nova condição de súditos da coroa, principalmente através da conversão cristã-civilizatória (Agnolin, Adone. 2007, 72.), haveriam justificativas que legitimassem a guerra e a escravidão.

São Paulo de Piratininga foi um dos grandes centros de todo o continente americano onde se praticou tanto a ação da conversão missionária quanto o trato da exploração da mão de obra sobre os povos nativos. Estas duas vertentes de uma mesma imposição cotidiana sobre os índios, para os colonizadores significavam lados opostos de um crescente conflito, cujo centro estava na divergência sobre as formas dessa exploração que, na realidade prática, envolvia guerra, cativeiro, posse (tráfico e comércio dos corpos), violência física, aculturação e etnocídio. À parte disso, permaneciam vigentes e eram reiteradas as leis e regimentos favoráveis à liberdade indígena, que enquanto para os índios não representassem impedimentos sobre a coerção de que eram objeto, entre colonos e jesuítas significavam um acirramento da disputa sobre o controle e a posse dos indivíduos.

Tanto a escravidão indígena quanto a africana baseavam-se nas mesmas premissas: o modelo de exploração colonial da produção de excedentes agrícolas e o trato comercial de corpos. O que ocorria em relação aos índios, era a contradição de que o escravismo precisava ser justificado, legitimado e naturalizado, pelo fato de ser oficialmente proibido, mas também pelas questões morais e de consciência religiosa. Essa justificação foi sendo buscada pelos colonos paulistas enquanto o escravismo em si já existia na prática (Monteiro, John Manuel. 2009, 130). As leis procedentes da Coroa podiam variar entre a reiteração da liberdade indígena, de acordo com os interesses da Igreja, ou para regulamentações da administração particular conforme os interesses dos colonos, que na prática contradiziam a proibição do cativeiro.

Entre os séculos XVI e XVIII, esta legislação oscilante buscou dar conta de tal contradição, porém, sem muito sucesso em evitar os conflitos locais, como no caso de São Paulo, entre colonos e moradores, mediados pela Câmara Municipal contra os jesuítas, amparados pelas determinações da Igreja. “A legislação indigenista sempre foi, na América portuguesa, burlada, transformada em letra morta” (Ambires, Juarez Donizete. 2010, 75). A complexidade de tal contradição em determinadas situações possibilitava, por exemplo, que os próprios jesuítas pudessem legitimar o uso de índios para a exploração pelo serviço régio (Alencastro, Luiz Felipe de. 2000, 195), ou por outro lado, de que os próprios índios pudessem eventualmente reivindicar direitos em ações jurídicas junto à Câmara. A liberdade e o cativeiro, assim como os limites da exploração, variavam nos primeiros séculos conforme a dimensão dos conflitos, legislações, e circunstâncias locais.

Tal como em outras partes da América portuguesa, o espaço em torno do qual este conflito se concentrava localizava-se nos chamados *Aldeamentos*, que foram o modelo dominante adotado tanto pelos padres missionários quanto pela Coroa. Projetados enquanto centros de habitação e conversão de índios das mais diversas origens, os aldeamentos passaram a adquirir múltiplas funções sociais, da qual uma das características foi a de centro de concentração de encaminhamento de índios. Outra característica dos aldeamentos em sua origem, estava no seu uso como forma de controle social entre as diferentes nações



indígenas devido à dinâmica de suas guerras entre si, assim como pelos ataques sofridos pelos primeiros colonos. Enquanto as vilas coloniais se encontravam cercadas de tribos hostis e resistentes, a política de alianças com determinados grupos cumpria também um papel de segurança no qual os índios eram treinados em atividades voltadas para a guerra, de forma que eram fundamentais na formação das tropas expedicionárias. “O método de fixar tribos ‘mansas’, aliadas, entre os moradores e os índios inimigos deu lugar à política de ‘descimentos’, do transporte das tribos do sertão para os aldeamentos fundados nas vizinhanças dos enclaves coloniais” (Alencastro, Luiz Felipe de. 2000, 122).

Núbia Ribeiro, ao tratar da questão em Minas Gerais do século XVIII, afirma que “os aldeamentos foram espaços inventados; opõem as aldeias. Constituíram-se como ambientes pensados para serem espelhos da civilização, distintos dos espaços originais criados pelo modo de vida dos povos indígenas.” (Ribeiro, Núbia. 2008, 304). Para a autora, o aspecto de dominação e repressão sempre predominou, até porque mesmo após as leis do Diretório dos Índios, do século XVIII, continuavam a possuir tais características:

“Percebe-se claramente na disposição dos aldeamentos que eram espaços destinados a reforçar a segregação. (...) A integração do índio à sociedade colonial afirmada por alguns estudiosos da história indígena quando interpretam o Diretório, mesmo o Pombalino, é no mais das vezes ingênua e distorcida. Afinal, a integração dos índios almejada pelo Estado e Igreja se resume em ter o controle da vida desses povos, apaziguá-los para libertar o caminho das riquezas e posses das terras. Educá-los nos costumes civilizados, ainda, implicou proibi-los de usar arcos e ensinar-lhes o serviço militar, cultivar o respeito aos superiores e lançar mão dos meios adequados para que deixassem a preguiça, incentivando o trabalho nas plantações. Ora, isso nada mais é que uma integração para submissão, sem pretensões de integrá-los realmente como parte da sociedade colonial.” (Ribeiro, Núbia. 2008, 307).

De forma geral, os aldeamentos foram tradicionalmente classificados em três tipos, que atendiam aos interesses dos três atores sociais colonizadores: a coroa, a Igreja e os colonos. Em sua fase inicial, tivemos “os aldeamentos ‘privados’, controlados pelos colonos; os que pertencem diretamente à alçada da administração colonial e regidos por funcionários nomeados *capitães d’aldeia* ; e os controlados pelos jesuítas, os únicos que subsistirão após a escravização da população indígena ‘aldeada’ e os diversos episódios de fuga ou de luta de resistência indígenas.” (Zeron, Carlos Alberto. 2011, 86). Ao longo dos séculos XVI e XVII, conforme se fazia o apresamento indígena pelos colonos paulistas em regiões ainda relativamente próximas de Piratininga, e enquanto a população nativa presente neste entorno ainda compensava tais expedições, os aldeamentos particulares foram então servindo à função de fonte de requisições de índios administrados para a exploração do trabalho. Porém tão logo esta população escasseava, fato que se percebeu já no primeiro século, tais requisições de aldeados foram se tornando uma prática cada vez mais comum entre os moradores paulistas. “O distanciamento cada vez maior das “reservas indígenas” e a oposição ferrenha dos jesuítas das missões, fez com que os paulistas se valessem, cada vez mais, dos aldeamentos indígenas para suprirem suas necessidades de braços.” (Blaj, Ilana. 2002, 133).

Da administração originalmente eclesiástica, a disputa pelos índios ocorria também em função do controle dos aldeamentos, a fim de se atender mais prontamente aos interesses de colonos e moradores. Não apenas os aldeamentos se diferenciavam em categorias, mas no próprio conceito da gestão administrativa houve uma separação entre “governo temporal” e “governo espiritual”. “A lei de 1611 mantinha a jurisdição espiritual dos jesuítas, mas determinava a criação de um até então inexistente Capitão de Aldeia, morador, encarregado do governo temporal.” (Perrone-Moisés. 08/2000, 150). Porém na prática o que houve em São Paulo foi uma alternância do governo temporal entre os capitães e os jesuítas, dada a resistência dos missionários em fornecer indivíduos conforme as reivindicações dos moradores.

Podemos identificar uma questão recorrente no século XVII, em São Paulo, que foi a dificuldade em se administrar os aldeamentos públicos em função conflito gerado pela administração particular sobre os índios aldeados. Especialmente nas atas da câmara municipal do início da década de 1680, o tema se revela muito presente. A Câmara requeria que se fizessem listas dos índios aldeados, buscando identificar os que se achassem a serviço dos moradores, e também determinava punições contra estes, que os mantivessem em suas casas. Para os índios, embora basicamente fossem os objetos visados, esta situação também poderia significar oportunidades de fuga ou a possibilidade de troca de senhores. Porém de forma geral, ficavam sujeitos aos deslocamentos e mudanças determinados pelas autoridades públicas e judiciais.

“Termo de vreaança - (...) foi requerido aos officiaes da camera juntos que visto não averen mais indios nas aldeas pois os que avião trazidos dellas por estrem os dittos Indios em casa dos moradores travalandolhe em suas fazendas os mandasen a porta do administrador p.a que se disposesse delles o que fosse servido no serviso de S. A. que Deos g.de e que se passasen mandados executivos p.a os cobraren onde quer que estiverem em casa dos moradores e pellos ditos officiaes da camera digo do cap.an M.el Roiz de Arzão foi remmetido em caza do dito admenistrador dezassete Indios que foram os que se acharão nas aldeas pelo tab.m Mathias que a seu tempo lhe passasem para sua descarga e ficarão de que trazendo o meirinho alguns da aldeia de maruery os levaria a casa do ditto admenistrador (...)” (ACTAS DA CAMARA, vol. VII, 67 [07/09/1680]).

As reclamações da câmara e das autoridades governamentais sobre a falta de índios nos aldeamentos, pelo fato de se encontrarem em casas de moradores, foram eventos constantes no século XVII, indicados pela frequência nos registros documentais, como neste exemplo citado. Isto evidencia a disposição de uso da mão de obra indígena a serviço dos colonos e moradores mesmo quando tal prática ocorria fora de conformidade com a lei. Além dos administrados domésticos, que residiam em proximidade com as famílias paulistas, podia-se utilizar outra forma de administração temporária sobre os índios aldeados.

Podemos então afirmar que, até o século XVIII, quando tais estabelecimentos entraram em inexorável declínio rumo à extinção, os aldeamentos serviram principalmente como um local de requisição de índios para administradores particulares, além dos “usos”

que deles se faziam a Coroa e os administradores eclesiásticos. Quanto aos usos públicos dos índios, por exemplo, para guerras ou expedições, suas atividades poderiam não se diferenciar muito das de usos particulares. Os aldeamentos reais, também conhecidas por *Aldeias de Sua Majestade*, eram os lugares onde por definição os índios eram recrutados para obras públicas. Porém ali os administradores particulares também poderiam requisitar índios para estes serviços. Como “obras públicas”, entenda-se um conjunto variado de formas de trabalho voltadas para o serviço coletivo, tais como reparos em estruturas de vias públicas, formações de tropas para fins diversos, e nos transportes de objetos e mercadorias. “A coroa e seus representantes também utilizavam os serviços indígenas, principalmente nas expedições voltadas aos descobrimentos dos metais preciosos.” (Blaj, Ilana. 2002, 130). Como carregadores, tanto os índios aldeados como os particulares foram intensamente utilizados nesta árdua tarefa, sendo por ela escassamente remunerados, conforme as práticas vigentes da administração.

Nos registros das câmaras municipais encontramos esta situação comum sobre a exploração dos índios, partindo do fato de que estes ficavam à disposição de quem os requisitasse, fossem moradores ou a administração pública. Em outras palavras, os índios aldeados serviam à administração real, mas também como “bens públicos” dos quais os moradores poderiam usufruir para diversos fins. Na expressão de Pasquale Petrone, os aldeamentos “eram verdadeira reserva de *motores animados* a serviço dos moradores europeus, do núcleo ou dos arredores.” (Petrone, Pasquale. 1995, 202). “Eram, portanto, *aldeias de serventia*, fato que as define funcionalmente. E os próprios indígenas, o que é mais significativo, tinham consciência disso.” (Petrone, Pasquale. 1995, 203).

Outro aspecto que se destaca pelo volume de referências (especialmente nas Atas da Câmara de São Paulo, são muito comuns os registros de requisições de índios para formação de tropas e expedições), é a predominância das requisições para fins militares. Vale lembrar que no século XVII o Brasil esteve constantemente envolvido em contextos bélicos não somente com os ataques diretos dos bandeirantes paulistas ao sul, mas também devido à presença holandesa no nordeste e nos constantes eventos de ataques corsários à costa, assim como também a Coroa se encontrava diretamente envolvida na Guerra da Restauração que se prolongou até 1668. A necessidade de contingentes militares em São Paulo podia se relacionar a fins diversos, como o de ataques de piratas no litoral ou interferências sobre índios resistentes nos caminhos das tropas aos sertões.

Mas um aspecto particular que nos chama a atenção, dentro desta questão da utilização dos índios aldeados como contingente militar, está na formação das próprias tropas de apresamento, incluindo as mais célebres que na historiografia ficaram conhecidas como “bandeiras”. Associadas a outras causas, como o choque microbiano, e as próprias ações de concentração praticadas pelos jesuítas (Castelnau-L’Estoile, Charlotte. 2006, 19), foram estas constantes expedições um dos fatores cruciais do etnocídio indígena. A extinção e expulsão de nações e grupos diversos, não somente pela destruição das aldeias

com toda violência inerente, mas também pelas próprias consequências da exploração do escravismo, fazem parte de um amplo e conhecido capítulo da história colonial que em São Paulo ficou marcado pela decadência dos aldeamentos no século XVIII. Mas o extermínio se evidenciava bem antes disso, pela constante escassez de braços para atender a demanda escravista dos paulistas. “Eram constantes também as queixas de que as aldeias reais se despovoavam graças à ação dos moradores paulistas que levavam os índios para suas casas ou fazendas” (Blaj, Ilana. 2000, 246). Como é sabido, para os índios, a violência, a dureza dos regimes de trabalho, a falta de resistência às doenças contagiosas, foram os fatores básicos deste genocídio, mas há de se acrescentar o desalento cotidiano da subalternidade, que tirava o próprio sentido da vida ao colocar o índio como não dono de si, mas como objeto de disputa por sua posse e exploração, sempre na perspectiva da imposição da conversão cultural.

“Uma vez capturados no sertão e distribuídos entre os sitiados do planalto paulista, ou então reduzidos nos aldeamentos reais e religiosos (...), seriam levados pela força a viver novas situações e relações de produção, a se adequarem a novos regimes e padrões temporais do trabalho humano. Em resumo, a se converterem e serem convertidos ao que temos entendido como uma experiência estranhada sobre os tempos do trabalho.” (Velloso, Gustavo. 2016, 236).

A concentração de aldeamentos na região de Piratininga é também um indicativo da importância econômica assumida pela prática do escravismo indígena. Embora descrita como uma economia de subsistência, em que parte da historiografia reiterava o isolamento da vila, São Paulo do século XVII possuía uma produção comercial considerável, inclusive exportando trigo, farinha, carne de porco, marmelada e tecidos de algodão, além de mandioca, feijão, milho, açúcar, aguardente e vinho. Mas os índios eram a principal fonte de rendimento e acumulação de capital (Nazzari, Muriel. 1999, 30), não apenas no trato do escravismo em si, mas na relação direta que este modelo econômico guardava com todas as demais atividades: agricultura, pecuária, manufaturas, transportes de cargas, defesa militar, as expedições ao interior, e a partir das descobertas de ouro, na própria mineração.

No segundo século colonial, além do apresamento em si, a exploração da força de trabalho indígena se consolidava como fator econômico local. Trabalhos de autores mais recentes como Maria Luiza Marcílio, John French, Muriel Nazzari, e John Monteiro, apontam para uma sociedade colonial paulistana extremamente hierárquica e estratificada, onde uma elite colonial que centralizava a riqueza articulava-se com todo o restante da colônia, resultando no desenvolvimento de uma agricultura de comércio de gêneros alimentícios, bem como num crescimento demográfico. Estes aspectos contrariam a visão historiográfica tradicional do IHGSP, de uma vila de São Paulo pujante e autossuficiente, assim como também a dos debates do CEPAL, de “uma área extremamente pobre, tendente à autosubsistência, sem grandes articulações com o nordeste exportador ou mesmo com o Antigo Sistema Colonial” (Blaj, Ilana. 1998, #2-5). A autora afirmou a inclusão da vila de

São Paulo ao circuito mercantil colonial e ao controle régio, desmistificando a historiografia tradicional que a colocava como “núcleo rebelde, isolado e miserável” (Sposito, Fernanda. 2012, 181). A utilização extensiva da mão de obra indígena, por exemplo, na produção de trigo e na pecuária, além das outras formas de exploração do trabalho, mas principalmente pelo mercado de corpos que se estabelecia como prática corrente a despeito da legislação, caracterizavam um sistema econômico absolutamente identificado ao modo de produção escravista, em todos os seus aspectos. No escravismo moderno, em que o escravo em si constitui-se enquanto produto, e não só pelo valor de sua força de trabalho, as ações de captura e apresamento ganhavam o sentido de atividades comerciais das mais lucrativas. Mas a produção agrícola e os trabalhos em geral executados pelos cativos condicionavam o sistema de forma a se justificar enquanto necessidade. O sistema de administração indígena empregado em São Paulo, dependente das expedições ao sertão, difere desse modelo mercantilista no sentido em que a exploração da força de trabalho tinha uma importância mais contundente.

“Com o bandeirismo de apresamento e com a escravização do gentio conseguiu-se a produção de todo um excedente agrícola comercializado na colônia e fora dela. (...) Assim, é a mão de obra indígena que iria imperar no núcleo paulista executando múltiplas atividades para os habitantes e para as autoridades reais. Trabalhando nos serviços de casa, nas roças e lavouras, ajudando na criação de bois e porcos, exercendo diferentes ofícios como tecelões, alfaiates, sapateiros, carpinteiros, abrindo e conservando caminhos, participando das expedições ao sertão, transportando mercadorias e autoridades, construindo fortalezas, o negro da terra tornou-se onipresente em São Paulo colonial.” (Blaj, Ilana. 2002, 129-130).

O fundamento escravista da economia paulista ocorria portanto a partir de dois fatores: a exploração da mão de obra para todas as atividades, e o comércio escravista em si. Neste ponto, verificamos a evidência básica que caracterizava o sistema de administração como escravidão efetiva. A disposição comercial sobre os índios em nada se diferenciava de um mercado escravista, senão por dois aspectos: o preço mais baixo em comparação aos negros, e a condição legal da liberdade indígena, que em nada impedia as transações comerciais.

“Os documentos legais, tais como inventários, reiteravam constantemente que os índios eram livres, mas ao mesmo tempo forneciam pistas de que continuavam a ser vendidos. Por isso, alguns historiadores sustentam que a principal fonte de renda dos paulistas era a venda de índios, mais do que de excedentes agrícolas para outras capitânias.” (Nazzari, Muriel. 2001, 39).

A condição de alforria, presente na documentação de forma geral, é outro fator que vem reiterar a realidade da escravidão indígena, uma vez que indica a mudança de condição alcançada por alguns indivíduos. Além de legalmente liberto, que por si já indica uma contradição diante da inexistência legal de uma escravidão indígena, a alforria é um indicativo da proximidade de relações entre senhor e escravo.

“(...) Declaro que sou casado com Mecia Bicudo de Mendonça e tenho oito filhos todos varões os quaes herdeiros da pobreza que possuo. Declaro que tenho cinco serviços

forros os quaes sirvam a minha mulher para a ajuda de criar a seus filhos.” (Testamento de Manuel de Siqueira, Vila de São Paulo, 02/09/1614. INVENTÁRIOS E TESTAMENTOS, XXIII, 200).

O alforriado era alguém que podia compartilhar uma relação doméstica ou familiar, ou alguém de quem seu senhor queria se ver livre, mas também uma condição que podia resultar de uma negociação que era também um instrumento de dominação (Pétré-Grenouilleau, Olivier. 2009, 133), tal como em qualquer forma de escravismo, antigo ou moderno. Segundo o que se pode observar na documentação em geral, tanto em São Paulo como no Maranhão e por toda o Brasil colonial, a alforria era muito comum entre os indígenas, como forma de se referir a uma efetiva condição de liberdade.

Pelos testamentos do século XVII, percebe-se que embora pela lei todos os índios fossem forros ou livres, na prática não o eram, pois estes “negros”, como eram assim chamados, já que o termo “escravo” não era utilizado, continuaram a ser comprados e vendidos (Silva, Maria Beatriz Nizza da. 2009, 59). Ao final do século XVII, voltava-se inclusive à avaliação financeira dos índios administrados tal como se fazia no século anterior (Silva, Maria Beatriz Nizza da. 2009, 62). A inclusão de preços e valores relativos às “peças” são indicativos de períodos onde a legislação não reiterava a liberdade indígena. Nelas constatamos que os valores sobre os escravos negros sempre foram bem superiores aos dos índios administrados. Nos inventários e testamentos paulistas publicados, que nos servem como amostragem, os índios e escravos eram geralmente relacionados em duas categorias distintas, *Escravos e Peças da terra*.

Diante de condições sociais tão desfavoráveis, uma importante questão que se coloca diz respeito à resistência indígena e suas possibilidades. Além da visão tradicional de que, para o índio, restavam apenas as opções de enfrentamento, fuga, ou submissão, a historiografia mais recente considera também a “resistência adaptativa” como uma possibilidade real e comum, onde os povos indígenas buscavam se inserir nas novas estruturas sociais e ao mesmo tempo preservarem sua cultura e identidade, na medida do possível.

O conceito de resistência adaptativa deve incluir formas diversas, ligadas ao relacionamento social a partir de vínculos legais, de trabalho, e até mesmo afetivos, como se pode deduzir a partir das relações de trabalhos domésticos: “Outro setor que se percebe uma presença significativa do trabalho indígena é o dos serviços caseiros, de grande variedade. Ama-de-leite; ajudar a criar crianças; e também o serviço prestado por crianças.” (Petrone, Pasquale. 1995, 218). Assim este autor cataloga exemplos de atividades exercidas pelos aldeados, entre os demais moradores:

“Diversidade de ofícios: louceiros, barbeiros, costureiros, sapateiros, tecelãs, seleiros, oleiros, carpinteiros, músicos, pedreiros, pintores, lavradores, boiadeiros, alfaiates, sacristãos, artesãos diversos, caçadores, pescadores, guias, carregadores, guarda-costas, estafetas, damas-de-companhia, etc.” (Petrone, Pasquale, 1995, 220).

**A busca pelo lugar social do morador indígena, portanto, relaciona-se com seu próprio**



movimento de procurar a integração, como forma natural de resistência. Esta integração procurava afirmar sua identidade cultural indígena ao mesmo tempo que a de súdito real e cristão, e em sua luta de resistência, encontrava no aldeamento a contradição de um espaço de exclusão e integração, como uma espécie de periferia de um sistema social que reiterava a ambiguidade nas leis que criavam a figura do súdito-administrado, entre a liberdade e a escravidão.

Ao se tratar das condições jurídicas, sociais e culturais dos moradores indígenas, sejam eles aldeados, administrados, servos ou escravos, assim como das dinâmicas do conflito colonial em torno de seu domínio, estamos tratando não apenas do quadro social de Piratininga, mas também do próprio lugar ocupado por São Paulo na história colonial, no período em que a vila se constitui em cidade e a capitania define seus horizontes geográficos. Isto porque os indígenas, nas diferentes condições de origem e adaptação no entorno do espaço paulistano, foram eles sujeitos predominantes, ativos e fundamentais em todos os movimentos da história colonial paulista, não obstante o declínio populacional que, de forma tão drástica, os fez quase completamente desaparecer.

## REFERÊNCIAS

- **ACTAS DA CAMARA DA VILLA DE S. PAULO** – Publicação oficial do Archivo Municipal de S. Paulo, Volumes VII a X (1679 – 1736). S. Paulo, Typographia Piratininga, 1915.

**INVENTÁRIOS E TESTAMENTOS** – Papéis que pertenciam ao 1o cartório de órfãos da capital. Volumes XXII a XXVIII (1604 – 1750). Publicação oficial do Archivo do Estado de S. Paulo, Typographia Piratininga, 1920.

AGNOLIN, Adone. **Jesuítas e Selvagens – A negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (Séc.XVI-XVIII)**. São Paulo: Humanitas Editorial, Fapesp, 2007.

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. **O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul**. - São Paulo - Companhia das Letras, 2000.

AMBIRES, Juarez Donizete. **A Administração dos Índios em São Paulo em fins do século XVII**. (in) ODALIA, Nilo e CALDEIRA, João Ricardo de Castro (orgs.). **História do Estado de São Paulo, volume 1 – Colônia e Império**. São Paulo, Editora UNESP, Imprensa Oficial, 2010.

BLAJ, Ilana. **O índio e o desenvolvimento de São Paulo**. Resenha crítica. (in) **Boletim Paulista de Geografia** n. 75. São Paulo, 1998.

\_\_\_\_\_. **Mentalidade e sociedade: revisitando a historiografia sobre São Paulo colonial**. (in) **Revista de História** 142-143, 239-259. São Paulo, 2000.

\_\_\_\_\_. **A trama das tensões: o processo de mercantilização de São Paulo colonial (1681-1721)**. São Paulo: Humanitas/FFLCH/USP: Fapesp, 2002.

CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte – **Operários de uma vinha estéril – Os Jesuítas e a conversão dos índios no Brasil – 1580-1620**. Bauru/SP: Edusc, 2006.

MONTEIRO, John Manuel. **Negros da Terra – Índios e bandeirantes nas origens de São Paulo**. São

Paulo, Companhia das Letras, 2009.

NAZZARI, Muriel. **Da escravidão à liberdade: a transição de índio administrado para vassalo independente em São Paulo colonial.** (in) SILVA, Maria Beatriz Nizza da (org.). **Brasil – Colonização e escravidão.** Rio de Janeiro, Editora Nova Fronteira, 1999.

\_\_\_\_\_. **O desaparecimento do dote: mulheres, família e mudança social em São Paulo, Brasil, 1600-1900.** Tradução de Lólio Lourenço de Oliveira. São Paulo. Companhia das Letras, 2001.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. **Aldeados, aliados, inimigos e escravos: lugares dos índios na legislação portuguesa para o Brasil.** (in) **Portugal – Brasil: Memórias e Imaginários.** Congresso Luso-Brasileiro. Lisboa, 08/2000.

PÉTRÉ-GRENOUILLEAU, Olivier. **A História da escravidão.** São Paulo, Boitempo, 2009.

PETRONE, Pasquale. **Aldeamentos Paulistas.** EDUSP, São Paulo, 1995.

RIBEIRO, Núbia Braga. **Os povos indígenas e os Sertões das Minas do Ouro no século XVIII.** Tese de doutorado. FFLCH-USP, São Paulo, 2008.

SILVA, Maria Beatriz Nizza da (org.). **História de São Paulo Colonial.** São Paulo, Editora Unesp, 2009.

SPOSITO, Fernanda. – **Santos, heróis ou demônios? - Sobre as relações entre índios, jesuítas e colonizadores na América Meridional (São Paulo e Paraguai/ Rio da Prata, séculos XVI – XVII).** Tese de doutorado. Orientador: Prof. Dr. Pedro Puntoni, FFLCH-USP, São Paulo, 2012.

VELLOSO, Gustavo. - **Ociosos e Sedicionários: populações indígenas e os tempos do trabalho nos Campos de Piratininga (século XVII).** Orientador: Carlos Alberto de Moura Ribeiro Zeron. FFLCH-USP, São Paulo, 2016.

ZERON, Carlos Alberto de Moura Ribeiro. **Linha de Fé: A Companhia de Jesus e a Escravidão no Processo de Formação da Sociedade Colonial (Brasil, Séculos XVI e XVII).** São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, 2011.

# CAPÍTULO 4

## ANALOGIA DO SÁBADO

*Data de aceite: 12/05/2020*

### Cleonaldo Pereira Cidade

Elaborador do projeto dez e da inclusão digital para o projeto dez; elaborador do Estatuto da SOBASE; Bel em Teologia pela Faculdade de Ciências, Educação e Teologia do Norte do Brasil - chancela MEC da Universidade Federal de Roraima, Derca - Roraima; Pós-graduado em Ciências da Religião pela Faculdade de Teologia Integrada FATIN, Igarassu Pernambuco; licenciado em Curso de Formação de Docente para Educação Básica, Faculdade Educação da Lapa – chancela da Universidade Tuiuti do Paraná, Curitiba - Paraná e Professor das disciplinas de Hebraico, Exegese do NT e do AT, Hermenêutica e tópicos em Religião e Filosofia pelo Seminário Batista do Nordeste afiliada a Associação Evangélica de Educação Teológica na América Latina – Feira de Santana Bahia. Natural de Ilhéus – Bahia.

**RESUMO:** A “Analogia do Sábado” tem como propósito o de elucidar a compreensão sabática, sendo possível mostra que a mesma está além do entendimento de muitos religiosos, a qual tem sido interpretada por algumas comunidades cristãs, de forma haver muitos equívocos em torno de Gênesis 2.1-3. Por isso surge uma inquietação, dado que muitas pessoas também se sentem incomodadas por não entender esse

assunto, pois é ainda uma questão confusa para muitos religiosos. Todavia o verso obriga a utilização do método analítico, mas também se fará uso dos princípios hermenêuticos com a ferramenta exegética para a explicação do tema. Porque se tem como propósito o de também auxiliar não somente as comunidades religiosas. Supõe-se que o dia sabático seja um selo aberto, mas como se poderia chegar a essa conclusão? Quem poderia abri-la sem que houvesse algum tipo de violação da lei? O fato de (Yeshua Hamashia) Jesus o Cristo ter sido acusado de violar o dia sabático, isso significa que não recebeu poder para romper o selo do dia sabático? Ao pretender responder esses questionamentos tentar-se-á levar o interessado nesse assunto a ser capaz de perceber o real sentido do sábado no plano teológico cristão.

**PALAVRAS-CHAVE:** Sábado o selo, Analogia sabática, Sábado como o descanso eterno, Sábado como o Sétimo dia. O Sábado, o Cristo.

**ABSTRACT:** The “Analogy of the Sabbath” is intended to elucidate the Sabbath understanding. Being possible shows that it is beyond the understanding of many religious which has been interpreted by some Christian communities, so there are many misconceptions around Genesis 2.1-3. This is why there is an uneasiness, since

many people also feel uncomfortable in this matter, for the Sabbath analogy is still a confusing question for many theologians. However, the verse requires the use of the Analytical method, but also the use of hermeneutical methods with the exegetical tool to elucidate the research. Because it is meant to help not only religious communities. It is assumed that the Sabbath day is an open seal, but how could one come to this conclusion? Who could break it without some kind of violation of the law? The fact that Jesus Christ did not break the law by breaking the Sabbath day, since the religious of the time understood that he was opening the seal, does that mean he did not receive the power to do so? In attempting to answer these questions we shall endeavor to bring the person concerned into this subject to be able to perceive the real meaning of the Sabbath on the Christian theological plane.

**KEYWORDS:** Saturday the seal, Sabbath analogy, Saturday as the eternal rest, Saturday as the Seventh day. The Sabbath the Christ.

## 1 | INTRODUÇÃO

Análise sobre o sábado baseado no estudo de Gênesis 2.1-3 surge de uma inquietação, dado que muitas pessoas de comunidade cristã demonstram interesse em entender esse assunto, uma vez que a analogia sabática é ainda uma questão confusa para alguns teólogos. Pois há experiência de ver pessoas sinceras demonstrando muita preocupação por esse assunto como se o dia sabático não fosse um selo ainda aberto. Para análise foi feita a escolha do texto citado acima, compreendendo que é o princípio de toda a discussão entorno do Sábado. Contudo, mesmo tendo estudado os três versos, apenas será necessário se deter ao verso três, por haver a possibilidade de aplicar o princípio sintético no 1 e no 2. Todavia o verso três obriga a utilização do princípio Analítico, mas também se fará uso dos seguintes métodos para a elucidação da pesquisa: O literário; o histórico-gramatical; o teológico-científica. Porque se tem como pretensão alcançar também o público acadêmico, e não somente as comunidades religiosas. Supõe-se que o dia sabático seja um selo aberto. Se já é rompido, como se poderia chegar a essa conclusão? Quem poderia rompê-lo sem que houvesse algum tipo de violação da lei? O fato de (Yeshua Hamachia) dizer não ter violado a lei com o sábado, já que os religiosos da época entenderam que ele estava abrindo esse selo, significa que não recebeu poder para rompê-lo? Em responder esses questionamentos tentar-se-á levar o interessado nesse assunto que seja capaz de perceber o real sentido do sábado no plano teológico cristão.

## 2 | PRINCÍPIO LITERÁRIO. 2

### 2.1 Gênero literário do texto analisado

E Abençoou o Eterno o dia, o Sétimo, e santificou-o, porque nele descansou o Eterno de toda obra que criou e fizera. Genesis. 2.3.

O texto em análise consta no livro de Gênesis, que conforme a tradição cristã e rabínica é de autoria de Moises, embora percebidas as diferenças escriturárias entre os capítulos um e o dois. Dado que os dois textos citados tratam da criação de forma distinta. Contudo as variáveis encontradas nas fontes não retiram do mentor secundário a sua autoria, pois o cérebro de todas as escrituras, para os teólogos cristãos, é o Espírito do Eterno. Por conseguinte o livro de Lucas 16.31 e 24. 27,44-45 cita a fala do próprio Jesus Cristo, confirmando que a autoria era de fato de (Μωϋση), Mosheh (Μωσῆς), Moises ou Mouses. Os documentos de Lucas apontam para ele, como sendo o autor de Gêneses, de forma bem detalhista, conforme é visto em Atos dos Apóstolos 7. 22, que Moises foi instruído em toda a ciência dos Egípcios, sendo poderoso em obras e palavras. Mesmo tendo o preparo científico não utilizou do código linguístico técnico para escrever os textos, todavia fez uso da linguagem dinâmica para construir o primeiro documento do Pentateuco, ou seja, da Torá, pois o livro é conhecido pela comunidade judaica, na língua hebraica como o (BeRE'SIT), ou seja, o (Bereshit). O registro não é um tratado científico, mas um livro da fé. Contudo é perceptível que pode ser considerado uma literatura que trata de vários temas científicos como: A Biodiversidade, a Bioética, Sistema Ecológico, Biogêneses etc.

### 2.2 Tipologia textual do texto em análise

O texto é uma narrativa-descritiva, ou seja, informativo com propósito didático sendo construído com várias novelas: a história do primeiro casal e seu fracasso perante o Eterno e a humanidade; a história de Noel e sua família e a reconstrução da vida na terra; a história de Abrão e a aliança que representa a promessa que o eterno faz com as famílias que ouvir a voz de (YHWH 'ELOHÎM); Isaque e sua família como confirmação de uma promessa feita a Abrão, prova de que (Elî) cumpre promessa; a família de Israel e seus doze filhos. Embora o livro traga uma sequência de narrativas, não se pode esquecer que é uma obra literária, não precisando ser fiel aos fatos de forma cronológica, como exemplo o que acontece no capítulo 11 e 10 de Gênesis. Esse fala sobre o surgimento dos povos e nações, aquele relata que ainda não havia nação na terra, contudo é um fato que ocorre em várias outras literaturas, porque as histórias são construídas a partir da tradição oral. As pessoas não estavam escrevendo no momento do acontecimento, assim é normal que haja fragmentações e a tentativa de montar cada relato de maneira que se consiga entender o que realmente aconteceu.

Por conseguinte o capítulo 2.1-3 é uma parte fundamental sobre a analogia sabática, pois nessa se estabelece o sétimo como algo que apontava para o Savat, o sábado, ou seja, o descanso. Todavia se faz análise somente do 3, porque é possível que seja uma síntese dos outros dois versículos. Contudo o verso requer um estudo com o uso do método analítico conforme a proposta kantiana em “Crítica da Razão Pura” (KANT, 2001). Já que Moises foi dotado de todas as técnicas das ciências dos egípcios, então é possível supor que o Eterno se utilizou dos métodos e dos recursos humanos para alcançá-los, pois a linguagem que se utilizou para se comunicar foi humana, contudo a revelação é de exclusividade divina sem a participação do homem.

Portanto o apóstolo Pedro em seu documento registrado na segunda carta ao de Pedro 1.20-21, disse: “... saibam que nenhuma profecia da Escritura provém de interpretação pessoal, pois jamais a profecia teve origem na vontade humana, mas homens falaram da parte de Deus, impelidos pelo Espírito Santo.” Assim o apóstolo fez menção dos escritos de Moises no capítulo 2.

### 3 | PRINCIPIO HISTÓRICO-GRAMATICAL 4

#### 3.3 Análise sintática de Gêneses. 2.3. E Hebreus 4.

a. Texto em Hebraico:

וַיְבָרֶךְ אֱלֹהִים אֶת-יוֹם הַשְּׁבִיעִי וַיְקַדְּשׁ אֹתוֹ כִּי  
 בּוֹ שָׁבַת מְכַל-מְלַאכְתּוֹ אֲשֶׁר-בָּרָא אֱלֹהִים  
 לַעֲשׂוֹת :  
 בְּרֵאשִׁית 3.2.

Os caracteres na cor vermelha no final do texto em hebraico indicam onde inicia a leitura, porque o hebraico se ler contrário a forma como é lido no português e também indica que o texto inicia com uma conjunção aditiva. Os outros caracteres em vermelho: na primeira linha é o substantivo (SHBÎÎ – xibíí, sétimo dia), mas também a parte em verde fraco é o artigo (HÁ – rá, o); na segunda linha é o verbo (SHAVAT – XAVAT, habitou, descansou); na primeira linha os caracteres em marrom é a partícula que indica o objeto direto (E’T, não há tradução no português); na cor azul indica o livro (BeRÊ’SHÎT, bereshite, gêneses). Por conseguinte a transliteração no português representa assim:

b. Texto transliterado:

(WA)(YeVÂREKH)(‘ELÔHÎM)(ET)(YÔM)(HÁ)(SHeVÎÎ)(WA)(YeQADESH)(OTO)(KÎ)  
 (VÔ)(SHÂVAT)(MIKOL)(MeLA’KH)(TÔ)(ASHER)(BÂRÂ’)(‘ELÔHÎM), (LA)(‘ASÔT)

O texto inicia com a conjunção aditiva (WA – e) acoplada ao verbo (YeVÂREKH –



abençoar). ('ELÔHÎM) é o sujeito. (ET) é a partícula que indica o objeto direto, mas não há tradução no português. (YÔM) é o substantivo – dia. (HÁ) é o artigo – o. (SHeVÎ'Î), o substantivo sétimo. (WA), a conjunção aditiva – e acoplado ao verbo (YeQADESH), santificar. (OTO), partícula que indica o objeto direto. (Kî), conjunção explicativa. (VÔ), pronome – nele. (SHÂVAT), verbo habitar, descansar (MIKOL), pronome indefinido – todo. MeLA'KH), substantivo - obra com o sufixo pronominal (TÔ) – sua. (ASHER), conjunção – que. (BÂRÂ'), verbo – criar. ('ELÔHÎM), sujeito. (LA)( 'ASÔT), verbo – fazer, acoplado a preposição, contudo a tradução no português não há como aproximar, porque numa tradução, para o tradutor, o que deve pesar é a semântica, de forma que se pretende buscar a etimologia que mais se aproxima.

Texto em português:

(E Abençoou o Eterno o dia, o sétimo, e santificou-o, porque nele descansou o Eterno de toda obra que criou e a fizera. Genesis. 2.3).

a. Texto de Hebreus 4.

Tabela 1				
Hebreus 4.1	ἐπαγγελία	εἰσέρχομαι	εἰς τὴν	κατάπαυσις,
	Substantivo	verbo	Pre +Artigo.	Substantivo
	epaggelia	eiserchomai	Eis +thn	katapausis
	Promessa	entrarmos	na	Habitação - descanso
Tabela 2				
Hebreus.4.3	εἰσέρχομαι	εἰς τὴν	κατάπαυσις	
	verbo	Pre +Artigo.	substantivo	
	eiserchomai	Eis +thn	katapausis	
	Entramos	Na	Habitação	
Tabela 3				
Hebreus. 4.4.	κατέπαυσεν	ἐν τῇ ἡμέρᾳ	τῇ ἐβδόμῃ	
	substantivo	Pre+art.+ sub.	Art + sub.	
	katapausis	hémera	Th hebdomos	
	Habitação	No dia	O sétimo	
Tabela 4				
Hebreus 4.6	εἰσελθεῖν			
	Verbo			
	De eiserchomai			
	entrarmos			
Tabela 5				
Hebreus.4.7	πάλιν	ὀρίζει	ἡμέραν	σήμερον
	Adverbio	verbo	pronom e	adverbo

	palin	orizei	hémera	sémeron
	Novamente	Determinou	dia	hoje
Hebreus.4.9	ἄρα + ἀπολείπω	σαββατισμός		
	Partícula disjuntiva+ verbo	substantivo		
	Ara +apoleipó	Sabbatismos		
	Portanto + permaneço	Local sabático		

O texto de Hebreus 4.4 cita o texto de Gênesis. 2.3. Esse faz referência ao descanso com a semântica de local sabático dez vezes; três vezes cita o descanso sem o sentido de lugar sabático e apenas duas vezes cita o descanso como o dia sabático, o sétimo dia. Pois o local sabático aparece oito vezes com a etimologia de (katapausis) morada, repouso, descanso e três vezes com a raiz de (eiserchomai) entrada. Portanto o dia sabático é provisório, mas o local sabático é permanente, conforme é perceptível a ênfase dado no texto, na tabela 5, na segunda horizontal, aparece o verbo (orizei), determinar - pois o Eterno determinou outro dia como substituto do sétimo, ( hemero sémero) o dia hoje, registrado no capítulo 4.7. Por conseguinte, o que permanece conforme o verso 10 é o local sabático, Cristo. Assim, ainda resta um descanso sabático para o povo de Deus, registrado em Hebreus 4:9.

### 3.4 Análise semântica de Gênesis 2.3

O verbo (YeVÂREKH – (ievarech) e (YeQADÊS - ieqadesh), abençoou e santificou se refere ao substantivos (HASVÎÎ - rashiví), o sétimo, e não ao verbo (SÂVAT - shavat ou SÂBAT - shabat), porque esse tem o significado de descansar, pois o Eterno abençoou o sétimo dia com a benção do descanso, com o (sabat), ou seja, com o sábado. O sétimo dia é favorecido com dois verbos. Os verbos abençoar e santificar, no hebraico estão no piel que indica ação intensiva e ativa. Na voz intensiva traz uma ideia mais forte, chocante. Também indica que ação do eterno de abençoar e santificar o dia sétimo não foi completo, porque está no tempo imperfeito, pois o sétimo dia tem um significado transitório. Contudo o verbo (SHÂVAT ou SHÂBAT) está no verbo Qal, no tempo perfeito, portanto, ((há) (shavat)), o sábado tem um significado muito maior que o sétimo dia, pois o mesmo não é sombra do sétimo dia, mas é o sétimo dia que, sombra do sábado. Por conseguinte seria uma verdade dizer que o sétimo dia representa o sábado, ou seja, o descanso.

Contudo seria errado dizer que o sábado significa o sétimo dia, pois esse é menor que aquele em seu significado pleno. Poderia dizer que os profetas representam a voz do Eterno, mas os mesmos são imperfeitos em relação ao perfeito. Pois enquanto o sétimo dia tem o significado temporal o sábado o tem atemporal. Entretanto a compreensão rabínica reduziu e submeteu ao significado do sétimo dia, todavia esse deveria leva-los

ao significado pleno do sábado, pois a diferença de compreensão entre os fariseus e Jesus Cristo se mostrava evidente: “Meu pai trabalha até agora e eu também” 5.17, pois é possível que também fosse uma forma de corroborar Gênesis 2.3, pois o shavat é o verbo de ação, e não o substantivo - sétimo dia. Pois os rabinos costumavam fazer jogo de palavras para reafirmar algo já estabelecido. Talvez estivessem fazendo isso, dado que Jesus também era um rabino. O sábado também tem o significado do selo da promessa, todavia a ideia do sábado sempre precisa ser transcendente a do sétimo dia, porque o selo é o sábado, com o significado de repouso, mas não com o significado de sétimo dia.

Mesmo quando o Eterno substantiva o sábado, esse sempre tem o significado apontando para a promessa como ideia de repouso, descanso. Portanto sempre é preciso transcender a ideia rabínica, os próprios discípulos de Jesus Cristo mostravam sua esperança no Messias com uma visão temporal registrado em Lucas 24. Mas também em Lucas 16. Ele disse que os filhos das trevas são mais prudentes do que os da luz.... Basta ver a visão dos Samaritanos em João 4 sobre o messias, pois transcendia a dos Judeus, esses que os consideravam filhos das trevas. Ao transformar o sábado somente um significado que representava o sétimo dia o torna em uma confusão farisaica, pois se percebe que em seu propósito o Eterno tem um método de redenção, porque o sétimo dia passou apontar para o repouso e o descanso apontava para a promessa que, para a graça. Mas essa é uma questão que se tratará em principio teológico.

### 3.5 Análise etimológica

A etimologia utilizada no hebraico o verbo (YeVÂREKH) que significa no português, santificar, no contexto de Moises tinha sua semântica voltado para a ideia de consagrar, separar algo ou alguém. Fazia parte também da cultura, em outras civilizações, a ideia de ter um dia determinado para descansar havendo quem acreditasse ser o sétimo dia da Bíblia similar à forma como ocorria na Mesopotâmia, em que também havia a proibição de se trabalhar, contudo visto como uma maldição. Há muitos comentários sobre esse assunto, afirmando haver vários outros estudiosos que também corroboram a possibilidade da instituição de um dia sabático em outras culturas ( CHAMPLIN E BENTES, 1997.p.3-4.). Há outras referências sobre outros historiadores nos estudos etimológico no Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento (ARCHER,JR E WALTKE, 1998. p. 1521 - 1522).

Todavia para o povo de Israel, o dia sabático, como uma maldição em outras tribos, teria de ser diferente para eles. Porque apontava para um descanso atemporal, mesmo com um significado que já era temporal quando Moises escreveu, pois é um erro entender que um dia de descanso só existia na cultura judaica. Se o propósito do sétimo dia fosse para apontar um sábado temporal, de fato não poderia ser uma benção. Todavia alguém pode questionar que o Eterno estabeleceu o dia sabático muito antes das civilizações, mas a finalidade dEle, em relação ao dia sétimo, foi o de apontar para o descanso como

uma semântica que deveria transcender, pois partira de significados já existentes, no tempo que o texto foi escrito, para dar sentido a essência da própria eternidade, que no tempo da antiga aliança indicava a promessa. Então o texto tem uma inferência bem maior do que aquele que se foi dada. Entretanto deveria foca na promessa, e não o sétimo dia com relevante, porque o dia deveria apontar para o evento mais importante que Deus prenunciava em favor da humanidade que precisava fazer entender na antiga aliança e a graça no novo pacto. Por conseguinte, no estudo etimológico, os autores ARCHER, JR e WALTKE, corroboram com a ideia de que o sábado apontava para o próprio Cristo, como sendo o nosso sábado, o nosso descanso.

Ao analisar o decálogo, ou seja, os dez mandamentos, é possível saber que havia civilizações com leis idênticas, como código de Hamurabi, a lei de Talião, muito antes da lei de Moises. Essa é uma prova que as leis do Eterno já estavam dentro dos homens. Portanto na análise é percebido que as leis trabalhistas, sobre o descanso no sétimo a cada seis dias de trabalho, estão mais próximas à Torá do que a compreensão rabínica e adventista, pois nas leis dos homens ela tem um valor humanitário e permite o exercício da misericórdia e promove o alívio de uma carga. Mas na compreensão religiosa há um valor excludente e uma carga, porque existe como proposito de definir, supostamente, quem é “fiel ou não...”

Por conseguinte há muitos historiadores e comunidade religiosa, como os da hermenêutica de Ellen White, que acusam a Igreja Católica de terem deturpado o dia de se guardar e de até mesmo terem alterado alguns documentos contraria as escrituras sagradas. Pois, essa ideia auxilia alguns que têm o intuito de desmerecer os escritos, como se o Eterno perdesse controle da situação. Há os que afirmam ter o Imperador Constantino imposto seus intentos na seletividade dos documentos, contudo esses desconhecem o outro lado da história, pois foi a Eusébio 265 a 339 a.C, que Constantino solicitou uma história da Igreja usando fontes primárias e cautelosamente analisadas.

Também os Países Orientais se dedicavam em descobrir o significado das escrituras pelo exame da gramática e da história e os pais ocidentais se dedicavam em traduzir as escrituras e escreviam tratados teológicos, mas também foi Jerônimo de Veneza 347 a 420 que produziu a vulgata uma tradução do hebraico e do grego para o latim que, até uma determinada época, era a versão bíblica oficial da Igreja. Portanto Ambrósio 340 a 397, ele era administrador e pregador e corajoso, opôs-se ao imperador e obrigou o Estado a respeitar a Igreja, não interferindo nos negócios dela no âmbito espiritual, (EARLE e CAIRNS 2018.). Esses relatos também são fatos históricos que mostram que o Eterno preserva homens sérios, honestos, corajosos e dedicados que contribuíram para com o reino.

### 3.6 Análise tipológico dos atipos e tipos

O local sabático, conforme a tipologia cristã foi a tipo o Cristo e Cristo é o tipo do local sabático. A promessa sabática se concretiza na graça, pois o Cristo é o descanso presente, não mais distante. Em relação à tipologia cristã o sétimo dia pode ser visto como o que aponta para o (sábado), o descanso e esse para a promessa. Pois os puros de coração habitariam na casa do Eterno, no monte santo, essa seria a benção prometida, porque em Salmos 23 o verbo sabático, no hebraico tem a mesma raiz do (shâvat), pois a tipologia que aponta para o sábado é mais profundo que o símbolo representado pelo o dia sétimo, dado que o sábado era o ideal da morada do Eterno. Portanto, o templo era o tipo ideal do tipo real que representava o descanso divino como a promessa do Eterno para os puros de coração, dado que a analogia de salmos permite essa inferência na teológica cristã.

Todavia o sábado representava o lugar santo como benção para os santos, isso dentro do Eterno. Pois no templo, com o tipo sabático, havia três lugares: o santo dos santos, o santo e o pátio no lado de fora, porque esses lugares representavam a posição de quem tinha acesso à morada santa e quem não. Por isso Deus abençoou e santificou o sétimo, mas o verbo, embora intensivo, contudo sugere que a ação é incompleta, porque o dia sétimo não poderia se tornar um fim em si, mas um meio de se apontar para outro significado, que foi o sábado com a ideia que deveria se aprofundar para a promessa do repouso no tempo da graça como a morada real dentro de Cristo.

O livro de Hebreus é fantástico para a compreensão dessa tipologia cristã. Entretanto o sábado apontado pelo sétimo, não representava o ideal da promessa, mas o provisório, porque nele o povo parava de todas as suas obras como em um memoria que nesse o Eterno entrou em seu repouso, contudo a posição do povo era inferior a dos sacerdotes, porque mesmo no dia sabático, não podia entrar no local que representava o descanso, a santidade do Eterno. O povo ficava no lado de fora do templo, porque no dia sabático o povo parava em um memorial de que Deus entrou no descanso e ele, o povo, em seu descanso temporal, no pátio do templo, refletiam na atemporalidade do repouso prometido pelo Eterno. Mas o dia sétimo entrelaçado a ideia sabática era o selo de que o repouso transcendental estava fechado, porque é isso que o selo significava que algo estava vedado e que somente alguém poderia abri-lo, todavia a posição dos sacerdotes era privilegiada, porque moravam dentro do lugar santo, possivelmente a fala de (Yeshua Hamashia), Jesus Cristo, registrado em Mateus 12 sobre a ideia de que os sacerdotes violavam o sábado (conforme a etimologia analisada no grego) e ficavam sem culpa, talvez fosse uma ironia de Cristo aos fariseus, dado que esses o condenavam de violar a lei por causa do sábado.

Os sacerdotes não podiam abrir o selo para tornar a entrada dos santos, no templo, acessível ao povo. O selo, no contexto, era algo que garantia a não violação de algo

que tinha que ser aberto por quem fosse destinado, então não se poderia acusar uma pessoa autorizada a abrir de ter violado um documento, dado que a violação se atribuía a quem não foi permitida a abertura. Mas os fariseus acusavam Jesus Cristo de ferir a lei ao romper o dia sabático, porque esses não reconheciam a autoridade do Santo de Israel. Pois ao romper um selo, não estaria violando, já que registrado em Apocalipse 6, “somente o cordeiro é digno de abrir, não somente um selo, mas todos. Achar que quando Jesus Cristo rompe um ele estivesse violando é o mesmo que não aceitar sua autoridade e poder.

Portanto o lugar sabático significa morada, repouso e o sétimo dia sabático sendo o selo de Deus, na velha aliança, em que o lugar estava fechado para o povo, no tempo da lei, onde estaria a benção nisso? A benção é que esse era um memorial da promessa de entrada do povo no repouso eterno em Cristo no tempo da graça. Então rompendo o selo estava cumprindo e não violando, porque a promessa de que o selo seria aberto para dá acesso a entrada ao repouso, no santo, era a cláusula pétrea da lei. Essa que se concretiza na misericórdia e graça do Eterno, conforme Salmos 103 celebrando a Torá, disse que o Eterno é quem os coroava de graça e misericórdia. Isso era mérito somente para alguns no tempo da lei. Todavia na graça é acessível a todos, os quais estão em Cristo.

#### **4 | PRINCIPIO TEOLÓGICO-CIENTIFICO. 2**

O texto não só deveria ser compreendido, mas também, interpretado, pois o que os teólogos-religiosos fazem no texto é aplicar o método sintético. Contudo há inferência que requer o método analítico, quando se estuda um texto, em que se compreende de forma clara. Então se pode sintetizar, porém há situações que requer uma olhada mais analítica (KANTE 2001). O autor de Hebreus 4, demonstra conhecimento suficiente de exame ao citar o texto de Gêneses 2.1-3. Porque consegue mostrar que no texto há o dia sabático, dado que o substantivo está presente, mas também consegue perceber o verbo (SHÂVAT), que infere a ideia de morada permanente, de maneira que ele fala - do dia sabático e do local sabático. Assim é possível fazer uma análise comparativa dos dois textos e aplicar o princípio Hermenêutico, que permite jogar luz de um texto sobre outro.

O autor de Hebreus entendeu que o dia sabático como promessa foi rompido e aponta que no tempo da graça, não mais resta o sétimo dia, restando apenas o local sabático, porque esse representa, conforme a teologia apostólica, também registrada em Efésios. 1.3, pois no Cristo de Deus estamos nesse lugar celestial em quem todas as famílias da terra foram abençoadas –os lugares celestiais no antigo pacto representavam o templo que havia os Santos dos santos e o santo. Aqueles que ouvem o Eterno, não ficam mais do lado de fora, como no período em que o templo estava selado pelo selo sabático, porque mesmo quando o povo parava para ouvir o Eterno, não entrava nos



lugares celestes do templo, ficava no lado de fora.

Todavia no tempo da graça o selo foi rompido, não nos resta mais o dia sabático, e sim o lugar sabático, todavia o dia foi substituído por outro dia, conforme registrado no capítulo de Hebreus, que é o dia hoje. Essa discussão se é o sétimo ou o primeiro dia da semana que devem ser guardados, é inútil na teologia aos hebreus, porque o autor apresenta na doutrina da graça outro dia chamado hoje, porque agora, na graça, estar-se nos santos dos santos, pois todos os dias também são santos em Cristo, não mais na posição do povo, mas, dos sacerdotes, não como os do antigo pacto, contudo conforme a ordem de uma nova aliança em Cristo. Portanto na fala de Jesus em Mateus 12, sobre o sábado, Ele disse: “aqui está quem é maior que o templo”, então não disse maior que o sábado, porque ali havia a questão que envolvia o dia sabático, mas Jesus Cristo disse que os sacerdotes violavam dentro do lugar sabático no dia sabático, e ficava sem culpa, porque esses, diferentes do povo, estavam no lugar em que tinham toda a proteção do santo dos santos.

Paulo aprofundou em seu discurso teológico registrado em Romanos. 8.1: “Agora (agora quando? No tempo da graça) nenhuma condenação há para os que estão dentro de Cristo...” Essa ideia pode ser reforçada na Carta de I Pedro. 2, quando afirmou que, agora sacerdócio real... Que antes não eram, mas agora é povo de Deus.... Assim, na teologia da graça, o Espírito Santo é o selo, conforme a carta aos Efésios 1. Contudo esse selo é garantia de que de fato houve a entrada no lugar celeste e os da graça estão debaixo da proteção divina. Por conseguinte a mudança da lei foi registrada em Hebreus 7.11-28, portanto na fala de Jesus Cristo em Mateus 19.18; Marcos 10.19 e Lucas 18.20, o mestre prenuncia o novo mandamento, citando o decálogo reforça apenas os itens que deixa como ordem, porque tudo que estava no decálogo que apontava para o esforço na relação com o Eterno era impossível o homem atender a expectativa dEle, em seu esforço de agradar.

Na teologia paulina em Romanos 5.1, o apóstolo mostra que é o ágape do Espírito Santo que nos capacita a viver uma vida plena com Deus. O capítulo 13 corrobora com o que consta na fala de Cristo ao citar o decálogo ele faz o mesmo que o mestre, pois na graça o Espírito nos alivia a carga dos dez mandamentos, assumido o mais difícil e nos deixando o mais fácil por ordem, conforme João 13.34: “Um novo mandamento vos dou...” Por isso que nos três livros sinótico mais o texto de Romano, ao citar os mandamentos, estão resumidos, pois na graça Cristo nos alivia as cargas da lei, essa é a benção do Eterno para os que estão no lugar sabático, Cristo.

## 5 | CONCLUSÃO

Teve-se como objetivo elucidar, a “Analogia do Sábado”, mostrando que o mesmo está além da compreensão de muitos religiosos a qual tem sido interpretada por algumas comunidades, mesmo sendo cristã, de forma a haver muitos equívocos em torno desse assunto. Pois foi defendido que o sábado já seja o selo aberto, conforme a teologia cristã,

o sábado vai para além da ideia de um dia, que para o povo da antiga aliança, ela servia como um descanso que conforme a promessa apontava para a nova aliança, em que Cristo é a concretização dessa promessa, como sendo o lugar sabático na graça.

Então o sábado como o dia de descanso apontava para a promessa do Espírito Santo que nos colocaria nos lugares celestiais do novo pacto. Entender que Jesus Cristo tinha autoridade para quebrar o selo, que se constitui como um memorial à entrada do povo aos lugares santos, celestiais, representados pelos lugares dentro do templo, embora ainda fechado no tempo da lei, pois o descanso temporal apontava para outro atemporal, como ideia de morada eterna, dentro do próprio Eterno.

Por conseguinte vimos que Cristo era o único que poderia romper o selo, sem violar. Porque estava autorizado a isso. A ele foi dado todo poder, não somente na terra, mas também nos céus, entretanto alegar que ele não tivesse aberto seria dizer que não tinha autoridade para isso. Contudo, quando Jesus Cristo disse que não veio violar a lei, assim fez porque os fariseus o condenavam de violação, por causa do sábado, porque eles não o aceitavam como tendo autoridade. Pretende-se no próximo artigo falar sobre os quatro cavalheiros do apocalipse.

## REFERÊNCIAS

ALMEIDA, João Ferreira. **A Bíblia Sagrada: Velho Testamento e Novo Testamento, versão revisada.** 11<sup>o</sup> Impressão, Rio de Janeiro: Imprensa Bíblica Brasileira, 1995.

CHAMPLIN, Russel Norman; BENTES, João Marques - **Enciclopédia de Bíblia Teologia e Filosofia.** 4<sup>a</sup> edição. São Paulo: Associação Religiosa, 1997.

COMENTÁRIO BÍBLICO BROADMAN - **Atos e I Coríntios: Novo Testamento.** 3<sup>a</sup> ed. Rio de Janeiro: JUERP, 1984.

COMENTÁRIO BÍBLICO BROADMAN - **Lucas – João: Novo Testamento 2. 3.** ed. Rio de Janeiro: JUERP, 1983.

EARLE, E e CAIRNS. **O Cristianismo Através Dos Séculos: Uma História da Igreja Cristã.** São Paulo: Vida Nova, 2008.

HALLEY, Henry H - **Manual Bíblico: Um Comentário Abreviado da Bíblia.** Maranhão: Livraria Editora Evangélica, 1963.

HARRIS, R. Laird, ARCHER E WALTKE. – **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento.** 6<sup>a</sup> ed. 2008. São Paulo: Vida Nova, 2008

HOLY BIBLE – **The Holy Scriptures in the Original Languages; Original Language Hebrew/ Greek.** London/England: Trinitarian Bible Society, 1998.

PAULANI, Leda Maria. **Modernidade e discurso econômico.** São Paulo: Boitempo, 2005.

## CONTRIBUIÇÕES DE KOSELLECK, RÜSEN E FREIRE PARA O PROFESSOR DE HISTÓRIA QUE ATUE NO ENSINO RELIGIOSO.

*Data de aceite: 12/05/2020*

### **Marcelo Noriega Pires**

Discente do Mestrado Profissional em Ensino de História- ProfHistória da Universidade Federal de Santa Maria- UFSM.

Professor da Rede Estadual do Rio Grande do Sul.

Rosário do Sul – RS, Brasil.

Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-8002-4218>

Data de submissão; 31/01/2020

**RESUMO:** Introdução: Este trabalho propõe o debate sobre o papel do Professor de História quando colocado para ministrar Ensino Religioso. Metodologia: Para tal este trabalho se utiliza das contribuições de Koselleck no sentido de que o conhecimento histórico é formado por experiência e expectativa, Jörn Rüsen no sentido da capacidade da história orientar a vida humana e Paulo Freire com os preceitos da educação libertadora. Objetivos: Problematizar possibilidades de práticas pedagógicas para o professor de história que ministre ensino religioso. Conclusão: Por fim, não se tem a pretensão o assunto e sim apontar possibilidades de práticas pedagógicas para o professor que esse encontre na situação-

problema deste trabalho.

**PALAVRAS-CHAVE:** Educação histórica. Ensino de história. Ensino religioso.

### CONTRIBUTIONS BY KOSELLECK, RÜSEN AND FREIRE TO THE HISTORY TEACHER WHO WORKS IN RELIGIOUS EDUCATION.

**ABSTRACT:** Introduction: This paper proposes a debate on the role of the History Teacher when placed to teach Religious Education. Methodology: For this purpose this work uses the contributions of Koselleck in the sense that historical knowledge is formed by experience and expectation, Jörn Rüsen in the sense of the ability of history to guide human life and Paulo Freire with the precepts of liberating education. Objectives: To problematize the possibilities of pedagogical practices for history teachers who teach religious education. Conclusion: Finally, the subject is not intended but to point out possibilities of pedagogical practices for the teacher that he finds in the problem situation of this work.

**KEYWORDS:** Historical education. History teaching. Religious education.

## INTRODUÇÃO

A principal função deste trabalho é analisar possibilidades de discussão teórico-metodológica para o professor de história que ministre ensino religioso, principalmente em se tratando da realidade do Rio Grande do Sul, por isso a importância de se abordar tanto a BNCC – Base Nacional Comum Curricular, homologada em 2017 e o Referencial Curricular Gaúcho – RCG, homologado em 2018 e que tem por objetivo complementar a própria BNCC.

O debate sobre a importância do ensino religioso na educação básica gaúcha ganhou força no ano de 2016 com a Reforma Curricular do Rio Grande do Sul, ocorrida em 2016, que definiu o ensino religioso como uma área específica do conhecimento, mesmo que no referido estado nunca se tenha ocorrido concurso público para provimento de cargos de magistério em ensino religioso.

É sabido que não só a História, mas as Ciências Sociais e Humanas Aplicadas como um todo possuem carga horária reduzida se comparada com outras áreas do conhecimento, por isso podemos afirmar que o professor de história acaba por ter de assumir outros componentes curriculares, ou mesmo áreas do conhecimento como o caso do ensino religioso.

Sem dúvida, por isso, é que optamos por esse tipo de contribuição: um texto que se utilize de conceitos comuns à formação do professor de história e que seja de fácil acesso para todo e qualquer profissional que se encontre na situação-problema deste trabalho. Esperamos também que a linguagem utilizada neste trabalho não se constitua como um entrave para as relevantes discussões pedagógicas apresentadas durante o texto.

Por isso, este trabalho tem por objetivo demonstrar como que se pode buscar um diálogo entre a mais recente legislação educacional e o debate com conceitos comuns à formação do professor de história, para que desta forma o mesmo possa pensar alternativas adequadas para que possa ministrar Ensino Religioso sem cair em questões como proselitismo religioso e reprodução do senso comum o que, invariavelmente, acaba por fortalecer questões como intolerância religiosa.

Para tal é necessário se analisar a legislação educacional brasileira desde a Constituição Federal de 1988 para se compreender como que se chegou na BNCC e no RCG. Evidentemente que uma análise mais profunda de tão ampla documentação não se esgotará num simples trabalho, por isso o caminho adotado é de um certo direcionamento para pontos que julgamos serem mais importantes para o nosso problema de pesquisa.

Desta forma, fizemos por opção abordar as reflexões de autores que questionam questões relativas ao tempo histórico, à modernidade, à potencialidade da história em orientar para a vida humana prática e também na possibilidade de se pensar a educação através da sua potencialidade de contribuir para o processo de emancipação do ser humano. Ao longo deste trabalho, poderemos demonstrar que a situação-problema deste

trabalho representa uma grande possibilidade de atuação pedagógica para o professor de história que atue com ensino religioso.

## HISTÓRIA NA BNCC E NO RCG

A partir desse momento será realizada a análise dos parâmetros que embasam o componente curricular de História, presente no eixo de Ciências Sociais e Humanas aplicadas. Um breve adendo deve ser feito, pois apenas essa área do conhecimento aparece com a preocupação de aplicabilidade tão explícita. As demais áreas são apresentadas na BNCC com referência às suas respectivas tecnologias.

Isso demonstra claramente a visão que as Ciências Sociais e Humanas devem ser ensinadas a partir da busca pela sua aplicabilidade. Para se entender melhor até que ponto a questão da aplicabilidade está presente nos parâmetros em que a História é apresentada na BNCC é necessário analisar alguns importantes trechos, primeiramente do documento que explicita o papel da história para o ensino fundamental.

Inicialmente tem-se a própria definição do que é conhecimento histórico, que é apresentado da seguinte forma:

Todo conhecimento sobre o passado é também um conhecimento do presente elaborado por distintos sujeitos. O historiador indaga com vistas a identificar, analisar e compreender os significados de diferentes objetos, lugares, circunstâncias, temporalidades, movimentos de pessoas, coisas e saberes. As perguntas e as elaborações de hipóteses variadas fundam não apenas os marcos de memória, mas também as diversas formas narrativas, ambas expressão do tempo, do caráter social e da prática da produção do conhecimento histórico. (BRASIL, 2017, p. 395).

Fica evidente que este trecho aborda sobre a questão de que compreendemos a História de acordo com os nossos próprios referenciais, e igualmente também que buscamos no estudo do passado respostas para os problemas que temos hoje. Porém o estudo da História demonstra as diferentes expressões o tempo e como que as diferentes sociedades tentaram resolver problemas que até podem se assemelhar aos que enfrentamos hoje. Todavia deve existir o cuidado teórico-metodológico para não se cair na banalização da questão da “história como mestra da vida”<sup>1</sup>. Essa falha pode acontecer muito no momento em que se busca de maneira desenfreada uma aplicabilidade no uso da história. A seguinte passagem é bastante pródiga:

A transformação da história em um processo forense provocou a crise, na medida em que o novo homem acreditava poder aplicar sua garantia moral à história e à política, ou seja, na medida em que era filósofo da história. A guerra civil, sob cuja lei vivemos até hoje, foi reconhecida, mas minimizada, por uma filosofia da história para qual a decisão política pretendida não passava do fim previsível e inexorável de um processo supra político e moral. Mas, ao minimizá-la, agrava-se a crise. Concebido a partir de uma visão dualista de mundo, o postulado dos militantes burgueses – isto é, a moralização da política – se misturava de tal modo com o desencadeado da guerra civil, que a “revolução” não foi

1. Sobre a aplicabilidade do conceito criado por Cícero: “história mestra da vida, em latim: *historia magistra vitae*”, recomenda-se a leitura de CATROGA (2006).

vista como guerra civil, mas como o cumprimento de postulados morais. A dissimulação e o agravamento da crise são um único e mesmo processo. Na dissimulação reside o agravamento, e vice-versa. (KOSELLECK, 1999, p. 160-161).

Por este trecho fica bem evidente o questionamento do autor sobre a modernidade, onde as transformações sociais dizem muito mais respeito à aparência do que realmente à essência.

A análise da obra de Paulo Freire nos mostra uma crítica bastante contundente aos pontos de se pensar a criação do conhecimento vindo do centro do chamado mundo desenvolvido para a periferia, uma das tantas reflexões importantes de Freire foi demonstrar que o processo contrário também é válido, o que em certa maneira, dialoga com a crítica de Reinhart Koselleck. A seguinte citação é bastante profícua neste sentido:

Em relação à educação libertadora, o aprendizado global refere-se ao uso da ação e da reflexão para acabar com a desumanização do mundo como um todo, tendo sido esta a prática pedagógica dos (as) proponentes da libertação no campo da pedagogia, desde o início dos anos 1970. Educadores (as) libertários procuram resistir à tensão entre o conhecimento e a ação de grupos específicos que, junto com eles (as), partem em busca tanto de conhecimento e habilidades adicionais quanto de conhecimento universal, produtos, costumes e moralidade. O universal não é considerado superior ao local, ao contrário, o primeiro surge das diversas práticas locais e do seu processamento, ou seja, o local é redescoberto, modificado, enriquecido e adaptado em cada ato de recriação do conhecimento. (GERHARDT, 2017, p. 158).

Podemos perceber a educação libertadora como uma reação à questão de história europeia vista como história global, principalmente no sentido de ressignificação do saber local. Neste sentido temos mais um ponto inerente ao processo de emancipação do ser humano, o de não aceitar imposições culturais.

Koselleck (1999) também faz o alerta para a questão da dissimulação: utilizada, muitas vezes, para se reforçar esquecimentos e também silenciamentos. Com a já citada vitória da modernidade que transformou a história europeia em “história global”, ou seja, o mundo ocidental passou a ser exemplo para toda a humanidade. A própria argumentação para o porquê da necessidade de se haver uma Base Nacional Comum Curricular era que os ditos países desenvolvidos adotam práticas educacionais semelhantes.

Nota-se aí que ainda vivemos nos mesmos parâmetros gerais da ideologia do progresso desenvolvida a partir da modernidade e fortalecida pelas revoluções burguesas do século XVIII.

Indo um pouco mais adiante na análise do documento em questão, podemos compreender um pouco de sua concepção de relação entre passado e presente:

A relação passado/presente não se processa de forma automática, pois exige o conhecimento de referências teóricas capazes de trazer inteligibilidade aos objetos históricos selecionados. Um objeto só se torna documento quando apropriado por um narrador que a ele confere sentido, tornando-o capaz de expressar a dinâmica da vida das sociedades. Portanto, o que nos interessa no conhecimento histórico é perceber a forma como os indivíduos construíram, com diferentes linguagens, suas narrações sobre o mundo em que viveram e vivem, suas instituições e organizações sociais. Nesse sentido, “O historiador não faz o documento falar: é o historiador quem fala e a explicitação de



seus critérios e procedimentos é fundamental para definir o alcance de sua fala. Toda operação com documentos, portanto, é de natureza retórica.” (BRASIL, 2017, p. 395).

Essa passagem é bem interessante ao argumentar que os aspectos científicos da história e ao demonstrar que o historiador busca no estudo do passado compreender o próprio presente, ao atribuir algum sentido para o objeto, transformando-o em documento.

Desta forma a história pode contribuir para se compreender a dinâmica de diferentes objetos de estudo. Porém para poder se compreender melhor a relação entre passado e presente é imprescindível buscar uma definição melhor sobre o que é história na visão da chamada educação histórica corrente historiográfica aqui escolhida para se analisar a concepção de História na BNCC, através de seu mais célebre expoente Jörn Rüsen.

Para Rüsen (2001), tanto a explicação subjetiva quanto a objetiva sobre o que é história não consegue responder satisfatoriamente a essa questão. O subjetivismo considera determinante o agir em relação ao tempo, já o objetivismo pauta a sua avaliação na questão nas experiências do tempo, determinantes ao agir. Percebe-se então um verdadeiro dualismo duramente combatido pelo autor, nota-se aí uma influência direta de Reinhart Koselleck (2006, 2014) que também realizou combate semelhante.

Essa concepção dualista de bem e mal e de certo e errado tão difundida na modernidade e seguida até os dias de hoje não responde à ampla diversidade presente no mundo e tão em voga nos debates atuais, pelo menos em tese. O autor desenvolve melhor sua elaboração sobre a relação entre passado e presente, extremamente cara para se buscar uma definição sobre o que é História:

Trata-se, pois, de identificar a história como estado de coisas justamente quando a operação de constituição de sentido pela narrativa histórica é condicionada, ocasionada, ensejada mesmo pela experiência do passado a que se refere. A experiência do passado representa, nesse momento, mais que a matéria-prima bruta de histórias produzidas para fazer sentido, mas algo que já possui, em si, a propriedade de estar dotado de sentido, de modo que a constituição consciente de sentido da narrativa histórica se refere diretamente a ela e lhe dá continuação (decerto com todos os demais ingredientes que as operações conscientes do pensamento histórico engendram). O passado precisaria poder ser articulado, como estado de coisas, com as orientações presentes no agir contemporâneo, assim como as determinações de sentido, com as quais o agir humano organiza suas intenções e expectativas no fluxo do tempo, precisam também elas estar dadas como um fato da experiência. (RÜSEN, 2001, p. 73).

Quando se fala no processo de constituição do sentido pela narrativa histórica não se pode cair no erro do uso forense da história, principalmente pela observação de Rüsen (2001) de que o passado não nos fornece uma matéria-prima bruta para o conhecimento histórico, pois todo e qualquer documento histórico já a propriedade de estar dotado de sentido. Talvez este seja o principal alerta para o professor de ensino fundamental quando for colocar a BNCC de fato em prática. Estudar o passado não é atribuir significados em documentos que não o tinham e sim buscar orientações para a vida presente através de experiências passadas.

Podemos notar uma certa proximidade com o pensamento de Paulo Freire no

sentido da reflexão sobre aquilo que o mesmo classificou como tarefa progressista para a sociedade. No seguinte trecho temos a esta importante definição:

A tarefa progressista é assim estimular e possibilitar, nas circunstâncias mais diferentes, a capacidade de intervenção no mundo, jamais o seu contrário, o cruzamento de braços em face aos desafios. É claro e imperioso, porém, que o meu testemunho antifatalista e que a minha defesa da intervenção no mundo jamais me tornem um voluntarista inconsequente, que não leva em consideração a existência e a força dos condicionamentos. Recusar a determinação não significa negar os condicionamentos.

Em última análise, se progressista coerente, devo permanentemente testemunhar aos filhos, aos alunos, às filhas, aos amigos, a quem quer que seja a minha certeza de que os fatos sociais, econômicos, históricos ou não se dão desta ou daquela maneira porque assim teriam de dar-se. Mais ainda, que não se acham imunes de nossa ação sobre eles. Não somos apenas objetos de sua “vontade”, a eles adaptando-nos mas sujeitos históricos também, lutando por outra vontade diferente: a de mudar o mundo, não importando que esta briga dure um tempo tão prolongado que, às vezes, nela sucumbam gerações (FREIRE, 2016a, p. 69).

Fica evidente uma importante aproximação no pensamento de Jörn Rüsen e Paulo Freire no sentido dos dois autores destacarem, mesmo que com o uso de terminologias diferentes, a questão da importância de se compreender que o ser humano deve ser o protagonista das transformações sociais. Nesse aspecto a consciência histórica tem o potencial de orientar os seres humanos de maneira a se superar questões fatalistas que desencadeiam questões como as tais verdades absolutas. No caso do professor de história que trabalhe com ensino religioso abre-se uma grande possibilidade de se questionar discursos religiosos que pregam questões como universalismo, divindades infalíveis, povos escolhidos e tantas outras questões de religiões que se apresentam como únicas e verdadeiras.

Em outro trecho temos uma elaboração um pouco mais detalhada no sentido de se debater a questão da razão histórica, de acordo com a seguinte passagem tem-se:

Sob o ponto de vista pragmático, finalmente, as restrições representadas pela coação consensual resultante da orientação histórica da vida e pela criação da identidade histórica podem ser superadas, relacionando os efeitos práticos do conhecimento histórico ao princípio comunicativo do reconhecimento recíproco de posições e perspectivas históricas diferentes. Se a capacidade de reconhecimento do ser diferente dos outros e da compreensão do sentido próprio na multiplicidade de culturas temporalmente diferentes fosse transformada em parâmetro para a criação de consenso na cultura histórica de uma sociedade, haveria fortes razões para falar-se de um progresso na razão histórica. Com este progresso, o mínimo que se alcançaria seria a superação da contraposição entre modernidade e pós-modernidade dentro do pensamento histórico em favor de um movimento que poderia ser reconhecido por todas as partes envolvidas na discussão em torno da modernidade deste pensamento como uma tentativa de contribuir para a cultura histórica. (RÜSEN, 1989, p. 327-328).

O grande problema para quem ousa ensinar, em seu sentido mais amplo e fundamental, é exatamente o de se romper com a questão da verdade absoluta da chamada ideologia do progresso, tão típica do pensamento moderno. Seja desde aqueles classificados como conservadores, ou seja, chegando também naqueles classificados

como revolucionários. Infelizmente ainda estamos longe de presenciar o progresso na razão histórica, preconizado pelo pensador alemão no final da década de 1980. Porém, pode-se afirmar que a busca por esse progresso deve ser o objetivo de quem ensina história.

Rüsen (1989) faz a delimitação de que o estudo do passado pode servir para que se abram perspectivas de futuro. Realmente essa é a grande função social do estudo da História. Porém não custa reafirmar, que todo o processo da construção do conhecimento histórico deve ser pensado através de aspectos do pluralismo do potencial interpretativo da consciência histórica.

Tendo em vista a questão expressada por Rüsen se torna importante debater a questão da análise de uma das tantas competências específicas em História apresentadas pela BNCC para o ensino fundamental. Logo na primeira competência, tem-se:

Compreender acontecimentos históricos, relações de poder e processos e mecanismos de transformação e manutenção das estruturas sociais, políticas, econômicas e culturais ao longo do tempo e em diferentes espaços para analisar, posicionar-se e intervir no mundo contemporâneo”. (BRASIL, 2017, p. 400).

Fica bem clara a questão a intenção do uso do conhecimento histórico para auxiliar o educando em seu processo de compreensão e intervenção no mundo. As relações de poder, que muitas vezes não são tão evidentes são apresentadas como mote para que esse processo de tomada de consciência se torne possível.

Estevão Martins (2017), ao analisar a obra de Jörn Rüsen, afirmou que a posição iluminista trouxe quatro inovações de ponta para a ciência história moderna:

(a) A ideia de progresso – isto é, a humanidade, tomada enquanto coletivo-singular (nas duas acepções enunciadas acima) – como referência da perfectibilidade constante do agente, de suas razões, de seus motivos, de seus objetivos; (b) os métodos rigorosos de controle da validade das asserções, cujo fundamento é a pesquisa empírica e a intersubjetividade; (c) a perspectividade do conhecimento histórico – vale dizer: qualquer conhecimento histórico é sempre construído(embora não inventado)a partir de certo ponto de vista (habitualmente teórico) e carece de sustentação; do que decorre a quarta inovação (d): a forma expositiva do conhecimento histórico deve ser sistematicamente argumentativa, demonstrativa. A ciência histórica fornece, por conseguinte, com a densidade do controle metódico da teoria e da prática de pesquisa, a tessitura explicativa das necessidades de autoidentificação dos agentes racionais humanos, mediante referência crítica ao presente, sem contudo submeter-se a este ou deixar-se por ele instrumentalizar. Assim, “luzes” têm sempre a ver com conduta metódica, com racionalização, com disciplina, com autocontrole, estabelecendo ordem e contenção na espontaneidade. (MARTINS, 2017, p. 235).

Tem-se, então uma grande proximidade da primeira competência do estudo da História no ensino fundamental com as inovações apresentadas pelos Iluministas para a ciência histórica. Fica nítido que, no que diz respeito à educação, ainda se está reivindicando as “luzes”. Quando ainda existe a necessidade de as políticas públicas de educação brasileira ainda frisarem a necessidade do estudo da história para qualificar a nossa intervenção perante o mundo, nota-se que os ideais dos iluministas ainda não

foram plenamente colocados em prática em nosso país.

Acreditamos que tentar construir essa aplicabilidade da ciência histórica fortalece o próprio conhecimento histórico, e privilegia a importância da consciência histórica que pode exercer papel fundamental nas operações mentais que dão forma à identidade humana. A consciência histórica é fundamental para que o professor de história, no caso mais específico do que atua no ensino fundamental, possa construir práticas educativas que ao mesmo tempo sejam reflexivas e que consigam demonstrar claramente a sua aplicabilidade do conhecimento histórico como orientação da vida humana.

## ENSINO RELIGIOSO NA BNCC E NO RCG

Neste setor do texto vamos debater possíveis aproximações teóricas entre a maneira como que o Ensino Religioso é apresentado na BNCC e também no RCG. Vale destacar que no documento do Rio Grande do Sul há uma transcrição quase que literal do debate teórico apresentado no documento nacional.

Como dito anteriormente, o ensino religioso ganhou muita importância com a Reforma Curricular do Rio Grande do Sul, de 2016. Podemos relacionar essa questão com os acontecimentos de regulamentação da legislação educacional que vieram na sequência, tanto a nível federal – BNCC – quanto à nível estadual – RCG. Sem sombra de dúvida, o ensino religioso pode ser considerado como um tipo de pilar das orientações legislativas da educação brasileira na sociedade.

Por conseguinte, é de imprescindível importância se pensar reflexões teórico-metodológicas que desencadeiem em práticas pedagógicas que se utilizem deste espaço para contribuir para o processo de combate às diferentes formas de intolerância. É esse espaço de atuação que se abre para, no caso deste trabalho, o professor de história que desempenhe esta função.

A partir desse momento debateremos alguns pontos que partem da visão de como que o ensino religioso é apresentado na BNCC e no RCG articulando-os com conhecimentos inerentes à formação do professor de história, para desta forma poder delinear com uma clareza maior que tipo de caminho o professor em questão pode seguir para pensar possíveis reflexões pedagógicas sobre Ensino Religioso que estejam voltadas para o combate à intolerância religiosa.

Como já reafirmado ao longo deste trabalho, o professor de história se encontra em uma situação bastante desafiadora ao trabalhar com ensino religioso. Por isso e de uma maneira geral o professor em questão deve se utilizar de muitos dos conhecimentos adquiridos ao longo de sua formação acadêmica e, conseqüentemente, de sua atuação profissional. Tendo isso em vista, a seguinte citação:

Quando alguém ensina, sua responsabilidade moral é entender que ninguém pode ensinar aquilo que não sabe. Eu tenho primeiro que saber para em segundo lugar poder

ensinar. Mas para poder ensinar, eu preciso de algo mais do que simplesmente saber. Vamos supor que eu ensine sintaxe da língua portuguesa, algo que eu ensinava quando era muito jovem. Eu tenho que saber sintaxe da língua brasileira como prefiro dizer hoje em dia, em lugar de língua portuguesa, mas eu devo saber em favor de quê, em favor de quem, em favor de quê, em favor de qual sonho eu estou ensinando eu terei que pensar, contra quem, contra o quê, contra qual sonho eu estou ensinando. E no meu ponto de vista é impossível ser um professor sem perguntar sobre estas questões. Se nós considerarmos a educação em suas dimensões filosóficas, epistemológicas e históricas, nós não podemos fugir destas questões. Eu chamo esta qualidade da educação, de ir além de si mesma - pelo fato de que o processo de educação vai sempre além de si própria -, da diretividade da educação. Quando digo “além” isso significa que a educação sempre está relacionada com um sonho e que os professores e as professoras devem ter seus próprios sonhos, suas próprias utopias. (FREIRE, 2016b, p. 32).

Partindo do pressuposto inicial que o professor de história atuando com ensino religioso é uma das tantas demonstrações da precariedade da educação básica brasileira, tem-se a problemática do conteúdo inerente ao ensino religioso que salvo alguma situação específica não costuma fazer parte da trajetória formativa do professor de história. Este trabalho pretende se não preencher de forma satisfatória essa lacuna, pelo menos lançar elementos que ajudem na reflexão teórico-metodológica por parte do professor. Todavia é importante se reafirmar que isso pouco adiantará se o professor não tiver incutido em sua própria concepção de sujeito a questão da importância do combate à intolerância religiosa, isso apenas para ficarmos no ponto primordial deste trabalho.

O professor de história que atue com ensino religioso deve se constituir como um estudioso tanto da questão da legislação educacional bem com também do papel social das religiosidades ao longo dos tempos.

Tomamos como objeto de análise o site da BNCC e mais precisamente o setor intitulado: “Ensino Religioso no Ensino Fundamental – Anos Finais: unidades temáticas, objetos de conhecimento e habilidades” (BRASIL, 2017). Por isso, o primeiro ponto que destacamos é relativo ao próprio conhecimento religioso:

O **conhecimento religioso**, objeto da área de Ensino Religioso, é produzido no âmbito das diferentes áreas do conhecimento científico das Ciências Humanas e Sociais, notadamente da(s) Ciência(s) da(s) Religião(ões). Essas Ciências investigam a manifestação dos fenômenos religiosos em diferentes culturas e sociedades enquanto um dos bens simbólicos resultantes da busca humana por respostas aos enigmas do mundo, da vida e da morte. De modo singular, complexo e diverso, esses fenômenos alicerçaram distintos sentidos e significados de vida e diversas ideias de divindade(s), em torno dos quais se organizaram cosmovisões, linguagens, saberes, crenças, mitologias, narrativas, textos, símbolos, ritos, doutrinas, tradições, movimentos, práticas e princípios éticos e morais. Os fenômenos religiosos em suas múltiplas manifestações são parte integrante do substrato cultural da humanidade. (BRASIL, 2017, p. 434).

Foi nesse mesmo sentido, o de pacto entre os poderes políticos, que o Referencial Curricular Gaúcho foi concretizado. Fica evidente a importância de se pensar a partir da legislação que visa orientar todas as redes de ensino existentes no Brasil e também no Rio Grande do Sul. Sem sombra de dúvida articular o ensino religioso no combate à intolerância religiosa é um grande desafio para o professor de história, por isso a quase obrigatoriedade de se buscar uma certa aproximação entre História e Ensino Religioso

nos dois documentos em questão.

## ANÁLISES NECESSÁRIAS E ENCAMINHAMENTOS, POR HORA, POSSÍVEIS

Chegando ao fim deste texto é importante reafirmar a nossa concepção de educação: fortalecer os aspectos da solidariedade humana alertando que se trata de algo imprescindível para a própria manutenção na vida em nosso planeta, combatendo assim todas as formas de intolerância. A própria BNCC faz muita referência ao papel de cada um no mundo e na relação do “eu com o outro”, como o trecho seguinte nos mostra:

Argumentar com base em fatos, dados e informações confiáveis, para formular, negociar e defender ideias, pontos de vista e decisões comuns que respeitem e promovam os direitos humanos, a consciência socioambiental e o consumo responsável em âmbito local, regional e global, com posicionamento ético em relação ao cuidado de si mesmo, dos outros e do planeta. (BRASIL, 2017, p. 9).

Esta é uma das competências gerais para a educação básica presente na BNCC e que vai ao encontro de tudo aquilo que foi explanado até este momento neste texto que se pretende ser não só uma reflexão, mas principalmente um chamado para que os professores de história que, por ventura, atuem com ensino religioso busquem alternativas para se construir práticas pedagógicas que incentivem o combate à intolerância religiosa. Tendo em vista esta intenção, a consciência histórica, estágio final iniciado pela interpretação histórica, pode adquirir um caráter fundamental para o sucesso dessas iniciativas. De acordo com a seguinte passagem, temos:

As interpretações históricas só são plausíveis se a força das circunstâncias, que move o tempo, pode ser demonstrada na interpretação do tempo pelos próprios interessados. O direcionamento temporal especificamente histórico das mudanças do passado consideradas é estabelecido pela de determinação e interpretação. O sentido histórico evidenciado pelos fatos obtidos pela crítica das fontes deve estar impregnado pelo sentido constituído pelos diferentes interessados. A interpretação histórica deve possuir como operação de pesquisa, - pelo menos tendencialmente – a qualidade de um diálogo com os sujeitos do passado. Nesse diálogo, o historiador concorre com seu conhecimento analítico. Só então os duros fatos da causalidade objetiva ganham seu perfil histórico: eles conduzem ao mesmo tempo a interpretação do passado para além de seus limites até a interpretação do presente. Só assim a atividade de pesquisa do historiador pode ser executada como um trabalho que lida com uma representação da evolução temporal, que se estende do passado ao presente e abre perspectivas de futuro. (RÜSEN, 2007, p. 166-167).

Ao analisar a historicidade das políticas públicas de educação no país, e mais precisamente as que desencadearam na BNCC e no RCG, percebe-se claramente a preocupação do estado brasileiro em controlar o exercício docente de História, ou em casos extremos o desmerecer através do discurso de uma pretensa flexibilização que possibilite ao aluno o falso direito de escolha como o colocado no já referido documento.

Evidentemente que a atuação cotidiana do professor de história não será definida única e exclusivamente pela legislação educacional atual. Afirmamos categoricamente que, mesmo que se apresentem limitações é possível se utilizar desta legislação para



se construir práticas pedagógicas voltadas para a criticidade e para o fortalecimento de concepções educacionais que rompam a ideia de verdade preestabelecida.

Um exemplo bem claro do conjunto de limitações e possibilidades presentes na legislação oficial pode ser expressado na seguinte citação do Referencial Curricular Gaúcho:

Dessa forma, o cultivo da cultura gaúcha, a lembrança das nossas lutas, os conflitos e conquistas, o desenvolvimento, o respeito às manifestações de toda ordem nos torna um povo de “grandes feitos”, corroborando para o orgulho cívico de geração em geração. Com esse mesmo espírito, o Rio Grande do Sul acolhe o mosaico étnico-racial que compõe a população gaúcha. (RIO GRANDE DO SUL, 2018, p. 20).

Este pequeno trecho nos fornece importantes possibilidades de análise: por um lado existe o ufanismo gaúcho, que fala das lutas, conflitos e conquistas. Já por outro lado, fala da questão de que os grandes feitos só são possíveis como respeito às manifestações de toda ordem. É neste mosaico de visões acontece a educação básica do Rio Grande do Sul, no caso do nosso trabalho pensamos em contribuir para a reflexão teórico-metodológica por parte do professor de história que atue no ensino religioso.

Paulo Freire teve, entre tantos outros, o mérito de ressaltar o aspecto subjetivo no processo educacional, demonstrando que se trata de um processo dialógico, onde tanto o professor, que deve assumir o papel de educador, quanto o aluno, que deve negar a concepção tradicional desta palavra e assumir a postura de educando, devem ser ativos no processo de ensino e aprendizagem e por isso estão sujeitos a falhas e limitações inerentes ao seu aspecto humano. Ao mesmo tempo em que este trabalho trata de uma situação extremamente complexa e desafiadora é importante se rememorar a seguinte citação:

Um dos erros mais funestos que podemos cometer, enquanto estudamos, como alunos ou professores, é o de recuar em face do primeiro obstáculo com que nos defrontamos. É o de não assumirmos a responsabilidade que a tarefa de estudar nos impõe, como, de resto, qualquer tarefa o faz a quem deve cumprir.

Estudar é um quefazer exigente em cujo processo se dá uma sucessão de dor, prazer, de sensação de vitória, de derrotas, de dúvida e de alegria. Mas estudar, por isso mesmo, implica a formação de uma disciplina rigorosa que forjamos em nós mesmos em nosso corpo consciente. Não pode esta disciplina ser doada ou imposta a nós por ninguém, sem que isto signifique desconhecer a importância do papel do educador em sua criação. De qualquer maneira ou somos sujeitos dela ou ela vira pura justaposição a nós. Ou aderimos ao estudo como, inclusive, deleite, ou assumimos como necessidade e prazer ou o estudo é puro fardo e, como tal, o abandonamos na primeira esquina. (FREIRE, 2019a, p. 75-76).

Esta é a grande questão quando um professor de história ministra uma área do conhecimento como ensino religioso que além de possuir um grande conjunto de especificidades também expressa disputas ideológicas tão típicas de nosso tempo.

Claro que o discurso de que o professor deve ser um estudioso e transformar o estudo em algo prazeroso pode parecer um discurso um tanto quanto deslocado da realidade

tendo em vista a realidade de precarização profissional e, conseqüente, pauperização do próprio educador brasileiro de uma forma geral, contudo, é necessário se ressaltar a importância do estudo para que o professor possa construir práticas pedagógicas de combate à intolerância religiosa.

## REFERÊNCIAS

CATROGA, Fernando. Ainda será a História Mestra da Vida? **Revista Estudos Ibero-Americanos**. PUCRS, Edição Especial, n. 2, p. 7-34, 2006.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da indignação**: cartas pedagógicas e outros escritos. São Paulo: Paz e Terra, 2016a.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da solidariedade**. São Paulo: Paz e Terra, 2016b.

FREIRE, Paulo. **Professora, sim; tia, não**: cartas a quem ousa ensinar. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2019.

GERHARDT, Heinz-Peter. Educação libertadora e globalização. In. FREIRE, Ana Maria de Araújo (org.). **Pedagogia da libertação em Paulo Freire**. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2017.

KOSELLECK, Reinhart. **Crítica e crise**: uma contribuição à patogênese do mundo burguês. Rio de Janeiro: EDUERJ: Contraponto, 1999.

KOSELLECK, Reinhart. **Futuro passado**: contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-RIO, 2006.

KOSELLECK, Reinhart. **Estratos do tempo**: estudos sobre história. Rio de Janeiro: Contraponto: PUC- Rio, 2014.

MARTINS, Estevão de Rezende. **Teoria e filosofia da História**: contribuições para o ensino de história. Curitiba: W & A Editores, 2017.

RÜSEN, Jörn. Conscientização histórica frente à pós-modernidade: a história na era da “nova intransparência”. **Revista História: questões & debates**, Curitiba, v. 10, n. 18/19, p. 303-328, 1989.

RÜSEN, Jörn. **Razão histórica: teoria da história: fundamentos da ciência histórica**. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2001.

RÜSEN, Jörn. **Reconstrução do passado**. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2007.

BRASIL. **Base Nacional Comum Curricular**: educação é a base. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria Executiva, Secretaria de Educação Básica, Conselho Nacional de Educação, 2017.

RIO GRANDE DO SUL. **Constituição Estadual**. Disponível em: <https://www2.senado.leg.br/bdsf/handle/id/70451>. Acesso em: 07/07/2019.

RIO GRANDE DO SUL. **Referencial Curricular Gaúcho**. Disponível em: <http://curriculo.educacao.rs.gov.br/Sobre/Index>. Acesso em: 05/07/2019.

## O CAMPO RELIGIOSO “BRASILEIRO” NA OBRA MACHADIANA

Data de aceite: 12/05/2020

**Valdeci Rezende Borges**

Universidade Federal de Catalão  
Unidade Acadêmica Especial de História e  
Ciências Sociais  
Catalão – Goiás  
<http://lattes.cnpq.br/0857773389440773>

Este texto é uma versão revista e ampliada do artigo “Religiosidades em Machado de Assis”, publicado em 2002 na revista *Opsis*, dossiê “Cultura e religiosidades”. Em 2017, partindo do referido artigo, realizei uma fala na Universidade Federal de Uberlândia, na IV Jornada do Laboratório dos Estudos Judaicos, sob o título “Machado de Assis e as religiosidades brasileiras”, da qual resultou este escrito.

**RESUMO:** É intenção, neste texto, numa perspectiva multidisciplinar, entrelaçando História, Literatura e Ciências Sociais, tratar de algumas práticas religiosas brasileiras por meio da obra de Machado de Assis, que em suas representações revela aspectos diversos do campo de nossa religiosidade; campo múltiplo e híbrido, marcado por conflitos, tensões e disputas, constituído por práticas sagradas e profanas diversas, pelo cristianismo como catolicismo oficial e popular, e do avanço do protestantismo, além da emergência do

espiritismo e da presença de manifestações tradicionais afro-ameríndias.

**PALAVRAS-CHAVE:** Campo religioso, religiosidades, diversidade, relações de força, Machado de Assis.

**ABSTRACT:** In a multidisciplinary perspective involving history, literature and social sciences, this text addresses Brazilian religious practices in the light of the writer Machado de Assis. His representations reveals different aspects of religiosity in Brazil, a multiple and hybrid field, not only marked by conflicts, tensions and disputes but also formed by varied sacred and profane practices and by Christianity as official and popular Catholicism. Likewise, Machado’s work reveals aspects of the advance of Protestantism, the emergence of Spiritism and the presence of Afro-Amerindian manifestations.

**KEYWORDS:** Religious field, religiosities, diversity, power relations, Machado de Assis.

### 1 | INTRODUÇÃO

No contexto atual, em que se completou recentemente 500 anos da Reforma Protestante, que empreendeu lutas e combates para conquistar espaço e respeito na sociedade, observa-se grande expansão

das igrejas evangélicas como também de crescente intolerância religiosa por parte dessas, expressa, dentre outras formas, pela invasão de templos católicos por seus seguidores quebrando imagens sacras, mas também de terreiros de candomblé e de umbanda. Podemos, partindo de tais práticas de intolerância religiosa no presente, recorrer ao passado numa perspectiva retroativa e multidisciplinar, num diálogo entre História, Literatura e outras disciplinas, como a Antropologia e Sociologia, para vermos como esse campo lá se apresentava, enfatizando a historicidade de tais práticas para orientar nossa atuação no momento atual marcado pela necessidade de liberdade religiosa e de tolerância com o diferente, do respeito às manifestações religiosas de segmentos diversos de nossa sociedade. Conforme Bourdieu (1977, p. 56-7), esse campo do social é espaço e lugar de batalhas, pois permeado por relações de forças, embates e disputas entre as religiões em oferta.

Para tal recorreremos à obra literária de Machado de Assis, sujeito atuante na imprensa fluminense de seu tempo e observador atento do campo religioso da cidade do Rio de Janeiro da segunda metade do século XIX e primeira década do século XX, e produziu representações variadas acerca do mesmo, sobretudo, e mesmo brasileiro, de forma geral. Imagens essas que reunidas, em conjunto e em relação entre si, constituem um imaginário dessa sociedade, de suas normas e práticas (DURAND, 2001, p. 18-19). Nesse sentido, primeiro tratamos do campo religioso cristão e suas batalhas, da presença do catolicismo como religião oficial do Estado e da emergência das igrejas protestantes; a seguir detemo-nos nos hábitos, costumes, rituais e valores das práticas católicas, e por fim do surgimento de novas ofertas religiosas e das tensões que permearam esse campo ao tratar das práticas tradicionais de feitiçaria e adivinhações e da novidade que representou o espiritismo kardecista.

## **2 | PRIMEIRAS BATALHAS: NO CAMPO CRISTÃO – CATÓLICOS X PROTESTANTES**

As práticas católicas eram hegemônicas na corte, cidade do Rio de Janeiro, por sua tradição de religião oficial do Estado brasileiro até 1889, quando se deu a separação do sagrado e do temporal firmando a liberdade de cultos, conforme a Constituição republicana. Para o cronista, em 1895, a questão substancial desse fato é a liberdade, pois a Constituição “acabava com a religião do Estado, e não lhe importa que cada um tenha a que quiser”. Mas, antes disso, em 1893, ele dizia que “Apesar da separação da igreja e do Estado, viviam ambos em tal concórdia, que antes pareciam casados de ontem, que divorciados dessa manhã”, com o esposo dando pensão à esposa, que orava por ele. Para muitos clérigos, que ambicionavam pela liberdade da Igreja em relação aos poderes do governo era a “felicidade pura” essa nova situação, ainda que dadas atitudes e práticas de outrora permanecessem (ASSIS, 1957b, p. 25; 1959a, p. 307).

No entanto, anterior à extinção do catolicismo como religião oficial do Estado e às

essas manifestações e expressões acima expostas, o cronista já apontava o crescente avanço do protestantismo na cidade bem como de certo reboiço e tensão no campo das forças religiosas, permeado por polêmicas. Em 1864 a liberdade religiosa não era completa no país. Por um lado, devido à ligação da igreja católica com o Estado, alguns de seus membros ansiavam e clamavam por reformas, buscando ser “mais livres [...] não é completamente livre”. Porém, por outro lado, contraditoriamente, acusava o governo e o parlamento de fazer e executar “algumas leis de tolerância religiosa” que possibilitavam existir outras religiões e templos. Nesse contexto, o jornal católico *Cruz*, buscando garantir seu rebanho e reinado reclamava, lamentando a existência de “templos de seitas dissidentes” na capital do Império, o quê, para o folhetinista, nos atirava “para o tempo das perseguições religiosas”, conforme o “tom de ódio, cólera e rancor” do referido jornal (ASSIS, 1955c, p. 146).

O folhetinista, que nas páginas do *Diário do Rio de Janeiro* há três semanas antes declarara “disposto a divertir-se com todos os ridículos políticos, clericais, ou simplesmente humanos” prosseguiu tratando do posicionamento dos jornais católicos e da liberdade religiosa, quando outra folha, *Cruzeiro do Brasil*, também expressou intolerância e andou “concitando as turbas à guerra religiosa”. O cronista considerou que o periódico, parecia “animar movimentos” de tal natureza na certeza de garantir na pesca peixe em abundância, como ocorreu em Niterói, quando “o povo prorrompeu em excesso contra a um vendedor de bíblias protestantes”. O periódico responsabilizava o “governo, que protegeu o vendedor contra a ira popular” e por animar a “propagação das doutrinas condenadas pela igreja”, e o ameaçava “com a lembrança das guerras religiosas”, além de intimá-lo “a fazer cessar a propagação dos metodistas”. Por outro lado, a *Imprensa Evangélica* afirmava, sem proselitismo, que embora a constituição garantisse a liberdade religiosa, esta não existia. Para o folhetinista era “lamentável que se [imprimissem] coisas tais em um país onde a liberdade religiosa, se não [era] completa, [estava] já adiantada” e que a constituição garantia a liberdade de culto. A seu ver o procedimento religioso deveria ser outro: em vez de apelar à força do governo apelar à palavra do clero, que tinha a incumbência de combater as doutrinas que se iam propagando (ASSIS, 1955c, p. 127, 243-4).

No ano seguinte, ele retorna a essa questão do uso da palavra do clero no púlpito, ao tratar do anúncio em uma folha da corte de um novo orador sagrado. Afirmava que “há muito tempo que a palavra sagrada servia de instrumento aos incapazes e aos medíocres”, embora houvesse raras exceções. Com um clero medíocre e a eloquência sagrada abatida, a pregação produzia efeito negativo, com falas que alinhavava “meia dúzia de períodos fofos”, com pregadores com “tom lamentoso, de efeito puramente teatral” para comover os fiéis, modulando a voz, com a finalidade de “fingir uma dor”, além de fazer “inventário do velho arsenal do inferno”, descrendo “a figura do inimigo da luz”, que não atraíam fiéis, assustavam; não convenciam, aturdiavam; não infundiam contrição, provocava

atrição. (ASSIS, 1955c, p. 326-8).

Em 1876, expressando consciência em relação à obrigação do cronista e a postura dele requerida, o escritor voltou novamente ao assunto ao falar do projeto de regularização das casas de tolerância. Entendendo que a postura do folhetinista nada mais é que aplicar a uma coisa aquilo que se estabeleceu para outra, realizar certa comparação, afirmou que “segundo a Constituição, há uma religião do Estado, a católica; mas os outros cultos são tolerados”. Assim, se havia “um amor ortodoxo, um amor do Estado”, o casamento, e “outros amores dissidentes”, a prostituição, era necessário também que se tolerassem as tais casas e as regulasse, sendo “os escorregões [...] uma forma de protestantismo” e esses lugares não poderiam “ter forma exterior de templo”, pois inconstitucional. Já em 1888, mencionou outra vez a questão da “liberdade dos cultos”, ao falar de um projeto de reforma que estava pendente na Câmara, “um artigo de religião muçulmana”. Mas, considerou, com muita ironia, que enquanto ele visse na Rua dos Inválidos uma casa, com aparência de casa, como ele se parecia com o leitor, com escrito na fachada de que era *Igreja evangélica*, ia acreditando que o projeto do senado podia esperar, sendo “muito melhor infringir a lei que reformá-la”. (ASSIS, 1959c, p. 159-60; 1956b, p. 174).

Por outro lado, na ficção, o protestantismo foi mencionado ao menos duas vezes. Em *A Mão e a Luva*, de 1874, uma inglesa agia “como boa protestante que era”, com “a Escritura na ponta dos dedos”, dando conselhos moralizantes e citando passagens e personagens bíblicos em nome da felicidade familiar. Já, em *Quincas Borba*, de 1886, com trama ocorrida no período de 1867 a 1871, Rubião era protetor de duas sociedades pias; era “sócio de uma Congregação Católica e de um Grêmio Protestante”, mas apenas pagava “as mensalidades de ambos” (ASSIS, 1957a, p. 84-6; 1957f, p. 283).

Nesse contexto, e com aquela disposição acima mencionada de tratar dos ridículos clericais, numa postura próxima ao ideário da reforma protestante, o cronista criticou a Igreja católica, suas práticas equívocas e seus desvios em vários textos. Em 1863, afirmou que no Brasil a maioria da população se dividia “em dois campos, a indiferença e a carolice”, cabendo aos ministros do altar “missão apostólica, tolerante, elevada”, para “convencer os incrédulos, e trazer os fanáticos ao conhecimento dos princípios da Igreja.” Porém, “os padres divert[ia]m-se em lançar às urnas eleitorais a interdição religiosa ou a escrever gazetas” insonsas, com intolerância “ridícula” e “funesta” aos “verdadeiros interesses da igreja”, advinda de “um clero pela maior parte ignorante, sem prestígio” e “sem escrúpulos”. Considerava “grosseiras” as práticas do clero, “tacanho e mesquinho”, que “nada enxerga para fora das paredes da sacristia” e pedia por “reforma completa” para fazer “do culto uma coisa séria, tirando-lhe o aparato e as empoeiradas usanças”, que produziam “o materialismo e tibieza da fé”. Julgava que a educação religiosa, por meio do “espetáculo” e “fausto profano”, levava o rebanho “para o materialismo, a indiferença e a morte da fé” (ASSIS, 1955b, p.350-2,388-9).

Em 1864, em flerte com o ideário liberal, opôs-se também a muitas práticas católicas,



do clero e dos papas, julgadas indevidas, clamando por mudanças na Igreja, pela abertura à “influência do espírito moderno”, pois o “espírito do Vaticano” encontrava-se “como no tempo de Galileu”. Expressou contrariedade à condenação do livro de Renan, *Vida de Jesus*, opondo-se à indicação de um monsenhor de exilar e queimar o livro por ser ímpio; em tempos de liberdade e civilização era “ridículo”, embora o achasse absurdo. Em 1865, avaliou que o papa Pio IX, “débil velho”, lançava friamente “contra o espírito moderno a mais peremptória condenação”, arriscando a tiara (ASSIS, 1958a, p. 89; 1955c, p. 219-28, 298-9).

Em 1869, o cronista, em diálogo mais claro com as teses da reforma protestante, que fizera 350 anos em 1867, condenou outras práticas desviantes católicas: a postura pecuniária e avarenta, a despreocupação em converter “algum calvinista” e ater-se em recolher “contos de réis para as *gravíssimas necessidades* do pontífice”, sendo “o triunfo máximo, o pecuniário”. O folhetinista combateu “as demasias clericais”, a “Santa Pecúnia”, os clérigos “avarentos”, as “ricas aljubas que vestiam”, “a baixela de ouro dos papas”, a “Roma sempre em prazeres” e as casas de oração onde “reina muita hipocrisia”, com a venda “bentinhos para ter perdão dos pecados”, “uma política” “cômoda e lucrativa”, um “atentando” ao sagrado, reduzido “a somas de dinheiro”. Atacou a venda de medalhas com imagem da virgem, para livrar “dos crimes cometidos”; a troca da imagem de N. S. Aparecida por dinheiro para livrar-se de catástrofes; o benzer e vender velas pelos padres, e a associação desses com sacristães para negociar caro as missas. Logo, dizia: “Viva Deus e a nossa algibeira” (ASSIS, 1958a, p. 187-9, 197,205-6, 245, 249; 1959a, p. 22, grifos do autor).

Na obra machadiana são diversas as remissões à doutrina cristã, como à *Bíblia*, sobretudo ao *Eclesiastes*, e, em geral, de forma paródica e com muita ironia, ao criticar as práticas enviesadas dos católicos, opostas às pregações e às Escrituras, como expresso em *A igreja do diabo* e em *O sermão do diabo*. Vários outros de seus contos também são perpassados pela temática religiosa ou tecidos acerca de suas práticas, dos quais destacamos *Missa do galo*, *Na arca*, *Manuscrito de um sacristão*.

### 3 | CATOLICISMOS: OFICIAL E POPULAR, O SAGRADO E O PROFANO

Inerente à religiosidade oficial católica deparamos na obra machadiana com muitas igrejas e sons de sinos governando, regendo e encantando a vida dos cariocas, templos ricos e humildes, centrais e periféricos como as matrizes, igrejas e capelas. São muitos os cônegos, padres e sacristães, raramente vistos como o Padre Melchior, de *Helena*, um “verdadeiro varão apostólico, homem de sua Igreja e de seu Deus, íntegro na fé, constante na esperança, ardente na caridade”. Universo esse marcado e definido por templos, sacristias, altares, imagens de santos, missas, água benta, sermões, orquestras, confessionários e confissões, campainhas, rosários, livros de *Horas*, circunflexões,

serviços de última hora, procissões, opas, varas de pálio, *irmãos das almas* pedindo esmolos para rezar missas àquelas, mas retirando para si espórtulas maiores (ASSIS, 1955e, p. 42; 1957e, p. 50; 1957c, p. 60,97-9, 100-2, 234-5; 1957f, p. 257; 1959d, p. 16-21, 301).

No campo da religiosidade oficial, missas diversas: de batismos, aniversários, casamentos e lutos. Na escolha de nomes para batizar os nascidos a busca por definir por meio deles traços do iniciado e sua trajetória. Nesse sentido, se no início do século, “às crianças só se punham nomes de santos ou santas”, como dos “santos apóstolos S. Pedro e S. Paulo”, na década de 1870 não se queriam mais “Anas nem Marias, Catarinas nem Joanas, [...] entrando em outra onomástica, para variar o aspecto às pessoas” (ASSIS, 1957c, p. 344; 1955a, p. 392; 1957g, p. 34-5; 1955i, p. 51).

Até então, nas ocasiões de cumprir as “obrigações” religiosas, as pessoas interagiam-se com o mundo e a vida exteriores. Porém uma nova sociabilidade ia configurando-se em práticas recreativas e espaços inusitados, e os hábitos religiosos foram sendo abandonados, os sentimentos e valores sagrados decaíram enquanto avançava a secularização, observada, por exemplo, pela retirada dos quadros de santos da decoração das casas abastadas, substituídos, em geral, por “pequenas gravuras inglesas”, como de mulheres “vulgares”, como Cleópatra e outras. Mas, “nas casas mais pobres”, a Virgem era ainda muita cultuada, possuindo “lugar excelso” na “devoção”, podendo “não haver um Cristo, mas sempre uma imagem de Nossa Senhora” (ASSIS, 1955f, p. 93; 1955j, p. 91; 1957b, p. 108).

A tibieza da fé e a escassez de padres indicam ainda a diminuição da inspiração e do sentimento religioso e avanço da secularização (ASSIS, 1955j, p. 91; 1955i, p. 51; 1959b, p. 80; 1957c, p. 263,308; 1957d, p. 280; 1955e, p. 13). O aprendizado das “primeiras letras, latim e doutrina” com clérigos, deu lugar a escola secular. O “uso antigo que um dos rapazes fosse padre” decaiu nas famílias com a oferta de profissões como medicina e direito; queda acusada, em 1894, por um ex-bispo da capital que tratou da “escassez de padres ordenados” e de paróquias sem capelães (ASSIS, 1959b: 80). “O vínculo moral” de promessas indissolúveis foram rompidos presentando “cochilo da fé”. Segundo o romancista, o sentimento religioso era de expressões exteriores, e interiormente a incredulidade era difusa, a devoção “magra”, “tíbia e distraída”. Para o cronista, naquele “tempo operou uma grande fusão religiosa”, que fez “do paganismo e do catolicismo um só credo” (ASSIS, 1957c, p. 263, 308; 1957d, p. 280; 1955e, p. 13; 1958b, p. 328).

Nas camadas sociais mais altas e de gente em ascensão a devoção decaiu e, às vezes, fora relegada aos antigos e idosos, que mantinham o costume de ir à missa aos domingos, ou quando não o faziam, por motivo maior (doença e intempérie) pegavam “seu livro, com as suas rezas marcadas” e acompanhavam “a missa toda frente o seu altarzinho” em casa. Essas, ainda mais devotas, não saíam sem “pedido de proteção”, nem voltavam sem “dar graças”, e ainda o faziam “ao deitar e ao levantar”. Mas existiam

senhoras mais jovens, que marcadas pelo espírito do novo tempo, tinham vocação para a vida exterior, bailes e salões, que se mostravam “pouco religiosas”, tendo “devoção magra”, “não ouvindo missa aos domingos” ou só indo “às igrejas em dia de festa, e quando havia lugar vago em alguma tribuna”, e tachavam “de beatas” as “que eram só religiosas”, embora pudessem rezar “às noites” frente a “oratorizinhos” de alcova. Já os homens, eram vistos, “em geral, como uns ímpios”, não pisando “na igreja, a não ser para batizar os filhos” (ASSIS, 1955i, p.197; 1957e, p.185; 1957f, p. 257).

A igreja era lugar de exposição pública, mesmo os templos simples, como a Igreja de S. Domingos, “adequada à missa recôndita e anônima”, embora houvesse aí também ostentação de opulência e símbolos de distinção social, que tornava “objeto de curiosidade” como carruagens, lacaios, roupas e esmolos vultosas. Os ricos preferiam a suntuosidade das Igrejas de S. Francisco de Paula ou a da Glória, em bairros elegantes, nas quais tinham o “uso velho” de mandar dizer missas aniversárias, obituárias e natalícias. Muita gente, sobretudo mais jovem, tinha mais “vocação para a vida exterior” e sentia “singular feitiço” pelas procissões e missas pelo rumor e pela pompa, sendo a “devoção magra” e escasseando “ainda mais” com os espetáculos e bailes. Outros “confundiam as práticas religiosas com as canseiras da vida, e fugiam delas” (ASSIS, 1959d, p. 23-4, 28; 1957d, p. 280; 1955i, p.94-95).

Se os indivíduos abandonavam práticas sociais e religiosas, que em tempos antigos, por volta de 1813, “eram todo o recreio público e toda a arte musical”, já em 1885 até a igreja mundanizou-se, adotando os carrilhões, conjunto de “sinos musicais” que tocavam peças profanas chamando os fiéis com “uma orgia de notas”, não “músicas enfadonhas, austeras, graves, religiosas”, mas “sons alegres e animados”, profanos como trechos de *Barbe Bleue*, de *Bela Helena*, de *Orfeu nos infernos*, de *Amor tem fogo*, geralmente executadas em teatros de opereta e casas da vida boemia. Para Machado, a missa da manhã e o “fandango da noite” aproximavam-se (ASSIS, 1957d, p. 61; 1955d, p. 249-250; 1959c, p. 168-9; 1959a, p. 68-9).

Outra prática e costume religioso do tempo antigo era a de ingressar em confrarias e irmandades por “amor às coisas pias”, o sagrado, mas, no momento, realizada pelo gosto ao profano, pela busca de “recompensas”, pelo “desejo de tornar matéria pública a importância do sujeito e seu espírito caritativo”, enviando notas a jornais sobre “os benefícios que praticava” e a divulgação do “beneficiado”, fazendo entrar “nas cogitações públicas”, ser “lembrado”, o que o cronista condenava, pois “S. Matheus recomendava o segredo de tais atos, para não imitar os hipócritas das sinagogas”. Mesmo as irmandades de “damas” eram usadas para dar brilho às suas “juízas”, quando os jornais davam “notícia minuciosa” das festas e dos nomes das organizadoras, satisfazendo a vaidade, “troco da glória” (ASSIS, 1957d, p. 205-6; 1957e, p. 350, 412-4; 1955c, p. 126; 1956a, p. 44). O mesmo ocorria com as associações filantrópicas religiosas, criadas para atender à pobreza e mendicidade, com donativos; muitas organizadas por senhoras. Amoldavam ao

espírito profano; eram usadas para porem-se em evidência social seus organizadores e envolvidos (ASSIS, 1955b, p. 71; 1959a, p. 283-4; 1957f, p. 192; 1957e, p. 190-2; 1959d, p. 301).

Existia, ainda, a nada sagrada “luta tradicional” entre os templos com o objetivo “de primar uns sobre os outros no luxo das suas procissões respectivas”, sendo “luta, por demais profana”, conforme o cronista, em 1865; disputando na “acumulação de prata e ouro nos andores” e no “mais numeroso concurso de irmãos e de anjinhos, e outras coisas iguais”. Vivia-se o sagrado meio à “folia”, “comentários dos assistentes”, “pilhérias”, disputas e busca de “brilho” e “distinção”. O cronista duvidava “que a divindade visse com bons olhos estes conflitos de primazia” e vaidade (ASSIS, 1958<sup>a</sup>, p. 101-2; 1957c, p. 98-100).

Junto ao povo, o “gosto das procissões” vinha de longe. Era, para os antigos, “tradição de infância”, do “tempo do rei” e suas “predileções confessadas por todas as velhas carolices”; “tempo [...] das boas festas e dos bons frades, da verdadeira fé e dos verdadeiros filhos de Deus”. Mas, já em 1865, o cronista afirma que elas podiam “dar ideia de tudo, menos de um culto sério e elevado”, pois, lado aos anjinhos e andores, homens seguiam com tochas na mão ou “vara do pálio”, que eram disputadas, pois davam “distinção especial” a quem as trazia, mas iam “dizendo pilhérias à esquerda e à direita”, e comentavam as graças juvenis do anjo cantor. Portanto, o cronista via tais práticas como ridículas, não podendo subsistir em sociedade verdadeiramente religiosa, pois “folia, mesmo para os mais sinceramente religiosos”, com as quais “os sacerdotes sérios” não deveriam conservar “cúmplices” (ASSIS, 1958a, p. 101-2).

Mas, em 1865, algumas procissões já tinham sido “suprimidas” e o cronista dizia que tudo fazia “crer que as restantes” também seriam. Já, em 1893, ele acusou o fim da procissão de São Sebastião, dizendo: \_ “Ordem, número, pompa, tudo o que havia quando era [...] menino, tudo desapareceu”. Por outro lado, expressando a aproximação do sagrado e do profano, já acusada pelo cronista, em 1896, uma sociedade carnavalesca foi proibida de desfilar com o nome Nossa S. da Conceição, e ele concordou com a proibição, dizendo que se os fiéis da sociedade eram “devotos da Virgem” tinham “igual gosto às ideias profanas” e deveriam “adotar denominação adequada” (ASSIS, 1958<sup>a</sup>, p. 10; 1959<sup>a</sup>, p. 220; 1957b, p. 108-9).

Os festejos das igrejas e dos santos eram populares reunindo muita gente, mas sofriam também a ação dos novos tempos e iam perdendo interesse, como a festa da Glória, da Penha, da Conceição, de Reis, de São Sebastião, do Espírito Santo e de São Benedito. Nelas havia lugar tanto a religião, com missa e outras atividades, quanto o recreio, com fogos de artifício, barracas, corretos, leilão de prendas. Para o cronista, “tudo [era] a mesma alegria e a mesmíssima diversão”, mas os fogos e o garrafão atraíam “mais fiéis que o objeto essencial da festividade”. Todavia, em 1878, ele dizia que, talvez, essas festas tivessem findado como tinham “acabado muitas outras devoções populares, meio

religiosas, meio recreativas.” Para ele, “o elemento estrangeiro”, profano, transformou tudo e tirou “a rusticidade e o encantos de outros tempos” (ASSIS, 1958b, p. 121; 1956a, p. 207; 1955g, p. 410; 1959c, p. 225, 103; 1957c, p. 77; 1955d, p. 147-8).

Em 1870, o contista afirmou que iam “rareando os lugares em que de todo se não apagou o gosto [das] festas clássicas, resto de outras eras...”. Mas na Corte, ainda se ia às barracas de Reis e juninas. Já, em 1894, tratou “da morte de S. João”, e de Reis, “festa popular” que perdurava “no interior”, não na capital onde morrera “há muitos anos”, restando “recordações” de “noites abençoadas” e “crendices” que o povo “não as sabe já praticar”. Para o escritor os anos que passavam tiravam à fé o que havia nela de pueril e simplório, como as crendices nas simpatias, consultas e sortes, para só deixar o que há de sério (ASSIS, 1957e, p. 62; 1955f, p. 46; 1955a, p. 318; 1957h, p. 171-2; 1958a, p. 93-4; 1955d, p. 31-3, 241; 1959b, p. 13-4, 123-4).

Abordando, ainda, da religiosidade popular, em 1864, o cronista ocupou-se da imagem de Santa Teresa que lacrimjava, em Viana, e pôs “em alvoroço os crédulos vianenses” pensando ser milagre. Em 1870, remeteu à festa do Bom Jesus, em Pirapora, que reunia todo ano numerosos romeiros. Já, em 1873, tratou de uma senhora que enlouqueceu, quando, após longa seca, pedira chuva “enterrando a imagem de Santo Antônio no mato”, mas com a chegada de chuva abundante e incessante, buscou-a, não a encontrando, passando a supor que os males vinham de sua ação. Para o folhetinista, o santo gozava entre seus devotos “do exótico privilégio de não conceder nenhuma graça senão enterrado ou metido num poço”, só operando “milagres a troco da liberdade”, o que era uma superstição e não fé. Em 1876, por sua vez, falou de duas mulheres santas e milagrosas, uma, na Bahia, que formou “romarias de devotos”; e outra, “velha milagrosa”, que diziam curar “doenças incuráveis com ervas misteriosas” (ASSIS, 1955c, p. 144-5; 1958a, p. 227-8, 283-4; 1959c, p. 131-2).

#### 4 | OUTRAS OFERTAS E BATALHAS: ESPIRITISMO X “FEITIÇARIA”

No que refere às práticas religiosas das pessoas negras, existiam aquelas inseridas no campo católico frequentando templos, fazendo orações, conhecendo e realizando promessas dentre outras atitudes que lhes eram inerentes. Já outras desenvolviam atividades em templos católicos apenas cumprindo o exigido pelo ofício, como de sineiro, e “conforme a ordem”, mas mantendo-se atrelados às tradições africanas, sobretudo, se idosos. Pretos velhos que revelam elementos próprios das culturas africanas, congregando elementos de sobrevivências étnicas da África, próprios do chamado candomblé, como poderes e forças controladoras e de proteção, saberes ancestrais, expressos ritos e objetos, línguas, danças, folguedos e sonoridades, podendo ser chamados de “*pa*”, pois dirigentes, conselheiros, bondosos, humildes, generosos e paternais, indicando uma forma de família e parentesco moral e ético. Esses são rezadores, fazem “feitiço protetor”, com

marimbas e cantigas (alegres, guerreiras, entusiastas...), empregam vocábulos africanos como “calunga, mussanga, monandenguê...”<sup>1</sup>, “vozes de África”. Suas cantigas falam de energias vitais, de “santo de trabalhar” e “de comer”; no corpo “o movimento de suas danças africanas”, “sacudidelas para acompanhar a toada”, além de contar histórias muito longas e sem sentido para os brancos, sustentadas na oralidade e na memória (ASSIS, 1955l, p. 229-30; 1955d, p. 392; 1957c, p. 71, 177,279; 1955h, p. 11,14; 1956a, p. 193-4; 1957b, p. 432-3).

No contexto republicano, sobretudo, muitas práticas, tidas como feitiçaria e curandeirismo, misto de religião e medicina popular, foram combatidas em nome da civilização, ciência e razão. Em 1893, o cronista temia o novo Código Penal, de 1890, que “castiga duro às pessoas que adivinham o futuro” e “aplicam drogas para excitar” e fascinar a crença pública, levando a polícia a deter caboclos, caboclas, feiticeiras e feitiçeiros, bem como recolher suas “ferramentas” de “ofícios incluídas no código como delitos”. Para ele, a feitiçaria era “natural do homem” e, no momento, ofício que garantia renda a muita gente, impedindo-as de furtar e matar, que seria infração aos “mandamentos da lei de Deus”, que “não fala de feitiçaria, mas de furto.” Assim, via como incorreto considerar a feitiçaria como delito e prender seus agentes “só porque fecham o corpo alheio com os seus olhos...” e demais objetos (ASSIS, 1959a, p. 288; 1959b, p. 308-311).

Por esse momento e contexto repressivo a tais práticas de feitiçaria, desencadeado pelo código penal republicano, Machado não as associou aos negros e nem ao povo simplesmente, enfatizou que esse velho costume não se restringia aos populares. Conforme o cronista, muita gente “de posição” recorria a curandeiros, caboclos e caboclas, como os curandeiros Tobias e Nascimento, para “curar tantas mazelas que devastavam a cidade”, com ervas, rezas, “passes de evocação de defuntos”, de “espíritos diferentes”, pois eram “grandes em ler, como as adivinhas”, e mandavam o mal ir “com tais e tais palavrinhas”, “esporões de galo, pés de galinha secos, medalhas, pólvora...”. Outros “falavam em prosa sem o saber... curavam em línguas clássicas” empregando ainda nos seus rituais “bugigangas e drogas” (ASSIS, 1956b, p. 248-9, 267-8; 1955d, p. 426-7).

Desta forma, buscar adivinhos e feitiçeiros era usual também entre os ricos, como em *Esaú e Jacó*, quando a rica Natividade o fizera, indo consultar a cabocla que, em 1871, “reinava” no Morro do Castelo. “Muita gente boa” lá ia, “pessoas da sociedade falavam dela a sério”. Havia “caso de pessoa distinta, um juiz municipal”, e outros, que “tinham perdido e achado joias e escravos”, além da polícia, que também recorria a ela. “Toda a gente falava” dela; tinha freguesia numerosa, “sinal certo [de sua] vidência e franqueza”. “Era o assunto da cidade; atribuíam-lhe um poder infinito, uma série de milagres, sortes, achados, casamentos”; dizia-se “que ela adivinhava tudo, o que era e o que viria a ser...”, parecendo “que era mandada de Deus”, tudo explicando, sonhos e pensamentos, e

---

1. Calunga – divindade origem banto; mussanga – árvore angolana de copa umbeliforme; monandenguê – menino em angolano, conforme nota do tradutor Mark Calyon, de *Casa Velha* para o inglês (ASSIS, 2010, p. 106).



curando várias mazelas (ASSIS, 1959d, p. 7-17, 43-6).

Porém, tais práticas tinham, ainda, outros opositores, como os adeptos do nascente espiritismo kardecista, que diziam ser essa uma doutrina regida por “leis científicas”, a fim de excluir “qualquer mácula de seita”, e conclamando serem “sabedores das verdadeiras luzes do mundo”. Defendiam a consulta espírita e não aos acabocladados, que “seria imitar as credices da gente reles”; um “espírito podia dizer a verdade em vez de uma adivinha de farsa” (ASSIS, 1959d, p. 7, 9, 11, 38,43-6, 64, 67,70; 1957h, p. 10-1). Na ficção machadiana o espiritismo foi figurado em *Esaú e Jacó*, como também em *Uma visita de Alcibíades*.

O espiritismo foi tema de várias crônicas, em geral, meio a risos e ironias acerca de seus enunciados e princípios, não escapando a críticas. Há momentos e situações, que exigiam saber aprofundado acerca de certo assunto para ser tratado ou desenvolvido, como da teoria de Newton, que o cronista sugeria consultar o próprio físico. Em outro momento, ante um *médium* com fama de “prodigioso” na Europa, mas que na corte buscou “simular os fenômenos”, o autor ironizou: o “*médium* foi [...] apenas *minimum*”. Em outros ainda, questionava a ideia de ser a religião portadora da verdade única, última, definitiva e absoluta, e que substituiria todas as religiões. Considerou que “o espiritismo não é menos curanderia” que outras formas existentes, ainda que afirmasse crer nele e no princípio “fundado no progresso”, na lei de “nascer e renascer, progredir sempre”. Por fim, em 1895, defendeu sua existência e exercício, pois a Constituição definia o direito de liberdade religiosa; e, em 1896, comentou que “os espíritas afirmam que os mortos escrevem pelos dedos dos vivos” considerando, por fim, que “tudo é possível” (ASSIS, 1958b, p. 177; 1956b, p. 123; 1955b, p. 297-9; 1959b, p. 100-2,188-9; 1957b, p. 26,274).

## 5 | CONSIDERAÇÕES FINAIS

Por meio do imaginário, de um conjunto de imagens e representações do passado, que estabelecem relações entre si, criações e pensamentos de Machado de Assis, deparamos com diversas religiosidades da sociedade fluminense, microcosmo do Brasil, na segunda metade dezenove. Por meio delas, se desvela facetas das práticas humanas de buscas de religião com o divino ocorridas num campo de ofertas religiosas por entre atitudes sagradas e profanas, por entre disputas, intolerâncias, tensões e conflitos experimentados por sujeitos de segmentos sociais diversos, seguidores de religiões tradicionais e de novas em emergência, ainda que o catolicismo ainda fosse hegemônico.

## REFERÊNCIAS

ASSIS, J. Machado de. **A mão e a luva**. São Paulo: W.M. Jackson inc., 1957 a.

- \_\_\_\_\_. **A semana v. 1.** São Paulo: W. M. Jackson inc., 1959a.
- \_\_\_\_\_. **A semana v. 2.** São Paulo: W. M. Jackson inc., 1959b.
- \_\_\_\_\_. **A semana v. 3.** São Paulo: W.M. Jackson inc., 1957b.
- \_\_\_\_\_. **Contos e crônicas.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1958a.
- \_\_\_\_\_. **Contos fluminenses v.2.** São Paulo: W. M. Jackson inc., 1955a.
- \_\_\_\_\_. **Contos sem data.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1956a.
- \_\_\_\_\_. **Crônicas v. 1.** São Paulo: W. M. Jackson inc., 1955b.
- \_\_\_\_\_. **Crônicas v. 2.** São Paulo: W. M. Jackson inc., 1955c.
- \_\_\_\_\_. **Crônicas v. 3.** São Paulo: W. M. Jackson inc., 1959c.
- \_\_\_\_\_. **Crônicas v. 4.** São Paulo: W. M. Jackson inc., 1955d.
- \_\_\_\_\_. **Crônicas de Lélío.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1958b.
- \_\_\_\_\_. **Diálogos e reflexões de um relojoeiro.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1956b.
- \_\_\_\_\_. **Dom casmurro.** São Paulo: W.M. Jackson inc., 1957c.
- \_\_\_\_\_. **Esaú e Jacó.** São Paulo: W. M. Jackson inc., 1959d.
- \_\_\_\_\_. **Helena.** São Paulo: W. M. Jackson inc., 1955e.
- \_\_\_\_\_. **Histórias da meia-noite.** São Paulo: W. M. Jackson inc., 1955f.
- \_\_\_\_\_. **Histórias românticas.** São Paulo: W. M. Jackson inc., 1955g.
- \_\_\_\_\_. **Histórias sem data.** São Paulo: W.M. Jackson inc., 1957d.
- \_\_\_\_\_. **Iaiá Garcia.** São Paulo: W. M. Jackson inc., 1955h.
- \_\_\_\_\_. **Memorial de Aires.** São Paulo: W. M. Jackson inc., 1955i.
- \_\_\_\_\_. **Memórias póstumas de Brás Cubas.** São Paulo: W.M. Jackson inc., 1957e.
- \_\_\_\_\_. **Páginas recolhidas.** São Paulo: W. M. Jackson inc., 1955j.
- \_\_\_\_\_. **Quincas Borba.** São Paulo: W.M. Jackson inc., 1957f.
- \_\_\_\_\_. **Relíquias de casa velha v. 1.** São Paulo: W. M. Jackson inc., 1955l.
- \_\_\_\_\_. **Relíquias de casa velha v. 2.** São Paulo: W.M. Jackson inc., 1957g.
- \_\_\_\_\_. **The old house.** Trad. Mark Carlyon. Rio de Janeiro: Cidade Viva, 2010.

\_\_\_\_\_. **Várias histórias.** São Paulo: W.M. Jackson inc., 1957h.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas.** São Paulo: Perspectiva, 1977.

DURAND, Gilbert. **As estruturas Antropológicas do imaginário.** São Paulo: Martins Fontes, 2001.

## ORIXÁ E NATUREZA: O CANDOMBLÉ NA PERSPECTIVA DECOLONIAL

*Data de aceite: 12/05/2020*

*Data de submissão: 05/02/2020*

### Victor Hugo Basilio Nunes

Doutorando vinculado ao Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal de Goiás. Goiânia, Goiás.

Link do currículo lattes: <http://lattes.cnpq.br/6029709711009681>

**RESUMO:** Este artigo consiste em perceber a partir de dois mitos de orixás como a compreensão do mundo no candomblé se constitui como narrativa decolonial. Compreendemos que em um terreiro de candomblé, encontramos, além de religião, uma visão de mundo, valores, práticas, formas de se relacionar com o sagrado, com a natureza diferentes do cristianismo e da matriz ocidental, pois pensa o ser humano dentro de um grande organismo vivo, uma rede de correspondência entre os orixás, a natureza e os humanos. Neste artigo apresentaremos dois mitos publicados por Reginaldo Prandi em sua obra “Mitologia dos Orixás” (2001), a partir desses mitos identificaremos o papel da natureza na construção dos saberes presentes no candomblé. O caminho que percorreremos

consiste em relacionar os aspectos levantados nos mitos com as possibilidades de se pensar a construção e transmissão do conhecimento como uma outra epistemológica, que resiste ao modo de pensar ocidental, uma postura perante a vida, um modo imanente que não coloca o ser fora da natureza, que considera uma rede de relações entre os seres e a natureza. Desta forma o que buscaremos confirmar nos mitos é se a concepção de mundo presente no candomblé resiste a forma ocidental de se pensar no mundo o que Quijano (2000) chamou de “colonialidade do poder”. Em síntese buscaremos, a partir dos dois mitos apresentados, pensar o universo do candomblé como espaço de subjetivação autônoma que resiste a matriz colonial do poder.

**PALAVRAS-CHAVE:** candomblé, colonialidade, decolonialidade.

### ORIXÁ AND NATURE: CANDOMBLÉ IN THE DECOLONIAL PERSPECTIVE

**ABSTRACT:** This article consists in realizing from two myths of orixás how the understanding of the world in candomblé is constituted as a decolonial narrative. We understand that in a candomblé cult house, we find, in addition to religion, a worldview, values, practices, ways of relating to the sacred, with nature different from

christianity and the western matrix, as the human being thinks within a great living organism, a network of correspondence between the orixás, nature and humans. In this article we will present two myths published by Reginaldo Prandi in his work “Mitologia dos Orixás” (2001), from these myths we will identify the role of nature in the construction of the knowledge present in candomblé. The path we will take is to relate the aspects raised in the myths with the possibilities of thinking about the construction and transmission of knowledge as another epistemological one, which resists the western way of thinking, a posture towards life, an immanent way that does not place the being outside of nature, which considers a network of relationships between beings and nature. In this way, what we will seek to confirm in the myths is whether the worldview present in candomblé resists the western way of thinking about the world what Quijano (2000) called “coloniality of power”. In summary, we will seek, from the two myths presented, to think of the candomblé universe as a space of autonomous subjectivation that resists the colonial matrix of power.

**KEYWORDS:** candomblé, coloniality, decoloniality.

## 1 | INTRODUÇÃO

Partimos do pressuposto de que um estudo sobre o candomblé pode nos mostrar formas de pensar o indivíduo e a natureza, o objeto e o ser, o corpo e a mente, o sagrado e o cotidiano, e o papel dos processos corporais na experiência do aprendizado. Os esquemas sensoriais, a dança, a música, o transe emergem em um aprendizado sensorial que ao serem vivenciados permitem a compreensão guiada pela percepção, em que, a ação se constitui como percepção e aprendizado. Desta forma o candomblé se torna um rico campo de investigação das formas de interação e dos valores sobre os quais o conhecimento é construído, nos mostrando a vida como uma complexa rede que se dá nas emoções, na linguagem, na razão, nas relações, na existência humana em sua interação com os demais sistemas vivos. O sentido ético desta compreensão está na forma como interagimos com o mundo que não pode ser separada da forma como o interpretamos, o que consiste em compreender como compreendemos, ou seja, a forma como interpretamos a realidade, contribuindo para desconstruir uma compreensão solipsista das coisas que nega as interações.

No primeiro momento deste artigo apresentaremos o debate teórico, que servirá de base para identificarmos o que existe em comum e de que forma a concepção de mundo expressa nos dois mitos se aproxima das reflexões levantadas pelos autores que serão referenciados. Na interlocução com a bibliografia identificaremos como os autores propõem outras formas de se construir o conhecimento, indo além dos binarismos corpo/mente, razão/emoção que coloca o corpo e a natureza como objetos externos a serem interpretados pela razão, contrapondo-se ao modelo moderno/ocidental que nega outros saberes e epistemologias.

Após identificarmos como essas ideias estão presentes nos autores relacionados, buscaremos nos dois mitos de orixás, na relação entre os orixás, a natureza e humanos, perceber se é possível enquadrar os saberes do candomblé e sua concepção de mundo em um modelo de ação que se contrapõe à “colonialidade do poder” constituindo-se como uma narrativa decolonial. Dialogaremos com autores do grupo modernidade/colonialidade/decolonialidade, como também, autores que em suas abordagens, se aproximam desse grupo.

## 2 | O CANDOMBLÉ E A MATRIZ COLONIAL DO PODER

Para Spivak (2010) o processo de fala se caracteriza por uma posição discursiva que compreende a transação entre falante e ouvinte, ou seja, a possibilidade de falar e ser ouvido. A autora conclui que, “o sujeito subalterno que, desinvestido de qualquer forma de agenciamento, de fato não pode falar” (SPIVAK, 2010, p.13). Com isso, compreende que o subalterno necessita de um representante por sua condição de silenciado. É nesta perspectiva que o “falar por” além do silenciamento imposto evidencia a problemática da autonomia no processo de subjetivação. A centralidade discursiva e autoridade cultural, que silencia o subalterno, pode ser observada nos processos de diferenciação social impostos historicamente às populações negras no Brasil. Observamos que a necessidade de atuação do Estado, através das ações afirmativas, para garantir a possibilidade de acesso das populações negras evidencia os silenciamentos impostos a este grupo. Desta maneira, a possibilidade de fala do negro frente aos processos de subalternização passa pela possibilidade de representar-se, fazendo-se necessário portanto a revisão de narrativas históricas produzidas a partir da visão do colonizador. É neste sentido que encontramos na possibilidade de pensar o candomblé como espaço de resistência à matriz colonial do poder a justificativa para este artigo.

Fazendo parte da corrente de pensamento chamada grupo modernidade/colonialidade/decolonialidade podemos destacar os autores: Aníbal Quijano, Santiago Castro-Gómez, Ramon Grosfoguel, Nelson Maldonado-Torres, Catherine Walsh, Walter Dignolo, Arturo Escobar, Enrique Dussel, entre outros intelectuais.

Castro-Gómez (2005b) afirma que a Europa/Ocidente é elaborada como o lugar privilegiado de enunciação, que tenta retirar a fala desse outro pela constituição do que o autor conceituou como “hibrys del punto cero”, que significa o ponto de vista que se esconde e, escondendo-se, se coloca para além de qualquer ponto de vista, ou seja, é o ponto de vista que se representa como não tendo um ponto de vista. Para ele a negação epistêmica de diferentes formas de produzir conhecimento confere à Europa um estágio superior de desenvolvimento social, tecnológico e cognitivo, promovendo a noção de que a forma de vida ocidental é superior às demais, controlando o conhecimento, o direito de enunciar a diferença.



Na obra “La Poscolonialidad explicada a los niños” (2005) Santiago Castro-Gómez afirma que a epistemologia científica moderna está baseada na neutralidade científica, na superioridade natural e na diferença ontológica. Apresenta esta perspectiva na produção dos mapas na cartografia europeia a partir do século XVI como exemplo disso. O autor nos mostra que sob esta perspectiva o centro étnico é o centro geométrico, bem como na pintura, no qual a perspectiva é um ponto de vista único e fixo, um “olhar soberano” que se encontra fora da representação, “um ponto de vista sobre o qual não é possível adotar nenhum ponto de vista” (CASTRO-GÓMEZ, 2005, p. 62). Tudo isto significa que, além de fazer referência a um tipo hegemônico de subjetividade, a colonialidade do poder também faz referência a um tipo hegemônico de produção de conhecimento. Uma forma de conhecimento que parte do pressuposto de que o observador não é parte do observado. Entendemos que nosso papel, através desse trabalho, é questionar esse tipo de compreensão.

Dois conceitos são centrais na formulação de repostas à colonialidade do poder: a interculturalidade crítica e a decolonialidade. Como reação a colonialidade, o grupo modernidade/colonialidade/decolonialidade propõe realizar o giro decolonial que significa produzir um pensamento livre, perceber outras formas de vida, economias e teorias políticas. Desprender-se da retórica da modernidade e de seu imaginário que negam outros povos não ocidentais, objetivando, ao mesmo tempo, a decolonialidade do poder, da matriz colonial de poder. É algo que vai além de uma opção teórica mantendo um forte vínculo com movimentos sociais, indígenas e afro-americanos. O giro decolonial é um movimento teórico, ético e político questionador das pretensões de objetividade do conhecimento científico, da sujeição dos saberes, da racialização das relações de poder e da internalização da subalternidade nas estruturas subjetivas do colonizado.

Escobar (2005) em seu texto: “O lugar da natureza e a natureza do lugar” se opõe a visão da natureza como recurso. A palavra lugar é compreendida como o espaço para se discutir cultura local e capitalismo, encontro diferenciado, integração natureza/cultura, compreendendo que é no lugar que se resolve a questão dos significados. O conhecimento para este autor é parte acoplada ao mundo, parte da imersão na natureza. Apresenta os conceitos de “enfoque enativo” ou “teorias enativas” na busca de caracterizar o conhecimento como ação, no qual, a inteligência não se separa do corpo e o conhecer se dá pela ação. Para tanto, apresenta os estudos de Humberto Maturana e Francisco Varela, afirmando que,

Estes biólogos sugerem que a cognição não é um processo de construir representações de um mundo prefigurado, por uma mente prefigurada externa para a esse mundo, tal como apresentado pela ciência cognitiva convencional; eles argumentam que a cognição está arraigada à experiência que ocorre em um contexto histórico e deve sempre se teorizar a partir do ponto de vista da coincidência ininterrupta da nossa existência, nosso fazer e nosso saber (Maturana e Varela, 1987). No que eles chamam de enfoque enativo, a cognição se converte em enação de uma relação entre a mente e o mundo, baseada na história de sua interação. [...] Ao rejeitar a separação de saber e o fazer, e estas da

experiência, esses biólogos oferecem uma linguagem que pode questionar radicalmente as relações binárias e assimétricas entre natureza e cultura e teoria e prática. (ESCOBAR, 2005, p.123).

Em seu texto Escobar (2005) destaca como a cultura local pode ser considerada o outro da globalização, de modo que uma discussão sobre o local oferece uma perspectiva importante para repensar a globalização e as questões de alternativas ao capitalismo e a modernidade. Chama a atenção para o fato de que o lugar e o conhecimento local não resolverão os problemas do mundo, pois compreende que o conhecimento local não é puro, nem livre de dominação, os lugares podem ter suas próprias formas de opressão, estão conectados ao mundo através de relações de poder. A defesa do conhecimento local que o autor propõe é política e epistemológica, e surge do compromisso com um discurso anti-essencialista do diferente, se contrapondo a defesa do lugar e do conhecimento local como algo romântico que reforça o estereótipo do nativo intocado, do bom selvagem (ESCOBAR, 2005, p. 129). Por fim o autor conclui reforçando a crítica do privilégio do espaço sobre o lugar, do capitalismo sobre o não capitalismo, das culturas globais sobre as locais, é uma crítica à compreensão do mundo tanto como das teorias sociais que o apoia. Esta crítica é também uma tentativa de alinhar a teoria social com os pontos de vista de mundo e das estratégias políticas daqueles que são o conhecimento local, não moderno, não capitalista.

Os autores citados acima, Humberto Maturana e Francisco Varela, no livro “A árvore do conhecimento: as bases biológicas da compreensão humana” (2001) exploram o conceito de autopoiese. Poiese é um termo grego que quer dizer produção, autopoiese quer dizer autoprodução, o termo surgiu a partir dos estudos destes autores na busca de compreender os seres vivos como sistemas que produzem a si mesmo continuamente. Defendem que os seres vivos se caracterizam por produzirem de modo contínuo a si próprios, o que indicamos quando chamamos a organização que os define de organização autopoietica.

Destacam as similaridades entre o processo orgânico e epistemológico, propondo a autopoiese como teoria epistemológica e também no campo ético e cultural, como dinâmica que pensa o ser vivo enquanto unidade e interação com o mundo em que vive. Pensando a formação do processo cognitivo e a forma como conhecemos, a partir de uma complexa estrutura de fatores biológicos e culturais, propõem a pergunta: “Que relação existe entre o nosso ser orgânico e o nosso comportamento?” (MATURANA;VARELA, 2001, p. 136). É evidente nesta obra que os autores ressaltam as bases biológicas de sua teoria destacando a relação entre organização e meio, no qual, o meio não é determinante, ele desencadeia processos estruturais em um processo cíclico. Defendem uma relação recíproca entre unidade e meio sem sobreposição do meio, essa relação é chamada pelos autores de “acoplamento estrutural”, essa ideia se constitui como uma das bases da ideia de imanência que permeia a teoria autopoietica. O acoplamento estrutural é

sempre mútuo, organismo e meio sofrem transformações, é o que os autores chamam de adaptação. Portanto, a adaptação de uma unidade a um meio é uma consequência necessária do acoplamento estrutural dessa unidade nesse meio (MATURANA;VARELA, 2001, p. 116). Os autores chamam a atenção para o fato de que as condutas inatas e as aprendidas são, na qualidade de comportamento, indistinguíveis em sua natureza e realização. A distinção está na história das estruturas que as tornam possíveis. Portanto, a possibilidade de classificá-las como uma ou outra dependerá de termos ou não acesso à história estrutural pertinente. Desta forma, fazem uma dura crítica ao representacionismo ao se contraporem a compreensão de que a aprendizagem e a memória seriam fenômenos de mudança de comportamento que acontecem quando se recebe algo vindo do meio. A reflexão dos autores aponta para a compreensão da aprendizagem como expressão do acoplamento estrutural, que manterá sempre uma compatibilidade entre o funcionamento do organismo e o meio em que ele ocorre.

O que interessa da teoria destes autores para nosso artigo é a compreensão de que a perspectiva autopoietica da estrutura de formação do ser vivo pode ser aplicada a epistemológica. A autopoiese propõe fugir do determinismo físico do meio e idealista do representacionismo, compreendendo o conhecimento como algo constitutivo da própria existência, que podemos observar na afirmativa: “Todo fazer é um conhecer e todo conhecer é um fazer” (MATURANA;VARELA, 2001, p. 32). Porém a autopoiese não nega o meio em que estão inseridos os indivíduos, não é portanto uma teoria subjetivista, ela se ocupa da correlação interna em que atribuímos sentido ao externo e das relações entre os sistemas vivos, propondo uma reorientação hermenêutica que supere o pensamento cientificista, sob a afirmação de que somos sistemas vivos e orgânicos que temos nosso processo cognitivo conformado por organizações biológicas e culturais.

O sentido ético da teoria autopoietica está na compreensão de que a forma como interagimos com o mundo não pode ser separada da forma como interpretamos o mundo. A forma como nós interagimos com o mundo está ligada de forma inseparável da forma como nós interpretamos o mundo, contrapondo-se à solidão cognitiva do solipsismo. Neste sentido a interpretação e a interação se constituem como reciprocidade entre estímulo e resposta. Esta relação entre interpretação e interação nos mostra a imanência, porém o paradigma do pensamento ocidental nos leva a acreditar na transcendência do posicionamento enquanto observador, na separação do objeto, instituindo uma relação hierárquica com o objeto observado.

Buscando a genealogia dos processos de subalternização destacamos que as representações, as concepções de mundo e a formação da subjetividade no interior dessas representações foram elementos fundamentais para o estabelecimento do domínio colonial do ocidente. Aníbal Quijano (2000) afirma que o conceito de “colonialidade do poder” nos diz, portanto, da estrutura de controle da subjetividade. Concordamos com o autor e compreendemos que a colonialidade do poder é a dominação por meios

não exclusivamente coercitivos. Esta forma de dominação não se limitou em reprimir fisicamente os dominados mas também de conseguir naturalizar o imaginário europeu como a única forma de relacionamento com a natureza, com o mundo social e com a própria subjetividade, ou seja, uma colonização epistêmica.

Pensando o resultado do poder colonial Quijano (2000) nos mostra que,

A história do poder colonial teve implicações decisivas. A primeira é óbvia: todos aqueles povos foram despojados de suas próprias e singulares identidades históricas. A segunda é, menos óbvia, porém não é menos decisiva: sua nova identidade racial, colonial e negativa, implicava na desapropriação do seu lugar na história da produção cultural da humanidade. Dai em diante não eram só raças inferiores, capazes de produzir somente culturas inferiores. Envolveu também sua realocação em um novo tempo histórico constituído com a América primeiro e Europa depois: em diante era o passado. Em outras palavras, o padrão de poder fundado na colonialidade implicava também em um padrão cognitivo, uma nova perspectiva de conhecimento na qual o não europeu era o passado e desse modo inferior, sempre primitivo. (QUIJANO, 2000, p. 25)

Porém mesmo destacando os efeitos da colonialidade o autor ressalta os trânsitos culturais que formam a América, ressaltando que a primeira identidade geocultural moderna e mundial foi a América, a Europa foi a segunda e foi constituída como consequência da América. Outro ponto levantado pelo autor, que será importante na aproximação com os dois mitos que analisaremos, é o paradigma da separação entre o corpo e a alma que dará origem ao pensamento racional de Descartes. Quijano (2000, p.28) nos mostra que a ideia de diferenciação entre o corpo e o não corpo na experiência humana é virtualmente universal na história da humanidade e comum a todas as culturas e civilizações historicamente conhecidas. No ocidente o processo de separação destes elementos do ser humano é parte de uma longa história do mundo cristão baseada na ideia da primazia da alma sobre o corpo, separação que será reforçada sob a perspectiva racional em Descartes. Para Quijano (2000) Descartes transforma a antiga abordagem dualista, sobre o corpo e o não corpo, em uma radical separação entre razão/sujeito e corpo. Desta forma, a razão não é somente uma secularização da ideia de alma no sentido teológico é a única entidade capaz do conhecimento racional, no qual o corpo não pode ser outra coisa além de objeto do conhecimento. Assim o corpo, incapaz de raciocinar, não tem nada a ver com a razão/sujeito. Produzida essa separação radical entre razão/sujeito e corpo, as relações entre ambos deve ser vista unicamente como relações entre a razão/sujeito e o corpo/natureza, ou entre espírito e natureza. Para a racionalidade eurocêntrica o corpo foi fixado como objeto de conhecimento, fora da área do sujeito/razão.

Esta afirmação de Quijano (2000) nos leva a crer que a relação entre o corpo, a natureza, e os orixás presente no candomblé confirma a nossa compreensão de que além de religião o candomblé se constitui como narrativa decolonial que resiste a matriz colonial do poder.

Pensando a experiência de resistência afro-equatoriana Catherine Walsh (2013) destaca o papel das pedagogias que constroem outro modo de viver. Seu interesse é

com as práticas que abrem caminhos e condições radicalmente outros de pensamento, práticas como pedagogias, que por sua vez, fazem questionar e desafiar a razão única da modernidade ocidental e do poder colonial que ainda está presente. Destaca a importância de pensar a partir de, e com práticas e sistemas de viver diferentes. Pedagogias que incitam a possibilidade de estar, ser, sentir, fazer, pensar, olhar, escutar e conhecer de outro modo, ancoradas em processos e projetos de caráter, horizonte e tentativa decolonial. A autora destaca que a pedagogia e o pedagógico em sua obra não são pensados em um sentido instrumentalista de ensinar e transmitir conhecimento, e muito menos limitado a educação em espaços escolarizados. Neste sentido, observamos a proximidade dos aspectos levantados por Walsh (2013) com a tradição oral e o aprendizado corporal presentes nos saberes de um terreiro de candomblé.

Aproximando-se deste debate (SANTOS, 2009, p. 31) nos mostra que “a negação de uma parte da humanidade é sacrificial, na medida em que constitui a condição para a outra parte da humanidade se afirmar enquanto universal.” Argumenta que essa realidade é tão verdadeira hoje como era no período colonial. Para este autor o pensamento moderno ocidental continua a operar mediante linhas abissais que dividem o mundo humano do sub-humano. Afirma que a justiça social global está, desta forma, intimamente ligada à injustiça cognitiva global. Relacionando com o debate já apresentado, o autor nos mostra que a colonização ainda está presente na forma como pensamos o mundo e que a luta pela justiça social global deve ser também uma luta pela justiça cognitiva global, “para ser bem-sucedida, esta luta exige um novo pensamento, um pensamento pós-abissal” (SANTOS, 2009, p.32). Conclui afirmando que,

O pensamento pós-abissal pode ser sumariado como um aprender com o Sul usando uma epistemologia do Sul. Confronta a monocultura da ciência moderna com uma ecologia de saberes. É uma ecologia, porque se baseia no reconhecimento da pluralidade de conhecimentos heterogêneos (sendo um deles a ciência moderna) e em interações sustentáveis e dinâmicas entre eles sem comprometer sua autonomia. A ecologia de saberes baseia-se na ideia de que o conhecimento é interconhecimento [...] Como ecologia de saberes, o pensamento pós-abissal tem como premissa a ideia de diversidade epistemológica do mundo, o reconhecimento da existência de uma pluralidade de formas de conhecimento além do conhecimento científico. Isso implica renunciar a qualquer epistemologia geral. Em todo o mundo, não só existem diversas formas de conhecimento da matéria, sociedade, vida e espírito, como muitos e diversos conceitos sobre o que conta como conhecimento e os critérios que podem ser usados para validá-los. (SANTOS, 2009, p. 46)

E por fim, complementando o levantamento bibliográfico que servirá na abordagem feita aos dois mitos de orixás, apresentando as reflexões de Tim Ingold, o texto “Percepção e ambiente: aportes para uma epistemologia ecológica” de (CARVALHO; STEIL, 2013), contribui para compreendermos como o candomblé não se estrutura a partir das dualidades modernas: natureza e cultura; corpo e mente; sujeito e objeto. O texto citado nos mostra que a força da argumentação de Ingold reside na elaboração cuidadosa de um pensamento que reivindica o engajamento no mundo como condição

para legitimidade e validade da ciência. Como nos mostra (CARVALHO; STEIL, 2013, p.65) um de seus empreendimentos epistemológicos mais impactantes consiste no intuito de desfazer as fronteiras estabelecidas na modernidade entre cultura e biologia, ciências humanas e naturais, ciências especulativas e empíricas. Um projeto que não se apresenta como uma obra acabada e que não se restringe ao campo de ideias, ao contrário, busca na experiência a base para edificar o pensamento científico, que tem a vida como seu estatuto epistemológico.

Ingold argumenta que tanto a produção do conhecimento quanto a sua transmissão são indissociáveis do engajamento dos sujeitos no mundo e da sua ação criativa no presente. Faz uma crítica às formas de produção do conhecimento nas ciências ocidentais, excessivamente abstratas e desengajadas do mundo que habitamos. Sua ênfase na agência do ambiente e da vida na produção do pensamento e da cultura propõe uma nova forma de se fazer ciência. Desta forma, para Ingold, a experiência da vida não é vivida no interior de um corpo, mas se dá no fluxo de materiais que o atravessa, o que o leva a negar também a distinção entre o aparato cerebral como inato e o conhecimento como adquirido. Neste ponto de vista as estruturas neurológicas, o conhecimento que adquirimos e as habilidades que desenvolvemos emergem juntas como momentos complementares de um processo único, ou seja, o processo da vida, de todos aqueles que habitam o mundo. De acordo com os autores o horizonte compreensivo delineado por Ingold propõe uma alternativa ao distanciamento epistemológico com qual opera a ciência na modernidade. Seu intento é buscar traços de continuidade e simetria onde a modernidade postulou oposição e distinção. Desta forma compreendemos que Ingold propõe pensar as possibilidades da vida e a educação como mobilização da atenção que põe em cheque as teorias sobre a transmissão da cultura e a formação humana baseada nas oposições mente e corpo, natureza e cultura. Em seu texto (CARVALHO; STEIL, 2013, p.77) nos mostram que essa perspectiva contribui para o que pode ser denominado de epistemologias ecológicas que pensam simetricamente o lugar dos organismos humanos e não humanos e sua agência no mundo. Desta forma concluímos, a partir da análise feita do texto citado, que para Tim Ingold não é através da linguagem, do conceito, da representação, que se chega ao real. Propõe romper com o paradigma da ciência de simplificação da realidade que dará lugar a complexidade, ao foco no presente, na crítica ao representacionismo, produzindo uma história ecocêntrica em contraposição a uma antropocêntrica.

### 3 | O CAMINHO PERCORRIDO

O percurso metodológico decolonial contraria as metodologias clássicas fundadas em uma filosofia e epistemologia ocidental, compreendendo de forma mais crítica os pressupostos subjacentes, motivações e valores que motivam as práticas de investigação



(SMITH, 1999). Entendemos que descolonizar refere-se também ao ponto de partida metodológico de proximidade e compromisso com o excluído, além de novas formas de investigação cujo objetivo é a transformação da realidade partindo da noção de que a ciência ocidental já não tem mais o privilégio exclusivo de definir o outro. Smith (1999) nos mostra que para além de descrever etapas e processos o mais importante é o nosso lugar de fala e o compromisso pelo direito de falar não ocidental. A cultura oral do candomblé se relaciona com a perspectiva temporal da história do tempo presente, assim como, reflexões que se estabelecem na relação entre, tradições orais e historicidade, oralidade e escritura.

Neste sentido o caminho que percorremos neste trabalho consiste em propor um diálogo entre o referencial teórico apresentado acima, com as práticas e saberes presentes no candomblé, que serão acessadas através da obra: “Mitologia dos Orixás” de Reginaldo Prandi (2001). O debate teórico que empreendemos se constrói a partir dos sentidos simbólicos dos mitos de dois orixás do candomblé, destacando as práticas e saberes desta religião como narrativas decoloniais. Para tanto dialogamos com os conceitos de “interculturalidade” (WALSH, 2007) e “colonialidade do poder” (QUIJANO, 2000), e os demais autores apresentados acima, ressaltando em suas teorias a crítica à subalternização epistêmica do outro não-europeu e a própria negação e o esquecimento de processos históricos não-europeus.

Para Walsh (2007) interculturalidade significa considerar que as diferentes culturas são sopesadas em um diálogo entre iguais, o que não significa entendimento, mas possibilidade de falas diversas sem uma pressuposta hierarquização. Transformando a estrutura sócio-histórica, mais que simplesmente reconhecendo ou incluindo, o que tornaria possível um estado plurinacional, em que a diferença se coloca como constitutiva e não adicional como faz o multiculturalismo. Compreende a decolonialidade e o intercultural como respostas, no sentido de transgredir as fronteiras do que é hegemônico e subalternizado. A autora diferencia multiculturalismo de interculturalidade ao afirmar que o primeiro se sustenta a partir de interesses hegemônicos que visam obscurecer as histórias locais, dando um sentido universal às sociedades multiculturais. Destaca a diversidade da sociedade e a necessidade de manter a unidade na diversidade, permanecendo inalterada a estrutura social e institucional que constrói e reproduz as desigualdades sociais.

O conceito de colonialidade do poder servirá para interpretar a construção de uma outra episteme, a diferença que constitui o outro da modernidade, o não europeu. Sobre o conceito, Quijano (2000) afirma que apesar de o colonialismo tradicional ter chegado ao fim, para os autores do grupo modernidade/colonialidade/decolonialidade as estruturas subjetivas, os imaginários e a colonização epistemológica ainda estão fortemente presentes. Esta seria uma estrutura de dominação que submeteu a América Latina, a África e a Ásia, a partir da conquista. O termo faz alusão à invasão do imaginário do outro, ou seja, sua ocidentalização. Mais especificamente diz respeito a um discurso que

se insere no mundo do colonizado. Nesse sentido, o colonizador destrói o imaginário do outro, invisibilizando-o e subalternizando-o, enquanto reafirma o próprio imaginário. Assim, a colonialidade do poder reprime os modos de produção de conhecimento, os saberes, o mundo simbólico, as imagens do colonizado e impõe novos. Desta forma, para a tendência homogeneizante o localismo se apresenta como a sombra que acompanha a globalização. O local resistindo ao fluxo homogeneizante do universalismo atribui à diferença o caráter subalterno e faz surgir o conflito, no qual o reconhecimento da diferença cultural traz em si as lutas contra o racismo diferenciado e contra o etnocentrismo universalizante. É neste sentido que Mignolo (2003) afirma a existência de um posicionamento crítico fronteiriço no qual o pensamento liminar é mais do que uma enunciação híbrida é uma enunciação fraturada em situações dialógicas com a cosmologia territorial e hegemônica, teorizando a violência epistêmica como elemento que orchestra a construção do Outro como a sombra do Eu, sua subalternização epistêmica e ontológica.

#### **4 | A MITOLOGIA DOS ORIXÁS E O PENSAMENTO DECOLONIAL: UMA POSSÍVEL APROXIMAÇÃO**

Antes de entrarmos no universo do candomblé, através dos mitos, vale destacar que o atual debate sobre candomblé vem sendo marcado pelo processo de africanização, pela ideia de quanto mais próximo da África mais puro, fenômeno observado não só aqui no Brasil mas no contexto de religiões afro-caribenhas, conforme evidencia Capone (2004). Porém compreendemos que essa busca de uma origem africana não deve ser confundida com essencialismos da tradição, pois acreditamos assim como Michel Agier (2001), que ao analisar o caso do bloco afro Ilê Aiyê em Salvador na Bahia, percebe que a alteridade passa a ser o centro, evidenciando o homem de fronteira, na fronteira, em processo. O autor combate os essencialismos da identidade produzindo em sua análise um relativismo identitário. O conceito de desetnicizar para Agier (2001) nos diz da ênfase no contexto em situação, se contrapondo aos essencialismos da identidade. A afirmação da africanidade no bloco afro estudado por ele, pode também ser observada no candomblé, e se caracteriza como condição situacional, em que o que está em jogo é a capacidade de se reestruturar individual e identitariamente, inventando-se a si mesmo. Sobre isto o autor nos diz,

Exemplos desse tipo são abundantes a partir dos anos 70. Em conflitos políticos, fundiários ou urbanos, movimentos identitários (étnicos, religiosos, locais etc.) inventam-se a si mesmo ao mesmo tempo que expõem sua “identidade cultural” como fonte de legitimação em face dos outros ou do Estado. Nesse contexto, os atores negam, por interesse ou convicção pessoal profunda, o trabalho que eles próprios operam sobre fragmentos de cultura, heterogêneos e diversamente acessíveis para permitir que “a” cultura seja identitária. Ao exibi-la, eles produzem uma concepção museográfica da cultura material, intocável e “pura”. No entanto, sua ação favorece a dinâmica cultural. Esse é o paradoxo permanente da relação entre identidade e cultura – uma relação problemática, conflituosa, ou seja, o contrário absoluto da transparência suposta pelo qualificativo “identidade cultural”. A identidade de um momento será, tal vez, mais

tarde esquecida, quando outros contextos e outras relações prevalecerão, mas a cultura do lugar onde isso ocorre atualmente, esta, terá sido transformada, “trabalhada” profundamente. (AGIER, 2001, p.22)

Nesse sentido a preservação da tradição, afirmação de africanidade e negação do sincretismo se caracterizam como um discurso político socialmente construído. Há uma plasticidade e capacidade adaptativa, reivindicando um patrimônio cultural específico para se diferenciar e afirmar sua autodefinição, evidenciando o dinamismo dos grupos étnicos. Pensamos o candomblé como fenômeno afro-brasileiro e menos africano, imbricado por campos sociopolíticos, no qual a afirmação de uma pretensa tradicionalidade se caracteriza como uma disputa sociopolítica. Isso nos mostra que as tradições são reinterpretadas e transformadas, os discursos que marcam a diferença que legitima ou desqualifica um terreiro com relação a outros são encenações na arena de disputa por prestígio.

Com relação a forma como os mitos foram recolhidos Reginaldo Prandi (2001) diz que,

Ao longo de mais de uma década colecionei mitos dos orixás enquanto desenvolvia outros aspectos da pesquisa sobre as religiões dos orixás. Em 1996 propus-me a dar um caráter mais sistemático à pesquisa dos mitos e, com o patrocínio do CNPq, organizei uma equipe que trabalhou comigo no levantamento de fontes durante os anos 1997 e 1998[...]Vários de meus colegas e amigos ofereceram colaborações decisivas, indicando fontes, emprestando livros, fornecendo mitos que eles mesmo colheram em suas pesquisas de campo em várias partes do Brasil [...] Os mitos que compõem esta coleção estão numerados, fornecendo-se sua fonte, frequentemente mais de uma, em notas arroladas ao final do texto. (PRANDI, 2001, p. 31-32)

Na redação dos mitos o autor afirma que optou por algum tipo de padronização da linguagem, uma vez que não existe nenhuma uniformidade nas diferentes fontes, podendo um mesmo mito aparecer escrito de modo diferente em cada uma das versões disponíveis, às vezes apresentadas por um mesmo autor. Prandi (2001, p. 35) optou pelo “uso de versos livres e linguagem sintética, procurando sempre manter, contudo, os conteúdos originais das fontes.” O primeiro mito que apresentaremos é intitulado, “Ossaim recusa-se a cortar as ervas miraculosas”, sobre o orixá Ossaim ligado ao domínio das folhas,

Ossaim era o nome de um escravo que foi vendido a Orunmilá. Um dia ele foi à floresta e lá conheceu Aroni, que sabia tudo sobre as plantas. Aroni, o gnomo de uma perna só, ficou amigo de Ossaim e ensinou-lhe todo o segredo das ervas. Um dia, Orunmilá, desejoso de fazer uma grande plantação, ordenou a Ossaim que roçasse o mato de suas terras. Diante de uma planta que curava dores, Ossaim exclamava: “Esta não pode ser cortada, é a erva que cura as dores”. Diante de uma planta que curava hemorragias, dizia: “Esta estanca o sangue, não deve ser cortada”. Em frente de uma planta que curava a febre, dizia: “Esta também não, porque refresca o corpo”. E assim por diante. Orunmilá, que era um babalaô muito procurado por doentes, interessou-se então pelo poder curativo das plantas e ordenou que Ossaim ficasse junto dele nos momentos de consulta, que o ajudasse a curar os enfermos com o uso das ervas miraculosas. E assim Ossaim ajudava Orunmilá a receitar e acabou sendo conhecido como o grande médico que é.<sup>1</sup>

1. De acordo com (PRANDI, 2001) o mito citado foi recolhido na seguinte bibliografia: MAUPOIL, Bernard. La géomancie à l'ancienne Côte des Esclaves. Paris, Institut d'Ethnologie/Musée de l'Homme. 1943. p.176; VERGER, Pierre Fatumbi. Orixás: deuses iorubás na África e no Novo Mundo. Salvador, Corrupio. 1981. p. 123; BASCOM, William. Ifá Divination: Communication between Gods and in West Africa. Bloomington e Londres, Indiana University Press. 1969. p. 53; BEIER, Ulli.

O segundo mito que servirá de base para nossa análise é intitulado: “Oxóssi quebra o tabu e é paralisado com seu arco e flecha”, o orixá Oxóssi está ligado a caça,

Oxóssi caçava todo dia. Todo dia ia à mata em busca de caça. Mas tinha dia em que tudo era proibido. As mulheres não vendiam no mercado. Os homens não cultivavam nos campos. Os pescadores não pescavam. Os guerreiros não guerreavam. Os adivinhos não adivinhavam. Os ogãs sacrificadores não matavam oferendas. Os caçadores não caçavam. Era o grande dia das proibições, era o dia de *euó*. Oxóssi ia a mata todo dia para caçar. Mas tinha um dia em que tudo era tabu. Oxóssi naquele dia não podia ir caçar. Mas Oxóssi só pensava em si e contrariou as determinações de Olodumare. Penetrou na floresta e pôs-se a lançar flechas indiscriminadamente. De repente, surgiu diante dele uma fera, uma visão bestial, que Oxóssi desejou ardentemente abater. Antes que Oxóssi lançasse sua flecha, a besta transformou-se em Odudua. Oxóssi entendeu o sentido dos tabus daquele dia. O caçador aterrorizado gritou petrificado, o arco esticado como se fosse atirar. Ali ficou Oxóssi, o arco retesado, o gesto de ataque parado no ar. Ali ficou para sempre seu *ofá*, seu arco e flecha. O *ofá* de caçador, o *ofá* do orixá.<sup>2</sup>

Em sua pesquisa o autor nos mostra que cada orixá pode ser cultuado segundo diferentes invocações, que no Brasil são chamadas de “qualidades”. Pode-se, por exemplo, cultuar uma lemanjá jovem e guerreira, de nome Ogunté, uma outra velha e maternal, lemanjá Sabá, entre outras. Assim, cada orixá se multiplica em vários, criando-se uma diversidade de devoções, cada qual com um repertório específico de ritos, cantos, danças, paramentos, cores, preferências alimentares, cujo sentido pode ser encontrado nos mitos. No candomblé acredita-se que homens e mulheres descendem dos orixás, não tendo, pois, uma origem única e comum, como no cristianismo. Cada um herda do orixá de que provém suas marcas e características, propensões e desejos, tudo como está relatado nos mitos, o que reafirma nossa compreensão inicial de que a visão de mundo no candomblé compreende de forma indissociável a relação entre os orixás, a natureza e os humanos contrapondo-se a uma visão antropocêntrica.

Os orixás alegram-se e sofrem, vencem e perdem, conquistam e são conquistados, amam e odeiam. Os humanos são apenas cópias dos orixás dos quais descendem. Prandi (2001) nos mostra que os mitos dos orixás falam da criação do mundo e de como ele foi repartido entre os orixás. Relatam uma infinidade de situações envolvendo os deuses e os humanos, os animais e as plantas, elementos da natureza e da vida em sociedade. No candomblé “é pelo mito que se alcança o passado e se explica a origem de tudo, é pelo mito que interpreta o presente e se prediz o futuro, nesta e na outra vida” (PRANDI, 2001, p. 24). Pena (2014, p. 34) destaca a indivisibilidade entre o Orum e o Ayê, “no candomblé tudo é sagrado tudo faz parte do Orum, de modo que o Ayê, o mundo material terreno, seria apenas a extensão do sagrado e não a sua oposição em um sistema pretensamente binário”. Orum é o mundo onde vivem os orixás e Ayê é o mundo dos humanos. A relação entre os orixás, a natureza e os humanos é colocada em destaque também por Uilhôa

Yoruba Myths. Cambridge, Cambridge University Press. pp. 54-5; BARROS, José Flávio Pessoa de. O segredo das folhas: sistema de classificação de vegetais no candomblé jêje-nagô. Rio de Janeiro, Pallas e UERJ. 1993. p.25

2 De acordo com (PRANDI, 2001) o mito citado foi recolhido na seguinte bibliografia: LACHATAÑERE, Rómulo. Oh, Mío Yemaya: Cuentos y cantos negros. 2ª ed. [1ª ed.:1938]. Havana, Editorial de Ciencias Sociales. 1992. p.69

(2011, p.169)

A retirada das plantas da natureza não ocorre de qualquer maneira ou sem cuidados pré-determinados, tendo em vista que um dos mais importantes princípios do candomblé assegura a necessidade de que se entoe cantigas e de que se digam preces que expliquem às divindades o motivo da necessária retirada, pedindo permissão para que ela ocorra.

Como podemos observar no candomblé a relação que se estabelece com a natureza contrapõe-se ao representacionismo, que compreende o conhecimento como um fenômeno baseado em representações mentais que fazemos do mundo, no qual a mente seria um espelho da natureza e nossa tarefa seria extrair a informações dela por meio da cognição, o conceito de autopoiese, assim como a compreensão de mundo presente no candomblé, pensam o conhecimento a partir da imanência entre o organismo e o meio. A fragmentação traduz a separação sujeito-objeto, principal característica da concepção representacionista.

## 5 | CONCLUSÃO

Concluimos que a forma como o candomblé compreende a relação entre os orixás, a natureza e os humanos resiste à colonialidade do poder por se constituir como uma outra matriz de conhecimento diferente da ocidental. O reconhecimento destas formas de se pensar no mundo está de acordo com a afirmação de Quijano (2000) de que, “é tempo de aprender a nos libertarmos do espelho eurocêntrico onde nossa imagem é sempre, necessariamente, distorcida. É tempo, em fim, de deixar de ser o que não somos.” (QUIJANO, 2000, p.51). Com relação a ecologia dos saberes e a diversidade epistemológica do mundo Santos (2009) nos mostra que,

Na perspectiva das epistemologias abissais do Norte global, o policiamento das fronteiras do conhecimento relevante é de longe mais decisivo do que as discussões sobre diferença internas. Como consequência, um epistemicídio maciço tem vindo a decorrer nos últimos cinco séculos, e uma riqueza imensa de experiências cognitivas tem vindo a ser desperdiçada. Para recuperar algumas destas experiências, a ecologia dos saberes recorre ao seu atributo pós-abissal mais característico, a tradução intercultural (SANTOS, 2009, p. 52)

O que nos interessa da teoria dos autores é relacionar suas reflexões sobre a complexidade dos processos cognitivo e epistemológico com a relação entre seres vivos, orixás e a natureza presente no candomblé. A centralidade das reflexões dos autores apresentados neste artigo está além da preocupação com a realidade em si, consiste em compreender como compreendemos, ou seja, a forma como interpretamos a realidade. Esta busca se justifica na compreensão de que a forma como conhecemos as coisas decorre de uma relação interna da forma como organizamos e atribuímos sentido. Desta forma os mitos apresentados nos trazem um pouco da compreensão de mundo presente no candomblé e confirma nossa hipótese de que o candomblé se constitui como narrativa

decolonial que resiste à matriz colonial do poder.

Se quisermos podemos pensar uma relação entre o candomblé e o debate conduzido pelo grupo modernidade/colonialidade/decolonialidade. Podemos afirmar que o candomblé se constitui como conhecimento alternativo à matriz do pensamento colonial, ou utilizando o conceito de Walsh (2013) como exemplo de uma “pedagogia decolonial”. Em nossa compreensão esta forma de transmissão do conhecimento dentro do candomblé produz outra sociabilidade que estabelece uma relação entre a atuação política e a aprendizagem no candomblé como outras epistemologias, alternativas à matriz colonial do poder, do saber e do ser.

Estudos como esse podem contribuir para se perceber a decolonialidade como proposição alternativa às epistemologias hegemônicas que sustentam modelos e relações sociais eurocentrados, apresentando para a comunidade acadêmica e para a sociedade como um todo saberes que foram historicamente subalternizados, como no caso do candomblé.

Nosso estudo mostrou também que o candomblé não deve ser tomado como um objeto a ser observado, mas sim como um modelo epistêmico, que as pessoas que formam essa comunidade não precisam que pesquisas acadêmicas deem a elas espaços de fala, pois a fala delas já é ouvida a partir de suas práticas, de sua resistência, de sua história, de seus atabaques, de seu sagrado. Percebemos também que este artigo é apenas um mecanismo através do qual essa fala é apresentada, que nosso estudo é um encontro de saberes que ele em si é um exercício decolonial.

## REFERÊNCIAS

AGIER Michel. **Distúrbios Identitários em tempos de globalização**. IN: MANA 7(2):7-33, 2001.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. **La poscolonialidad explicada a los niños**. Editorial Universidad del Cauca. Instituto Pensar, Universidad Javeriana, Popayán, Colombia. 2005.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. **La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)**. Bogotá: Universidad Javeriana. 2005b.

CAPONE. Stefania. **A busca da África no candomblé: Tradição e poder no Brasil**. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

CARVALHO, Isabel Cristina de Moura; STEIL, Carlos Alberto. **Percepção e ambiente: aportes para uma epistemologia ecológica**. Revista eletrônica do Programa de Pós-graduação em Educação Ambiental, Universidade Federal do Rio Grande – FURG/RS, março 2013.

ESCOBAR, Arturo. **O lugar da natureza e a natureza do lugar: globalização ou pós-desenvolvimento?** In. A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Edgardo Lander (org). Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, setembro 2005.

MATURANA, Humberto; VARELA, Francisco. **A árvore do conhecimento: as bases biológicas da compreensão humana**. São Paulo: Palas Athena, 2001.



MIGNOLO, Walter. **Historias locais/diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo**. Madrid: Ediciones Akal. 2003.

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos Orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

PENA, Rodolfo Alves. **As múltiplas contextualidades espaciais do candomblé: estudo de geografia da religião**. Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Geografia da Universidade Federal do Paraná. Curitiba, Paraná, 2014.

QUIJANO, Anibal. **Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina**. In: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas Latinoamericanas. Edgardo Lander (comp.) CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina, 2000.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia dos saberes**. In: Epistemologias do sul. Boaventura de Sousa Santos e Maria Paula Meneses – (Org) Edições Almedina SA. Coimbra, 2009.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** *Belo Horizonte*: editora da UFMG, 2010.

SIMITH, Linda Tuhiwai. **Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples**. University of Otago Press. Dunedin, New Zeland. 1999.

ULHÔA, Clarissa Adjuto. **“Essa terra aqui é de Oxum, Xangô e Oxóssi”**: um estudo sobre o candomblé na cidade de Goiânia. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-graduação em História, Universidade Federal de Goiás, 2011.

WALSH, Catherine. **Interculturalidad y colonialidad del poder: Un pensamiento y posicionamiento “otro” desde la diferencia colonial**. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago & GROSFOGUEL, Ramón (Orgs.). El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.

WALSH, Catherine. **Pedagogías decoloniales: Prácticas isurgentes de resistir, (re) existir y (re) viver**. Tomo I. Introducción: Lo pedagógico y lo decolonial: entretejiendo caminos. Serie Pensamento Decolonial. Quito. Ecuador: Ediciones Abya Yala, 2013.

## O ESPAÇO DE TERREIRO COMO ESPAÇO EDUCATIVO

*Data de aceite: 12/05/2020*

**Patrícia da Silva Pereira**

Assessoria de Igualdade Racial-Diversidades/DP/  
SMED/PMPA

patriciasp@smed.prefpoa.com.br

**RESUMO:** Este trabalho apresenta reflexões sobre as Comunidades de Povos de Terreiro como espaços educativos, com aprendizagens específicas, culturais e ritualísticas, transgeracionais e afrocentrada. As Comunidades Tradicionais de Povos de Terreiro são os espaços de perpetuação das diferentes manifestações religiosas trazidas de África na Diáspora, resultado de um longo processo de ressignificação e transformação da memória coletiva africana no Brasil. Como espaço de memória, constituiu-se historicamente pela convivência entre diferentes etnias/povos africanos, sendo inevitavelmente sincretizada com cristãos, kardecistas ou indígenas, dando origem a outras religiosidades brasileiras, mas que mantém seu vínculo identitário com o continente-mãe. Os Terreiros, nascidos nos pátios das senzalas, quilombos e/ou interior de pequenos vilarejos/subúrbios, onde negros libertos, forros e fugidos viviam, foram os locais onde nossos anciões,

memórias transgeracionais, estas Bibliotecas (nas palavras do Mestre Hampaté Bâ) se multiplicaram e passaram, de geração em geração, tudo o que suas memórias podiam guardar. As práticas tradicionais de matriz africana reafirmam a dimensão histórica, social e cultural dos territórios negros constituídos no Brasil dos quais a religiosidade e a religião – relação com o sagrado – são algumas de suas facetas, numa convivência constante entre vivos e mortos. Como espaço educativo, organizam-se coletivamente, em comunidade por afinidades culturais e de fé, em um sistema de alianças construído a partir de uma hierarquia iniciática, que estabelece vínculos de parentesco comunitários e ancestral entre seus membros. A cada rito de passagem, em tempos específicos, os membros daquela comunidade adquirem conhecimentos que se ampliam conforme o suas habilidades e preceitos. Suas práticas educativas se fundam na oralidade, no boca-ouvidos, no relato de si e dos outros, nas experiências que se iniciam na cozinha do barracão até os cuidados e responsabilidades no “Quarto de Santo”. A circularidade é um dos princípios organizativos, seja entorno do fogão da cozinha aprendendo cada alimento de cada Orixá, seja na organização da Roda dos Dançantes (médiuns ou “Cavalos de Santo”) ou nos diversos momentos de reuniões e

aconselhamentos, onde as histórias dos que vieram antes de nós são contadas pelo ponto de vista dos excluídos. Os ensinamentos passados de geração em geração tem seu conteúdo histórico e cultural inerente a cada grupo social. São histórias, costumes e tradições, aquilo que aprendemos, da forma que a compreendemos e reelaboramos, acrescidos de nossas experiências e reinterpretações. História esta que não é imutável e impermeável em nossas memórias, e por isto os anciões, nossos líderes religiosos afro-brasileiros antigos (e atuais também) acreditavam que para quantos mais contassem, mais detalhes da mesma história poderiam permanecer intactos, pois cada vez que se juntassem para os devidos rituais, repetiriam as histórias e um complementaria as memórias do outro. Este processo de transmissão de conhecimentos, tradições e costumes de uma geração para outra era a busca de garantia de não deixar morrer sua história trazida do outro lado do Atlântico, sendo considerado como núcleo familiar destas Comunidades Tradicionais não apenas os parentescos consanguíneos como os religiosos também, pois o senso principal é o da Ancestralidade a partir da coletividade, é estar vivo na próxima geração para além da morte (PEREIRA, 2015). Quando falamos em ancestralidade negro-africana, nos referimos ao culto dos mortos, às gerações anteriores às nossas, em solo de África e no Brasil. É a memória viva referenciada àqueles que retornaram ao *òrun* (mundo dos espíritos), à massa de origem, depois de sua temporada de existência no *àye* (terra), sendo reverenciado e respeitado como *Égún* (espírito ancestral). É importante lembrar que, apesar da grande importância transgeracional nas famílias negras que se mantiveram cultural e/ou religiosamente ligadas às suas raízes afrobrasileiras, dentro das Comunidades de Terreiro (Candomblé, Batuque e até mesmo na Umbanda), nem todas as famílias negras permaneceram religiosamente afrocentrada, convertendo-se a outras fés. E, além disto, muitas Comunidades de Terreiros, a partir do século XX passaram a aceitar não-negros em suas Rodas religiosas, o que vêm incitando um debate sobre o “embranquecimento” do Povo de Terreiro, da perda de aspectos relevantes da tradição ancestral, da influência dos ritos cristãos e espíritas, entre outros debates bem atuais. E, de outro lado, a busca por uma “*ponte*” direta com África e seus rituais originários, como que na busca de uma fonte pura a se beber para retornar a um passado imagético ancestral. As Comunidades Tradicionais dos Povos de Terreiro, assim como as nossas Escolas, estão em busca de sua base histórica, que una as diversas epistemologias, metodologias, caracterizando-as e possibilitando que as conhecendo, diferenciemos seus aspectos míticos e essência ancestral espiritual abstrata que mais “*funcionem*” para cada grupo familiar religioso. Um longo debate, na compreensão e experiência de fé...

**PALAVRAS-CHAVE:** Comunidade de Terreiro; Educação; transgeracionalidade; afrocentricidade.

**ABSTRACT:** This work presents reflections on the Communities of Peoples of Terreiro as educational spaces, with specific learning, cultural and ritualistic, transgenerational and Afro-centered. The Traditional Communities of Terreiro Peoples are the spaces for the perpetuation of the different religious manifestations brought from Africa in the Diaspora, the result of a long process of reframing and transforming the collective African memory in Brazil. As a

space of memory, it was historically constituted by the coexistence between different African ethnicities / peoples, being inevitably syncretized with Christians, Kardecists or Indians, giving rise to other Brazilian religions, but which maintains its identity link with the mother continent. The Terreiros, born in the patios of the slave quarters, quilombos and / or interior of small villages / suburbs, where freed blacks, liners and fugitives lived, were the places where our elders, transgenerational memories, these Libraries (in the words of Mestre Hampaté Bâ) they multiplied and passed on, from generation to generation, everything their memories could hold. Traditional African practices reaffirm the historical, social and cultural dimension of the black territories constituted in Brazil, of which religiosity and religion - the relationship with the sacred - are some of its facets, in a constant coexistence between the living and the dead. As an educational space, they are organized collectively, in community by cultural and faith affinities, in a system of alliances built from an initiatic hierarchy, which establishes ties of community and ancestral kinship among its members. At each rite of passage, at specific times, the members of that community acquire knowledge that expands according to their skills and precepts. Their educational practices are based on orality, mouth-to-ear, self-report and others, experiences that start in the kitchen of the shed up to the care and responsibilities in the “Quarto de Santo”. Circularity is one of the organizational principles, whether around the kitchen stove learning each food from each Orixá, whether in the organization of the Roda dos Dançantes (mediums or “Cavalos de Santo”) or in the various moments of meetings and counseling, where the stories of the who came before us are counted from the point of view of the excluded. The teachings passed from generation to generation have their historical and cultural content inherent to each social group. They are stories, customs and traditions, what we learn, the way we understand and rework it, plus our experiences and reinterpretations. This story is not immutable and impermeable in our memories, and for this reason the elders, our ancient (and current) Afro-Brazilian religious leaders believed that for those who told more, more details of the same story could remain intact, because each time if they got together for the proper rituals, they would repeat the stories and one would complement the other’s memories. This process of transmitting knowledge, traditions and customs from one generation to another was the search for a guarantee of not letting its history die from the other side of the Atlantic, being considered as the family nucleus of these Traditional Communities, not only blood relatives but also religious ones , because the main sense is that of Ancestrality from the collectivity, it is to be alive in the next generation beyond death (PEREIRA, 2015). When we speak of black African ancestry, we refer to the cult of the dead, to generations before ours, on African soil and in Brazil. It is the living memory referenced to those who returned to the òrun (world of spirits), to the mass of origin, after their season of existence in the aye (earth), being revered and respected as Égún (ancestral spirit. It is important to remember that, despite the great transgenerational importance in black families that remained culturally and / or religiously linked to their Afro-Brazilian roots, within the Terreiro Communities (Candomblé, Batuque and even Umbanda), not all black families remained religiously afrocentric, converting to others In addition, many Terreiro Communities, from the twentieth century, began to accept non-blacks in their religious circles, which have

incited a debate about the “whitening” of the Terreiro People, the loss of relevant aspects of ancestral tradition, the influence of Christian and spiritist rites, among other very current debates, and, on the other hand, the search for a direct “bridge” with Africa and its original rituals, as if in search of a pure source to drink to return to an ancestral imaginary past. The Traditional Communities of the Terreiro Peoples, as well as our Schools, are looking for their historical basis, which unites the different epistemologies, methodologies, characterizing them and allowing us to know them, differentiate their mythical aspects and abstract spiritual ancestral essence that most “Work” for each religious family group. A long debate, in the understanding and experience of faith ...

## O ESPAÇO DE TERREIRO: EXPERIÊNCIAS E TRADIÇÕES

Ao dobrarmos a esquina, já percebíamos a agitação na frente da *Terreira*<sup>1</sup>. Havia muitas crianças correndo no pátio da frente, de um lado para o outro entre alguns carros estacionados, conversando e rindo muito. Minha mãe segurava minha mão firmemente, e dava orientações ao meu pai, que trazia meu irmão em uma mão, e uma sacola cheia de guloseimas na outra. Ela pega a sacola e se despede, descendo uma escada lateral, em direção ao vestiário dos Médiuns da casa. E nós, ansiosos pela Festa, ficamos ali, entre as outras crianças, enquanto meu pai nos observa e conversa com outros pais da casa. Ao sermos chamados para dentro da *Terreira*, já sabíamos que a Festa iria começar, e tínhamos que nos sentar na Assistência, em silêncio, observando os rituais. Os Médiuns estavam concentrados, em roda, com seus vestidos e fardamentos coloridos ou todo branco, cheios de Guias de Contas<sup>2</sup> coloridas no pescoço, e no centro da roda uma toalha grande branca no chão, cheia de doces, garrafas de Guaraná (refrigerante) e uma bacia de merengada, alguns brinquedos num canto nos chamavam a atenção. Cânticos específicos, como o apresentado acima, eram entoados como rezas, como modo de concentração e demonstração de fé. Estes Médiuns nem pareciam os mesmos, algum tempo depois, rolando de um lado para o outro, cheios de merengue batido no rosto, jogando balas e Guaraná na Assistência.

Para nós, crianças acostumadas com as festividades na *Terreira*, a Festa de Cosme, Damião e Doum (ou Mesa de Ibejis, no Batuque e Candomblé<sup>3</sup>) era um Dia das Crianças antecipado (em final de Setembro), sobre o qual podíamos falar somente com outras crianças que, como nós, frequentavam a casa. Havia um tipo de código de silêncio, que era explicitado dentro de nossa casa, onde éramos educados a não dizer aos “estranhos” o tipo de festas ou eventos religiosos que participávamos. Procurávamos, nas outras crianças que convivíamos (na escola, na vizinhança ou na família estendida), os sinais que os identificavam como parte de nossa “*irmandade*”, daqueles que compartilhavam

---

1. *Terreira* é o nome que àquela entidade religiosa, a Casa Espírita de Umbanda Nossa Senhora Aparecida, em Porto Alegre/RS, usava para se referir ao espaço religioso, ao templo. Outros templos, tanto na Umbanda como no Batuque, aqui no Sul, se referem a este espaço no masculino – Terreiro. A ideia vem da mesma linha histórica: os primeiros espaços de resistência religiosa dos negros escravizados eram barracões sem piso, na terra batida e compactada, coberta por determinado tipos de folhas verdes (ervas). Em muitos lugares do país, ainda se usa ter Terreiro de terra mesmo.

2. *Guias de Contas* é uma espécie de colar, fiado em nylon ou fio vegetal resistente, em pedrinhas de vidro, cristais ou resinas, em cores e formas específicas para cada “entidade” (Orixá). São depositários de energia, de vibrações para cada linha de Orixá.

3. *A Mesa de Ibejis* são festejos litúrgicos típicos das religiões de Matriz Africana, especialmente das Nações de Batuque no RS, e do Candomblé. Diferentemente da Umbanda, não tem uma data fixa no ano-calendário (27 de Setembro), mas deve ser realizado sempre que for realizada a sacralização de determinados animais, oferecendo alguns tipos de doces, balas, bebidas doces, etc. Algumas Yabás são homenageadas junto com os gêmeos yorubanos. As crianças são chamadas para seu entorno, e a cerimônia ocorre conforme a liturgia de cada Terreiro e Nação.

de nosso *segredinho*: uma “segurança<sup>4</sup>” no tornozelo ou pulso, ou uma guia de Cosme, Damião e Doum<sup>5</sup> – contas em tons claros de rosa, branco e azul -, e com quem podíamos falar sobre “*aqueles assuntos*”. (PEREIRA, 2015, p. 51-52).

Cresci *brincando* em Terreiros! Como uma grande família, todos se conheciam, conheciam suas famílias carnis, compartilhavam experiências de alegrias e dores. Tinham até seus pequenos conflitos, mas sempre se juntavam à mesa, ou melhor, na Roda da Corrente de *trabalho*, e ali tudo se resolvia, sob a égide dos Líderes Espirituais. Como uma família, havia histórias seculares, que habitavam nosso imaginário infantil, que eram contadas em casa e nos encontros no Terreiro, numa forma de reverenciar a memória dos que já não estavam fisicamente entre nós, que haviam retornado à *massa de origem*, mas que eram as pedras angulares daquela comunidade religiosa.

Além da Terreira onde minha mãe e tias *trabalhavam*, ainda tinha o Terreiro de minha avó paterna, nos fundos de sua casa, num bairro de classe média da capital, e, ainda, os Terreiros que íamos esporadicamente de alguma tia (carnal ou *emprestada*) para uma festa ou só para “tomar um passe” acompanhando os adultos ou as primas mais velhas, quando estávamos nas casas deles. Era uma rotina natural, em ambos os lados da minha família, nos anos 70 e 80, onde se percebia que boa parte dos nossos tios e avós praticavam suas religiosidades de Matriz Africana, cotidianamente.

Ao longo da minha jornada, conheci casas de Batuque, levadas por amigos e vizinhas, e sempre ficava ali, observando e tentando fazer as aproximações das práticas e costumes de cada lugar visitado. Mas, depois de conhecer outras religiosidades, somente aos 32 anos é que resolvi aceitar que precisava mesmo trabalhar em um Terreiro de Umbanda (de vertente Espiritualista), pois ali havia encontrado conexão energética comigo e com o que eu buscava naquele momento. Nesta comunidade religiosa encontrei uma prática interessante de ensinamento, diferente do que eu havia sido criada: aulas! De verdade, com livro básico, com presença, avaliação e tudo o mais.

No primeiro momento, parecia comum aquela prática, afinal eu era Professora, e isto é o que eu estou acostumada como prática profissional. Mas como prática de convivência comunitária religiosa, havia sempre um certo estranhamento, que não me permitia ainda analisar o quanto isto era possível ser tão diferente do que eu vivera até o momento, mas

---

4. “segurança” é um tipo de amuleto, que pode ser feito de fio de contas, fios de linha colorido, fitas trançadas ou Palha da Costa. Cada tipo tem uma função e uma representação energética para cada Linha de Orixá da Umbanda. Podem representar, também, um período de reclusão litúrgica e/ou preparação ritualística dentro do Batuque e Candomblé – Contra-Egun.

5. DOUM simboliza o ESPÍRITO em sua PRIMEIRA FASE de ENCARNAÇÃO. Representa a criança recém-nascida e por extensão, a primeira infância. A energia pura, o espírito imaculado. No cristianismo é sempre representada pela imagem dos gêmeos SÃO COSME e SÃO DAMIÃO. Na Umbanda há uma terceira imagem menor entre os dois santos e representa “DOU” (ou mais popularmente “DOUM”), o primeiro filho nascido após o parto gêmeo. Cosme, Damião e Doum eram trigêmeos e que com a morte de Doum os outros dois irmãos se tornaram determinados em aprender e praticar a medicina para curar a todas as crianças, sempre de forma gratuita. Doum personifica as crianças com idade de até sete anos de idade, sendo ele o protetor das crianças nessa faixa de idade. Os Erês são guardiões de um Ponto de Força do Reino Elementar, e atua sobre toda a humanidade, sem distinção de credos religiosos. Verificamos que em toda a história, grandes mestres da pintura deixaram legado à humanidade obras valiosas com figuras de anjos infantis retratando-os com sensibilidade e demonstrando suas formas com grande pureza. Partes retiradas do Livro: “UMBANDA SAGRADA” de Rubens Saraceni - [https://www.facebook.com/permalink.php?id=172003896268490&story\\_fbid=179274525541427](https://www.facebook.com/permalink.php?id=172003896268490&story_fbid=179274525541427)



que fazia sentido para aquele grupo. Os praticantes novatos passavam por um ano de aulas teóricas e, dependendo de seu desempenho (desenvolvimento e equilíbrio mediúnico) iam para o próximo nível, que eram as aulas práticas e “estágio” nos trabalhos da Casa. Estes trabalhos variavam entre práticas Espíritas (Passe Comum, Passe Isolado e de Saúde, Mesa de Desobsessão, Palestra Aberta) e as de Umbanda, no desenvolvimento prático em grupo fechado, sem público. E, depois de alguns anos, aprendendo sobre ervas, energias, e tudo o mais das atividades da Casa e do trabalho mediúnico, incluindo o controle da incorporação, é que se fazia todos os rituais de transição, para passar para o atendimento ao público, ao trabalho de Caridade como chamávamos.

São anos de aprendizagem só pra chegar a fazer parte daquela Corrente que eu lembrava das festas de Cosme e Damião nas Terreiras de minha mãe e minha vó, na infância. Para chegar a dirigir um daqueles trabalhos, são mais alguns anos de vivência e aprendizagens, se tivermos a vocação e missão para tanto. Havia ritos de passagem, marcadores de tempo e aprendizagem, avaliações constantes e ao longo de todos os processos de aprendizagem que, com o tempo, me fizeram perceber o potencial destas Comunidades de Povos de Terreiro como espaços de aprendizagem, uma aprendizagem que é prática e visceral, e nos marca estruturalmente como médiuns e cidadãos, nesta vivência partilhada de intensidade inesgotável.

## COMUNIDADE DE TERREIRO: QUE LUGAR É ESTE?

Em sua Tese, a Psicóloga Dra. Míriam Cristiane Alves (UFPEL) nos apresenta vários conceitos-chave sobre a compreensão do território mítico-comunitário conhecido como Comunidade Tradicional de Terreiros de Matriz Africana. Em seus escritos, ela os conceitua:

As comunidades tradicionais de terreiros de matriz africana são aqui compreendidas como territórios político-mítico-religiosos de reelaboração, atualização e recriação de culturas africanas no contexto brasileiro (SANTOS, 2008; SODRÉ, 1998). Ou seja, a partir de organizadores invariantes como, por exemplo, tradição oral, sistema oracular divinatório, culto e manifestação de divindades, e ritos de iniciação e de passagem, inscrevem no Brasil uma dinâmica civilizatória negro-africana. Essas comunidades são produzidas por um sistema comunitário e ancestral entre seus membros (NASCIMWENTO, 2008, SANTOS, 2008; VOGEL, MELLO, PESSOA de BARROS, 2005; SODRÉ, 1988). Dessa forma, possuem um sistema de crenças, normas, ações e valores quem mantém coeso o sentimento de pertença e uma identidade coletiva. (2012, p. 110).

As Comunidades Tradicionais de Terreiros de Matriz Africana, territórios nascidos nos pátios das senzalas, quilombos e/ou no interior de pequenos vilarejos/subúrbios do Brasil, onde os negros libertos, forros e fugidos viviam, foram os locais para estas *Bibliotecas vivas* se multiplicarem e passarem, de geração em geração, tudo o que suas memórias podiam guardar. Nas palavras de Bâ, “Na África, cada ancião que morre é uma biblioteca que se queima” (2013, aba-capa), e esta perda podia, no pensamento destes guardiões,

ser menos prejudicial se mais de seus descendentes e/ou iniciados tivessem contato com estas histórias contadas. O relato constante, as cantigas e histórias cotidianas, e as aprendizagens no fazer eram sua maneira de preservar seus conhecimentos.

Apesar de não fazerem parte dos conhecimentos considerados “relevantes” pelos estudos oficiais científicos da história ocidental, as tradições dos Povos Tradicionais de Terreiro foram à forma mais qualificada de guarda de nossa ancestralidade africana. Por mais que seja permeada de memórias e histórias muitas vezes dificilmente comprováveis por documentos oficiais, traz um contexto transgeracional extremamente válido para manter esta ligação entre passado-presente-futuro dos herdeiros afro-brasileiros.

O objetivo maior é contribuir para não deixar que se percam aspectos dessa trajetória e trazer à luz dados pelas vias da oralidade. Trata-se, portanto, de contar a história do ponto de vista do excluído.

Para além disso, o cerne deste relato é a oralidade. Só a partir da geração de meu avô Ulisses, neto de Mejiçã, alguns descendentes conseguiram o letramento. Assim mesmo, isso não interferiu no modo de narrar típico daquela família. Tudo era processado apenas pelo sistema boca-ouvidos. A condição de descendentes de africanos já determinava que aquelas pessoas tomassem a oralidade também como veículo para transmitir a memória. (PÓVOAS, 2012, p. 45)

Os ensinamentos passados de geração em geração tem seu conteúdo histórico e cultural inerente a cada grupo social, conforme suas experiências e ascendência étnico-africana. Repassamos de histórias, costumes e tradições, aquilo que apreendemos, da forma que a compreendemos e reelaboramos. Nisto, acrescentamos nossas experiências e reinterpretações. A história em si não é imutável e impermeável em nossas memórias, e é por isto que os líderes religiosos afro-brasileiros antigos acreditavam que para quantos mais pessoas contassem, mais detalhes da mesma história poderiam permanecer intactos, pois cada vez que se juntassem para os devidos rituais, repetiriam as histórias e um complementar as memórias do outro. Segundo Silva e Dutra (2010), há um contexto familiar que “traz consigo um mandato transgeracional cujo patrimônio ou legado compreende tanto elementos positivos quanto negativos. O patrimônio ou legado é o mandato transgeracional que transita entre as gerações, na dimensão psíquica, e que, na maioria das vezes, se passa em nível inconsciente” (p. 5). Assim, os autores consideram a transgeracionalidade como “uma transmissão de padrões de relacionamentos familiares que se repetem de uma geração a outra” (idem, p. 1). Este processo de transmissão de conhecimentos, tradições e costumes de uma geração para outra era a busca de garantia de não deixar morrer sua história trazida do outro lado do Atlântico, sendo considerado como núcleo familiar não apenas os parentescos consanguíneos como os religiosos também, pois o senso principal é o da Ancestralidade a partir da coletividade, é estar vivo na próxima geração, para além da morte, na memória de sua comunidade.

Devemos lembrar que, quando falamos em ancestralidade negro-africana, nos referimos ao culto aos mortos, às gerações anteriores às nossas, em solo de África e no

Brasil. É um culto às suas memórias e tradições, dentro dos Terreiros, Grupos Culturais e de nossas famílias. É a memória viva reverenciada àqueles que retornaram ao *òrun*<sup>6</sup> (mundo dos espíritos) depois de sua temporada de existência no *àiyé*<sup>7</sup> (terra), sendo reverenciado e respeitado como *Égún* (espírito ancestral). Estes cultos variam conforme a vertente étnica a que cada Comunidade Tradicional de Terreiro pertence (JêJe, Nagô, Oyó, Cabinda, Angola, etc.) conforme a raiz do ancestral fundador desta comunidade, e também com qual vertente de religiosidade se está lidando (Batuque do RS, Candomblé, Umbanda, Xangô de Minas, etc.). Machado (2002) afirma que

Pensamos assim, daí a certeza de que carregamos no corpo e na mente todas as marcas de nossa ancestralidade. Esta é a condição que nos confere uma identidade cósmica. Somos todos filhos de Orixás, filhos das forças que equilibram a natureza. Nossa ligação mitológica com o Orixá preserva a nossa identidade e individualidade. Somos “eu” com o conhecimento ampliado deste “eu” pela iniciação. Este é um paradigma que institui ao mesmo tempo a identidade e a alteridade de cada um na sua pessoa e no seu duplo. (p. 02)

É importante lembrar que, apesar da grande importância do processo transgeracional nas famílias negras que se mantiveram cultural e/ou religiosamente ligadas às suas raízes afro-brasileiras, dentro dos Terreiros de Candomblé e Batuque, e até mesmo na Umbanda, nem todas as famílias negras permaneceram religiosamente afrocentradas. Muitas que se converteram às religiões cristãs podem não ter mantido estas raízes intocadas, mas alguns dos traços básicos culturais permaneceram presentes nas relações familiares e sociais. Algumas destas famílias, mesmo convertidas, mantiveram-se em Irmandades Negras, como a de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, muito tradicional no século XIX por agregar famílias negras libertas<sup>8</sup>, forras<sup>9</sup> e escravizadas, juntando verbas para os festejos, enterros e para comprar Alforrias<sup>10</sup>.

---

6. *Òrun*, s. Céu, firmamento. = *sánmò*. Plano divino onde estão as diferentes formas de espíritos e divindades, dividido em setores assim relacionados: *òrun àpáàdi* – onde os erros das pessoas são impossíveis de reparar, similar ao inferno [cristão]; *òrun aféféfé* – local de correção dos espíritos desencarnados; *òrun isálú* – espaço para julgamentos dos espíritos; *òrun rere* – lugar daqueles que foram bons em vida; *òrun burúkú* – local de permanência dos maus espíritos; *òrun àlàáfíá* – o local de paz e tranquilidade. *Ònà ilú náà jìn bí Òrun* – O caminho desta cidade é tão longe como o céu (fig. ling.). (Idem, p. 625).

7. *Ayé, Àiyé*, s. Mundo, planeta. *Olòrun, kókókó sí ayé aláyò*. – Deus, a chave para um mundo feliz; *Sùúrù oògùn ayé* – A paciência é o remédio do mundo. (Idem, p. 144).

8. Liberta era o termo adotado para definir uma antiga escrava a quem de algum modo foi concedida a liberdade, por emancipação ou por alforria (normalmente por compra própria ou de irmandades ou abolicionistas).

9. Forra é a escravizada liberta pelo dispositivo da Carta de Alforria.

10. Alforria ou manumissão é o ato pelo qual um proprietário de escravos liberta os seus próprios escravos (Dicionário Priberam da Língua Portuguesa). A palavra “alforria” tem origem no árabe *al-furriá* (FERREIRA, A. B. H. Novo dicionário da língua portuguesa. 2ª edição. Rio de Janeiro. Nova Fronteira. 1986. p. 83), que significa “liberdade”. “Manumissão” provém do latim *manumissione* (Ibidem, p. 1.084).

Por que tantas mulheres africanas têm devoção a Nossa Senhora do Rosário? Obviamente, aquelas que se converteram ao catolicismo no Brasil podem ter chegado a acreditar nela como a Virgem Maria, mãe de Deus, mas há outra explicação. Na cidade de Goiás, onde viveram tantos angolanos no final do período colonial, os provenientes dessa Colônia Portuguesa podiam já estar familiarizados com a devoção a Nossa Senhora do Rosário em sua terra natal. Em outros lugares do Brasil, muitos africanos tinham proximidade com o rosário: usavam-no no pescoço e o rezavam em sua língua. Como informou um viajante britânico, no Brasil os negros gostavam das contas do rosário porque elas “pareciam despertar a sensação de estar em pátria”. Muitos também consideravam o rosário um talismã contra o mal, como as “balas de artilharia”.

No entanto, nem todos os africanos e seus descendentes tinham raízes em Angola e podem ter se devotado mais aos santos negros Benedito e Efigênia. São Benedito foi um dos santos negros mais populares do Brasil. Como ele era cozinheiro em um mosteiro na Sicília, passou a ser o protetor dos que trabalhavam na cozinha, como era o caso de tantas mulheres negras. (KARASCH, 2012, p. 54)

Segundo a autora, estas Irmandades, que se espalharam por todo o país e persistem até nossos dias, tinham várias atividades, como distribuir esmolas, atos de caridade, libertar seus membros ainda escravizados, organizar funerais, auxiliar membros viúvas carentes, etc. E, ainda, “serviram de polo para a organização social e política das comunidades” (KARASCH, 2012, p. 56), sendo o espaço de discussão, de convivência em coletividade, de manutenção das memórias familiares e étnicas. Os membros principais eram escolhidos de acordo com suas possibilidades de doação em ouro, havendo hierarquia e distinção nestes cargos, nos festejos anuais. É uma memória nítida, descrita e guardada nos livros eclesiásticos, onde se destacam os cargos, a etnia, condição legal e financeira dos membros, ao contrário dos escassos documentos a respeito das tradições religiosas africanas do mesmo período, não só pela não valorização da cultura negro-africana, como também pela quase que impossibilidade da maioria destes libertos, forros e escravizados obterem escolarização para contarem sua história escrita.

Com efeito, havia uma recusa a considerar o povo africano como o criador de culturas originais que floresceram e se perpetuaram, através dos séculos, por vias que lhes são próprias e que o historiador só pode aprender renunciando a certos preconceitos e renovando seu método. (M'BOW, 2011, p. XXI-II)

Todo este legado transgeracional afrocentrado foi transmitido, principalmente, de forma oral, na tradição “boca-ouvidos”, ensinado no dia-a-dia, nos afazeres cotidianos. Mesmo parecendo algo comum a outras tradições, cabe lembrar que há uma hierarquia específica entre uma geração e outra, advinda e resguardada nas tradições dos Barracões dos Terreiros, onde o *tempo de feitura e bacia* representa uma posição mais relevante, que imprime a obrigatoriedade de respeito dos mais novos aos mais velhos, por terem mais experiência e conhecimento da cultura e dos costumes, e serem os guardiões da ancestralidade negro-africana de memória. Este sistema de organização hierárquica geracional perpassa as questões religiosas de herança nagô-yorubana (etnias básicas de nossa afro-brasilidade), alcançando famílias negras no geral, independente do credo, mantendo a cultura viva numa memória nem sempre tão evidente assim para quem a

vivência, já que nossa história neste país ainda precisa ser mais estudada.

## OS TERREIROS COMO ESPAÇO DE APRENDIZAGEM

Pensar nas Comunidades Tradicionais de Terreiros de Matriz Africana como constituidora de aprendizagens é romper com o pensamento eurocêntrico de que apenas se pode aprender em espaços seletos específicos para este fim. É pensar a educação para além dos muros da escola tradicional, olhando sobre seus muros para o mundo que o cerca, histórica e territorialmente constituído, tendo a possibilidade de aprender como essência das relações humanas, ao logo de toda a nossa existência.

A educação de que participamos é uma educação plena, de corpo e alma, que envolve relações de afeto, de entrega e de desvelamento dos segredos dos “Quartos de Santo”, que vão sendo mediatizadas entre ações cotidianas simples como aprender a fazer um prato de Amalá, e a entender os signos e seus significados de cada cor, cada erva, cada vela e roupa específica e necessária para um ritual específico. Não é um depósito de conhecimentos compartimentados e apartados da experiência social vivenciada por cada iniciado, mas vai fazendo sentido conforme as ações e as reflexões realizadas nos Terreiros, com a orientação dos mais velhos, na tradição transgeracional.

A libertação autêntica, que é a humanização em processo, não é uma coisa que se deposita nos homens. Não é uma palavra a mais, oca, mitificante. É práxis, que implica na ação e na reflexão dos homens sobre o mundo para transformá-lo.

Exatamente porque não podemos aceitar a concepção mecânica da consciência, que a vê como algo vazio a ser enchido, um dos fundamentos implícitos na visão “bancária” criticada, é que não podemos aceitar, também, que a ação libertadora se sirva das mesmas armas da dominação, isto é, da propaganda, dos slogans, dos “depósitos”.

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 intencionada ao mundo. Não pode ser a do depósito de conteúdos, mas a da problematização dos homens em suas relações com o mundo. (FREIRE, 1981, p. 77).

A educação dentro dos Terreiros, mesmo com todas as formalidades, respeito às tradições, segredos e hierarquias, traz em si uma essência libertadora, que nos possibilita visualizar o mundo com os olhos do passado em África, nos remetendo à essência de nossa existência africana, preservada nos ritos e ações. Aliás, é exatamente por preservar estes conceitos de convivência, que conseguimos entender estas Comunidades como nosso *re-ligare* ancestral, posto que são mais que territórios físicos, nos conduzindo a mudar nossas vidas a ponto de levar estas tradições para nossas vidas fora do Terreiro. É uma mudança de visão de mundo a partir de uma cosmo-visão ancestral afrocentrada, ritualizada e demarcada em tempos e constâncias invariantes da filosofia que as unifica e identifica. Nos reconhecemos como parte de uma irmandade, seja pelos objetos que

usamos (fios de contas, roupas, etc.) ou pelos modos de nos portarmos diante de outros “mais velhos”, independente da bacia/família ancestral religiosa étnica à qual pertençam. Está na postura, no visual, nas relações e modos de interagir e de estar no mundo. Inclusive nos modos de nos protegermos dos preconceitos seculares que são nossa herança do processo escravagista, e está calcado num racismo estruturante da sociedade brasileira, que vem se acirrando com o crescimento de algumas vertentes de igrejas neopentecostais, que disseminam seu preconceito e racismo religioso, chegando a incentivar agressões e depredações aos Terreiros e seus adeptos.

Nas religiões afro-brasileiras ou afro-americanas, pela diversidade de seus adeptos, há também uma diversidade de ritos e formas de transmissão do conhecimento. Essas várias formas do entendimento e vivências das Religiões afro-brasileiras denominamos Escolas.

As várias Escolas correspondem a alguns tipos de visões, alguns deles voltados mais aos aspectos míticos e outros à “essência” espiritual, abstrata.

(...) Por isso afirmamos que a constante da Tradição das Religiões afro-brasileiras é a contínua mudança, portanto, uma unidade aberta em constante transformação. Esse é o motivo, quando temos a oportunidade, de dizer que não temos a última resposta, pois não temos a última pergunta! Essa última assertiva demonstra de forma fidedigna o porquê de incentivarmos uma aproximação dialógica da doutrina das Religiões afro-brasileiras com a ciência. Esperamos que ambas aprendam com o diálogo. (RIVAS NETO, 2012, P. 25-26).

Como iniciados, sabemos que há referências que não fazemos sobre nosso sagrado, exatamente por serem segredos sagrados, passados na confiança de que os preservaremos para as próximas gerações. Mas há outros conhecimentos e aproximações, como a vivência respeitosa com as gerações que vieram antes de nós, a preservação da memória ancestral negro-africana e indígena, os usos de alimentos, plantas e materiais da natureza de forma respeitosa e ecológica, e a partilha dos alimentos como parte da prática de caridade, nos propiciam o reconhecimento de nossas várias raízes como partes de uma mesma árvore preservada desde o continente-Mãe. Conceitos estes que pouco parecem pouco importante, esquecidos tanto em nossa sociedade e nas lições e relações escolares.

Mediar o que pode ser revelado, os conhecimentos que podemos e devemos utilizar no dia a dia, e as relações com que a escola tradicional pode aprender os Povos Tradicionais de Terreiro de Matriz Africana é nosso desafio. É mais do que trazer o povo de Terreiro para dentro da Escola, mas poder levaras muitas nuances existenciais que ensinam tais comunidades, irmanando com os ensinamentos de outros povos, perpetuando o respeito que devemos ter em nossos rituais e Correntes, para serem partilhados no dia a dia pedagógico. É este desafio que se põe no dia de hoje... Partilha, irmandade e aprendizagem! A escola da vida afrocentrada na escola das ciências ocidentais, comungando conhecimentos. No Terreiro se aprende e se ensina!



## REFERÊNCIAS

- ALVES, Míriam Cristiane. **Desde dentro: Processos de Produção de Saúde em uma Comunidade Tradicional de Terreiro de Matriz Africana**. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia, da Faculdade de Psicologia, da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Porto Alegre/RS, 2012.
- BÂ, Amadou Hampâté. **Amkoullel, o menino fula**. Tradução: Xina Smith de Vasconcellos. 3ª edição. São Paulo/SP: Palas Athena: Acervo África, 2013. 350p.
- CAPUTO, Stela Guedes. **Educação nos terreiros: e como a escola se relaciona com crianças de candomblé**. 1ª edição. Rio de Janeiro/RJ: Pallas Editora, 2012. 296p.
- FREIRE, Paulo. **Pedagogia do Oprimido**. 10ª edição. Rio de Janeiro/RJ. Editora Paz e Terra, 1981. 220p.
- KARASCH, Mary. **Rainhas e juízas: as negras nas irmandades dos pretos no Brasil central (1772-1860)**. In: XAVIER, Giovana; FARIAS, Juliana Barreto; GOMES, Flávio (orgs.). *Mulheres negras no Brasil escravista e do pós-emancipação*. São Paulo: Selo Negro, 2012, p. 52-66.
- MACHADO, Vanda. **Mito dos orixás: uma perspectiva para a educação de sujeitos autônomos e coletivos**. 2002. In: ADÃO, Jorge Manoel. *Políticas Públicas de ações afirmativas, Educação e Àbá (Pensamento) Negro-brasileiro diaspórico*. Tese de Doutorado. Faculdade de Educação/FACED/UFRGS. 2007. Porto Alegre/RS.
- M'BOW, M. Amadou Mahtar. **Prefácio**. *Diretor Geral da UNESCO (1974-87)*, p. XXI-II, *História Geral da África*, Vol. I. São Paulo: Editora Cortez; Brasília: UNESCO, 2011.
- PEREIRA, Patrícia da Silva. **GRIOT-EDUCADOR: a Pedagogia ancestral negro-africana e as infâncias, em um espaço de cultura afro-gaúcho**. Dissertação de Mestrado, PPGEdU/FACED/UFRGS. Porto Alegre/RS, 2015. 162p.
- PÓVOAS, Rui do Carmo (org.). **Mejigã e o contexto da escravidão**. Ilhéus: Editora Editus, 2012. 496 p.
- RIVAS NETO, Francisco (Mestre Arhapiagha). **Escolas das religiões afro-brasileiras: tradição oral e diversidade**. São Paulo/SP. Arché Editora, 2012. 168p.
- SILVA, Cristiane Félix da. & DUTRA, Sílvia Pinheiro. **A Transmissão Transgeracional Familiar**. 1987. In: <http://psych-kconstelacao.blogspot.com.br/2013/02/a-transmissao-transgeracional-e-o.html>

# O “LIVRO DE ENTRADA DE IRMÃOS DA IRMANDADE DE N. SRA. DO ROZARIO DOS PRETOS DA FREGUESIA DA CAXOEIRA” – RS, SÉC. XIX

Data de aceite: 12/05/2020

Data de submissão: 04/02/2020

**Henrique Melati Pacheco**

Universidade do Vale do Rio dos Sinos –  
UNISINOS

São Leopoldo – RS

CV: <http://lattes.cnpq.br/9780960739764999>

**RESUMO:** A proposta deste capítulo é apresentar o documento “Livro de Entrada de Irmãos da Irmandade de N. Sra. do Rozario dos Pretos da Freguesia da Caxoeira” (1812/1846); documento de 89 páginas manuscritas (frente e verso), integrante do “Acervo das Irmandades”, custodiado pelo Arquivo Histórico de Cachoeira do Sul – RS. A escolha por esta proposta se deve a minha experiência como bolsista de iniciação científica vinculado ao projeto de pesquisa “Sob as Bênçãos do Rosário e São Benedito: Ações políticas, identidades, sociabilidades e as artes da resistência (as irmandades de pretos de São Leopoldo e Cachoeira - RS)”, onde atuei realizando a transcrição paleográfica integral e análises quantitativas e qualitativas nesta documentação. A reflexão realizada no texto se insere na historiografia sociocultural

da escravidão no Brasil; dialogando com a temática das “Irmandades Negras”, argumento que poucos estudos verticalizaram análises sob os livros dessas associações, “tornando história” apenas algumas informações (provas ou fatos documentais) presentes neste tipo de documentação. Utilizei, como suporte teórico-metodológico deste texto, os jogos de escalas. Assim, aplicando técnicas de análise quantitativa e qualitativa foi possível reconstituir partes da história administrativa desta associação negra, criando hipóteses para compreensão de seu gerenciamento, seus mecanismos de exclusão e pertencimento, seus usos étnico-raciais e de gênero específicos; além de apresentar fragmentos de trajetórias individuais e familiares, de homens e mulheres negras que protagonizaram a criação e o gerenciamento desta Irmandade. A conclusão do texto aponta para relevância do *Livro de entrada* como fonte histórica, afinal, este documento é um vestígio histórico eloquente, que porta testemunhos da autêntica e humana participação de homens e mulheres negras no passado brasileiro.

**PALAVRAS-CHAVE:** Irmandades Negras – Livro de Entrada – Jogos de Escalas.

## THE “LIVRO DE ENTRADA DE IRMÃOS DA IRMANDADE DE N. SRA. DO ROZARIO DOS PRETOS DA FREGUESIA DA CAXOEIRA” – RS, C. XIX

**ABSTRACT:** The aim of this chapter is to present the document “Livro de Entrada de Irmãos da Irmandade de N. Sra. do Rozario dos Pretos da Freguesia da Caxoeira” (1812/1846); 89-page handwritten document (front and back), integrating the “Acervo das Irmandades”, held by the Historical Archive of Cachoeira do Sul - RS. The choice for this proposal is due to my experience as a scientific initiation fellow linked to the research project “Under the Blessings of Rosário and São Benedito: Political actions, identities, sociability and the arts of resistance (the black brotherhoods of São Leopoldo and Cachoeira - RS)”, where I worked performing the full paleographic transcription and quantitative and qualitative analyzes in this documentation. The reflection carried out in the text is part of the sociocultural historiography of slavery in Brazil; dialoguing with the theme of “Black Brotherhoods”, I argue that few studies have verticalized analyzes under the books of these associations, “making history” only some information (evidence or documentary facts) present in this type of documentation. I used the game of scales as theoretical and methodological support for this text. Thus, applying quantitative and qualitative analysis techniques, it was possible to reconstruct parts of the administrative history of this black association, creating hypotheses for understanding its management, its mechanisms of exclusion and belonging, its specific ethnic-racial and gender uses; in addition to presenting fragments of individual and family trajectories, of black men and women who led the creation and management of this Brotherhood. The conclusion of the text points to the relevance of the Entry Book as a historical source, because this document is an eloquent historical vestige, which bears testimonies of the authentic and human participation of black men and women in the Brazilian past.

**KEYWORDS:** Black Brotherhood – Entry Book – Game of Scale

### 1 | INTRODUÇÃO

Quando nós rejeitamos uma única história, quando percebemos que nunca há apenas uma história sobre nenhum lugar, nós reconquistamos um tipo de paraíso (ADICHE, 2009).

Histórias nas quais os fatos do passado podem ser incorporados e não negados. [...] Histórias nos dizem quem somos e onde estivemos e para onde pensamos que estamos indo. Elas nos emocionam, confortam, inspiram, consolam, motivam e nos excitam. Elas também nos tornam auto-reflexivos, nos conectam a outros seres humanos e a nós mesmos [...] (ROSENSTONE IN MUNSLOW, 2013, p. 137).

Esse texto encarrega-se de explicitar uma investigação empírica realizada no âmbito da história social e cultural da escravidão no Brasil e, fazendo isso, trata de objetivar a relevância histórica de uma fonte documental: o *Livro de Entrada de Irmãos da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos da Cachoeira*, preservada pelo Arquivo Histórico

de Cachoeira do Sul – RS (AHCS).<sup>1</sup> Porém, antes de tratar do documento que dá o título a esse trabalho, convém abrir o texto com alguns questionamentos que refletem a subjetividade do autor.

Pode-se dizer o passado? Como tornar presente um passado ausente? Presentificar uma falta materializada em forma de vestígios, fragmentos, indícios, rastros, traços ou sinais (comumente nomeados “fontes” ou “documentos históricos”)? Como representar, pela forma de uma narrativa textual (seja em 1º, 2º ou 3º pessoa), *verdades factuais* sobre o passado?

Sem a pretensão de responder as questões acima, o meu interesse nas páginas seguintes é de mantê-las em aberto. E, para isso, ao analisar a fonte principal desse trabalho, utilizei-me do recurso teórico-metodológico dos *jogos de escalas*. Alternando entre perspectivas de macro e microanálise, o que me exigiu o domínio e a aplicação de técnicas quantitativas e qualitativas de pesquisa. Assim, ofereço ao(a) leitor(a), em suma, um composto de minhas experiências, práticas e resultados de pesquisa.<sup>2</sup>

Na seção abaixo, explico e justifico minha perspectiva heurística (que antecipa e pré-estabelece as minhas demais escolhas de pesquisa empírica e representação textual).

## 2 | POR UMA HISTÓRIA REFLEXIVA OU “PÓS-MODERNA”

Pensando na autoreflexividade e na autocrítica da prática profissional da história, pontos de partida da minha investigação, vale dizer: a História com “h” maiúsculo – contemporaneamente mesmo com “h” minúsculo – sempre teve muita dificuldade de se pôr no espelho. A disciplina história sempre teve medo de tratar a autoridade de sua escritura, o seu fetichismo documental, a essencialização de suas metodologias e os seus próprios preconceitos que, por muito tempo, embalam os seus discursos. E, o limite autoreflexivo desse tipo de historiografia (ainda parcialmente em voga no séc. XXI.), me parece, é deixar a mostra um medo de cair nos “cantos de sereia” de uma história-arquivo, destituída de toda e qualquer reflexão crítica.<sup>3</sup>

1 . O impulso para realização desta investigação e o seu enquadramento temático é coletivo, e teve origem no projeto de pesquisa Sob as Bênçãos do Rosário e São Benedito: ações políticas, identidades, sociabilidades e as artes da resistência (as irmandades de pretos de São Leopoldo e Cachoeira – RS), coordenado pelo Prf. Dr. Paulo Roberto Staudt Moreira - UNISINOS, no qual atuei como bolsista de iniciação científica entre os anos de 2017 a 2019.

2. Fruto de uma investigação empírica, defendo, em meu discurso historiográfico, uma história, disciplina científica, prática profissional, ancorada na reflexão pessoal, na interrogação documental e na crítica bibliográfica. Ou seja, minha maior atenção recaí, não a reconstituição pormenorizada de uma trajetória ou caso do passado, e sim aos aspectos teórico-metodológicos do presente, que compõem a disciplina história.

3. A História Moderna constituiu-se (do séc. XIX. ao XX.) como uma disciplina científica indutiva/dedutiva, encarregada de legitimar (ou chegar o mais próximo possível de) “verdades” encontradas pela utilização de documentos autênticos, capazes de recuperar “evidências”, “vestígios” ou “testemunhos” do real-passado. Então, envergonhada de expor sua vulnerabilidade (sua relatividade e incompletude), a história moderna se agarrou no “escrito”, no “texto-documento” e no “científico” (valores do progresso), encarregados de realizar a crítica (o tratamento) do documento, legitimando a sua própria (ou formando uma aparência de) grandeza. Como se a História tivesse acesso a “verdades últimas” do passado (inquestionáveis dogmas da disciplina). Nesse movimento, contudo, a crítica, a reflexão, e, em alguns casos, até mesmos a teoria foi deixada de lado pela prática de historiadores(as) profissionais, interessados(as) somente em *suas* fontes e *seus* personagens.

Aqui, talvez, o(a) leitor(a) já possa estar imaginando, confesso: elaborei esse texto como uma provocação historiográfica. E, para isso, o artigo *Raros e rotos, restos, rastros e rostos: os arquivos e documentos como condição de possibilidade do discurso historiográfico*, do historiador Durval Muniz (2013), serve-me de primeira investida-elucidação. Nesse texto, atendendo aos pedidos dos(as) colegas historiadores(as) que insistem em dizer que os documentos falam, que os documentos mostram, que os documentos são prova, que os documentos comprovam, Albuquerque (2013) torna-os realmente sujeitos de sua investigação histórica, atitude de Albuquerque que foi na contramão do mais *usual* na historiografia que é se preocupar com *agentes* (ou ausentes) do passado de “carne e osso”.<sup>4</sup>

Albuquerque (2013 p. 26) escreveu que se utilizou dessa estratégia – de tornar os documentos “personagens do texto” – porque:

costuma-se dizer que um personagem histórico é aquele que efetivamente teve existência no passado, esse seria um limite do nosso discurso, só poderíamos falar de personagens reais, de rostos que possamos ter a certeza de que tiveram presença real nos tempos que se foram.

Mas as práticas sociais efetivamente existiram, como provam suas materializações em documentos depositados a nossa frente, então por que não tornar estas materializações, a fonte histórica, um personagem de nossas narrativas? E mais, por que não contar a história de sua produção? De sua (re)produção, quando papéis velhos se tornam materiais de pesquisa ao afetarem pesquisadores(as) de história?<sup>5</sup>

Neste texto, desde a sua construção, quando os calores das primeiras mãos que lhes tatuaram o corpo finalizaram a sua escrita, até os seus usos, quando calores de outras mãos ou outros olhares atentos fitaram suas marcas (seus conteúdos); ou quando se transformou em “documento”, viu-se fazendo parte de um “arquivo”, encontrou-se depositado em uma nova casa (“maços”, “secções”, “caixas”) com seu novo nome (“números”, “referências”) e, muito especialmente quando a sua trajetória se encontrou com a minha, afetando-me e por conta desse afeto revelando-me descontinuidades; o *Livro de Entrada* é o personagem (e a premissa básica) de minha apresentação.

No que se refere à historiografia na qual enquadrei esse trabalho (a história social e cultural da escravidão no Brasil), tornar o Livro de Entrada o agente/suporte/justificativa

4. Assim, no texto de Albuquerque (2013), fragmentos da correspondência trocada por dois poetas portugueses vivem lá no arquivo, acondicionados em seus envelopes, cobertos pelo papel pardo que lhe ameniza as instabilidades climáticas, em algumas ocasiões, quando velhos e aparentemente sem mais beleza, sem nunca mais verem a luz do sol, sem ninguém para deitar-lhes um olhar, sem força para mudar de posição, seus corpos – feitos, muitas vezes de papel e tinta – enchem-se de escaras. Os documentos de arquivo “pensam com seus borrões”: somos rotos, restos, rastros...

5. Essa escolha heurística também segue o movimento descrito por Heymann e Nedel (2018, p. 7/13), em que, na esteira do “pós-modernismo”, novos caminhos teórico-metodológicos surgiram para as ciências humanas que trabalham com/em arquivos. Assim, “historiadores e antropólogos”, embalados pelo “giro reflexivo” que ocorreu em suas disciplinas, “vêm sendo confrontados com os arquivos de uma perspectiva que extrapola a ordem das escolhas e exclusões constitutivas do[s] [seus] trabalho[s] de pesquisa”. (HEYMANN; NEDEL, 2018, p. 8). E, este processo de reencontro reflexivo (pôr-se reflexivamente) com o arquivo, “teve como um de seus efeitos ampliar a compreensão que até então se tinha acerca das fontes documentais, abrindo para elas a possibilidade de adquirirem um estatuto epistemológico novo: o de objeto, e não apenas de ferramenta de pesquisa” (2018, p. 9).

de meu texto, é pensar no que escreveu o historiador norte-americano Walter Johnson (2003), no clássico artigo *on agency*, quando criticou a troca desigual entre o passado e o presente realizada pelos(as) historiadores(as) que constroem suas investigações sob o imperativo de “devolver aos escravizados sua agência”. Pois, muitas vezes, com uma “ideia da história escrita como modo de reparação, de reivindicação de um passado sobre o presente” (JOHNSON, 2003, p. 119), esses(as) historiadores(as) não levam em consideração que, em sua troca, o(a) “legítimo(a) proprietário(a)” da agência (pessoas negras do passado) já não está aqui para recebê-la. Ou seja, o jargão: “devolver aos escravos sua ação”, em uma investigação histórica, atualmente, não pode servir como “um anúncio de boa vontade” (JOHNSON, 2003, p. 120). Afinal, a agência tem história, toda a história tem história.<sup>6</sup>

Pensando na história da história brasileira, inclusive, é notável como a historiografia passou por uma radical mudança no final do séc. XX. e início do séc. XXI. Isto é, com o movimento social da redemocratização política também ocorreu, incentivado pelo retorno de expoentes historiadores(as) do exílio, pela produção intelectual de movimentos sociais e pelo início de novos programas de pós-graduação em história no país; um movimento de profissionalização e especialização na disciplina. Estas alterações “trans-formaram” a forma e o conteúdo do “passado histórico” brasileiro.<sup>7</sup>

Foi nesse contexto que ocorreu a emergência da temática historiográfica das Irmandades Negras (na qual enquadrei este trabalho). Assim, os recentes estudos históricos sobre as “Irmandades Negras” brasileiras, consensualmente, caracterizam-nas como instituições leigas vinculadas à Igreja Católica e ao Estado Imperial luso-brasileiro. De acordo com esses trabalhos, as Irmandades negras do passado brasileiro identificavam-se com algum(a) santo(a) protetor(a) ou devoção afro-católica e mantinham uma estrutura organizacional hierárquica, dividida entre cargos rituais (Reis, Rainhas, Juízas do Ramallete, etc.) e de administração (tesoureiro e escrivão, p. ex.), com diferentes prerrogativas e valores para sua posse. As Irmandades Negras foram criadas e mantidas (desde o século XVI.), majoritariamente, pelas comunidades africanas e afro-americanas escravizadas, livres e libertas, além disso, quando ainda atuantes no universo da escravidão, as associações negras de devoção empenharam-se, fundamentalmente, em prestar socorro mútuo e auxílio espiritual aos seus associados; tornando-se lugares para

---

6. Bastante utilizado desde o fim do séc. XX. nos estudos históricos do Brasil, a agência contribuiu notavelmente para o movimento de profissionalização – e para onda de investigações empíricas – da disciplina da história. Pensando na história da história da “agência”, é interessante percebermos como a “agência”, um termo que indica ações consequentes exercidas por protagonistas do passado, foi importante na historiografia brasileira do período da redemocratização política do país, momento de efervescência de movimentos sociais e de protagonismo civil na elaboração constituinte. Porém, atualmente, com o recrudescimento democrático – e tudo que esse movimento indica – a “agência”, na história, continua com o mesmo peso do final do séc. XX.?

7. No final do séc. XX, hipóteses e teses, antes autorizadas pela falta de investigações empíricas extensivas e reflexões teóricas acuradas, começaram a ruir no terreno da nova historiografia nacional. Exemplos clássicos da mudança historiográfica brasileira do final do séc. XX. foram as revisões das teses do *antigo sistema colonial* e da *anomia escrava*. Ver: Fragoço; Guedes; Krause (2013) e Chalhoub (2011).



o associativismo negro. Afastando-nos dos consensos historiográficos, porém, existem longos debates sobre o caráter da devoção e das origens dessas associações, para não falar naquele sobre as suas essências de dominação ou de resistência. Alguns(mas) autores(as) caracterizam-nas como exercitando um catolicismo barroco, outros(as) como um catolicismo popular, alguns(mas), ainda utilizam o conceito de afro-catolicismo ou catolicismo crioulo, para dar conta de seu aspecto *religioso*. No que diz respeito às suas origens, ronda um quase-consenso acadêmico de que remontam às guildas germânicas, colégios romanos ou outras associações de cunho socioprofissionais ou religiosas da Europa, porém, há quem desdiga essas origens, apontando para a proximidade entre a organização de alguns grupos (ou comunidades) sócio-étnicos africanos – em maioria pertencentes à região central-atlântica do continente – e a organização das Irmandades Negras da América Lusitana, depois Império do Brasil (território que recebeu a maior quantidade de comunidades centro-atlânticas africanas escravizadas no período da diáspora da escravidão racial moderna).<sup>8</sup>

Apesar das discordâncias, porém, existe um fator comum entre os trabalhos da recente historiografia nacional sobre as “Irmandades Negras”: a valorização da “agência” dos(as) personagens históricos investigados(as), e a conseguinte falta de atenção aos documentos (como um todo) dos quais os(as) historiadores(as) “extraem” suas histórias.<sup>9</sup>

Na seção abaixo, apresento ao(à) leitor(a) o documento que embalou esta investigação. Porém, antes, um adendo: advogar por uma disciplina reflexiva, afeita a práticas de abertura, que rompe com a história única da “agência”, não é dizer que tudo é válido na história; não é dizer que só existem “estórias” sobre o passado. Historiadores e historiadoras, ao contrário, na maior parte das vezes, realizam investigações empíricas, utilizando a imaginação histórica controlada. Isto é, pesquisas ancoradas em documentação (um pouco encontrada, um pouco criada) que pode ser consultada (e re-contextualizada) por outros pesquisadores (pesquisas verificáveis, portanto). E, a documentação histórica, como o *Livro de Entrada* que eu apresento abaixo, serve como a “materialidade de um referente”, porque o documento não é uma “janela para a verdade do que aconteceu no passado”, mas os restos, rastros e traços de uma existência passada que nos auxilia na re-construção narrativa que fazemos dele no presente (SPIEGAL, 2019, p. 12). Ou seja, o empirismo histórico não é neutro, não é imparcial, não é 100% objetivo, não é um modelo científico de dois séculos atrás. O empirismo histórico do séc. XXI. é novo, teórico e

8. Para um balanço da historiografia sobre o tema das “Irmandades Negras”, ver: Oliveira (2013)

9. Como alertou-me a leitura do texto *Os arquivos coloniais e a arte de governança*, escrito pela antropóloga Ann Laura Stoler (2018), o tratamento dispensando aos documentos coloniais, realizado por pesquisadores(as) de arquivos, caracterizou-se até então por uma leitura “a contrapelo”. Ou seja, pesquisadores(as) especializaram-se em desvendar indícios e escrever histórias vista de baixo a partir de arquivos coloniais. “Histórias de resistência que viam capacidade de ação em pequenos gestos de recusa e silêncio entre os colonizados”, escreveu Stoler (2018, p. 219). Para contornar os perigos de uma história única sobre a agência, indicou Stoler (2018, p. 223), ao nos depararmos com o arquivo e com os documentos, “devemos interpretá-los no seu sentido habitual”, analisá-los “detidamente, em vez de ignorar, suas convenções, as práticas que ditam sua ordem tácita, suas categorias de classificação, suas normas de arranjo e referência” (STOLER In HEYMANN; NEDEL, 2018, p. 223).

autoreflexivo (SPIEGAL, 2019).

### 3 | DO MANUSCRITO AO DOCUMENTO

As folhas amareladas, um tanto carcomidas pelo tempo, comprovam sua existência antiga. Apresenta-se materialmente como um pequeno artefato – integrante de uma incipiente cultura escrita. Um livro de fácil manuseio, contém 89 folhas (frente e verso) manuscritas.<sup>10</sup> O *Livro de Entrada de irmãos da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário da Freguesia da Cachoeira* faz parte do acervo da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos de Cachoeira, atualmente preservado pelo Arquivo Histórico Municipal de Cachoeira do Sul (AHCS).<sup>11</sup>

A menção à história da construção documental do *Livro de Entrada* nos é pertinente, pois, com escreve de Certeau (2016, p. 183) “o trabalho [de historiadores e historiadoras] sobre as ‘fontes’ recebe elementos depositados no chão de um presente e já rotulados por uma sociedade como ‘reliquias’”. Ou seja, a trajetória documental do *Livro de Entrada* antecede (e quiçá pré-estabelece) a apropriação historiográfica que eu faço dele. Vejamos, então, como são utilizados outros *Livros de Entrada*, de outras Irmandades Negras pela historiografia nacional.

A historiadora Lucilene Reginaldo (2016, p. 193) escreveu que “os Livros [...] de entrada de irmãos se constituem em documentos raros e preciosos. Mantidos sempre sob a guarda da própria Irmandade, [e que] não se têm notícias de cópias enviadas às autoridades”. O “que explica, em parte, a raridade deste tipo de fonte.” De acordo com Reginaldo (2016), a investigação de Livros de Entrada de Irmandades Negras lhe permitiu adentrar em um “complexo universo de formação de identidades negras” (REGINALDO, 2016, p. 220). Caminho semelhante ao que seguiu a historiadora Leonara Delfino (2015), que investigou alguns Livros de Entrada de irmandades negras mineiras, e, realizando análises quantitativas e qualitativas, interessou-se em re-constituir a “arquitetura complexa de relações sociais” que mantiveram os(as) irmãos(ãs) das irmandades negras que ela investigou (DELFINO, 2015, p. 256). Reginaldo (2016) e Delfino (2015) apresentaram, portanto, em suas análises em Livros de Entradas de Irmãos de Irmandades Negras, resultados seriais (que compuseram porcentagens de preenchimento de lugares sociais étnico-raciais, de gênero, de condição jurídica etc.) e fragmentos de trajetórias de vida (em que os marcadores seriais apareceram interseccionados, e o conflito social tornou-se mais latente). Aproprio-me dessa utilização teórico-metodológica quantitativa e qualitativa

10. Criado primeiramente – como seu título indica – para o gerenciamento administrativo (registrar irmãos) de uma associação negra (“dos pretos”) oitocentista, durante o período de inatividade da associação que o criou, este manuscrito passou a preencher os acervos privados (e de acesso restrito) do Arquivo Histórico da Cúria Metropolitana de Cachoeira do Sul. No entanto, no final do séc. XX, uma parte deste acervo privado tornou-se documentação pública ao ser recebido pelo Museu Municipal de Cachoeira do Sul, depois realocado no Arquivo Histórico do Município de Cachoeira do Sul.

11. O Arquivo Histórico do Município de Cachoeira do Sul Carlos Salzano Vieira da Cunha fica atualmente localizado na Rua Sete de Setembro nº 350, no centro da Cidade de Cachoeira do Sul – RS.

de análise nas seções seguintes.

Porém, antes de passar para os resultados quantitativos e qualitativos (para o meu jogo de escalas com o *Livro de Entrada*), vale dizer: como vimos nesta seção, não são os números de irmãos(ãs), seus nomes, condições jurídicas, sexos, etc. que foram registrados no Livro de Entrada, e se tornaram dados onomásticos e seriais do meu discurso historiográfico que compuseram a primeira finalidade desse documento. É o próprio registro – o próprio ato de registrar, manter-se registrando – que carregou um valor inicial, o que não é plenamente alcançável por nenhum discurso historiográfico. Portanto, esgotar essa fonte é uma ambição ingênua que eu não carrego.

#### 4 | O PASSADO DO LIVRO DE ENTRADA REPRESENTADO COMO UMA CONSTRUÇÃO

Nesta seção apresento os resultados de um estudo – da dimensão diacrônica dos fenômenos registrados no *Livro de Entrada* – em forma quantitativa. A escolha desta escala de observação possibilitou-me “construir o fato histórico em séries temporais de unidades homogêneas e comparáveis, e desse modo poder medir a evolução por intervalos de tempo dados, geralmente anuais” (FURET In LE GOFF; NORA, 1995, p. 51).<sup>12</sup> De acordo com o historiador Luís Augusto Farinatti (2008), ao propor uma reflexão em torno do tratamento teórico-metodológico da quantificação, historiadores(as) devem manterem-se atentos(as) à produção social das fontes seriais. Isto é, manter plena consciência de que é a investigação histórica que cria a fonte (o dado serial) e não o contrário.<sup>13</sup>

As reflexões acima foram-me pertinentes, pois, ao transcrever o *Livro de Entrada* percebi que o conteúdo inscrito ali era reiterativo (que se repete no tempo “por, no mínimo algumas décadas”) e homogêneo (que possuem “o mesmo tipo de informação”) (FARINATTI, 2008, p. 58). Ou seja, em cada lauda está escrito os nomes de no máximo três pessoas, e, logo abaixo, um texto-padrão, que se repete em todas as páginas, durante as três décadas em que o livro foi escrito. O texto-padrão escrito no manuscrito apresenta, com alguma variação, as seguintes informações: a data e o local de ingresso, o nome do irmão ou irmã, sua condição jurídica, sua ocupação militar ou eclesiástica, se escravo(a) o nome de seu senhor ou senhora, sua cor, o nome do escrivão que o inscreveu, além do

---

12. De acordo com o historiador francês François Furet (1995), eminente estudioso da história construcionista quantitativa, a História serial ou quantitativa ocasionou uma mudança na compreensão documental dos(as) historiadores(as). Assim, em trabalhos históricos que utilizam métodos e técnicas quantitativas: “O documento, o dado não existem mais por si próprios, mas em relação à série que os precede e os segue: é seu valor relativo que se torna objetivo e não sua relação com uma incompreensível substância ‘real’”. (FURET In LE GOFF; NORA, 1995, p. 53)

13. O recurso teórico-metodológico da quantificação em história seleciona, recorta, deturpa os significados originais das documentações para enquadrá-las em contextos outros – que dizem respeito a problemática de pesquisa. Assim, no uso de inventários post-mortem, por exemplo, é ingênuo afirmar que a estrutura que aparece com a quantificação é totalmente fiel ao contexto histórico analisado, porque somente as populações que tiveram bens para legar produziram esse tipo de documentação, e também porque o inventário é um retrato da vida patrimonial e familiar do defunto, conhecemo-nos somente enquanto morto. Porém, esses problemas não descartam ou desqualificam o recurso a quantificação. “O problema está na naturalização do método, na recusa a reflexão sobre as implicações teóricas do recurso a quantificação, e a ingenuidade quanto a produção social dos documentos” (FARINATTI, 2008, p. 70).

valor do pagamento de entrada e o registros das anuidades pagas, a data de falecimento e o registro de missas pela alma do(a) falecido(a).<sup>14</sup> A partir destas informações eu pude criar tabelas e quadros, séries de dados que permitiram verificar, pensando nos escritos do livro, a “variação no tempo e indagar sobre as razões dessa variação” (FARINATTI, 2008, p. 58).<sup>15</sup>

Foram 188 irmãos(ãs) registradas no Livro de Entrada. Entre comunidades negras, brancas, pardas, mulheres, homens, crianças, idosos etc. Interessou-me refletir sobre a diferença (as desigualdades) e os usos que elas fizeram daquela associação.<sup>16</sup> As condições jurídicas escritas em todo manuscrito foram duas: escravo(a) (92 pessoas) ou ex-escravo(a) (14). No que se refere aos homens e mulheres “sem registro” da condição jurídica (82): em uma sociedade hierarquizada, que naturalizada as diferenças, não é de se estranhar que os(as) livres brancos(as) não tivessem sua condição jurídica registrada. Porém, no início do séc. XIX, na América Lusitana (depois Império do Brasil) estava em vigência uma concepção corporativa de sociedade – moldada pela disciplina do catolicismo romano – em que as hierarquias sociais costumeiras adquiriam feições específicas em cada rés-pública (municipalidades mais ou menos autônomas) daquele espaço (FRAGOSO, 2013). Portanto, entre os homens e mulheres sem o registro da condição jurídica no Livro de Entrada, possivelmente se encontraram pessoas negras, cujo prestígio sócio comunitário invisibilizou o seu pertencimento étnico-racial.

48% dos lugares na Irmandade foram preenchidos, de acordo com os registros do Livro de Entrada (1812-46), por homens (55%) e mulheres (45%) em situação de escravidão. 7,4% por homens (30%) e mulheres (70%) recém-saídas dela. E, 43% dos lugares na Irmandade foram preenchidos por homens (40%) e mulheres (60%) que não tiveram sua condição jurídica registrada no Livro de Entrada. Evidências de que se tratava de uma associação negra, com mais da metade de irmãos e irmãs escravos(as) ou libertos(as).

14. Exemplo: “Thereza escrava de Jacinto Lopes Falcão. Aos vinte e sete dias do mês de Dezembro de mil oitocentos e vinte e oito, nesta Matriz da Vila de São João da Cachoeira, apareceu presente Thereza escrava de Jacinto Lopes Falcão, com licença de seu senhor e por ela me foi dito que, pela devoção que tem com Nossa Senhora do Rosário, queria ser irmã e servir a mesma senhora nesta irmandade e para constar faço este que assignou o senhor perante a mim Joaquim dos Santos Xavier Marmello, Escrivão que os escrevi.[a] Jacinto Lopes Falcão Pagou de entrada 640 ; Pg. até 1829 Pg.1845 ; Pg.1842. Faleceu a 25 de Julho de 1844. Foram ditas as missas.” (AHCS, Livro de Entrada – Irmandade de N. Sra. do Rosário, f. 44).

15. Organizei o banco de dados pelas seguintes categorias: a) mês de ingresso do(a) irmão(ã) b) ano de ingresso c) local de ingresso d) nome do(a) irmão(ã) e) sexo f) condição jurídica g) estado civil h) parentesco i) cor j) ocupação eclesiástica k) ocupação militar l) dona m) nome do(a) senhor(a) se escravo(a) n) sexo senhor(a) o) ocupação eclesiástica senhor p) ocupação militar senhor q) dona r) escrivão s) valor pagamento de entrada t) total de anuidades pagas u) cargos ocupados v) mezada w) data de falecimento x) missas de falecimento y) assinatura z) outros registros.

16. Foi comum nas Irmandades Negras a presença de indivíduos brancos, principalmente nos cargos que exigiam maior pagamento de joias (valor necessário para assumir o cargo anual), e, também, o letramento (escrivães). (REGINALDO, 2016; DELFINO, 2015). Assim, pensamos que dentro de uma mesma associação (irmandade) existiam usos diferenciados dependendo das auto percepções sociais e raciais de cada associado (irmão). A devoção os unia na oração a um mesmo santo, mas os irmãos negros ali presentes (e que ocupavam majoritariamente os cargos de direção) agregavam objetivos, digamos, políticos, ao procurar ali o fortalecimento de seu coletivo não-branco, o conforto psicológico frente a uma sociedade racialmente excludente, o compartilhamento de habilidades organizativas, a ostensiva visibilidade de seu afro-catolicismo, que se dava, por exemplo, na eleição de reis e rainhas.

Mulheres e homens foram registrados como irmãos. Porém, as mulheres compuseram a maioria dos registros: 53% de todos os nomes do Livro de Entrada.<sup>17</sup> Tratando-se dos membros das comunidades escravizadas (que, no Brasil, comumente foram formadas por certo desequilíbrio de sexo, com maioria de homens) que foram registrados no Livro de Entrada, com quase metade de ingresso de mulheres, a Irmandade Negra de Cachoeira pode ter sido um espaço histórico privilegiado de atuação (devocional, social e política) de mulheres negras em situação de escravidão. Quanto às comunidades forras e libertas, as mulheres negras acumularam quase o dobro de registros do que os homens no Livro de Entrada. E, tratando-se das comunidades que não tiveram sua condição jurídica registrada, as mulheres, novamente, compuseram grande maioria em relação aos homens.<sup>18</sup>

No que se refere aos cargos assumidos pela condição jurídica dos(as) irmãos, percebemos um equilíbrio de cargos por sexo. Das 53 pessoas registradas no Livro de Entrada assumindo cargos: 25 mulheres e 28 homens. Além disto, é notório como foram as comunidades negras (escravas: 31 e forras: 6) que assumiram a maior parcela de cargos na associação (somente 16 pessoas “sem registro”, provavelmente brancas). Evidências de que a Irmandade não foi somente mantida, mas também gerida por homens e mulheres negras.<sup>19</sup>

No que diz respeito ao investimento material na associação, por fim, para os(as) irmãos(ãs) do Rosário de Cachoeira, realizar o pagamento dos anuais, das “jóias” (pagamento pela posse de cargos) e demais despesas da associação, dizia respeito a mais um elemento do que hoje chamamos desta complexa realidade social relacional do Antigo Regime (atlântico) católico Luso-brasileiro (FRAGOSO, 2013, p. 33).<sup>20</sup> Ao analisarmos as 17. É certo, porém, que, ao escrever “mulheres” não me refiro a uma categoria universal. As mulheres com a condição jurídica “sem registro” (brancas, em maioria), por exemplo, em comparação com as mulheres escravizadas detinham maior margem de atuação (mesmo que, em tese, mais fiscalizadas pela sociedade). No livro manuscrito, por exemplo, a qualidade de “Dona” (10 vezes registrada) serviu como um instrumento de distinção social. Tratando-se da categoria de “homem”, porque o gênero não remete somente ao sexo feminino, as distinções sociais conferidas aos homens só foram registradas no manuscrito seguidas do nome dos senhores de escravos. O que pode ser um indício do atrelamento das qualidades sócio profissionais, com o status de senhor de escravos (traço de algum modelo de masculinidade patriarcal?). Foram registrados 5 alferres, 5 capitães, 1 tenente, 1 sargento mor, além de 2 padres.

18. a maior presença de mulheres em irmandades negras é um padrão que se repete na maioria das associações que já foram investigadas pela historiografia nacional. De acordo com Andrews (2018, p. 98), “no Brasil, as irmandades religiosas católicas negras diferiam das confrarias brancas pela amplitude dos direitos das mulheres. Enquanto as mulheres brancas se juntaram às irmandades como dependentes de membros do sexo masculino e não possuíam poder de votação, as negras aderiram às irmandades como membros pagantes capazes de “arcar com esmolas elevadas na mesma proporção dos homens nos cargos correspondentes”.

19. Pensando nos nomes dos cargos registrados no Livro de Entrada, de acordo com a historiografia a respeito das Irmandades Negras, os cargos de Juiz e Juíza eram os de maior importância nessas associações – normalmente assumidos por pessoas brancas (REGINALDO, 2016; DELFINO, 2015). Porém, é interessante o fato de que estes cargos foram assumidos por indivíduos negros na Irmandade de Cachoeira (1812 – 1846). O que pode ser um indício da alta presença de famílias negras livres, escravas e libertas e uma rede de sociabilidade étnico-racial consolidada na Vila de Cachoeira (é importante mencionar que, entre as funções das Irmandades Negras, estava a de assistir as vidas e as mortes de seus(uas) associados(as), ativando recursos assistências de “mezadas”, p. ex., durante os infortúnios na vida de seus membros ativos – pagantes de anual, ao que tudo indica). O manuscrito também menciona os cargos de juizados do Ramalhete e da Vara, de mordomas, Reis e Rainhas, Irmãos de mesa, mesa do Ramo, Tesoureiro e Escrivão.

20. cabe enquadrá-lo no que foi a oikonomia antiga greco-romana. Ou seja, não existiu (no Brasil do início do séc. XIX.) uma esfera propriamente do econômico, e sim uma esfera que dizia respeito a organização familiar, as hierarquias proto-raciais, aos períodos de trabalho, as missas católicas etc. Portanto, naquele tempo pré-industrial, como escreveu o historiador E.



diferenças na recorrência de pagamentos de anuais (valor fixo pago para manter-se ativo na associação), p. ex., percebemos como as comunidades negras (escravizadas e forras) participaram ativamente da manutenção econômica desta associação.

Nesta seção foi possível conhecer uma parte da estrutura organizacional da Irmandade de N. Sra. do Rosário dos Pretos de Cachoeira durante o séc. XIX. Na seção abaixo adicionaremos vida a esta estrutura, e *conheceremos* Joana de Amorim.

## 510 PASSADO DO LIVRO DE ENTRADA REPRESENTADO COMO UMA RECONSTITUIÇÃO

De acordo com a historiadora Simona Cerutti (1998, p. 233), na historiografia geral do séc. XX, “através das ‘leis numéricas’ constituí[-se] [um]a ambição de elaborar uma disciplina enfim ‘científica’”. Porém, essa ambição logo caiu por terra quando se percebeu que a quantificação não tinha nada de “neutra” ou “imparcial”. O problema, de acordo com Cerutti (1998), é que a quantificação tem o poder de “congelar” atores ou/e processos históricos em categorias “de interesse” (os escravizados, as mulheres, o capitalismo etc.), que não correspondem (na maioria das vezes) à realidade que as pessoas experimentaram no passado que o(a) historiador(a) estuda.

Porém, sabe-se bem que, na historiografia destes “últimos anos, um retorno às fontes, uma atenção renovada para a linguagem dos documentos e as categorias dos atores sociais. [proporcionou] [o] confronto entre modos de descrição internos ou externos às lógicas do passado” (CERUTTI In BOUTIER; JULIA, 1998, p. 237/238). Ou seja, tornou-se prática historiográfica corrente (no Brasil, na historiografia social e cultural da escravidão) prestar atenção nos “indivíduos”, recompondo os seus percursos sociais “e tentando reconstituir lhes as escolhas [...] [suas] *experiência[s]* [...] e, por conseguinte, [...] o modo de formação de sua identidade” social. (CERRUTI In BOUTIER; JULIA, 1998, p. 240) A máxima é a de que, assim “pode-se ver o indivíduo como um ser racional e social que pretende atingir um certo número de objetivos” (CERUTTI In BOUTIER; JULIA, 1998, p. 240).

Para reconstituir a trajetória e a agência de personagens históricos, portanto, o caminho metodológico a ser seguido é o da busca onomástica.<sup>21</sup> Abaixo, um breve exemplo de tal exercício.

---

P. Thompson (2001, p. 235), a “economia” só pode ser entendida no contexto de uma sociedade em que “a ‘vida pública’ emerge de dentro das densas determinações da vida ‘doméstica’.”

21. Importante salientar que, tratando-se de homens e mulheres em situação de escravidão, a busca nominal enfrenta os obstáculos impostos pelos homônimos, já que poucos(as) escravizados(as) foram registrados com sobrenomes na documentação colonial e imperial (MOREIRA; MATHEUS, 2012).



## 6 | JOANA DE AMORIM, UMA VIDA EM FRAGMENTOS

Não tenho nenhuma certeza sobre o passado de Joana de Amorim. Até mesmo o nome pelo qual a chamo é um equívoco. Joana nasceu provavelmente dentre os anos de 1760-1770, no Reino do Congo ou em territórios sob a jurisdição deste (provavelmente em Rebolo), na África Central Atlântica. Na tenra idade Joana recebeu de seus pais um nome *africano* que eu nunca conhecerei. Seus primeiros anos de vida, a forma como ela descobriu o mundo e passou a percebê-lo, escapam da minha análise histórica.

A primeira vez que encontrei o nome de Joana foi na folha 26 do manuscrito do Livro de Entrada. Neste documento está escrito que Joanna de Amorim, no natal (25 de dezembro) de 1815, se iniciou como irmã do Rosário de Cachoeira. Naquela ocasião, Joana foi registrada pelo escrivão Joaquim dos Santos Xavier Marmello como “Preta Forra”. Na lauda de sua entrada ainda foram registrados os pagamentos das anuidades dos anos de 1816, 1817 e 1822, e ainda a pendência nas anuidades de 1818, 1819, 1820 e 1821. E, ao final da lauda, registrou-se que Joana foi Rainha da irmandade (sem o ano declarado), e que ela faleceu no dia 4 de abril de 1824.

Encontrei o nome de Joana de Amorim pela segunda vez ao procurar-lhe no balcão virtual do APERS – RS. Acessei sua carta de alforria, passada em 26 de janeiro de 1813 (dois anos antes de seu ingresso na irmandade), onde Joana foi descrita como uma mulher africana de “nação Rebolo”, com 40 anos (“mais ou menos”).<sup>22</sup> Naquela ocasião, em estado complicado de saúde (“padecendo de moléstia”), Joana conquistou sua liberdade, mediante o pagamento de 45\$ mil réis (uma pequena fortuna para época), entregues ao senhor Francisco de Amorim, que havia abonado a metade da quantia pertencente a sua finada esposa Isabel Correia de Prado.<sup>23</sup>

Joana assumiu o sobrenome “de Amorim”, podemos imaginar, porque em uma sociedade calcada em desigualdades e preconceitos, o nome senhorial poderia trazer-lhe certo prestígio. Ou talvez, pelos vínculos estreitos que ela manteve com a família senhorial

---

22. segue a transcrição integral do manuscrito da carta de liberdade de Joana de Amorim, custodiado pelo Arquivo Público do Estado do Rio Grande do Sul (disponível para download no balcão virtual do site da instituição): “Registro de uma Carta de Liberdade passada por Francisco Antônio de Amorim a sua escrava Joana, como abaixo se declara. Digo eu, Francisco Antônio de Amorim, que é verdade que entre os mais escravos que possuo, sou senhor e possuidor de uma escrava por nome Joana, de idade de quarenta anos, de nação Rebolo, a qual pelos bons serviços que dela tenho recebido, e por ela padecer de moléstia, e recebi ao fazer desta quarenta e cinco mil réis em moeda corrente, da mão da dita escrava, que é a metade do que foi avaliada por falecimento de minha mulher Isabel Correia do Prado, e a outra metade a dita falecida lhe perdoou e deixou declarado no seu testamento, e este dinheiro que recebi desta escrava é para a sua liberdade e pelo amor de Deus e de minha última vontade da data desta, desde o dia de hoje, para sempre, fica forra e liberta, que nenhuma pessoa poderá jamais contender com ela, nem meus herdeiros, e nem testamentários, de hoje por diante dou por forra e liberta e assim peço e rogo as Justiças de Sua Majestade que a este falam dar a sua devida força e vigor e por firmeza de tudo pedi a Joaquim Pereira este por mim fizesse e como testemunha que assinasse e eu me assino com o meu final costumeado que é uma cruz. Freguesia da Cachoeira 26 de janeiro de 1813. [...]” Arquivo Público do Estado do Rio Grande do Sul (APERS) – cartas de liberdade. In: <http://www.apers.rs.gov.br/portal/index.php?menu=aap> Acessado em janeiro de 2020.

23. A escravidão conformava-se como uma relação social, antes de um sistema estrutural. Assim, a alforria passada pelos(as) senhores(as) provavelmente era compreendida por eles(as) como uma “concessão”, mas as comunidades escravizadas, “no entanto, traduziam o paternalismo numa doutrina diferente da imaginada pelos senhores, ‘concessões’ senhoriais transformavam-se em conquistas obtidas arduamente que deviam ser mantidas como ‘direitos’” (LARA, 1995, p. 47)

(o que fez com que sua senhora falecida lhe abonasse metade do valor de sua liberdade), que possivelmente não se deram por encerrados após sua alforria. É interessante pensarmos a conquista paga da liberdade de Joana, como um esforço coletivo que pode revelar outras redes de sociabilidades firmadas durante a sua vida, antes mesmo do seu ingresso na Irmandade. Será que Joana trabalhou como quitandeira, como ama de leite ou, talvez, ela teria sido uma parteira? E isto explicaria suas possibilidades materiais e o seu posterior Reinado na Irmandade?

Quando Joana foi Rainha, na década de 20 do séc. XIX, com aproximadamente 50 anos, com a saúde provavelmente bastante debilitada, reinou na recém-instituída Vila Nova de São João da Cachoeira. Na festa de coroação podemos imaginar Joana de Amorim, mulher negra, que vivenciou os universos da escravidão e da liberdade, nas procissões, nas comilanças, nos batuques, nas danças, na homenagem. Uma mulher de “carne e osso” e uma “personagem simbólica”.

A trajetória de Joanna de Amorim é apenas uma de 188 possíveis histórias de irmãos(ãs) do Rosário de Cachoeira que foram registradas no Livro que eu investiguei. Reconstituí-las é tarefa que eu deixo para outra ocasião. Neste texto, cabe apenas perceber como, na história de Joana de Amorim, todas as séries, todos os gráficos, toda a teoria, toda a metodologia, aparece ofuscada pela vida real. Na vida de Joana, todos os processos que eu analisei tornavam-se indistinguíveis. Difíceis de se apreender. Porém, tanto uma vida marcada por acontecimento quanto um contexto marcado por estruturas, assim, sem uma sensibilidade, sem um jogo de cintura (ou de escalas), parece-me fazer com que a história (disciplina já bastante antiga) pareça ainda mais arcaica.

## 7 | CONCLUSÃO

As escolhas que fiz neste texto foram as de percorrer caminhos pouco usuais. Tentei explorar a complexidade do manuscrito *Livro de Entrada de Irmãos da Irmandade de N. Sra. do Rosário dos Pretos da Cachoeira*, e, assim, espero ter convencido o(a) leitora(a) de sua importância enquanto fonte histórica. Porém, como já escrevi, não tive nenhuma pretensão de esgotar esta fonte. Preocupe-me mais em elaborar questões do que encontrar respostas. Assim, as análises que eu realizei podem contribuir para historiografia, densificando o entendimento geral que se tem sobre as associações negras do séc. XIX e, em particular, sobre os seus Livros de Entrada.

Demorar-se no tratamento e nas análises de história, advogar por uma disciplina aberta, reflexiva e crítica, é, por fim, manter-se aberto para as possibilidades de atribuição de sentido, mas também preocupar-se com a particularidade do sentido original: sua complexidade e nossa incapacidade de plena (ou total) apreensão do passado. Que sejam múltiplos os passados e as histórias do presente, então.

## REFERÊNCIAS

- ADICHIE, Chimanda. **O Perigo da História Única**. Comunicação oral no TED – Ideas Worth Spreading, 2009. Disponível em [https://www.ted.com/talks/chimamanda\\_ngozi\\_adichie\\_the\\_danger\\_of\\_a\\_single\\_story](https://www.ted.com/talks/chimamanda_ngozi_adichie_the_danger_of_a_single_story). Acessado em janeiro de 2020.
- ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. Raros e Rotos, Restos, Rastros e Rostos: os arquivos e documentos como condição de possibilidade do discurso historiográfico. **ArtCultura** (UFU). v. 26, p. 07-31, 2013.
- ANDREWS, Georg Reid; LA FUENTE, Alejandro de. (orgs.) **Estudos Afro-Latino Americanos** Uma introdução. Buenos Aires: CLASCO, 2018.
- BOUTIER, Jean.; JULIA, Dominick. (Orgs.). **Passados recompostos**. Campos e canteiros da história. Rio de Janeiro: UFRJ; FGV, 1998.
- CERTEAU, Michel de. **História e psicanálise: entre ciência e ficção**. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.
- CHALHOUB, Sidney. **Visões da Liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na corte**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- DELFINO, Leonara Lacerda. **“O rosário dos irmãos escravos e libertos”**: fronteiras, identidades e representações do viver e morrer na diáspora atlântica. Freguesia do Pilar-São João Del-Rei (1782-1850).” Tese (doutorado de história) – UFJS, São João Del-Rei, 2015.
- FARINATTI, Luís Augusto. Construção de séries e microanálise: notas sobre o tratamento de fontes para a história social. **Anos 90**. Porto Alegre, v. 15, n. 28, p. 57-72, 2008.
- FRAGOSO, João Luís; GUEDES, Roberto; KRAUSE, Thiago. **A América portuguesa e os sistemas atlânticos na época moderna**. Monarquia pluricontinental e Antigo Regime. Rio de Janeiro: FGV, 2013.
- JOHNSON, Walter. On Agency. **Journal of Social History**. v.37, n.1, 2003.
- LARA, Silvia Hunold. Blowin in the Wind: EP Thompson e a experiência negra no Brasil. **Projeto História: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História**, v. 12, 1995.
- MOREIRA, Paulo; MATHEUS, Marcelo. A microanálise como suporte teórico-metodológico para o estudo do sistema escravista brasileiro a partir da reconstituição de trajetórias de escravos (alegrete, século XIX). **Revista de Pesquisa Histórica**. Pernambuco, v.28.2 [online], 2010.
- MUNSLOW, Alun (ed.) **Authoring the past: writing and rethinking history**. New York: Routledge, 2013.
- NEDEL, Leticia; HEYMANN, Luciana Quillet (orgs.) **Pensar os arquivos: uma antologia**. São Paulo: Editora FGV, 2018.
- NORA, Pierre; LE GOFF, Jacques. (orgs.) **Fazer a história: Novos problemas**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1995.
- OLIVEIRA, Anderson José Machado. As Irmandades dos homens de cor na América Portuguesa: à guisa de um balanço historiográfico. **Recôncavo: Revista de História da UNIABEU**. Rio de Janeiro, v.3, n.5, p. 1-14, 2013.
- REGINALDO, Lucilene. Em torno de um registro: o livro de irmãos do Rosário das Portas do Carmo (1719-1826). In SOUZA, Evergton Sales; MARGUES, Guilda; Silva, Hugo. (orgs.) **Salvador da Bahia: retratos de uma cidade atlântica**. Salvador, Lisboa: EDUFBA, CHAM, p. 191-225, 2016.

SPIEGEL, Gabrielle. The Limits of Empiricism: The Utility of Theory in Historical Thought and Writing. *The Medieval History Journal*, v.22, n.1, p. 1-22, 2019.

THOMPSON, Edward Palmer. **As peculiaridades dos ingleses e outros artigos**. São Paulo: Editora da Unicamp, 2001.

## NETTO ENCONTRA SUA ALMA! UM CAUDILHO DA PROVÍNCIA DO RIO GRANDE DO SUL NA HISTÓRIA E NA LITERATURA (C.1836-C.1866)

*Data de aceite: 12/05/2020*

**Cesar Augusto Barcellos Guazzelli**

Universidade Federal do Rio Grande do Sul  
Porto Alegre – Rio Grande do Sul

**RESUMO:** Antônio de Souza Netto foi um importante caudilho do Rio Grande do Sul, protagonista nos principais conflitos fronteiriços do Século XIX. Apoiando os revoltosos na Guerra dos Farrapos, proclamou a República Rio-Grandense em 11 de setembro de 1836. Foi um dos seis generais Farrapos e exilou-se no Uruguai quando houve a pacificação da Guerra dos Farrapos em fevereiro de 1845. Grande proprietário de terras, gados e escravos, muitas vezes esteve à frente de reivindicações de estancieiros rio-grandenses no Uruguai, quase sempre contra governantes do Partido Blanco. Durante as campanhas contra Oribe e Rosas nos anos 1851-1852 teve ativa participação ao lado da coalisão contrária formada pelo Império Brasileiro, colorados uruguaios e argentinos seguidores do Urquiza, governador de Entre Rios. Em 1863, apoiou a insurgência do colorado Venancio Flores contra o presidente Berro, do Partido Blanco. Neste conflito que envolveu as forças do Império do

Brasil, provocando uma enérgica reação do Paraguai, que seria uma das desencadeantes da Guerra da Tríplice Aliança. Organizou um regimento de cavalaria sob seu comando para lutar no grande conflito, falecendo em Corrientes em julho de 1866. Sobre a trajetória de Antônio de Souza Netto, o escritor rio-grandense Tabajara Ruas escreveu o romance “Neto Perde Sua Alma”, publicado em 1998; em 2001 foi lançado o filme homônimo, com roteiro do próprio autor. Tendo o livro como fonte, o presente trabalho procura buscar na Literatura alguns significados que o referido romance cria sobre fronteiras, caudilhismo e as guerras na estremadura sulina do Império.

**PALAVRAS-CHAVE:** fronteiras; caudilhos; identidade; região-província; guerra

NETTO FINDS HIS SOUL! A WARLORD  
FROM THE PROVINCE OF RIO GRANDE  
DO SUL IN HISTORY AND IN LITERATURE  
(C.1836-C.1866)

**ABSTRACT:** Antônio de Souza Netto was an important warlord of Rio Grande do Sul, a protagonist in the main border conflicts of the 19th century. Supporting the rebels in the Farrapos War, he proclaimed the Republic of Rio Grande

do Sul on September 11, 1836. He was one of the six Farroupilha generals na exiled himself to Uruguay when the Farrapos War was pacified em February 1845. Great owner do land, cattle and slaves, often led the claims of the ranchers from Rio Grande do Sul leaving in Uruguay, almost always against rulers of the Blanco Party. During the campaigns against Oribe and Rosas in the years 1851-1852 he had an active participation side by side with the Brazilian Empire, uruguayans Colorados, and argentines followers of Urquiza, governor of Entre Rios. In 1863m he supporting the insurgence of the Colorado chief Venancio Flores against President Berro of the Blanco Party. This conflict involved forces of the Empire of Brazil, provoking a Strong reaction from Paraguay, which would be one of the triggers of the War of the Triple Alliance. He organized a cavalry regiment under his commend to fight in the great conflict, dying in Corrientes in July 1866. On the trajectory of Antônio de Souza Netto, the writer of Rio Grande do Sul Tabajara Ruas wrote the novel “Neto Perde Sua Alma” [“Neto Loses His Soul”], published em 1998; in 2001 the eponymous film was released, with a script by the autor himself. With the book as a source, the present work seeks to find in Literature some meanings that the referred novel creates about frontiers, warlordship and the wars in the extreme South of the Empire.

**KEYWORDS:** frontiers; warlords; identity; region-province; war

## 1 | UM SENHOR DA GUERRA NOS ENREDOS DA FRONTEIRA

Traço aqui uma brevíssima trajetória de Antônio de Souza Netto. Netto – ou Neto – não era um agnome, mas o sobrenome familiar adotado por seu pai, Francisco. No prefácio ao livro de Ruas (1998, 21), o jornalista Elmar Bones esclarece que no registro de batismo o aparece “Neto”, mas que o próprio caudilho assinava sempre “Netto”. Filho de estancieiros, Netto nasceu no Povo Novo, município de Rio Grande. Já quanto à data, há uma polêmica: Othelo Rosa afirma que foi em 11 de fevereiro de 1801 (1935, 37); Carlos Urbim escreveu que existem documentos registrando seu nascimento em 25 de maio de 1803 (2001, 74). Criou-se nos campos da família em Bagé, onde tornou-se muito hábil nas lidas campeiras, sendo reconhecido como emérito ginete, aponto de ser nomeado nas memórias de Garibaldi de 1860 como o modelo mais acabado do cavaleiro que vira (DUMAS, 1998, 57).

Como era próprio dos estancieiros fronteiriços do Rio Grande, começou precocemente sua carreira de armas. Ao final da Guerra da Cisplatina, em 1828, já era Capitão de Segunda Linha, posto que manteve quando se criaram as Guardas Nacionais. Pouco antes do desencadeamento da Guerra dos Farrapos, Netto já havia alcançado a patente de coronel, e foi dos primeiros seguidores de Bento Gonçalves na insurreição que liderou em 20 de setembro de 1835 iniciando a grande dissidência da província contra o Império.

Em 1836, pouco antes da derrota e prisão de Bento Gonçalves no combate da Ilha do Fanfa por seu tocaio Bento Manoel Ribeiro, Netto derrotou o legalista Silva Tavares no Campo dos Menezes, próximo a Bagé, e no dia 11 de setembro proclamou por sua conta e



risco a República Rio-Grandense. Promovido a general, após a morte de João Manoel de Lima e Silva tornou-se Comandante em Chefe das armas rebeldes até o retorno de Bento Gonçalves. (A República Rio-Grandense simplificou as variadas patentes que usava o Império e a mais alta delas apenas a de general. Somente seis comandantes chegaram a este posto.) Durante a guerra, foi mentor do regimento de lanceiros negros, comandados pelo coronel Teixeira Nunes.

Depois do armistício, que teria assinado a contragosto, retirou-se para o Estado Oriental, onde estabeleceu-se na estância de Piedra Sola, nas cercanias de Tacuarembó. Intrometendo-se nos assuntos uruguaios, em 1851 secundou as tropas imperiais que entraram no país vizinho para combater Manuel Oribe, criador e comandante maior do Partido Blanco. Netto formou então a Brigada de Voluntários Rio-Grandenses. Após a vitória contra Oribe e obtidas as vantagens reivindicadas pelos rio-grandenses, em 1852 sua brigada participaria da guerra contra Juan Manuel de Rosas, governador de Buenos Aires, a liderança máxima do Partido Federal da Confederação Argentina. Recebeu então o título de Brigadeiro Honorário do Exército Imperial.

Em 1864 liderou os estancieros rio-grandenses que viviam no Uruguai em apoio a Venancio Flores, do Partido Colorado, contra os governos consecutivos de Berro e Aguirre, do Partido Blanco, que novamente estava no poder. Durante guerra obteve a adesão do Império aos pleitos dos brasileiros residentes no Uruguai, o que motivou a abertura de hostilidades de Solano López contra o Brasil. Assim, depois de muitos anos, regressou ao Rio Grande com sua Brigada para combater os invasores paraguaios em Uruguiana, portando a bandeira tricolor da República Rio-Grandense. Combateu em Estero Bellaco e Tuyutí em maio de 1866, onde foi ferido. Veio a falecer no Hospital de Sangue de Corrientes em 1º de julho de 1866 vítima de malária.

## **2 | A ALMA DO SENHOR DA GUERRA NA LITERATURA E NO CINEMA**

Sobre Antônio de Souza Neto, o escritor rio-grandense Tabajara Ruas já havia tratado de algumas em “Os Varões Assinalados”, um romance sobre a Guerra dos Farrapos (1995). Três anos depois escreveu nova obra, “Netto Perde Sua Alma”, desta vez tendo como mote o caudilho (1998). Em agosto de 2001, com roteiro próprio e direção compartilhada com Beto Silva, lançou o filme homônimo. Possivelmente por essa razão, a narrativa cinematográfica é muito fiel ao livro e pode ser usada como fonte para o presente trabalho, buscando alguns significados que ficção cria sobre fronteiras, caudilhismo e as guerras na estremadura sulina do Império. Mais que isto, como a Guerra dos Farrapos e seus protagonistas ainda constroem um mito de origem importante para a formação de uma identidade regional-provincial para o Rio Grande do Sul. Neste sentido, assim como a Literatura, o Cinema rio-grandense cumpre um papel fundamental atingindo um público alvo relevante; a exposição do conteúdo do livro como filme incrementou muito a

divulgação das ideias do autor, tornando o texto canônico em relação ao Rio Grande em tempos de guerra.

Os seis capítulos do livro abordam a vida de Netto em diversos tempos: “Corrientes” inicia a trama a partir dos últimos dias de Netto no hospital de Corrientes, julho de 1866; “Reunião no Morro da Fortaleza”, faz um longo *flashback* até abril de 1840, quando a República Rio-Grandense já enfrentava sérias dificuldades; “Dorsal das Encantadas” recua o tempo da narrativa a setembro de 1836, quando Netto proclamou a República nos campos do Seival; “O Último Verão do Continente”, transporta a ação para março de 1845, logo após o armistício dos rebeldes do Rio Grande com o Império; “Piedra Sola” mostra a vida de Netto no Uruguai em junho de 1861, com destaque para seu encontro e romance com sua futura esposa Maria Escayola; “Corrientes” é também o título do último capítulo, e retoma as horas finais do general em 1866 no hospital de sangue, como eram chamados os centros cirúrgicos no século XIX.

Como o autor da obra foi também roteirista do filme feito depois, a organização deste não difere do livro. A película é dividida em seis atos, análogos aos capítulos da publicação, mas com títulos mudados: Ato I, “O Capitão de los Santos”; Ato II, “Milonga”; Ato III, “República”; Ato IV, “As Encantadas”; Ato V, Senhorita Maria; e Ato VI, “Sargento Caldeira”.

Ancorando-se nesses distintos momentos da vida do general, a reconstrução dos seus atos e da sua personalidade ganha verossimilhança, e o herói se justifica na saga dos campos rio-grandenses, marcadas pelos muitos anos de guerras.

Antecedendo o primeiro capítulo, duas páginas descrevem uma cena digna de contos de mistério, com três mortos: o tenente-coronel cirurgião, o francês Philippe Fontainebleux, o major argentino Ramirez e o general Souza Netto. O capítulo I, “Corrientes” é datado de 1.º de julho de 1866. Netto hospitalizado por ferimento havido na batalha de Tuyuti. A gravidade dos ferimentos de Netto é motivo de controvérsias (RUAS, 1998, p.26-27), mas há consenso de que ele faleceu em consequência de malária adquirida nos pântanos paraguaios.

Ele está atento ao atendimento que recebem oficiais argentinos também feridos, muito pesaroso com o infeliz capitão De Los Santos, vítima do sádico cirurgião Fontainebleux que, no entanto, dá tratamento diferenciado ao cruel major Ramirez. Parece um tanto anacrônica a indignação de Netto pela falta de higiene do médico; isto ainda era regra nos Estados Unidos e na Europa, pois as primeiras práticas antissépticas iniciaram apenas em 1865 (THORWALD, 2005 e FABIANI, 2019); especificamente sobre os hospitais de sangue há o trabalho inédito de Eduardo Martins (2017). É curioso reparar que no filme a mesma personagem teve seu nome trocado para Phillip Blood, de nacionalidade inglesa. Ambas as mudanças não parecem casuais, mas apontam para uma guerra sangrenta associada à presença da Inglaterra nos assuntos sul-americanos.

Das lembranças mais recentes de Netto, há um diálogo dele com Osório, na véspera

da Batalha de Tuyuti, onde rememoram outros chefes rio-grandenses que haviam morrido. Ao fim dessa conversa, Netto enxerga de longe um isolado barqueiro no rio Paraná, que o faz lembrar do mitológico Caron, que conduzia os mortos ao Hades. Decorre daí uma improvável recitação em italiano do Canto III do “Inferno”, da *Divina Comédia* de Dante, livro que Netto recebeu de Garibaldi e leu no original; segue uma oportuna glosa de Osório, também na mesma língua. Com toda a consideração que as liberdades poéticas devem receber nas obras ficcionais, o trecho parece muito anacrônico: Netto e Osório tiveram estudos muito irregulares na juventude que os permitissem conhecer literatura numa língua estrangeira com tanta fluência.

O final do capítulo traz a visita do sargento Caldeira, um negro que o acompanhou desde Guerra dos Farrapos. Caldeira é portador de carta do antigo ministro republicano Domingos José de Almeida, que transcreve trechos de uma carta de Garibaldi, na qual o italiano alardeava as qualidades dos comandantes rio-grandenses, especialmente Netto. Cumpre salientar que o documento não existe, mas os mesmos elogios aparecem nas citadas “Memórias de Garibaldi” (DUMAS, 2010). A macabra amputação das pernas do capitão De Los Santos pelo sinistro médico-cirurgião Fontainebleux faz com que Netto conspire com Caldeira seu assassinato.

“Reunião no Morro da Fortaleza”, datado em 8 de abril de 1840, inicia com um diálogo entre Netto e Garibaldi, onde o corsário se diz inspirado pelos farrapos para uma causa futura, a unificação da Itália como uma república. Segue-se uma passagem emblemática na recriação do Rio Grande do passado, quando Netto e o capitão Teixeira Nunes, o “Gavião”, comandante dos lanceiros negros do exército republicano. Chegando a uma estância em busca de cavalos, foram recebidos pela dona e sua nora, armadas, e inquirindo fortemente sobre a procedência dos estranhos; essas mulheres representam muito bem uma realidade onde a ausência dos homens da casa, elas assumiam os negócios e a segurança dos lares. Na sequência, quando as pessoas se dão a conhecer, também fica muito clara a pequenez desta elite estancieira, onde as poucas famílias sabem perfeitamente quem são os demais membros de sua classe social, de onde vieram e onde se localizam. Netto e “Gavião” são reconhecidos pelo jovem escravo Milonga, que os idolatra como protetores dos escravos e fiadores de sua futura liberdade: a luta dos Farrapos se identifica aqui com a liberdade dos cativos.

Na volta para o acampamento, foram atacados por cinco charruas, sendo salvos pelos certos tiros de Milonga que os seguia secretamente. Nesta passagem há anacronismos importantes relativos às armas de fogo, que à época eram ainda precárias e muito raras. O chefe dos agressores levava um revólver, arma que só foi inventada por Samuel Colt em 1835, mas que entrou em uso apenas em 1847. Por sua vez Milonga tem um rifle de repetição, o que só foi inventado por Henry em 1860; o primeiro fuzil moderno de agulha foi criado pelo alemão Dreyse em 1836; seu modelo comercializado de 1841 só foi usado no Prata nas Guerras de Oribe e Rosas, de 1851-1852. Estes armamentos modernos

aparecerão em outros trechos do livro.

Enfim no acampamento, enquanto os oficiais tratam de um ataque concertado entre diversos corpos do exército republicano aos legalistas alojados no morro da Fortaleza, Milonga se incorpora aos Lanceiros Negros, conhecendo o já seu futuro superior, o lendário sargento Caldeira. Aqui o autor descreve as vestes coloradas dos cavalarianos farroupilhas, salientando que Garibaldi as usaria nas campanhas da Itália quando formou as brigadas *Camicie Rosse*, Camisas Vermelhas. Essa hipótese foi referendada anos mais tarde na pesquisa de Gianni Carta (2013).

Cabe observar que presença das insígnias coloradas não era uma prerrogativa dos rebeldes do Rio Grande, e era histórica no espaço platino desde os movimentos de independência. O vermelho foi usado por Artigas como um símbolo de Liberdade herdado da Revolução Francesa, e incorporado à bandeira que criou para seu movimento. Nos anos 1830, o colorado foi adotado e tornado obrigatório pelo Partido Federal de Juan Manuel de Rosas, na Confederação Argentina. Noutras circunstâncias, em 1835 o uruguaio Fructuoso Rivera criava o Partido Colorado. Assim, os farroupilhas adotaram o vermelho em lenços e camisas – além da faixa transversal na bandeira republicana – por influência platina. É notável que o vermelho que simbolizava a Liberdade na Revolução Francesa passou a significar Federalismo no espaço platino, incluindo o Rio Grande do Sul.

O terceiro capítulo é “Dorsal das Encantadas”, passado em 11 de setembro de 1836. É o mais curto dos capítulos, apesar de narrar a proeza mais conhecida da Netto: a proclamação da República Rio-Grandense, após a Batalha do Seival, ganha pela sua cavalaria.

Já salientei que Netto era reconhecido como exímio ginete; a guerra no espaço platino era por excelência de cavalaria ligeira, não por acaso chamada de *guerra gaucha*. Nessa passagem, ele reflete sobre a hiperbólica frase de Ricardo III na peça teatral homônima oferecendo o seu reino por um cavalo! Uma vez mais Ruas atribui ao general um conhecimento literário muito raro numa elite rural como a rio-grandense, pouco escolarizada. Naquela citação de Dante, Netto era um homem maduro; aqui ele pensava em Shakespeare com 32 anos!

Mais adiante entretém uma longa conversa com Lucas de Oliveira, que trata de convencê-lo à secessão da província, mesmo na ausência de Bento Gonçalves. Netto mostra-se prudente, mesmo sabendo-se apoiado por outros chefes, reconhecendo a grande disparidade de poder comparando suas forças com as do Império do Brasil. Uma vez mais uma nota anacrônica sobre a erudição literária de Netto ainda jovem, comparando a província com a fictícia Lilliput, das “Viagens de Gulliver” de Swift, que lhe havia sido presenteado pelo mesmo Lucas de Oliveira! A decisão de “fundar um país” só foi tomada após um diálogo com Caldeira. O sargento, com muitos outros escravos, fugira antes para a mítica Serra das Encantadas; viera com os demais compor a cavalaria dos negros por acreditar num novo país que Netto podia criar.

Esse otimismo já fora totalmente destruído em 2 de março de 1845, dias após o acordo de paz com o Império. Em “Último Verão do Continente” a questão social aparece com um dos pontos mais altos do livro. No que diz respeito a uns e outros, o acordo, que preservou a condição social dos estancieiros, além de garantir seus postos no exército imperial, não resultou em vantagens para os cativos que haviam sido alforriados para incorporarem-se às hostes rebeldes. Soldados negros, entre eles Milonga, discutem revoltados a promessa não cumprida de garantir-lhes a liberdade, e planejam fugir para a Serra das Encantadas; debalde o sargento Caldeira tenta explicar a inutilidade de ir contra a situação em que os chefes farrapos precisavam assinar a paz.

Em conversa com o legalista Osório, o próprio Netto comenta que os negros foram os mais prejudicados pela guerra, e que se retirará para o Uruguai com duzentos seguidores. (No filme o diálogo é com o Caetano Gonçalves da Silva, filho de Bento.) No Uruguai, Netto tornar-se-ia um importante estancieiro e manteve sempre muitos escravos, um dos tantos motivos de suas disputas com as autoridades do país. A abolição no Uruguai se dera em 1842, e era extensiva a todos que nascessem no território uruguaio.

No final do capítulo ele é afrontado por Milonga que, cobrando também a morte do “Gavião” Teixeira Nunes, tenta matar o general usando um revólver (novamente um anacronismo, acentuado por colocar esta arma nas mãos de um lanceiro negro). O sargento Caldeira, Caldeira, na defesa de Netto, mata o “negrinho burro” que não compreendia a política dos senhores da guerra brancos.

“Piedra Sola”, passado em 25 de junho de 1861, mostra a vida do general no exílio uruguaio. Netto, no início do capítulo, sem inimigos com quem guerrear, passa seu ócio caçando um jaguar (uma vez mais um anacronismo, visto que o general usa um Winchester, e esta arma de repetição só seria fabricada em 1866). A imponência da fortaleza que construiu na estância de Piedra Sola representa tanto o poder econômico de Netto, quanto a condição do caudilho que já enfrenta novos inimigos. O general segue amante das letras, cochilando à beira do fogo com um exemplar de “A Divina Pastora”, justamente uma obra de Caldre e Fião (1847), um severo crítico dos farroupilhas. (Este foi o primeiro romance publicado no Rio Grande do Sul, e foi o segundo mais antigo do Brasil.) Netto comenta na sequência que o livro é aborrecido em comparação àqueles clássicos já citados, numa crítica velada aos antigos rivais que defenderem o Império.

No seguimento, ele recorda o primeiro encontro que tivera com Maria Escayola numa livraria de Montevideo, onde o general adquiria romances franceses. Uma vez mais uma inviável possibilidade de que Netto fosse um raríssimo poliglota: ao italiano e ao inglês, ele dominaria também o francês, além do espanhol, por óbvio! Dias depois, em casa do pai de Maria, Netto tem uma conversa tensa com o embaixador inglês Thornton, onde é discutida a situação política do Rio da Prata e a insatisfação britânica com o Paraguai de Solano López. Netto não aceita os poderes discricionários do ditador, mas nega a qualificação de barbárie; estende sua contrariedade a reis e imperadores, e mesmo aos

caudilhos quando é deles lembrado pelo embaixador. Mais tarde acontece o romance entre Netto e a Maria, ele com 57 e ela com 38 anos. Ao final do capítulo, a futura esposa, com quem teria duas filhas, adivinha a proximidade de um novo conflito armado.

Novamente “Corrientes”, o ato final passado na madrugada de 1º de julho de 1866. O primeiro assassinado foi o major Ramirez, a quem Caldeira atribui toda a sorte de crimes de guerra que ficaram impunes: ele é simplesmente sufocado. Netto mantém um interessante diálogo com o sargento Caldeira enquanto veste o uniforme completo: primeiro justifica que um oficial deve estar sempre bem apresentado, acrescentando que isto lhe permitiu uma entrevista com o Imperador sem descobrir-se, porque um militar fardado só se obriga a tirar o chapéu para as damas. (Essa versão contradiz seu próprio passado, onde criou fama de um aspecto pouco marcial, com visual agauchado, usando poncho e chapéu de campeiro.) Relatou ainda a Caldeira que, a uma menção de Pedro II sobre a belicosidade dos rio-grandenses, teria respondido que ela não era natural, mas consequência de duzentos anos de guerra na fronteira; para garantir o gosto pelas belas artes da Corte, que lembrava Atenas, era necessária a presença de Esparta. Mais uma vez aparece uma veia literária que é apreciada pelo próprio Caldeira, como um “floreio” de linguagem. O odiado cirurgião Fontainebleau foi degolado pelo sargento com o bisturi sujo que mutilara o falecido capitão De los Santos.

Finalmente a fuga para a beira do rio. Lá esperava Caron com sua barca. E então a revelação de Caldeira de que já cruzara esse rio, morto em Tuyuty, no mesmo combate onde se ferira o general. A travessia era dele só, que se apresentou ao barqueiro apenas com o nome Antônio.

### 3 | CONSIDERAÇÕES FINAIS SOBRE HISTÓRIA E LITERATURA

O livro recebeu algumas críticas que o apontaram como mais uma de tantas apologias do passado rio-grandense, que me parecem exageradas. O único momento em que se a narrativa mostra épica é na proclamação da República Rio-Grandense, que foi uma bravata – ou uma “gauchada – de Netto, instigado por alguns republicanos mais radicais. Ssequer as poucas cenas de combate são portentosas; ao contrário, mostram os sofrimentos, as dores e as sujeiras dos campos de batalha. É certo que Netto não era um abolicionista, mas tentou preservar os cativos que haviam servido nas tropas farroupilhas, e seu amigo Teixeira Nunes comandou os lanceiros negros, e com eles foi morto na guerra. Também é um pouco inverossímil o grau de instrução de Caldeira, capaz de ler cartas rebuscadas de Garibaldi e Almeida, e de compreender as metáforas do general, numa época em que o analfabetismo era a regra.

A empatia de Netto com seus comandados era aquela comum aos caudilhos do Prata, que faziam dos seus peões as milícias pessoais. É significativo que em nenhum momento do filme Netto se refira a si ou aos seus companheiros de armas como “gaúchos”, um



anacronismo muito comum em obras do gênero, já que a palavra só se tornou gentílico para os rio-grandense apenas no século XX, Por outro lado, a presença de negros libertos era uma usança desde a invasão luso-brasileira da Banda Oriental em 1811, e o serviço militar foi desde então uma estratégia para fugir da escravidão, e o filme mostra com propriedade a grande presença de negros nas tropas farroupilhas e, por outro lado, também contempla a frustração e o desespero destes homens, que ao final da luta não obtiveram a liberdade esperada.

Em se tratando de uma sociedade pastoril e guerreira, e portanto muito masculina, as mulheres aparecem secundariamente, mas são apresentadas em três situações muito distintas: assumindo os negócios das estâncias, abandonadas pelos maridos e filhos que se incorporavam aos exércitos; acompanhando as tropas, como “vivandeiras” ou “chinas de soldado”, o que foi uma realidade peculiar ao espaço platino; e uma rara presença de intelectual urbana, pacifista e crítica mordaz da sociedade de então, onde os interesses econômicos e políticos destas elites masculinas se sobrepunham a quaisquer projetos de uma melhor qualidade de vida para todos.

Tabajara Ruas é mais um dos tantos escritores rio-grandenses oriundos da fronteira, e dela fez cenário para vários dos seus livros. Além de “Netto Perde sua Alma”, a Guerra dos Farrapos foi tema do já citado “Os Varões Assinalados”; ambientado em sua Uruguaiana escreveu “Cercos e Morte de Juvêncio Gutierrez”, sobre um contrabandista de fronteira, e em parceria com o jornalista Elmar Bones produziu “A Cabeça de Gumercindo Saraiva”, uma biografia do caudilho. A temática, portanto, é familiar para o autor. O romance se fundamenta em uma ou mais versões da história, e o faz apropriadamente, sem “erros históricos” visíveis. Assim, parece muito ranço alguns historiadores discutirem aspectos que são polêmicos na historiografia dentro de uma obra ficcional, atrás de uma “verdade” que se renova a cada investigação.

## REFERÊNCIAS

- BANDEIRA, Luiz Alberto Moniz. **O Expansionismo Brasileiro e a Formação dos Estados na Bacia do Prata. Argentina, Uruguai e Paraguai – da Colonização à Guerra da Tríplice Aliança.** Brasília: Ensaio/UnB, 1995.
- BONES, Elmar. Em Busca do General. In: RUAS, Tabajara. **Netto Perde Sua Alma.** Porto Alegre: Mercado Aberto, 1998, p. 17-36.
- CALDRE E FIÃO, José Antônio do Vale. **A Divina Pastora.** Porto Alegre: RBS, 1992.
- CALÓGERAS, João Pandiá. **A Política Exterior do Império. Volume III: da Regência à Queda de Rosas.** Brasília: Câmara dos Deputados/ Cia. Editora Nacional, 1989.
- CARTA, Gianni. **Garibaldi na América do Sul: o mito do gaúcho.** São Paulo: Boitempo, 2013.
- CERVO, Amado Luiz. **O Parlamento Brasileiro e as Relações Exteriores (1826-1889).** Brasília: UnB, 1981.

COSTA, Wilma Peres. **A Espada de Dâmocles – o Exército, a Guerra do Paraguai e a Crise do Império**. São Paulo: Hucitec, 1996.

DORATIOTO, Francisco. **Maldita Guerra: Nova História da Guerra do Paraguai**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

DUMAS, Alexandre. **Memórias de Garibaldi**. Porto Alegre: L&PM, 1998.

FABIANI, Jean-Noël. **A fabulosa história do hospital da Idade Média aos dias de hoje**. Porto Alegre: L&PM, 2019.

FIGUEIREDO, Joana Bosak. **O Rio Grande de São Pedro entre o Império do Brasil e o Prata: a identidade regional e o Estado nacional (1851-1865)**. Porto Alegre: UFRGS (Dissertação de Mestrado), 2000.

GUAZZELLI, Cesar A. B. O Rio Grande de São Pedro e o Paraguai na conjuntura da formação dos Estados nacionais. In: **Anais do I Encontro de História Brasil-Paraguai**. Salvador: Instituto Geográfico e Histórico da Bahia, 2003, p. 155-189.

GUAZZELLI, Cesar A. B. Regiões-províncias na Guerra da Tríplice Aliança. **Topoi**. Rio de Janeiro: v. 10, 2009, p. 70-89.

GUAZZELLI, Cesar A. B. Rio da Prata, século XIX: fronteiras espaciais, textuais e ficcionais. In: **Diálogos**. Maringá: v. 18, n. 1, p. 173-206, jan.-abr. 2014.

GUAZZELLI, Cesar A. B. La República Rio-Grandense y el retorno de la “Pátria Grande” (1838-1843). **Pasado Abierto**. Mar del Plata (Argentina): v. 2, 2015, p. 153-196.

GUAZZELLI, Cesar A. B. Identidades regionais-provinciais na História e na Literatura. In: RIBEIRO, Gladys S.; CAMPOS, Adriana P. (Org.). **Histórias sobre o Brasil no Oitocentos**. São Paulo: Alameda, 2016, p. 91-103.

IZECKSON, Vitor. **O Cerne da Discórdia: A Guerra do Paraguai e o Núcleo Profissional do Exército Brasileiro**. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército, 1997.

MARTINS, Eduardo Henrique Monteiro. **O apoio médico nas armas brasileiras durante a Guerra do Paraguai (1864-1870)**. Porto Alegre (RS): UFRGS (Trabalho de Conclusão de Curso de História), 2017.

MENEGAT, Carla. **“Transportando fortunas para povoar deserta e inculta campanha”: atuação política e negócios dos brasileiros no norte do estado oriental do 2ruguai. (1845- 1835)”**. Porto Alegre: UFRGS (Tese de Doutorado), 2015.

POMER, León. **A Guerra do Paraguai. A Grande Tragédia Rioplatense**. São Paulo: Global, 1981.

RIBEIRO, José Iran. **O Império e as revoltas: Estado e nação nas trajetórias dos militares do Exército imperial no contexto da Guerra dos Farrapos**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2013.

ROSA, Othelo. **Vultos da Epopéia Farroupilha**. Porto Alegre: Globo, 1935.

RUAS, Tabajara. **Os Varões Assinalados**. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1995.

RUAS, Tabajara. **Netto Perde Sua Alma**. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1998.

SILVA, José Luiz Werneck da. **As Duas Faces da Moeda: a Política Externa do Brasil Monárquico**. Rio de Janeiro: Universidade Aberta, 1990.

THOMPSON, George. **La Guerra Del Paraguay**. Asunción: RP Ediciones, 1992.

THOMPSON FLORES, Mariana F. da C. **Crimes de Fronteira. A criminalidade na fronteira meridional do Brasil (1845-1889)**. Porto Alegre: EdiPUCRS, 2014.

THORWALD, Jürgen. **O Século dos Cirurgiões**. São Paulo: Editora Hemus, 2005.

URBIM, Carlos. **Os Farrapos**. Porto Alegre: Zero Hora, 2001.

## O PODER BÉLICO DAS PALAVRAS: O DISCURSO VENCEDOR DOS REPUBLICANOS LIBERAIS NA QUEDA DA MONARQUIA NO BRASIL (1870-1891)

*Data de aceite: 12/05/2020*

### Daiane Lopes Elias

Daiane Lopes Elias é pós-doutoranda do Programa de Pós-graduação em História (PPGH) da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Endereço para acessar o Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0017306837800920>

**RESUMO:** Com a adoção do vocabulário da política científica pelos republicanos liberais para questionar a monarquia brasileira, estabeleceu-se uma guerra discursiva que construiu imagens opostas entre os regimes de governo. A Monarquia passou a ser lida como sistema arcaico e de privilégios, enquanto que a República foi associada ao progresso e ao governo de si. Assim, procurou-se compreender como a construção discursiva dos republicanos liberais venceu a disputa política, a partir do estudo de seus atos de fala, principalmente, ao adaptarem e ressignificarem termos que permitiram o surgimento de um novo contexto linguístico eficaz na mudança de regime político do Brasil.

**PALAVRAS-CHAVE:** Republicanos liberais; Discursos políticos; Sistemas de governo.

### THE BELIC POWER OF WORDS: THE VICTORIOUS DISCOURSE OF LIBERAL REPUBLICANS AND THE FALL OF MONARCHY IN BRAZIL (1870-1891)

**ABSTRACT:** As liberal republicans adopted the lexicon of scientific politics to question the Brazilian monarchy, a discourse war took place, one which created opposing images for each form of government. Monarchy would be seen as an archaic privilege-based system, while the republic became associated with progress and self-governance. Therefore, we aim to understand how the discourse constructed by liberal republicans won the political dispute, drawing from their speech acts, in particular where they adapted and attributed new meaning to terms that would usher the emergence of an effective new linguistic context for the shift in political regime in Brazil.

**KEYWORDS:** Liberal republicans; Political speeches; Government systems.

Com a crescente insatisfação de alguns grupos sociais em relação ao Império, a partir da segunda metade do século XIX, vê-se surgir na sociedade de então contestadores políticos que tentavam implantar a ideia

de crise do regime monárquico, com a eclosão de intensas críticas, propagadas nos mais variados meios, como, por exemplo, imprensa, *meetings*, clubes, conferências e partidos. A intenção dos contestadores era, primeiramente, instaurar um ambiente hostil à permanência da monarquia em um possível Terceiro Reinado, para depois se apresentarem como nova alternativa política para a condução do país. O ataque viria de diferentes frentes, que acusavam a monarquia e os Bragança de não conseguirem resolver as principais questões que convulsionavam a sociedade nos novos tempos, tais como o centralismo político, federalismo, escravidão, imigração, entre outras do período. Assim, muitos desses insatisfeitos setores da sociedade se uniram em um movimento contestador, com objetivo de promover a reforma social que pudesse dar conta das importantes demandas surgidas na Modernidade.

O debate de ideias ficava cada vez mais acalorado e dentre as soluções possíveis estava a mudança de regime político. Não por acaso, a terceira força partidária surge no ano de 1870, o Partido Republicano irrompe no cenário político defendendo a substituição do sistema de governo, acentuando a diferença entre os regimes, no qual a monarquia era lida como arcaica e a república entendida como a garantia de futuro promissor ao país, sendo ela a modernidade e o progresso. Contudo, seria necessário ao grupo dos republicanos liberais criar uma argumentação própria e combativa para ir de encontro à sólida tradição imperial, dessacralizá-la e, com isso, garantir o protagonismo da cena política nacional, vencendo a disputa pelos postos de mando do país. Não bastava destituir a monarquia, era preciso também sair vitorioso da disputa travada com as demais correntes contestadoras e concorrentes (tais como os republicanos positivistas e jacobinos, ambos de inspiração francesa) aos cargos de mando à época.

As palavras foram entendidas como arma política contra o Império e o vencerem ao conseguirem contradizer a narrativa oficial. Assim, a corrente republicana liberal tinha nas falas de Alberto Sales, em São Paulo, Quintino Bocaiúva, na Corte, e Assis Brasil, no Rio Grande do Sul, importantes contra-argumentos aos pilares da narrativa imperial, debate decisivo para implementar uma nova realidade política ao Brasil. A tríade republicana-liberal não apenas dessacraliza a Monarquia como também instala a república liberal a partir de 1889, tendo no texto da Constituição de 1891 a consagração da vitória de seu viés liberal. Optou-se assim por investigar a ação desse trio de forma mais minuciosa, não apenas por serem eles alguns dos mais importantes expoentes da corrente contestadora que representavam, mas também porque devido à localização geográfica em áreas distintas do território nacional, conseguiram um maior alcance na propagação das ideias de seu grupo de forma a solidificar uma linguagem unificadora e coesa que fez frente aos valores imperiais e os venceram.

Como fora dito, a insatisfação em relação ao regime monárquico foi o motor necessário para que as várias propostas políticas contrárias ao *status quo* surgissem

e se intensificassem no debate, a partir da segunda metade do século XIX, dentre elas se destacam as que hasteavam a bandeira republicana para que a mudança de regime se desse o quanto antes. Contudo, embora as correntes possuíssem significados próprios atrelados ao conceito de república e, por isso mesmo, guardassem consigo suas especificidades, formavam no conjunto um movimento contestador capaz de gerar críticas intensas que originaram um ambiente político desfavorável à permanência da Monarquia.

Desse modo, fizeram escolhas para criar uma linguagem eficaz ao intervir e instaurar o novo regime que poria fim à falta de protagonismo político dos contestadores. Por meio da linguagem combativa não apenas criavam o novo, mas o constituíam a partir da crítica aos valores, práticas e instituições monárquicas. A deslegitimação do Império se deu pela inversão discursiva, tudo aquilo que se referia à monarquia encontrava seu pleno oposto no vocabulário contestador republicano. Invertia-se o espelho para criar um ambiente favorável para que a nova linguagem instaurasse também uma realidade inédita: a república brasileira. Foi devido à insatisfação com o regime monárquico, visto a impossibilidade deste de solucionar as tensões e demandas existentes na sociedade, bem como a busca de maior inserção nos círculos de poder, que se intensificou a batalha política pela organização do país. Os contestadores então se dividiram pelas correntes republicanas positivista, jacobina e liberal do período. O embate discursivo colocava em oposição os conceitos antitéticos de monarquia e república. A monarquia identificada pelos republicanos como sendo um regime de privilégios, de corrupção dinástica, despótico e de atraso, enquanto que a república era, por excelência, associada ao governo de si, à plena soberania popular, ao bem comum, ao talento e ao progresso. O recurso aos pares de antônimos era muito usado na retórica dos grupos contestadores para denegrir a imagem monárquica, ao mesmo tempo em que se fortalecia a imagem da república.

Fator que contribuiu foi ser o século XIX intensamente marcado pelas teorias científicas de reforma como, por exemplo, positivismo, evolucionismo, cientificismo e darwinismo social.<sup>1</sup> O diálogo dos contestadores com essas teorias possibilitou a formação de uma nova linguagem política republicana que, feita a seu modo, para fins práticos e não de mera divagação, optou por entender a república brasileira como a forma de governo do progresso, como último estágio da evolução social, ou ainda, como o desvelar do estado positivo. Assim, observa Maria Tereza Chaves de Mello em relação aos grupos

---

1. É importante destacar que as obras de teoria científica não se situaram temporalmente tão somente no Oitocentos, mas, de acordo com Tânia Bessone, houve “Registros e comentários a respeito de obras mais lidas ou muito ‘faladas’ na primeira década do século XX”, dentre as quais estavam a dos principais autores utilizados no Oitocentos quando se tratava de teorias científicas tais como: Spencer, Darwin, Comte, Haeckel, etc. Ver FERREIRA, Tânia Maria T. Bessone da Cruz. *Palácios de destinos cruzados: bibliotecas, homens e livros no Rio de Janeiro (1870-1920)*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1999. p. 142. Vale sublinhar ainda que a doutrina positivista, por exemplo, infiltrou-se tanto na sociedade brasileira, adentrando pelo século XX, que chegou a ser tema de música popular brasileira, intitulada “Positivismo” e cantada por Noel Rosa, que também tinha parceria na letra com o jornalista Orestes Barbosa. O trecho seguinte é emblemático: “o amor vem por princípio, a ordem por base, o progresso é que deve vir por fim. Desprezaste esta lei de Augusto Comte e fostes ser feliz longe de mim”. A referida música nasceu no famoso Café Nice, como conta MÁXIMO, João; DIDIER, Carlos. *Noel Rosa: uma biografia*. Brasília: Editora UnB, 1990. p. 246-247.



## contestadores do período:

Essa cultura democrática e científica penetrou profundamente na sociedade brasileira do final do Império. Ela renovou o vocabulário e a semântica. Sob suas premissas passaram a se pensar as “questões” nacionais. O mais importante, é que ela configurou um novo sistema simbólico que colocou em cheque os modelos montados pelos construtores do Império, trazendo para a arena pública a percepção da crise de direção que vivia o regime.<sup>2</sup>

A necessidade de superar a fase monárquica, que passara a ser sinônimo de atraso e crise no discurso republicano, tornou-se a ordem do dia. A crença no progresso a fez anacrônica e o choque entre os dois conceitos de velho (monarquia) e novo (república) ocorreu.

Cada grupo político desenvolveu um significado próprio para a república que almejava implantar, o que demonstrou a grande mobilização de recursos semânticos não apenas para mudar a realidade do Brasil, mas para que, ao se alterar essa realidade, se garantisse os postos de comando aos “líderes” dos grupos contestadores. A busca pela inserção no campo político fora o elo comum dos opositores do Império. Sendo assim,

*Meetings*, imagens, efeitos de retórica, formações discursivas, ilustrações e até mesmo a repressão policial foram elementos ótimos para afetar os olhos, os ouvidos e a emoção, sendo, por isso, fatores eficazes na desintegração do regime, graças à instauração de um novo clima, que impregnou as mentes num simbolismo renovado.<sup>3</sup>

Dessa maneira, a guerra discursiva fez uso dos mais variados recursos e episódios na tentativa de construir atos de fala eficazes ao combate e, assim, instaurar um clima desfavorável à permanência do império no Brasil. Com o estudo das enunciações dos principais representantes republicanos é que se torna inteligível o período de contestação do Brasil-Império, visto que se permite uma melhor compreensão das particularidades, motivações e interesses dos contestadores, sobretudo dos liberais, vitoriosos na disputa pelo poder.

Como observou Maria Tereza Chaves de Mello, em relação à oratória, o grupo de propagandistas da república “buscava [...] seduzir a platéia, ávida de discursos grandiloqüentes e predisposta à submissão pela palavra e pela teatralização gesticulatória”.<sup>4</sup> Por isso, a propaganda se tornou uma das maiores e melhores armas para deslegitimar o *status quo* monárquico. Fora desse modo que os seus discursos se tornaram arma contra o Império e instrumento de caráter pedagógico na disputa pela organização do país, o que era facilitado pela formação de base retórica do período compartilhada pelos

---

2. Ver MELLO, Maria Tereza Chaves de. “A República e o Sonho”. In: *Varia História*. Belo Horizonte: UFMG, vol. 27, n°45, jan-jun 2011. p. 124.

3. MELLO, Maria Tereza Chaves de. *A república consentida: cultura democrática e científica do final do Império*. Rio de Janeiro: Editora FGV: Editora da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (EduR), 2007. p. 11.

4. *Ibidem*, p. 52.

contestadores.<sup>5</sup> Assim, explica-se a importância dada à propaganda feita na imprensa,<sup>6</sup> *Meetings* e/ou Clubes, que, como forma primordial de intervenção no debate da época, intensificou a disputa no campo linguístico, sendo capaz de criar uma linguagem política republicana que fora eficaz ao deslegitimar o Império e ao justificar o “novo”. Assim, a república passava a ser “o regime das oportunidades para todos os letrados aliados das oportunidades públicas na quadra final da Monarquia”.<sup>7</sup> Apresentada como a

expressão do progresso material, do triunfo da liberdade, do advento da democracia e da instauração de uma ordem mais racional. A República, enfim, como progresso e como ordem; como um ponto de chegada inevitável e como ponto de partida de um novo processo que se procura ter sob controle.<sup>8</sup>

Afinal, com o estabelecimento de um novo regime as esperanças de oportunidades e de um maior espaço político se renovaram. E por ser a sociedade brasileira oitocentista fragmentada, a proposta apresentada pelos republicanos liberais foi a que melhor se adequou às circunstâncias nacionais, já que o coletivo era entendido como o somatório de interesses particulares. O discurso liberal centrado na valorização do interesse pessoal se adequou à sociedade brasileira que tinha como uma de suas principais marcas a inexistência da nação.

Todavia, os anos iniciais do novo regime mostraram que o ideal republicano liberal, pensado antes de sua implantação, não correspondeu à realidade de então, pois o que prevaleceu foi o espírito predatório, sem comprometimento com a virtude republicana. O problema de equilibrar o público e o privado se manteve, embora a corrente vitoriosa pregasse o não patrimonialismo, o não apadrinhamento de cargos e a seleção pelo mérito individual. As velhas práticas continuaram, inclusive com a “nova elite política” que entre

5 Nesse sentido, um bom exemplo é o curso anexo à Faculdade de Direito de São Paulo e a própria instituição de ensino superior em si que permitiram uma formação comum na arte retórica, como destaca Sérgio Adorno em seu livro *Os aprendizes do poder: o bacharelismo liberal na política brasileira*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998. Sobre a Faculdade de Direito é importante destacar que seu espaço ia além da formação de bacharéis, visto que a instituição extrapolava o ambiente da sala de aula e o compartilhamento de seu universo pelos alunos era também voltado para a aprendizagem/atuação na esfera política. Os estudantes tinham como prática a escrita em jornais, na literatura e em peças de teatro. Para isso, contavam com o mesmo treinamento de retórica, como destacou Sérgio Adorno sobre a prática que visava envolver emotivamente seus ouvintes e/ou leitores. O domínio da retórica e a atuação na política caminhavam juntas. Por isso, é importante ressaltar a formação retórica comum no ambiente educacional de São Paulo, haja vista que muitos dos futuros contestadores do Império passaram pela instituição quando estudantes. Essa mesma base de ensino também gerava uma visão de mundo compartilhada, através do contato com ideias, autores e obras de cunho filosófico-político em voga no século XIX, já que a vida acadêmica permitiu a criação de um espaço social comum e possível para o envolvimento e participação dos estudantes nas lutas políticas. Essa mesma formação em São Paulo também contribuiu para que, *a posteriori*, a propaganda política tivesse características semelhantes. Exemplo disso foi a própria construção da campanha republicana, tanto por meio de seus escritos políticos, quanto de seus discursos, com argumentos, jogos de palavras e estratégias linguísticas comuns. É desse modo que o curso anexo à Faculdade de Direito e a própria instituição de ensino superior constituem fator fundamental à formação das ideias políticas compartilhadas e críticas do Império, na segunda metade do século XIX.

6. A propaganda era feita, sobretudo, via imprensa que, em fins do Oitocentos, serviu de espaço possível para a batalha discursiva entre os ideais republicanos contra a monarquia, afinal a imprensa muitas vezes ao longo da história se desenvolveu “como um dos meios de transformação, de incitamento à transformação”. Ver PALLARES-BURKE, Maria Lúcia Garcia. *As muitas faces da história: nove entrevistas*. São Paulo: Editora Unesp, 2000. p. 170-171.

7. Ver MELLO, Maria Tereza Chaves de. “A República e o Sonho”. In: *Varia História*. Belo Horizonte: UFMG, vol. 27, n°45, jan-jun 2011. p. 130.

8. Ver MATTOS, Ilmar Rohloff de. “Do Império à República”. In: *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro: CPDOC/FGV, vol. 2, n. 4, 1989, p. 165.

o público e o privado optou por satisfazer seus interesses pessoais, algo típico em uma sociedade fragmentada sem um forte sentimento de pertencimento, a nação não fora construída pelo Império e os elos sociais ficaram inconclusos na República que deixara de ser dos sonhos para cair num real de corrupção já conhecido há tempos. Desse modo, explica-se o estado de frustração que se instalou nos anos seguintes a 1889.

Com a proclamação da República, realizada pelos adeptos de um viés liberal de republicanismo, surge o entusiasmo por mudanças e por maior participação política, principalmente dos setores que não se sentiam protagonistas no cenário político do país. No entanto, esse entusiasmo vivido no momento da proclamação logo viraria sentimento de frustração, sobretudo pela impossibilidade de mudanças efetivas quanto a maior participação política. Desse modo, notou José Murilo de Carvalho,

a mudança de regime político despertava em vários setores da população a expectativa de expansão dos direitos políticos, de redefinição de seu papel na sociedade política, razões ideológicas e as próprias condições sociais do país fizeram com que as expectativas se orientassem em direções distintas e afinal se frustrassem. O setor vitorioso da elite civil republicana ateve-se estritamente ao conceito liberal de cidadania, ou mesmo ficou aquém dele, criando todos os obstáculos à democratização.<sup>9</sup>

O autor ressalta também que “o liberalismo foi utilizado pelos vitoriosos como instrumento de consolidação do poder, desvinculado da preocupação de ampliação das bases deste poder”.<sup>10</sup> Percebe-se assim a permanência, ou mesmo, a construção de mecanismos capazes de afastar a intervenção dos “cidadãos” na cena política, o que se tem é uma briga de elites que, para se manterem no poder, afastam a grande parcela da população das decisões políticas do país.

Contudo, da chegada ao poder até sua permanência no protagonismo político do país, os republicanos liberais fizeram vasto uso de recursos retóricos para convencer e mover à ação um maior número de adeptos aos seus ideais. Desse modo, vale destacar que desde a Antiguidade Clássica, passando à Idade Média, com sua tradição escolástica, e chegando à Modernidade a arte retórica permaneceu ativa, haja vista, por exemplo, os estudos oferecidos na Universidade de Coimbra (instituição que recebeu grande parte dos filhos da elite brasileira). O estudo de retórica chegou ao Brasil e fez parte da formação estudantil da maioria dos pensadores oitocentistas, inclusive, do trio de republicanos liberais aqui estudados, sobretudo durante a estada no curso anexo e/ou na Faculdade de Direito de São Paulo.

O conhecimento da arte retórica é identificado, principalmente, pelas características discursivas adotadas e pela importância dada à palavra, seja por meio dos registros das falas proferidas durante as participações em *meetings* e conferências, ou ainda em seu vasto uso na imprensa da época. Assim, apenas para destacar alguns pontos comuns existentes na tríade de republicanos liberais, pode-se começar pelo que seria a consciência do valor

9 Ver CARVALHO, José Murilo de. *Os bestializados: o Rio de Janeiro e a República que não foi*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987, p. 64.

10 *Ibidem*, p. 65.

conferido ao orador, sua importância e prestígio, em uma sociedade de forte tradição oral sua figura célebre era percebida e explorada, algo evidente nas publicações em jornais, ou mesmo em obras de cunho teórico, ou ainda nos discursos proferidos, tanto por Alberto Sales, quanto Quintino Bocaiúva e Assis Brasil nas mais diferentes regiões do país. O trio de republicanos contava com conhecimento no meio político e da imprensa e eram respeitados e debatidos nos espaços destinados à discussão política. Várias são, por exemplo, as notas elogiosas ou de debate dos argumentos na cena política nacional, publicadas nos jornais de época sobre a atuação dos três como importantes oradores. Além do valor e prestígio atribuídos à figura de cada orador, sabiam também da importância da palavra bem dita e articulada para um auditório, ou mesmo leitores, previamente conhecidos, no qual direcionavam suas falas. O conhecimento prévio dos ouvintes e/ou leitores orientava à boa construção discursiva e auxiliava à sedução pela palavra e criação de imagens mentais, visando posterior adesão à causa apresentada. Não à toa, Quintino Bocaiúva, por exemplo, dirigia-se aos militares tendo como um dos temas centrais a necessidade de uma maior valorização e participação política dos mesmos. A tentativa de cooptá-los à causa republicana era evidente.

Outra característica importante era a escolha precisa de quem citar para dotar o texto de autoridade necessária ao convencimento. O trio republicano possui em comum o empréstimo do vocabulário da política científica<sup>11</sup> e, obviamente, esse fato traz consigo nomes de peso dos considerados grandes pensadores do século XIX. As citações a Comte, Spencer, Darwin, por exemplo, são presentes e recorrentes em suas narrativas. Mas não só, pois iam para além das citações de autoridades do período, já que mesclavam ainda aos nomes expressões de época, retiradas das obras desses pensadores. A grande presença, por exemplo, dos *slogans* positivistas é uma marca e dá a dimensão das técnicas retóricas utilizadas conscientemente pelos republicanos liberais.

Deve-se destacar também outra característica discursiva importante que era a escolha de uma linguagem por vezes direta e violenta, sobretudo, nos manifestos, pronunciamentos e em jornais de época, dando claro tom de ataque à família real, atribuindo-lhe ofensas através de ironias, sarcasmos, hipérboles e pela inversão dos significados de uma dada palavra de seu sentido original. Assim, garantiam a agressão verbal e a contínua deslegitimação da imagem real, com o intuito evidente de minar a permanência do governo imperial. A construção de imagens antagônicas dos regimes, pela adoção de conceitos políticos antitéticos no texto, foi fundamental para a inversão discursiva e para contradizer a narrativa oficial até então vigente. O recurso aos pares de opostos no meio político nacional, via batalha discursiva, permitiu, por meio da crítica, a criação e propagação da ideia de “crise do regime imperial”, estratégia que aprofundou e demarcou o antagonismo com o choque entre as linguagens, antiga e nova, do período.

---

11. Sobre a adoção da linguagem da “política científica” ver ALONSO, Angela. *Idéias em movimento: a geração de 1870 na crise do Brasil-Império*. São Paulo: Paz e Terra, 2002, p.176.

Maculava-se a imagem monárquica, simultaneamente, fortalecia-se a ideia de um Brasil republicano, reforçando a tensão entre tradição *versus* modernidade. O embate se dava na arena da palavra bem usada e ressignificada para a obtenção de um fim prático: a proclamação da República e a ocupação pelos republicanos liberais dos postos de mando do país. Para isso, renovaram e adaptaram o vocabulário da política científica que tinham pego de empréstimo, assim colaram à imagem da monarquia o signo da decadência e, desse modo, criaram uma nova visão de mundo para o cenário nacional, colocando à prova a tradição e sua perpetuação frente à possibilidade do novo.

A guerra discursiva inaugurou um novo entendimento sobre o cenário político nacional, e, com isso, foi capaz também de ressignificar o entrelaçar do tempo, pois passado, presente e futuro passaram a ser reorganizados e percebidos sob outra ótica. O passado fornecido pela narrativa oficial era substituído por uma nova escrita da história, que exaltava os episódios nacionais de experiências republicanas pontuais, destacando, muitas vezes, através de biografias elogiosas, os heróis republicanos construídos nos textos e que não vinham a público por ainda estarem “sob o domínio de um governo tirânico e opressor”, que, de maneira arcaica, freava o desvelar do país na “marcha da História” própria da Modernidade. Assim, o tempo presente não poderia mais aceitar a manutenção da ordem imperial vigente, mas com a tomada de consciência da necessidade de superação dessa estrutura arcaica, equivocadamente deixada até a contemporaneidade, deveria preparar para instaurar o novo, a república. O futuro então se abria à expectativa da realização prática do discurso republicano quando de sua proclamação, um novo regime, com outra história de fundação, valores e horizontes.

Alberto Sales, representante de São Paulo, Quintino Bocaiúva, na Corte, e Assis Brasil, no Rio Grande do Sul, contribuíram imensamente no processo de troca de regime político, eram alguns dos principais agentes republicanos liberais das referidas regiões, atores políticos bastante ativos e hábeis no uso, adaptação e ressignificação das palavras no discurso contestador da Monarquia. De forma semelhante e interativa, disseminaram uma fala muito próxima e coesa de república liberal e extrapolaram as fronteiras geográficas das regiões que representavam. À medida que o grupo ganhava magnitude e saía dos círculos próprios alcançava cada vez mais espaço e seguidores. Desse modo, do discurso de grupo, formaram uma linguagem republicana liberal de caráter contextual, que fez frente à linguagem monárquica e, por fim, a venceu. A vitória foi contra o Império e também contra os outros projetos concorrentes de república para o país.

Por isso, almejou-se descortinar e caracterizar essa linguagem particular, construída em um dado tempo-espaço e transmitida de forma ampla, sobretudo, nas referidas regiões de seus expoentes, bem como entender, a partir da relação dos textos, intertexto e contexto, os argumentos e recursos de construção das novas significações e seus usos, tendo em mente a busca pela compreensão de quais eram os sentidos para seus atores políticos em seu tempo-espaço e com qual finalidade construía suas falas.

A escolha dos três republicanos liberais, Alberto Sales (SP), Quintino Bocaiúva (RJ) e Assis Brasil (RS), deu-se pela identificação de similaridades entres eles e também pela visibilidade que garantiu uma vasta produção de escritos políticos aos agentes históricos. A visão de mundo compartilhada e formada a partir dos estudos iniciados ainda no curso anexo à Faculdade de Direito de São Paulo, no caso específico de Quintino Bocaiúva, bem como o efetivo ingresso de Alberto Sales e Assis Brasil no próprio curso de Direito da referida instituição fez com que tivessem, em alguma medida, uma formação comum e, conseqüentemente, compartilhassem uma mesma visão de mundo, pautada em ideias, obras e autores de cunho político-filosófico iguais. Fator que mais tarde permitiu uma propaganda republicana de mesmo viés.

A tríade republicana passou a atuar intensamente no cenário político do período, identificando na monarquia a causa de todos os males sociais, e, a partir disso, inicia-se a formulação discursiva deslegitimadora dos pilares da tradição monárquica. Proclamavam-se “excluídos” dos círculos de privilégios dinásticos e também sem grandes oportunidades na sociedade de então, mas fato é que não se encontravam à margem da sociedade, buscavam, sim, um maior protagonismo político, através da ascensão aos postos de poder do país. Para isso, fortaleceram as críticas ao império, com o intuito de criar, conscientemente, a ideia de “crise” das instituições, forjada pelos contestadores republicanos para ruir a imagem monárquica nacional. Partiram das críticas à venda da ideia de “crise” do regime imperial, lido e apresentado como atrasado.

Desse modo, passaram a explicar a permanência da monarquia como estrutura arcaica que se manteve por um erro na “marcha civilizacional”. Optaram por ler a sociedade brasileira oitocentista pela chave interpretativa do decadentismo, fizeram então empréstimos do vocabulário da política científica, para justificar a necessidade de urgência na implementação das reformas sociais e criaram um discurso com artifícios retóricos, argumentos e contra-argumentos semelhantes, centralizando a discussão, sobretudo, na escolha de regime político. Para isso, elegeram dentre os pensadores oitocentistas, aqueles que serviriam como instrumento para a construção da narrativa republicana liberal. Vale destacar que, embora cada representante republicano escolhido fosse proveniente de uma região do país, partiam de questões específicas de cada área para então criar um discurso mais amplo e unificador, não se restringindo tão somente às necessidades locais. Manobra adotada para alterar, de forma efetiva, a vida política nacional. Assim, leram os mesmos autores, ou seja, aqueles que propiciavam uma mudança prática ao país, os interpretaram de maneira similar, o que quer dizer instituir o embate entre tradição e o novo, e compartilhavam também o mesmo objetivo, adquirir maior poder, através da obtenção de um protagonismo na cena política. Construía-se assim o discurso republicano liberal coeso, a partir do uso dos mesmos autores, com interpretação similar e para um mesmo fim prático de tomada do poder, respondendo dessa forma as questões do quem, como e o porquê, ou seja, quem foram os autores



lidos pelo grupo republicano liberal, como esses mesmos autores foram interpretados/apresentados e com qual finalidade.

Vale novamente sublinhar também que durante o Oitocentos, os campos político e intelectual não eram independentes, o que fazia com que todo o arcabouço ideológico servisse à intervenção na vida cotidiana. Fazia-se uso dos pensadores do século XIX e suas respectivas doutrinas para agir politicamente e chamar à causa republicana liberal.

Assim fizeram Alberto Sales, Quintino Bocaiúva e Assis Brasil, entendidos como agentes de seu tempo, imersos no jogo político, por meio dos usos e *performances* próprias que construía no dia a dia do debate da vida nacional um contexto linguístico vitorioso, pois agiram e reagiram no interior das linguagens existentes, no contexto específico de transição do império à república, e então, foram capazes de emprestar significados próprios aos conceitos políticos à época, sobretudo os de república, federalismo e democracia,<sup>12</sup> e, a partir disso, transformaram seus discursos em uma linguagem republicana liberal singular e eficaz na queda da monarquia e implantação da república que disseminavam nos tempos de propaganda. A criação de um contexto linguístico próprio foi o mote necessário para fincar a ideia de “crise” do império e abrir caminho à instauração de novas práticas, instituições e valores ligados à experiência republicana.

Obviamente, a construção discursiva e manutenção de uma linguagem republicana liberal singular só foram possíveis porque houve um intercâmbio que propiciou a unificação e coesão para o estabelecimento do contexto linguístico, identificado a partir dos seus textos, intertextos e contexto, oriundos dos fenômenos da linguagem, das palavras e de seus usos, percebidos de forma sincrônica e diacrônica. Assim, o referido intercâmbio e construção linguística se deram a partir da intervenção na vida nacional, com a participação ativa através da colaboração em jornais, *meetings*, Clubes, Partido, conferências e obras de cunho teórico-político, discutidas e apresentadas nos meios acadêmicos, partidário e da imprensa, ou seja, em seus veículos de produção e disseminação.

A ação do trio republicano só pode ser entendida em meio ao contexto que atuavam, assim ao compartilharem a mesma visão de mundo, os mesmos usos de autores e leituras é que se torna inteligível a guerra das palavras, durante a virada da monarquia à república. A participação no jogo político originou a criação de uma linguagem republicana eficaz na tomada de protagonismo dessa parcela de propagandistas que, ao cair no real, encontrou as circunstâncias adequadas para vencerem a disputa de poder político, haja vista as características da sociedade brasileira oitocentista, como, por exemplo, a da fragmentação social. Circunstância essa que permitiu ao discurso republicano-liberal sua acomodação de forma prática e, com isso, garantiu-lhe a vitória frente às demais propostas republicanas concorrentes do período.

As palavras usadas de maneira própria e acrescidas de novos significados

12. Ver CARVALHO, José Murilo de. [et al.]. “República, democracia e federalismo: Brasil (1870-1891)”. In: CARVALHO, José Murilo de; PEREIRA, Miriam H.; RIBEIRO, Gladys S.; VAZ, Maria João. (Orgs). *Linguagens e fronteiras do poder*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2011, p. 15-35.

transformaram-se em conceitos que traziam consigo a experiência e a multiplicidade que permitia a dinâmica de uma nova constituição de ideias para instaurar uma realidade inédita. As palavras foram tomadas como armas políticas contra o império e o vencerem. Certamente, em meio à guerra das palavras se poderia fazer um novo uso da antiga expressão francesa: Às *palavras*, cidadãos! Afinal, foi por meio das metamorfoses discursivas que se venceu a guerra no campo linguístico e se obteve por fim o protagonismo político almejado ao assumirem os postos de mando do país.

## REFERÊNCIAS

- ADORNO, Sérgio. **Os aprendizes do poder: o bacharelismo liberal na política brasileira**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998.
- ALONSO, Angela. **Idéias em movimento: a geração 1870 na crise do Brasil-Império**. São Paulo: Paz e Terra, 2002.
- BOCAIÚVA, Quintino. **O antigo regime. Obras completas**. São Paulo: Instituto Progresso, 1949.
- BOEHRER, George C. A. **Da monarquia à república: história do Partido Republicano do Brasil: 1870-1889**. Belo Horizonte – Rio de Janeiro: Editora Itatiaia, 2000.
- BONAVIDES, Paulo; VIEIRA, R. A. Amaral. “**Manifesto Republicano de 1870**”. In: **Textos Políticos da História do Brasil: Independência – Império (I)**. Fortaleza: Biblioteca de cultura série A – documentário, s/d., p. 533-55.
- BRASIL, Joaquim Francisco Assis. **A República Federal**. Rio de Janeiro: Leuzinger, 1881.
- \_\_\_\_\_. **Democracia representativa. Do voto e do modo de votar**. Rio de Janeiro: Typ. De J. Leuzinger & Filhos, 1931.
- CARVALHO, José Murilo de. **A formação das almas: imaginário da República no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- \_\_\_\_\_. “**Entre a liberdade dos antigos e a dos modernos: a República no Brasil**”. In: **Dados**. Revista de Ciências Sociais, v. 32, n. 3, 1989. p. 265-280.
- \_\_\_\_\_. “**História intelectual no Brasil: a retórica como chave de leitura**”. In: **Topoi**, Rio de Janeiro, setembro de 2000. p. 123-152.
- \_\_\_\_\_.; [et al.]. **Linguagens e fronteiras do poder**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2011.
- \_\_\_\_\_. **Os bestializados: o Rio de Janeiro e a República que não foi**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- \_\_\_\_\_. **Pecado original da república: debates, personagens e eventos para compreender o Brasil**. Rio de Janeiro (RJ): Bazar do Tempo, 2017.
- \_\_\_\_\_.; NEVES, Lúcia Maria Bastos Pereira das (orgs.). **Repensando o Brasil do Oitocentos: cidadania, política e liberdade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.
- COMTE, Auguste. **Catecismo positivista**. Rio de Janeiro: Templo da Humanidade, 1934.

\_\_\_\_\_. **Cours de Philosophie Positive**. Paris: Garnier, 1949.

\_\_\_\_\_. “**Discurso sobre o Espírito Positivo**”. In: **Comte**. São Paulo: Abril. Col. Os Pensadores, 1844.

ELIAS, Daiane Lopes. “**Embates discursivos: os escritos políticos dos republicanos liberais na queda do Brasil-Império (1870-1891)**”. In: FERREIRA, Tânia Maria Tavares Bessone da Cruz (Org.); RIBEIRO, Gladys Sabino. (Org.); GONÇALVES, Monique Siqueira. (Org.); MOMESSO, Beatriz Piva (Org.). **Cultura escrita e circulação de impressos no Oitocentos**. 1ª ed. São Paulo: Alameda Editorial, vol. 1, 2016.

FERES JÚNIOR, João. **Léxico da história dos conceitos políticos do Brasil**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.

FERREIRA, Tânia Maria T. Bessone da Cruz. **Palácios de destinos cruzados: bibliotecas, homens e livros no Rio de Janeiro (1870-1920)**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1999.

JASMIN, Marcelo Gantus.; FERES JÚNIOR, João (orgs.). **História dos conceitos: debates e perspectivas**. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio: Edições Loyola: IUPERJ, 2006.

KOSELLECK, Reinhart. **Futuro Passado. Contribuição à semântica dos tempos históricos**. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006.

LESSA, Renato. **A invenção da República: Campos Sales, as bases e a decadência da Primeira República brasileira**. Rio de Janeiro: Topbooks, 2015.

MATTOS, Ilmar Rohrloff de. “**Do Império à República**”. In: **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro: CPDOC/FGV, vol. 2, n. 4, 1989.

MÁXIMO, João; DIDIER, Carlos. **Noel Rosa: uma biografia**. Brasília: Editora UnB, 1990.

MELLO, Maria Tereza Chaves de. **A república consentida: cultura democrática e científica do final do Império**. Rio de Janeiro: Editora FGV: Editora da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (EduR), 2007.

\_\_\_\_\_. “**A República e o Sonho**”. In: **Varia História**. Belo Horizonte: UFMG, vol. 27, nº45, jan-jun 2011.

PALLARES-BURKE, Maria Lúcia Garcia. **As muitas faces da história: nove entrevistas**. São Paulo: Editora Unesp, 2000.

POCOCK, John G. A. **Linguagens do Ideário Político**. São Paulo: Edusp, 2003.

SALES, João Alberto. **A pátria paulista**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1983.

\_\_\_\_\_. **Sciencia política**. São Paulo: Teixeira & Irmão, 1891. Edição fac-similar: Brasília: Senado Federal, 1997.

\_\_\_\_\_. **Política republicana**. Rio de Janeiro: Typ. Leuzinger & Filhos, 1882, 2v.

\_\_\_\_\_. **Catechismo republicano**. São Paulo, 1885.

SPENCER, Herbert. **Principles of Sociology**. New York: Appletown, 1882.

## PARA ALÉM DA INVENÇÃO: UMA CRÍTICA AO CONCEITO HOBBSAWMIANO DE TRADIÇÃO

*Data de aceite: 12/05/2020*

**Ivan Rodrigo Trevisan**

PUCRS – Escola de Humanidades –  
Departamento de História

Porto Alegre - RS

<http://lattes.cnpq.br/4073641779207166>

04/02/2020

**RESUMO:** O presente artigo procura discutir e problematizar o conceito de tradição inventada (A Invenção das Tradições, 1984) do historiador Eric Hobsbawm, a partir da crítica à concepção de tradição apenas enquanto uma invenção. Para além da constatação do caráter inventivo do fenômeno das tradições, é necessário compreendê-las enquanto operadoras de sociabilidade entre os indivíduos e os diferentes grupos sociais, fornecendo sentido às múltiplas formas de relações e vivências em sociedade. Ou seja, a nossa crítica fundamenta-se na compreensão dos indivíduos não apenas como receptores, mas como sujeitos ativos nesse processo, com capacidade de decisão e de escolhas na reprodução (ou não) das narrativas e práticas vinculadas à tradição, o que nos permite o entendimento da manutenção das tradições em diferentes sociedades ao longo

da história - não apenas através da repetição e da imposição, conforme a concepção hobsbawmiana.

**PALAVRAS-CHAVE:** tradição inventada; Eric Hobsbawm; nação; nacionalismos; ideologia.

### IN ADDITION TO INVENTION: A CRITICISM OF THE HOBBSAWMIAN CONCEPT OF TRADITION

**ABSTRACT:** This article aims to discuss and problematize the historian Eric Hobsbawm's concept of invented tradition (The Invention of Traditions, 1984), from criticism to conception of tradition only as an invention. In addition to discovering the inventiveness of the phenomena of traditions, it is necessary to understand them as operators of sociability between individuals and different social groups, providing meaning to the multiple forms of relationships and experiences in society. That is, our criticism is based on the understanding of individuals not only as recipients, but as active subjects in this process, with decision-making capacity and choices in the reproduction (or not) of narratives and practices linked to tradition, which allows us the understanding of the maintenance of traditions in different societies throughout history - not only through repetition and imposition,

according to the Hobsbawmian conception.

**KEYWORDS:** invented tradition; Eric Hobsbawm; nation; nationalisms; ideology.

O presente artigo busca refletir sobre as limitações da concepção de *tradição* apenas enquanto *invenção*, embora a sua elaboração tenha sido fundamental para a compreensão sobre o fenômeno das tradições, não as compreende como portadoras de *sentido* ou mesmo de verossimilhança com a *realidade* (inclusive histórica), operacionalizando as relações entre indivíduos e sociedade.

No campo historiográfico, no que se refere aos estudos sobre as tradições, “A Invenção das Tradições” (1997) do historiador Eric Hobsbawm, tornou-se um marco teórico ao apresentar as tradições como *invenções*, historicizando-as e, portanto *desnaturalizando* práticas ligadas à tradição e tidas como *naturais* (ou a-históricas) em determinada sociedade ou contexto histórico.

O conceito de “tradição inventada<sup>1</sup>” inclui “tanto as tradições realmente inventadas, construídas e formalmente institucionalizadas”, quanto as que surgiram de maneira “mais difícil de localizar num período limitado e determinado de tempo”, cabendo ao pesquisador compreender “o modo como essas tradições surgiram e se estabeleceram” (HOBSBAWM, 1987:9).

Nesse sentido, tradições que muitas vezes parecem ou são consideradas antigas, são na verdade bastante recentes, visto que as “tradições inventadas” (já uma redundância aqui) “caracterizam-se por estabelecer com o passado histórico uma continuidade bastante artificial”, formulando narrativas históricas que estabelecem-se “através da repetição quase que obrigatória” (HOBSBAWM, 1987:10). Segundo Hobsbawm, a invenção de tradições ocorre:

Quando uma transformação rápida da sociedade debilita ou destrói os padrões sociais para os quais as “velhas tradições” foram feitas, produzindo novos padrões com os quais essas tradições são incompatíveis; quando as velhas tradições, juntamente com seus promotores e divulgadores institucionais, dão mostras de haver perdido grande parte da capacidade de adaptação e da flexibilidade; ou quando são eliminadas de outras formas. Em suma, inventam-se tradições quando ocorrem transformações suficientemente amplas e rápidas tanto do lado da demanda quanto do lado da oferta. (HOBSBAWM; RANGER, 1997:12)

Assim, as tradições tratam-se de *invenções* construídas em determinado contexto histórico e que se apresentam como *naturais*, quando não, através de uma narrativa histórica fixa, imóvel, que mantém pouca ou nenhuma correspondência com a *realidade histórica*. O que Hobsbawm não explica, porém, é como *meras* invenções se sustentam e se reproduzem ao longo do tempo nas sociedades, não apenas pela repetição e\ou pela imposição.

---

1. Por *tradição inventada* entende-se “um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácita ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente; uma continuidade em relação ao passado. Aliás, sempre que possível, tenta-se estabelecer continuidade com um passado histórico apropriado” (HOBSBAWM; RANGER, 1997:9).

Embora o autor afirme que os historiadores ainda não pesquisaram o “processo exato pelo qual tais complexos simbólicos e rituais são criados”, trata-se de compreender como esses rituais e complexos simbólicos *operacionalizam* em determinado contexto e como dão *sentido* a múltiplas formas de vivências em sociedade, sendo assumidos em parte *deliberadamente* pelos indivíduos – embora diversos outros fatores estejam envolvidos na manutenção de determinada tradição - inclusive através da repetição e da imposição, mencionados por Hobsbawm e Ranger (1997:12).

Como pensador situado dentro do campo do Marxismo – e, portanto herdeiro da tradição do Iluminismo – Hobsbawm tem suas análises historiográficas (incluindo as referentes às tradições) pautadas pelos critérios de **verdadeiro** e **falso**, onde bastaria a *desmistificação* do caráter inventivo das tradições para resolver a problematização dessa questão. O critério de **verdade** também está presente em outros aspectos da sua obra, incluindo em sua concepção de ideologia (como *falseamento* da realidade, de acordo com a tradição marxista<sup>2</sup>) bem como sua crítica ao conceito de Nação enquanto *mito*. Conforme Palti (2001), em crítica à concepção de nação do autor marxista:

*No es el contenido de verdad del mito lo que ahora importa, sino el propio mito como tal; no “lo dicho” sino “el decir”, y los efectos sociales que esto pudiera generar. En todo caso, tal giro representa sí un vuelco con relación a los modos de producción social de sentido: ya no es la nación sino el propio mito de la nación el que se convierte en objeto de análisis, materia de debate y, eventualmente, en el centro de un culto laico. El punto aquí es que tal giro sitúa al nacionalismo fuera del alcance de la crítica tradicional de las ideologías como la que ensaya Hobsbawm (PALTI, 2001:211).*

Nessa perspectiva, o que importa não é o fato de a Nação ser um *mito*, mas sim o próprio *mito da nação* enquanto objeto de estudos e de análises. Em consonância á essa crítica, podemos afirmar que não é a tradição e o seu caráter inventivo (ou a ideologia e o seu *falseamento* da realidade) que importam, mas como *elas* operam, como se reproduzem e se mantêm em um determinado contexto social.

Para ir além da crítica Hobsbawmiana, a tradição deve ser entendida enquanto elemento formador de identidades de um determinado grupo social e mesmo no âmbito individual que em última instância adere a determinados complexos simbólicos que passam a dar *sentido* a sua existência na relação e na diferenciação com os demais (identidade *reflexiva*<sup>3</sup>), compreendendo as identidades enquanto elementos dinâmicos, flexíveis, *híbridos* e, portanto em permanente transformação.

A historicização dos elementos ligados à tradição faz com que se perceba a dinâmica *ativa* do processo de construção de identidades e, sobretudo a possibilidade de *aceitação* ou *recusa* por parte dos indivíduos, vistos não apenas como *receptores*, mas como sujeitos

---

2. Para Marx e Engels (2001) a ideologia não passa de uma “inversão” da realidade, da vida real e concreta entre os homens: “a consciência nunca pode ser mais do que o ser consciente e o ser dos homens é o seu processo da vida real. E se em toda a ideologia os homens e as suas relações nos surgem invertidos, tal como acontece numa câmara obscura, isto é apenas o resultado do seu processo de vida histórico, do mesmo modo que a imagem invertida dos objetos que se forma na retina é uma consequência do seu processo de vida diretamente físico” (MARX; ENGELS, 2001: 19).

3. A identidade comumente constitui-se com relação ao “outro”.



*ativos* nesse processo, com capacidade de decisão e de escolhas na reprodução das narrativas e práticas vinculadas a tradição - mesmo que essas escolhas sejam limitadas muitas vezes por fatores objetivos e subjetivos.

Com relação ao estabelecimento de um passado “bastante artificial” reproduzido através da repetição, Hobsbawm *desmistifica* o caráter inventivo e “forjado” das narrativas históricas utilizadas pela tradição, e aqui reside grande mérito de sua obra, no entanto, é preciso compreender como a tradição funciona como meio de *sociabilidade* entre os indivíduos e os diferentes grupos sociais. Ao concordarmos que as tradições funcionam na composição de identidades e que esses elementos formadores estão vinculados a complexos simbólicos e de significados - e, portanto não restritos ao campo da racionalidade – entende-se a mistificação (irracionalidade) das narrativas históricas construídas pelos movimentos *tradicionalistas*, embora essas narrativas muitas vezes apresentem certa verossimilhança com o passado<sup>4</sup>.

Ao indivíduo *tradicionalista* parece menos importante a “fidedignidade” histórica das narrativas sobre o passado, reproduzidas pela tradição a qual pertence, do que o sentimento de *pertencimento* que as redes de *sociabilidade* e de convivência da tradição lhe proporcionam. Elias e Scotson (2000) sintetizam bem essa *funcionalidade* dos espaços da tradição:

O orgulho por encarnar o carisma do grupo e satisfação de pertencer a ele estão funcionalmente ligados à disposição dos membros de se submeterem às obrigações que lhes são impostas pelo fato de pertencerem a esse grupo. A satisfação que cada um extrai da participação no carisma do grupo compensa o sacrifício da satisfação pessoal decorrente da submissão às normas grupais (ELIAS; SCOTSON, 2000:26).

Ou seja, a tradição faz *sentido* – inclusive para uso prático – aos indivíduos que a ela aderem, mesmo se tratando de uma invenção ou de uma mistificação sobre o passado.

Em *A Interpretação Das Culturas* (2004), o antropólogo estadunidense Clifford Geertz trabalha com o conceito de ideologia nessa mesma perspectiva crítica apresentada até aqui à concepção de tradição de Hobsbawm. Ao caracterizar a ideologia como “tendência, supersimplificação, linguagem emotiva e adaptação ao preconceito” bem como “a infeliz qualidade de ser psicologicamente deformada, contaminada, falsificada, distorcida, sombreada” (2004:163), verificam-se semelhanças com os discursos e narrativas históricas elaboradas pela tradição.

Centralmente, o problema proposto por Geertz é o de desenvolver uma sociologia do conhecimento capaz de reconhecer e verificar como funcionam os aspectos simbólicos das ideologias, pois (assim como as tradições) já não importa aqui tanto a constatação de falsidade da ideologia, mas a própria **ideologia em si**: seus significados, seus usos, sua operacionalidade. Conforme o autor:

---

4. Para Giddens: “a tradição é contextual, gradativa, uma combinação de ritual e verdade formular. É a verdade formular que torna os aspectos centrais da tradição intocáveis e confere integridade ao presente em relação ao passado” (GIDDENS, 1997:127).

As ciências sociais ainda não desenvolveram uma concepção genuinamente não-avaliativa da ideologia, seu fracasso decorre menos da indisciplina metodológica do que de uma inépcia teórica: essa inépcia manifesta-se principalmente ao lidar com a ideologia como uma entidade em si mesma – como um sistema ordenado de símbolos culturais, em vez da discriminação de seus contexto social e psicológico (a respeito dos quais nossa maquinaria analítica é muito mais refinada); e que a fuga ao Paradoxo de Mannhein está, portanto, no aperfeiçoamento de um aparato conceptual capaz de lidar mais habilmente com o **significado** (GEERTZ, 2004:166).

A ideia de tradição apresentada aqui como portadora de *sentido*, elemento formador e definidor de identidades e ponto de encontro e de sociabilidades entre os indivíduos e grupos sociais, assemelha-se a função desempenhada pela ideologia na elaboração proposta pela *teoria da tensão* citada por Geertz, segundo a qual “a ideologia fornece uma saída simbólica para as perturbações emocionais geradas pelo desequilíbrio social” (2004:174).

Aqui, ideologia – assim como a tradição – aparece desempenhando uma *função* na sociedade, não mais resumidas apenas a uma invenção mantida pela repetição e imposição:

A ideologia coloca uma ponte sobre o fosso emocional existente entre as coisas como são e as coisas como se gostaria que fossem, assegurando assim o desempenho de papéis que, de outra forma, poderiam ser abandonados pelo desespero ou pela apatia. A “explicação da solidariedade” significa o poder da ideologia de unir um grupo ou classe social (GEERTZ, 2004:175).

Para além do papel psicológico das ideologias – bem como das tradições - a formulação de uma sociologia do conhecimento deve compreender os “processos de formulação simbólica”, analisando as ideologias como “sistemas de símbolos interatuantes, com padrões de significados entrelaçados”, daí a necessidade de uma ciência social capaz de analisar o *comportamento simbólico*, ou seja: como os símbolos funcionam em determinado contexto (GEERTZ, 2004:178).

A sociologia do conhecimento proposta por Geertz (que segundo o autor deveria chamar-se “sociologia do significado”) talvez seja a mais adequada para analisar a função desempenhada pelas tradições nas sociedades, para além dos critérios de verdadeiro ou falso, como nas formulações de Hobsbawm.

Portanto, não trata-se de pensar os fenômenos da ideologia e das tradições em termos de oposição entre verdadeiro ou falso, o que em termos teóricos gerais, situa-se no debate entre ciência *versus* ideologia. A constatação da sua *falsidade* ou *inventividade* (através do método científico) não seria o suficiente para uma explicação abrangente que buscasse compreender o funcionamento e os mecanismos de operação e de reprodução das narrativas e das práticas tradicionalistas nas sociedades em diferentes contextos históricos. Mais do que um *falseamento* ou uma mistificação da realidade, as ideologias e as tradições operam narrativas e símbolos que dispõem de um conteúdo mínimo de identificação entre os indivíduos e os grupos sociais que a reproduzem, do contrário, se não obtivessem a menor correspondência com a *realidade*, não seriam reproduzidas

pelos indivíduos, entendidos aqui com margens e capacidades de escolhas, mesmo que estas estejam condicionadas por fatores culturais ou econômicos. Isto é, “a ideologia não é uma mera ilusão desconectada da vida material, pois se trata da manifestação simbólica do fenômeno da dominação, o qual só opera materializado em práticas e instituições” (SILVA, 2008:251).

Em *O Espectro da Ideologia*, o filósofo esloveno Slavoj Žižek define o conceito de ideologia nessa mesma perspectiva, porém ressaltando o aspecto *funcional* das narrativas ideológicas enquanto operadoras\mantenedoras de uma determinada relação ou situação de dominação<sup>5</sup>:

uma ideologia não é necessariamente ‘falsa’: quanto ao seu conteúdo positivo, ela pode ser ‘verdadeira’, muito precisa, pois o que realmente importa não é o conteúdo afirmado como tal, mas o modo como este conteúdo se relaciona com a postura subjetiva envolvida em seu próprio processo de enunciação. Estamos dentro do espaço ideológico propriamente dito no momento em que esse conteúdo – ‘verdadeiro’ ou ‘falso’ (se verdadeiro, tanto melhor para o efeito ideológico) – é funcional com respeito a alguma relação de dominação (ŽIZEK, 1996:13).

Outro aspecto a ser considerado é o fato das tradições (bem como as ideologias) terem uma devida “correspondência” com realidade em que estão inseridas para obter o mínimo respaldo entre os indivíduos que dela fazem parte, do contrário, não faria *sentido* aos membros aderirem à ela. Usando o exemplo de uma *metáfora*, que só pode ser entendida em um determinado contexto e não em outro, Geertz explica a necessária “ligação” entre contexto e metáfora, que pode ser entendido aqui como entre a tradição e contexto na qual ela encontra-se *operando*:

A estrutura semântica da imagem não é apenas muito mais complexa do que parece na superfície, mas uma análise dessa estrutura força a reconstituição de uma multiplicidade de conexões entre ela e a realidade social, de forma que o quadro final e o de uma configuração de significados dissimilares a partir de cujo entrelaçamento se originam tanto o poder expressivo como a força retórica do símbolo final. Esse entrelaçamento é em si um processo social, uma ocorrência não “na cabeça” mas naquele mundo político onde “as pessoas falam umas com as outras, dão nome as coisas, fazem afirmativas e, num certo grau, compreendem umas as outras (GEERTZ, 2004:184).

Segundo o autor, os “padrões culturais” fornecem ainda “um gabarito ou diagrama” para a organização dos “processos sociais e psicológicos”, pois é através de “imagens esquemáticas da ordem social, que o homem faz de si mesmo, para o bem ou para o mal, um animal político” (2004:190). A definição de ideologia do autor alinha-se a compreensão da concepção de tradição exposta até aqui:

---

5. Outro autor que destaca o papel das ideologias nas relações de dominação e de poder é John Thompson. Para o teórico das ideologias: “a análise da ideologia está primeiramente interessada nas maneiras como as formas simbólicas se entrecruzam com relações de poder. Ela está interessada nas maneiras como o sentido é mobilizado, no mundo social, e serve, por isso, para reforçar pessoas e grupos que ocupam posições de poder” (THOMPSON, 1995:76).

O que quer que as ideologias sejam além disso – projeções de medos não reconhecidos, disfarces de motivos ulteriores, expressões fictícias da solidariedade de grupo - elas são, bem distintamente, mapas de uma realidade social problemática e matrizes para a criação da consciência coletiva. Se o mapa é correto ou a consciência é digna de crédito em cada caso particular, é outro questão, à qual não se pode dar uma mesma resposta, como não existe uma resposta idêntica para o nazismo e o sionismo, para os nacionalismos de McCarthy e de Churchill, para os defensores da segregação e seus oponentes (GEERTZ, 2004:192).

Independente do motivo político ou da *razão* pelas quais se mantêm e reproduzem-se, as tradições tem o seu *motivo de ser* em uma determinada sociedade, indo muito além da imposição de um determinado grupo – muito embora esse seja um fator relevante que deve ser considerado nas análises sobre o fenômeno<sup>6</sup>.

Em argumento crítico semelhante, Anthony Smith, ao discorrer sobre as principais teorias explicativas sobre o fenômeno do nacionalismo, faz uma crítica às teorias que a partir da década de 50' buscaram evidenciar o caráter “artificial” do nacionalismo como um “constructo” que “não se enraíza na natureza ou na história”, em uma tentativa desses teóricos de “desconstruir” a “nação” e denunciar os objetivos ideológicos por trás do nacionalismo:

As suposições gerais dos historiadores sobre a pobreza do nacionalismo, alia-se a sua convicção de que as nações são comunidades artificiais com laços predominantemente fabricados. Daí a iniciativa comum de “desconstruir a nação”, compartilhada com muitos antropólogos, e a necessidade de denunciar os objetivos ideológicos de manipuladores nacionalistas que canalizam atávicas das massas para seus fins partidários (SMITH, 2000:201).

Entre esses teóricos encontra-se Hobsbawm com sua uma visão “instrumental” do nacionalismo, onde a nação aparece estritamente ligada as “tradições inventadas”, tendo como base de funcionamento os “exercícios de engenharia social, frequentemente deliberados”, bem como a elaboração de narrativas históricas “feita convenientemente sob medida” (HOBSBAWM; RANGER, 1997:22).

Não negamos que a nação e que o discurso nacionalista tenham e continuem sendo usados de maneira manipulada para fins de interesses políticos e econômicos, mas acreditamos que o discurso e as praticas nacionalistas e das tradições não se reproduziriam exclusivamente pela imposição de um pequeno grupo. Smith parece compartilhar dessa mesma compreensão:

Porque essa ‘invenção’, com tanta frequência e em contextos culturais e sociais tão diferentes, parece tocar um nervo tão sensível, e por tanto tempo? Nenhum artifício, por mais bem construído que fosse, poderia sobreviver a tantas espécies diferentes de vicissitudes ou se adaptar a tantas condições diferentes. É claro que há mais coisas na formação das nações do que uma ‘fabricação’ nacionalista (SMITH, 2000:202).

Não se trata apenas uma invenção baseada na construção de um passado histórico fictício e artificial, mas antes, de uma *mistificação* desse passado elaborado a partir de

---

6. Edward Said sobre o uso ‘instrumental’ da memória pela ‘tradição inventada’: “*a method for using collective memory selectively by manipulating certain bits of the national past, suppressing others, elevating still others in an entirely functional way. Thus memory is not necessarily authentic, but rather useful*” (SAID, 2000: 179).

elementos existentes na sociedade, do contrário, a invenção não encontraria a mínima correspondência com a realidade, e, portanto não faria sentido aos indivíduos. De acordo com Antony Smith (2000), “a “invenção” deve ser entendida em seu outro sentido: é uma recombinação inédita de elementos já existentes” (SMITH, 2000:202). Interessante observar que este autor parte de problematizações e questionamentos - também acerca da obra de Hobsbawm – em consonância com os nossos:

Mas, como admite Hobsbawm, só algumas tradições encontram ressonância nas massa e só algumas delas revelam-se duradouras. A Nação, como ele assina, é a mais importante das “tradições inventadas” duradouras. Se assim é, em que sentido devemos considerá-la “inventada” ou “construída”? Por que essa “invenção”, com tanta frequência e em contextos culturais e sociais tão diferentes, parece tocar um nervo tão sensível, e por tanto tempo? Nenhum artifício, por mais bem construído que fosse, poderia sobreviver a tantas espécies diferentes de vicissitudes ou se adaptar a tantas condições diferentes. É claro que há mais coisas na formação das nações do que uma fabricação nacionalista (SMITH, 2000:202).

Ainda sob a crítica à concepção de *falseamento*, artificialidade e inventividade (das tradições, da Nação ou das ideologias) sobre as quais baseiam-se as análises Hobsbawmianas – Paul Ricouer (1991:176), em uma crítica ao conceito Marxista de ideologia<sup>7</sup> (no qual Hobsbawm situa-se) afirma em linhas semelhantes as apresentadas até aqui que “a linha divisória não é entre **falso e verdadeiro**, mas entre real e representação”, certamente referindo-se ao esforço teórico para compreender o papel desempenhado pelas ideologias na sociedade, visto que, para além de *distorções* “existe uma linguagem da vida real que existe antes de todas as distorções, uma estrutura simbólica de ação” (RICOUER, 1991:176).

O que em outros termos significa considerar a importância dos *signos*, dos símbolos e das representações e suas funcionalidades nas relações entre os indivíduos e os diferentes grupos, operacionalizando sociabilidades, criando espaços de convivência e sentimentos de pertencimento e de solidariedade, independentemente do caráter inventivo ou da mistificação sobre o passado.

Nas sociedades modernas, os elementos de identidade parecem centrais nas relações entre os indivíduos, por isso mesmo a tradição permanece como um elemento fundamental na constituição e na formulação das identidades individuais e coletivas seja para a coesão grupal, ou mesmo para a exclusão:

A ‘antiguidade’ da associação, com tudo o que ela implicava, conseguia, por si só, criar o grau de coesão grupal, a identificação coletiva e as normas comuns capazes de induzir à euforia gratificante que acompanha a consciência de pertencer a um grupo de valor superior, com o desprezo complementar por outros grupos. (ELIAS; SCOTSON, 2000:21).

Independente do que esta *por trás* (interesses políticos, econômicos) das tradições, inclusive do aspecto conservador que muitas apresentam, as tradições não devem ser

7. Para Ricouer, “o conceito de realidade cobre todos os processos que podem ser descritos sob o título de materialismo histórico” (1991:175). Isso nos ajuda a compreender o binarismo (oposição) entre realidade e invenção apresentado por Hobsbawm.

consideradas como estanques e imóveis no tempo, mas em constante transformação e readaptação às novas situações sociais, formulando narrativas (mistificadas) sobre o passado, organizando temporalmente e espacialmente a sociedade na qual se encontram.

Aos historiadores, conforme o próprio Hobsbawm, cabe a tarefa de compreender como e onde essas narrativas históricas formuladas pela tradição criaram-se bem como verificar os seus elementos de distorção e de mistificação sobre o passado. No entanto, para ir além, é preciso compreender como e porque essas narrativas e os elementos ligados à tradição permanecem tão fortemente presentes na atualidade.

Embora esse tenha sido um grande “passo” dado na historiografia para a compreensão do fenômeno das tradições, a obra e a perspectiva de Hobsbawm encontra como qualquer outra obra, as limitações do seu tempo e do contexto em que foi produzida, sendo necessário um novo arcabouço teórico e metodológico capaz de apreender o fenômeno das tradições em todos os seus aspectos e temporalidades, como elemento histórico produzido e reproduzido por indivíduos com margens de ação e capacidade de escolhas, para além da imposição e da manipulação.

Se Adorno afirmava que toda ideologia tem um momento de verdade, nos parece que – para além da inventividade – toda tradição também tem um momento de verdade.

## REFERÊNCIAS

ELIAS, Norbert; SCOTSON, John. **Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 2004.

GIDDENS, Anthony. **Modernidade e identidade pessoal**. Oeiras: Celta Editora, 1997.

HOBSBAWM, Eric; RANGER, Terence. (Orgs.). **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A Ideologia Alemã**. Tradução L. C. Castro e Costa. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

PALTI, Elías. José. **Aporías: tempo, modernidade, historia, sujeto, nación, ley**. Buenos Aires: Alianza, 2001.

RICOUER, Paul. **Ideologia e utopia**. Lisboa: Edições 70, 1991.

SAID, Edward Wadie. **Invention, Memory, and Place**. *Critical Inquiry*, v. 26, n. 2, p. 175-192, 2000. The University of Chicago Press. Disponível em: < <http://www.jstor.org/stable/1344120> > Acesso em: 10/04/2019.

SILVA, Ricardo. **Liberalismo e democracia na sociologia política de Oliveira Vianna**. *Revista Sociologias*, ano 10, n. 20, p. 238-269, jul. \dez., 2008.

SMITH, Anthony. David. **O nacionalismo e os historiadores**. In: BALAKRISHMAN, G. *Um Mapa da Questão Nacional*. Rio de Janeiro: contraponto, 2000.



THOMPSON, John. **Ideologia e cultura moderna**. Petrópolis: Vozes, 1995.

ZIZEK, Slavoj. **O Espectro da Ideologia**. In: ZIZEK, Slavoj. (Org.). *Um Mapa da Ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

## FUTEBOL DE BOTÃO / MESA – PASSADO, PRESENTE E FUTURO NA PERCEPÇÃO DO BOTONISTA

*Data de aceite: 12/05/2020*

### **Ary Luiz de Oliveira Peter Filho**

Pós Doutorando em administração pela FCU/EUA. Doutor em administração pela Universidade Tres Fronteras. Mestre em administração pela Universidade Potiguar (UnP). Analista do seguro social pela previdência social / INSS. Professor de diversas disciplinas dos cursos de Administração, Pedagogia e Serviço Social da FACEN/RN. Especialista em Marketing, Gestão de pessoas, Administração pública e Gestão da Qualidade. Graduado em Administração de empresas pela Faculdade de Ciências Humanas de Pernambuco. Graduando em Gestão de TI pela UNINTER.

**RESUMO:** O objetivo do presente estudo foi buscar compreender quem são, como se vinculam a este esporte / hobby e o que percebem dele os botonistas, como são chamados os praticantes do futebol de botão / mesa. A pesquisa foi realizada com 102 pessoas de diferentes regiões brasileiras que responderam um breve questionário online, não identificável com questões abertas sobre o significado do futebol de mesa, algumas referências que tem sobre o tema e um breve perfil sociodemográfico. Como resultados, observam-se a relação entre este esporte / hobby e a vida dos pesquisados, como se deu

a sua iniciação nesse mundo, como ocorreu a permanência e quais os vínculos que foram aprofundando essa relação. Ficou evidenciada a paixão desse grupo de pesquisados com o tema, e uma diversidade de significados que o futebol de botão / mesa tem para eles. Desta forma, conclui-se que a percepção dada a esta prática tem como referências principais uma sensação de saudade, profunda interação social, saúde e bem-estar.

**PALAVRAS-CHAVE:** Futebol de botão, Futebol de mesa, Botonismo, Esporte, Jogo.

**ABSTRACT:** The aim of the present study was to seek to understand who they are, how they are linked to this sport / hobby and what the botonists perceive of it, as the practitioners of button / table football are called. The survey was conducted with 102 people from different Brazilian regions who answered a short online questionnaire, unidentifiable with open questions about the meaning of table football, some references about the theme and a brief sociodemographic profile. As a result, we observe the relationship between this sport / hobby and the lives of the respondents, how it was initiated in this world, how the permanence took place and what links deepened this relationship. It was evidenced the passion of

this group of respondents with the theme, and a diversity of meanings that the button / table football has for them. Thus, it is concluded that the perception given to this practice has as its main references a sense of longing, deep social interaction, health and well-being.

**KEYWORDS:** Building. Button Football, Table Football, Botonism, Sport, Game.

## 1 | INTRODUÇÃO

O futebol de botão / mesa foi um esporte muito praticado entre as décadas de 1960 e 1990, com mais adeptos entre as décadas de 1970 e 1980. Existe um forte indício de que ele tenha sido criado, ou, pelo menos, criado formalmente no Brasil por Geraldo Décourt, que batizou a novidade de “*Celotex*” – material usado para fazer os jogadores, mas não é possível comprovar o verdadeiro início do futebol de mesa no Brasil e mesmo no mundo. Em nosso país os registros apontam que os primeiros praticantes eram pessoas que moravam em cidades portuárias, e o futebol de mesa foi provavelmente trazido por marinheiros a partir da Inglaterra onde há indícios de ser praticado desde o século XIX. Naquele país existem registros, inclusive fotográficos, em jornais da década de 1910 onde aparecem dois técnicos (ou jogadores, como são mais comumente chamados os praticantes do futebol de mesa) concentrados com seus jogadores (botões) dispostos sobre a mesa e os goleiros nas extremidades. Outra possibilidade é que o jogo de futebol de botão / mesa também pode ter sido inventado na Espanha por um jovem chamado José Huelva Quintero no final do século XIX, na cidade de Huelva. Voltando ao Brasil, o primeiro registro oficial é de 1929, com o lançamento do primeiro livro de regras, escrito pelo compositor e artista plástico Carioca, Geraldo Décourt, que o batizou o jogo como “*Foot-Ball Celotex*”.

O futebol de botão / mesa é um jogo para duas pessoas, normalmente realizado em recintos fechados. Hoje, no Brasil e no mundo são jogadas diversas regras, em que os botões utilizados são feitos com uma vasta quantidade de materiais, formatos, tipos e demais detalhes técnicos (como altura, diâmetro, bainha, etc.). O próprio nome do esporte causa confusão, alguns, os que preferem se referir como futebol de mesa normalmente tem a visão mais do “esporte”, enquanto que os que se referem como futebol de botão, tem o entendimento mais pelo lado lúdico. No exterior umas de suas variações é conhecida como *Sectorball* outra é *Subbuteo*. São várias as modalidades e regras praticadas no Brasil e diversas federações espalhadas pelo país, com diversos campeonatos estaduais e nacionais, inclusive com campeonato mundial já tendo sido realizado com participantes de diversos países.

Atualmente o hábito de jogar o futebol de mesa / botão tem tido dificuldade de ganhar novos adeptos pois as novas gerações tem preferido os jogos eletrônicos.

Este trabalho busca se aprofundar na história desse fascinante e centenário esporte, que, assim como o futebol de campo, veio da Inglaterra para o Brasil e se tornou

um de nossos símbolos, contudo, ainda carente de estudos e pesquisas. O artigo procura analisar junto aos botonistas (como são denominados os praticamente do futebol de mesa / botão) o interesse, as relações que lhe marcaram, as peculiaridades e as perspectivas sobre o futebol de botão / mesa, através de sua percepção.

## 2 | A HISTÓRIA DO FUTEBOL DE MESA / BOTÃO

Para entendermos o contexto histórico do aparecimento do futebol de mesa / botão, é necessário fazer menção a revolução industrial. A Revolução industrial foi um conjunto de mudanças que aconteceram na Europa nos séculos XVIII e XIX. A principal particularidade dessa revolução foi a substituição do trabalho artesanal pelo assalariado e com o uso das máquinas. A segunda etapa ocorreu no período de 1860 a 1900, ao contrário da primeira fase, países como Alemanha, França, Rússia e Itália também se industrializaram. O emprego do aço, a utilização da energia elétrica e dos combustíveis derivados do petróleo, a invenção do motor a explosão, da locomotiva a vapor e o desenvolvimento de produtos químicos foram as principais inovações desse período (CHIAVENATO, 2003).

A revolução industrial que, em um de seus legados, na Europa do século XIX influenciou profundamente os esportes como passamos a conhecê-los. O Futebol de campo foi um dos esportes que mais rapidamente foi apropriado no âmbito da formação de uma cultura operária, tornando-se mais relacionado ao mundo dos *pubs* ingleses, assim como outros esportes como o dardo e o bilhar (HOBBSAWN, 1987).

O Aumento da popularidade do futebol entre os Ingleses ocorre por volta de 1870, quando, em plena era Vitoriana, os trabalhadores conquistaram o direito a folga nas tardes de sábado, que seriam ocupadas pela prática do então novo esporte que havia sido recém regulamentado (HELAL, 1997).

Já no Brasil, alguns anos depois, em outubro de 1894, desembarca no Porto de Santos, proveniente da Inglaterra, o jovem estudante paulista Charles Miller. Em sua bagagem, o considerado pai do futebol no Brasil, trazia duas bolas, uma bomba para enchê-las, além de uniformes, apito e um livro de regras do esporte. Em um período em que a comunicação vinha através dos navios, os marinheiros traziam as novidades da Europa, e, com eles, vieram as ideias que implantaram não só o futebol no Brasil, como os outros esportes, como é o caso do remo, que já em 1894 tinha sido criada a federação gaúcha (AQUINO, 2002).

No esteio destes esportes as sementes do futebol de mesa / botão também chegaram, podendo ser o jogo da pulga, um jogo praticado na Europa, principalmente na Inglaterra uma das possibilidades de ter sido o precursor. O jogo da pulga consistia em pressionar uma ficha com outra fazendo com que esta saltasse para um determinado alvo, o que seria o gol do futebol de mesa / botão de hoje em dia. Até os dias atuais esse esporte é praticado, tendo no príncipe Charles da Inglaterra, seu mais famoso praticante.

A provável evolução dessa prática para o futebol de mesa / botão seria que, em vez de empurrar a tampa com o dedo, houve a mudança para utilizar outra tampa (equivalente a palheta de hoje em dia) e no lugar da tampa um botão (QUATRO LUAS, 2018).

Contudo, o futebol de campo foi o grande influenciador para o aparecimento do futebol de mesa / botão. Os jogadores (botões) eram inicialmente os botões de roupa (camisas e casacos), e daí que, na tese mais aceita, teve a influência para o nome do esporte que veio a surgir, Futebol de botão. Como ainda não se jogavam em mesas apropriadas para o jogo, utilizavam-se as calçadas, depois os pisos de cerâmica ou material semelhante, e, mais na frente, as mesas de refeições, vindo daí o outro nome pelo qual esse esporte é conhecido, Futebol de mesa (FUTEBOL DE BOTÃO, 1994).

Existe ainda outra versão, Maria Cristina Von Atzingen, em seu livro “História do Brinquedo” (2001), dá duas versões para a invenção do jogo: a primeira é de que teria sido ele inventado em 1947, por Peter Adolph, com o nome de *subbuteo*. Mas ressalva ela que, em 1930, Geraldo Décourt, carioca, teria inventado o jogo, que seria jogado com peças feitas de um material chamado “*Celotex*”. Afirmo ela que o jogo, inicialmente, era jogado com os botões da cueca e depois, do uniforme dos meninos que, por vezes, entravam em classe segurando as calças. O jogo chegou a ser proibido em um colégio do Rio de Janeiro (FUTEBOL DE BOTÃO, 1994).

Há controvérsias quanto ao nome: uns dizem que era o nome da madeira que Geraldo Décourt usou para a fabricação dos botões. Outros afirmam que “*Celotex*” era o nome de alguma exportadora que aparecia estampado nas caixas de madeira que Geraldo, supostamente, usou para a confecção das peças. Tal material, utilizado na época para confecção das mesas de jogo poderia ter semelhança com as chapas de eucatex e duratex, utilizadas para a fabricação de mesas de jogos de botão para crianças nos dias atuais (AFUMETERÊ, 2019).

O certo é que, como diz o autor Ubirajara Godoy Bueno, em seu livro *Botoníssimo – O livro do futebol de mesa*”, Geraldo Décourt é sinônimo de futebol de mesa ou futebol de botão no Brasil. Ele que, ainda entre os anos 1920 (fins) e 1930 (início) criou uma forma organizada e padronizada para a prática desse jogo, que virou um novo esporte e, anos mais tarde, passou a ser o símbolo maior dele.

## 2.1 O futebol de botão no Brasil através das décadas

Oficialmente o que se tem como mais aceito no Brasil é que Geraldo Décourt tenha criado ou, ao menos, padronizado a prática do jogo de futebol de mesa no Brasil no início dos anos 1930 com o lançamento de seu livreto intitulado “*Regras Oficiais Foot Ball Celotex*”, contudo nos anos 1910 algumas notícias sobre esse novo esporte / prática já circulavam, demonstrando que o aparecimento do futebol de mesa / botão é ainda mais remoto. O primeiro registro confiável que se tem conhecimento data de 1917, sendo

praticado no América Futebol Clube/RJ. Outra notícia daquela época (1918) pode ser vista em um registro no periódico ‘Vida Sportiva’, ou mesmo uma entrevista de 1919, em que Delphim Ferreira da Rocha deu para um jornal em Piracicaba/SP (cidade distante 273 km da litorânea cidade de Santos/SP, o que demonstra uma interiorização do esporte em pouco tempo), indicando que o futebol de mesa / botão à época, adotava as mesmas regras do futebol de campo (BUENO, 2014). Chega a existir uma versão de que na verdade o criador não foi Décourt e sim D. Pedro I ainda nos tempos do Império. O primeiro time teria sido feito com os botões de um vestido da Marquesa de Santos. Outros vão mais longe e afirmam que os índios Temiminós, liderados por Araribóia, disputaram a primeira partida da história, com botões feitos com ossos de tupinambás, os seus inimigos. Porém essas versões parecem pouco prováveis, estão mais para o folclore e carecem de comprovação, mas servem para aumentar a mística sobre o nascimento real desse esporte.

Na década tida como a inicial da prática do futebol de mesa com regras, já em 1922, quando era comemorado o ano do centenário da Independência do Brasil, Geraldo Décourt conheceu Higino Mangini e seu irmão Francisco, que o ensinaram a praticar o futebol de botões. Detalhe interessante é que, segundo Geraldo Décourt, já existia futebol de mesa / botão antes que ele o conhecesse, o que reforça o que o próprio Décourt dizia, quando explicava não ter sido ele o “inventor” desse esporte, tendo ficado para Décourt a tarefa (e o título) de divulgador e padronizador das regras do futebol de mesa / botão. Nessa época qualquer lugar plano era lugar suficiente para distrair um grupo de crianças e até adultos (FUTEBOL DE BOTÃO, 1994).

Por volta de 1930 Geraldo Décourt, publicitário que era, fazia toda a cobertura jornalística em diversos jornais do Rio de Janeiro e de São Paulo, e com a ajuda de outros colaboradores divulgavam notícias do novo esporte, então conhecido como futebol *celotex*. Na mesma época, a Liga Pernambucana tinha na parede de sua sede um retrato de Décourt. No estado do Pará já existiam praticantes desse novo esporte que brincavam de fazer gols com pequenos botões desde a década anterior. Outro fator que impulsionou o futebol de mesa / botão, conforme conta Elcio Vicente Buratini, foi a criação da copa do mundo de futebol de campo, pois, devido a esse fator, o interesse pelo futebol, inclusive o de mesa, passou a ser bem maior. Dessa forma aquela brincadeira de criança passa a se tornar um esporte que vai sendo difundido e praticado por cada vez mais adeptos (CONQUISTA ESPORTES, 2019).

Na década seguinte (1940), começam a aparecer peças de madeira que tomaram o lugar dos botões de roupas (especialmente camisas, mas também de calções, paletós e casacos) e botões de osso, tendo destaque a primeira “marca” de botões de que se tem notícias, os botões “Paulo Caminha”. Os praticantes da época passaram a lixar a madeira para obter um melhor desempenho dos botões. Ainda em um país sem televisão e acompanhando assustado a segunda guerra mundial pelo rádio, os jovens ingênuos da época, adotavam a prática do futebol de mesa / botão e do futebol de campo como suas



preferências de passatempo (CARVALHO, 2019).

Já na década de 1950 outros tipos de materiais passaram a ser usados, especialmente as fichas de pôquer dos cassinos (que existiram no Brasil desde sua legalização anos de 1920 até 1946 quando foram proibidos por um decreto do então presidente Eurico Gaspar Dutra). Outro material que passou a ser utilizado na época foram as fichas que os passageiros utilizavam para pegar as lotações (nome dado a um tipo de transporte da época). A utilização destas fichas, coladas uma em cima da outra, terminaram por criar uma característica muito marcante dos botões que passaram a ser fabricados a partir de então, as camadas, influenciando demais na “altura” dos botões, fato que impacta demais na jogabilidade e beleza dos botões. Em Pernambuco os detentos da cadeia conhecida por centro de detenção (funcionou entre os anos de 1850 e 1973, quando por determinação do então governador Eraldo Gueiros Leite, foi transformada na casa da cultura de Pernambuco e os presos sendo transferidos para a penitenciária agrícola de Itamaracá) também fabricavam botões com novos tipo de material, o chifre de boi e a casca (quenga) de coco (CARRAZONE, 1997). O vidro de relógio foi outro material que passou a ser utilizado nesta década. Mais para o final de 1950 começam a surgir as primeiras fábricas de botões. Estas utilizavam o plástico como material para a fabricação dos botões, que vinham com adesivos colados ao centro, seja com escudos dos maiores times do Brasil (e também alguns do interior do Rio de Janeiro e São Paulo), seja com o rosto dos jogadores, que na época mudavam pouco de time e, devido a este fato, podiam vir nas cores de seus times sem que houvesse um grande risco deste botão ficar fora de moda. Alguns outros materiais foram utilizados em menor escala como o PVC, o couro, o osso (alguns falam até em marfim) e madeira.

Nos idos de 1960 com o futebol de mesa / botão sendo já bem difundido pelo país afora, começam a surgir, a partir da Bahia e posteriormente no Rio Grande do Sul e assim pelo restante da nação, as primeiras “associações” organizadas para a prática do jogo. Ainda no final desta década se tem o registro do primeiro campeonato brasileiro, que se propagou fortemente já a partir da década seguinte. Os vidros, ou capas de relógio, passaram a ter um tratamento específico para o futebol de mesa / botão, vindo a serem chamados de vidrilhas. Estas tinham a vantagem de serem ocas e transparentes, o que facilitava a colagem de escudos, padrões dos times e rostos dos jogadores, o que além de ser esteticamente mais bonito, configurava um avanço na confecção dos botões. Interessante observar que, mesmo com o aparecimento das fábricas de botões e de tipos mais sofisticados, o hábito de fazer os próprios botões eram mantidos por muitos, que os fabricavam com uma grande diversidade de materiais, utilizando formas de doces, de leite em pó ou o que fosse possível. Tinha também a celuloide, um tipo material plástico fabricado a partir da cânfora e da nitrocelulósido. Celuloide é o nome de uma classe de compostos criados a partir da nitrocelulose e de cânfora, a que se adicionam corantes e outros agentes. Os celuloides são considerados os primeiros materiais termoplásticos.

Em 1862, o inglês Alexander Parkes registrou a Parkesina, primeiro celuloide e primeiro plástico fabricado. O termo celuloide só passou a ser utilizado em 1870. Moldado com facilidade, o celuloide foi produzido originalmente como substituição para o marfim. Bolas de tênis de mesa Um de seus usos mais conhecidos é na indústria fotográfica e cinematográfica, na confecção das chamadas películas ou filmes. Historicamente, o primeiro celuloide utilizado em filmes foi o *nitrato de celulose*. No entanto, como este sofria combustão espontânea, a partir dos anos 1950 foi substituído pelo *triacetato de celulose*, menos inflamável, constituindo assim o chamado “filme de segurança”. Os celuloides também são extensamente utilizados na manufatura de bolas de tênis de mesa, por sua rigidez e propriedades elásticas (INFOPEDIA, 2019).

Nos anos 1970 houve um boom na industrialização dos botões, com a utilização de dois novos materiais que, até hoje, estão entre os preferidos dos aficionados pelo jogo / esporte; o acrílico e a madrepérola. A madrepérola, assim como a pérola é um material secretado pelas ostras. Tais materiais encantam a humanidade a séculos. Existem vestígios de madrepérola encontrados em ruínas na mesopotâmia com mais de 4500 anos de existência e no Egito, com mais de 4000 e mesmo na mesoamérica, através de ornamentos feitos pelos Astecas no auge desta civilização (STARCK, 2008).

Em Porto Alegre o esporte está presente e bem organizado. Diversos grupos se reúnem para jogar, seja em um local específico ou em suas próprias casas. Um deles, e talvez um dos grupos mais tradicionais, é a Associação de Futebol de Mesa de Porto Alegre (Afumepa), fundada em 1979 por Cláudio Schemes. O nível desses botões passou a ser tão diferenciado que os fabricantes anunciavam que eram botões profissionais, visando aos adultos, mas ainda mantinham a fabricação de botões com plástico, esses visando às crianças. Outros materiais, bonitos e caros, passaram a ser utilizados também, como a galalite (Galalite é uma matéria plástica natural de origem proteica obtida de substâncias orgânicas, especialmente o leite. Foi obtida, pela primeira vez, em 1897 por Adolph Spitteler e W. Kirsche à partir do soro do leite combinado com formol, formando um formaldeído mediante a reação de uma enzima. A patente foi depositada em Bavari e sucessivamente estendida a toda Alemanha, Estados Unidos, Grã Bretanha, França e por último Itália, onde ainda existe uma fábrica próximo a Milão. *Galalith* (Galalite no Brasil) é o nome comercial patenteado, e a marca registrada se estendeu passando a denominar o produto, que cientificamente se chama Caseína Formaldeído (GALALITE SHOP, 2019).

Tinha Também o craquelê (Vem do Inglês *Craquelure*, que é o padrão fino de craqueamento denso formado na superfície de materiais e pode ser induzido por secagem, envelhecimento, padronização intencional ou uma combinação dos três. Diz-se também da massa preparada especialmente para apresentar pequenas rachaduras, após o cozimento. (DICIO, 2018) o paladon vem do Alemão *Kunstwort* e é originalmente uma Substância acrílica utilizada no fabrico de próteses dentárias (INFOPEDIA, 2019).

A baquelite, que é um polímero de condensação, ou seja, é o resultado da reação de

condensação entre dois monômeros, com a eliminação de moléculas de água. Em 1899, Leo Hunday, um belga que vivia nos Estados Unidos, inventou o primeiro material plástico sintético: a baquelite. Esse plástico duro e resistente é moldável durante a produção e depois não pode mais ser fundido. (Os plásticos com essas características são chamados de termofixos) (INFOPEDIA, 2019). E também o material conhecido por mica. A palavra “mica” pensa-se ser derivada do latim palavra “*micare*”, significando brilho, em referência à aparência brilhante deste mineral (especial quando em escalas pequenas). A mica tem uma alta resistência dielétrica e excelente estabilidade química, tornando-se por isto o material preferido para a confecção de capacitores e para aplicações de rádio frequência. (ECODIGITAL, 2018). Um grande fabricante de brinquedos, a Estrela passa a inovar e cria uma diversidade de botões (cainha, panelinha e chutador), alguns mais baratos, outros mais exclusivos. Outro material utilizado, porém em pequena escala foi o alumínio, com a marca botãoímio.

A década de 1980 teve como grande marco a criação do futebol de Mesa (com essa nomenclatura) como esporte, quando o Conselho Nacional de Desportes (CND), através da Resolução N.º 14, de 29 de setembro de 1988, criou oficialmente este já mais que cinquentenário esporte. Esta resolução acatou uma solicitação formulada por nove estados e levava em conta o grande número de praticantes do futmesa no Brasil (Ofício N.º 542/88 e Processo N.º 23005.000885/87-18). Esta resolução foi baseada na Lei N.º 6.251, de 8 de outubro de 1975 e no Decreto N.º 80.228, de 25 de agosto de 1977, assinada pelo seu então Conselheiro Presidente Manoel José Gomes Tubino, o CND reconhece o Futebol de Mesa como modalidade desportiva praticada no Brasil, como uma vertente dos esportes de salão, no qual se incluem o xadrez e o bilhar, por exemplo. O primeiro campeonato brasileiro foi disputado em 1982, mas não é reconhecido oficialmente. Seu campeão foi outro baluarte do esporte, Antônio Della Torre. A partir de 1989, com o reconhecimento do Futmesa como esporte, o Campeonato Brasileiro começa a ser disputado anualmente e se mantém desde então (FPFM, 2018). Segundo a revista placar em seu número 869, lançada em 1987, milhões de aficionados pelo futebol de mesa / botão praticavam o jogo naquela década no Brasil, dentre eles famosos como o ator Osmar Prado, o jogador de futebol de campo Sócrates, o jogador de basquete Oscar Schmidt, o desenhista e criador da turma da Mônica Maurício de Sousa, o jornalista Joelmir Beting, os humoristas Jô Soares e Chico Anysio, o também ator Gianfrancesco Guarnieri, o político Delfim Neto e os cantores Rita Lee e Chico Buarque (PLACAR, 1987).

Foi a década em que entraram em evidência os jogos eletrônicos, esses que são apontados por muitos como os causadores do declínio do interesse pelo jogo do futebol de botão / mesa, quando chegaram a partir de 1983 quando jogos como River Raid, chegaram a vender mais de um milhão de cópias importado pela marca Polyvox, uma subsidiária da Gradiente, com mais de 500 *games* disponíveis para esta edição do Atari. Pode -se dizer que a década de 80 marcou história na indústria dos jogos eletrônicos, uma vez

que foi neste período que consoles inesquecíveis até os dias de hoje, como *Tetris*, *Super Mario Bros*, *Pac-Man*, entre muitos outros, começaram a surgir e se tornaram clássicos daquela época (DINASTIA GEEK, 2018). Talvez a citada publicação tenha refletido o momento do auge do esporte no Brasil, quando os jogos eletrônicos ainda estavam iniciando no país, já que apenas em 1988 a *Sega* (empresa japonesa desenvolvedora de softwares para video games), insatisfeita com o sucesso da Nintendo (empresa japonesa fabricante de jogos) e seu NES (um *console*, ou aparelho de jogo de computador), lançou o *Mega Drive* (Japão e Brasil), que também é conhecido como *Sega Gênesis* (Estados Unidos) (ARANHA, 2004). Em 1988, o futebol de botão foi oficialmente reconhecido como esporte pelo antigo Conselho Nacional de Desportos (CND, órgão substituído posteriormente pelo INDESP).

Na década de 1990 foi constituída a Confederação Brasileira de Futebol de Mesa – CBFM (1992), com a presença de representantes de São Paulo, Paraná, Amazonas e Pernambuco, com o objetivo de promover, organizar, coordenar e representar as federações de Futebol de Mesa junto aos órgãos oficiais ligados ao esporte. Foi nessa década que ocorreu o fechamento de algumas das fábricas mais importantes que produziam os jogos, devido a problemas com pagamentos de royalties (caso da Brianezzi) ou da baixa procura pelo jogo de futebol de mesa / botão, que entrou em crise devido a migração do interesse, principalmente da juventude, para os jogos eletrônicos (caso da “Futmesagol”) (GGN, 2018).

Nos anos 2000 veio o Orkut (criado em 2004 pelo engenheiro turco do Google, Orkut Büyükkökten e que durou até 2013), e com ele o ressurgimento da paixão pelo futebol de botão / mesa, especialmente os colecionadores. Os agora veteranos praticantes / jogadores se reencontraram nessa rede social, criaram as famosas comunidades do *Orkut* e puderam reviver as paixões de seu esporte de infância, comprar, vender e trocar os mais variados artigos do futebol de mesa / botão. Com o advento da internet e sua popularização, sites de compras como o Mercado livre passam a ser uma ferramenta para os aficionados pela prática poderem “encurtar distâncias” e conseguir os botões e acessórios de qualquer parte do Brasil e até de fora. Além dos diversos campeonatos regionais e estaduais, disputados por todo o Brasil, destacam-se as competições nacionais, como o Campeonato Brasileiro Individual, o Campeonato Brasileiro por Equipes e a Copa do Brasil. Através de um intercâmbio com os atletas e entidades europeias do esporte, são realizados campeonatos regulares de *Sectorball* e da regra 12 toques, além do mundial interclubes. Hungria, Sérvia e Romênia são os países que mais se destacam no *sectorball*, enquanto que o Brasil com melhores resultados na regra 12 toques, popularmente conhecida como regra paulista.

Nos anos 2010 o futebol de mesa / botão chega pela primeira vez as telas do cinema com a exibição do filme “craques de madrepérola”, em Espanhol “Cracks de nacar”, que conta a história de dois argentinos apaixonados por futebol de botão. O filme foi feito

por Edgardo Dielerke e Daniel Casebe mostra o cotidiano de dois jornalistas argentinos, Rômulo Berruti e Alfredo Serra, que são amigos de longa data e apaixonados por futebol de botões e conta como eles inseriram a magia e a essência desse esporte querido por milhares de brasileiros em suas vidas. Ainda falando nos países vizinhos, o intercâmbio também se fortaleceu no âmbito da América do Sul, com a realização do campeonato Sul-Americano 21 toques em 2012 em Rosário na Argentina, no qual o Brasil saiu vencedor. Com o fenômeno das redes sociais, especialmente o *facebook* e o *WhatsApp*, a maneira do botonista de se relacionar com o seu esporte / paixão mudou ainda mais. Os botonistas dos quatro cantos do país e mesmo de fora do Brasil passaram a trocar ideias, realizar compras e vendas em velocidade jamais vista. A interação instantânea possibilitada por essas ferramentas potencializou o interesse dos mais antigos pelo futebol de mesa / botão (FEFUMERJ, 2018).

## 2.2 Fábricas, Marcas, Modelos

Uma diversidade imensa de marcas, modelos, lojas e artesãos surgiram e desapareceram no futebol de mesa / botão ao longo das décadas que seria quase impossível elencar todas, contudo, buscamos fazer um registro daquelas principais, seja pelo seu tamanho, duração ou pelo posicionamento de sua marca no imaginário do aficionado por esse esporte / prática.

**Brianezi** - A fábrica da Brianezi era de São Paulo/SP. Seus botões eram de celuloide, e teve em catálogo quase 300 times. A sua empresa durou entre os anos de 1973 (começando com o Sr. Paulo Brianezi e, quando de sua morte em 1978, passou para o filho, Lúcio Brianezi, vindo a parar suas atividades em 2001 (BOTÕES PARA SEMPRE, 2019).

**Canindé** – Outra empresa que existiu na capital Paulista, eram botões um pouco mais baratos que os concorrentes da época (acrílico) e chegou a fabricar diversos times com escudos do interior do Sul e Sudeste do país, o que fazia a alegria dos colecionadores da época. (BOTÕES PARA SEMPRE, 2019).

**Champion** – Eram botões do mesmo material e tamanho dos brianezi, contudo a diferença era que os botões não tinham cores, eram todos transparentes com o escudo do clube colado por baixo. Teve relativa aceitação nos anos 1980 porém não durou muito (BOTÕES PARA SEMPRE, 2019).

**Craks da Pelota** - Data dos anos 1970 sua fundação. A empresa chegou a ter uma loja no centro de São Paulo. O material utilizado era a “tampa de relógio”. A fábrica também ficava localizada no município de São Paulo. Foi mais uma empresa que fabricava botões para futebol de mesa / botão que sucumbiu quando da exigência dos clubes em cobrar *royalties* (*Royalties* é uma palavra em inglês que significa regalia ou privilégio. Consiste em uma quantia que é paga por alguém ao proprietário pelo direito de usar, explorar ou comercializar um produto, obra, marca, terreno, etc) sobre

o uso de seus escudos / distintivos. Foi dos botões chamados de “banca de jornal”, pois eram mais comumente vendidos nesses estabelecimentos (BOTÕES PARA SEMPRE, 2019).

**Estrela** – Uma das mais antigas, a fábrica teria começado a funcionar ainda nos anos 1940, logo após o fim da segunda guerra mundial e os botões foram fabricados até 1979 (dos quais os mais famosos e desejados eram os botões batizados como “canoinha”, que eram fabricados desde anos 1950. Porém a fabricação de seu mais emblemático produto, o Estrelão, se deu até 1985. O estrelão era a “mesa” para jogar o futebol de botão / mesa preferida entre os novos adeptos dessa modalidade. A Estrela tinha um acordo com os times de futebol que permitiam o uso de seus escudos até a década de 1990, quando o acordo deixou de existir (GUIA DOS CURIOSOS, 2019).

**Gulliver** – Esta empresa, fundada por um Espanhol ainda na década de 1960 produziu alguns dos brinquedos mais clássicos e desejados pelas crianças entre os anos 1970 e 1980. Quanto aos botões, fabricaram diversos tipos, inclusive durante um tempo fizeram botões com os rostos dos jogadores. A empresa trabalhava com um material mais barato e sempre muito bem aceito pelos praticantes, chegando em 1986 a vender 150 mil equipes devido a seu valor mais baixo em comparação com os concorrentes da época. A Gulliver é uma das poucas marcas que são produzidos até os dias de hoje (GUIA DOS CURIOSOS, 2019).

**Jofer** – Mais uma empresa de São Paulo, só que desta feita da cidade de Guarulhos, existiu dos anos 1960 aos 1990, tendo trabalhado com apenas 11 equipes, sendo cinco do estado de São Paulo, cinco do estado do Rio de Janeiro e a seleção Brasileira (GUIA DOS CURIOSOS, 2019).

**Sportec** - Também utilizando material de tampa de relógio e também de São Paulo, essa empresa durou apenas durante os anos 1980. Tinha com um fator diferencial que os adesivos vinham a parte e era a própria pessoa que colava o adesivo (GUIA DOS CURIOSOS, 2019).

**Coleção onze de ouro** - A “Coleção Onze de Ouro” foi feita em homenagem às seleções brasileiras de 1958 e 1962, equipes campeãs mundiais, e os times que possuíam jogadores nestas seleções e que tinham maior destaque à época no Brasil, que eram os paulistas; Palmeiras, Santos, São Paulo, Portuguesa e Corinthians; e os cariocas; Flamengo, Botafogo, Vasco, Fluminense e América. Esta coleção teve duas etapas, a primeira em 1964 e a segunda em 1965; eram botões vendidos em bancas de jornal. Os botões tinham uma tampa por baixo e as ilustrações estampadas apresentavam o corpo do jogador uniformizado com a foto do rosto, nome, número e distintivo o que conferia a esta série de botões um grande charme, sendo até os dias de hoje muito procurada por colecionadores (BOTÕES PARA SEMPRE, 2019).

**Bolagol** – Também de São Paulo, o nome da empresa era “Plásticos Santa Marina” tendo de início o nome “Futebol Miniatura”, seu início data dos anos 1960; vinham em caixas de time simples ou em caixas de times duplos. Os fabricantes de botões



“BOLAGOL” diversificaram sua produção, chegando utilizar os nomes antes do que lhe marcou mais (Bolagol), como “Kigol” ou “kigolaço”. Tantos estes “Ki” (com a Kibon, marca de sorvetes), quanto o próprio bolagol (com a Estrela) deram problema com as palavras / marcas, causando diversos contratemplos para a empresa (BOTÕES PARA SEMPRE, 2019).

**Bolacril** – Edição de luxo do Bolagol. Feito com material mais caro (BOTÕES PARA SEMPRE, 2019).

**Bertisa** – Com a fábrica sediada em Jacarepaguá, no Rio de Janeiro, esta é uma das marcas mais famosas do futebol de mesa / botão. Provavelmente também uma das que mais deixou saudades. Os aficionados por botões desta marca pagam verdadeiras fortunas pelas relíquias que se tornaram alguns dos “jogadores” fabricados pela Bertisa. E empresa começou nos anos 1970. Criada por um Português, e utilizava acrílico. A qualidade dos botões fizeram com que fosse adotados pelos praticantes da época por terem excelente jogabilidade. (BOTÕES PARA SEMPRE, 2019).

**Bancas de Jornal** – Na verdade eram de marcas diversas. Existiam marcas de brinquedos que eram muito fortes no ramo ‘bancas de jornais’, em fins dos anos 80/começo dos 90. Tinha a Danny, Mini Play, Pipo e Mitroplast. “A Pipo tinha um pequeno palhaço no rótulo da embalagem. A Mitroplast vinha um desenho de um panda. Recordo perfeitamente que estes brinquedos rivalizavam com os da Gulliver (BOTÕES PARA SEMPRE, 2019).

**Botões Sectorball** - É um esporte praticado notadamente no leste da Europa com muitos pontos em comum com o Futebol de Mesa praticado no Brasil. Já foram disputados cinco campeonatos mundiais de *Sectorball* sendo o último realizado na Hungria no ano de 2009 pela Federação Internacional de *Sectorball*, que em 2011 promoveu junto com a CBFM (Confederação Brasileira de Futebol de Mesa) o 6º Mundial de *Sectorball* e o 2º Mundial de Futmesa modalidade 12 toques que hoje é a regra que foi internacionalizada pela similaridade que existe entre o *Sectorball* e as modalidades 1 e 3 toques brasileiros. Praticado com uma pastilha (formato de botão) e com característica de precisão do técnico para realizar os passes (sectors) em até 6 cm dos seus botões até o campo adversário para chutar a gol (BOTÕES PARA SEMPRE, 2019).

**Subutteo** – Praticado com figuras com semelhanças a imagem humana montadas em bases semiesféricas por onde são impulsionadas contra a bola através um peteleco com a unha dos dedos indicador ou médio. Modalidade muito praticada na Espanha, Itália e Portugal (BOTÕES PARA SEMPRE, 2019).

**Outras lojas, vendedores, artesãos** – Lojas - Botão Futebol Clube (RJ), Botão e Palheta (RJ), Frandian (SP), Edu Botões (SP), Palha botões (SP), Botões Clássicos (RJ), Colombo Futebol de Botão (SP), Bazar Mimo (RS), Gol de Ouro futebol de botão (DF), Zamorim (DF), Sertãozinha (PE), Botões Peixe (SP), Adriano Mestre (RJ), Sr. Luis da Praça XV (RJ), Fábio FDG (RJ), Dallas (SP), Lione (RS), Scharlau (RS), Anselmo (SE), Ferdinand Gutman (MA), Encantado (RJ), Salatiel (RN), Ivan Ribeiro

(RS), Marcelo “Banfield” Martire (tem uma banca na feira da praça XV no centro do Rio de Janeiro e vende pela internet vários artigos colecionáveis, entre eles os artigos de futebol de mesa / botão), entre outros.

### 3 | METODOLOGIA

Este estudo é uma pesquisa qualitativa que buscou compreender a percepção dos pesquisados seus vínculos afetivos, sua história dentro deste esporte / prática e sua expectativa de futuro para ele. A pesquisa qualitativa, segundo Triviños (1987) é adequada para compreender a complexidade de fenômenos sociais por meio da análise e busca dos significados que estão contidos nas ações e informações que vem dos participantes de uma pesquisa.

A população pesquisada foi de botonistas integrantes de 6 grupos de redes sociais dedicados ao esporte / jogo, sendo 3 do *facebook* (rede social da internet) e 3 do *whatsapp* (aplicativo de telefone). Os grupos do *facebook* são grupos abertos, onde a entrada é livre, cabendo aos administradores do grupo fazerem a moderação, selecionando o assunto a ser abordado (no caso os grupos eram exclusivos para o futebol de mesa / botão). Os grupos de *whatsapp* pesquisados funcionam com os administradores fazendo convites para novos integrantes, adicionando-os ao grupo ou aceitando indicações dos membros já integrados e adicionando estes novos. Os grupos de *facebook* pesquisados tinham entre 100 e 1500 pessoas, os de *whatsapp* tinham entre 30 e 220 integrantes. A amostra, segundo Thomas & Nelson (2002) foi selecionada de maneira não probabilística intencional.

Inicialmente era feito o anúncio nos grupos após uma breve comunicação e aceite por parte dos administradores e feita a comunicação de que se tratava a pesquisa e a solicitação da participação daqueles que se interessavam em contribuir com o estudo respondendo um questionário.

O levantamento de dados se deu a partir de um questionário semiestruturado, que, segundo visão de Malhorta (2006), é aquele que se justifica pela necessidade de se obter uma visão aprofundada do pesquisado. Ele construído com 15 perguntas. Antes de serem apresentados (as) as perguntas os respondentes preenchem seus dados pessoais (nome, idade, cidade, estado e profissão).

### 4 | APRESENTAÇÃO E ANÁLISE DOS RESULTADOS

Foram 102 respondentes. Todos os questionários respondidos foram validados devido a terem sido explicados aos participantes e ser um assunto de seu conhecimento / interesse, ainda que alguns não tivessem completamente respondidos. O estado com maior participação foi o Rio de Janeiro, com 54 respondentes, seguido por São Paulo

com 15, Pernambuco e Rio Grande do Sul com 7 cada, Minas Gerais com 4, Espírito Santo, Maranhão, Bahia, Santa Catarina e Paraná com 2 cada e constaram ainda com um respondente cada os estados de Sergipe, Ceará, Pará, Paraíba e do Distrito Federal.

#### 4.1 Perfil dos botonistas

O praticante do futebol de mesa / botão ou mesmo o colecionador é predominantemente masculino, dos mais de 100 respondentes só houve duas mulheres. A idade média dos participantes ficou em cerca de 45,26 anos, 28 (25,49%) dos respondentes não moram nas capitais de seus estados. O resultado mostra uma participação quase que exclusivamente masculina e predominantemente de botonistas nascidos da década de 1980 para trás, quando os jogos eletrônicos ainda não haviam alcançado a dimensão que passaram a ter sobretudo na década de 1990 em diante.

Fazendo uma análise desses dados preliminares verifica-se que o jogo de futebol de botão / mesa se assemelha ao futebol de campo quanto ao gênero, pois tem muito mais aficionados entre os homens que entre as mulheres. Também é possível ver que os respondentes são pessoas que residem em ambientes tipicamente urbanos, normalmente residentes e oriundos das grandes cidades do país, já que, mesmo os que não residem nas capitais moram em cidades polo de seus estados e nenhum dos respondentes reside em área rural.. E a média de idade encontrada indica que este é um esporte que, apesar do que imagina o grande público, é praticado e acompanhado por adultos, visto que apenas um dos pesquisados apontou ter menos de 30 anos (27 anos o mais jovem pesquisado) em contrapartida o com mais idade tem 70 anos.

#### 4.2 Respostas do questionário

Quanto a primeira pergunta: “Como você conheceu o futebol de botão / mesa?”, os pesquisados apontaram que o início do relacionamento com se deu principalmente a partir de dois vínculos, o jogo teria sido apresentado ou por amigos (da escola ou vizinhos) ou por parentes (foram citados primos, irmãos mais velhos e principalmente os pais).

Quanto a segunda pergunta: “Quando você começou a jogar, aonde e com que idade?”, os entrevistados apontaram que começaram a jogar normalmente com aqueles que lhes apresentaram o jogo, ou seja, amigos ou parentes, e que o início deste vínculo ocorreu em torno dos 10 anos de idade, e que acontecia sempre em ambiente familiar. Em nenhuma resposta se verificou que a prática de jogar futebol de botão / mesa tenha se dado em clubes, o que pode apontar um caminho a ser seguido para recrutar novos botonistas para a prática.

A terceira pergunta questionava sobre o tipo de botão que os entrevistados utilizavam quando no começo de sua história como botonista. A depender da idade e da região do botonista pesquisado a resposta variava. Os respondentes do Rio Grande do

Sul apontaram que já em seu começo utilizavam botões de galalite ou paladon, enquanto os de São Paulo já informaram que começaram utilizando os botões de plástico, vidrilhas ou acrílico. Os do Rio Janeiro apontavam como principal tipo de botão os de acrílico, contudo citando que jogavam com botões bem menores dos que são fabricados hoje em dia (na época a fábrica da Bertisa fabricava boa parte de seus botões entre 2,6 a 3,5 cm e outra parte entre 3,8 e 4,5 cm, dificilmente acima deste tamanho, e hoje vários artesões fabricam jogadores entre 6 e 7 cm, óbvio que variando conforme o tipo do botão, estilo ou regra). Já os respondentes de Pernambuco, só para citar os quatro maiores estados em número de respondentes, indicaram que seu começo foram com os botões de plástico da gulliver, os fabricados no estado, que eram especialmente os de mica, chifre de boi e casca de coco (sendo estes dois últimos até meados da década de 1970 fabricados pelos presos da casa de detenção, hoje casa da cultura de Pernambuco).

A quarta pergunta buscou saber qual o tipo de botão que os pesquisados jogam ou colecionam nos dias atuais. Ainda que 37,53% deles tenham respondido que jogam ou colecionam os mesmos, a maioria informou ter mudado o tipo, tamanho ou modelo dos botões ao longo dos anos. 21,25% declarou que hoje tem a predileção por botões profissionais, ou seja, botões oficiais para competição, ligados as regras e as federações locais, outros 17,05% alegaram usar botões maiores hoje em dia, particularmente nos materiais de madrepérola ou ficha, e os 24,17% restantes foram os que mudaram de material ao conhecer melhor os diversos tipos de botões existentes, ficando aqui a maioria dos colecionadores, que, ao conhecer melhor os botões raros, passaram a buscar para suas coleções artigos da Bertisa, fábrica do encantado ou Brianezzi.

A quinta pergunta era uma pergunta específica para os jogadores e buscou saber por qual regra os participantes jogavam. Vários foram os entrevistados que responderam negativamente a essa pergunta (22,54%) apontando que apenas colecionam. 18,64% dos pesquisados indicaram jogar pela regra “liso 1 toque”, 27,12% indicaram jogar pela regra “12 toques”, 13,59% informaram jogar pela regra “dadinho” e 18,11% alegaram jogar por regras específicas de suas localidades, como a futsal de mesa, a regra toque-toque e outras regras livres.

A sexta pergunta foi complementar a anterior e tinha como intento saber se os pesquisados já jogaram por outras regras. Mais da metade (56,76%) alegou nunca ter jogado por outra regra, enquanto que 22,75% disseram que antes jogavam por regras livres. Apenas 20,70% disseram ter trocado a regra. A mudança mais citada foi a migração da regra “dadinho” para a regra “12 toques”.

A sétima questão abordou o local onde os botonistas realizam seus jogos. 28,43% indicaram o estado ou a cidade em que vivem como sendo o local em que realizam seus jogos, alegando que jogam em diversos locais, como clubes, casas de amigos, ou até mesmo em cidades vizinhas. 34,31% apontaram os nomes de suas ligas ou clubes como locais aonde realizam seus jogos. E 37,26% alegou que apenas joga informalmente entre

amigos, com a família ou mesmo sozinho.

A próxima questão (8<sup>a.</sup>) buscou saber se os jogadores ou principalmente os colecionadores do futebol de botão / mesa também tinham interesse em colecionar os acessórios (mesa, traves, goleiros, palhetas, revistas, bolas, etc.) ou apenas os botões. 52,94% informaram não colecionar os demais artigos do futebol de mesa ou mesmo não serem colecionadores, se considerando apenas jogadores. O universo restante de respondentes (47,06%) indicou que colecionam e se interessam pelos demais artigos relacionados pelo futebol de botão / mesa. Os itens mais citados pela ordem de preferência foram os goleiros, as palhetas e as traves (ou balizas).

A nona pergunta quis identificar dos jogadores / colecionadores qual o tipo ou os tipos preferidos de botões para se colecionar. Uma grande variedade de opções foram mencionadas, mas os botões feitos de acrílico, madrepérola e de ficha foram os mais citados. Os botões especificamente da fábrica Bertisa também apareceram diversas vezes.

A décima pergunta questionava dos entrevistados se eles tinham conhecimento da variedade de materiais utilizados na prática do futebol de botão / mesa e na diversidade de fábricas e artesãos. Praticamente todos mostraram bom conhecimento desta diversidade mas a escolha praticamente acompanhou o estado de origem ou residência dos pesquisados. Os do Rio de Janeiro lembraram muito dos botões Bertisa e dos artesão Fábio FDG, Adriano Mestre, Sr. Zé da Praça XV e Hamilton por exemplo, enquanto os de São Paulo foram majoritariamente nas opções de plástico, citando as marcas gulliver, Xalingo e Playdream como a principal e artesãos como Edu Botões e Peixe. Os Gaúchos lembraram mais dos botões de galalite e paladon. Os Pernambucanos lembraram dos botões de mica, côco e chifre de boi. Os pesquisados que jogam por algum clube (são os chamados federados) fizeram menção aos botões com as especificidades que praticam em seus clubes / ligas; como por exemplo os botões para bola 3 toques ou 12 toques.

A pergunta seguinte (11<sup>a.</sup>) buscou averiguar se os jogadores ou colecionadores também comercializam, e, em caso positivo, de que forma e em qual meio fazem o comércio dos botões e acessórios. 19,60% disseram que não negociam. 48,03% informaram que negociam e que utilizam os meios virtuais para negociar, especialmente o facebook, whatzap, mercado livre ou OLX. Os demais informaram que além de negociar pelos meios virtuais tem loja física ou vendem em torneios ou presencialmente.

A décima segunda pergunta tentou buscar dos participantes a opinião sobre a diferença entre futebol de mesa e futebol de botão, se ela existe e qual é? 56,86% responderam que não existe, que são a mesma coisa apenas com nomenclaturas diferentes. Os 43,13% restantes disseram que existe diferença e explicaram de diversas formas essas diferenças, com alguns acreditando ser o futebol de mesa o esporte e o futebol de botão uma diversão, outros indo na direção que o futebol de botão era a nomenclatura utilizada na infância e que hoje o correto seria o futebol de mesa e ainda

aqueles que o futebol de mesa se aplica aos que jogam campeonatos federados ou ainda que o futebol de mesa seja a evolução do futebol de botão.

Na 13ª a pergunta foi em busca da percepção dos botonistas sobre os praticantes do esporte / jogo serem poucos e/ou não ter renovação e o que poderia estar impedindo o crescimento do futebol de botão / mesa. As respostas foram bastante diversificadas contudo apontavam em sua maioria para a concorrência com os jogos eletrônicos e a falta de divulgação. Algumas outras opiniões merecem ser mencionadas, como a de um jogador que acredita que o problema esteja entre a falta de colaboração entre os jogadores e outros que entende que o grande número de regras impeçam uma maior unificação dos botonistas e, a partir daí, uma maior chance de se difundir mais o esporte / jogo.

A penúltima pergunta foi em busca de sugestões para que o esporte / jogo pudesse crescer e foi, na verdade, um complemento da anterior. A maioria apontou que uma maior divulgação nas diversas mídias poderia ser um caminho para essa maior difusão do futebol de botão / mesa, outros entendem que uma ação conjunta com escolas poderia popularizar o esporte / jogo entre os mais novos ou ainda merece destaque a ideia da criação de espaços públicos para a prática do botonismo.

Por último a questão apresentada foi a de quem ou o que simbolizaria o Futebol de botão / mesa, qual figura (pessoa, loja, marca, etc), seria o “símbolo” do futebol de botão / mesa. Entre muitas opiniões destaco a figura lendária do Geraldo Décourt, citado dezenas de vezes. Outros citados foram antigos praticantes como o Adauto Sambaquy (RS), Hamilton (RJ), Farah (SP), Armandinho (PE), entre outros. Foram citadas também algumas marcas como a Gulliver, a Bertisa e Crackes ou ainda um dadinho ou o campo da estrela chamado estrelão. Ainda foi bem citado que o símbolo desse jogo / esporte deveria ser o próprio botão.

## 5 | CONCLUSÃO

O presente estudo não pretende ser conclusivo e sim analítico, e, dessa forma, colaborar para o aumento sobre o conhecimento do tema estudado.

Apesar de ser um jogo, um esporte ou uma prática bastante conhecida do povo brasileiro, quando se chega no nível dos detalhes o futebol de botão / mesa não é muito difundido e vem perdendo espaço (principalmente a partir da década de 1990) para os jogos eletrônicos e atividades de lazer ligadas aos computadores. Uma das conclusões é a de que os praticantes pesquisados nesse trabalho tem um longo e intenso relacionamento afetivo com o jogo / esporte, os fatores familiares ou de amizade que os levaram a conhecer e permanecer com esta prática e as relações que foram se dando com as marcas, as lojas, os tipos de botões e demais acessórios que fazem parte do mundo dos botonistas.

O objetivo desse artigo foi pesquisar a percepção do botonista, aquele que joga, compra, vende, troca, colecionar, etc. Foi possível verificar que a vida do botonista se



confunde muitas vezes com o do futebol de mesa / botão, que ele despende muito de seu capital financeiro, de seu tempo e de suas emoções nessa prática e que tem os botões como objetos preciosos em suas vidas.

É possível afirmar que o botonista é um ser nostálgico, que sua memória afetiva aponte para os anos 1960, 1970 e 1980 como a “era de ouro” do futebol de botão / mesa, conforme várias respostas apontaram e que sintam saudade desse tempo, e, que o botonista enxergue que os jogos eletrônicos e os novos modelos de entretenimento tenham tirado o foco do futebol de mesa / botão, fazendo, entre outros motivos apontados em menor escala, que as novas gerações já não percebam nessa prática / esporte da mesma maneira que as anteriores.

Como sugestão para estudos futuros fica a ideia de aprofundar essa pesquisa, lançando trabalhos mais complexos, como livros por exemplo, onde fosse possível explorar melhor esse mundo. Outra sugestão seriam a de criação de guias com fotos dos botões feitos pelos principais fabricantes, para que se saiba com exatidão ou o mais próximo disso o acervo e o legado que essas fábricas deixaram.

## REFERÊNCIAS

AFUMETERÊ. **O Criador do “Botonismo”** – Ilustre Campineiro. Disponível em: <https://afumetere.wordpress.com/2009/04/27/o-criador-do-botonismo-ilustre-campineiro/>, acesso em 21 out. 2018.

AQUINO, R. **Futebol Uma Paixão Nacional**. Rio de Janeiro. Jorge Zahar. 2002.

BOTÕES PARA SEMPRE. **A origem do futebol de botão**. Disponível em <https://botoesparasempre.blogspot.com/search/label/A%20Origem%20do%20Futebol%20de%20Bot%C3%A3o>, acesso em 13 de maio de 2019.

CARRAZONE, E. Brennand e a Casa da Cultura. **Suplemento Cultural D.O PE**, Recife, ano 10, p. 9, jan. 1997.

CARVALHO, R. **Maestro - A Volta Por Cima de João Carlos Martins e outras histórias**. São Paulo. Gutenberg. 2015.

CHIAVANETO, I. **Introdução à Teoria Geral da Administração**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2003.

CONQUISTA ESPORTES. **Futebol de Mesa: Brincadeira de criança que nunca se esquece**. Disponível em: <http://www.conquistaesportes.com/futebol-de-mesa-brincadeira-de-crianca-que-nunca-se-esquece/> > acesso em 11 novembro de 2018.

COUTO, M. **Bancas de revistas resistem numa metrópole que lê cada vez menos**. Disponível em: <http://curiosamente.diariodepernambuco.com.br/project/bancas-de-revistas-resistem-numa-metropole-que-le-cada-vez-menos/>, acesso em 21 out. 2018.

DICIO – Dicionário Online Português. **Significado de Craquelê**. Disponível em: <https://www.dicio.com.br/craquele/>, acesso em 21 de outubro de 2018.

DINASTIA GEEK. **De volta aos anos 80**. Disponível em: <http://dinastiageek.com.br/de-volta-aos-anos-80-jogos-eletronicos>, acesso em 30 de dezembro de 2018.

ECODIGITAL. **O que é Mica?** Disponível em: <http://www.ecodigital.org.br/novo/2015/11/07/o-que-e-mica/>,

acesso em 12 de dezembro de 2018.

FEFUMERJ – Federação de futebol de mesa do estado do Rio de Janeiro. **Exibição do filme “Craques de madreperola”**. Disponível em: <https://www.fefumerj.com.br/convite-para-a-exibicao-do-filme-craques-de-madreperola/>, acesso em: 30 de dezembro de 2018.

FPFM – **Federação Paulista de Futebol de Mesa**. Disponível em: <http://www.futmesa.com.br/o-futmesa/historia-do-esporte>, acesso em 12 de dezembro de 2018.

FUTEBOL DE BOTÃO (OU DE MESA), **Revista nº. 1**. Editora Marco Aurélio LTDA, 1994.

GALALITE SHOP. **O que é Galalite?** Disponível em: <https://www.galaliteshop.com.br/o-que-e-galalite/>, acesso em 15 de dezembro de 2018.

GUIA DOS CURIOSOS. **A história das principais marcas do futebol de botão**. Disponível em <https://guiadoscuriosos.uol.com.br/blog/2011/05/29/a-historia-das-principais-marcas-de-futebol-de-botao>, acesso em 13 de maio de 2019.

GGN – O jornal de todos os brasis. **Os guardiões do futebol de botão**. Disponível em: <https://jornalggn.com.br/blog/luisnassif/os-guardioes-do-futebol-de-botao>, acesso em 30 de dezembro de 2018.

GOUVEIA, I., *et al.* **De bancas de jornal à loja de conveniência: análise da adaptação às perspectivas do mercado**. Revista Humanidades. Disponível em: [http://www.revistahumanidades.com.br/arquivos\\_up/artigos/a108.pdf](http://www.revistahumanidades.com.br/arquivos_up/artigos/a108.pdf), 21 out. 2018.

HELAL, R.; SOARES, A.; LOVISOLO, H. **A Invenção do País do Futebol: Mídia, Raça e Idolatria**. Rio de Janeiro. Mauad. 2007.

INFOPÉDIA. **Celuloide**. Disponível em: <https://www.infopedia.pt/dicionarios/lingua-portuguesa/celuloide>, acesso em 29 de janeiro de 2019.

MALHOTRA, N. **Pesquisa de marketing: uma orientação aplicada**. 4ª Ed. Porto Alegre: Bookman, 2006.

PEDROSA, J. **A História do Broche**. Disponível em: <https://www.joia.com.br/>. Acesso em 17 de dezembro de 2018.

PLACAR. **Futebol de botão: Uma curtição brasileira**. São Paulo: Editora Abril, 26 de janeiro de 1987, p. 19, no. 869.

QUATRO LUAS. **História do Futebol de Mesa... Futebol de Botão**. Disponível em: <http://quatroluasfuteboldemesa.blogspot.com/p/historia-do-futebol-de-mesa-futebol-de.html>, acesso em 21 de outubro de 2018.

STARCK, E. Introducion. In: SOUTHGATE, P. C.; LUCAS, J. S. (ed). **The Peral Oyster**. Oxford, UK: Elsevier, 2008. p1-35.

THOMAS JR, NELSON J. **Método de pesquisa em atividade física**. 3a. ed. Porto Alegre: Artmed; 2002.

TRIVIÑOS, A. N. S. **Introdução à pesquisa em ciências sociais: a pesquisa qualitativa em educação**. 1a. ed. São Paulo: Atlas; 1987.

## PROJETO DE LEITURA E ESCRITA: FÁBULAS POTIGUARA

*Data de aceite: 12/05/2020*

**Juracy Dayse Delfino Soares**

**RESUMO:** O presente trabalho tende apresentar o desenvolvimento do gênero Fábulas, especificamente as Fábulas potiguara, durante o projeto de intervenção pedagógica, que teve como público alvo a turma do 6º ano da Escola Estadual Indígena Pedro Poti, situada na aldeia São Francisco, Baía da Traição-Pb. O intuito do projeto foi fazer com que os alunos desenvolvessem melhor a Linguagem oral e escrita, a Linguagem ilustrada e a Produção de texto, além de fazê-los conhecedores de algumas fábulas clássicas e seus respectivos autores, depois desse conhecimento prévio os alunos foram a campo pesquisar e identificar através dos anciões da aldeia a existência de algumas fábulas potiguara, fazendo com que reconhecessem a importância dos anciões para se perpetuar o conhecimento e identidade de um povo. Com tudo, aprimorar ainda mais a leitura, interpretação, além da desenvoltura emocional e intelectual em público. O projeto teve como resultado a reescrita e apresentação de uma fábula potiguara para o público estudantil da escola indígena Pedro Poti.

**PALAVRAS-CHAVE:** fábulas potiguara;

conhecimento e identidade de um povo;

**ABSTRACT:** The present work is going to present the development of the fables genre, specifically Potiguara fables, during the pedagogical intervention project, that had the 6th grade class of the Pedro Poti Indigenous School like target audience. The mentioned school is located in the São Francisco village, in the Baía da Traição town and Paraíba state. The aim of the project was to make students better develop oral and written language, illustrated language and text production, in addition to making them aware of some classic fables and their respective authors, after this prior knowledge the students went to field research and identify through the village elders the existence of some Potiguara fables, making them recognize the importance of the elders to perpetuate the knowledge and identity of a people. With everything, to further improve reading, interpretation, in addition to emotional and intellectual resourcefulness in public. The project resulted in the rewriting and presentation of a Potiguara fable to the student audience of the Pedro Poti indigenous school.

**KEYWORDS:** potiguara fables; knowledge; identity of the folk

## 1 | INTRODUÇÃO

Este presente trabalho tende a mostrar práticas pedagógicas desenvolvidas durante o projeto de intervenção pedagógica, abordando o gênero fábulas, com enfoque nas fábulas potiguara, tendo como público alvo alunos do 6º ano, da Escola Estadual Indígena de Ensino Fundamental e Médio Pedro Poti, situada na aldeia São Francisco, zona rural da cidade de Baía da Traição- PB.

O objetivo geral do projeto é fazer com que os alunos possam desenvolver melhor a linguagem oral e a linguagem escrita; contudo investir em ações que oportunizem o aprender através de diversos gêneros, incentivando o trabalho em equipe, a partilha de saberes ou a busca de saberes advindos dos antepassados ou dos anciões residentes nas aldeias, valorizando assim, a cultura e tradição potiguara. Além de melhor preparar os alunos, a enfrentar e desenvolver diversas atividades escolares que encontram durante o período estudantil.

Para alcançar o objetivo geral, alencam-se os seguintes objetivos específicos:

- Conhecer o gênero fábula, atentando-se aos conceitos e definições compostas neste gênero;
- Instigar a leitura, a escrita e interpretação, principalmente da linguagem ilustrada, através do gênero fábulas;
- Incentivar a produção textual, Pesquisa, criação ou reescrita de fábulas.
- Desenvolver a inteligência emocional e intelectual através da leitura em público;

Para a execução do projeto, seguiu-se um cronograma com rotinas propostas e teve duração de cinco dias. E durante a execução do projeto, os alunos foram observados e contemplados com uma nota, a partir dos trabalhos realizados em sala de aula, considerando ainda a participação e interação dos alunos, no quesito trabalhos realizados individualmente e em equipe.

## 2 | FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA:

### 2.1 A Escola Indígena

A escola Estadual Indígena foi fundada no ano de 2003 e desde sua fundação se tem como proposta um ensino diferenciado, destacando o Bilinguismo e a interculturalidade.

E de acordo com Nascimento (2012) a língua tupi, apresenta-se como componente curricular essencial nas escolas potiguara do ensino fundamental e médio. E essa iniciativa, apresenta-se como fator importante no interior do movimento de emergência étnica.

A escola possui um calendário específico, onde valoriza momentos importantes das aldeias, a exemplo do dia do índio e ascensão dos padroeiros da aldeia local, que resulta em grande comemoração.

De acordo com Soler (2012), Os indígenas são cidadãos brasileiros que tem seus direitos constitucionais reconhecidos e assegurados [...] e vivem e convivem nas aldeias em território que é patrimônio da união.

Apesar dos seus direitos assegurados, ainda é possível, meio que indiretamente perceber preconceitos e discriminações advindos por parte da sociedade, no entanto, são cidadãos que consegue conviver naturalmente com qual quer pessoa, de qual quer raça ou etnia.

## 2.2 Conceito de fábula

De acordo com fontes via internet; a fábula é uma narrativa figurada, na qual as personagens são geralmente animais que possuem características humanas. Pode ser escrita em prosa ou em verso e é sustentada sempre por uma lição de moral, constatada na conclusão da história.

A fábula está presente em nosso meio há muito tempo e, desde então, é utilizada com fins educacionais. Muitos provérbios populares vieram da moral contida nessa narrativa alegórica, como, por exemplo: “A pressa é inimiga da perfeição” em “A lebre e a tartaruga” e “Um amigo na hora da necessidade é um amigo de verdade” em “A cigarra e as formigas”.

Portanto, sempre que redigir uma fábula lembre-se de ter um ensinamento em mente. Além disso, o diálogo deve estar presente, uma vez que se trata de uma narrativa.

Por ser exposta também oralmente, a fábula apresenta diversas versões de uma mesma história e, por esse motivo, dá-se ênfase a um princípio ou outro, dependendo da intenção do escritor ou interlocutor.

É um gênero textual muito versátil, pois permite diversas situações e maneiras de se explorar um assunto. É interessante, principalmente para as crianças, pois permite que elas sejam instruídas dentro de preceitos morais sem que percebam.

E outra motivação que o escritor pode ter ao escolher a fábula na aula, no vestibular ou em um concurso que tenha essa modalidade de escrita como opção é que é divertida de se escrever. Pode-se utilizar da ironia, da sátira, da emoção, etc. Lembrando-se sempre de escolher personagens inanimados e/ou animais e uma moral que norteie todo o enredo.

## 3 | METODOLOGIA

Para a execução do projeto, seguiu-se um cronograma proposto para a abordagem e execução do projeto, que aconteceram na própria escola e se deram através de aulas expositivas e dialogadas, com auxílio de recursos áudios-visuais para a melhor abordar a temática e pesquisa de campo, que teve a corroboração dos pais e anciões da aldeia São Francisco que apoiaram e ajudaram a engrandecer a pesquisa realizada pelos

alunos. Como cita Nascimento (2012); as pessoas idosas são consideradas “guardiões da memória” e das tradições pertinentes a razão da existência da etnia.

## 4 | RESULTADO

Ao apresentar a temática a ser estudada aos alunos, foi possível observar que parte dos alunos já tinha conhecimento sobre algumas fábulas clássicas, no entanto, quando foram indagados sobre o conceito, estrutura e autores de fábulas, nenhum aluno se dispôs a responder, e isso fez com que houvesse um interesse maior no momento que se estava sendo expostos os conteúdos previstos em sala de aula.

Ao longo dos encontros do projeto, foi delegado que os alunos precisariam ir a campo pesquisar sobre alguma fábula potiguara e trazer para sala de aula, para então apresentar aos outros alunos. Alguns alunos resistiram no momento da delegação da atividade, pois acreditavam que seria uma tarefa difícil encontrar alguma fábula potiguara, mesmo assim, se dispuseram a explorar. E o resultado dessa expedição, resultou em diversas fábulas e isso se sucedeu graças à participação de anciões das aldeias, principalmente da aldeia São Francisco. Que de acordo com Nascimento (2012) aprender com os anciões ou “troncos velhos” faz parte da tradição dos povos indígenas.

Acrescenta ainda que os troncos velhos tem grande responsabilidade em ajudar as novas gerações a se manterem fieis aos princípios deixados pelos antepassados.

E isso enaltece ainda mais a importância dos anciões para a continuação e preservação do conhecimento e identidade de um povo.

### 4.1 Fábulas Potiguara

Dentre as fábulas vistas e encontradas, os alunos do 6º ano, ousaram fazer algumas alterações e reescreveram a seguinte fábula:

#### **A ONÇA, O MACACO E O SAPO**

Havia um macaco que vivia a se gabar que era mais esperto do que a onça e contava para todos os animais que não tinha medo da onça.

Os animais que ouviram tal história e foram correndo para contar a onça.

Vou pegar-lo, quando ele menos esperar será surpreendido. –Disse a onça.

A onça começou a pastorear cada passo do macaco, mas sempre sem êxito algum, pois quando o macaco percebia a presença da onça, logo fugia.

Então a onça teve uma ideia

Vou fazer um concurso de dança e convidar todos os animais. Vou convidar os melhores músicos para a festa– Disse a onça

Sabendo de tal acontecimento, o macaco ficou a pensar: e agora com faço para participar da festa e não ser pego pela onça? – disse o macaco.



Logo foi pedir conselhos ao Quandú, que lhe disse: vá trajado de folhas e direi a onça que você é meu compadre.

Mas como posso me trajar de folhas? – indagou o macaco

Procure na floresta uma colmeia de abelha e pode se lambuzar o quanto puder de mel, logo depois se deite nas folhas secas e assim terá a sua fantasia. – Disse o Quandú.

Uhuuuu! Essa ideia é realmente genial! – exclamou o macaco, pulando de alegria.

E no dia da festa o macaco fez tudo o que o Quandú havia lhe dito.

Ao chegar à festa, o Quandú disse: chegou meu compadre folhará! E logo lhe apresentou para a dona da festa, a onça, que ficou a imaginar de onde era aquele animal mesmo assim; resolveu convidá-lo para dançar.

E assim foi o macaco dançar com a onça, mas não citou uma palavra se quer, com medo de ser pego pela onça. E ficou até amanhecer dançado com onça, que não se cansava de tanto dançar.

Percebendo que o dia já estava amanhecendo, o Quandú, que era o músico da festa, resolveu chamar a atenção do macaco através de uma canção

- Compadre folhará cuidado na vida, o dia está amanhecendo e os cabelos aparecendo.

Ouvindo tal canção o macaco soltou o braço da onça e saiu correndo da festa e gritando: – enganei a onça na dança.

E a onça já irada gritou: - De novo não, ah!!! Não tem jeito para o macaco

Dentre as fábulas pesquisadas, ganharam destaques:

## 4.2 A raposa e o jacaré

Havia um jacaré que adorava passear até que um dia foi fisgado por uma armadilha.

Preso na armadilha gritava: - Socorro! Alguém me tira daqui!

A raposa que estava a passar por alí, ouviu os clamores do jacaré. E resolveu ir ajudar.

Quando o jacaré viu a raposa: - Socorro dona raposa!

Se a senhora me tirar daqui, prometo ser justo contigo e darei uma galinha de presente.

E a raposa toda esperançosa, ajudou o jacaré a se safar da armadilha e a raposa logo percebeu que o jacaré estava machucado resolveu deixá-lo na beira do rio.

O jacaré exclamou: - obrigado dona raposa! Como eu prometi, quando puder vou te dar uma galinha de presente.

Assim espero! – disse a raposa, toda empolgada.

Venha aqui amanhã pegar o seu presente, pois eu quero te homenagear – acrescentou o jacaré

No dia seguinte, como combinado a raposa chegou meio cismada e sem esperar, foi

logo surpreendida por cachorros e lá longe ouviu risadas do jacaré, que dizia: coitada da raposa acreditou mesmo que eu iria te dar um presente.

**Moral:** o bem só se paga com o mal.

### 4.3 A onça e o sapo

A onça costumava beber água na beira do rio, quando num certo dia ouviu o grito de alguém que pedia socorro. Ao chegar perto, percebeu que era o sapo, amarrado e preso dentro de uma gaiola.

A onça perguntou quem te amarrou e te prendeu aí? Aposto que você aprontou mais uma! – disse a onça

Dessa vez eu não fiz nada, eu juro! – disse o sapo

Quem acredita em você? - indagou a onça.

Dona onça me ajuda a sair daqui, me permita viver – disse o sapo aos prantos.

Você já aprontou muito comigo, não merece viver, você merece morrer – disse a onça

Se for pra me matar me solte e me mate afogado como morreu meus pais – sussurrou o sapo

Ah então seu ponto fraco é a água, pois bem vou te afogar agora – disse a onça

Nãoooo, pelo amor de Deus, na água não! – disse o sapo.

Então a onça toda raivosa, pegou o sapo, o desamarrou e se despediu jogando-o dentro do rio e quando menos esperou, o sapo saltou de dentro do rio e disse - era isso que eu queria! (risos)

Ah condenado! Se eu soubesse... – disse a onça

**Moral:** quem muito esperto se acha muito asno lhe parece.

### 4.4 A onça e o macaco

O macaco que se achava o mais esperto de todos animais da floresta, se perguntara por que não sou eu o dono da floresta? Mas se a onça morrer, eu posso ser o dono? – indagou o macaco

Começou daí a planejar a morte da onça. Resolveu cortar uns cipós para fazer uma grande armadilha para pegar a onça.

Sem desconfiar de nada a onça, viu o intenso desempenho do macaco em cortar os cipós e perguntou: para que lhe servirá esses cipós

O macaco muito astucioso respondeu: dona onça vai acontecer uma grande tempestade, durante o inverno, com ventos muito fortes e esses cipós servirão para me deixar seguros e o vento não me levar – disse o macaco.

A onça pensou – eu devo me preparar para essa tempestade também.

Senhor macaco você pode tirar uns cipós para mim também? – indagou a onça.

O macaco muito esperto logo respondeu: claro que sim, não vou deixar desamparada a dona da floresta.

Ao chegar o inverno, o macaco disse para a onça: - dona onça é melhor a senhora se preparar da tempestade que está por vim, para tal, eu preciso te manter seguro na árvore mais alta da floresta.

Por que não logo os outros animais e logo eu? – perguntou a onça.

Por que a senhora é a dona da floresta, precisa ficar protegida em primeiro lugar – disse o macaco.

Está bem, quando iniciaremos? - perguntou a onça.

Amanhã pela manhã começaremos – disse o macaco

Então no dia seguinte o plano do macaco, começara a se realizar.

Começou a amarrar a onça e ela de nada de desconfiar.

E logo após amarrá-la por completo perguntou o macaco: consegue se mexer daí?

A onça tentou se mexer e não conseguiu.

Muito bem, era isso que eu queria – disse o macaco.

Conseguí amarrar o animal mais valente e dono da floresta, agora pode gritar que ninguém vai ouvir. Você vai morrer aqui e ninguém vai desconfiar que esteja por aqui. – disse o macaco, saindo envaidecido e deixando a onça chorando.

## 5 | CONSIDERAÇÕES FINAIS

A Escola Indígena Pedro Poti, já desenvolve o projeto de intervenção pedagógica, desde 2016, abordando diversos temas e gêneros. E a cada ano, se obtêm resultados surpreendentes e ideias inovadoras para se fazer algo novo sempre, no entanto, se é valorizado a participação e o protagonismo estudantil. E apesar das fábulas, já ser um gênero bastante conhecido, necessita-se de referencial teórico adequado e disponível na biblioteca da escola, para melhor explorar esse tema na escola. Apesar do desfalque da falta de material de apoio, a participação interação e participação dos alunos no desenrolar do projeto, foi o grande diferencial e nos mostrou que muito se tem para aprender e explorar também.

Pode ser percebido que os alunos gostaram de conhecer o novo e que conseguem fazer uso da inteligência emocional e intelectual em público basta ter alguém que consiga instruir corretamente para tal. Como Cita Nascimento (2012) muitos ensinamentos são de grande sutileza e precisam de momento certo, do lugar certo e da pessoa certa para serem repassados, compreendidos e perpetuados.

E foi com esse pensamento, que finalizamos o projeto, com algo novo descoberto e a vontade de explorar novas ideias para engrandecer ainda mais o nosso conhecimento enquanto estudante e mais adiante repassar para futuras gerações.







Encontros do projeto de intervenção pedagógica



Anciã contadora da fábula: a onça, o macaco e o sapo

## REFERÊNCIAS

NASCIMENTO, Jose Mateus (Org.). **Etnoeducação potiguara**: pedagogia da existência e das tradições. João Pessoa: Ideia, 2012.

SOLER, Juan; BARCELLOS, Lusival Antonio. **Paraíba Potiguara**. João Pessoa: Editora Universitária UFPB, 2012.



## PROTAGONISMO POLÍTICO JUVENIL E NARRATIVAS DE HISTÓRIA: PERSPECTIVAS DA APRENDIZAGEM HISTÓRICA PELA *BURDENING HISTORY*

Data de aceite: 12/05/2020

Data de submissão: 05/02/2020

**Jéssica Christina de Moura**

Mestra em História Social - UEL

Londrina, Paraná

<http://lattes.cnpq.br/0385786216390194>

**RESUMO:** Este artigo apresenta as discussões levantadas na dissertação “Ensino e Aprendizagem Histórica: Narrativas de jovens sobre protagonismo político” defendida no Programa de Pós Graduação em História – mestrado em História Social – pela Universidade Estadual de Londrina. O trabalho realizado está inserido no campo da Educação Histórica na perspectiva da “*burdening history*” ou História “difícil”, a qual procura compreender a importância de temas conflituosos para a formação do pensamento histórico a partir de autores como Borries (2011) e Schmidt (2015). Esses estudos integram parte da pesquisa de Rüsen (2015) sobre a utilidade social do conhecimento histórico e suas dimensões na cultura histórica, principalmente quando confrontadas com acontecimentos relacionados à história tensa e traumática, sendo possível

assim investigar a maneira como jovens alunos aprendem história, possibilitando também compreender como pensam e expressam no meio social a vivência de tais conhecimentos. A partir de um trabalho empírico realizado com alunos da terceira série do Ensino Médio foi aplicado um questionário piloto e um principal acerca do protagonismo político juvenil brasileiro na Ditadura Militar, no Movimento Caras Pintadas (1992) e nas Jornadas de Junho (2013), na perspectiva de compreender o que jovens pensam historicamente a partir de questões que envolvam temas de conflito e política.

**PALAVRAS-CHAVE:** Educação Histórica; aprendizagem histórica; história difícil.

### JUVENILE POLITICAL PROTAGONISM AND HISTORY NARRATIVES: PERSPECTIVES OF HISTORICAL LEARNING BY BURDENING HISTORY

**ABSTRACT:** This article presents as discussions raised in the dissertation “Teaching and Historical Learning: Narratives of young people about political protagonism” defended in the Postgraduate Program in History - Master in Social History - by the State University of Londrina. The work carried out is inserted in the



field of Historical Education in the perspective of “burdening history” or “difficult” History, which is the capacity to understand important themes for the formation of historical thought from authors such as Borries (2011) and Schmidt (2015). These studies are part of Rüsen’s research (2015) on the social utility of historical knowledge and its historical characteristics, especially when confronted with events related to tense and traumatic history, making it possible to investigate how young people learn history, enabling also understand how to think and express the experience of such knowledge in the social environment. Based on an empirical study carried out with students in the third grade of high school, a pilot questionnaire and one on the Brazilian youth political protagonism were applied in the Military Dictatorship, in the “Caras Pintadas Movement” (1992) and in the June Days (2013), perspective of understanding what young people think historically from issues involving conflict and politics.

**KEYWORDS:** Historical Education; historical learning; burdening history.

## INTRODUÇÃO

A discussão presente neste trabalho envolve o campo da Educação Histórica na perspectiva de discutir temas a partir da ditadura militar e manifestações políticas. A partir da dissertação *Ensino e Aprendizagem Histórica: narrativas de jovens sobre protagonismo político* - pelo Programa de Pós Graduação em História Social na Universidade Estadual de Londrina - elencamos os principais pontos da pesquisa que estão embasados nos princípios investigativos da pesquisa qualitativa, tornando-se muito importante conhecer o mundo dos agentes educativos, sobretudo o dos alunos.

Entre novas metodologias de ensino que procuram fugir de moldes tradicionais, onde os sujeitos escolares são vistos apenas como recipientes vazios, o campo da Educação Histórica proporcionou atingir os objetivos de pensar o aluno como formador de seu próprio conhecimento. Assim, através desta metodologia pretendemos desenvolver um estudo que procure entender as ideias históricas dos alunos relacionadas à consciência histórica partir da perspectiva política e de temas relacionados à *burdening history*.

A partir do primeiro estudo piloto procuramos conhecer os sujeitos de nossa pesquisa a partir de aspectos sociais, assim como também entender a perspectiva de cada jovem estudado sobre a juventude. No mesmo estudo propomos a construção de uma narrativa a partir de dois momentos históricos – Caras Pintadas (1992) e o das Jornadas de Junho de 2013- caracterizando dois acontecimentos que colocam em voga a participação política juvenil.

Na perspectiva de dialogar com a *burdening history* por meio do estudo exploratório principal, foi aplicado o questionário aos alunos com a intenção de debater um momento marcante na história do Brasil: a Ditadura Militar. A análise desse estudo problematiza as narrativas dos alunos a partir dos conceitos meta-históricos (de segunda ordem) para compreender como pensam historicamente.

## EDUCAÇÃO HISTÓRICA COMO CAMPO DE INVESTIGAÇÃO

A Educação Histórica tem o papel de investigar como os alunos aprendem história, um dos objetivos desse campo de pesquisa é buscar a aproximação com a realidade dos professores, dos jovens e das crianças, compreendendo como se relacionam com o conhecimento histórico, a partir de ferramentas que os ajudem a perceber as diversas formas de ver o passado, para que possam ter acesso a saberes, situações e referências práticas e vivências que estimulem consciências críticas (GAGO, 2012, p. 63).

Alguns obstáculos surgem à medida que investigamos sobre o processo de aprendizado histórico, muitos alunos rejeitam estudar história, mesmo não tendo dificuldade e displicência com a matéria. Eles não encontram um contato entre suas realidades e o tempo histórico tal como aparece na narrativa de caráter quase biográfico das nações ou da humanidade. A partir desses problemas a área da Educação Histórica pretende desenvolver um aprendizado onde os sujeitos se reconheçam no tempo no qual estão vivendo, por isso é importante que aprendam a se questionar, e encontrar no passado histórico um meio de resolver as carências do presente.

Aprender História sobre o domínio da Educação Histórica é propor às crianças e jovens uma compreensão mais profunda da vida humana, construindo assim uma forma de esses sujeitos serem capazes de utilizar o conhecimento histórico passado como “orientação temporal para a vida prática de forma historicamente fundamentada” (RÜSEN, 2001, p.12).

Segundo o historiador Peter Lee, o conhecimento adquirido através da aprendizagem histórica deve agir como parte da vida do aluno, por isto a importância de compreender como os alunos aprendem e internalizam a história que aprendem em sala de aula, que podem trazer em si uma “postura crítica em direção aos interesses e demandas da vida prática” (LEE, 2006, p. 135).

Ensinar para a vida prática se torna o desafio de ver o mundo de maneiras novas e mais complexas. Em *Literacia Histórica e História Transformativa* (2016), Peter Lee propõe pensar na atuação da maneira de aprender como uma reorganização cognitiva, “a realização da aprendizagem histórica torna-se algo que transforma a sua visão e permite possibilidades de ação que tinham sido até então – literalmente – inconcebíveis” (LEE, 2016, p. 116).

O autor indaga ainda sobre o papel da história a partir dessa perspectiva transformativa, e quais mudanças são perceptíveis a partir dessa maneira de aprender História. Volta-se ao ponto de que não se deve ver o conhecimento do passado como sendo o acúmulo de fatos ou de histórias, que nada servem para as situações do presente. “As transformações provocadas pelo conhecimento histórico são muitas vezes complexas e matizadas, porque elas frequentemente envolvem relações recíprocas entre o passado e o presente” (LEE, 2016, p. 139).

Ver a história como uma forma pública de conhecimento é válido para que pensemos também qual o papel da educação como um todo na formação de crianças e de jovens e o que levam da escola para a vida adulta. Essa discussão se torna para nós, professores, uma carência urgente da nossa profissão, e é importante também para a formação das próximas gerações. É por meio desta perspectiva de aprendizagem e da formação de uma consciência crítica que se desenvolveu este estudo, propondo assim investigar como os alunos aprendem história sobre a partir de temas sobre a juventude e o protagonismo político e a *burdening history* (História “difícil”) que envolvem discussões sobre a história vista como um fardo.

## METODOLOGIA DA PESQUISA E ESTUDO PILOTO

A abordagem de metodologia qualitativa da *Grounded Theory* (Teoria Fundamentada) foi escolhida para nortear o processo da pesquisa. Este tipo de metodologia utiliza de forma constante o método comparativo e a coleta inicial tendo como objetivo conhecer a variedade de perspectivas do fenômeno “e por comparação constante, o investigador analisa as categorias de informação cruzando-as e voltando constantemente ao campo para verificá-las” (GAGO, 2007, P.167).

Os investigadores da *Grounded Theory* não têm o objetivo de teorizar sobre os atores individuais, mas sobre os padrões de ação e interação entre vários tipos de unidades sociais, entre processos de mudanças internas e externas (FERNANDES; MAIA, 2001).

De acordo com Fernandes e Maia (2001), a metodologia se dá por meio da recolha e da análise sistemática de dados que são indícios da realidade, cabendo ao investigador a interpretação e a conceptualização dessa realidade. As autoras ainda colocam que a criatividade suporta a sensibilidade teórica, sendo capaz de dar sentido e significados aos dados, estimulando a formulação de questões. Entende-se, portanto, que:

[...] os procedimentos da *Grounded Theory* são bem definidos no sentido de conduzir a interpretação com rigor e precisão, por outro [lado] permitem a criatividade necessária à ocorrência de um dos princípios básicos na construção de teoria: a interpretação e conceptualização dos dados (FERNANDES; MAIA, 2001, p. 54, grifo das autoras).

Para Gago (2007, p. 169), essa metodologia recorre ao empírico de forma processual, mas é interpenetrada pela mudança e pela variabilidade da realidade que é construída pelas pessoas. Sendo assim, existe a necessidade clara de construção de teoria e não apenas de descrição, como acontece em outras abordagens metodológicas. A teoria vai analisar dados similares e categorizá-los, interpretá-los “visando uma criação e um modelo conceptual dos significados” e das relações que possam existir entre esses mesmos significados.

A saber, a *Grounded Theory* apresenta algumas similaridades com outras teorias qualitativas, assumindo responsabilidade do seu papel interpretativo, focalizando as

experiências de seus indivíduos para tentar compreender seu mundo. A pesquisa em Educação Histórica partilha desse objetivo valorizando as experiências dos sujeitos e os significados que atribuem a elas.

O estudo piloto teve como objetivo formar o perfil dos alunos participantes do estudo através de um questionário dividido em duas partes, onde o primeiro fez o levantamento de dados do perfil dos sujeitos entrevistados a partir de um instrumento de recolha de dados, com questões abertas relacionadas ao cotidiano dos jovens e suas percepções sobre o conceito de juventude e de escola.

Os participantes que fizeram parte deste estudo eram alunos de uma turma da terceira série do Ensino Médio da escola particular São Tomaz de Aquino na cidade de Wenceslau Braz/PR. O total de estudantes no início da pesquisa era de 18, quando o estudo piloto foi aplicado no primeiro bimestre letivo, e foi finalizada com 17 alunos, no último bimestre letivo do ano de 2016.

Entre as questões da primeira parte do estudo piloto analisamos a ideia dos alunos acerca do conceito da juventude que mostrou que a maioria dos jovens a veem como uma fase de diversão e de preparação e perspectiva de futuro.

A partir de alguns autores sobre Pais (2003) e Dayrell (2003) compreendemos que o conceito de juventude deve ser estudado em sua diversidade. E desta maneira é importante levar em conta os aspectos sociais, culturais e econômicos dos jovens, pois, assim como afirma Pais é um abuso integrar o mesmo conceito de juventude a “universos sociais que não têm entre si praticamente nada de comum” (PAIS, 2003, p.30).

Para Juarez Dayrell a adolescência não pode ser entendida como um tempo de termina, como uma fase da crise. É preciso vê-la como parte de um processo mais amplo, que marca a vida de cada um de diferentes maneiras, e as transformações que ocorrem estão presentes por toda a vida.

As considerações sobre a concepção de juventude tanto das narrativas dos alunos quanto dos autores que estudamos pudemos entender este conceito apenas como parte de um processo mais amplo. Ou seja, muitas das generalizações feitas dificultam a reflexão de como os jovens se veem a partir de suas experiências. É preciso considerar que é muito variada a forma como cada sociedade lida com as transformações do indivíduo em determinada faixa etária “nas quais completam o seu desenvolvimento físico e enfrentam mudanças psicológicas”, dependendo da base em relação às condições sociais, culturais, questões de gênero e religiões (DAYRELL, 2003, p. 42).

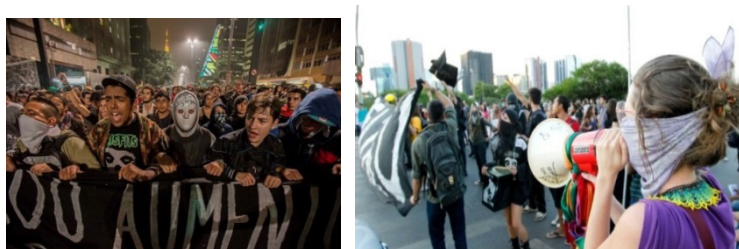
A segunda parte do Estudo Piloto propôs que os alunos escrevessem uma narrativa a partir das duas situações históricas abaixo:

### Caras Pintadas – 1992



Fonte: <http://acervo.oglobo.globo.com/fotogalerias/jovens-de-caras-pintadas-9666114>

### Jornadas de Junho – 2013



Fonte: <http://guia.folha.uol.com.br/cinema/2014/06/1465256-veja-eventos-que-abordam-as-manifestacoes-que-pararam-o-pais.shtml>

### Quadro 1 – Estudo Piloto

O processo de análise dos dados foi realizado a partir dos pressupostos nas investigações conduzidas por Alves (2011), Barca (2007) e Gago (2012). Nos dois questionários aplicados, foi feita a organização de quadros analíticos. Sendo assim, o Estudo Piloto foi organizado nas seguintes categorias: marcadores históricos; protagonistas/agentes históricos; dimensões políticas, econômicas e sociais dos marcos históricos relacionados; conceito de segunda ordem denominado “mudança histórica”.

Os marcadores históricos relacionados pelos alunos foram o *impeachment* do presidente em 1992 com 18 citações, e 10 para o aumento dos 0,20 centavos nas manifestações de 2013. Para os alunos estes marcadores evidenciam mudanças de ordem política e econômica em tais eventos. Os protagonistas relacionados ao evento dos Caras Pintadas o presidente Fernando Collor de Melo foi citados por todos, houve apenas duas citações à presidente Dilma Rousseff.

Entre os marcadores históricos e os protagonistas citados pelos alunos nas narrativas, estão presentes alguns fatores que enfatizaram dimensões de caráter social e apontaram os acontecimentos como formas válidas para obtenção de direitos. O fragmento abaixo de uma narrativa demonstra essa percepção:

**Débora**<sup>1</sup>: “A primeira situação é referente ao Impeachment do presidente Fernando Collor, representando o poder dos jovens e de toda população que desejava tirá-lo do poder, mostrando como temos poder em relação ao governo. Enquanto na segunda situação demonstra as Jornadas de Junho, greve que obteve grande repercussão em toda mídia, representando a voz que o povo possui, conquistando as suas reivindicações”.

Quadro 2 – Narrativas de jovens alunos (Débora)

Fonte: a própria autora

Outro marcador colocou a questão política no intuito de justificar os acontecimentos de 1992 e de 2013. Mesmo citando o aumento da passagem, traz a ideia de que as manifestações, que aconteceram em outros estados, tomaram proporções maiores por conta dos problemas políticos.

**Joana**: “Ambas aconteceram em consequência da política em nosso país, em 1992 foi um pedido de impeachment por causa do presidente F. Collor, e de 2013 foi por causa do preço da passagem de ônibus em São Paulo, mas tomou proporções maiores, em outros estados do país.”

Quadro 3 – Narrativas de jovens alunos (Joana)

Fonte: a própria autora

Entre as 18 narrativas, apenas oito fazem referência à mudança ou permanência histórica quando comparam os dois momentos. Entre elas, seis destacam que as manifestações de 1992/2013 ocorreram de fato pela insatisfação em relação ao governo, mas sem mudanças significativas.

**Milena**: “A grande diferença desses dois movimentos é que os ‘Caras Pintadas’ revoltados com o congelamento dos bens das pessoas nos bancos, provocado por Collor, conseguiram seu impeachment, já em 2013 muitas das reivindicações não foram atendidas”.

Quadro 4 – Narrativas de jovens alunos (Milena)

Fonte: a própria autora

Em síntese, podemos afirmar que os sentidos de mudanças nos relatos dos alunos ponderam aspectos positivos, assim como na narrativa de Milena, que mostra um “sucesso” nas manifestações de 1992. Por outro lado, aspectos negativos são mais evidentes nos acontecimentos de 2013, quando os alunos apontam que, mesmo insatisfeitos com o governo, com a corrupção e com o aumento de impostos, nada mudou, perdendo o foco e a força para a luta por alguma mudança efetiva.

1. Todos os nomes de alunos utilizados nesta pesquisa são fictícios.



## ESTUDO PRINCIPAL – A *BURDENING HISTORY* E A APRENDIZAGEM HISTÓRICA

A aplicação do questionário piloto, além de formar o perfil dos sujeitos, permitiu-nos analisar a maneira que os jovens construíram uma narrativa histórica sobre dois momentos relacionados a manifestações políticas, o que embasou a elaboração do estudo principal. Desta maneira sentimos a necessidade de discutir com os alunos alguns temas que percebemos serem de difícil compreensão, como pudemos perceber nas narrativas apresentadas.

A *burdening history* ou história sobrecarregada traz para a o campo da Educação Histórica a oportunidade de trabalhar a aprendizagem histórica por meio de temas que trazem a experiência a assuntos “difíceis” ou controversos da história, como por exemplo, a escravidão, o nazismo, as ditaduras e centros de violação de direitos humanos.

Segundo o estudo de Schmidt (2015) *Aprendizagem da ‘burdening history’: desafios para a educação histórica*, a autora levanta a discussão sobre outra pesquisa realizada por ela em 2013 – *Os sentidos conferidos ao agir e os desafios par a aprendizagem e formação histórica de jovens brasileiros* – em que as narrativas produzidas pelos alunos apresentavam marcos e marcadores de mudanças históricas que sugeriam a ausência ou a exclusão de temas da *burdening history*, ou seja, os alunos evidenciaram em suas falas apenas temas com a “Era Vargas”, “Períodos JK” e “Era Collor”.

Apesar de evidenciarem em suas narrativas marcadores relacionados a guerras, ditaduras e terrorismo como impulsionadores de mudanças, causou preocupação o fato de que essa percepção não vinha acompanhada de posicionamentos ou argumentos de que esses marcadores estivessem articulados a processos de desumanização da própria humanidade. Ademais, não evidenciaram o envolvimento da história desses jovens na história do país e do mundo (SCHMIDT, 2015, p. 11).

Para Schmidt a percepção dos jovens que participaram de sua pesquisa sobre a história do Brasil mostrou falta de criticidade, evidenciando em suas narrativas apenas marcos históricos e personagens-chave para a história do país, a abordagem da história e o seu ensino na sala de aula “sinalizavam a forte presença de um modelo eurocêntrico, mais precisamente francês, de explicação histórica como estruturante da narrativa acerca da história do Brasil” (SCHMIDT, 2015, p. 11).

A partir de uma história permanente dos sujeitos, que não apresentam percepção de mudança, pois é representada por atores de memórias distantes dos alunos, não existe espaço de ação para novos indivíduos que possam construir saberes ou conhecimentos novos e proporcionar diferentes rumos para a História. A partir desse ensino, a aprendizagem histórica traduziria um único mundo possível, o que está sempre fadado ao mesmo fim. A ausência de temas, conflitos e acontecimentos controversos pode dificultar e até mesmo paralisar a formação do pensamento histórico.

Entre as produções do historiador Bodo Von Borries temos alguns referenciais acerca perspectiva de trabalho com a *burdening history*. A partir de um artigo publicado em 2011,

cujo título é *Coping with burdening history*, o autor afirma que esse tipo de aprendizagem histórica é mais difícil em relação às histórias de vitórias, glórias e satisfação, pois lidam com as experiências pesadas de danos, injúrias, culpa e vergonha, como os temas que envolver, por exemplo, o Holocausto.

A aprendizagem inclui processo de conflito e mudança como modo de atuação em relação à consciência histórica. Schmidt (2015), comentando sobre Bodo Von Borries, afirma que esse autor colocaria envolvimento dessa história pesada como um trabalho mental da consciência histórica. Para ele, esse envolvimento é muito complexo e, para que ocorra, é necessário que as pessoas tenham que se relacionar com o outro por meio de suas experiências, analisando os eventos históricos e suas interpretações.

Aprender sobre essa perspectiva provoca no aluno a possibilidade de conhecer seu próprio passado, assim como também o do outro, e a chance de reconhecer em si diferenças, proximidades e condições para reconciliação, muitas vezes, julgadas como impossíveis.

Através desta discussão sobre a aprendizagem histórica a partir de temas de conflito o estudo principal foi elaborado a partir de questões que abordaram o conceito substantivo Ditadura Militar Brasileira, para assim categorizar as narrativas a partir dos conceitos meta históricos relacionados à: explicação histórica, multiperspectiva e significância histórica.

A seguir, a primeira questão do estudo principal:

A partir da leitura da charge abaixo, responda:



1) Interprete a charge a partir de um momento político da história brasileira. Que momento é esse? O que o autor tentou retratar?

Quadro 5 – Instrumento de recolha de dados

Fonte: a própria autora

A intenção colocada pela questão é de conceber como os alunos elaboram uma explicação sobre um momento histórico. Segundo Alves (2011, p. 147), esse tipo de investigação permite elaborar um quadro analítico preliminar à cognição histórica. Os alunos, ao analisarem a charge, certamente indicarão conhecimentos prévios acerca do tema e uma mobilização mental na tentativa de explicação da resposta. A explicação histórica como conceito de segunda ordem permite compreender sobre aquele que responde quais ações, quais acontecimentos e quais situações do passado leva em conta para tomar tal perspectiva.

A categorização das narrativas dos alunos se deu do nível mais elaborado ao menos

elaborado, a partir de como relacionaram a charge diretamente ao tema a Ditadura Militar, se utilizavam elementos da charge para explicar o contexto histórico e ainda conseguiam a partir de um conhecimento histórico mais complexo explicar o conceito. Entre as narrativas que se destacaram colocamos:

**André:** *“O momento retratado se trata do período do regime militar sofrido pelo Brasil, que se deu desde o golpe militar em 1964 e se estendeu até 1985. Este momento político na história brasileira foi marcado por intensa repressão e tortura, visto que os militares governaram de maneira brusca pautada em características ditatoriais, onde aquele que discordava ou criticava as medidas tomadas pelo governo era fortemente punido, em certos casos exilado ou até mesmo morto. E muitas destas se deram pela tortura, que é o destaque da crítica presente na imagem em questão”.*

Quadro 6 – Narrativas do Estudo Principal – Descrições contextuais completas

Fonte: a própria autora

A resposta do aluno André propõe uma análise do período, marcado por ele temporalmente com o Golpe Militar (1964 - 1985). Aponta, ainda, a forma de governo conduzida pelos militares, evidenciando a repressão e a tortura como características de um governo ditatorial e relacionado o contexto histórico de forma organizada em relação à interpretação da imagem.

Os textos que propomos no estudo principal apontam duas percepções sobre a participação política da juventude na época, além disso, permitem aos seus leitores construir noções, concepções e posicionamentos de alguma forma sobre o referido tema, mobilizando as ideias históricas dos jovens alunos. A seguir, a proposta para sequência do estudo:

Leia com atenção os textos abaixo:

1. Em 1968 a Passeata dos Cem mil foi resultado de agitações estudantis pela morte de Edson Luís da Silva de 18 anos, morto pela polícia no restaudante universitário Calabouço. “O cadáver foi levado ao saguão da antiga Câmara Municipal, na Cinelândia, e a notícia do assassinato do quase menino de 18 anos se difundiu por todo o Brasil. Sessenta mil pessoas acompanharam o caixão mortuário na tarde do dia seguinte”. Em resposta à truculência policial, os estudantes saíram às ruas e tiveram apoio da população.

(GORENDER, Jacob. **Combate nas Trevas**. São Paulo: Ática, 2003.)

#### **O grito da Passeata dos Cem Mil contra a ditadura militar**

*“Não pense que aplaudir e gritar ‘abaixo a ditadura’ é uma vitória. Hoje a repressão não veio porque não pôde. E a nossa vitória é esta: ter saído na rua porque achava que tinha que sair. Mas a gente vai voltar pra casa, o estudante pra aula, operário pra fábrica, repórter pro jornal, artistas pro teatro. E é em casa, no trabalho, que a gente vai continuar a luta”.*

(Trecho do discurso de Vladimir Palmeira na Passeata dos Cem Mil, em 26 de junho de 1968, no Rio de Janeiro)

Em 13 de dezembro do mesmo ano, a ditadura endureceu ainda mais o regime com a edição do AI-5, em que o governo fechou o Congresso Nacional, deu-se a prerrogativa de suspender os direitos políticos de qualquer cidadão por 10 anos, cancelou o *habeas corpus* para crimes políticos e proibiu atividades e manifestações.

(VALLE, Fernando do. O grito da Passeata dos Cem Mil contra a ditadura militar. **Zonacurva** - Mídia livre em política e cultura. Disponível em: <<http://zonacurva.com.br/o-grito-da-passeata-dos-cem-mil-contra-a-ditadura-militar/>>. Acesso em: 29 out. 2016.)

#### **2. A guerrilha provocou o endurecimento do regime militar**

“Alguém poderá dizer que a reação dos militares ao terrorismo foi exagerada. A ditadura passou um trator de tortura em cima de um punhado de jovens com ideias ingênuas, que dificilmente teriam força para tomar o poder. Isso pode ser verdade, mas não era seguro pensar assim naquela época (p. 209).

[...] Os militares e a polícia recorreram tanto à tortura para destruir os grupos de luta armada porque eram pouco experientes na arte de investigar e perseguir suspeitos. Em duas grandes movimentações do exército naquela época, mais de mil soldados cercaram menos de dez guerrilheiros, sem conseguir agarrá-los” (p. 213).

(NARLOCH, Leandro. **Guia Politicamente Incorreto da História do Brasil**. Rio de Janeiro: Leya Casa da Palavra, 2011.)

A partir dos dois textos apresentados, analise as duas opiniões sobre o acontecimento respondendo: **Qual delas você acha que se aproxima mais das discussões sobre a Ditadura Militar Brasileira? Justifique.**

Quadro 7 – Instrumento de recolha de dados – Textos sobre a Ditadura Militar

Fonte: a própria autora

Através desta questão sobre a escolha do texto que os alunos consideram mais válido para a Ditadura Militar, tivemos a intenção de compreender como eles lidam com mais uma perspectiva sobre o mesmo contexto histórico, constituindo-se um trabalho sobre a provisoriedade da explicação histórica, integrando a noção de multiperspectiva.

As narrativas dos alunos foram analisadas a partir da caracterização das respostas, como as de nível mais elaborados, que se basearam na forma como interpretam as evidências, de maneira a pensar a história em várias perspectivas, compreendendo que as fontes podem falar de diversas maneiras, como demonstrado na narrativa abaixo:

**André:** “Ambas apresentam comentários válidos para a discussão sobre tal período. A primeira aponta a visão mais “democrática” sobre este momento, onde o foco era expor a vontade do povo e destacar as atrocidades do governo. A segunda apresenta quase que uma justificativa para o problema evidenciado na primeira. Esta, por sua vez, aponta a inexperiência do exército brasileiro no momento, e seu desespero para conter atividades por grupos armados. Ambos os pontos devem ser evidenciados ao se debater sobre a ditadura, contudo, a primeira evidencia com mais sucesso o abuso dos militares”.

Quadro 8 – Narrativas: Estudo Principal – Multiperspectividade (André)

Fonte: a própria autora

Infere-se que o aluno procura interpretar as narrativas utilizando o argumento de comparação para chegar à versão mais válida, que é ligada aos textos de Fernando do Valle e de Jacob Gorender. Analisa, ainda, que a versão escolhida é mais coerente mediante a justificativa de como ela foi construída pelos autores, pois envolve um discurso a favor do povo, o que não acontece no último texto, quando o autor evidencia o ponto fraco dos militares. Portanto, demonstra uma perspectiva mais crítica sobre os textos.

A seguinte questão foi colocada aos alunos, para que respondessem, a partir de seus conhecimentos, fatos que apresentam a história do regime militar no Brasil como uma história de conflito.

A Comissão Nacional da Verdade foi criada em 2012 com o objetivo de promover a apuração e o esclarecimento público das violações de direitos humanos praticados no Brasil durante o período de 1946-1988, na intenção de contribuir também para o preenchimento das lacunas existentes na história de nosso país. A historiadora Lília Moritz Schwarcz atribui esse período de violação dos direitos humanos como mais uma história vergonhosa do país. **Você concorda com essa denominação? Que fatos do passado confirmam essa posição?**

Quadro 9 – Instrumento de recolha de dados – Segunda questão

Fonte: a própria autora

Entre o período citado na questão sabemos que durante os anos que ocorreram a Ditadura Militar Brasileira houveram vários crimes que feriram os direitos e a civilidade do povo brasileiro, principalmente entre os que se opunham ao regime. Com a intenção de debater este tema, propomos esta questão para mobilizar os sentidos históricos sobre um momento de conflito, para que fosse possível mobilizar também a empatia sobre tal acontecimento.

Entre os conceitos meta históricos que decidimos evidenciar nesta questão está a significância histórica, pois ela fundamenta a compreensão do conteúdo histórico e nos aponta como os sujeitos envolvidos naquela aprendizagem relacionam tal forma de conhecimento na cultura histórica e escolar. Segundo Ribeiro a significância histórica como conceito de segunda ordem se constitui de operações cognitivas complexas, que envolvem no “processo de atribuição de “importância” a fatos e eventos, a capacidade de

interpretação, compreensão, julgamento e avaliação dos fatos históricos, dos agentes em seu contexto de atuação, bem como das narrativas históricas que circulam na escola e na sociedade”. (2013, p. 7),

Entre as respostas que obtivemos, destacamos a narrativa de Caio:

**Caio:** “*Sim, foi mais uma de tantas histórias vergonhosas, e foi uma das mais vergonhosas, pela sua violência, ignorância, mal e danos irreparáveis causados ao nosso povo*”.

Quadro 10 – Narrativas: Estudo Principal – *Significância histórica*

Fonte: a própria autora

O aluno Caio pontua que o mal causado pela violência e pela ignorância policial é uma marca vergonhosa da história e que causou um “mal irreparável ao nosso povo”. Por conta dessas palavras, entendemos que o aluno compreende as consequências da Ditadura Militar além do período vivido e que o pensa através de uma temporalidade estendida a outras gerações, pois dá a ideia de que não é possível consertar tais atos cometidos no passado e que essas marcas permanecem na história.

A última questão de nosso questionário buscou entender quais significados tem a luta estudantil na década de 1960 apresentados no fragmento do texto de Fernando do Valle para a o presente. A questão foi elaborada da seguinte forma:

Segundo o texto de Fernando do Valle, a luta iniciada nas ruas pelos jovens estudantes, pelos operários e pelos artistas, em 1968, continuaria em outros espaços. Na sua opinião, você acredita que aquelas reivindicações permanecem até hoje, de que forma?

Quadro 11 – Instrumento de recolha de dados – Terceira questão

Fonte: a própria autora

Todos os alunos responderam a questão proposta, as ideias apresentadas se dividiram em duas opiniões: a primeira ideia demonstra que as manifestações ainda são *meios de luta* para obtenção de direitos - totalizando 12 narrativas- a outra perspectiva vê as manifestações apenas como *parte da luta*- com 5 respostas.

Dentro desta ideia de manifestações apenas como *parte da luta* para a obtenção de direitos, a resposta da aluna Milena se destacou em meio às outras, pois evidencia fatores sobre a participação política que nenhum outro aluno mencionou. Segundo a jovem:

**Milena:** “*Com o tempo as ideologias se transformaram, o embasamento das reivindicações se tornou mais frágil, havendo apenas uma diminuta parcela que exige seus direitos cumprindo os seus respectivos deveres. São poucos os que possuem conhecimento apropriado em relação às causas pelas quais estão lutando, o restante na maioria das vezes sofre alienação*”.

Quadro 12 – Narrativas: Estudo Principal (Milena)



Para Milena, existe uma pequena porção de pessoas que, ao reivindicarem algo, reconhece que é preciso cumprir deveres. A percepção dessa necessidade traz sobre si uma consciência política e ética e marca o diferencial da luta e da efetiva conquista por direitos. Entendemos que, por meio da narrativa da aluna, exista a preocupação de que a conscientização seja o início da ação, agregando a ela valores a serem respeitados e integrados à luta, para que de forma mais eficiente tome força e significado.

A discussão sobre os questionamentos levantados por esse Estudo Principal teve a intenção não somente de compreender o que esses jovens sabem sobre o conceito substantivo Ditadura Militar Brasileira, procuramos também provocar a percepção dos alunos a partir de uma história que é gerada por meio de temas de conflito, para aproximar o conhecimento que possuem de questões pertinentes do nosso presente.

## CONCLUSÃO

Concluimos esta investigação retomando a nossa questão inicial, realizada sobre a ótica da formação da consciência histórica e da aprendizagem no campo da Educação Histórica. Assim sendo, refletimos sobre a formação do pensamento político dos jovens entrevistados a partir de momentos da história do Brasil em que a participação juvenil foi presente e atuante, como os Caras Pintadas/1992 e as Jornadas de Junho/2013, e também sobre os conceitos meta-históricos em estudo que envolve um tema de conflito: a Ditadura Militar Brasileira.

A partir do trabalho realizado, percebemos que esses jovens compreendem a importância existente na discussão do tema, porém, entre as narrativas que analisamos, uma parcela dos jovens apenas reproduz e afirma o que foi proposto. Diante da totalidade dos jovens, são poucos os que apresentam pensamentos mais elaborados, ou seja, aqueles que apresentam em suas narrativas a negação de determinados padrões e que procuram explicações para suas carências fora da zona de conforto.

Entendemos, em síntese, que a aprendizagem por meio do conhecimento crítico é fundamental para a construção da sociedade, assim como a busca por uma melhor educação, que hoje se constitui através de lutas diárias pela comunidade escolar. Nosso intuito com este trabalho foi pensar, a partir da educação, uma proposta para aprender e ensinar temas políticos ou uma História “difícil” de ser praticada, com intenção de suprir as necessidades sociais. Acreditamos que, pela liberdade de expressão exercida por manifestações democráticas, mantemos e conquistamos nossos direitos, essenciais para a prática da cidadania. Com esse desafio, tomamos este estudo como forma de pensar e de refletir sobre a educação e o seu ensino.

## REFERÊNCIAS

- ALVES, Ronaldo Cardoso. **Aprender História com Sentido para a Vida: Consciência Histórica em estudantes brasileiros e portugueses.** 2011. 322f. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.
- BARCA, Isabel. Marcos de Consciência Histórica de jovens portugueses. **Currículo sem Fronteiras**, v.7, n.1, jan./jun. 2007, pp. 115-126.
- DAYRELL, Juarez. O jovem como sujeito social. **Revista Brasileira de Educação**, Rio de Janeiro, n. 24, pp. 40- 53, set./out./nov./dez. 2003.
- FERNANDES, E.; MAIA, A. *Grounded theory*. In: FERNANDES, E. M.; ALMEIDA, L. S. (Ed.). **Métodos e técnicas de avaliação: contributo para a prática e investigação**, Braga: Universidade do Minho, 2001, pp. 49-76. Disponível em: <<http://repositorium.sdum.uminho.pt/handle/1822/4209>>. Acesso em: 30 ago. 2016.
- GAGO, Marília. **Consciência histórica e narrativa na aula de história: concepções de professores.** 2007. 418f. Tese (Doutorado em Educação - Metodologia do Ensino de História e das Ciências Sociais) – Universidade do Minho, Instituto de Educação e Psicologia, Braga, 2007.
- \_\_\_\_\_. **Construtivismo e multiperspectiva no processo de aprendizagem.** Moçambique, EPM-CELP, 2012.
- LEE, Peter. Em direção a um conceito de literacia histórica. **Educar em Revista**, Curitiba, n. especial, Dossiê Educação Histórica, Ed. UFPR, 2006.
- \_\_\_\_\_. Literacia História e História Transformativa. **Educar em Revista**, Curitiba, n. 60, abr./jun. 2016, pp. 107-146.
- PAIS, José Machado. **Culturas Juvenis.** 2. ed. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 2003.
- RIBEIRO, Regina M. O. **A construção de sentidos históricos: cultura histórica e atribuição de significância em narrativas de estudantes do ensino fundamental**, 2013. Disponível em: <<http://bit.ly/2oRavr9>>. Acesso em: 30 mar. 2017.
- RÜSEN, Jörn. **Teoria da História I: Razão Histórica.** Tradução de Estevão Rezende Martins. Brasília: Ed. UNB, 2001
- SCHMIDT, Maria Auxiliadora. Aprendizagem da “*burdening history*”: desafios para a educação histórica. **Mneme – Revista de Humanidades**, Dossiê Ensino de História, v. 16, n. 36, jan./jun. 2015, pp. 10-26.
- \_\_\_\_\_. Jovens brasileiros, consciência histórica e vida prática. **Revista História Hoje**, v. 5, n. 9, 2016, pp. 31-48.

## PERCEPÇÃO SOCIOCULTURAL DO SÉCULO XIX ATRAVÉS DA ANÁLISE DO VESTUÁRIO DE ÉPOCA

*Data de aceite: 12/05/2020*

### Lilian Patricia Soares Filocreão

Mestranda em Ensino de História (ProfHistoria) pela Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO). Especialista em História e Cultura no Brasil pela Universidade Estácio de Sá (UNESA). Docente de História pela Secretaria Estadual de Educação do Rio de Janeiro (SEEDUC-RJ). E-mail: liliansfilocreao@gmail.com. Bolsista Capes.

**RESUMO:** A presente análise tem como objetivo refletir sobre a possibilidade em aplicar o vestuário como recurso didático em sala de aula, no Ensino Médio, articulando o conhecimento histórico construído nas escolas com a recente produção historiográfica acadêmica. Busca compreender as relações sociais, culturais, econômicas e políticas, ocorridas no Brasil, durante meados do século XIX, bem como as práticas individuais e coletivas do período, a fim de contribuir para a construção e ampliação dos saberes históricos entre os discentes.

**PALAVRAS-CHAVE:** Vestuário; Ensino; Sociedade.

**ABSTRACT:** The presente essay has as goal to think about the possibility of the use of

clothing as a didactic resource in high School classes while linking the historical knowledge constructed in School with the recent historiographic production of the Academy. It seeks to understand social, cultural, economic and political relations that were current in Brazil during the mid-nineteenth century, as well as the individual and collective practices of the period in order to contribute for the construction and amplification of historical knowledge among students.

**KEYWORDS:** Clothing; Teaching; Society.

### INTRODUÇÃO

A teoria da história produzida na academia e o saber histórico escolar são áreas que devem buscar um diálogo, visto que ambas são produtoras de conhecimento histórico. O docente deve levar os discentes à compreensão das ações e relações entre os indivíduos em determinadas sociedades, e a coexistência de rupturas e continuidades no passado.

O uso do vestuário como fonte de pesquisa provê aos discentes uma ferramenta pedagógica na elaboração da noção de temporalidade histórica, e possibilita a compreensão da sociedade hierarquizada e

escravista do Brasil em meados do século XIX, em seus diferentes estratos sociais, e como o vestir denotava os valores individuais e coletivos da época.

A respeito do estudo do vestuário, faz-se necessário esclarecer alguns termos. Por Moda entendemos como algo que não se restringe às roupas; mas sim à visão de mundo e a postura; indumentária, por sua vez, é um elemento da cultura material de uma sociedade em determinada época, que transita entre as memórias individuais e coletivas e se constitui no movimento histórico.

O termo utilizado na análise, vestuário, se justifica no sentido de não remontar apenas às vestes, mas a um objeto que amplia as particularidades sociais, e se mostra mais didático na compreensão do conhecimento histórico pelos discentes.

Abordaremos autores que refletem sobre o vestuário como fonte histórica: Barthes (2005); Daniela Calanca (2008) e Diana Crane (2013); sobre o vestuário das camadas sociais brasileiras em meados do século XIX, através das contribuições de Maria do Carmo Rainho (2002); Joana Monteleone (2019); Patricia March de Souza (2011); Ana Carolina de Santana Custódio (2015) e o uso de imagens na área de história, através dos artigos de Paulo Knauss (2008) e Ulpiano T. Bezerra de Meneses (1994).

Estudar o vestuário e sua relação com a história proporciona um olhar sobre o passado, e nos possibilita a compreensão das relações humanas sob os aspectos políticos, econômicos e culturais, além disso, se constitui em um dos variados elementos da cultura material, cujo simbolismo de sua criação e uso abrange as singularidades sociais em diferentes épocas<sup>1</sup>.

## O VESTUÁRIO COMO FONTE HISTÓRICA

A historiadora Maria Cristina Volpi, define o vestuário como um conjunto formado pelas peças que compõem o traje e por acessórios que servem para fixá-lo ou complementá-lo.

O vestuário faz parte das sociedades humanas, é um fato antropológico da cultura material, e possui um duplo sentido: simbólico, situando-se ao lado da linguagem e da arte; e instrumental, como um objeto que o homem utiliza interferindo no ambiente natural.<sup>2</sup>

A partir do século XIX surgem várias obras a respeito do estudo do vestuário, entretanto estas se apresentavam mais como coletâneas, do que como obras de estudos críticos, como avalia Paulo Debom, sendo os três mais marcantes de Jules-Étienne Quicherat, *Histoire du costume en France depuis les temps les plus reculés jusqu'à la fin du XVIII siècle* (1886); de Albert Racinet, *The historical encyclopedia of costumes*(1888);

---

1. Os objetos materiais servem como vetores das relações sociais, não apenas produtos, além de atuarem como elementos de produção e reprodução social, ver Ulpiano T. Bezerra de Meneses. *Do teatro da memória ao laboratório da História: a exposição museológica e o conhecimento histórico*. Anais do Museu Paulista. São Paulo, v.2, n.º.2, jan/dez1994, pp.9-42. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/anaismp/v2n1/a02v2n1.pdf>. Acesso em: 06/10/2019. p.12.

2. VOLPI, Maria Cristina. *Estilo urbano: modos de vestir na primeira metade do século XX no Rio de Janeiro*. São Paulo: Estação das Letras e Cores, 2018. p.21.

e de Carl Khöler, *A history of costume*, escrito entre 1860 e 1870, e publicado em 1920<sup>3</sup>.

As contribuições do escritor, sociólogo, filósofo Roland Barthes, no campo de pesquisa do vestuário no século XX, são bastante significativas, pois trata este como um objeto de estudo que não deve ser banalizado e, além disso, o relaciona a diferentes campos de conhecimento como a Sociologia, a Semiologia, a História, entre outros.

Barthes assinala que a moda forja o sujeito através da construção de uma marca identitária, que o relaciona com todos àqueles que o cercam, ou seja, a roupa produz significados sendo também um texto.

A respeito de como utilizar tal objeto como uma fonte de pesquisa, Barthes nos propõe as seguintes sugestões:

(...) o historiador e o sociólogo não tem de estudar apenas gostos, modas ou comodidades; precisam recensear, coordenar e explicar regras de disposição ou uso, imposições e proibições, tolerâncias e transgressões; não devem recensear “imagens” ou traços consuetudinários, mas relações e valores; essa é a condição preliminar de toda relação entre vestuário e história, pois precisamente essas correlações normativas são, em última instância, veículos de significação.<sup>4</sup>

O historiador Daniel Roche, que também proporcionou contribuições na compreensão da produção do conhecimento histórico sobre o vestuário, aborda a relação entre o indivíduo vestido e a sociedade, e como o código do vestir pode ser medido nas grandes mudanças que afetam o sistema indumentário, e, por comparação, nas possibilidades de difusão e recepção. O vestuário indica inclusão e exclusão, hierarquia, imitação, distinção, gosto pessoal, entre diversos outros elementos, logo, é um caminho privilegiado para se ler a sociedade<sup>5</sup>.

Roche ressalta que o estudo das roupas não pode se dissociar da história econômica, da produção e desenvolvimento de diferentes tipos de tecidos e das relações entre consumo e mercado.

A partir da segunda metade do século XX, ampliou-se a noção de objetos e temas no campo historiográfico, através das contribuições da denominada “História Nova,” proposta pela historiografia francesa da Escola dos *Annales*.<sup>6</sup>

A partir da “Nova História” francesa, se delineia a noção de “cultura material”, conceito antropológico, que permite aos historiadores de qualquer período ou da área cultural, ligar entre si alguns fatos considerados marginais em relação ao essencial – o político, o

3. DEBOM, Paulo. A moda e o vestuário como objetos de estudo na História. Revista de Ensino em Artes, Moda e Design, Santa Catarina, nº 3, v.3, p.13-26, out.2019- jan.2020. Disponível em: <http://www.revistas.udesc.br/index.php/Ensinarmode>. Acessado em: 06/10/2019. O historiador Paulo Debom possui um vasto trabalho na análise crítica da história do vestuário. No decorrer do século XIX há diversos estudos que contribuem a respeito da dimensão social das vestimentas, como Herbert Spencer, Gabriel Tarde, Thorstein Veblen e Georg Simmel, já no século XX há as contribuições de Walter Benjamin e Pierre Bourdieu. A fim de não estender a pesquisa de tal temática, nos deteremos na análise de alguns estudiosos.

4. BARTHES, Roland. Inéditos, vol.3: imagem e moda. 1ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.p. 266.

5. ROCHE, Daniel. A cultura das aparências: uma história da indumentária (séculos XVII – XVIII). São Paulo: Editora Senac São Paulo, 2007.p. 59.

6.Nesse sentido a perspectiva plural proposta pela História Cultural, possibilita a construção de caminhos alternativos para a investigação histórica, bem como a sua preocupação em resgatar o papel das classes sociais, da estratificação e mesmo do conflito social.

religioso, o social, o econômico.

Jacques Le Goff se preocupava com a dinâmica cultural na história, enfatizando que “a memória coletiva e o cotidiano das pessoas também são História, perceptíveis através de documentos escritos e não escritos”<sup>7</sup>.

A respeito do conceito de memória, Le Goff estabelece que a mesma tem como propriedade conservar certas informações em conjunto com funções psíquicas utilizadas pelos homens, e além disso, a memória é um elemento essencial na construção da identidade dos indivíduos e também um objeto de poder entre diferentes segmentos sociais. É necessário ressaltar que o tempo da memória é o da continuidade, através de um acesso direto, já o tempo da história é o da descontinuidade, com um acesso do passado através de vestígios.

O vestuário e mais precisamente a indumentária “é um patrimônio cultural que rememora aspectos da sociedade na qual estava inserida”, como nos lembra a historiadora Camila Silva, “a indumentária encontra-se na intermediação entre a memória individual, do sujeito detentor ou criador de uma peça, e a memória coletiva”<sup>8</sup>.

O historiador francês Fernand Braudel da terceira geração dos *Annales*, que contribuiu para uma perspectiva de diálogo interdisciplinar com outras áreas, situou o vestuário como uma fonte histórica, quando tratou dos costumes da sociedade europeia dos séculos XV ao XVIII: “A história do vestuário é menos anedótica do que parece. Ela coloca todos os problemas: o das matérias-primas, dos processos de fabrico, dos custos de produção, da fixidez cultural, das modas, das hierarquias sociais.”<sup>9</sup>

A socióloga italiana Daniela Calanca trata que analisar as mudanças históricas dos indivíduos por esse viés, propicia um profundo diálogo entre a sociologia do vestuário e história no uso da indumentária como objeto de pesquisa.

Calanca ao estabelecer a moda e costume (escala de valores aos quais os membros de um determinado contexto histórico-social buscam assemelhar-se) na sociologia e na historiografia, apresenta uma linha temática sobre o estudo do vestuário, a partir das análises de Roland Barthes, e de Fernand Braudel, nos anos de 1970, e se delimita em três pontos:

1. Os usos e costumes do vestir são dados de observação privilegiada para estudar a confluência de numerosos fatores, como a ligação contínua entre o desenrolar da história das ideias e aquela do pensamento econômico; a relação entre as mudanças de gosto, analisadas do ponto de vista antropológico, e a incidência do progresso científico: o mecanismo de influência que caracteriza a atual relação entre *mass media* e consumidores.

2. A história do vestuário não é um simples inventário de imagens, mas um espelho

7. LE GOFF, J. História. In: História e Memória. Campinas: Editora da Unicamp, 1992. p.22.

8. SILVA, Camila Borges da. A indumentária no museu: algumas considerações sobre memória e patrimônio. In: BORGES, Camila. MONTELEONE, Joana. DEBOM, Paulo. (Orgs.) A história na moda, a moda na história. São Paulo: Alameda, 2019.p.304.

9. BRAUDEL, Fernand. Civilização material, economia e capitalismo - Séculos XV-XVIII: As estruturas do cotidiano. Volume 1. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2005. p. 281.



do articulado entrelaçamento dos fenômenos socioeconômicos, políticos, culturais e de costume que caracterizam uma determinada época;

3. A história da indumentária coloca uma ampla série de temas, das matérias-primas e das técnicas de produção ao problema dos custos, das hierarquias sociais, das modas e, em um plano mais geral, aos cuidados que se tem com o próprio corpo e à maior ou menor importância atribuída no curso dos séculos às relações interpessoais e sexuais<sup>10</sup>.

O estudo do vestuário traz várias oportunidades de discussão sobre os tipos de tecidos utilizados, a produção, lucro e formas de trabalho, além do processo e distribuição das roupas em várias regiões, o consumo e a difusão em diferentes grupos sociais ao longo do tempo.

## O VESTUÁRIO NA SOCIEDADE BRASILEIRA OITOCENTISTA: ELITES E SUBALTERNIZADOS

Devido ao marco temporal da pesquisa ser o século XIX faz-se necessário especificar alguns autores que analisam tal período, um deles é da socióloga Gilda de Mello e Souza, que teve seu trabalho como pioneiro na academia brasileira com um estudo dedicado exclusivamente à indumentária oitocentista, no qual esta passou a ditar gostos particulares, por meio das formas, dos tecidos, das cores, das relações de sociabilidade, da distinção social, das representações artísticas e dos estudos de gênero.

Souza atesta que o século XIX acentuará um antagonismo entre homens e mulheres, principalmente das elites, tendo o traje feminino se tornado mais complexo e limitador, e o traje masculino se tornado mais sóbrio<sup>11</sup>. Perpassa por diferentes áreas em sua análise, como Sociologia, Artes e literatura, e sua contribuição acadêmica se tornou uma referência na historiografia brasileira.

Outra contribuição sobre o vestuário no Brasil do século XIX foi da historiadora Maria Beatriz Nizza da Silva, que relata a relevância da chegada da Corte portuguesa em nosso território, como um elemento de grande mudança na produção de tecidos e no consumo dos indivíduos.

No século XVIII a rainha Maria I havia proibido a fabricação de tecidos no Brasil que pudessem competir com Portugal e debilitando a manufatura de roupas de moda localmente: a vinda da família Real será um avanço nesse sentido, o que permitirá o desenvolvimento de tecelagens e confecções no início do século XX, especialmente em São Paulo e Rio de Janeiro<sup>12</sup>.

10. CALANCA, Daniela. História Social da Moda. São Paulo: Senac São Paulo, 2008. p. 27.

11. SOUZA, Gilda de Mello. O espírito das roupas: moda no século dezenove. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.p.60.

12. SILVA, Maria Beatriz Nizza da. Vida privada e cotidiano na época de D. Maria I e D. João VI. Lisboa: Estampa, 1993. Na Baixa Idade Média as leis suntuárias regulavam a respeito da manutenção das distinções do vestir entre os estratos sociais. No Antigo Regime a roupa significou um instrumento de regulação política, social e econômica. A aristocracia possuía o direito ao luxo de tecidos evitando ser confundida visualmente com outras camadas. Após a Revolução Francesa, motivados pelo ideal de igualdade, os franceses aprovaram um decreto em 1793 declarando que ninguém de qualquer sexo poderia constranger nenhum cidadão a se vestir de uma maneira específica. No Brasil do século XIX marcado pela esca-

A também historiadora Maria do Carmo Rainho também estabelece a chegada da Corte Portuguesa como um fato histórico que mobilizou várias mudanças no espaço urbano, nos costumes e nos hábitos da sociedade, e como o vestuário foi um elemento presente na imprensa, no incremento da vida pública através de bailes e festas, no consumo das idas as boutiques de roupas, geralmente francesas, e das confeitarias.

Para tais constatações, Rainho utiliza como fontes de época os manuais de civilidade, os periódicos de Moda e teses apresentadas à Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro. Os membros da chamada “boa sociedade” tiveram que se adequar e transformar seus costumes no que diz respeito ao vestir, se portar e consumir, a um padrão europeu, tido como sinônimo de bom gosto, principalmente as mulheres casadas das elites que passaram a externalizar o patrimônio dos seus maridos, tanto no vestuário como no conhecimento da etiqueta europeia, e nesse sentido estabeleciam uma percepção de civilidade na depreciação das formas de vestir que identificassem resquícios de índios ou negros<sup>13</sup>, nos hábitos tidos como simples e menos sofisticados.

Houve um estabelecimento de uma “sociedade de Corte” na cidade do Rio de Janeiro, ao alterar hábitos culturais e de consumo da elite brasileira, além de um fortalecimento dessa parcela situada no Centro–Sul<sup>14</sup>.

Com a chegada da Corte Portuguesa, em 1808, surge jornais e revistas especializadas no vestuário e também no viver em sociedade. Anúncios franceses abordavam a “modernidade”, a renovação da moda, o que nos mostra um paradoxo de uma sociedade que valorizava a tradição, porém a moda e as roupas traziam a ideia de “novidade” nos costumes do cotidiano, tal aspecto era evidenciado no consumo das elites femininas, e em suas tímidas inserções no espaço urbano, mesmo o vestuário adotado por estas ter sofrido críticas por religiosos, médicos e jornalistas, se tornaram importantes referências na compreensão das relações sociais do período.

Segundo a historiadora Armelle Anders em sua análise do Rio de Janeiro do século XIX, a Rua do Ouvidor era considerada sinônimo de luxo de artigos de Paris, a elite carioca poderia vestir-se e comer à francesa, e também ler e pensar em francês. Aos olhos dos brasileiros essa rua representaria um canal de civilização para o país<sup>15</sup>.

Joana Monteleone historiadora cultural atesta as mudanças nas atitudes das mulheres das camadas mais elevadas em relação às mercadorias e ao espaço social que passaram a ocupar na cidade durante o período oitocentista, além de novas atividades urbanas para as mulheres: vendedoras, costureiras, garçonetes, secretárias, entre outros. Para

vidão, as práticas de distinção do Antigo Regime, ainda se farão presentes no cotidiano e no vestuário das elites.

13.RAINHO, Maria do Carmo Teixeira. A cidade e a moda: novas pretensões, novas distinções. Rio de Janeiro século XIX. 2002. A obra da autora irá fundamentar a análise do projeto, por tratar do corte temporal e das especificidades sociais do Rio de Janeiro a época.

14. Na Corte real francesa, que serviu de modelo para as demais cortes europeias, alguém que não pudesse mostrar-se de acordo com seu nível perdia o respeito da sociedade e permanecia atrás dos seus concorrentes, numa disputa incessante por status e prestígio, ver Norbert Elias, *A sociedade de corte: investigação sobre a sociologia da realeza e da aristocracia de corte*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

15.ENDERS, Armelle. A História do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Gryphus, 2015.

Monteleone o vestuário tinha grande relevância entre as mulheres da elite brasileira, pois saber comprar e usar trajes em diferentes ocasiões era um fator de distinção social.<sup>16</sup>

A sociedade imperial se configurava em hierarquias e exclusões que foram construídas durante trezentos anos de colonização, além de expressar a importância do sistema escravista. A combinação de liberdade e propriedade, além da imagem do fenótipo europeu, servia para criar um “sentimento aristocrático”, pois a combinação de condições sociais e matrizes raciais, não apenas hierarquizava os estratos sociais, como definia papéis no interior da “boa sociedade”, como atesta o historiador Ilmar Rohloff.<sup>17</sup>

A fim de que os discentes compreendam de forma mais ampla a respeito da sociedade brasileira oitocentista, se faz necessário abordar como segmentos excluídos e subalternizados também construíam suas identidades a partir do vestuário, pesquisas historiográficas recentes nos asseguram uma possibilidade de entendimento do período.

Nesse sentido, a compreensão de tal perspectiva possibilita um vislumbre de como as distinções se passavam no consumo dos grupos de uma sociedade marcada pela escravidão<sup>18</sup>. Mesmo em um contexto social estratificado e sob os moldes do Antigo Regime, os subalternizados externalizavam suas identidades no seu vestuário, apresentando desvios dos padrões europeus do período.

A maioria dos indivíduos não tinham condições econômicas de se vestirem de forma opulenta como as elites, com roupas vindas da Europa, principalmente da França para o público feminino, e da Inglaterra para o público masculino, tal fato não se mostrou um obstáculo intransponível no sentido do uso do vestuário como um elemento de ressignificação social.

A respeito do vestuário como elemento para manter ou subverter fronteiras simbólicas, a socióloga Diana Crane estabelece como este serviria de indicativo para as pessoas, em diferentes épocas, veem sua posição nas estruturas sociais e negociam as fronteiras de *status*<sup>19</sup>.

Apesar de abordar a escolha do vestuário nas sociedades norte-americanas, francesas e inglesas, durante os séculos XIX e XX, Crane apresenta como tais escolhas refletem as formas com que membros de diversos níveis sociais veem a si mesmos, em relação aos valores dominantes, e também qual era a relação das classes subalternizadas com as transformações culturais da indumentária, além dos padrões das elites.

A fim de compreender de forma mais ampla a respeito das estratificações sociais

---

16. MONTELEONE, Joana. Moda, consumo e gênero na corte de D. Pedro II (Rio de Janeiro 1840-1889). Revista de História, São Paulo, nº 178, p.1-34, maio 2019. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/137842>. Acesso em: 05 de agosto de 2019.

17. MATTOS, Ilmar Rohloff de. O gigante e o espelho. In: O Brasil Imperial, volume II: 1831-1870. GRINBERG, Keila. SALLES, Ricardo. (Orgs.) 5ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

18. O sociólogo Pierre Bourdieu assegura que o espaço social e suas diferenças tende a desenhar simbolicamente grupos com estilos de vida diversos. O conceito de distinção é uma diferença na estrutura do espaço social, percebida de acordo com essa estrutura, além de ser um agente dotado de categorias de percepção, se manifestando como uma diferença reconhecida e legitimada como tal.

19. CRANE, Diana. A Moda e seu papel social: classe, gênero e identidade das roupas. São Paulo: Editora Senac, 2013.

materializadas no vestuário do Brasil do século XIX, deve-se tratar sobre os indivíduos que não faziam parte da “boa sociedade”.

Em sua tese de Doutorado, a historiadora Patricia March de Souza relata que de acordo com a linha de raciocínio do antropólogo Marshall Sahlins, no âmbito material e simbólico, itens de vestuário podem demarcar noções básicas de tempo, lugar e pessoa.

Souza pontua que a cidade do Rio de Janeiro foi a principal porta de entrada de escravizados africanos não só para a Corte, mas também para o interior da Corte, Minas Gerais e São Paulo, e se caracterizou como a maior concentração urbana de escravizados no Brasil oitocentista.

As possibilidades de acesso das escravizadas a itens de vestuário, joias e acessórios, dependeriam, principalmente, da condição econômica de seus senhores e do tipo de função desempenhado junto à família senhorial:

Enquanto propriedade, os escravos estavam submetidos não só à sua exibição pública enquanto bens materiais do patrimônio senhorial, mas também a exibição da sua qualidade enquanto escravo na hierarquia da escravidão, estabelecida de acordo com as atividades desempenhadas, que, por sua vez, era definida pela idade, cor, origem, habilidade e também pela aparência. Em relação à aparência, os escravos destinados ao convívio mais íntimo da família se vestiam de forma melhor do que outros (menos pela necessidade dos escravos do que pelo reflexo da condição econômica e social da família)<sup>20</sup>.

As relações entre senhores e escravizados na sociedade brasileira do século XIX giravam em torno de três eixos: o doméstico, com acesso à alforria, as práticas de compra e venda e nas relações senhoriais e a atuação do poder público<sup>21</sup>.

É necessário ressaltar que o vestuário dos escravizados nas áreas rurais estava sujeito às intempéries do clima, e também às duras condições de trabalho no campo, o que resultava em vestes desgastadas com o tempo.

A pesquisadora Ana Carolina de Santana Custódio nos relata que o acessório utilizado na cabeça por escravizadas, denominado “*torço*” era um elemento “individualizador” da vestimenta negra no Brasil durante o século XIX. Representava um importante papel, seja por razão nacional, religiosa ou regional e consistia em “um triângulo de pano cuja base cingia a circunferência da cabeça, feito normalmente de linho, algodão e seda, podendo apresentar bordados, cores lisas ou padrões geométricos realizados a partir de tecelagem ou de estamparia”<sup>22</sup>.

O uso do conjunto formado por camisa, saia e lenço amarrado na cabeça mostrava

20. SOUZA, Patricia March de. *Visualidade da Escravidão: representações e práticas de vestuário no cotidiano dos escravos na cidade do Rio de Janeiro oitocentista*. Rio de Janeiro, 2011, 263p. Tese (Doutorado em História Social da Cultura) - Departamento de História, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Disponível em: [https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/17541/17541\\_1.PDF](https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/17541/17541_1.PDF). Acesso em: 24 de junho de 2019.p.109.

21. CHALHOUB, Sidney. *População e Sociedade*. In: *A construção nacional: 1830-1889*, vol.2. CARVALHO, José Murilo de. (Coord.) Rio de Janeiro: Objetiva, 2012. (História do Brasil Nação: 1808-2010; 2).

22. CUSTÓDIO, Ana Carolina de Santana. *Vestir e Marcar: a construção visual da vestimenta das mulheres escravizadas no Brasil Imperial – Século XIX*. 2015.177f. Dissertação (Mestrado em Arte e Cultura Visual) – Faculdade de Artes Visuais, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2015. Disponível em: <https://repositorio.bc.ufg.br/tede/handle/tede/4748>. Acesso em: 24 de junho de 2019.p. 47.

visualmente o quanto essa mulher estava inserida em um sistema que vestia e marcava a escravização, além disso, aparecer descalça desde a Roma antiga era um dos traços distintivos dos escravizados, e um signo da condição social de tais indivíduos na sociedade da época.

## O USO DO VESTUÁRIO COMO FONTE HISTÓRICA EM SALA DE AULA

A análise do vestuário como fonte histórica, ainda é pouco considerada no meio acadêmico, muitas vezes atrelado à percepção de banalidade ou frivolidade, como expõe Roland Barthes.<sup>23</sup> O estudo busca incentivar o uso de tal fonte como uma ferramenta pedagógica pelo docente em sala de aula, a fim de suscitar o interesse dos discentes na disciplina de História, mediante sua possibilidade como fonte imagética de época.

A utilização de tal fonte poderá disponibilizar uma percepção mais ampla da sociedade do século XIX, com suas singularidades pautadas pela escravidão e hierarquizações, não abordando apenas como as elites brasileiras e europeias se vestiam à época, o que possui ampla documentação, mas compreender o vestuário como um elemento que marcava o papel dos indivíduos, e seus ressignificados por escravizados e libertos, a fim de externalizarem suas ancestralidades e identidades, o que se apresenta com pesquisas históricas ainda recentes.

Diante de tais constatações, a principal questão é como utilizar tal elemento em sala de aula no Ensino Médio, fato esse ainda não apreciado no ensino de História, até o presente momento. As possibilidades são variadas, visita a museus locais, *blog*, criação de vídeos, ou de um material pedagógico a ser utilizado pelo professor, porém a proposta se baseia na sugestão de uma oficina a ser realizada em sala de aula.

Como ponto de partida, mediante uma pesquisa prévia a respeito da época, o docente elaborará através de uma seleção de imagens datadas a partir de 1840, pois temos o início de revistas que tratam do vestuário europeu no Brasil, e litografias, pinturas e fotografias produzidas por artistas europeus, que nos possibilitam um vislumbre dos hábitos e costumes da sociedade até o final do século XIX.

Tais imagens são facilmente encontradas em *sites* e livros, que demonstrem os indivíduos retratados, das elites urbanas, aos indivíduos subalternizados, qual seja, escravizados e libertos e suas singularidades.

O docente dividirá a sala em grupos e distribuirá as imagens contendo diferentes grupos sociais, inicialmente instigando os discentes a respeito das suas impressões de tais imagens: quem seriam aqueles indivíduos, quais grupos sociais pertenciam, porque se vestiam de forma diferente uns dos outros, e a produção de tais imagens, quem e

---

23. BARTHES, Roland. Inéditos, vol.3: imagem e moda. 1ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005. Apesar de tal constatação houve um aumento dessa temática no número de pesquisas a partir dos anos de 1990 no Brasil, um exemplo são as publicações da Revista de História da USP, na seção Moda Manifesto que traz vários artigos acadêmicos que analisam o vestuário e suas especificidades sob um olhar historiográfico.

porque as produziram.

É necessário tratar que nem todos os indivíduos tinham condições de consumir a “moda” europeia, algo estrito às elites, em uma sociedade marcada por uma ampla população escravizada, que distinguia os indivíduos pela cor e condição social. Pelas imagens a serem analisadas, pretende-se demonstrar aos discentes, que havia uma valorização por parte de indivíduos escravizados e libertos, de suas culturas ancestrais, com estampas, bordados e acessórios, mas também uma percepção particular dos artistas, fotógrafos e viajantes europeus sobre a sociedade da época.

As imagens produzidas por europeus, não devem ser pautadas como uma verdade sobre o período, mas compreender que estes analisavam a sociedade de acordo com seus padrões, tanto no sentido de demonstrar um exotismo local, como algo distante dos seus costumes, tendo um mercado consumidor para tais apreciações estéticas de locais distantes da Europa, e a percepção negativa de uma sociedade miscigenada na América.

O historiador Paulo Knauss, que possui um amplo trabalho a respeito do uso de fontes imagéticas na área de História, analisa que o século XIX foi o tempo do jornal, do romance, e a cultura seria mais pensada como visual. Knauss afirma que a historiografia contemporânea modificou sua forma de analisar e utilizar as fontes visuais:

(...) a pesquisa histórica desprezou as imagens, e a possibilidade de usá-las como provas não favoreceram a sua valorização pela historiografia, mas remetendo-as quando não se evidenciavam fontes escritas suficientes, como no estudo da Antiguidade.

(...) com o estudo da história das representações, da história do imaginário, da antropologia histórica e da história cultural se impôs uma revisão da definição de documento e a revalorização das imagens como fontes de representações sociais e culturais<sup>24</sup>.

O historiador Eduardo França Paiva que possui ampla pesquisa na área de iconografia e história nos assegura que o uso de imagens possibilita várias interpretações sobre a sociedade de uma determinada época, e requer do historiador uma interpretação crítica, pois todo documento possui uma intencionalidade.

Lidar com essa diversidade de registros, saber indagá-los e desconstruí-los, saber contextualizá-los e explorá-los (...) apropriamo-nos criticamente deles e usá-los metodologicamente: esses são os procedimentos básicos do historiador e isso é o que deveria ocorrer nas salas de aula desde o ensino fundamental.<sup>25</sup>

A historiadora de ensino de História Circe Bittencourt atesta que o uso de imagens de época, como fonte de pesquisa no ensino de história, requer dos professores um tratamento metodológico adequado, a fim de não ser um elemento meramente ilustrativo das aulas.<sup>26</sup>

A fim de contribuir sobre o debate da época, uma possibilidade é utilizar os relatos

24. KNAUSS, Paulo. Aproximações disciplinares: história, arte e imagem. Revista Anos 90, Porto Alegre, nº 28, v.15, p.151-168, dez. 2008. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/anos90/article/view/7964>. Acesso em: 24 de junho de 2019. p.152 – 153.

25. PAIVA, E. F. História e imagem. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.p.13.

26. BITTENCOURT, Circe Maria Fernandes. Ensino de história: fundamentos e métodos. 3ª ed. São Paulo: Cortez, 2009.



de viajantes estrangeiros a respeito dos costumes da sociedade carioca do século XIX<sup>27</sup>.

Por fim, o papel do docente é proporcionar aos discentes se reconhecerem como sujeitos históricos, ao interpretarem temporalidades pretéritas e refletirem sobre as circunstâncias de suas vivências atuais, sendo capazes de delinear suas identidades, através da base de experiências que tiveram acesso do passado<sup>28</sup>.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Notamos que há uma variedade de publicações a respeito do vestuário das elites europeias e cariocas no século XIX, mas faz-se necessário ressaltar as recentes publicações que buscam preencher as lacunas a respeito das representações do vestir dos indivíduos subalternizados, tanto escravizados como libertos, e também a exiguidade do uso de tal fonte na prática da pesquisa escolar, o que possibilitaria uma compreensão lúdica e incomum do conteúdo histórico da época.

## REFERÊNCIAS

BARTHES, Roland. *Inéditos, vol.3: imagem e moda*. 1ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

BITTENCOURT, Circe Maria Fernandes. *Ensino de história: fundamentos e métodos*. 3ª ed. São Paulo: Cortez, 2009.p. 360.

BORGES, Camila. MONTELEONE, Joana. DEBOM, Paulo. (Orgs.) *A história na moda, a moda na história*. São Paulo: Alameda, 2019.

BRAUDEL, Fernand. *Civilização material, economia e capitalismo - Séculos XV-XVIII: As estruturas do cotidiano*. Volume 1. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2005.

CALANCA, Daniela. *História Social da Moda*. São Paulo: Senac São Paulo, 2008.

CARVALHO, José Murilo de. (Coord.) *A construção nacional: 1830-1889, vol.2*. 1ª ed. Rio de Janeiro: Objetiva, 2012. (História do Brasil Nação: 1808-2010; 2).

CRANE, Diana. *A Moda e seu papel social: classe, gênero e identidade das roupas*. São Paulo: Editora Senac, 2013.

CUSTÓDIO, Ana Carolina de Santana. “Capítulo II Mantenha a Pose!” In: *Vestir e Marcar: a construção visual da vestimenta das mulheres escravizadas no Brasil Imperial – Século XIX*. 2015.177f. Dissertação (Mestrado em Arte e Cultura Visual) – Faculdade de Artes Visuais, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2015. Disponível em: <https://repositorio.bc.ufg.br/tede/handle/tede/4748>. Acesso em: 24 de junho de 2019.p.47.

---

27. O uso de relatos de viajantes estrangeiros serviria para endossar a percepção visual do período, havia análises a respeito do vestuário e hábitos de homens e mulheres, livres e escravizados, o que poderia ser uma opção ao docente em compelir os discentes na interpretação de textos de época, como os de John Luccock, o abade LaCaille, Theodor Leithold.

28. O docente deve perceber que a noção de temporalidade histórica, se dá através dos elementos que a cultura proporciona no desenvolvimento cognitivo dos discentes, tal aspecto se relaciona a ideia de Vygotsky, no qual o desenvolvimento cultural se dá em primeiro plano no aspecto social, e depois no aspecto individual.

DEBOM, Paulo. *A moda e o vestuário como objetos de estudo na História*. Revista de Ensino em Artes, Moda e Design, Santa Catarina, nº 3, v.3, p.13-26, out.2019- jan.2020. Disponível em: <http://www.revistas.udesc.br/index.php/Ensinarmode>. Acesso em: 06/10/2019.

ELIAS, Norbert. *A sociedade de corte: investigação sobre a sociologia da realeza e da aristocracia de corte*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

ENDERS, Armelle. *A História do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Gryphus, 2015.

KNAUSS, Paulo. Aproximações disciplinares: história, arte e imagem. Revista Anos 90, Porto Alegre, nº 28, v.15, p.151-168, dez. 2008. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/anos90/article/view/7964>. Acesso em: 24 de junho de 2019.

LE GOFF, J. História. In: História e Memória. Campinas, Editora da Unicamp, 1992.

MENESES, Ulpiano T. Bezerra de. *Do teatro da memória ao laboratório da História: a exposição museológica e o conhecimento histórico*. Anais do Museu Paulista. São Paulo, v.2, nº.2, jan/dez 1994, pp.9-42, p. 12. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/anaismp/v2n1/a02v2n1.pdf>. Acesso em: 06/10/2019.

MONTELEONE, Joana. *Moda, consumo e gênero na corte de D. Pedro II (Rio de Janeiro 1840-1889)*. Revista de História, São Paulo, nº 178, p.1-34, maio 2019. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/137842>. Acesso em: 05 de agosto de 2019.

PAIVA, E. F. *História e imagem*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

RAINHO, Maria do Carmo. *A Cidade e a Moda*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2002.

ROCHE, Daniel. *A cultura das aparências: uma história da indumentária (séculos XVII – XVIII)*. São Paulo: Editora Senac São Paulo, 2007.

SAHLINS, Marshall. Notas sobre o sistema do vestuário americano. In: *Cultura e razão prática*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979, p. 199-225.

SILVA, Maria Beatriz Nizza da. *Vida privada e cotidiano na época de D. Maria I e D. João VI*. Lisboa: Estampa, 1993.

SOUZA, Gilda de Mello. *O espírito das roupas: moda no século dezenove*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

SOUZA, Patricia March de. Capítulo III O escravo vestido: representações das formas de vestir da escravidão. In: *Visualidade da Escravidão: representações e práticas de vestuário no cotidiano dos escravos na cidade do Rio de Janeiro oitocentista*. Rio de Janeiro, 2011, 263p. Tese (Doutorado em História Social da Cultura) - Departamento de História, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Disponível em: [https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/17541/17541\\_1.PDF](https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/17541/17541_1.PDF). Acesso em: 24 de junho de 2019. p.109.

VOLPI, Maria Cristina. *Estilo urbano: modos de vestir na primeira metade do século XX no Rio de Janeiro*. São Paulo: Estação das Letras e Cores, 2018.

## **SOBRE O ORGANIZADOR**

**WILLIAN DOUGLAS GUILHERME** - Coordenador Substituto do Curso de Pedagogia. Representante Docente no Conselho Diretor. Membro do Comitê Interno de Assessoramento do Programa Institucional de Iniciação Científica/UFT. Membro do Colegiado e do NDE. Presidente da Comissão de Legislação e Normas. Líder do Grupo de Pesquisa/CNPq “Educação e História da Educação Brasileira: Práticas, Fontes e Historiografia”. Pós-Doutorado em Educação, 2018 (FACED/UFU). Doutor em Educação, 2016 (UNESP/Marília). Mestre em Educação, 2010 (FACED/UFU). Graduado em História, 2007, Bacharelado e Licenciatura (UFU), Bolsista IC/CNPq (08/2004 a 08/2007) integrando ao Núcleo de Estudos e Pesquisa em História e Historiografia da Educação (NEPHE/FACED/UFU). Graduado em Pedagogia, 2013, Licenciatura, pela Universidade de Uberaba (UNIUBE). Durante o mestrado, foi bolsista CAPES; Secretário da Revista Cadernos de História da Educação (NEPHE/FACED/UFU); representante Discente no Conselho da Faculdade de Educação (CONFACED); representante Discente nos Conselhos Superiores: CONSUN (Conselho Universitário) e CONPEP (Conselho de Pesquisa e Pós-Graduação); membro do CONAD (Conselho de Administração do Hospital de Clínicas da UFU); membro da CPA-UFU (Comissão Própria de Avaliação da Universidade Federal de Uberlândia); membro da Comissão de Revisão do Estatuto e do Regimento Geral da UFU; eleito Coordenador Geral da APG-UFU (Associação dos Pós-Graduandos da Universidade Federal de Uberlândia) biênio 2008/2009. Desenvolve pesquisa na busca, identificação e catalogação de fontes primárias para a História da Educação como jornais, periódicos, atas, imprensa, leis, relatos, levantamento de acervos públicos e particulares, tendo como foco a História Local, Regional e História das Instituições Escolares. Professor Adjunto da Universidade Federal do Tocantins, Câmpus de Arraias. Coordenador Substituto do Curso de Pedagogia. Representante Docente no Conselho Diretor. Membro do Comitê Interno de Assessoramento do Programa Institucional de Iniciação Científica/UFT. Membro do Colegiado e do NDE. Presidente da Comissão de Legislação e Normas. Líder do Grupo de Pesquisa/CNPq “Educação e História da Educação Brasileira: Práticas, Fontes e Historiografia”. Pós-Doutorado em Educação, 2018 (FACED/UFU). Doutor em Educação, 2016 (UNESP/Marília). Mestre em Educação, 2010 (FACED/UFU). Graduado em História, 2007, Bacharelado e Licenciatura (UFU), Bolsista IC/CNPq (08/2004 a 08/2007) integrando ao Núcleo de Estudos e Pesquisa em História e Historiografia da Educação (NEPHE/FACED/UFU). Graduado em Pedagogia, 2013, Licenciatura, pela Universidade de Uberaba (UNIUBE). Durante o mestrado, foi bolsista CAPES; Secretário da Revista Cadernos de História da Educação (NEPHE/FACED/UFU); representante Discente no Conselho da Faculdade de Educação (CONFACED); representante Discente nos Conselhos Superiores: CONSUN (Conselho Universitário) e CONPEP (Conselho de Pesquisa e Pós-Graduação); membro do CONAD (Conselho de Administração do Hospital de Clínicas da UFU); membro da CPA-UFU (Comissão Própria de Avaliação da Universidade Federal de Uberlândia); membro da Comissão de Revisão do Estatuto e do Regimento Geral da UFU; eleito Coordenador Geral da APG-UFU (Associação dos Pós-Graduandos da Universidade Federal de Uberlândia) biênio 2008/2009. Desenvolve pesquisa na busca, identificação e catalogação de fontes primárias para a História da Educação como jornais, periódicos, atas, imprensa, leis, relatos, levantamento de acervos públicos e particulares, tendo como foco a História Local, Regional e História das Instituições Escolares. E-mail: williandouglas@uft.edu.br. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3996555421882005>

## ÍNDICE REMISSIVO

### A

Administração 22, 23, 24, 25, 26, 27, 29, 31, 103, 146, 163, 201

Afrocentricidade 87

Aldeamentos 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 32

Analogia sabática 33, 34, 35

### C

Campo religioso 57, 58

Candomblé 58, 65, 70, 71, 72, 76, 77, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 87, 88, 89, 90, 93, 97

Caudilhos 113, 120

Colonialidade 21, 70, 72, 73, 75, 76, 79, 80, 83, 84, 85

Cristo 33, 35, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 62

### D

Decolonialidade 70, 72, 73, 79, 84

Discursos políticos 124

Diversidade 30, 49, 57, 77, 79, 82, 83, 96, 97, 146, 151, 153, 155, 161, 178, 198

### E

Educação 1, 14, 20, 33, 45, 46, 48, 49, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 60, 77, 78, 84, 87, 95, 97, 164, 174, 175, 176, 177, 178, 181, 187, 188, 189, 201

Educação Histórica 45, 49, 174, 175, 176, 178, 181, 187, 188

Ensino de História 45, 56, 188, 189, 198

Ensino religioso 45, 46, 47, 50, 52, 53, 54, 55

Eric Hobsbawm 136, 137

Escravidão 22, 23, 24, 28, 29, 30

### F

Força 22, 28, 29, 46, 50, 54, 57, 59, 77, 90, 102, 110, 125, 141, 180, 184, 187

Fronteiras 78, 79, 83, 112, 113, 115, 122, 131, 133, 134, 188, 195

### G

Governo 17, 18, 26, 58, 59, 124, 125, 126, 130, 131, 180, 183, 184, 185

Guerra 2, 3, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 23, 24, 25, 27, 47, 48, 59, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 127, 131, 133, 134, 150, 156

## H

História da América Latina 13

História do Tempo Presente 13, 79

## I

Identidade 14, 15, 16, 19, 20, 22, 30, 31, 50, 52, 76, 80, 91, 93, 109, 113, 115, 122, 138, 143, 144, 165, 168, 192, 195, 199

Ideologia 48, 50, 136, 138, 139, 140, 141, 143, 144, 145

Indígena 13, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 96, 165, 166, 171

Irmandades 63, 93, 94, 97, 98, 99, 101, 103, 104, 105, 107, 108, 112

## J

Jogos de Escalas 98, 101

## M

Machado de Assis 57, 58, 67

Movimentos Sociais 13, 21, 73, 103

## N

Nação 16, 19, 35, 89, 110, 122, 128, 129, 136, 138, 142, 143, 151, 196, 199

Nacionalismos 136, 142

Negras 65, 72, 87, 93, 94, 97, 98, 103, 104, 105, 107, 108, 109, 111

## P

Província 113, 114, 118

## R

Religiosidades 53, 57, 67, 86, 90

Republicanos liberais 124, 125, 128, 129, 130, 131, 132, 135

## S

Sábado 33, 34, 35, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 148

## T

Território 13, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 91, 104, 119, 125, 167, 193

Tradição inventada 136, 137, 142

Transgeracionalidade 87, 92

## Z

Zapatismo 13



 **Atena**  
Editora

**2 0 2 0**