

História e Cultura

POR UMA HISTÓRIA DOS SERTÕES:

novas perspectivas e
temporalidades sobre o
"Brasil profundo"

Organizadores
DR. EDUARDO W. CARDOSO
DRA. ELIETE L. TIBURSKI



EDITORIAL HISTÓRIA E CULTURA, V. 9, N. 1 (2020)

Este primeiro número publicado pela Revista *História e Cultura* no ano de 2020, publicação semestral editada pelos alunos do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Campus Franca, conta com o dossiê intitulado *Por uma história dos sertões: novas perspectivas e temporalidades sobre o “Brasil profundo”*, no qual os leitores poderão se debruçar sob uma série de artigos escritos a partir de diferentes objetos: a literatura, a arte, a imprensa ou especificamente, a História.

O termo “sertão” é amplamente debatido pelos seus autores, perpassando distintas temporalidades e espaços, que abarcam desde o século XVI até os dias de hoje. Com isso buscamos, em conjunto com a Profa. Dra. Eliete Lucia Tiburski (UFRGS) e o Prof. Dr. Eduardo Wright Cardoso (PUC-Rio), organizadores deste dossiê, divulgar os trabalhos realizados em torno desta temática essencial para a História, destacando-se, também, o incentivo ao diálogo interdisciplinar, através de diferentes estudos acerca dos sertões.

Dessa forma, na seção de Dossiê, composta por quinze artigos, apresentamos discussões que tratam da atribuição de valor aos testemunhos históricos, voltando-se aos processos de construção de monumentos que dialogam com a interiorização do país. A partir disso, podemos analisar as diferentes narrativas históricas construídas e essenciais para o melhor entendimento de nossa realidade. Assuntos de substancial relevância, acerca dos aspectos físicos e geográficos também estão presentes neste número, destacando-se características hídricas que envolvem algumas das principais secas vivenciadas no Nordeste brasileiro, apresentadas por diferentes olhares, inclusive o literário.

Questões como a religiosidade e colonização, os territórios e fronteiras, a politização e a moda, construídas a partir de abordagens que tratam do domínio dos espaços do sertão, também serão destacadas ao longo deste número. Com esta seção buscamos contribuir, de forma imprescindível, aos estudiosos que caminham na ânsia de conhecer um pouco mais sobre o sertão e/ou os sertões, não apenas àquele comumente associado à região Nordeste do país, mas também ao que foi alcançado com o avanço das fronteiras nacionais, com a busca por produtos que garantissem o desenvolvimento do país, desde o período colonial, até as interpretações observadas mais recentemente, em um conjunto de análises levantadas por pesquisadores das mais variadas regiões do Brasil.

Em conjunto com a seção de Dossiê, encontra-se presente em nossa publicação, também, a seção de Artigos Livres, na qual apresentamos dez artigos com temáticas variadas, ampliando, dessa forma, nossa abrangência e incentivo aos estudos históricos, a fim de que

nossos leitores possam encontrar assuntos pertinentes aos campos de pesquisa e, futuramente, também possam contribuir com seus trabalhos em nossa Revista.

Alguns dos assuntos que poderão ser encontrados nessa seção partem desde o período Medieval, até o século XX, refletindo sobre a arte, a literatura, a religiosidade, as representações de poder, os movimentos político-sociais, o conhecimento científico, a cultura popular (por exemplo, o futebol) e as questões educacionais e suas implicações políticas.

Esperamos, com isso, alcançar os mais diversos interesses de pesquisa de nossos leitores, bem como estimular novas discussões no que tange à história dos sertões e, ademais, ampliar a troca de conhecimentos entre a comunidade acadêmica nacional e internacional.

Desejamos a vocês uma ótima leitura!

Corpo Editorial da Revista *História e Cultura*.

POR UMA HISTÓRIA DOS SERTÕES: NOVAS PERSPECTIVAS E TEMPORALIDADES SOBRE O “BRASIL PROFUNDO”

Profa. Dra. Eliete Lúcia Tiburski (UFRGS)

Prof. Dr. Eduardo Wright Cardoso (Docente convidado – PUC-Rio)

Falar sobre sertões permite destacar e tensionar categorias como lugar, paisagem e território. Os sertões nos levam também a refletir sobre passados, presentes e futuros. Mais ainda, os sertões podem ser concebidos como um eixo que articula essas duas dimensões: tempo e espaço. Conforme já sugeriram Johannes Fabian (2013) e Marshall Sahlins (1990), os contatos e, muitas vezes, os embates entre culturas diferentes, inscritas em espacialidades diversas, podem estimular reformulações na ordem temporal das sociedades. Pensar os sertões como ponto de encontro entre tempos e espaços, permite enriquecer e adensar as leituras sobre esse objeto, sobre suas representações, sobre os índices que o qualificam e caracterizam, e também sobre os indivíduos que o habitam e constroem. Afinal, onde se inicia o sertão? Quais são os seus limites? Quem o ocupa? Como apreendê-lo e representá-lo?

O dossiê que ora apresentamos procura debater essas questões. O sertão, como conceito, temática ou representação é um objeto que não cessa de se impor ao conhecimento humano em seu máximo potencial interdisciplinar, percorrendo diversos saberes e, complementarmente, vinculando-se às artes. Seja na história social, na ciência política, na literatura ou no cinema, para ficarmos apenas entre alguns dos artigos que compõem o número, o sertão nunca deixou de ser pensado e tematizado. O dossiê oferece, assim, através de abordagens múltiplas, como história oral, social, intelectual, política e religiosa, novas leituras que não apenas refletem sobre os sertões, mas que propriamente o concebem como um objeto passível de ser continuamente examinado e reexaminado. Daí, por exemplo, a predominância, nesse dossiê, de textos e objetos que abordam o sertão a partir de um recorte contemporâneo. Temos, assim, um sertão presente, um sertão que, sem desconsiderar a historicidade que o caracteriza, se faz presente.

Os artigos publicados foram agrupados em quatro categorias: **Representações dos e sobre os sertões**, **Sertões como indutor de abordagens técnico-científicas**, **Sertões nas suas interfaces religiosas** e, por fim, **Espaços múltiplos do sertão**. As divisões procuram apenas organizar os textos de modo a, talvez, complexificar e enriquecer sua leitura e compreensão. As categorias, portanto, não são pensadas como exclusivas ou excludentes. Pelo contrário, como o leitor e a leitora poderão verificar, os segmentos se superpõem, dialogam entre si e atestam a diversidade do próprio objeto.

Na categoria **Representações dos e sobre os sertões**, temos o artigo de Marcelino Gomes dos Santos, intitulado “Dos ‘Confins do Brasil’ às passarelas: os sertões na moda”. O texto destaca “novas formas de ver e dizer os sertões na contemporaneidade” e, para isso, recupera uma coleção de vestuário que (re)cria e reapresenta a imagem do vaqueiro na atualidade. A formulação extraída da conclusão do artigo nos parece adequada para encetar os textos do dossiê: “os sertões estão na moda”.

As imagens do sertão também são debatidas por Fabiana Alves Dantas no artigo “Celestino Alves: um poeta sertanejo e o dilema das secas”. Ao analisar a poética de Alves, no livro *O Nordeste e as Secas*, de 1983, a autora identifica um sertão associado a registros variados, como um espaço de seca e de chuvas, de sofrimento e de alegria. As intempéries que caracterizam a região também produzem um efeito duplo: se tornam a vida difícil, também são responsáveis por dotar o habitante desse território, o sertanejo, de força e resistência.

O artigo de Juliana Rodrigues Morais, intitulado “Um hermeneuta da tradição sertaneja: Ariano Suassuna e o *Romance d’A Pedra do Reino*”, apresenta uma perspectiva semelhante. O projeto de Suassuna é precisamente, como informa Morais, “defender, com sua arte, a cultura sertaneja”. A defesa, elaborada na obra *Romance d’A Pedra do Reino*, de 1971, promove não apenas uma visão renovada do sertanejo, mas também uma leitura alternativa para a história do Brasil, fundada num ponto de vista local e construída a partir da mescla entre o real e o mágico.

Enquanto o escritor Suassuna, conforme argumenta Morais, rompe com a historiografia tradicional, os documentaristas Geraldo Sarno e Jorge Prelorán procuram retomar obras clássicas de interpretação do Brasil e da Argentina para representar, respectivamente, o sertão brasileiro e o deserto argentino. Esse argumento é construído por Ana Caroline Matias Alencar no texto “Entre São Saruê e Vales Vizinhos das Nuvens: um estudo sobre as figurações espaciais do Cariri e de Humauaca”. Assim, nos médias-metragens realizados entre 1969 e 1970, Sarno e Prelorán reatualizam “tópicos discursivos e procedimentos interpretativos presentes nas obras de intelectuais outros”, como Euclides da Cunha e Domingo Faustino Sarmiento, para figurar e registrar as regiões do Vale do Cariri e da Quebrada de Humauaca.

A visão do sertão, contudo, não é apenas registrada pelos filmes. Ela é esculpida também nas estátuas e monumentos. No texto de Daniel Barreto Lopes, “Sertão monumental: considerações sobre a atribuição de valor de testemunho histórico”, os habitantes do espaço sertanejo, como o vaqueiro, enfrentam o risco do desaparecimento. A resposta ao perigo do esquecimento é dada, segundo Lopes, pela “monumentalização do sertão”, ou seja, por uma produção histórica e cultural que registra a memória e a torna visível em outros tempos, não apenas no presente, mas também no futuro. A categoria **Representações dos e sobre os sertões**,

enfim, reúne artigos que transformam o sertão num objeto de registros múltiplos, oriundos da moda, da poesia, da literatura, do documentário e da estatuaría. A partir do território do sertão, ainda, os tempos são diversos: o presente da moda, o passado da história e da memória, o futuro que por meio da estátua e do documentário resguarda o que poderia desaparecer.

A segunda categoria **Sertões como indutor de abordagens técnico-científicas**, compreende textos que concebem o sertão como um território tanto marcado por mazelas como a seca, quanto caracterizado como índice de brasilidade e, portanto, um espaço que enseja intervenções técnicas e investimentos intelectuais. No artigo “Do vazio incógnito a problema nacional: o Nordeste brasileiro sob o olhar Politécnico, 1877-1909”, Yuri Simonini demonstra como o fenômeno da seca produziu iniciativas que procuravam não apenas estudar as então chamadas “Províncias do Norte”, quanto propor medidas e soluções para a região. O sertão aqui é visto como um desafio, um problema a ser superado. Daí a proliferação de estudos e registros que tanto embasaram e subsidiaram as ações técnicas e políticas, quanto permitiram que o Brasil passasse a “entender melhor seu território”, como aponta Simonini.

Entre as ações concebidas, encontramos a criação dos campos de concentração no Ceará, objeto do texto “O controle do espaço do Sertão: os campos de concentração do Ceará na seca de 1932” de Leda Agnes Simões de Melo. Tratou-se de uma resposta às secas, mas também de uma intervenção sobre a população, tanto que o projeto dos campos implementados pela Inspetoria Federal de Obras Secas (IFOCS) dispunha de finalidades civilizadoras e voltava-se, como argumenta a autora, para o controle de “regiões, corpos e mentes”.

No entanto, o sertão não era visto apenas como um obstáculo. No artigo “Euclidianismo, agenda cívico-letrada e a categoria de sertão em trânsito: o caso do CCEC (meados do século XX)”, de autoria de Caroline Aparecida Guebert, o sertão também é o lócus ou o símbolo da nação e da “brasilidade”. O texto encerra a categoria sobre os esforços técnico-científicos e demonstra como os integrantes do Centro Cultural Euclides da Cunha (CCEC), instituição paranaense, mobilizaram leituras específicas do espaço sertanejo para pensar o “Brasil profundo”. Esse investimento concebia Euclides da Cunha, conforme afirma Guebert, “como modelo do intelectual brasileiro, uma vez que sua obra fala do país que é rural e sua biografia reforça a interdependência entre a figura social do escritor investida como herói e o esforço pela obra da construção nacional”.

Outro tema presente nos artigos aqui reunidos, se apresenta sob a categoria **Sertões nas suas interfaces religiosas**. A religiosidade ocupa um lugar proeminente quando se trata de investigar o modo de pensar e agir de determinadas sociedades e o estabelecimento de um universo mítico que cria e dá sentido às práticas cotidianas. A dispersão do catolicismo pelo

mundo determina e reforça hábitos e crenças que, por sua vez, são vivenciados pelos seguidores de diferentes modos, inclusive estabelecendo novos sentidos e práticas. O artigo de Ruan Carlos Mendes, “Maria das Quengas: devoção e cruz ‘perfumada’ nas narrativas dos fiéis”, trata do que o autor nomeia como “devoções marginais”, ou seja, aspectos da religiosidade que se constroem às margens do catolicismo dito oficial. No caso narrado, através das entrevistas aos devotos de Maria das Quengas, são discutidos elementos que levaram à criação da devoção e às denominações de “santa” ou “milagreira”, onde é perceptível a atribuição de significados que escapam aos cânones católicos que regem o processo de santificação.

No artigo de Jefferson Evânio, intitulado “A politização do sagrado no Agreste pernambucano, 1960-1980”, surge a simultaneidade e disputas de espaços e discursos entre o referido catolicismo oficial e sua versão denominada de popular. O autor mostra os mecanismos criados por distintos atores sociais para definir o que é sagrado, em concomitância com sua visão de mundo. Para Evânio, “O sagrado, longe de ser um dado da natureza, foi na região sistematicamente objeto de disputas. Instituído politicamente por homens e mulheres, sacerdotes e rezadores, todos ‘unidos’ e separados em função da vivência de sua fé no sobrenatural”.

A categoria **Espaços múltiplos do sertão** apresenta o sertão primeiramente sob a ótica da ocupação do espaço e sua integração na formação de uma identidade nacional. Laryssa da Silva Machado e Lucas da Silva Machado, em “Desbravando os sertões capixabas: a colonização do Vale do Itapemirim”, utilizam os recursos do campo da micro-história para mostrar como a colonização da região só ocorreu tardiamente e esteve vinculada à ideia de que os sertões seriam um local a ser conquistado.

A questão da ocupação e delimitação de espaços sertanejos, aparece sob outra perspectiva em dois trabalhos que tratam da ocupação da região Norte. O primeiro deles, escrito por André José Santos Pompeu e Wania Alexandrino Viana, parte da ideia de que o sertão é um “ambiente complexo, multifacetado”. Intitulado “Sujeitos sertanejos na Amazônia Colonial (séculos XVII e XVIII)”, os autores exploram o sentido da palavra sertão para o espaço amazônico, levando em conta aspectos militares e econômicos, procurando entendê-lo por meio das relações que se estabeleceram entre a corte real portuguesa, a ocupação estrangeira e portuguesa, a defesa das fronteiras e o desenvolvimento de um comércio transatlântico de produtos como as drogas do sertão. Ao longo do texto, uma ideia importante pode ser destacada – a “nova visão” de sertão, não apenas como interior, como local isolado, mas como estabelecadora de uma rede distinta de relações entrelaçadas, especialmente, pelas questões econômicas e militares, exploradas pelo autor nas fontes do período.

Benedito Emílio da Silva Ribeiro, em “Território, poderes tutelares e agências indígenas: análises preliminares sobre trânsitos, trocas e r-existências na fronteira Brasil-Guiana Francesa (1930-1945)”, pondera sobre a construção de um espaço marcado pelos contatos entre brasileiros, franceses e grupos indígenas, explorando especialmente como os últimos se apropriaram e subverteram a lógica de agenciamento, de sedentarização e civilização “imposta” pelo Estado brasileiro por meio de seus órgãos oficiais para, assim, atingirem seus objetivos ligados à manutenção da territorialidade, das suas relações sociais e cosmológicas.

Em seguida, temos o trabalho de Auricharme Cardoso de Moura, “O sertão de Minas irrigado: modernização agrícola e mundo dos trabalhadores”, que narra como a seca caracteriza e marca certos espaços geográficos, ao mesmo tempo em que mobiliza discursos que apagam e submetem “as experiências dos sujeitos a valores e hábitos considerados civilizados”. O projeto de integração nacional, dos diferentes espaços, mascarava as intenções capitalistas e de domínio de determinados grupos sociais. A dicotomia atraso e modernidade, legitimava a ação dos grupos dominantes, que viam a si mesmos como os responsáveis pela inserção da população sertaneja no tempo do progresso.

Finalmente, o artigo “A *Liça* e as representações em torno do sertão do Cariri Cearense: por uma história intelectual dos sertões”, de Johnnys Jorge Gomes Alencar, trata das representações em torno do conceito de sertão e como foram mobilizadas para a “construção de uma identidade para o Cariri cearense, enquanto região”, buscando se opor às concepções tradicionais de sertão. O Crato surge, assim, como um “oásis do sertão” em oposição ao entorno que seria atrasado, bárbaro e primitivo. Cabe ressaltar ainda que este trabalho se insere na perspectiva de um campo em desenvolvimento – o de uma história intelectual do sertão – visto que o termo, atualmente, é atravessado por uma multiplicidade de sentidos.

Como dito acima, as categorias apresentadas não visam impor limites aos textos, mas, ao contrário, estimular a leitura a partir de eixos que se cruzam e sobrepõem de modo a, potencialmente, ressignificar e complexificar as contribuições desse dossiê. Pensamos, por fim, que talvez seja possível conceber o presente número como uma contribuição para a “História dos Sertões como área de concentração específica”. Conforme proposta formulada por Evandro dos Santos (2019, p. 450), a ideia permitiria “estimular a produção de uma historiografia sobre os sertões e, mais ainda, desde os sertões”. O dossiê reúne, nesse sentido, pesquisadores e pesquisadoras de variados espaços regionais e lugares institucionais que concebem o sertão como um objeto múltiplo e complexo, simultaneamente fonte de inspiração e de desafios. O quadro que emerge dos artigos é vibrante. Em conjunto, o leitor e a leitora encontrarão um

amplo estudo sobre as apreensões e caracterizações dos sertões, o que apenas atesta e reitera a atualidade e a riqueza do objeto.

Referências:

FABIAN, Johannes. *O tempo e o outro: como a Antropologia estabelece seu objeto*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

SAHLINS, Marshall David. *Ilhas de história*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.

SANTOS, Evandro dos. “Ensaio sobre diversidade historiográfica: como escrever (e reconhecer) histórias dos sertões a partir de novas e ‘velhas’ epistemologias”. *Saeculum – Revista de História*, João Pessoa, v. 24, nº 41, p. 441-452, 2019.

DOS “CONFINS DO BRASIL” ÀS PASSARELAS: OS SERTÕES NA MODA

FROM THE “CONFINES OF BRAZIL” TO THE CATWALKS: SERTÕES IN FASHION

Marcelino Gomes dos SANTOS*

Resumo: Este artigo tem por objetivo discutir a historicidade do conceito sertão/sertões no Brasil, bem como sua presença no espaço discursivo da moda brasileira, a partir da análise de uma coleção de vestuário masculino lançada em 2017 pelo estilista Akihito Hira, no concurso Ceará Moda Contemporânea. Para tanto, buscamos identificar os signos que foram agenciados pelo criador para apresentar os sertões nas passarelas e discutir as construções imagéticas e discursivas que foram re(elaboradas) a partir de seu lançamento. Concebemos, nesse caminho, que a presença dos sertões no espaço discursivo da moda implica a sua recriação, isto é, o cerzir de novas imagens, novas formas de vê-los e dizê-los, posto que a moda, antes de tudo, está ligada àquilo que é contemporâneo.

Palavras-chave: História; Sertões; Moda.

Abstract: This article aims to discuss the historicity of the sertão/sertões concept in Brazil, as well as its presence in the discursive space of Brazilian fashion, from the analysis of a collection of men's clothing launched in 2017 by the stylist Akihito Hira, in the Ceará Moda Contemporânea contest. Therefore, we seek to identify the signs that were arranged by the creator to present the backlands on the catwalks and discuss the imagery and discursive constructions that were re(elaborated) from their launching. We conceived, in this way, that the presence of the sertões in the discursive space of fashion implies its recreation, that is, the darning of new images, new ways of seeing and saying them, since fashion, above all, is linked to what is contemporary.

Keywords: History; Sertões; Fashion.

Introdução: alinhavando ideias

Falar de moda e sertão em uma mesma narrativa, à primeira vista, pode provocar em algumas pessoas as sensações de estranhamento, surpresa e curiosidade, sobretudo se considerarmos os primeiros sentidos associados a esses dois conceitos quando de seus surgimentos, significações essas, em certa medida, antagônicas.

Isso porque o tempo da moda está intimamente ligado à lógica da efemeridade das coisas, ao ritmo acelerado do mundo moderno (LIPOVETSKY, 1989), que se movimenta com agitação e rapidez, tal qual o barulho da máquina de costura e a velocidade da agulha quando

* Marcelino Gomes dos Santos, mestrando no Programa de Pós-Graduação em História do Centro de Ensino Superior do Seridó – CERES – da Universidade Federal do Rio Grande do Norte – UFRN. E-mail: marcelinogomes_outlook.com.

perfura o tecido, apressadamente; enquanto que os sertões, devido a uma série de construções discursivas e imagéticas elaboradas e reelaboradas historicamente, a partir de diversos lugares de enunciação, tiveram a sua imagem costurada ao lado do passado, à vagarosidade do tempo, que neles parecia se arrastar, lentamente, para fora da história.

Se, por um lado, a moda esteve imbricada, desde o seu surgimento, no final da Idade Média¹, à ideia daquilo que se renova, ao tempo presente, o imaginário sobre os sertões estivera, por muito tempo, alinhavado à noção oposta, isto é, a uma rede de sentidos que os conceberam como espaços imutáveis, desistoricizados. Nesta perspectiva rasa e reducionista, os sertões foram descritos pelo “outro” como sendo “fora de moda”, pois significavam, na ótica dos discursos dominantes que os esboçaram, o contrário do progresso, daquilo que caminha para frente, sendo considerados, portanto, arcaicos, anti-modernos.

Logo, poderíamos dizer que, dentro desse suposto antagonismo temporal, a moda seria aquilo que passa, enquanto os sertões aquilo que permanece. Duas vias distintas, duas ideias que pareciam caminhar em sentidos contrários, com ritmos também distintos: a moda para o lado da mudança, daquilo que se reinventa, se repagina, se recorta e se reelabora, constantemente; os sertões, o que repousa no passado, que não rompe com as tradições, que tem a sua imagem cristalizada, presa a um tempo que não o de agora.

Ainda que tenham sido descritos, repetitivamente, como meras espacialidades, no sentido tradicional da geografia, ou ainda como sendo presos ao passado (como se este fosse o seu único tempo), outras leituras dos sertões são possíveis, inclusive, aquelas que consideram o diálogo entre suas múltiplas temporalidades. Por que não pensar, então, os sertões na moda? Por que não tecer uma nova narrativa a partir de ideias, aparentemente, tão distantes? Por que não virar essas tessituras históricas ao avesso, analisar as costuras desses diálogos, o cerzir de diferentes temporalidades, o emaranhar de diferentes discursos?

Nesta direção, este artigo tem por objetivo discutir a historicidade do conceito sertão/sertões no Brasil, a partir de um levantamento bibliográfico de estudos que trataram do tema, bem como analisar sua presença no espaço discursivo da moda brasileira a partir da análise de uma coleção de vestuário masculino lançada em 2017 pelo estilista Akihito Hira, no concurso Ceará Moda Contemporânea. Para tanto, buscamos entender a presença dos sertões no âmbito da moda brasileira, especialmente, na criação do referido estilista, identificando os signos que foram agenciados por ele para referir-se aos sertões e discutir as construções imagéticas e discursivas (re)elaboradas a partir do seu lançamento.

Nesse sentido, importante se faz mencionar que, na cena da moda brasileira, outros estilistas lançaram coleções inspiradas na temática dos sertões antes de Hira, dentre eles, o

mineiro Ronaldo Fraga, com sua coleção de inverno 2014, intitulada “Carne Seca ou Um Turista Aprendiz em Terra Áspera”, apresentada em 2013 naquele que é considerado o maior evento de moda nacional, nomeadamente, o São Paulo Fashion Week.

Dentre outras possibilidades, no que se refere às justificativas sobre a escolha da coleção de Hira para ser analisada neste artigo, consideramos que essa produção do estilista paulista não teve a visibilidade e projeção que merecia na mídia nacional, se comparada com as de outros estilistas que têm lançado coleções de vestuário nas passarelas da moda brasileira nas duas últimas décadas, tampouco atenção no âmbito acadêmico, em investigações científicas.

Concebemos que essa coleção nos permite pensar outros sentidos sobre os sertões; logo, este artigo também objetiva dar visibilidade à sua produção no domínio das pesquisas científicas, ao passo em que se propõe a apontar para novas formas de ver e dizer os sertões na contemporaneidade, diferentes, em certa medida, das inúmeras imagens clichês e estereotipadas que comumente são associadas à ideia de sertão.

Consideramos, neste caminho, que a inscrição dos sertões no espaço discursivo da moda brasileira implica a sua recriação, isto é, o cerzir de novas imagens, novos sentidos, posto que a moda, antes de tudo, diz respeito àquilo que é contemporâneo. Além disso, consideramos importante perceber que os sertões são sempre concebidos como um elemento fundamental para a construção de uma identidade brasileira, inclusive, para a moda, pois supostamente guardariam em si signos de uma verdadeira “brasilidade”, visto estarem nos “confins do Brasil”, distantes e isolados, onde influências estrangeiras supostamente não teriam lá chegado.

Em termos de metodologia, selecionamos imagens do ensaio fotográfico da coleção de Hira, produzido para ser veiculado na internet como proposta de divulgação de seu trabalho, e trechos de uma entrevista realizada com o estilista que a produziu; e, por meio do diálogo entre essas fontes, objetivamos entender o processo de criação da coleção, especialmente, a costura de novos sentidos sobre os sertões, bem como apontar para novas possibilidades de pesquisas historiográficas a partir de fontes menos tradicionais, tais como as que utilizamos nesse artigo.

Em um primeiro momento, discutimos a historicidade do conceito sertão/sertões no Brasil, apoiados em estudos que trataram do tema, com vistas ao entendimento de como essa ideia surge e se transforma ao longo da história. Em seguida, analisamos as imagens do ensaio fotográfico da coleção de vestuário e cruzamos nossas análises com trechos de uma entrevista realizada com Hira, conduzida pelo autor deste artigo, no intuito de compreender de que formas são construídas novas imagens, isto é, novas formas de ver e dizer os sertões no espaço discursivo da moda brasileira.

A tessitura histórica dos sertões

João Guimarães Rosa, em sua obra *Grande Sertão: Veredas* (1994, p. 701), já apontara para o caráter plural do sertão ao afirmar que ele “aceita todos os nomes”. Por ser este um conceito polissêmico, portanto, mutável e semanticamente diverso, não exclusivo apenas para nomear, descrever, caracterizar e classificar um único espaço, poderíamos falar, então, de muitos sertões: no caso do Brasil, dos sertões mineiros, amazônicos, mato-grossenses, nordestinos, além de outros “sertões” espalhados pelo mundo (cada um deles com suas nomenclaturas, dinâmicas e particularidades), tais como os argentinos, africanos, australianos, estadunidenses, para citarmos alguns.

Parafraseando o escritor mineiro, podemos pensar, então, que a ideia de sertão não é exclusiva de um único lugar: ela está em toda parte e em movimento. Isso porque os sertões não se constituem nem se explicam apenas por meio de meras descrições geográficas sobre o espaço, simploriamente classificatórias, haja vista não se tratarem de um “tipo empírico de lugar”, mas sim de “uma condição atribuída a variados e diferenciados lugares”, conforme nos permite pensar Moraes (2012, p. 02).

Ao longo da história, a ideia de sertão passou por muitas transformações, desde o surgimento do conceito até a contemporaneidade. A palavra sertão aparece nas descrições de viajantes e cronistas que estiveram na América portuguesa no século XVI e, a partir do século XVII, nas primeiras tentativas de se elaborar uma história nacional (AMADO, 1995, p. 146), concepção de história que vai se consolidar, minimamente, no Brasil, em meados do século XIX. Antes disso, por volta do século XIV, a palavra era usada pelos portugueses para se referir às áreas de Portugal distantes de Lisboa, atual capital do país. Estava, nesse contexto, intimamente associada à ideia de interioridade e distanciamento, sempre em relação a um outro, a uma alteridade. Esse outro era o não-sertão, o lugar do poder e da civilidade, a partir do qual os sertões portugueses eram vistos, descritos e pensados.

De forma semelhante, essa ideia também aparece nos discursos dos colonizadores lusitanos, quando da dominação, exploração e povoamento da América portuguesa, tendo como referência as regiões do interior, descritas como selvagens e desconhecidas. Esses espaços interioranos eram projetados como possibilidade de expansão econômica, social e política, logo, deveriam ser dominados e ocupados.

Nessa conjuntura, descrições sobre a natureza exuberante e paradisíaca do chamado “Novo Mundo” já aparecem, por exemplo, na tão referida carta escrita por Pero Vaz de Caminha ao então rei de Portugal, D. Manuel I, sobre “o achamento do Brasil”. Essa natureza foi descrita

pelos jesuítas como selvagem, temerosa, abandonada por Deus, ao passo em que discursos ideólogos a descreveram como sendo maravilhosa e edênica (OLIVEIRA, 2015, p. 22).

Logo, percebemos que, desde os primórdios da presença estrangeira em terras americanas, discursos plurais sobre a natureza coexistiram. Essas narrativas encontraram legitimidade, de acordo com Mäder (2008, p. 263), “na antiga e constante referência à pujança da natureza e à grandiosidade do território nas Américas – elementos que lhe conferiram ora positividade, ora negatividade, mas sempre singularidade”.

Ainda sobre a origem e usos da palavra, sua morfologia, bem como sobre as mudanças pelas quais o termo sertão passou até chegar à versão que conhecemos e utilizamos hoje, em Língua Portuguesa, Erivaldo Neves nos diz que:

Apoiando-se no Dicionário da língua bunda de Angola, elaborado por Bernardo Maria de Carnecatim e publicado em Lisboa, no início do século XX, Gustavo Barroso (1888-1950) atribuiu a gênese da palavra “sertão” ao vocábulo “mulcetão”, corrompido para “celtão” e, depois, “certão”, cujo significado, expresso em latim, *locus mediterraneus*, que se traduz por “lugar entre terras, interior, sítio longe do mar, mato distante da costa. Transposta para Portugal, deu-se, indevidamente, a essa significação africana, a equivalência de “desertão”, deserto grande, de onde surgira “sertão”, como forma contraída (NEVES, 2003, p. 154).

Nesta perspectiva, embora não haja um consenso entre pesquisadores sobre o lugar origem da palavra, mas sim sobre suas significações, identificamos que os primeiros sentidos atribuídos ao signo linguístico sertão o associaram fortemente à ideia de distância, sempre em relação a uma alteridade representante de tudo aquilo que ele não era, mas que deveria ser, ou melhor, aquilo que deveria tornar-se.

Dentro dessa lógica de espelhos, onde um reflete o contrário do outro, chegamos à conclusão de que categorias como sertão e litoral (ou sertão e cidade) se constituem não por semelhanças, mas por jogos de diferença, estando a superioridade do “não-sertão” sempre marcada nessa construção discursiva e imagética. Podemos pensar, então, que se trata de uma construção dialógica, onde um não se constrói sem o outro: na medida em que se atribuem sentidos ao sertão ou ao litoral, outras significações (geralmente, antagônicas) são associadas ao seu oponente, relação sem a qual ambos se esvaziam de sentidos.

Esses discursos contrapuseram a ideia de sertão à ideia de civilização e foram utilizados como justificativa para a realização de projetos que visavam a sua ocupação (ARRUDA, 1999, p. 124). Ora, se no jogo da alteridade os sertões representavam o atraso, a selvageria, o desconhecido, o contrário do litoral, da civilização, logo, deveriam ser superados, abandonando

de vez essa roupagem que não condizia com os interesses de quem os concebia de fora. Era preciso, portanto, deixar de ser sertão; mais que isso: era preciso revestir-se de significados associados ao litoral para que a sua incorporação à nação, de fato, acontecesse, apagando-se nesse processo as diferenças concebidas como obstáculos.

Por sua mutabilidade, o conceito de sertão assumiu diversas significações que foram elaboradas e reelaboradas historicamente. Nesse sentido, Lúcia Maria Lippi Oliveira nos remete para os múltiplos sentidos da palavra, considerando o lugar dos sujeitos enunciantes, uma vez que:

O sertão, para o habitante da cidade, aparece como espaço desconhecido, habitado por índios, feras e seres indomáveis. Para o bandeirante, era interior perigoso, mas fonte de riquezas. Para os governantes lusos das capitanias, era exílio temporário. Para os expulsos da sociedade colonial, significava liberdade e esperança de uma vida melhor (OLIVEIRA, 1994, p. 22).

Por ser uma ideia polissêmica, as significações em torno dos sertões possibilitam a irradiação de sentidos plurais; logo, suas diversas acepções implicam a necessidade de pensá-los a partir de determinados referenciais, isto é, o lugar a partir do qual essas narrativas foram produzidas. Isso porque, historicamente, os sertões foram construídos pelo discurso do outro, alimentado por interesses exógenos. Logo, para além de representar um ponto de inversão de perspectiva, analisar os sertões a partir de uma ótica de dentro, considerando as produções discursivas de seus próprios sujeitos enunciantes, é extremamente importante para entendermos a sua pluralidade e desmitificar algumas “verdades” a seu respeito. Sertão pode nos remeter à ideia de paraíso ou inferno, depende do ponto-de-vista de quem os vê e os descreve.

Os sertões estão em todo lugar: eles estão presentes nas artes, na televisão, nas mídias etc. Dentro desse conjunto que produziu diversas imagens e enunciados, temos a produção literária brasileira como um poderoso *locus* de referências aos sertões. Nesse sentido, muitos autores construíram obras a partir desta temática e produziram múltiplas narrativas e personagens a partir dela. Logo, não poderíamos deixar de mencionar a poderosa obra *Os Sertões*, de Euclides da Cunha, como também o movimento regionalista brasileiro, que teve como principais expoentes os escritores Rachel de Queiroz, José Lins do Rego, Graciliano Ramos e Jorge Amado, entre outros escritores que também produziram obras que tomaram os sertões como inspiração temática e mote para a construção de narrativas sobre sujeitos, paisagens e experiências ditas sertanejas, como Guimarães Rosa. Este último, autor de *Grande Sertão: Veredas*, talvez tenha sido o mais completo e importante autor brasileiro a falar dos sertões e explorar suas múltiplas significações (AMADO, 1995, p. 146).

É fato que *Os Sertões*, de Euclides da Cunha, é uma obra poderosa, do ponto de vista de sua influência sobre o imaginário nacional, bem como no que diz respeito à composição do cânone literário brasileiro. Não é à toa que, após a publicação do livro, ele é eleito e passa a integrar a Academia Brasileira de Letras – ABL. Segundo Murari (2008, p. 48), por meio de sua narrativa, o escritor objetivou “traçar linhas, esboçar rios, identificar acidentes geográficos, definir os contornos e elaborar a legenda de um mapa imaginário do sertão”.

Com seus relatos acerca da guerra de Canudos, o escritor fluminense pintou uma paisagem com descrições sobre a natureza exuberante e temerosa do sertão baiano, os homens que ali habitavam e o trágico episódio conflitivo a partir do qual a obra se constitui, denunciando a barbárie tanto do exército quanto dos sertanejos envolvidos na guerra, bem como o descaso do Estado em relação àquela região “amiúde ignorada pelo restante da nação”, como nos aponta Cardoso (2018, p. 73).

A narrativa euclidiana nos remete, em diversos momentos, a um território imutável, onde a força da natureza incide sobre a figura do sertanejo. Nesse sentido, o escritor não fala apenas do sertão, mas, de forma mais precisa, do sertão seco (CARDOSO, 2018, p. 72) e castigante, capaz de moldar os homens, resultado dessa relação conflitiva com a natureza.

Todavia, ainda que para Cunha (1985, p. 99-100) o sertão seja o invariável, onde “o viajante mais rápido tem a sensação de imobilidade”, onde o sertanejo é descrito como um retrógado (não um degenerado), concebemos que essa condição de atraso pode ser superada, visto que não é determinada geneticamente ou por influência do meio, tal como aparece em sua obra. Nesta direção, a problemática do atraso do sertão em relação ao mundo dito civilizado pode ser vencida a partir de iniciativas e ações governamentais (SOUZA, 1998, p. 59), capazes de unificar ritmos e temporalidades tão distintos.

Essa concepção significa, em certa medida, uma inversão sobre o modo de ver e dizer os sertões, uma vez que suas diferenças em relação aos demais espaços do território nacional agora poderiam ser superadas: a nacionalização do mapa brasileiro passa a ser possível, com a unificação de todos os espaços que o constitui. É nesse contexto que podemos falar da noção de fronteira², importante para entendermos os processos de englobamento e incorporação das “periferias sertanejas” à nação. As fronteiras são concebidas, aqui, como possibilidades de amenizar as diferenças entre o sertão e o litoral, na medida em que a modernidade poderia preencher os “vazios” interioranos.

Para além da obra euclidiana, é importante pensarmos que outras obras foram escritas sobre os sertões ao longo da história. Entretanto, o ensaio científico de Cunha parece ter ganhado maior notoriedade e importância tanto literária quanto histórica em relação às demais.

São incontáveis os estudos que tomaram a referida obra como mote para compor análises e discussões, em diversas áreas do saber e nas mais variadas vertentes: estudos em História, Literatura, Sociologia, entre outras. Sobre este aspecto, Bernucci nos diz que:

Uma das respostas seria a de que o discurso euclidiano desempenha um papel primordial nas relações entre o livro e o leitor. Nos outros textos, entretanto, essas relações não se dão devido à maneira pouco atraente ou convincente pela qual neles se faz a apresentação das situações humanas, da natureza e dos episódios da guerra. Estas relações se operam n'Os Sertões estariam sem dúvida ligadas à estratégia retórica adotada pelo autor. Entenda-se aqui, o discurso da persuasão, cujo poder de convencer supera o dos demais livros (BERNUCCI, 1995, p. 42).

Guimarães Rosa, assim como Euclides da Cunha, apresenta-nos uma obra também inspirada na temática dos sertões, dessa vez, um sertão mítico e fantástico. De acordo com Bolle (1994/95, p. 83), “Grande Sertão: Veredas é ao mesmo tempo a reescritura e a resposta dialética à obra do seu grande precursor”. Em sua obra, Rosa explorou com profundidade a mentalidade do combatente sertanejo, propondo uma visão “por dentro”, descrevendo o sertão como um lugar a ser decifrado, uma mudança de perspectiva, rasteira, “como resposta à desvalorização do cotidiano sertanejo pelo olhar de quem olha de cima para baixo” (p. 84).

Sobre a construção literária do sertão na escrita roseana, importante se faz mencionar que o escritor mineiro explorou profundamente suas múltiplas significações, descrevendo esses lugares numa perspectiva não meramente espacial, haja vista que “o sertão e as veredas de que ele fala não são da ordem da geografia”, conforme analisa o escritor moçambicano Mia Couto (2016, p. 59).

No domínio da linguagem, por meio de narrativas que produziram incontáveis imagens, essas obras criaram, povoaram e alimentaram diversos sertões, ora descrevendo suas paisagens e habitantes, construindo um arquivo de imagens e estereótipos, ora ressignificando-os, dando-lhes novas roupagens, possibilitando deslocamentos para outras esferas, fazendo-os transitar em múltiplas temporalidades.

No caso da literatura, é indubitável que esta contribuiu significativamente no que tange à formação do imaginário brasileiro, com a criação de grandes narrativas, símbolos e personagens icônicos (AMADO, 1995, 146), servindo de inspiração, inclusive, para a construção de outras obras, tais como novelas, filmes, peças de teatro, entre muitas outras. Essas narrativas atravessaram os tempos e permanecem até hoje em circulação na sociedade por meio das artes, das mídias, da televisão, da internet. Este movimento culmina a irradiação de sentidos diversos sobre os sertões na contemporaneidade: às vezes, reforçando determinadas imagens

clichês, historicamente associadas a eles, outras vezes, apropriando-se desse arquivo de imagens e discursos e ressignificando-o, a partir das dinâmicas do tempo presente.

No cerne dessas visões múltiplas e plurais, Candice Vidal e Souza nos fala sobre duas visões antagônicas sobre os sertões: uma perspectiva romântica e outra realista. Em primeiro lugar, o julgamento positivo sobre esses espaços, atrelado à sua inserção na construção de uma identidade nacional, é posto como uma alteridade que guardaria em si uma verdadeira ideia de brasilidade, contrapondo-se à vida degradada das cidades e seus males, realidade essa que corrompia os homens (SOUZA, 1998, p. 57).

Nesta perspectiva, o autêntico ser brasileiro foi diretamente associado à ideia de interioridade, às paisagens do “Brasil profundo”, ao modo de vida dos habitantes sertanejos, uma vez que, conforme nos permite pensar Arruda (1999, p. 124), “na procura por tipos simbolizadores da nacionalidade, o sertanejo é escolhido pelo modo de vida admirável, pela destreza, simplicidade e valores que dignificariam o Brasil”. Percebemos, nesta direção, um caráter positivado sobre os sertões e seus sujeitos habitantes, o que representa, em certa medida, uma ruptura com a ideia negativa que os associa à noção de atraso e degeneração.

Em contrapartida, a visão realista e negativa “esboça um retrato mais cru e desesperançado do sertão, realçando a desencantada condição de vida do interior brasileiro”, conforme aponta Souza (1998, p. 57). Aqui, o sertão é visto como um problema para a nação, na medida em que significa o atraso e a incivilidade, estando na contramão do progresso, do ritmo do litoral, sendo, portanto, um obstáculo ao ideal de nacionalidade.

Esses discursos, uma vez que ligam a imagem dos sertões à lógica do atraso, do anti-moderno, alimentam uma série de outros discursos de cunho depreciativo e preconceituoso sobre espaços, sujeitos e práticas ditos sertanejos, estabelecendo um elo entre os sertões e a ideia de um lugar inóspito, sofrido, porém habitado por pessoas fortes, capazes de resistir à natureza castigante (OLIVEIRA, 1994, p. 22).

Considerando as construções discursivas sobre os sertões a partir de lugares os mais variados, como, por exemplo, no âmbito da política, da cultura, da arte, entre outros lugares de enunciação, concebemos a sua ideia como sendo plural e mutável, o que nos dá margem para pensá-los em diferentes vertentes, a partir de muitos recortes e caminhos possíveis.

Sabemos que são incontáveis as produções intelectuais, literárias, fílmicas que elaboraram imagens sobre os sertões, em sua grande maioria, descritos como espaços arcaicos, secos, miseráveis, incivilizados. Apontamos, na contramão dessas narrativas, para sua pluralidade, tendo em vista que outras formas de ver e dizer os sertões são possíveis; mais que isso, elas são necessárias.

Nessa conjuntura, consideramos que os sertões guardam em si temporalidades múltiplas, podendo ser considerados, também, contemporâneos (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2014, p. 05). Este aspecto nos permite vislumbrar, de imediato, sua complexidade e desmistificar as ideias rasas e clichês sobre esses “espaços” historicamente construídos a partir de olhares externos que, por vezes, tentaram margear e delimitar suas dimensões a partir de descrições nem um pouco ingênuas ou desinteressadas.

Sobre este aspecto, é importante destacar que os sertões sempre foram cercados de interesses exógenos, ditos pelo outro e alvos de projetos e ideias transformadoras, sendo concebidos como o “novo” em oposição ao “já conhecido”. Nesse sentido, Moraes (2012, p. 03) observa que “mesmo aquelas concepções que veiculam uma visão positiva desses lugares vão equacionar tal positividade como um potencial adormecido, cuja efetivação prática demandaria ações transformadoras da realidade vigente”. Ou seja, nessa perspectiva, os sertões guardariam em si potencialidades, mas precisariam da ação do outro no sentido de sua transformação, sem a qual não seria capaz de mudar.

A ideia de transformar o sertão, trazê-lo para o tempo presente (como se o passado fosse o seu único tempo), retirá-lo da condição de atraso, está associada a uma rede de significações e interesses sociais, políticos, econômicos, entre muitos outros, que, desde os primeiros registros de uso da palavra, os associava à ideia de distância geográfica e temporal em relação à realidade experienciada nos centros de poder, considerados lugares da civilização e do progresso.

No sentido de questionar essas construções discursivas, bem como de apontar para novas possibilidades de ver e dizer os sertões, Durval Muniz de Albuquerque Júnior chama nossa atenção para a necessidade de se discutir com mais afinco sua pluralidade temporal, pensando também sua contemporaneidade. Segundo esse historiador, “enunciar os sertões como contemporâneos significa um gesto discursivo e político, um gesto teórico e retórico”, uma postura de inversão que difere em muitos aspectos das narrativas que construíram sua imagem como sendo um lugar fora da história, parado no tempo (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2014, p. 42).

Reclamar a contemporaneidade dos sertões é considerar, portanto, suas temporalidades múltiplas, uma vez que, como nos permite pensar o referido pesquisador, ser contemporâneo é “conter todos os tempos e fazê-los atualizar-se e modificar-se no presente que passa”; é explorar, dialeticamente, os diversos tempos dos sertões (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2014, p. 54).

Os sertões na moda

Em 2017, o estilista brasileiro Akihito Hira³ participou do concurso *Ceará Moda Contemporânea*, realizado pela *Dragão Fashion Brasil*⁴ no Terminal Marítimo do Porto de Fortaleza – CE, onde apresentou uma coleção de vestuário intitulada “*Vaqueiro Desconstruído pela Alfaiataria*”. A coleção de moda teve inspiração no sertão nordestino, em especial, na figura do vaqueiro, destacando-se em meio às outras coleções desfiladas e vencendo dois prêmios nas duas principais categorias do concurso (*design* e *excelência*).



Figura 1 - Desfile da coleção *Vaqueiro Desconstruído pela Alfaiataria*, no Ceará Moda Contemporânea, 2017.
Disponível em: <https://www.iesb.br/institucional/noticia/professor-akihito-hira-vence-concurso-nacional-de-moda->
Acesso em: 15 jan. 2020.

Sobre o processo de criação de uma coleção de moda, como nos permite pensar Santos e Muller (2011, p. 243), entendemos que “o estilista determina o tema, agrupa elementos que poderão representá-lo, e seu intuito maior é proporcionar fruição estética, da qual dependerá o consumo simbólico, seja como mercadoria ou discurso”. Nesta direção, consideramos que as imagens elaboradas e reelaboradas a partir do lançamento de uma coleção de moda dialogam com outras imagens, com outras temporalidades, podendo o seu conceito, a sua ideia, perdurar no tempo.

As cores presentes na coleção do estilista paulista variam entre tons quentes e frios. Na paleta de cores, há a presença de tons terrosos, além de branco e azul que, de acordo com ele, trata-se de uma combinação muito adequada porque permite o diálogo entre elementos da própria terra, em contraste com o azul do céu e do mar. Esses elementos foram incorporados à coleção e estão presentes em todas as peças de vestuário lançadas.

De acordo com Hira, em entrevista concedida para fins desta pesquisa, sua intenção foi a de criar uma coleção de moda inspirada na figura do vaqueiro sertanejo e nordestino. Para tanto, visto não ter estado no Nordeste ou ter tido contato direto com vaqueiros antes, foi necessário realizar pesquisas no sentido de buscar elementos voltados à construção conceitual da coleção, bem como das peças de vestuário. Segundo o estilista:

Pesquisando bastante, eu descobri também a questão da religiosidade dentro dos vaqueiros; e os vaqueiros eles são devotos de São José, que é o padroeiro [...] essa devoção que eles têm, também, essa religiosidade, deu o tom para a construção dessa coleção. E também para a construção desse arquétipo, desse novo arquétipo, de um vaqueiro extremamente elegante, vestido de alfaiataria (HIRA, 2020, p. 10).

Dentro do conjunto de possibilidades de inspiração para o desenvolvimento da coleção de moda, visto a pluralidade temática dos sertões, o estilista brasileiro decidiu focar no elemento da religiosidade, pois, segundo ele, seria uma forma de trazer “leveza” à figura do vaqueiro, concebida, na maioria das vezes, a partir de discursos estereotipados e clichês, como sendo um sujeito másculo, rude e insensível.

Sobre este aspecto, percebemos o interesse do designer em explorar com mais profundidade as significações em torno do sertão nordestino e do vaqueiro, pois, na medida em que o estilista realiza um recorte temático, isto é, decide trazer à visibilidade a religiosidade dos vaqueiros, enfatizando-a, outras escolhas possíveis são deixadas de lado, como, por exemplo, as imagens construídas acerca do cangaço e da seca, temas muito visados nas produções artísticas que tomaram os sertões e o Nordeste brasileiro como inspiração.

Visto que se constituem como uma forma de linguagem que se expressa no visual, consideramos a gramaticalidade do vestuário⁵ a partir do seu potencial de irradiação de novos sentidos, pois o vocabulário das roupas inclui não somente as peças de vestuário, mas vários outros elementos significantes, tais como a presença ou não de acessórios, penteados, maquiagem, adornos, joias, (LURIE, 1997, p. 20), inclusive, o próprio corpo humano, também significativo no conjunto.

Por meio da apresentação visual e da produção imagética, a moda constitui-se como um espaço de produção discursiva que permite o diálogo com outras visualidades, posto que “não existe imagem que não nos faça ressurgir outras imagens, tenham elas sido outrora vistas ou simplesmente imaginadas”, como nos aponta Courtine (2013, p. 43). Nesse sentido, o discurso da moda é poderoso, porque as imagens elaboradas na sua trama atingem públicos os mais variados, sobretudo, quando a produção midiática é participante no que diz respeito à cobertura e divulgação dos eventos, desfiles, lançamentos etc.

Seja pela leitura que se faz dos desfiles de moda, ou ainda das fotografias dos ensaios e campanhas de lançamento das coleções de vestuário, os sujeitos espectadores associam aquilo que veem à outras imagens, outros enunciados, outros discursos. Sobre este aspecto, Courtine nos diz que:

Toda imagem se inscreve em uma cultura visual, e esta cultura supõe a existência junto ao indivíduo de uma memória visual, de uma memória das imagens onde toda imagem tem um eco. Existe um “sempre já” da imagem. Esta memória das imagens pode ser uma memória das imagens externas, percebidas, mas pode ser igualmente a memória das imagens internas, sugeridas, “despertadas” pela percepção exterior de uma imagem (COURTINE, 2013, p. 43).

Nesta perspectiva, consideramos que as imagens produzidas a partir do ensaio fotográfico de lançamento da coleção de Hira em 2017 (ver figuras a seguir), publicadas na internet⁶ com o fim de divulgar o seu trabalho, recuperam redes de memória sobre diversas construções discursivas e imagéticas historicamente associadas aos sertões e, a partir desse diálogo, possibilitam novas (re)significações, isto é, novos sentidos, novos deslocamentos, novas formas de vê-los e dizê-los.



**Figura 1 – Coleção “Vaqueiro Desconstruído pela Alfaiataria”, por Akihito Hira, 2017.
Modelo: Rafael Câmara. Fotografia: Anderson Augusto.**

Na figura 2, o modelo Rafael Câmara veste uma das peças presentes na coleção, que mistura tons de branco e marrom. Na parte interna da roupa, há a presença de um forro de tecido

sintético estampado, que traz em sua composição alguns signos de religiosidade: a imagem de São José, padroeiro dos vaqueiros, segurando o menino Jesus. Ao fundo, por trás de uma porteira, há uma paisagem com algumas das cores presentes na coleção, onde podemos enxergar uma estrada de terra, árvores e o céu ensolarado.

No primeiro plano, o foco está para a figura do modelo que veste as roupas da coleção, não para a paisagem em si. Há o claro interesse em mostrar a roupa, sobretudo, a estampa, com os signos fazendo referências à religiosidade dos vaqueiros. De acordo com o estilista, as fotografias foram feitas nas proximidades do Condomínio Quintas da Alvorada, em Brasília – DF. Devido à distância geográfica em relação ao Nordeste, o estilista optou por escolher um lugar onde, segundo ele, tivesse a presença de bois e vacas, importantes para a ambientação que pensara para as fotografias.



Figura 3 – Coleção “Vaqueiro Desconstruído pela Alfaiataria”, por Akihito Hira, 2017.

Modelo: Rafael Câmara. Fotografia: Anderson Augusto.

Outros signos foram agenciados pelo estilista, para além do elemento da religiosidade. Como é possível observar na figura 3, o modelo veste uma camisa azul e uma bermuda marrom, que, à primeira vista, devido à quantidade de tecido usado na sua confecção, confunde-se com o formato de uma saia. Nos detalhes dos bolsos, há aplicações de arabescos feitos de couro, com figuras de bois que, para o designer de moda, são símbolos importantes para a construção imagética dos vaqueiros. Percebemos, nessa peça de vestuário, que as referências aos sertões e à figura do vaqueiro aparecem de forma muito sutil, por meio da ambientação da fotografia e dos detalhes da roupa, nomeadamente, do artesanato aplicado no bolso.

Nessa perspectiva, as significações em torno dos sertões e dos vaqueiros nas fotografias da coleção de Hira são costuradas de forma muito delicada, tratamento diferente das produções clichês que vendem imagens prontas e imediatas, comumente associadas ao sertão nordestino: chão rachado, sol escaldante, animais padecendo de fome, carcaças pela estrada, vegetação cinza, seca e espinhenta, entre outros lugares-comuns.



**Figura 4 – Coleção “Vaqueiro Desconstruído pela Alfaiataria”, por Akihito Hira, 2017.
Modelo: Rafael Câmara. Fotografia: Anderson Augusto.**

Na figura 4, o modelo Rafael Câmara posa para uma nova fotografia da coleção. Nela, o foco está voltado para a expressão facial do modelo, de olhos fechados, que segura com as duas mãos um rosário, sugerindo uma prática religiosa, isto é, um momento de expressão da fé dos vaqueiros por meio da oração. Nessa cena, o elemento religioso é visto como uma característica positiva dos vaqueiros sertanejos.

A imagem, valendo-se de um jogo de luz e sombra, bem como por meio da expressão corporal e facial do próprio modelo, que se apresenta de olhos fechados, sugere poeticidade à figura do vaqueiro, dando-lhe um ar intimista e sensível, deixando de lado alguns clichês e imagens estereotipadas de cunho depreciativo. A própria escolha de focalizar o modelo com as mãos estendidas, rezando, deixando outros elementos na penumbra, demonstra o interesse do estilista e do fotógrafo em evidenciar esse momento íntimo e sensível da oração, por meio da qual o vaqueiro expressa a sua fé.



Figura 5 – Coleção “Vaqueiro Desconstruído pela Alfaiataria”, por Akihito Hira, 2017.

Modelo: Rafael Câmara. Fotografia: Anderson Augusto.

Na figura 5, observamos os detalhes de mais uma peça da coleção. O modelo, vestindo uma camisa branca de mangas longas, com detalhes de renda nas extremidades, segura uma corda com firmeza. Segundo Hira, a coleção proposta por ele desconstrói elementos da masculinidade atribuída aos vaqueiros, uma vez que permite a associação de elementos ditos masculinos (como os próprios modelos das roupas, isto é, as formas, os cortes etc.) e elementos que o estilista considera mais comuns em roupas femininas, como o uso da renda. A própria fotografia nos permite visualizar o diálogo entre esses elementos, aparentemente, antagônicos: uma referência à força atribuída ao vaqueiro, simbolizada pela mão segurando a corda, e a sutileza da artesanaria, materializada pelo uso da renda.

Importante se faz mencionar que a presença de artesanato na coleção também é significativa, pois demonstra a preocupação do estilista em exaltar a imagem positiva acerca da singularidade do trabalho de homens e mulheres que lidam com uma arte que, segundo ele, é característica dessa cultura e necessita estar presente no espaço de produção da moda brasileira. Nesse sentido, observamos que os sertões são concebidos como elementos importantes para a construção de uma ideia de brasilidade, pois, supostamente, guardariam em si signos de autenticidade, interessantes para a construção, inclusive, de uma identidade para a moda brasileira⁷.

Sabemos que muitos discursos sobre os sertões, construídos historicamente a partir de diversos lugares sociais de produção, forjaram imagens estereotipadas sobre esses “espaços” e seus sujeitos habitantes, das quais, muitas vezes, é difícil escapar. A questão da masculinidade está, sem dúvidas, muito presente nessa construção histórica, ao lado de temas como a violência do cangaço, o banditismo, os males das secas, entre muitos outros.

Sobre este aspecto, Albuquerque Júnior (2013, p. 189) nos diz que essa masculinidade atribuída aos homens do Nordeste, construída a partir de tipos regionais como os sertanejos, se daria pelo fato de que “o tipo popular do sertão nordestino, por ser inculto, teria costumes e psicologia muito particulares, marcado ‘pela profundidade de caráter de homens rústicos’, pela ‘valentia, alegria e ironia’”. No sentido dessa construção, a imagem do sertanejo estava intimamente imbricada à ideia de masculinidade, pois, segundo o referido historiador, ele era “uma reserva de virilidade, macheza, bravura, capacidade de luta, de enfrentamento, de energia para as batalhas que o espaço regional parecia carecer”.

De acordo com Hira, sobre suas concepções acerca do vaqueiro:

A gente vê o vaqueiro como um homem, muitas vezes, é ... sempre másculo, um homem muito viril, cabra macho, e eu queria fazer uma desconstrução, de fato, dessa figura; e por meio da alfaiataria eu acho que eu consegui desconstruir esse arquétipo do vaqueiro, que tem essa figura um pouco mais bruta, rústica, e dar uma sofisticada no olhar pra esse vaqueiro. Então, acho que foi por isso [...] foi por meio dessa desconstrução, por meio da alfaiataria, que eu acho que eu consegui desmistificar um pouco essa relação dessa imagem que a gente tem do próprio vaqueiro (HIRA, 2020, p. 06).

A escolha do modelo Rafael Câmara para vestir a coleção, segundo o próprio estilista, justifica-se porque ele tinha as características do vaqueiro moderno que era sua proposta: um vaqueiro contemporâneo, *fashion*, preocupado com a estética, de barba feita e “cabelo muito bem penteado e alinhado”. Sobre este aspecto, Lurie (1997, p. 30) considera que, “ao julgar uma roupa, também devemos levar em conta os atributos físicos da pessoa que a veste, avaliando-a em termos de altura, peso, postura, raça e tipo étnico, traços e expressão facial”, tendo em vista que a pessoa que veste as roupas também participa do jogo de significações que é característico do teatro da moda.

Como nos permite pensar Albuquerque Júnior (2016, p. 13), “o olhar humano nunca é neutro, é um olhar que seleciona, recorda, hierarquiza, organiza, racionaliza, narra”. Associando elementos do próprio vestuário, por meio das técnicas da alfaiataria, bem como valendo-se das significações corporais e gestuais do modelo Rafael Câmara, quando posa para as fotografias de Anderson Augusto, o estilista Akihito Hira traz elementos dos “confins do Brasil” às passarelas da moda brasileira, esboçando novas imagens e novos sentidos sobre os sertões.

O designer de moda, ao focar no elemento da religiosidade dos vaqueiros, desconstrói imagens e estereótipos sobre a masculinidade historicamente associada aos homens sertanejos, característica considerada um resultado da relação desses sujeitos com a natureza castigante e com o clima do sertão nordestino, que, supostamente, tornaria os homens essencialmente áridos

e secos, insensíveis e brutos, distantes de algumas acepções que fundamentam e constituem o universo da moda: o gosto pelo novo, pelo moderno, pelo sensível.

Alguns acabamentos

Desde o surgimento da ideia, discursos plurais sobre os sertões forjaram sua imagem; às vezes, descritos como lugares edênicos, outras vezes, como meras espacialidades interioranas, intemporais, lugares do atraso, da incivilidade e da barbárie, habitados por homens violentos, secos e áridos, entre muitas construções discursivas de cunho depreciativo. No cerne dessas visões simplistas, os sertões foram, por muito tempo, considerados “fora de moda”, posto que eram concebidos como o reflexo invertido de sua alteridade, nomeadamente, o litoral, as cidades e os centros de poder, entendidos como lugares da civilização, da modernidade, do tempo presente.

Essas invenções históricas estiveram costuradas à diversas redes de saber e poder, logo, foram sendo repetidas ao longo da história em muitas produções artísticas (e não somente nelas), como, por exemplo, na literatura, na pintura, no cinema, no teatro etc., produções por meio das quais diversos sentidos sobre os sertões, bem como sobre os sertanejos, foram sendo cristalizados.

Este artigo é, nesse sentido, uma afirmação: os sertões estão na moda. O lançamento da coleção de vestuário “*Vaqueiro Desconstruído pela Alfaiataria*”, lançada pelo estilista Akihito Hira, aponta para novas formas de ver e dizer os sertões, o que já implica, em certa medida, uma reelaboração imagética e discursiva, visto que desloca a sua imagem da lógica do atraso e da imutabilidade e a associa ao fenômeno contemporâneo da moda.

A escolha de trazer para sua coleção de vestuário a temática dos sertões, especialmente, a figura do vaqueiro sertanejo e nordestino, e dar-lhe, literalmente, uma nova roupagem, onde esse sujeito expressa a sua sensibilidade e fé, significa que o estilista apropria-se de um arquivo de imagens e enunciados historicamente associados aos sertões e, por meio da moda, promove rupturas em relação às ideias rasas, clichês e estereotipadas que se fazem sobre o sertão nordestino e o vaqueiro. Nesse sentido, o olhar do estilista brasileiro significa não apenas uma forma de ver o sertão nordestino e o vaqueiro sertanejo, mas novas formas de dizê-los na contemporaneidade.

Ainda que seja difícil escapar dessas visões estereotipadas, tal qual a força dessas construções históricas, já cristalizadas, o lançamento da coleção de vestuário a qual nos propomos analisar nesse artigo mostra que outras formas de ver e dizer os sertões são possíveis,

inclusive, no espaço da moda brasileira. A própria escolha de tratar do elemento da religiosidade dos vaqueiros, deixando de lado outras possibilidades, como aqueles clichês, comumente encontrados em produções que abordaram essa temática, já implica descosturar determinadas significações e costura-las de outras formas.

Resta-nos, enquanto historiadores, virar essas tessituras históricas ao avesso, analisar as costuras de suas múltiplas significações, o emaranhar de suas diversas temporalidades, atentando para os fios que sustentam toda essa trama histórica e seus múltiplos sentidos e, a partir disso, cerzir novas ideias, novas leituras, novas (re)invenções, nesse caso, novos sertões.

Referências bibliográficas

ABREU, Regina. Sertões no plural. In: _____. *O enigma de Os Sertões*. Rio de Janeiro: Funarte: Rocco, 1998, p. 160-205.

ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. *A invenção do Nordeste e outras artes*. 5. ed. São Paulo: Cortez, 2011, p. 51-77.

ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. *Distante e/ou do instante: “sertões contemporâneos”, as antinomias de um enunciado*. In: FREIRE, Alberto (Org.). *Culturas dos Sertões*. Salvador: EDUFBA, 2014. p. 41-57.

ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval. *Nordestino: invenção do “falo” – uma história do gênero masculino (1920-1940)*. 2. ed. São Paulo: Intermeios, 2013.

ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. *Vede sertão, verdes sertões: cinema, fotografia e literatura na construção de outras paisagens nordestinas*. Fênix – Revista de Estudos Culturais, Uberlândia, v. 13, ano XIII, n. 1, p. 1-27, jan./jun. 2016.

AMADO, Janaína. *Região, sertão, nação*. Revista Estudos Históricos, Rio de Janeiro: CPDOC/FGV; Ed. FGV, v. 8, n. 15, p. 145-152, jan./jul. 1995.

ARRUDA, Gilmar. *Cidades e sertões: o historiador entre a história e a memória*. Projeto História, São Paulo, v.19, p. 121-43, nov. 1999.

AUGUSTO, Anderson (fotógrafo). *O sertão existencialista de Akihito Hira*. Disponível em: <http://www.dfhouse.com.br/o-sertao-existencialista-de-akihito-hira/>. Acesso em: 25 jan 2020.

ÁVILA, Arthur Lima de. *Da História da Fronteira à História do Oeste: crise e fragmentação na Western History norte-americana no século XX*. História Unisinos, v. 13, p. 84-95, 2009.

BERNUCCI, Leopoldo M. *Um continente chamado América Latina*. In: _____. *A imitação dos sentidos: prógonos, contemporâneos e epígonos de Euclides da Cunha*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1995, p. 39-50.

BRAGA, João; PRADO, Luís André do. *História da Moda no Brasil: das influências às autorreferências*. 1. ed. São Paulo: Pyxis Editorial, 2011.

CARDOSO, Eduardo Wright. *Euclides da Cunha e a cor local: a pintura da história de Canudos*. Anos 90, Porto Alegre, v. 25, n. 47, p. 279-304, jul. 2018.

COURTINE, Jean-Jacques. *Decifrar o corpo: pensar com Foucault*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

COUTO, Mia. *Encontros e encantos – Guimarães Rosa*. In: E se Obama fosse africano? Ensaaios. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

CUNHA, Euclides da. *Os sertões*. São Paulo: Três, 1984.

HIRA, Akihito. *Entrevista concedida via Skype (Rio de Janeiro – RJ/Caicó – RN, 2020)*. Entrevistador: Marcelino Gomes dos Santos. 1 gravação. Duração: 01h10min.

LIPOVETSKY, Gilles. *Império do efêmero: a moda e seu destino nas sociedades modernas*. Tradução por Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

LURIE, Alison. *A linguagem das roupas*. Tradução de Ana Luíza Dantas Borges. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

MENESES, Ulpiano T. Bezerra de. *A cultura material no estudo das sociedades antigas*. Revista de História, São Paulo, n. 115, p.103-117, 1983.

MORAES, Antonio Carlos Robert. Sertão: um “outro” geográfico, *Terra Brasilis*, 4 - 5 | 2003. Disponível em: <http://terrabrasilis.revues.org/341>. Acesso em: 25 jan 2020.

MURARI, Luciana. *Brasil, ficção geográfica: ciência e nacionalidade no país d’Os Sertões*. São Paulo: Annablume, Belo Horizonte: Fapemig, 2007, p. 45-97.

NEVES, Erivaldo Fagundes. *Sertão como recorte espacial e como imaginário cultural*. Politeia, Vitória da Conquista, v. 3, n. 1, p. 153-162, 2003.

NUNES, Leandro José. *Facundo - civilização e barbárie: uma leitura da sociedade argentina no século XIX*. História e Perspectivas, Uberlândia (45), p. 83-104, jul./dez. 2011.

OLIVEIRA, Lúcia Lippi. *A natureza na interpretação do oeste: sertão e fronteira no pensamento brasileiro*. In: SILVA, Sandro Dutra e; SÁ, Dominichi Miranda de; SÁ, Magali Romero (Orgs.). *Vastos sertões: história e natureza na ciência e na literatura*. 1. ed. Rio de Janeiro: Mauad X, 2015, p. 21-40.

ROSA, João Guimarães. *Grande Sertão: Veredas*. Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar, 1994.

SANTOS, Rochelle; MULLER, Mara. *Nara Leão: uma coleção de moda que faz recordar*. In: BONADIO, Maria Cláudia; MATTOS, Maria de Fátima da Silva Costa G. de. (Orgs.). *História e Cultura de Moda*. São Paulo: Estação das Letras e Cores, 2011.

SALGUEIRO, Eduardo de Melo. *Fugindo do estigma: visões sobre Mato Grosso nas páginas da Série Realidade Brasileira e da revista Brasil-Oeste*. ANOS 90 (ONLINE) (PORTO ALEGRE), v. 24, p. 269-300, 2017.

SOUZA, Candice Vidal e. *A pátria geográfica: sertão e litoral no pensamento social brasileiro*. 2.ed. Goiânia: Editora UFG, 2015, p. 135-158.

SOUZA, Candice Vidal e. *Fronteira no pensamento social brasileiro: o sertão nacionalizado*. Sociedade e cultura, Goiânia, v. 1, n. 1, p. 55-61, jan./jun. 1998.

¹ Como nos ensina Lipovetsky (1989, p. 23), “só a partir do final da Idade Média é possível reconhecer a ordem própria da moda, a moda como sistema, com suas metamorfoses incessantes, seus movimentos bruscos, suas extravagâncias”.

² Sobre a noção de fronteira, ver: SOUZA (1998).

³ Akihito Hira é um estilista brasileiro, dono de uma marca de moda que leva seu nome. É membro da ABEST – Associação Brasileira de Estilistas.

⁴ Considerado o terceiro maior evento de moda nacional, o *Dragão Fashion Brasil* acontece, anualmente, na cidade de Fortaleza – CE.

⁵ De acordo com Lurie (1997, p. 19), “se a maneira de vestir é um idioma, deve ter um vocabulário e uma gramática como qualquer outro”.

⁶ Disponível em: <http://finissimo.com.br/2017/07/03/akihito-hira-divulga-campanha-de-colecao-vencedora-do-ceara-moda-contemporanea/>. Acesso em: 15 jan. 2020.

⁷ Sobre a questão da identidade da moda brasileira, ver: BRAGA; PRADO (2011).

Artigo recebido em 02 de fevereiro de 2020
Aceito para publicação em 20 de maio de 2020

CELESTINO ALVES: UM POETA SERTANEJO E O DILEMA DAS SECAS

CELESTINO ALVES: A POET FROM SERTÃO AND THE DROUGHT DILEMMA

Fabiana Alves DANTAS*

Resumo: Muitas noções a respeito do que é “sertão” são propagadas por diversas produções culturais. O artigo analisa *O Nordeste e as Secas*, obra do poeta norte-rio-grandense Celestino Alves, observando especialmente a ênfase colocada na relação entre o sertão nordestino e o fenômeno das secas. Destacam-se como elementos presentes nos poemas: a noção do sertanejo como um homem forte, moldado pela dureza do espaço no qual está inserido; o sertão como um mundo essencialmente rural, além de ser um espaço marcado pela dualidade (um dia sofrimento, no outro felicidade), do qual se precisa partir para sobreviver e, em razão disso, espaço da saudade. Vê-se, portanto, um alinhamento com muitas noções propagadas por uma forma de representação que se tornou hegemônica no imaginário brasileiro acerca desse recorte espacial.

Palavras-chave: Sertão; Secas; Literatura.

Abstract: Many notions about what is “sertão” are propagated by diverse cultural productions. The article analyzes *O Nordeste e as Secas*, written by Celestino Alves, a poet from Rio Grande do Norte, especially observing the emphasis placed on the relation between the northeastern sertão and the phenomenon of droughts. They stand out as elements present in the poems: the notion of the man of sertão as a strong man, shaped by the toughness of the space in which he is inserted; the sertão as a world essentially rural, in addition to being a space marked by duality (one day of suffering, another of happiness), from which one needs to leave in order to survive and, as a result, a space of homesickness. Therefore, we see an alignment with many notions propagated by a form of representation that has become hegemonic in the imaginary of Brazilian people about this spatial study.

Keywords: Sertão; Drought; Literature.

Considerações iniciais

“Sertão” é um termo carregado de historicidade, podendo designar recorte espacial ou imaginário cultural, como indica o historiador Erivaldo Fagundes Neves (2003), que traz alguns apontamentos importantes para se pensar as noções de “sertão” que foram difundidas no Brasil. Segundo ele, por muito tempo, predominou uma noção que o associava a algo desértico, distante das áreas colonizadas e, portanto, da civilização. Na historiografia, tem-se um sentido para a palavra que aponta uma relação entre as características geográficas do espaço e a

* Mestranda no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal da Paraíba (PPGH/UFPB). Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). E-mail: fabiana.dantas03@gmail.com.

sociedade nele presente, de modo que as suas condições históricas são pensadas a partir da ideia de determinações entre ambos os aspectos. Essa concepção dual

(...) associou o termo “sertão” a conceitos, geográfico (semi-árido) [sic] e econômico (pecuária), apresentando o seu sentido numa percepção espacial (interior) e noutra social (região pouco povoada), ambas categorias da Geografia, mas trazendo implícitas a noção de ação humana ou a concepção de espaço social historicamente construído, um pressuposto da idéia [sic] de região (NEVES, 2003, p. 156).

O autor também indica qual conceito acabou se generalizando no que se refere ao sertão entendido como recorte espacial:

Generalizou-se o conceito de “sertão” para vasta área do interior brasileiro que expressa pluralidade geográfica, social, econômica, cultural, equiparando-se à idéia [sic] de “região”, exposta como espacialização destacada num continente, país ou subunidade setorial de poder, caracterizada pelas relações sociais e de trabalho, condições materiais, recursos ambientais, natureza do que produz, espécies de bens comercializados, formação étnica, manifestações culturais. Como categoria analítica da divisão espacial, “sertão” exprime condição de território interior de uma região ou unidade administrativa interna – Sertão Nordeste, Sertão da Bahia, Sertão de Canudos, Sertão do São Francisco, Sertão do Araripe – ou ainda o sertão do bandeirante, que inclui o interior de outras unidades da federação, fora do “polígono das secas” (NEVES, 2003, p. 157).

Tendo essas questões em mente, neste artigo propõe-se discutir as representações do sertão na literatura – salientando-se que a noção de “representação” é aqui compreendida considerando-se as relações com o mundo social, especialmente no que se refere às “operações de classificação e hierarquização que produzem as configurações múltiplas mediante as quais se percebe e representa a realidade” (CHARTIER, 2011, p. 20) –. Na pesquisa, o foco é especialmente a ênfase que essas representações dão à relação do sertão nordestino com o fenômeno das secas, realizando-se a análise dos poemas de autoria de Celestino Alves (06/04/1929 – 10/12/1991), autor natural de Currais Novos, município localizado na região do Seridó, interior do estado do Rio Grande do Norte. Trata-se de um poeta que foi bastante reconhecido a nível local e que, além de sua destacada atuação na produção literária – tendo em vista que publicou muitos folhetos de cordel, além dos livros em prosa *Retosques da História de Currais Novos* (1985), *Vaqueiros e Vaquejadas* (1986) e *Matutos e Tropeiros* (1989) –, exerceu também outras atividades, como comerciante e vereador do município de Currais Novos.

Os poemas analisados compõem a obra *O Nordeste e as Secas*, publicada em 1983, pela Gráfica do Senado. O local de onde parte a publicação, a propósito, constitui um notório indício da aproximação do autor com políticos norte-rio-grandenses, a exemplo de Dinarte de Medeiros Mariz, senador da República que também fora governador do Rio Grande do Norte. Esse ponto,

como se verá com o desenvolvimento dos argumentos deste artigo, é relevante para se pensar as relações entre as representações do sertão nordestino com os interesses do campo político. Afinal, se a obra parte de um espaço atrelado à esfera política, é importante ter em conta que, de alguma forma, seu conteúdo foi considerado importante por parte de quem viabilizou a publicação.

Dessa forma, a discussão aqui proposta acompanha o interesse presente em estudos que se preocupam em analisar a contribuição de produções culturais no tocante a propagação de determinadas concepções de “sertão”. A título de exemplos de trabalhos com esse enfoque, é possível citar os de Ernani de Jesus Pacheco Araújo e Silvana Maria Pantoja dos Santos (2019), Robson William Potier (2012) e Albertina Vicentini (2007).

Sendo esta uma pesquisa histórica, é necessário ressaltar que, para a história, é relevante o fato de ser “imprescindível que o espaço tenha representação social, seja definido por um exercício de poder sobre a comunidade nele estabelecida e se caracterize por vínculos culturais, de consanguinidade, de vizinhança, de interação” (NEVES, 2018, p. 12). Em razão disso, entende-se que analisar os poemas de Celestino Alves (1983) permite observar o prevaletimento de determinadas noções acerca do sertão nordestino ao fim do século em que, conforme Albuquerque Júnior (2011), em sua conhecida tese, ocorre uma construção imagético-discursiva sobre o que seria o próprio Nordeste.

É considerando o fato de que a obra focaliza em uma relação da região com as secas que aqui se adota um enfoque na associação desse fenômeno climático com o sertão. Esse interesse parte, portanto, do entendimento de que as noções propagadas sobre o sertão nordestino estão consideravelmente atreladas à própria historicidade da região Nordeste, de maneira que a construção imagético-discursiva acerca dela, no início do século XX, disseminou imagens e discursos que a associam às características geográficas do sertão, conforme aponta Durval Muniz de Albuquerque Júnior (2011). Com isso, a seca assume uma posição central nessas práticas discursivas que foram determinando o que seria característico a essa região:

O Nordeste é, em grande medida, filho das secas; produto imagético-discursivo de toda uma série de imagens e textos, produzidos a respeito deste fenômeno, desde que a grande seca de 1887 veio colocá-la como o produto mais importante desta área. Estes discursos, bem como todas as práticas que este fenômeno suscita, paulatinamente instituem-no como um recorte espacial específico, no país (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2011, p. 81).

Assim, nesse processo de elaboração imagético-discursiva, as características desse sertão acabaram assumindo uma centralidade nas ideias referentes à então inventada região,

como se “sertão” e “Nordeste” fossem sinônimos, conforme mostra Daniela Santos de Farias (2019), em concordância com essa visão:

Um sertão sinônimo de nordeste, que foi pensado, inventado lá na década de 1920, quando a Inspetoria Federal de Obras Contra a Seca IFOCS, determinou que os estados do norte, que haviam sofrido com a grande estiagem de 1877, precisavam de uma atenção especial e uma ata publicada naquele ano aparece pela primeira vez, e assim, foi criada a expressão: Nordeste (FARIAS, 2019, p. 425).

Assim, é relevante o fato de que se tenha na obra aqui analisada, voltada para a temática das secas no Nordeste, uma gama de poemas que mencionam o sertão. Por isso, sua análise proporciona reflexões importantes para se pensar a historicidade do sertão nordestino e o papel da literatura na propagação de determinadas noções acerca dele.

Em termos teórico-metodológicos, sobre o uso de fontes literárias na pesquisa histórica, concorda-se com as autoras Ana Noredi Schuster, Beatriz Carvalho e Mônica Lopes Hadas (2017), que apontam direcionamentos importantes no tocante à abordagem que os historiadores devem adotar ao usar esse tipo de fonte:

(...) os textos literários são fontes históricas riquíssimas, pois trata-se de textos abertos, isto é, eles dão pluralidade aos contextos históricos inseridos e permitem várias construções de sentidos. São textos fáceis de memorização, o que faz com que criem uma coletividade social, guarda as marcas de um povo, de um fato, de um lugar. No entanto, também há fatores que nunca devem ser negligenciados pelos historiadores durante uma análise crítica do texto, deve haver, por parte do profissional, o cuidado minucioso de observar as particularidades da obra através da perspectiva do autor e um olhar mais atento as lacunas deixadas pela classificação literária (SCHUSTER, CARVALHO e HADAS, 2017, p. 93).

Desse modo, utilizar poemas como fontes históricas exige atenção com relação ao contexto de produção, sendo necessário situar historicamente quem os produziu. Como mostram ainda as citadas autoras:

Cabe, então, ao historiador explorar, dentro destes textos, a formulação da escrita, vida, obra e pensamento do autor, o contexto e o momento histórico no qual ele foi escrito, ter visão crítica sobre como o receptor lidará com o que lê, e descobrir qual é a finalidade inserida na produção literária (SCHUSTER, CARVALHO e HADAS, 2017, p. 89-90).

É este, portanto, o caminho adotado para a realização deste trabalho. Para concretizar o objetivo de identificar como é feita essa associação seca-sertão na representação do espaço elaborada pelo poeta Celestino Alves, além da bibliografia relacionada às representações literárias dos sertões – em especial o nordestino –, também são consideradas informações sobre o autor, situando-o historicamente para melhor compreensão no que concerne ao contexto de produção dos poemas analisados.

Assim sendo, o texto segue apresentando a explanação sobre Celestino Alves e a análise de seus poemas. A conclusão se dá com algumas reflexões finais sobre a continuidade observada quanto a determinadas noções sobre o sertão nordestino não só na produção literária da década de 1980, com o poeta cujo trabalho é aqui discutido, mas em diversas obras até os dias atuais.

Um poeta sertanejo e o dilema das secas

Celestino Alves nasceu no ano de 1929, na Fazenda Namorados, localizada na zona rural do município de Currais Novos/RN, conforme informações contidas em seu perfil no *Dicionário de Escritores Norte-rio-grandenses*. Vê-se, portanto, que se trata de alguém que viveu boa parte de sua vida no semiárido nordestino, excetuando-se o período em que residiu na cidade de Brasília. Por sinal, a publicação de *O Nordeste e as Secas* deu-se nessa fase em que ele se encontrava na capital federal, onde tinha uma construtora.

Para compreender a razão da centralidade do tema das secas nessa obra e a relação que se faz entre elas e o sertão, é interessante atentar à cronologia do fenômeno e o período de vida de Celestino Alves (1929-1991), notando-se que o poeta conviveu com períodos em que a seca causou problemas graves ao Nordeste. O ano de 1932, por exemplo, corresponde a um período que, segundo Pedro Henrique Barreto (2009), ficou marcado pela “indústria das secas”, no qual as elites políticas e econômicas indevidamente tiravam proveito de recursos destinados ao combate aos estragos provocados pelo fenômeno climático. A do ano de 1958 foi ainda pior, como mostra José Nilson Campos (2014):

No ano 1958 aconteceu uma das secas mais intensas da história climática do Nordeste. Nessa época, a região já dispunha de uma razoável rede de açudes, estradas e de suprimento elétrico e um aparato institucional significativo com o Dnocs, o BNB, a Comissão do Vale do São Francisco (CVSF) e a Chesf. Mesmo com toda essa infraestrutura foram criadas frentes de serviço para atendimento a cerca de quinhentos mil sertanejos, o dobro dos atendidos na seca de 1932. Buscou-se então repensar as políticas públicas contra as secas (CAMPOS, 2014, p. 78).

Destaca-se ainda a de 1979, na qual, conforme Pedro Henrique Barreto (2009), cinco anos de estiagem provocaram em torno de 3,5 milhões de mortes em decorrência de enfermidades e desnutrição.

O Rio Grande do Norte, estado no qual o poeta viveu a maior parte de sua vida, tem uma história marcada pelas dificuldades resultantes das secas. Conforme Denise Mattos Monteiro (2007), os efeitos desse fenômeno, registrado desde a ocupação dos colonizadores, contribuíram para a constituição de um quadro de miséria que encontrou expressão no

banditismo rural, no movimento popular de natureza religiosa ocorrido na Serra de João do Vale, além do êxodo rural. Este último tornou-se uma constante na história do estado e, como se verá a diante, é um tema muito frequente nos poemas de Celestino Alves (1983).

Desse modo, vê-se que o poeta fala do tema por ser algo com o que conviveu. Entende-se que a proximidade com esse problema certamente constituiu uma motivação para que ele se dedicasse a escrever sobre as mazelas que os períodos de estiagem provocavam em seu sertão. Na dedicatória de *O Nordeste e as Secas*, alega-se que a obra é “fruto de meio século de convivência com as secas do Nordeste” (ALVES, 1983, p. 4) e, apesar de o autor reconhecer, em texto introdutório que precede os poemas, que o fenômeno não atinge todas as áreas da região, ele atribui relevância à questão devido à grande extensão do polígono das secas, o que, em sua compreensão, prejudicaria o Nordeste como um todo. Nessa parte da obra, observa-se a existência de uma reflexão sobre a historicidade dessa questão, de modo que o autor faz uma relação disso com o presente – nesse caso, o período de seca pelo qual a região passava quando da publicação:

Nem todo o Nordeste é seco, mas o Polígono das secas atinge uma área considerável do Nordeste; então, quando da época das secas, toda Região sofre o reflexo, o impacto. Sempre existiram secas nesta Região, desde o tempo colonial, sempre os habitantes desta Região gritaram pedindo clemência, implorando providências, reclamando soluções para um problema que secularmente massacra a Região (ALVES, 1983, p. 9).

(...) a açudagem sempre foi, é e continuará sendo a grande alternativa para o problema das secas no Nordeste. Mas o Nordeste hoje tem trinta e cinco milhões de habitantes, as águas que são presas durante as precipitações pluviométricas, não são suficientes para manter esta população durante uma grande estiagem, como esta que estamos vivendo agora (ALVES, 1983, p. 9).

A propósito, a existência desse texto introdutório é interessante para se pensar as intencionalidades atreladas à obra. Conforme aponta Roger Chartier (1988), os agentes envolvidos na elaboração dos livros tendem a realizar um empenho visando gerar uma “compreensão autorizada”. Isto quer dizer que fazem uso estratégico de elementos como introduções, prefácios e apresentações para enfatizar determinados pontos do trabalho publicado. A discussão inicial que Celestino Alves (1983) apresenta demonstra que ele provavelmente tinha objetivos para além da expressão artística em si, mas também preocupações de cunho político, econômico e social, hipótese que ganha força quando se tem em conta que o autor, além do trabalho com as letras, era também político e homem de negócios, possuindo uma construtora em Brasília.

Assim, a reflexão histórica sobre a questão é acompanhada de sugestões de solução para a situação contemporânea à publicação dos poemas, notando-se o tom de crítica pelo fato de

serem as secas um fenômeno observado historicamente na região, repetindo-se ciclicamente sem a tomada de providências efetivas quanto a seu combate. Nessa introdução, o autor expressa sua insatisfação em relação às medidas emergenciais tomadas até então acerca do problema que, em seu entendimento, poderia ser solucionado por meio de ações pensadas para o longo prazo:

O que eu não admito é que se pense que o problema do Nordeste se resolva com emergência e esmola, isto já se faz há 138 anos, desde 1845, e continua a seca cada vez mais piora a situação, a seca de 1983 está causando maior aflição do que a de 1942, porque [sic]? Porque se uma doença só se pode resolver com uma operação, não adianta tratar com remédios paliativos, o importante é operar, é extrair as raízes, para erradicar a doença e recuperar o paciente: uma vez recuperado, o paciente volta ao trabalho e vai produzir (ALVES, 1983, p. 11).

E é embasado nessa linha de pensamento que apresenta a transposição do rio São Francisco como solução para a questão a ser resolvida:

No meu entender, não há tempo para pensar duas vezes, é mobilizar a maior quantidade de tratores que se possa com firmas empreiteiras, da União, dos Estados, dos Municípios e mesmo de propriedades da Região, localizá-los nas imediações da Barragem de Sobradinho, no rio São Francisco, marcar o rumo do alto Piranhas, na Paraíba, passando pelo alto Pajeú, em Pernambuco, escavando e levando água (ALVES, 1983, p. 10).

Com isso, o poeta enfatiza os benefícios sociais e econômicos dessa medida, evidenciando o interesse em escrever sobre as secas por outras razões para além da expressão artística: “À proporção que a água for entrando pelo sertão adentro, vai gerando riquezas e dando mão-de-obra, tirando o homem da emergência e levando-o ao trabalho produtivo” (ALVES, 1983, p. 10).

Desse modo, é pondo a tônica nessa questão, apresentando a seca como um problema social e econômico do Nordeste, que Celestino Alves (1983) fala do sertão nordestino, enfatizando a relação desse recorte espacial com esse fenômeno. A menção ao sertão é constante nos poemas, como se “sertão” e “Nordeste” fossem sinônimos, acompanhando a tendência verificada na produção imagético-discursiva sobre a região, conforme se verifica na bibliografia mencionada neste trabalho. Cabe agora a tarefa de identificar os elementos que os poemas enfatizam, o que possibilita compreender como é pensada a relação entre as secas e as características desse espaço.

As secas e o sertão em Celestino Alves

Como se mencionou no início deste texto, analisar poemas publicados em fins do século XX permite observar como estavam consolidadas determinadas ideias sobre o sertão

nordestino, verificando-se uma continuidade em relação à construção imagético-discursiva apontada por Durval Muniz de Albuquerque Júnior (2011). Como visto com esse autor, a literatura consolidou a relação do sertão com as secas já com o romance regionalista da década de 1930. Assim, como aponta também Adriana Ferreira de Melo (2011, p. 67), apesar de existir uma diversidade de sertões, o relativo à seca se tornou a representação que mais se consolidou no imaginário popular. Isso permite inferir que, para além de sua experiência como alguém que fala do sertão porque o conhece de perto, Celestino Alves (1983) certamente também foi influenciado por toda uma produção cultural que enfatiza essa relação do sertão com as secas, reproduzindo noções largamente difundidas sobre as características desse espaço e dos que nele habitam.

Conforme Albertina Vicentini (2007), o sentido imaginário referente ao sertão incorpora o elemento da denúncia social, bem como “quando o sertão avulta como local de vida heróica [sic] ou trágica, de vida salutar e genuína, ou de vida identitária” (VICENTINI, 2007, p. 189). É possível observar que, nos poemas de Celestino Alves (1983), essas noções de tragicidade e de denúncia social aparecem com muita força, estando elas associadas às dificuldades impostas pelos períodos de estiagem e ausência de medidas efetivas quanto ao seu combate. Percebe-se assim que a associação sertão-seca é feita nos poemas analisados, aparentemente, com o intuito de realizar uma crítica social, visto que o livro traz o já mencionado texto introdutório no qual o autor disserta sobre a historicidade da questão, expondo a insatisfação com a política de emergência e apontando as saídas consideradas pertinentes.

Assim, vê-se que a obra abarca um sentido de “sertão” que o vincula diretamente às secas. Um trabalho de Ernani de Jesus Pacheco Araújo e Silvana Maria Pantoja dos Santos (2019) aponta que, no Brasil, houve uma ressignificação do termo “sertão” que o associou a esse fenômeno de maneira que ambos se tornaram quase sinônimos:

No Brasil Colonial, a palavra sertão, passou a se referir ao interior, em oposição ao litoral. Os portugueses, quando aqui chegaram, inicialmente, não conseguiram desbravar o território além litoral, entendido como lugar de selvagens, do desconhecido, do estranho: a este lugar chamaram de sertão. No final do século XIX e início do XX, o conceito de sertão passa a ser ressignificado, associando-se à seca, principalmente depois da grande seca de 1915 que assolou a Região Nordeste do país, causando o movimento migratório dos habitantes do lugar em busca de sobrevivência (ARAÚJO e SANTOS, 2019, p. 69-70).

Dessa forma, essa representação, segundo esses autores, “tornou-se hegemônica, passando a habitar o imaginário do brasileiro a tal ponto, que se transformou em caricatura e estigma, como se este fosse o único sertão” (ARAÚJO e SANTOS, 2019, p. 71). Portanto, cabe

a seguinte pergunta: Se a seca é compreendida como algo tão marcante no sertão nordestino, qual seria o impacto disso nas formas de representação desse espaço?

Ao analisar os poemas de *O Nordeste e as Secas*, vê-se que neles aparece uma representação que destaca o sertão como um mundo de sofrimento causado por esse fenômeno climático. A vida no sertão seria árdua, o que tornaria seus habitantes homens fortes, por conseguirem suportá-la. Essa concepção acerca dos sertanejos, por sinal, aparece com muita força. Os trechos a seguir evidenciam essa questão, na medida que falam da chuva como algo que chegaria para amenizar o sofrimento provocado pelos períodos de estiagem, permitindo que esse homem forte, o sertanejo, saísse da indignidade a qual estava submetido:

Vi a água escorregando,
nas caatingas do sertão,
vi uma voz me chamando,
que me deu satisfação,
aquela voz me dizia,
que aquela água que eu via,
era da irrigação.
(...) O sonho foi uma visão,
que eu achei tão bonita,
como se fosse uma fita,
que eu vi na televisão,
sonhar com irrigação,
com lavoura no roçado,
é sonho tão animado,
que sempre, sempre eu queria,
sonhar assim todo dia,
mesmo estando acordado (ALVES, 1983, p. 26-27).

Seguindo o sertanejo à [sic] mendigar,
procura auxílio de um alguém que passa,
e, longe a roça que deixou, na praça,
vaga o destino de mais se humilhar.
Bem pode a seca calcinar o Norte,
desabitar o meu sertão amado,
fundir a terra, destruir o gado,
há porém sempre no sertanejo um forte (ALVES, 1983, p. 17).

O sertanejo, coitado,
um eterno sofredor,
um homem trabalhador,
e por demais esforçado,
porém está liquidado,
sem poder sobreviver,
vendo seu gado morrer,
no pátio ou no tabuleiro,
o xique-xique, o cordeiro,
tende a desaparecer (ALVES, 1983, p. 18).

A título de exemplo da força da presença dessa concepção na esfera literária, a ideia dos sertanejos como homens fortes devido ao sofrimento provocado pelos períodos de estiagem também foi identificada por Potier (2012), em sua pesquisa para dissertação de mestrado sobre as representações do sertão e dos sertanejos na literatura de cordel produzida no início do século XX. Entende-se que o autor de *O Nordeste e as Secas*, como poeta que, inclusive, publicou muitos folhetos de cordéis, certamente teve contato com as noções disseminadas por essas produções.

O tipo sertanejo e suas diversas variações seria indissociável do ambiente no qual este se constitui. (...) O sertanejo seria, portanto, dotado de força, vigor, caráter, valentia e honra, forjados pelas condições de vida no meio rural, na convivência com a criação do gado e a cultura do algodão, com o ambiente da caatinga, com as estruturas de poder advindos da formação histórica desse espaço, com a expectativas de embates por terras ou períodos de estiagem, que poderiam definir o momento de ficar ou de migrar (POTIER, 2012, p. 40).

Essa concepção acerca do homem que habita o sertão, e mesmo do nordestino como um todo, foi largamente difundida. Vale ressaltar que ela já existia, inclusive, em *Os Sertões* de Euclides da Cunha, cuja primeira publicação data de 1902. Nesse caso específico, a noção estava calcada no forte debate racial datado do século XIX, por isso, é considerando o sertanejo basicamente uma miscigenação bem-sucedida que este autor dita a célebre frase “O sertanejo é, antes de tudo, um forte” (CUNHA, 2006, p. 118). Não se pode afirmar que o poeta norte-riograndense aqui discutido leu essa conhecida obra, mas é provável que sim, pois um de seus versos parece fazer referência à frase do autor de *Os Sertões*: “(...) há porém sempre no sertanejo um forte” (ALVES, 1983, p. 17).

Ainda cumprindo a tarefa de identificar possíveis influências no tocante a essa concepção, é importante ressaltar que, além das representações literárias, há também outras formas pelas quais ela foi propagada, como a poesia repentista analisada por Santos (2012), que relaciona essa noção de homem forte ao estereótipo do “macho puro”:

Portanto, nem se pode pensar no homem nordestino sem as características do que seria um “macho puro”, homem de fibra sem qualquer questionamento à sua virilidade, com comportamentos pré-estabelecidos, muitas vezes grotescos que o faz ser qualificado estereotipicamente, levando-o a parecer com o rústico, mal-educado e intolerante (SANTOS, 2012, p. 47).

Desse modo, a força do sertanejo, homem capaz de resistir ao flagelo das secas, seria refletida, inclusive, em uma masculinidade acentuada, de modo que diversas produções culturais endossaram essa concepção, como se vê nas pesquisas realizadas por Potier (2012) e Santos (2012). Essa questão também foi discutida amplamente por Durval Muniz de Albuquerque Júnior (2013). Segundo ele, a invenção do homem nordestino – datada

praticamente do mesmo período da invenção do Nordeste – está calcada nesses traços atribuídos ao sertanejo, de maneira que “nordestino” e “sertanejo” foram colocados estrategicamente como sinônimos em um discurso regionalista que tinha por finalidade educar a população desse recorte espacial com uma determinada expressão regional (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2013, p. 145-225). Esse debate sobre as representações do gênero masculino no Nordeste não é um enfoque deste trabalho, mas é aqui mencionado devido à relação com a noção do sertanejo como homem forte moldado pelo espaço, objetivando-se demonstrar que ela foi construída historicamente e disseminada de várias formas. Com isso, tem-se a seguinte imagem quanto ao homem que habita o sertão nordestino:

Calcado na figura do sertanejo, o nordestino é descrito como um homem centrado na vida familiar, um homem apegado à terra, contra a qual luta insistentemente. Inculto e supersticioso, capaz de acreditar em assombrações e manifestações do sobrenatural, era, acima de tudo, um homem honesto e hospitaleiro (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2013, p. 211).

Outra noção identificada nos poemas é a do sertão como um universo essencialmente rural. Nota-se que, nos versos, o campo é mencionado com frequência, como se “sertão” remetesse exclusivamente à zona rural. Quando o poeta fala do labor do sertanejo, refere-se notadamente às atividades do campo, sendo possível observar bem essa questão nos poemas “Agricultura” e “Dívida Social”. Neles, há uma nítida oposição entre campo e cidade, na qual o primeiro é enaltecido, apontando-se que a agricultura nele praticada é que gera riqueza, além de se fazer uma crítica ao fato de o homem ali situado não ter apoio por parte dos governantes.

(...) Porque quem gera inflação,
é sempre o êxodo rural,
o homem vive na roça,
num abandono total,
termina desanimando,
vem pra rua e se dá mal (ALVES, 1983, p. 33).

Precisamos harmonizar,
o nosso setor primário,
pra viver harmonicamente,
com o setor secundário,
e os dois marcharem juntos,
com o setor terciário (...) (ALVES, 1983, p. 40).

Como se observa, essa crítica social também leva em conta a migração ligada ao processo de êxodo rural, ressaltando-se quão problemática o poeta considera essa questão, uma vez que o agricultor deixaria o campo para ir à cidade e lá se deparar com situações adversas.

Importa salientar que este é outro elemento difundido pelas “práticas regionalizantes” que compuseram o processo de invenção da região Nordeste, como mostra Albuquerque Júnior

(2011). Analisando essas práticas, o autor constata a ênfase dessa ideia de ruralidade vinculada ao Nordeste, quando o sertão tem destaque especialmente no romance regionalista, sendo apresentado em oposição à modernidade característica aos grandes centros urbanos. Ele é apresentado, então, como o “melhor lugar para se viver, em oposição aos valores que emergem da sociedade moderna/capitalista” (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2011, p. 140).

Refletindo sobre a predominância de temas referentes ao sertão na literatura regionalista, Albertina Vicentini (2007) defende que há certa dicotomia nas representações desse universo rural:

Nesse sentido, o recorte temático principal em torno do qual a literatura regionalista tem trabalhado seus temas e seus conteúdos identitários é, especialmente, o mundo rural, mundo dentro do qual se encontra o sertão, que nos interessa aqui. Historicamente falando, esse mundo rural vem sendo caracterizado de forma bastante dicotômica, por algumas parênteses, que oscilam entre a negatividade e a positividade, mas que se apresentam sempre por acumulação, embora de forma dominante (VICENTINI, 2007, p. 189).

Esses apontamentos da autora conduzem aos outros aspectos presentes nos poemas a serem discutidos. Nos versos de Celestino Alves (1983), esse mundo rural é um mundo que deixa saudade. E se deixa saudade, é porque ele não é apenas a infelicidade das secas. Existe a saudade porque nele, além do sofrimento causado por esse dilema, há também os elementos tidos como tradicionais, dos quais o sertanejo sente falta ao ter que partir em busca de sobrevivência nas grandes cidades. Trata-se, portanto, da dualidade com a qual esse espaço é frequentemente representado.

A questão da saudade aparece fortemente relacionada com o processo migratório associado à retirada por causa das secas. Isso constitui um tema muito presente na obra de Celestino Alves (1983), falando-se da migração como a saída para se tentar sobreviver ao flagelo resultante desse fenômeno. Assim, o sertão é referido como um lugar do qual se está longe e, portanto, do qual se tem saudade. O poema “O adeus de um sertanejo” expressa bem essa questão, já que ele enfatiza a dor de se ter que partir devido à impossibilidade de sobreviver no sertão:

Adeus ó seca malvada,
que expulsa o sertanejo,
adeus casinha caiada,
quando voltar eu te vejo.
(...) Adeus terra abençoada,
aqui me viste nascer,
adeus carro, adeus boiada,
só volto quando chover (ALVES, 1983, p. 28).

O fato de o poeta estar residindo em Brasília no período da publicação da obra certamente contribuiu para que a saudade da terra natal fosse enfatizada. As coisas das quais ele fala para descrever do que sente falta no sertão remetem à alegria de quando ocorre a chegada da chuva, além dos elementos tidos como tradicionais como a vaquejada, o forró e as festas juninas, conforme observado nos versos de “Saudade do meu sertão”:

Saudade da apartação,
saudade da vaquejada,
do meu cavalo avião,
da poeira da estrada.
Da noite enluarada,
da festa de São João,
da canjica e da coalhada,
da fogueira e do balão.
Relembro aquela moçada,
que a gente ia ao forró,
no Trangola, na Pintada,
no Pico do Totoró (ALVES, 1983, p. 32).

Vê-se, portanto, que essa representação do sertão traz consigo a dualidade de um mundo que tem sua beleza, mas é devastado pelas secas. Esse mundo é marcado ora pelo sofrimento da estiagem prolongada, ora pela felicidade de quando chove. No poema “O inverno do sertão” essa felicidade proporcionada pela chuva é posta em evidência, destacando-se a transformação que ela provoca no espaço:

Quanto é belo e quão lindo,
o inverno no sertão,
a chuva do céu caindo,
na terra como benção,
parece que Deus está rindo,
perante a vegetação,
quantas graças estão vindo,
para nossa redenção,
o tabuleiro amolece,
o cardeiro floresce,
enfeitando a região,
o xique-xique, o facheiro,
o pau d’arco, o marmeleiro,
a jurema, o pereiro
perfumam o Nordeste inteiro
do baixio ao chapadão,
não há força de expressão
capaz de avaliar,
nem há quem possa pintar
num quadro tanta beleza
só mesmo a natureza
é quem tem sabedoria
para dar tanta alegria
depois de tanta tristeza (ALVES, 1983, p. 68).

Essa dualidade de certa forma ameniza a visão que aponta o sertão nordestino unicamente como lugar de miséria, pondo em evidência a fartura, a felicidade, estas possibilitadas pela chegada da chuva. No poema “O Mundo do Meu Nordeste”, o poeta menciona as coisas boas em contraponto ao sofrimento provocado pelo martírio das secas:

É o mundo da Beleza,
é o mundo da tristeza,
é o mundo do pavor,
é o mundo do fervor (...)
embora sofra regresso,
de tempo predestinado,
de minas de aluvião,
de seca no meu sertão,
de xique-xique queimado (...)
de fazendeiro sofrendo,
de gado magro morrendo,
na seca do seridó,
do pico do Totoró,
do gargalheira sangrando,
gargalheira gargalhando,
como disse dão Nivaldo
do discurso do Vivaldo,
em frente uma multidão,
carente de água e pão (...) (ALVES, 1983, p. 21).

Assim, verifica-se uma representação do sertão nordestino dotada de uma noção de dualidade que incorpora todo o sofrimento provocado pelas secas em oposição às belezas desse mundo rural, notadamente destacando-se os aspectos tidos como tradicionais. É essa dualidade que transforma o sertão em espaço da saudade, ressaltando-se, novamente, que é possível observar esse aspecto em muitas produções culturais que falam do sertão nordestino e que, certamente, constituem uma influência para o autor de *O Nordeste e as Secas*.

Para citar alguns exemplos, cabe remeter uma vez mais ao estudo de Durval Muniz de Albuquerque Júnior (2011), pois o autor observa que os grandes nomes do regionalismo/tradicionalismo criaram o próprio Nordeste como espaço da saudade, provocada pela “epopeia da retirada” por causa das secas, quando o sertanejo se depara com a realidade da modernidade da qual as cidades estão impregnadas. Um mundo, portanto, oposto ao cariz rural ao qual ele estava habituado:

Embora com obras muito diferentes, estes autores e artistas têm em comum o fato de serem construtores de um nordeste, cujas visibilidade e discursividade estão centradas na memória, na reação ao moderno, na busca do passado como dimensão temporal; assinaladas em sua relação com o presente (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2011, p. 100).

Esse aspecto dual foi observado também nas representações propagadas por produções cordelísticas, conforme analisado por Robson Willian Potier (2012). Esses poemas

(...) reconstróem esse ambiente como espaço de passagem, errância, privação e provação, onde a natureza austera e os sentidos e simbolismos a ela atribuídos legitimavam os valores de resistência, coragem e fé de seus habitantes, mas também, esse poderia ser espaço de beleza e fartura, de paisagens belas, de convivências em torno da expectativa pela chegada do inverno, da chuva. Esse era tido como espaço de gente honesta, comida simples, porém, farta, espaço repleto de histórias que seriam cantadas por violeiros e cantadores que enalteceriam os valores de sua terra (POTIER, 2012, p. 25).

Em outro exemplo que constata a força dessa concepção, tem-se a pesquisa de Ernani de Jesus Pacheco Araújo e Silvana Maria Pantoja dos Santos (2019), que a observaram também na produção do famoso poeta Patativa do Assaré. Em sua obra, o sertão é da seca, mas é também lugar fértil; lugar de pertencimento (subjatividade do eu-lírico, a partir das recordações de suas vivências no sertão sobre o qual escreve); e lugar de tranquilidade e calma em oposição à cidade (ARAÚJO e SANTOS, 2019, p. 75).

Nesse sentido, é notável que muitas representações literárias do sertão apresentam essa ideia, incluindo-se aí as do gênero poema. Quando se observam os elementos mencionados por Celestino Alves (1983), é possível notar que se tratam de aspectos realçados como sendo pertencentes à tradição do espaço ao qual está se referindo e, por isso, estar longe destes provocaria o sentimento de saudade. Esses elementos seriam constituintes de uma identidade, o que é visto por Albertina Vicentini (2007) como um ponto relevante nas representações literárias dos sertões:

A questão da identidade, então, como conteúdo-chave dessa narrativa aponta para o processo de alteridade, jogo de semelhanças e diferenças, de partes e de totalidades, que culminam em auto-afirmações que se assinalam deícticas, quer dizer, se auto-afirmam [sic] a partir do locutor e do contexto, e deles depende (VICENTINI, 2007, p. 188).

Assim, conclui-se que as “práticas regionalizantes” que, conforme Durval Muniz de Albuquerque Júnior (2011), contribuíram para a construção da ideia do que seria o Nordeste, contribuíram também para que o sertão nordestino fosse enfatizado como um espaço fortemente marcado por esses elementos tidos como tradicionais e constituintes de uma identidade sertaneja (muitas vezes vistos como o que seria comum a todo o Nordeste). Os poemas de *O Nordeste e as Secas* demonstram estar carregados dessas noções que, há algum tempo, já vinham sendo propaladas acerca desse recorte espacial, o que foi sendo feito através de diferentes produções culturais que colaboraram para consolidá-las e com as quais provavelmente o autor da obra aqui discutida travou algum contato.

Considerações finais

A problemática discutida neste texto carrega consigo uma preocupação mais ampla, para além da análise de uma obra específica: observar a força das noções propaladas acerca do sertão nordestino após a construção histórica de determinadas concepções acerca desse recorte espacial. Uma construção que certamente ultrapassa os limites da esfera cultural, abarcando também interesses econômicos, políticos e sociais dos agentes envolvidos.

A partir do exposto, torna-se evidente que, ao fim do século XX, mais especificamente na década de 1980, essas noções sobre o sertão continuavam a ser difundidas na literatura, situando-se aí os poemas de Celestino Alves (1983), analisados neste artigo. Elas se referem ao sertão como um lugar de aspecto dual, de alegria e sofrimento com base nos períodos de chuva e seca; um mundo essencialmente rural, distante dos aspectos da modernidade e habitado por homens fortes; e, por fim, um lugar que precisa ser abandonado para sobreviver, com isso, tornando-se espaço da saudade.

É interessante mencionar, para fins de reflexão sobre o assunto, o que mostra Farias (2019) em recente tese, na qual aborda a persistência da tríade sertão-seca-sertanejo em representações atuais do sertão nordestino. Ela não apenas identifica em produções artísticas recentes a continuidade na disseminação das mesmas noções, mas também reflete sobre o que pode haver por trás disso, pondo em evidência como elas podem ser de interesse para determinados agentes sociais. Isso porque, como é afirmado pela autora: “(...) reforçar esses estereótipos contidos nessa tríade (sertão, seca e sertanejo), em sua maioria, tem um lado político, talvez seja interessante perpetuá-los, pois a indústria da seca vem elegendo e reelegendo políticos todos os anos” (FARIAS, 2019, p. 430). Desse modo:

E se existir uma identidade única atrelada a seca, ao sertão (entendido muitas vezes, como sinônimo de nordeste), ao sertanejo = um tipo nordestino, a miséria, a pobreza, então essa identidade única servirá de argumentos para um capital político nas mãos das oligarquias nordestinas (FARIAS, 2019, p. 430).

Essas considerações mostram como se torna importante atentar às formas de representação desse recorte espacial, pois elas se atrelam a interesses que também permeiam as esferas social, econômica e política. Com isso, torna-se relevante destinar atenção às permanências aqui pontuadas, de modo que o motivo dessas continuidades deve ser objeto de reflexão constante para os historiadores do tema.

Assim sendo, considera-se importante haver mais pesquisas sobre o assunto, enfatizando-se, inclusive, a importância de trabalhos que analisem também outras produções culturais além da literatura, como o cinema, a música e tantas outras formas que o ser humano encontra não apenas para se expressar artisticamente, mas também para criticar ou endossar concepções e, com isso, atender a diferentes demandas de sua época.

Referências

ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. *A invenção do nordeste e outras artes*. 5. ed. São Paulo: Cortez, 2011.

ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. *Nordestino: invenção do "falo" - uma história do gênero masculino (1920-1940)*. 2. ed. São Paulo: Intermeios, 2013.

ALVES, Celestino. *O Nordeste e as Secas*. Brasília: Gráfica do Senado, 1983.

ALVES, Celestino. *Retoques da História de Currais Novos*. Natal: Fundação José Augusto; Prefeitura Municipal de Currais Novos, 1985.

ALVES, Celestino. *Vaqueiros e Vaquejadas*. Natal: Editora da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, 1986.

ALVES, Celestino. *Matutos e Tropeiros*. Brasília: Gráfica do Senado, 1989.

ARAÚJO, Ernane de Jesus Pacheco; SANTOS, Silvana Maria Pantoja dos. As representações do sertão em Inspiração Nordestina de Patativa do Assaré. In: SOUSA, Ivan Vale de (Org.). *Laços e Desenlaces na Literatura*. Ponta Grossa: Atena Editora, 2019. p. 66-76.

BARRETO, Pedro Henrique. História – Seca, fenômeno secular na vida dos nordestinos. *Desafios do Desenvolvimento*, Brasília, v. 6, n. 48, mar. 2009. Disponível em: http://desafios.ipea.gov.br/index.php?option=com_content&view=article&id=1214:reportagens-materias&Itemid=39. Acesso em: 01 nov. 2019.

CAMPOS, José Nilson B. Secas e políticas públicas no semiárido: ideias, pensadores e períodos. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 28, n. 82, dez. 2014. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/eav/article/view/88919>. Acesso em: 01 nov. 2019.

CHARTIER, Roger. *A História Cultural: entre práticas e representações*. Lisboa: Difusão Editora, 1988.

CHARTIER, Roger. Defesa e ilustração da noção de representação. *Fronteiras*, Dourados, v. 13, n. 24, p. 15-29, jul./dez. 2011. Disponível em: <http://www.ufrgs.br/gthistoriaculturalrs/nocaoderepresentacao.pdf>. Acesso em: 07 maio 2020.

CUNHA, Euclides da. *Os Sertões*. Rio de Janeiro: Record, 2006.

FARIAS, Daniela Santos de. *Sertão, Seca, Sertanejo*. 2019. 440 f. Tese (Doutorado) – Instituto de Artes, Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, São Paulo, 2019. Disponível em: <https://repositorio.unesp.br/handle/11449/182395>. Acesso em: 28 dez. 2019.

FLORES, Conceição. *Dicionário de Escritores Norte-rio-grandenses*. Disponível em: <http://escritoresdorn.com.br/autor.php?autor=Celestino%20Alves>. Acesso em: 14 out. 2019.

MELO, Adriana Ferreira de. *Sertões do mundo, uma epistemologia*. 2011. 117 f. Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2011. Disponível em: <https://repositorio.ufmg.br/handle/1843/MPBB-8PJKS3>. Acesso em: 20 jan. 2020.

MONTEIRO, Denise Mattos. *Introdução à história do Rio Grande do Norte*. 3. ed. Natal: Edufrn, 2007.

NEVES, Erivaldo Fagundes. Sertão como Recorte Espacial e como Imaginário Cultural. *Politeia: História e Sociedade, Vitória da Conquista*, v. 3, n. 1, p.153-162, mai. 2003. Disponível em: <http://periodicos2.uesb.br/index.php/politeia/article/view/3940>. Acesso em: 28 dez. 2019.

NEVES, Erivaldo Fagundes. O sertão da formação socioeconômica brasileira. *Menme: Revista de Humanidades*. Caicó, v. 19, n. 42, p. 11-20, jan./jul. 2018. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/mneme/article/view/18468/11933>. Acesso em: 28 dez. 2019.

POTIER, Robson William. *O sertão virou verso, o verso virou sertão: sertão e sertanejos representados e ressignificados pela literatura de cordel (1900-1940)*. 2012. 175 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Mestrado em História, Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2012. Disponível em: https://repositorio.ufrn.br/jspui/bitstream/123456789/16968/1/RobsonWP_DISSERT.pdf. Acesso em: 28 dez. 2019.

SANTOS, Rosimar dos. *A representação do Nordeste na poesia repentista*. 2012. 63 f. Monografia (Especialização) - Curso de Especialização em História Cultural, Centro de Humanidades, Universidade Estadual da Paraíba, Guarabira, 2012. Disponível em: http://hugoribeiro.com.br/biblioteca-digital/Santos-Dissertacao-Apresentacao_Nordeste.pdf. Acesso em: 28 dez. 2019.

SCHUSTER, Ana Noredi; CARVALHO, Beatriz; HADAS, Mônica Lopes. Textos literários como fonte histórica: interpretação do poema "A Rosa de Hiroxima". *Maiêutica*, Indaial, v. 5, n. 1, p.89-94, jan./jun. 2017. Disponível em: https://publicacao.uniasselvi.com.br/index.php/HID_EaD/article/view/1776/872. Acesso em: 28 dez. 2019.

VICENTINI, Albertina. Regionalismo literário e sentidos do sertão. *Sociedade e Cultura*, Goiânia, v. 10, n. 2, p. 187-196. jul./dez. 2007. Disponível em: <https://www.revistas.ufg.br/fchf/article/view/3140>. Acesso em: 28 dez. 2019.

Artigo recebido em 20 de janeiro de 2020
Aceito para publicação em 03 de maio de 2020

UM HERMENEUTA DA TRADIÇÃO SERTANEJA: ARIANO SUASSUNA E O ROMANCE D'A PEDRA DO REINO

A HERMENEUT OF THE BACKLANDS (*SERTÃO*) TRADITION: ARIANO SUASSUNA AND THE NOVEL *ROMANCE D'A PEDRA DO REINO*

Juliana Rodrigues MORAIS*

Resumo: O objetivo deste artigo consiste numa análise do espaço histórico-social sertanejo presente na obra *Romance d'A Pedra do Reino*, de Ariano Suassuna. Sua singularidade reside na desconstrução empreendida do sertanejo enquanto antítese do sujeito moderno, no contexto da problemática do Estado-nação; e na reapresentação desse mesmo sujeito enquanto veiculador de uma pluralidade de espaços locais. Parte-se do princípio de que essa obra, ancorada nos folhetos de cordel, num processo que denominamos por “cordelização” do texto, apresenta Suassuna como um hermeneuta de sua tradição. Tal análise apóia-se nos princípios epistemológicos da sociologia de Gilberto Freyre e na hermenêutica-fenomenológica de Paul Ricoeur, buscando compreender os aspectos da narrativa que dão materialidade a um espaço histórico-social verossímil. Acredita-se, com isso, poder contribuir para uma revisitação de uma história dos sertões.

Palavras-chave: sertanejo; folhetos de cordel; histórias dos sertões; Estado-nação.

Abstract: The article aims to analyze the socio-historical space of Brazilian backlanders (*sertanejos*) as depicted in Ariano Suassuna's novel *Romance d'A Pedra do Reino*. It seeks to deconstruct the perception of backlanders as an antithesis of the nation-state's modern subject. Concomitantly, it seeks to reinstate the *sertanejo* subject as an expression of a plurality of local spaces. Anchored in *cordel* leaflets, in a process we call narrative *cordelization*, the novel confirms Suassuna as a hermeneut of his tradition. We resort to epistemological tenets of Gilberto Freyre's sociology and Paul Ricoeur's hermeneutical phenomenology, seeking to understand aspects of the narrative that lend tangibility to a credible socio-historical space. We hope to contribute to a re-assessment of the history of Brazilian backlands (*sertão*).

Keywords: backlanders (*sertanejo*); *cordel* leaflets; histories of the backlands (*sertão*); nation-state.

Introdução

A obra *Romance d'A Pedra do Reino e o Príncipe do Sangue do Vai-e-Volta*¹, de Ariano Suassuna, publicada em 1971, tem como fio condutor a saga de Dom Pedro Dinis Ferreira-Quaderna², herdeiro do trono da “Pedra do Reino”, situada na “Vila Real da Ribeira do Taperoá”, no “sertão dos Cariris”. Muito além de um espaço meramente geográfico, a “Vila do Taperoá” constitui-se como símbolo da formação cultural e histórica das comunidades³

* Mestra em Sociologia – Doutoranda – Programa de Pós Graduação em Sociologia – Instituto de Ciências Humanas – UFF – Universidade Federal Fluminense, campus do Gragoatá, Niterói, RJ – Brasil. Bolsista- CAPES. E-mail: julianamorais@id.uff.br

sertanejas e, por extensão, das demais comunidades brasileiras, enquanto síntese de uma pluralidade de matrizes.⁴

Nesse contexto, procura-se argumentar que a obra *Romance da Pedra do Reino* consagra Suassuna como um hermenêuta da tradição sertaneja – de onde é originário. Considerando as implicações cognitivas dessa atribuição, optou-se por uma análise ancorada nos princípios epistemológicos da sociologia de Gilberto Freyre e nas contribuições teórico-metodológicas da hermenêutica-fenomenológica de Paul Ricoeur. Nessa perspectiva, a obra se institui como um texto que apresenta na forma dos folhetos de cordel o sentido histórico-social de uma comunidade sertaneja particular. Denominamos esse processo de “cordelização” do texto.

Essa hermenêutica do texto é congruente com a filosofia estética de Suassuna e, mais especificamente, com sua “visão poética”. Para ele, muito mais que uma mera representação da realidade, a arte deve-se (...) “enriquecer da luz do real pelo sensível, pelos homens, pela vida, pelas coisas que nos cercam, sendo, portanto, algo muito mais profundo” (SUASSUNA, 2008a, p. 47). Essa postura reflete-se na atitude crítica que Suassuna assumiu com relação a setores do Movimento Regionalista que, segundo ele, defendiam uma “visão artístico-sociológica” marcada por uma objetificação classificatória, pitoresca e superficial do sertanejo (SUASSUNA, 2008a, p. 47). Conversamente, tanto para a hermenêutica de Ricoeur quanto para a “visão-poética” de Suassuna, a inteligibilidade do real se dá na relacionalidade entre sujeito e objeto.

Para adentrar o “mundo do texto”, isto é, o universo poético do *Romance d’A Pedra do Reino*, este artigo estrutura-se em três partes. A primeira parte constitui um levantamento dos discursos sobre o sertanejo – com ênfase nas esferas das ciências humanas e da literatura – enunciados entre os séculos XIX e XX no Brasil. Esses discursos inserem-se no contexto mais amplo da discussão sobre a ideia de nação e de identidade nacional, no qual o sertanejo emerge como um obstáculo para a consolidação da modernidade no Brasil. A segunda parte apresenta as perspectivas teóricas de Paul Ricoeur e Gilberto Freyre como ferramentas importantes para a análise da obra de Suassuna e, em especial, do *Romance d’A Pedra do Reino*. Já a terceira parte concentra-se na apresentação dos elementos do conteúdo e da forma da obra, sua perspectiva revisionista da história do Brasil “oficial”, sua perspectiva hermenêutica de apreensão da especificidade local do sertanejo e sua estrutura formal baseada nos folhetos de cordel.

O Sertanejo na confluência entre ciências humanas e literatura

A literatura sempre ocupou um lugar privilegiado no que se refere aos esforços para compreender as especificidades sociais do Brasil. Como afirma Antônio Candido, (...) “as melhores expressões do pensamento e da sensibilidade têm quase sempre assumido, no Brasil, forma literária” (CANDIDO, 2006, p.136-7). Desde os seus primórdios, a presença de temáticas de relevância social e histórica na literatura, conforme avalia Durval M. de Albuquerque, desdobra-se em dois níveis principais: (...) “o político e o do estudo da sociedade, os quais constituíam o fenômeno central da vida cultural, e neles condensavam filosofia e ciências humanas” (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2010, p.234).

Uma das temáticas que melhor exemplifica essa presença perene de uma orientação social na literatura é, precisamente, o sertanejo e, em particular, sua apropriação no contexto do chamado discurso regionalista. Expresso numa pluralidade de correntes narrativas, esse discurso emerge a partir da segunda metade do século XIX e se consolida, gradativamente, como subsídio importante para a construção de uma certa imagem do sertanejo no contexto da brasilidade, em geral. De acordo com Albuquerque, o regionalismo, que tem como marco divisor a Semana de Arte Moderna de 1922, pode ser contextualizado historicamente em dois momentos: (i) o regionalismo naturalista, voltado para uma descrição pormenorizada de diferentes espaços regionais; (ii) e o regionalismo modernista que opera a transformação dos elementos regionais em (...) “signos a serem arquivados para poder posteriormente rearrumá-los (...) em um novo texto para o país” (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2010, p. 69).

Nessa recontextualização nacional, o projeto modernista abre-se para a incorporação de identidades regionais enquanto expressão de pretensas autenticidades culturais, pretendendo com isso superar o regionalismo classificatório dos naturalistas –por exemplo, os sertões enquanto espaço permeado por elementos exóticos e pitorescos.

Imbricado nesse processo histórico, emerge o Movimento Regionalista (1926) iniciado por Gilberto Freyre. Em contraposição aos discursos de homogeneização nacional que objetivavam a imposição do modelo cultural do Sudeste, o Movimento Regionalista do modernismo propunha-se, em princípio, valorizar as especificidades das culturas regionais, com destaque para a região Nordeste⁵. Entretanto, a marginalização dessa região tinha sua expressão mais aguda no sertão e no sertanejo que combinava marginalização cultural com marginalização socioeconômica, cujas causas incluíam tanto questões de ordem sócio-histórica, quanto de ordem natural, a saber, a escassez de chuvas.

É nesse contexto que o regionalismo modernista tende a privilegiar um pensamento social crítico, de fundo marxista, que enxerga no nordeste sertanejo um (...) “território da revolta contra a miséria e as injustiças”, (...) “[um] espaço conflituoso, atravessado pelas lutas sociais”

(ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2010, p. 207-8). Esse pensamento se manifesta, além da literatura, no cinema e nas artes:

Os romances de Graciliano Ramos e Jorge Amado, da década de trinta, a poesia de João Cabral de Melo Neto, a pintura de caráter social da década de quarenta, e o Cinema Novo, do final dos anos cinquenta e início dos anos sessenta, tomarão o Nordeste como o exemplo privilegiado da miséria, da fome, do atraso, do subdesenvolvimento, da alienação do país. (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2010, p. 216).

Com isso, o regionalismo vinculado ao Movimento Modernista que tem por objeto o sertanejo tende a enxergar este último como um mero ente socioeconômico depauperado. Essa perspectiva articula-se, de forma inesperada, com os interesses das elites oligárquicas que reivindicavam projetos voltados para a resolução do problema da seca. Essa articulação sugere, implicitamente, que a condição socioeconômica do sertanejo teria como causa determinante uma ausência de modernidade, isto é, uma inferioridade cultural.

Se, portanto, em suas origens, o regionalismo literário se propunha, como mencionado acima, a valorizar a pluralidade cultural, a ênfase acentuada na condição socioeconômica como definidora da existencialidade do sertanejo tende a constituir uma nova forma de homogeneização. Seria esse o caso do regionalismo de Graciliano Ramos, cujo espaço sertanejo, áspero e seco, aponta para a condição de opressão socioeconômica. Ao negligenciar as diferenças culturais, as diferentes formas de resistência social e as histórias locais, essa homogeneização rejeita a possibilidade de aí se enxergar culturas viáveis e convida à intervenção corretiva da modernidade.

É da crítica às limitações desse cenário de homogeneização sociocultural que emergem novas vozes literárias que dificilmente se enquadrariam na classificação originária de autores regionalistas. Explorando as possibilidades abertas por Euclides da Cunha, a poesia de João Cabral de Melo Neto e a prosa de Guimarães Rosa e Ariano Suassuna emergem enquanto espaços privilegiados de pulverização do sentido do sertanejo, espaços esses relativamente imunes ao paradigma do Estado-nação e do regionalismo do sertanejo oprimido. Suas obras empreendem um resgate das pluralidades locais e a viabilidade cultural inerentes ao “ser forte” do sertanejo de Euclides da Cunha. A proposta literária de Suassuna, mais especificamente, ao se fundamentar em folhetos de cordel, almanaques populares, narrativas orais, etc., objetiva, por oposição a esse quadro, dar voz e protagonismo a polissemia desse sujeito.

A Construção Simbólica do Sertanejo e sua Territorialidade

Ao tomarmos o sertanejo como objeto de estudo é necessário compreendermos o sentido atribuído ao seu espaço social: o sertão, região semiárida interiorana que compreende uma faixa de terra que vai do norte de Minas Gerais ao Ceará. A origem etimológica da palavra comporta uma dupla dimensão: a espacial de interior e a social de deserto, região pouco povoada (LIMA, 1999, p.57).

O processo de conformação social do Brasil e a consequente ocupação do interior do país emprestam à palavra “sertão” um sentido amplo, que envolve tanto um espaço geográfico socioeconômico, quanto um espaço simbólico, podendo referir-se: (i) aos aspectos econômicos e a padrões de sociabilidade, herdados da “civilização do couro”; (ii) à região semiárida do Nordeste brasileiro; (iii) e a um lugar distante do poder público e dos projetos modernizadores. Sobre esse último aspecto, o sertão é entendido a partir de binarismos de exclusão: de um lado, o “sertão” corresponde ao pólo da tradição e do atraso, de outro lado, o “litoral” corresponde ao pólo da modernidade e da civilização.

Os discursos vinculados aos projetos modernizadores que enxergam no sertanejo as marcas da tradição e do atraso ganham força, sobretudo, com o “imaginário da seca”. Embora inerente ao bioma, a questão da baixa pluviosidade só passa a constituir uma problemática oficial entre 1877 e 1879, quando uma seca prolongada assolou a região vitimando milhares de trabalhadores rurais (GONÇALVES, 2018, p. 516). Em decorrência disso, grande contingente de sertanejos abandonou a região e buscou refúgio nas zonas litorâneas, atingindo, assim, todo o país. Como informa José Costa: “O impacto político, social e cultural daquela seca foi fundamental na formação do imaginário da seca na consciência brasileira” (COSTA, 2002-3, p. 121). Esse imaginário abriu caminho para o uso manipulatório desse fenômeno natural por parte das oligarquias locais, fortalecendo, com isso, as políticas assistencialistas e a intervenção continuada do governo central.

A opressão generalizada, que caracteriza as relações entre o trabalhador rural e as oligarquias locais, favoreceu o surgimento de formas de resistências, como é o caso do cangaceirismo. Com o decorrer do tempo, muitas das práticas do cangaceirismo acabaram sendo cooptadas por parte dos próprios proprietários de terra que passaram a contratar os cangaceiros para realizar serviços ilegais, tais como assassinato e destruição de propriedades.

É neste cenário, que combina drama e tragédia, que emerge no imaginário social brasileiro a figura ambivalente do sertanejo: de um lado, o sertanejo “sedento” e “raquítico” que aporta, com condições mínimas de subsistência, às cidades litorâneas; e de outro lado, está o sertanejo “encabrestado”, submetido ao poder das oligarquias locais. São esses fatores que

passam a constituir os fundamentos dos discursos que enfatizam a inserção “problemática” desse sujeito no processo de constituição da nação e da identidade nacional.

O Sertanejo e a Questão da Identidade Nacional

Os discursos que promovem a consolidação do sertanejo enquanto ente socioeconômico, marginalizado, estão diretamente associados à questão da identidade nacional e da formação do Estado-nação. Desde o século XIX, esta questão vem sendo debatida como decorrência necessária de um processo de independência política (1822) onde, alegadamente, o estado precede a nação. O período que antecede os desdobramentos relativos à Semana de Arte Moderna de 1922 é marcado por investigações que têm como marco a noção de raça.

Imersos na teoria clássica racista de Conde de Gobineau, que creditava à mistura de raças puras a geração de seres inferiores a ambas as raças intervenientes, pensadores sociais como Nina Rodrigues, Silvio Romero e Euclides da Cunha levantaram questões relativas ao processo heterogêneo de formação da sociedade brasileira. Nesse contexto, a predominância no Brasil de uma sociedade de “mestiços” impedia a estruturação de uma cultura e de uma identidade nacionais segundo os parâmetros europeus (QUEIROZ, 1989, p. 18). A solução proposta, de forma reiterada, por esses pensadores estaria na implementação de uma política de “branqueamento” racial, através de incentivo à imigração europeia.

A formulação ideal de uma identidade nacional homogênea, como correlato da ideia ocidental de Estado-nação, resultou da incorporação gradual das características valorativas específicas do modelo de desenvolvimento econômico que deslocou o eixo do Brasil da região Nordeste para a região Sul/Sudeste, passando a determinar o conteúdo uniformizante de uma identidade nacional, caracterizada em função do processo de “branqueamento”.

Dentre os elementos normativos dessa identidade, destacam-se os seguintes: (i) a industrialização e os avanços tecnológicos e infra-estruturais refletem progresso e modernidade; (ii) as relações sociais da economia cafeeira e industrial, baseadas no regime assalariado, refletem situações de exercício da igualdade social e da liberdade individual; (iii) o deslocamento do centro da economia das regiões rurais para os centros urbanos reflete um movimento na direção da racionalidade; (iv) a educação formal, nos moldes europeus, implantada nos centros urbanos, reflete avanços de civilidade e higiene; (v) e, por fim, as condições climáticas da região passam a constituir disposição natural privilegiada que concorre para o progresso social. São esses os elementos que confeririam ao Sul/Sudeste o caráter de “região fiadora do discurso da identidade nacional” (AMARAL JÚNIOR, 2002, p. 228).

A questão da identidade nacional levou a formulação da cisão entre o sertão e o litoral, constituindo um tema caro para as ciências sociais brasileiras, que tem a obra *Os Sertões* (1902), de Euclides da Cunha, seu marco interpretativo (LIMA, 1999, p. 67). Emerge daí o litoral, representado pela “civilizada” Rua do Ouvidor, com seu ambiente cultural letrado, e o “incivilizado” sertão de Canudos, com seu ambiente seco iletrado. Foi nesse contexto que se fez, então, necessário para a “civilização do litoral” pensar num projeto que incorporasse o interior do país na construção de uma nação (LIMA, 1999, p.68).

Em síntese, imbricadas na perspectiva de construção do Estado nacional, as interpretações da intelectualidade brasileira que molduraram o sertanejo, podem ser enquadradas em duas dimensões fundamentais e, aparentemente, contraditórias: (i) o sertanejo enquanto um ser de ausências – perspectiva adotada por intelectuais como Florestan Fernandes; (ii) e o sertanejo enquanto uma projeção utópica da brasilidade autêntica – perspectiva adotada por intelectuais como Guerreiro Ramos (LIMA, 1999, p. 155-77).

Cabe deixar claro que tanto os elementos de “negatividade” quanto os elementos de “positividade” inserem-se num projeto que visa determinar uma identidade nacional, no qual o sertão se revela como um espaço geográfico e simbólico definido a partir das ideias de modernidade e nação. Com isso, esses discursos permanecem limitados e parciais com relação às possibilidades de uma apreensão mais própria do sentido que constitui, de forma intrínseca, o ser-no-mundo, encoberto pela sedimentação histórica do sertanejo.

Ariano Suassuna: textos e contextos

Suassuna tinha como mote de vida a célebre frase de Machado de Assis em que ele dizia: “O país real, esse é bom, revela os melhores instintos; mas o país oficial é caricato e burlesco” (ASSIS apud BOSI, 1994, p. 176). Inspirado nessa proposição, Suassuna logra transitar entre os espaços do país “real”, representado pelo povo, e do país “oficial”, representado pela elite e pelo Estado. Sua perspectiva crítica é a de que o Brasil “oficial” tem como projeto o enquadramento impositivo do Brasil “real” dentro dos parâmetros de uma modernização europeia. Ampliando a análise interpretativa presente na obra *Os Sertões*, Suassuna aponta para o distanciamento e conflito histórico entre esses dois brasis e enfatiza a sensibilidade de Euclides, formado pelo Brasil “oficial”, de se abrir para a fortitude do Brasil “real” sertanejo:

Euclides da Cunha, formado, como todos nós, pelo Brasil oficial – falsificado e superposto –, saiu de lá como seu fiel e integral adepto, positivista e ‘modernizante’. E de repente se viu ofuscado, encadeado e perturbado pelo Brasil real de Mocinha de Passira e Antônio Conselheiro. Sua intuição de Poeta de gênio e seu nobre caráter de homem de bem colocaram-no

imediatamente ao lado dele, para honra e glória sua (SUASSUNA, 2008a, p. 246-7).

Crítico da “falsa modernização”, enquanto imitação europeia, Suassuna afirma que ela ignora as especificidades locais dos espaços sociais, homogeneizando-as para adequá-las a um projeto urbano-industrial. Dialogando com esta postura crítica, Gilberto Freyre procurou afirmar os valores e tradições do Nordeste contra uma modernidade que projetava os estados do Rio de Janeiro e de São Paulo nos moldes das sociedades europeias, e que pretendia hegemonizar todo o país com base nos critérios civilizatórios ocidentais. Freyre (1996) argumenta que os valores modernos, em muitos casos, correspondem a “estrangeirismos” que assim se tornam, indevidamente, parâmetros constitutivos de uma pretensa identidade nacional hegemônica. Comungando com ele, Suassuna elucida que esse tipo de modernização projetou o Brasil segundo modelos europeus e que hoje o projeta segundo modelos americanos, promovendo a exclusão das expressões plurais do povo brasileiro.

Sustentando uma concepção de povo que inclui todos aqueles que nutrem uma sensibilidade profunda pelo Brasil, ainda que, circunstancialmente, marginalizados socioeconomicamente, Suassuna acredita ter uma missão: a de defender, com sua arte, a cultura sertaneja, que nada mais é do que a expressão de “tudo aquilo que o Povo cria para viver ou para se deleitar e que tem sido criado à margem da civilização europeia e industrial” (SUASSUNA, 2008a, p. 156).

Em cumprimento a essa missão, as obras de Suassuna promovem a valorização do sertanejo apresentando um cenário marcado pelos folhetos de cordel, pela música e pela arte barroca “ibérico-sertaneja”. Sua intervenção se situa, portanto, enquanto crítica a homogeneização cultural brasileira, que pode ser entendida segundo dois níveis: a homogeneização nacional e a homogeneização regional. Com relação ao primeiro – a “homogeneização nacional” –, o escritor afirma: “Sou a favor da diversidade cultural brasileira só não admito é a influência de uma arte americana de segunda classe. (...) o Brasil tem uma unidade em sua diversidade” (SUASSUNA, apud Oliveira, 2014). E, no que tange ao segundo – a “homogeneização regional” –, ele diz:

Prefiro empregar o termo [região] assim, menos rígida e mais amplamente, pois sob o nome de regionalismo tem-se englobado tanta coisa de qualidade diferente que é impossível tomar pé ante ele. De modo geral, parece que o regionalismo é uma posição inicial: a daquele que quer criar a partir da realidade que o cerca (...) (SUASSUNA, 2008a, p. 46).

Partindo da “realidade que o cerca”, Suassuna faz do seu espaço social – o sertão de Taperoá – um palco dramático de edificação e realização das potencialidades da condição

humana, pulverizando o espaço discursivo da “marginalidade” e apresentando um mundo sertanejo marcado por elementos identitários dinâmicos, flexíveis e criativos que possibilita pensar um espaço local que vai muito além da homogeneização redutora dos termos “nação” e “região”.

Ariano Suassuna e a visão poética do universo sertanejo

Não obstante as leituras de determinadas correntes críticas que enxergam no escritor Ariano Suassuna uma perspectiva nacionalista, condizente com os pressupostos da ideia de Estado-nação, argumenta-se que os termos “nação” e “região” aparecem em sua obra como uma forma de protesto político e ideológico contra determinadas influências estrangeiras que querem impor um modelo de cultura e que subjagam a riqueza e a diversidade cultural do Brasil. Nesse sentido, Suassuna argumenta:

(...) o ideal é a visão internacional. O homem para mim é um só (...). Agora, quando fazem disso [do internacionalismo] uma armadilha para transformar essa ojeriza ao nacional num instrumento de opressão e de exploração... existe o nacionalismo de direita, eu sei, mas existe o nacionalismo de esquerda nos países pobres como os países da América Latina e da África (SUASSUNA, 2013, s/p).

O nacionalismo admitido pelo escritor pode ser entendido, circunstancial e estrategicamente, como ideologia de resistência às forças externas, daí o termo “nacionalismo de esquerda”, mas não como ideologia constitutiva da nação, o chamado “nacionalismo de direita”. Sua postura, ao invés de nacionalista ou regionalista, poderia ser, então, classificada como uma defesa de um Brasil enquanto uma unidade plena de diversidade. Nessa adequação semântica que o termo nacionalismo adquire em Suassuna, Silviano Santiago elucida:

Seu nativismo [de Suassuna] não é tão *estrito* quanto os que pregam um ufanismo de portas fechadas, nem tão *aberto* quanto o dos que professam uma constante dívida, na construção do brasileiro, ao alienígena. Suas peças (...) propõem pensar o brasileiro dentro do ibérico-sertanejo. (...) Unem-se assim no produto literário o desejo de inscrevê-lo em determinado e específico ponto do Nordeste do Brasil (Paraíba, para ser mais preciso), e ao mesmo tempo a necessidade de apresentar este ponto como um microcosmo da realidade cultural luso-brasileira (SANTIAGO In. SUASSUNA, 2011, p. 22).

Em sintonia com o argumento de Santiago, pode-se dizer que nem a ojeriza ao nacional – que prega um sentimento de inferioridade e dependência cultural –, nem o nacionalismo estreito – calcado na crença de superioridade da cultura brasileira em detrimento das demais – permeiam o sentimento “nacionalista” que perpassa sua obra. Para Suassuna é a realidade que nos cerca que constitui o sentido mais profundo do estar-no-mundo, no seu caso, a realidade

dos sertões dos Cariris, e mais especificamente da cidade de Taperoá, lugar em que ele passou parte de sua infância e juventude.

Diante do acima exposto, é importante compreender que a obra de Suassuna apresenta o sertão sem intenção de descrever (didaticamente) seus aspectos físicos e sociais, conforme faziam intelectuais e artistas da corrente naturalista-regionalista, pré e pós-modernismo. Nas palavras de Santiago, (...) “em Suassuna não existe a intenção de fazer um levantamento artístico-sociológico da região nordestina, dentro dos moldes da escola naturalista, mas antes busca ele uma recriação poética do Nordeste” (SANTIAGO In. SUASSUNA, 2011, p. 22).

Ao tecer a crítica aos regionalistas e sua “visão artístico-sociológica”, influenciada pela escola naturalista, Suassuna argumenta que, em função de suas auto-exigências didáticas de classificação, eles ficam (...) “pintando pescadores, esculpindo cambiteiros, escrevendo sobre ambos, sobre cangaceiros, etc.”, reduzindo o olhar sobre a região a uma dimensão pitoresca e superficial, (...) “tudo aparentemente dentro do movimento [regionalista], mas na realidade fazendo arte deplorável” (SUASSUNA, 2008a, p.46). Ainda nessa perspectiva crítica, ele reforça:

Vejo José Lins do Rego dizer que o regionalismo, ‘no plano artístico, é uma sondagem na alma do povo, nas fontes do folclore’, sinto uma sensação imediata de repulsa e me recuso a ser chamado de regionalista. Tal regionalismo fica nas aparências do social, fazendo jus a todas as acusações de pitoresco (SUASSUNA, 2008a, p.46-7).

Para compreender, portanto, as implicações sociológicas e as contribuições históricas da obra de Suassuna, faz-se necessário deixar de lado os mecanismos classificatórios e idealistas dos naturalistas-regionalistas que aprisionam o sertanejo aos aspectos físicos e etnográficos. Através de uma visão artística particular, Suassuna vê a paisagem enquanto algo intrínseco à vida cotidiana. Para ele (...) “a arte tem que se enriquecer da luz do real pelo sensível, pelos homens, pela vida, pelas coisas que nos cercam, sendo, portanto, algo muito mais profundo” (SUASSUNA, 2008b, p. 47). A palavra arte é entendida por ele enquanto dom criador, em suas palavras: “Ela não imita o real, parte de elementos reais que, na imaginação do artista, são remanejados e recriados, para a criação de um novo universo” (SUASSUNA, 2008b, p. 47). Assim, a paisagem na sua obra aparece como abertura histórica do próprio ser-no-mundo e não como um palco “natural” anterior à cena.

É dessa concepção de arte que emerge a cosmovisão de Suassuna por ele mesmo denominada “visão poética”. Essa visão de mundo é a força que ele se apropria tanto para denunciar as tentativas de diminuir, aviltar e menosprezar o povo sertanejo, quanto para mostrar

que por detrás do “sertanejo oprimido” há sociedades que, por mais distintas que sejam das “sociedades modernas” idealizadas pelo Brasil “oficial”, são viáveis e eficazes.

O espaço criativo de Suassuna, a sua “visão poética”, contrapõe-se, portanto, à “visão artístico-sociológica” dos regionalistas sobre a realidade sertaneja. Na “visão poética” a paisagem e o artista, o objeto e o sujeito constituem uma totalidade. Em outras palavras, a “visão poética” quando é expressão fiel da alma daquele que escreve é também uma visão fiel do mundo que o cerca.

Essa “visão poética” criadora, que, segundo o escritor, revela a realidade “mais real e embandeirada” (SUASSUNA, 2012, p. 739), o consagra como um hermenêuta da sua tradição sertaneja: o verdadeiro hermenêuta não é o intérprete que explica o sentido do texto, mas aquele que porta criativamente sua mensagem. A respeito da contribuição da literatura, enquanto “visão poética”, para o estudo das ciências humanas, Gilberto Freyre argumenta:

Claro que é perigoso para a ciência do Homem da especialidade do cientista recorrer ele a métodos poéticos de conhecimento, juntando-os aos científicos (...). Pode resultar em obras monstruosas como estudos científicos; ou válidas apenas como criações poéticas ou realizações literárias (...). Mas pobre da Antropologia ou da Sociologia ou da História Social cultivada apenas por pedestres que não consigam enriquecê-la abrindo perspectivas sobre os fatos que só a imaginação científica mais vizinha da poética consegue abrir e, através de símbolos (...) tornar esses fatos significativos em vez de apenas descritivos (FREYRE, 1968, p.81).

A relativização epistemológica dos métodos e técnicas científicas é uma característica que permeia a obra de Freyre. Ele afirma que, ao invés de um “sociólogo ortodoxo”, prefere ser visto como um “anti-sociólogo” (FREYRE, 1968, p.67). Em outro momento, ele assume jocosamente a condição de “saciólogo”, (...) “no sentido de seguir, no versar de temas sociológicos e antropológicos, intuições pessoais e observações diretas; e de combinar métodos nunca dantes combinados”, ao invés de sociólogo condicionado (...) “a seguir teorias já estabelecidas, métodos puros, técnicas ortodoxas” (FREYRE, 1968, p.67). Crítico dos métodos ortodoxos, Freyre conquistou a simpatia de Ariano Suassuna que considera (...) “ótimo que a sociologia gilbertiana se torne cada vez mais filosófica e menos sociológica” (SUASSUNA, 2008a, p. 50). Nesses termos, Suassuna argumenta:

Uma das coisas que me levam a simpatizar mais com sua obra [de Gilberto Freyre] são os ataques que ele sofre, principalmente sob o pretexto de que sua sociologia não é científica. Para mim, pelo contrário, sua obra tem caminhado num sentido cada vez mais aberto, mais filosófico e, por isso mesmo, mais profundo e verdadeiro. Eu não gosto da sociologia científicista (...). (SUASSUNA, 2008a, p. 50).

Duas posições em particular despertam a simpatia de Suassuna por Freyre. A primeira, de caráter substantivo, refere-se à afirmação da positividade da cultura brasileira. Isso ocorre num período em que concepções imperialistas atribuíam ao Brasil, em função da mestiçagem racial e cultural, uma condição de inferioridade. A segunda, de caráter mais metodológico, está na propensão do sociólogo de atenuar o rigor da racionalidade científica e permitir aflorar a intuição, enquanto fundamento de um conhecimento poético. Sobre a metodologia sociológica que ignora a “imaginação poética”, Suassuna ressalta:

Literariamente, Caio Prado Júnior e Florestan Fernandes nunca chegaram nem perto de Gilberto Freyre; o que, na minha opinião, se deve ao fato de que, assim como o Regionalismo foi um Neonaturalismo do qual terminei tendo de me afastar, o Marxismo, o Socialismo “científico” de Marx, é um Neopositivismo tão estreito, mecanicista e castrador quanto o pensamento de Augusto Comte (SUASSUNA, 2000, s/p).

As implicações epistemológicas dessa “visão poética” de Suassuna e seus desdobramentos sociológicos, em contraposição a uma sociologia cientificista coadunam não só com a sociologia de Freyre, como também com os pressupostos teórico-metodológicos da hermenêutica-fenomenológica de Paul Ricoeur.

A hermenêutica-fenomenológica e a “Filosofia do Penetral”

A hermenêutica de Paul Ricoeur situa-se como um espaço teórico que fundamenta as interpretações da realidade enquanto sentido, nas esferas das ciências humanas. Nessa perspectiva o sertanejo é hermeneuticamente entendido como “texto” – i.e., enquanto totalidade das objetificações existencializadas da condição humana. A ontologia fenomenológica dessa hermenêutica parte do princípio de que a realidade não é objetiva e nem criação da nossa consciência, (...) “a realidade é o compreendido, o interpretado, o comunicado”, ela (...) “emerge da intencionalidade da consciência voltada para o fenômeno” (GIL, 1999, p.32). A compreensão, portanto, não se dá na apreensão do objeto em si, mas na possibilidade de elaboração temática do ser-no-mundo.

À luz dos princípios acima mencionados, pode-se reiterar, em outros termos, as diferenças fundamentais entre a “visão poética” e a “visão artístico-sociológica”. Esta última concebe o sertanejo como uma objetividade determinada por uma série de fatores naturalizados, extrínsecos e anteriores ao plano de constituição do sentido. Já a “visão poética”, para qual o mundo é, originariamente, uma estrutura ontológica da existência, fornece um suporte epistêmico apropriado para a investigação do sentido: à medida que a busca do sujeito/leitor pela compreensão do objeto/texto avança, este último revela-se cada vez menos como uma coisa

– isto é, uma externalidade ao sujeito – e cada vez mais como um meio para compressão do ser-no-mundo, do texto como totalidade, que envolve o próprio sujeito/leitor.

Dialogando com a “visão poética” de Suassuna, Paul Ricoeur afirma que (...) “é o personagem real [o leitor] que põe em intersecção o mundo (possível) do texto com o seu próprio mundo (real) de leitor”. É nesse sentido que (...) “[a] dialética entre o mundo do texto e o mundo do leitor contribui para a compreensão de si” (RICOEUR, 1987, p.12-3). Com efeito, não nos interessa aqui, sobremaneira, compreender a estrutura externa à obra, o período em que foi escrita e publicada, a biografia do autor, os elementos/acontecimentos que o motivaram a escrever, etc. Ao invés disso, o texto interessa em função dos elementos que lhe são intrínsecos, do mundo que ele projeta e pela abertura ao compartilhamento de sentido por parte do leitor.

A pertinência dessa abordagem hermenêutico-fenomenológica é referendada por uma passagem marcante do próprio *Romance d’A Pedra do Reino*. Trata-se do capítulo intitulado “Filosofia do Penetral” (SUSSUNA, 2012, p.193-7) que apresenta os princípios de uma filosofia homônima sustentada pelo personagem Clemente Hará de Ravasco Anvérsio, um dos mestres do narrador e protagonista, Quaderna. A Filosofia do Penetral constitui, simultaneamente, uma reivindicação do caráter localista da narrativa sobre o sertanejo – a saber, a apresentação do espaço cultural do sertão da “Vila de Taperoá” –, e uma defesa da condição fenomenológica da existência. Vejamos, em detalhes, esta última dimensão.

No início do capítulo, Clemente indaga de Quaderna se ele sabe o modo pelo qual o homem passa da condição de “desconhecença” (ignorância) para a condição de “sabença” (sabedoria). Quaderna, envergonhado, afirma não saber. Clemente, então, pede para que ele feche os olhos e pense no mundo que o cerca. O protagonista descreve assim seus pensamentos: “Estou pensando numa estrada, numas pedras, num bode, num pé de catingueira, numa Onça, numa mulher nua, num pé de coroa-de-frade, no vento, na poeira, no cheiro do cumaru e num jumento trepando uma jumenta!” Clemente, então, pede para Quaderna abrir os olhos e pergunta: “O que é isto que você pensou?” E ele, prontamente, responde que “É o mundo!” Clemente retorta e afirma que o que Quaderna pensou “é somente uma parte dele [do mundo]!”, tendo omitido, com isso, um elemento fundamental: “[quem você omitiu] Foi você mesmo, ‘o faraute’!”. O “faraute”, ou arauto – i.e., o intérprete – omitido por Quaderna não era senão o próprio Quaderna, o sujeito que revela o mundo.

Ao se excluir do mundo Quaderna concebe as coisas como existentes em si mesmas, ou seja, independentemente de sua própria consciência. Para a fenomenologia, esta concepção é entendida por “atitude natural”, distinta de uma “atitude fenomenológica” que considera a experiência como fundante da manifestação do sentido do fenômeno e seus termos

intervenientes – o sujeito e o objeto. Em outras palavras, a consciência e o fenômeno surgem juntos. Nesse sentido, ser no mundo implica sempre uma compreensão, tanto de si mesmo quanto do mundo da experiência: o mundo é, precisamente, tudo o que o sujeito apreende enquanto “faraute”. Portanto, à luz dessa fenomenologia, o Penetral pode ser entendido como uma proposta de mundo enquanto abertura de sentido, que engloba o próprio sujeito, o “faraute”, o intérprete, o mediano, o hermenêuta.

O Romance d’A Pedra do Reino: a saga de Quaderna e a “sagração” do “Gênio Máximo da Humanidade”

A narrativa do *Romance da Pedra do Reino* inicia-se com Quaderna preso na cadeia da “Vila de Taperoá”, no “sertão dos Cariris”, alvo de um processo na justiça no qual é acusado de comunismo e de assassinato. Premido pelas condições prisionais, ele faz uma retrospectiva de sua vida e dos principais eventos da história de sua família/comunidade, explicando, com isso, as razões que o levaram injustamente à prisão. Fica claro, ao longo da narrativa, que Suassuna vincula intimamente a condição prisional de Quaderna à condição das comunidades sertanejas do Brasil “real” percebidas pelo Brasil “oficial” como comunidades “subversivas”, “irracionais”, “incivis”, movidas pelo “fanatismo”, “messianismo” e “barbárie”. Em outras palavras, a prisão de Quaderna constitui uma alegoria dessas comunidades marginalizadas e condenadas por uma condição socioeconômica e cultural distinta do modelo civilizatório ocidental.

Esta obra constitui plataforma privilegiada para uma apresentação das evidências que visam “absolver” o Brasil “real” sertanejo ao empreender a narrativa genealógica das diferentes fases de surgimento, declínio e restauração das dinastias dos “sertões dos Cariris”. As evidências dessa assertiva se expressam na afirmação de uma positividade existencial comunitária que é descrita, de forma hiperbólica, por Quaderna como uma combinação peculiar de matrizes “católica”, “judaica”, “moura”, “berbere”, “fenícia”, “sueva”, “malgaxe”, “negra”, “latina”, “ibérica”, “cartaginês”, “troiana”, “cario”, “tapuia”, “cigana”, “árabe”, “godo” e “flamenga”.

A gênese multicultural da linhagem de Quaderna, emblema da comunidade sertaneja, reflete a cosmovisão de Ariano Suassuna de um barroco brasileiro e, mais especificamente, do barroco “ibérico-sertanejo”. Tendo por base uma reinterpretação criativa do barroco ibérico, o barroco brasileiro de Suassuna é o espaço de confluência dos diversos elementos étnicos e culturais da formação brasileira que se manifesta, privilegiadamente, na cultura popular (SUASSUNA, 2008a, p. 154).

A estética barroca “ibérico-sertaneja” que costura o *Romance d’A Pedra do Reino* constitui referencial hermenêutico para compreender uma formação específica das culturas brasileiras, podendo ser apreendida nas múltiplas ambivalências que a permeiam: (i) o erudito e o popular; (ii) a política de esquerda e a política de direita; (iii) deus e o diabo; (iv) o sagrado e o profano; (v) o cristão e o mouro; etc. Efetivamente, a cosmovisão do protagonista reflete essas ambivalências e pluralidades que se integram organicamente numa experiência de identidade, de pertencimento e de solidariedade de uma comunidade sertaneja.

A diversidade étnica e cultural que corre nas veias de Quaderna representa emblematicamente o processo de formação identitária do povo brasileiro ao longo de sua história. Sabemos que certos grupos étnicos tiveram, por muito tempo, sua importância nesse processo ignorada por parte do Brasil “oficial”, como é o caso das comunidades originárias das matrizes indígenas e africanas e seus desdobramentos miscigenatórios.

A valorização cultural destes grupos vem passando por um processo lento de reconhecimento e legitimação. A Constituição Brasileira de 1988 é um marco nesse processo. Com ela, o Estado passa a reconhecer e legitimar (...) “as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional” (BRASIL, Art.215, §1º).

Num contexto que antecede os próprios preceitos constitucionais, Suassuna desenvolve sua narrativa de valorização da pluralidade cultural do Brasil e de afirmação da cultura popular sertaneja. Essa postura é reiterada na narrativa do *Romance d’A Pedra do Reino* pelo posicionamento de Quaderna: com ou sem o reconhecimento do Brasil “oficial” as manifestações culturais populares sempre foram e continuarão sendo expressões autênticas do Brasil “real”, já que possuem a chancela inequívoca do próprio povo.

Coerentemente, o roteiro que perpassa a narrativa do *Romance d’A Pedra do Reino* pode ser visto em dois momentos fundamentais: (i) a reflexão de Quaderna sobre a injustiça da acusação formulada pelo Juiz-Corregedor, que estaria fundada num preconceito com relação à autenticidade do seu ser-sertanejo, oriundo de uma (...) “família sanguinária e subversiva” ascendente de (...) “Cangaceiros, Cantadores, Vaqueiros e mais toda essa rale sertaneja de fateiras, prostitutas, tangerinos e contrabandistas de cachaça” (SUASSUNA, 2012, p. 457); (ii) e a narração memorial de Quaderna sobre todos os eventos relativos à constituição da história de pertencimento à sua tradição sertaneja, motor de sua própria identidade. Com a composição desse “Memorial” que é, essencialmente, o próprio *Romance d’A Pedra do Reino*, cujo registro escrito é feito não por Quaderna, mas pela escritã do processo, Dona Margarida, o narrador se consolida como porta-voz de sua comunidade.

Cabe dizer que esse registro escrito é a ferramenta usada por Quaderna para obter o reconhecimento oficial da condição de “Gênio Máximo da Humanidade”, isto é, o título de maior escritor de sua época, concedido a todo indivíduo capaz de condensar (...) “em si, exaltadas e apuradas, as características marcantes do País” (SUASSUNA, 2012, p. 187). Esse reconhecimento de “Gênio” aponta para o reconhecimento das potencialidades plurais das culturas do Brasil e, em particular, da comunidade sertaneja de Quaderna. Num formato metanarrativo, que tem o protagonista também como autor e narrador, o *Romance d’A Pedra do Reino* trata, portanto, da “sagração” do personagem enquanto legitimação das culturas sertanejas.

Com efeito, esse “Memorial”, expressão narrativa fundamentalmente oral e dialógica⁶, ao assumir, concomitantemente, a forma escrita por ação da burocracia jurídica, adquire a forma legitimadora de um registro literário escrito, emblema de uma reconciliação entre o Brasil “real” e o Brasil “oficial”. Quaderna anuncia, dessa forma, os destinatários “preferenciais” de sua obra:

Dirijo-me a todos os Brasileiros, sem exceção; mas especialmente, através do Supremo Tribunal, aos magistrados e soldados - toda essa raça ilustre que tem o poder de julgar e prender os outros. Dirijo-me, outrossim, aos escritores brasileiros, principalmente aos que sejam Poetas-Escrivães e Acadêmicos fidalgos, como eu e Pero Vaz de Caminha, o que faço aqui, expressamente, por intermédio da Academia Brasileira, esse Supremo Tribunal das Letras (SUASSUNA, 2012, p. 34).

A citação acima tem um misto de ironia e de expectativa genuína por uma reconciliação entre o Brasil “real” e o Brasil “oficial”. A prerrogativa do “Supremo Tribunal” de livrar Quaderna das acusações de subversão e assassinato implica, simbolicamente, uma prerrogativa mais ampla. Ainda que, em última análise, impotente para determinar a vida ou morte, o sucesso ou fracasso das comunidades do Brasil “real” sertanejo, o “Supremo Tribunal” detém a prerrogativa de absolvê-las das acusações de “barbárie”, “fanatismo”, “irracionalidade” e “incivilidade”. Por sua vez, o “Supremo Tribunal de Letras” possui a prerrogativa de legitimar a narrativa do “Memorial” que constitui, na realidade, a história, enquanto memória, do sertão de Quaderna. Conforme ele mesmo observa: (...) “não sei inventar nada, só sei contar o que vi acontecer” (SUASSUNA, 2012, p. 189).

Em síntese, mais do que a refutação de uma acusação pontual, o “Memorial” de Quaderna constitui uma defesa dos potenciais das comunidades do Brasil “real” – em especial as comunidades sertanejas – e, concomitantemente, uma denúncia das inverdades que sobre elas são veiculadas pela história “oficial”. Esse “Memorial”, não por acaso, tem como pano de fundo movimentos sociais contestatórios ao projeto de Estado-nação, decisivos para a história

dos sertões. A sequencialidade desses movimentos reflete o processo de edificação narrativa da “Pedra do Reino” – símbolo de uma comunidade sertaneja – do qual Quaderna é o herdeiro exilado. De acordo com a narrativa de Quaderna, as etapas que dão materialidade factual à constituição desse reino são as seguintes:

- (i) Primeira etapa – representada pelo Movimento da Serra do Rodeador, lança as bases para a sua constituição da obra. Esse Movimento iniciou-se em 1819, cujo líder, Silvestre José dos Santos, (...) “fundou um arraial no local denominado Sítio da Pedra, destruído em 25 de outubro de 1820 pelo governador de Pernambuco Luiz do Rego” (GASPAR, 2009);
- (ii) Segunda etapa – representada pelo Movimento da Pedra Bonita/Pedra do Reino, que dá nome ao *Romance d’A Pedra do Reino*. Líder e “rei” do Movimento, João Antônio dos Santos ergueu um reino entre duas pedras, com leis e costumes próprios, em Belo Monte no sertão de Pernambuco entre 1836 e 1838 (ARARIPE, 1878). Posteriormente, ele passa sua coroa – feita de cipó – ao seu cunhado João Ferreira – que no *Romance d’A Pedra do Reino* é o bisavô de Quaderna, conhecido por Dom João Ferreira-Quaderna, o Execrável. Este, por sua vez, prega que D. Sebastião – rei de Portugal que desapareceu na batalha de Alcácer-Quibir, na África – voltaria trazendo riqueza, paz e felicidade ao seu povo, caso houvesse derramamento de sangue entre as pedras. Em 1938, ocorre o massacre de 87 pessoas. Logo em seguida, o “Reino” é destruído por forças militares governamentais;
- (iii) Terceira etapa – representada pelo Movimento de Canudos, liderado por Antônio Conselheiro, no sertão da Bahia entre 1893 e 1897. Este Movimento culminou na Guerra de Canudos ocorrida entre 1896 e 1897;
- (iv) Quarta etapa – representada pelo movimento separatista da cidade de Princesa no sertão da Paraíba em 1930 e liderado por João Suassuna, ex-governador do estado da Paraíba e pai de Ariano Suassuna. Após a quarta etapa, inaugura-se um período de declínio do “Reino” que coincide, na narrativa do *Romance d’A Pedra do Reino*, com o exílio prisional de Quaderna e a acusação de “subversivo comunista”;
- (v) Quinta etapa – A narrativa profetiza, então, uma etapa vindoura que seria representada pela restauração do “Reino” por obra de Quaderna: o “Quinto Império”⁷. Essa “obra” trata-se, evidentemente, do próprio *Romance d’A Pedra do Reino* como palavra mágica e restauradora.

Os eventos cíclicos acima descritos são apresentados na obra no contexto de uma dinâmica que enfatiza os aspectos culturais, políticos e econômicos das comunidades sertanejas. Estas comunidades se desenvolveram, de certa forma, independentemente das esferas dos poderes estadual e federal, num período dominado pelo servilismo e coronelismo no sertão. É nelas que reside o verdadeiro espírito da transformação social afirmativa. Ao invés de beatos

ou regentes fanáticos, “Dom Silvestre José dos Santos”, “Dom João Ferreira-Quaderna”, “João Antônio dos Santos”, “Dom Antônio Conselheiro” e “Dom Pedro Sebastião Garcia-Barretto” são projetados como líderes revolucionários, sertanejos sábios, profetas e santos, regentes do Império da “Pedra do Reino”. O título de “Dom” que é adicionado aos nomes desses líderes por Suassuna, objetiva, precisamente, enaltecer o caráter nobre do sertanejo.

Nesta conjuntura de uma linhagem de “heróis” emerge o rei exilado, Quaderna, e seu instrumento memorial, o *Romance d’A Pedra do Reino*, um texto-mundo no qual escrita e oralidade convivem fraternalmente e que é construído através da aliança entre uma realidade geográfica áspera e pedregosa e os sonhos factíveis de seus habitantes. É este instrumento memorial que impulsiona a reinstalação do “Reino” e, conseqüentemente, a “Sagração” de Quaderna como “Rei”. Esse exílio é, portanto, simbólico do ocultamento circunstancial da “Pedra do Reino”, que ao invés de uma mera não existência ou extinção significa, fundamentalmente, o não reconhecimento do Brasil “real” pelo Brasil “oficial”.

A narrativa de Quaderna projeta uma vivência da temporalidade segundo os dois níveis sustentados por Paul Ricoeur: a “temporalidade cronológica”, da sucessão de reinos e regentes, e a “temporalidade narrativa”, da apreensão do sentido que consagra a comunidade sertaneja. Para entender a possibilidade da passagem da temporalidade cronológica para a temporalidade narrativa, recorreremos à noção de “mimese” de Paul Ricoeur que decorre dos princípios aristotélicos de uma representação simbólica que aponta para níveis profundos, reais ou potenciais, da própria realidade. A narrativa de Suassuna convida o leitor, através da saga de Quaderna, a um mergulho nos três níveis de mimese propostos por Ricoeur (1994, p.85-125), que correspondem a outros tantos níveis de resgate hermenêutico de sentido.

No primeiro nível, a “pré-figuração”, o texto desponta como narrativa memorial do mito de origem da “Pedra do Reino” – que institui uma verdade constitutiva enquanto pré-compreensão da realidade. O segundo nível, a “figuração”, corresponde ao caráter dinâmico da hermenêutica enquanto ficcionalidade e “laboratório de formas no qual ensaiamos configurações possíveis da ação, experimentando sua consistência e plausibilidade” (BARBOSA, 2006, p. 143). Essa dinâmica, que Ricoeur denomina de “imaginação produtora”, é o cerne da narrativa e é representada pelo exercício imaginativo de Quaderna que visa ao restabelecimento simbólico desse “Reino”, em meio a destruições e recriações sucessivas. Finalmente, o terceiro nível, a “refiguração”, (...) “marca a intersecção entre o mundo do texto e o mundo do ouvinte ou do leitor” (CAIMI, 2004, p.63), lugar onde a ficcionalidade se encontra com o mundo reconfigurado da realidade profunda. Trata-se do fechamento do “saudável círculo hermenêutico” (RICOEUR, 1990, p.15-6), da apreensão “final” do sentido do “Reino

da Pedra do Reino” enquanto sabedoria ou “sociologia profunda” sobre a comunidade sertaneja de Quaderna.

Em síntese, o *Romance d’A Pedra do Reino* cumpre a dupla funcionalidade narrativa que caracteriza, segundo Paul Ricoeur, o verdadeiro sentido do “mito”: (i) trata-se, de um lado, de “uma narrativa fundacional mediante a qual uma comunidade se relaciona consigo mesmo e com os outras (comunidades)” (KEARNEY, 2002, p. 64); (ii) trata-se, de outro lado, de uma narrativa que projeta uma antecipação de futuros possíveis dessa mesma comunidade. Como afirma Richard Kearney: “Sem o sentido retroativo do mito, a cultura é destituída de sua memória. E sem o olhar para o futuro, ela é destituída dos seus sonhos”. Nessa perspectiva, (...) “o mito funciona como uma interação entre os chamamentos da tradição e os chamamentos da Utopia” (KEARNEY, 2002, p. 64).

Os folhetos de cordel e a “reedificação” do “Castelo Literário”

O “Castelo Literário” que constitui o *Romance d’A Pedra do Reino* é genuinamente edificado a partir da aliança mágica acima referida, e tem como pilar a oralidade do cordel. De acordo com Câmara Cascudo, essa oralidade circula entre as várias camadas sociais incluindo (...) “[os] analfabetos que guardam os tesouros dos contos, facécias, cantigas, fábulas” (CASCUDO, 2012, p.188).

A este processo de edificação literária denominamos por “cordelização” do texto, que se manifesta em duas dimensões da obra: (i) um enredo temático marcado (...) “pelo sopro sangrento do infortúnio, dos amores desventurados, poéticos e sensuais, e, ao mesmo tempo, pelo riso violento e desembandeirado, pelo pipocar dos rifles estralando guerras, vinditas e emboscadas, ao tropel dos cascos de cavalo” (SUASSUNA, 2012, p. 115); (ii) e uma estrutura formal composta por 85 “folhetos” distribuídos em cinco partes, que se interligam através de uma unidade de sentido, mas que possuem, individualmente, uma relativa autonomia.

Os folhetos de cordel como modelo formal que condiciona a arquitetura do “Castelo Literário” de Quaderna, decorre, necessariamente, de um enraizamento genuíno do protagonista – e, por consequência, do próprio Suassuna – numa cultura sertaneja local. O “Gênio Máximo da Humanidade”, cujo título Quaderna reivindica, ironicamente, para si mesmo, constitui, em última análise, o legítimo hermenauta de sua própria tradição. Com efeito, a realidade e os sonhos de Quaderna estruturam-se por referência às histórias dos folhetos de cordel, lidas ou ouvidas e decoradas, constitutivas da sua própria condição de ser-no-mundo, conforme afirma o narrador:

Assim firmou-se para mim a importância definitiva da Poesia, única coisa que, ao mesmo tempo, poderia me tornar Rei sem risco e exaltar minha existência de Decifrador. Anexei às raízes do sangue aquela fundamental aquisição do Castelo literário, e continuei a refletir e sonhar, errante pelo mundo dos folhetos. (SUASSUNA, 2012, p. 107).

A poesia popular, representada pelos folhetos de cordel, é de importância decisiva para que o decifrador/hermeneuta, Quaderna, possa levar a cabo a restauração do “Castelo literário”, o texto-mundo da “Pedra do Reino”. O mundo dos folhetos expressa, portanto, o universo simbólico dos “sertões dos Cariris”. Ariano Suassuna ressalta essa importância dos folhetos de cordel com as seguintes palavras:

Eu acho que, do ponto de vista político, por exemplo, uma manifestação da cultura popular como a Literatura de Cordel⁸ tem seu equivalente no campo político no Arraial de Canudos. (...) forma de arte que é feita à margem de influências ou de deformações impostas de fora (do Brasil) ou de cima (de outras classes sociais). (SUASSUNA, In. VICTOR & LINS, 2007, p.52).

A “cordelização” do *Romance d’A Pedra do Reino* funciona como uma forma que expressa os modos de ser e conhecer de uma comunidade sertaneja e como ferramenta eficaz que permite aos “ouvintes/leitores” mergulhar nesse universo. Esse mergulho assegura aos “ouvintes-leitores” uma imunidade relativa com relação às estereotípias do Brasil “oficial” que tendem a deslegitimar os valores socioculturais dessas comunidades e que visam, com isso, corrigir os defeitos “inatos” da “irracionalidade”, “barbaridade” e “incivilidade”.

É importante frisar que o Brasil “real” sertanejo, simbolizado pelo “Reino” de Quaderna, nunca deixou de existir, apenas permanece oculto aos olhos do Brasil “oficial”. Assim sendo, a principal reivindicação do narrador não é a de solicitar que o Brasil “oficial” garanta a existência ou a sobrevivência da sua comunidade sertaneja, e sim, o reconhecimento formal dessa mesma existência, de sua história e especificidades culturais.

Com efeito, Quaderna satiriza as instituições oficiais pelo fato de ignorarem a pluralidade cultural e a diversidade linguística da nação brasileira, hierarquizando saberes e menosprezando as potencialidades sapienciais dos chamados “iletrados”, “cantadores”, “repentistas”, “violeiros”, etc., i.e., da “intelectualidade sertaneja”, conforme o próprio Quaderna os denomina. Num tom pleno de ironia e simbolismo, ele sugere que o reconhecimento pelo Brasil “oficial” de sua própria condição de “Gênio” equivaleria ao reconhecimento das especificidades culturais da sua comunidade sertaneja e, por extensão, de todas as comunidades do Brasil.

A “realeza” sertaneja e os fundamentos do sertanejo

Na narrativa do *Romance da Pedra do Reino* há um processo recorrente de atribuição semântica subversiva de um sentido local (Brasil “real”) a conceitos e terminologias de origem europeia (Brasil “oficial”). Emblemático desse processo é a apropriação localista da narrativa do “Quinto Império” – que ganha a forma de uma das etapas da dinastia dos Quadernas, conforme apresentado anteriormente –, enquanto expressão do reconhecimento pelo Brasil “oficial” da “hibridez” cultural do sertanejo. Com efeito, o “Rei” Quaderna é expressão da comunidade sertaneja soberana e a nobreza da linhagem dos Quadernas é expressão da nobreza e da excelência das culturas sertanejas.

É nesse sentido que o reconhecimento da condição de “Gênio” do narrador, enquanto personagem-símbolo, equivale ao reconhecimento da “genialidade” das comunidades sertanejas. Não por acaso, os obstáculos impeditivos para esse reconhecimento radicam-se, segundo Quaderna, no preconceito alimentado pelo Brasil “oficial” de que os brasileiros, em geral, e os sertanejos, em particular, não possuem a capacidade de imaginação necessária para produzir obras grandiosas, ficando sempre na dependência da criatividade de estrangeiros⁹.

À revelia desse preconceito, numa narrativa amplamente dominada pela estética de cordel, Quaderna denuncia as incongruências da historiografia do Brasil “oficial” e sua (...) “descabida insistência na História Geral do Brasil, de Varnhagen” (SUASSUNA, 2012, p.34) que atribuiu à Coroa Portuguesa e sua dinastia da Casa de Bragança, o caráter de marco fundacional do Brasil. Ao invés, Quaderna reivindica para sua família/comunidade sertaneja a fundacionalidade da verdadeira realeza brasileira. Ele afirma: “Sou descendente, não daqueles reis e imperadores estrangeiros e falsificados da Casa de Bragança (...) mas sim dos legítimos e verdadeiros Reis brasileiros, os Reis castanhos e cabras da Pedra do Reino do Sertão” (SUASSUNA, 2012, p.34).

O argumento acima, que deslegitima a “Casa de Bragança”, pode ser interpretado à luz da dicotomia entre o Brasil “oficial” e o Brasil “real”. A “Casa de Bragança” representaria o Brasil “oficial” e suas instituições; ao passo que a “Casa dos Ferreira-Quaderna”, a “dinastia” sertaneja da qual descende o narrador, representaria uma dimensão do Brasil “real” sertanejo. Na obra *Romance d’A Pedra do Reino*, o Brasil “oficial” é representado pela figura do Juiz-Corregedor, responsável pelo inquérito em que Quaderna é réu. O Brasil “real”, por sua vez, é representado pelo protagonista e demais povos sertanejos.

O projeto que embasa a obra, de reconhecimento da condição de genialidade das comunidades sertanejas, sugere que um dos objetivos centrais de Quaderna é a reconciliação entre o Brasil “oficial” e o Brasil “real”, num contexto em que o primeiro passe a constituir uma expressão política e normativa fiel às vivências e experiências do segundo. É nesse sentido

que o caráter emblemático do protagonista, encarnação de sua comunidade sertaneja, pode igualmente ser visto como uma combinação, ou síntese, das personalidades dos seus dois mestres e co-protagonistas: o Doutor Samuel Wandernes e o Bacharel Clemente Hará de Ravasco Anvérsio. Personagens que transitam de forma conflituosa entre as esferas do Brasil “oficial” e do Brasil “real”, Samuel e Clemente constituem figuras antagônicas que encontram em Quaderna seu ponto de reconciliação.

Quaderna formula suas convicções filosóficas, políticas, ideológicas e literárias tendo por referência o conflito antagônico entre ambos os mestres. Nesse sentido, ele pertence tanto ao “Oncismo” do “sociólogo” Clemente, adepto de Luis Carlos Prestes do “partido Comunista do Brasil”, quanto ao “Tapirismo” do “artista” Samuel, adepto de Plínio Salgado da “Ação Integralista Brasileira” (SUASSUNA, 2012, p. 254).

O primeiro, o “Oncismo”, trata-se de um ideal de “esquerda” que tem como fundamento a defesa das matrizes moura, negra, tapuia, etc. e seus movimentos revolucionários, e que se expressa num estilo literário em prosa e popular. O segundo, o “Tapirismo”, trata-se de um ideal de “direita” que tem como fundamento a defesa dos valores e tradições das matrizes ibéricas e que se expressa num estilo literário poético e fidalgo. É nesse encontro entre o “sociólogo” e o “artista”, que emerge a concepção que melhor define a visão de reconciliação e compromisso popular de Quaderna: o “monarquismo de esquerda”, expressão da potencialidade de realização do (...) “sonho da ‘Pedra do Reino’ num futuro ainda mais ensolarado e acastelado!” (SUASSUNA, 2012, p. 238).

A reconciliação das ambivalências, descritas acima, entre a “esquerda” e a “direita” constitui, para Quaderna, uma aliança entre a “História”, que “é de Direita” e que teria como patrono Varnhagen, e a “Sociologia”, que “é de Esquerda” e que teria como patrono Manuel Bonfim (SUASSUNA, 2012, p. 459).

O sentido dessa assertiva fica claro ao admitirmos que a história até meados do século XX se constituiu como uma forma de legitimação da ótica das elites dominantes e vencedoras, ou seja, daqueles que detêm o monopólio político e econômico, visando, com isso, estabelecer uma verdade universal. Já a Sociologia teria como preocupação central o “povo” enquanto agente histórico. A reconciliação entre “História” e “Sociologia”, na qual a “esquerda revolucionária” se alia, estrategicamente, à “direita conservadora”, norteia, simbolicamente, o ideal de uma “monarquia de esquerda” de Quaderna. Em síntese, os elementos constitutivos do “Catolicismo sertanejo”, da “monarquia de esquerda” e de tantas outras ambivalências, são expressões genuínas de uma tradição sertaneja singular.

Considerações Finais

O *Romance d'A Pedra do Reino* conduz-nos a um universo “denso”, “pedregoso”, “árido”, repleto de enigmas, visões e profecias que revelam uma realidade mágica, poética e, fundamentalmente, crível. Símbolo do sertanejo, Quaderna é um ser multifacetado, plural e ambivalente do Brasil “real”, um ser livre da estereotipia homogeneizante do ente socioeconômico do Brasil “oficial” e, conseqüentemente, livre dos nacionalismos e regionalismos estreitos. Trata-se, assim, de um agente de sua própria história, criador de mitos, símbolos e cosmovisões próprias.

A estrutura mítica do *Romance d'A Pedra do Reino* se intercala com a realidade histórica do sertão brasileiro. O real e o mágico costumam a atmosfera da obra que, de fato, tem como principal objetivo apresentar uma história possível dos sertões, muitas vezes esquecida ou renegada na historiografia. Ao afirmar que a história do Brasil “oficial” é “falsa”, Quaderna parte do princípio de que a “verdadeira” história é aquela que pertence ao mundo por ele vivido, isto é, a história local. Esse sentido localista é congruente com a hermenêutica de Ricoeur. Ele afirma: (...) “a compreensão de si, ao envolver a mediação dos símbolos e dos mitos, incorpora, por isso mesmo, uma parte da história da cultura” (RICOEUR, 1987, p.12). É, portanto, através de uma “compreensão de si”, expressa numa narrativa memorialista, que Quaderna cumpre sua missão de apresentar a história de seu povo que é, ela mesma, o verdadeiro “Reino da Pedra do Reino”.

Referências

ABREU, M. *Histórias de Cordéis e Folhetos*. Campinas, SP: Mercado de Letras: Associação de Leitura do Brasil, 1999.

ALBUQUERQUE JÚNIOR., D. M. *A Invenção do Nordeste e Outras Artes*. (5ª ed.) São Paulo: Cortez, 2010.

_____. Palavras que calcinam, palavras que dominam: a invenção da seca do Nordeste (p.111-120) s/d, *ANPUH*. Disponível em: www.anpuh.org/arquivo/download?ID_ARQUIVO=3760 Acesso em 21 out. 2019

AMARAL JR., A. Sensualismo e Consciência Regional: o Nordeste freyriano. (227–232) *Raízes*, Campina Grande, vol. 21, nº 02, jul./dez. 2002. Disponível em: http://www.ufcg.edu.br/~raizes/artigos/Artigo_71.pdf Acesso em: 28 set. 2019.

ARARIPE Jr., T. *O Reino Encantado* – crônica sebastianista. Rio de Janeiro: Bibliotheca da Gazeta de Notícias, 1878.

BARBOSA, M. “O Filósofo do Sentido e a Comunicação”. *Conexão- Comunicação e Cultura*, UCS, Caxias do Sul, v. 5, n. 9, jan./jun Disponível em: <http://www.ucs.br/etc/revistas/index.php/conexao/article/viewFile/209/200>
Acesso em: 02 nov. 2019.

BOSI, A. *História Concisa da Literatura Brasileira*. (32ª ed.) São Paulo: Cultrix, 1994.

Brasil. *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao.htm
Acesso em 10 out. 2019.

CAIMI, C. Literatura e História: A Mimese Como Mediação. *Itinerários*, Araraquara, 2004.
Disponível em: <http://seer.fclar.unesp.br/itinerarios/article/view/2737> Acesso em 02 nov. 2019.

CANDIDO, A. *Literatura e Sociedade*. (9ª ed.) Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul, 2006.

CASCUDO, L. da C. *Literatura oral no Brasil*. São Paulo: Global, 2012.

COSTA, J. da. Seca, Pobreza e Desertificação na Paraíba. *Saeculum Revista de História*, UFPB, Paraíba n°8/9 – jan/dez. 2002/2003. Disponível em: <http://periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/srh/article/view/11281/6395> Acesso em: 21 out. 2019.

CUNHA, E. da. *Os Sertões: campanha de canudos*. (2ª ed.) edição crítica de Walnice Nogueira Galvão. São Paulo: Editora Ática, 2001.

ESPÓSITO, R. *Communitas: origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.

FREYRE, G. *Como e Porque Sou e Não Sou Sociólogo*. Brasília: Universidade de Brasília, 1968.

GASPAR, L. Sebastianismo no Nordeste Brasileiro. Pesquisa Escolar Online, Fundação Joaquim Nabuco, Recife. Disponível em: http://basilio.fundaj.gov.br/pesquisaescolar/index.php?option=com_content&view=article&id=419&Itemid=1 Acesso em 10 out. 2019.

GIL, A. C. *Métodos e Técnicas de Pesquisa Social*. (5ª ed.) São Paulo: Atlas, 1999.

KEARNEY, R., Between Tradition and Utopia: The Hermeneutical Problem of Myth. in David Wood (org.). *On Paul Ricoeur: Narrative and Interpretation*. London: Routledge, 2002.

LIMA, N. T. *Um Sertão Chamado Brasil: intelectuais e representação geográfica da identidade nacional*. Rio de Janeiro: Revan: IUPERJ, UCAM, 1999.

_____. História, Ciências, Saúde-Manguinhos. (vol.5) Rio de Janeiro, julho, 1998. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-59701998000400010
Acesso em: 15 mai.2015.

QUEIROZ, M. I. P. de. Identidade Cultural, Identidade Nacional no Brasil. *Tempo Social, Revista de Sociologia da USP*, São Paulo, 1989. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/ts/article/view/83318> Acesso em: 29 out. 2019.

SANTIAGO, S. Situação de Ariano Suassuna In. *Seleção em Prosa e Verso* (4ª ed.) organização Silvano Santiago, Rio de Janeiro: José Olympio, 2011.

SUASSUNA, A. *Almanaque Armorial*. (2ª ed.) Rio de Janeiro: José Olympio, 2008a.

_____. *Iniciação à Estética*. (9ª ed.) Rio de Janeiro: José Olympio, 2008b.

_____. *Romance d'A Pedra do Reino e o Príncipe do Sangue do Vai-e-Volta*. (13ª ed.) Rio de Janeiro: José Olympio, 2012.

_____. *Seleção em Prosa e Verso*. (4ª ed.) Organização Silvano Santiago, Rio de Janeiro: José Olympio, 2011.

_____. Sociologia e Filosofia da Cultura – Gilberto Freyre e a arte. *Folha de São Paulo*, Ilustrada, 11 set 2000.

Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/ilustrad/fq1109200016.htm> Acesso em 30 out. 2019.

_____. Ariano Suassuna – uma Entrevista. 2013. Disponível em: http://iela.cse.ufsc.br/?page=noticias_visualizacao&id=2323 Acesso em: 30 out. 2019.

RICOEUR, P. *Tempo e Narrativa*. [tomo I] Campinas, SP: Papirus, 1994.

_____. *Interpretação e Ideologias*. (4ª ed.) organização, tradução e apresentação de Hilton Japiassu, Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990.

_____. *Compreensão de si e história*, 1987. Disponível em: http://www.uc.pt/fluc/lif/publicacoes/textos_disponiveis_online/pdf/autocomprehesion_et_histoire Acesso em: 10 out. 2019.

VICTOR, A. & LINS, J. *Ariano Suassuna: um perfil biográfico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2007.

¹ Doravante *Romance d'A Pedra do Reino*.

² Doravante Quaderna.

³ A noção de “comunidade” insere-se no contexto teórico de Roberto Espósito, tal como expresso no livro *Communitas* (ESPÓSITO, 2003).

⁴ "Um Hermeneuta da Tradição Sertaneja: Ariano Suassuna e o Romance da Pedra do Reino", (Graduação em Sociologia) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de Sociologia, 2015, 57f.

⁵ O termo “Nordeste” é entendido, aqui, enquanto uma construção discursiva (cf. ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2010).

⁶ A oralidade dialógica é simbolizada de forma enviesada por uma deformidade física de um cotoco que impede Quaderna de escrever.

⁷ A narrativa sobre o Quinto Império sertanejo consiste numa réplica crítica da narrativa bíblica da profecia de Isaías, interpretada pelo Padre Antônio Vieira, em sua obra *A História do Futuro*, como antecipação profética da missão evangelizadora do império português.

⁸ O emprego da terminologia “literatura” é tratado no livro “Histórias de Cordéis e Folhetos” (ABREU, p.17, 1999).

⁹ Exemplo manifesto desse preconceito – que aparece na obra – é a afirmação de Tobias Barreto de que (...) “no Brasil, é impossível aparecer um ‘romance de gênio’ considerando que ‘a nossa vida pública e particular não é bastante fértil de peripécias e lances romanescos’” (SUASSUNA, 2012, p. 62).

Artigo recebido em 01 de fevereiro de 2020
Aceito para publicação em 08 de maio de 2020

ENTRE SÃO SARUÊ E VALES VIZINHOS DAS NUUVENS: UM ESTUDO SOBRE AS FIGURAÇÕES ESPACIAIS DO CARIRI E DE HUMAUACA

BETWEEN SÃO SARUÊ AND VALLEYS CLOSE TO THE CLOUDS: A STUDY ON THE SPATIAL FIGURATIONS OF CARIRI AND HUMAUACA

Ana Caroline Matias ALENCAR*

Resumo: O objetivo do presente artigo será o de contrastar os diferentes modos de imaginação territorial que os cineastas Geraldo Sarno e Jorge Prelorán teriam acionado em seus documentários para a figuração das regiões do Vale do Cariri e da Quebrada de Humauaca. Para tanto, examinarei as películas *Viva: Cariri!* (1969/1970) e *Hermógenes Cayo* (1969), dirigidas respectivamente por Sarno e Prelorán, buscando por meio delas identificar os recursos cinematográficos de que os dois teriam lançado mão e os diálogos intelectuais de que teriam se valido para a representação daquelas regiões, situadas, a primeira, no Nordeste brasileiro e, a segunda, no Noroeste argentino, a partir das tópicas do isolamento, no caso de Sarno, e da desolação, no caso de Prelorán.

Palavras-chave: Caravana Farkas; Relevamiento de Expresiones Folklóricas Argentinas; Deserto; Sertão; Imaginação territorial.

Abstract: The purpose of this paper will be to contrast the different modes of territorial imagination that two filmmakers, Geraldo Sarno and Jorge Prelorán, would have triggered in their documentaries for the figuration of Cariri and Humauaca valleys. To do so, I will examine the films *Viva: Cariri!* (1969/1970) and *Hermógenes Cayo* (1969), directed respectively by Sarno and Prelorán, seeking through them to identify the cinematographic resources that both of them would have used and the intellectual dialogues they established for the representation of those regions, situated, the first in the Brazilian Northeast and the second in the Argentine Northwest, based on the topics of isolation, in the case of Sarno, and desolation, in the case of Prelorán.

Keywords: Caravana Farkas; Cinematographic Survey of Argentinian Folk Expressions; Desert; Hinterland; Territorial imagination.

Introdução: dois projetos de documentação do “interior profundo”

No mesmo ano de 1969, os cineastas Geraldo Sarno (1938) e Jorge Prelorán (1933-2009) não apenas estiveram engajados em projetos distintos de documentação das manifestações da cultura popular e folclórica de seus respectivos países, como também vinham realizado as duas películas que, de acordo com os próprios diretores, expressariam uma verdadeira síntese do trabalho desenvolvido por eles ao longo daqueles últimos anos.

* Mestre em História – Doutoranda – Programa de Pós-Graduação em História Social da Cultura – Departamento de História – PUC-Rio – Pontifícia Universidade Católica, campus do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, RJ – Brasil. E-mail: ana.caroline.alencar@outlook.com

Os filmes mencionados são *Viva: Cariri!* (1969/1970) e *Hermógenes Cayo* (1969), sendo que o primeiro enfoca a região do interior do estado brasileiro do Ceará aludida no título da película, enquanto o segundo se passa em Miraflores de la Candelaria, localidade situada na província nortenha de Jujuy, Argentina. E ambos os filmes integram um conjunto muito mais amplo de documentários realizados por Sarno e Prelorán, nos anos de vigência da “Caravana Farkas” e do “Relevamiento Cinematográfico de Expresiones Folklóricas Argentinas”, projetos de documentação audiovisual dos quais os dois artistas, desde meados da década de 1960, vinham sendo membros ativos.

A “Caravana Farkas” originou-se da reunião dos cineastas Geraldo Sarno, Paulo Gil Soares, Maurice Capovilla e Manuel Horácio Gimenez, em torno da figura do produtor Thomaz Farkas¹ (1924-2011), para a realização do filme *Brasil verdade* (1968), longa-metragem composto por quatro curtas-metragens filmados durante os anos de 1964 e 1965, e dirigidos pelos cineastas citados. Mas não se esgotaram com este primeiro encontro os documentários gerados por esta relação de parceria estabelecida entre o grupo.

A segunda reunião da “Caravana”, e momento da produção audiovisual de Geraldo Sarno que mais interessará para este artigo, foi articulada em torno do projeto de pesquisa sobre cultura popular nordestina que o próprio Sarno, cineasta baiano recém-chegado à capital paulista, vinha desenvolvendo no interior do Instituto de Estudos Brasileiros da Universidade de São Paulo (IEB-USP), em 1966, depois de retornar de um estágio de duração de um ano no Instituto Cubano de Arte e Indústria Cinematográfica (ICAIC).

Além de ter sido o local em que recebeu acolhida, diante da perseguição por ele sofrida, no contexto repressivo instaurado com o golpe de 1964², o IEB foi também um espaço de debate importante para a formação intelectual de Sarno naqueles idos anos, tendo em vista a relação estabelecida pelo cineasta, por intermédio do instituto, com professores como José Aderaldo Castello, Antonio Candido, Manoel Cavalcanti Proença e Maria Isaura Pereira de Queiroz. E foi justamente com o apoio do IEB, e de alguns dos artistas participantes da primeira fase da Caravana Farkas, que Sarno (SARNO, 2006, p. 27-28) converteu seu estudo sobre cultura popular em um projeto audiovisual de filmagem das manifestações culturais nordestinas que, conforme sua interpretação, estariam em vias de desaparecimento, e que, como consequência disso, demandariam um urgente trabalho de registro: não seria outra a principal justificativa alegada pelo cineasta para consecução do projeto com o qual esteve intensamente envolvido.

Cabe salientar que nesse direcionamento da atenção ao interior nordestino reverberava um impulso próprio ao Cinema Novo Brasileiro³. O filme *Aruanda* (1960), dirigido por Linduarte Noronha, frequentemente é indicado pela crítica como precursor desse renovado

enfoque, no âmbito do cinema documentário. Isso para não mencionar Glauber Rocha, diretor dos colossais *Deus e o diabo na terra do sol* (1964) e *O dragão da maldade contra o santo guerreiro* (1969). Entretanto, busco me descolar, de certa maneira, da interpretação mais corrente entre os estudiosos do assunto de que tal direcionamento do olhar ao sertão seria exclusivamente devido ao Modernismo brasileiro, à literatura regionalista ou à ebulição cultural e intelectual da década de 1950, que precederam o Cinema Novo⁴. Como ficará cada vez mais evidente daqui para frente, vou procurar associar a pesquisa sobre o sertão, desenvolvida por Sarno, a uma tradição de intérpretes do Brasil situada na virada do século XIX para o XX.

O “Relevamiento de Expresiones Folklóricas Argentinas”, por seu lado, foi um projeto que, nas palavras de Jorge Prelorán (PRELORÁN, 2006, p. 5), poderia ser definido como uma “série de levantamento de pessoas e costumes do interior argentino”⁵, tipo de filmagem com o qual o cineasta tinha adquirido familiaridade, por conta dos documentários sobre a figura do *gaucho* argentino dirigidos por ele para a Fundação Tinker.

Recém-graduado em estudos fílmicos pela Universidade da Califórnia (UCLA), Prelorán retornou ao seu país de origem, em 1961, para a realização destes documentários encomendados pelo escritor e filantropo novaiorquino Edward Larocque Tinker. Após a finalização destes filmes, o jovem cineasta assumiu o cargo de assessor de audiovisual da Reitoria da Universidade Nacional de Tucumã (UNT), posição que ocupou de 1963 a 1969.

Foi neste período que Jorge Prelorán conheceu o folclorólogo Augusto Raúl Cortazar (1910-1974), e conseguiu, em 1965, um financiamento indispensável para dar início ao “Relevamiento”, projeto no qual começou a trabalhar, simultaneamente ao cargo ocupado por ele na UNT. O apoio financeiro foi oferecido pelo Fundo Nacional das Artes (FNA), órgão do qual Cortazar era diretor, e a UNT foi outra patrocinadora importante deste projeto que resultou na realização de mais de vinte curtas-metragens produzidos sobre as manifestações folclóricas do interior argentino.

Para a realização destes documentários, Prelorán contou, por exemplo, com a indispensável assessoria do professor Cortazar, destacado estudioso dos fenômenos folclóricos argentinos, e com o auxílio inestimável das pesquisadoras Ercilia Moreno Chá e Leda Valladares, ocupadas entusiasticamente com o tema do folclore musical. Deste contato intelectual mencionado é possível depreender a familiaridade do cineasta com a ciência folclórica que, na década de 1960, começava a se institucionalizar na Argentina, ciência com a qual o jovem diretor compartilhou, no mínimo, um mesmo objeto de interesse.

A “Caravana” e o “Relevamiento” foram, portanto, projetos que implicaram a realização de longas viagens pelo interior brasileiro e argentino, compreendidas, estas viagens, como

imperativos necessários ao cumprimento das propostas de documentação da cultura popular e folclórica alentadas pelos dois cineastas.

Ademais, os dois projetos se desenrolaram durante as ditaduras instauradas, nesses países, por golpes de Estado encabeçados por militares, que depuseram os presidentes eleitos. No Brasil, o presidente João Goulart foi o alvo do novo governo golpista; na Argentina, o presidente Arturo Illia foi deposto pelo General Juan Carlos Onganía. E tanto a “Caravana”, quanto o “Relevamiento”, a despeito desse despontar autoritário dos militares na política, foram projetos que atuaram nas brechas dessas ditaduras, valendo-se, para tanto, de instituições públicas. Como vimos, Sarno contou com o apoio do IEB-USP e do Instituto Nacional de Cinema (INC) e Prelorán contou com a parceria com a UNT e com o FNA, para a realização de suas respectivas pesquisas sobre folclore e cultura popular.

Cabe dizer que não era inédita a interpenetração entre os termos sertão e viagem, promovida pelo projeto da Caravana Farkas. À maneira dos letrados brasileiros da virada do século XIX para o XX, tão bem analisados pela socióloga Nísia Trindade Lima (LIMA, 1998, p. 117), em *Um sertão chamado Brasil*, a ideia de sertão era associada também por Geraldo Sarno⁶ à noção de experiência autêntica. Associação que, segundo a pesquisadora, se tornou vigorosa muito em decorrência do giro sobre os pés dado por intelectuais como Euclides da Cunha, que, ao dirigirem o olhar para o interior do país, teriam convertido o dualismo civilização *versus* barbárie na oposição estabelecida entre uma civilização de copistas e uma cultura que fosse genuína e autêntica (LIMA, 1998, p. 62).

Configurava-se pela intelectualidade brasileira do período um sertão compreendido como espaço de solidão e isolamento, ameaçado pela perda de sua força primitiva, tendo sido possibilitada, em grande medida, pela obra de Euclides da Cunha esta redescoberta do Brasil, levada adiante pelos expoentes da primeira geração republicana dos nossos letrados (STARLING, 2008, p. 136-137) – redescoberta com que, em outro tempo e em outros termos, também estiveram envolvidos os cineastas da Caravana.

Pois, como alerta Walnice Nogueira Galvão (GALVÃO, 2009, p. 55-56), o desejo de evadir-se rumo aos sertões não foi unicamente sentido por Euclides da Cunha. Pelo contrário, este desejo teria sido um traço compartilhado por Euclides e tantos outros intelectuais desviantes que foram seus contemporâneos, uma vez que os anseios de “ir para dentro”, que se desdobravam no dever patriótico de explorar a imensidão do país, foram, de acordo com a pesquisadora, uma característica marcante da elite letrada brasileira do período da *belle époque*.

Assim é que, mesmo décadas depois de publicado o livro vingador de Euclides, ainda era possível, como indica Durval Muniz de Albuquerque Júnior (ALBUQUERQUE Jr. 2011,

p. 58), que intelectuais dos anos de 1940, mas não apenas, procurassem por um Nordeste repleto de contrastes e confrontos euclidianos, no decurso de suas viagens pelos caminhos perdidos que levavam ao interior do país.

Esta intertextualidade, pautada na revisitação dos mesmos caminhos e das mesmas referências, era facilitada por conta de os viajantes e cronistas terem sido, desde pelo menos as primeiras décadas do século XIX, os interlocutores incontornáveis da produção literária, historiográfica e da imprensa do período, como sustenta Flora Süssekind (SÜSSEKIND, 2006, p. 54-55), o que contribuiu para que a figura do viajante se alojasse nos relatos ocupados com percorrer o país, registrar a paisagem e colher tradições. Em decorrência disso, o deslocamento do narrador no tempo e no espaço constituiu-se, então, como recurso narrativo mobilizado por aqueles escritores oitocentistas, com a finalidade de desficcionalizar o narrado e de converter as viagens em lições (SÜSSEKIND, 2006, p. 91-92). E precisamente a reelaboração desta figura do narrador-viajante como sujeito narrativo foi feita por Sarno e Prelorán.

Na Argentina, como afirma Adolfo Prieto (PRIETO, 1996, p. 101), a mirada do viajante também teria sido imprescindível para a consolidação da literatura no país. Era por meio desta mirada que se registrava a originalidade do entorno físico representado como paisagem. Desta forma eram postos em circulação os signos específicos daquela que se apresentava como sendo a literatura nacional argentina, fundamentando-se assim um sistema aberto à intertextualidade (PRIETO, 1996, p. 148).

E um destes signos característicos da literatura argentina, como bem o indica Fermín Rodríguez (RODRÍGUEZ, 2012, l. 191-243), seria o *deserto*, elaborado repetidas vezes por poetas e escritores como artefato discursivo, e que, de tantas vezes revisitado, acabou por consolidar em torno de si uma tradição de escrita do país, envolvida com o delineamento de espacializações fluidas e variáveis, para dar conta do vazio do pampa e da *llanura*. Segundo o pesquisador, estes expoentes da longeva “literatura do deserto” buscavam preencher com recursos da imaginação as lacunas deixadas por uma geografia vacante, além de traçar as coordenadas sensoriais e conceituais da paisagem compreendida como desolada e vazia.

Voltando agora aos nossos cineastas, além de revisitarem as categorias espaciais de sertão e deserto, algo que poderia indicar, como busquei sugerir nos últimos parágrafos, as releituras feitas pelos dois de temas e de procedimentos narrativos já consolidados por escritores, artistas e intelectuais que os precederam; além disso, tanto Sarno quanto Prelorán estiveram afinados com os debates acadêmicos concernentes ao tema das manifestações da cultura interiorana, quando mais não seja pela proximidade dos dois com os institutos universitários que contribuíram para a realização dos seus projetos cinematográficos.

Porém – e ao dizê-lo torno mais explícito o objetivo que norteará as próximas páginas, bem como mais evidentes as hipóteses que procurarei defender mediante o exame dos filmes – , inclino-me a considerar ter sido muito mais profunda a reverberação daqueles debates intelectuais na obra audiovisual dos dois cineastas, algo que acredito ser possível demonstrar pelo deslinde do modo como teria sido efetuado pelos artistas o revigoramento de tópicos discursivos e procedimentos interpretativos presentes nas obras de intelectuais outros, que se envolveram com a tarefa de interpretar seus respectivos países.

Neste sentido é que, para o exame das formas de figuração espacial mobilizadas por Sarno e Prelorán, recorrerei à aproximação entre os dois médias-metragens aludidos e duas obras chaves para muitas das vertentes do ensaísmo de interpretação do Brasil e da Argentina desenvolvidas depois delas: refiro-me a *Os sertões* (1902) e a *Facundo, o civilización y barbarie* (1845).

Para tornar factível o cumprimento deste objetivo, restringirei o exame a apenas um modo de composição narrativo empregado em cada um dos filmes, procurando, a partir da análise destes modos, explorar a maneira como teriam sido traçados pelos diretores dois mapas-metáforas⁷ distintos, responsáveis por tornar cognoscíveis os vales do Cariri e de Humauaca. Tal objetivo, proponho-me a realizá-lo por meio da associação dos procedimentos analíticos e narrativos, empregados pelos cineastas para cartografar os dois vales, a duas diferentes tópicos de natureza espacial: a tópica do *locus amoenus*, associada por Euclides da Cunha ao tema do “isolamento do sertão”, e a tópica do “vazio territorial como reservatório de riqueza estética”, tal como concebida por Domingo Faustino Sarmiento.

Não guardo nem mesmo a vaga pretensão de esgotar com este artigo as relações passíveis de serem estabelecidas entre os filmes – que por si só já são desafiantes, em razão de serem os dois de maior destaque dentre os documentários produzidos nos anos de vigência da “Caravana” e do “Relevamiento” – e as obras de Euclides e Sarmiento. Muito menos desejo sugerir, com a análise que adiante irei propor das duas películas, serem estas relações entre as obras de Sarno e Euclides, de um lado, e as de Prelorán e Sarmiento, de outro, derivadas de leituras diretas, feitas pelos diretores, daquelas obras colossais.

O meu intento é mais modesto, e consiste apenas em tentar iluminar uma certa interpretação sobre o *sertão*, e outra sobre o *deserto*, oferecidas pelos documentários dos dois cineastas, que poderiam ser observadas com maior riqueza, assim acredito, caso fosse promovido um diálogo entre estas interpretações e aquelas obras, se não fundadoras, certamente consolidadoras de uma tradição de pensamento sobre as regiões interioranas do Brasil e da Argentina.

Para tanto, entremeari às análises dos filmes não apenas apreciações produzidas por estudiosos contemporâneos que se debruçaram sobre a obra de Euclides e Sarmiento, como também incorporarei aos exames um conjunto reflexões teóricas sobre o tema da paisagem e da imaginação territorial, buscando, com isso, desemaranhar parte das linhas de interpretação que, entretecidas, conformaram a trama de figurações espaciais mobilizadas pelos documentários para a projeção do Vale do Cariri como paraíso terreal isolado no tempo e da Quebrada de Humauaca como deserto desolado preenchido por uma abundância de valor poético.

Feitas estas considerações iniciais, irei me dedicar a partir de agora ao exame do primeiro dos filmes.

O Vale do Cariri figurado como país de São Saruê

Os estampidos secos e estridentes, produzidos pelos martelos dos ferreiros que se intercalam ritmadamente para a execução de uma mesma tarefa, qual seja, a de modelar o pedaço incandescente de ferro posicionado ao centro da bigorna que se encontra entre os dois trabalhadores; estes ruídos regulares e penetrantes, como os badalos de um sino, anunciam o início do filme, e demandam do espectador sua completa atenção para o que virá a seguir.

Dez minutos passados depois desta brevíssima sequência introdutória, aquelas duas figuras retornam, em meio a outros tantos ferreiros, que, na mesma oficina já vista por nós nos primeiros segundos da película, trabalham em conjunto para a forja de ferros e outros tipos de metais. Entretanto, a atenção exigida do espectador não mais se restringe ao ruído produzido pela tarefa dos ferreiros, ou aos movimentos enérgicos e precisos, quase que mecanicamente executados por eles. Disputa agora com estas imagens e com sons do trabalho a voz inabalável do narrador, que se comporta como portadora de um saber objetivo, ao dizer:

Com o surgimento do mercado em escala nacional, a sobrevivência do artesanato hoje é precária. Solapado pela melhoria dos transportes, pela integração dos consumidores marginais à economia mercantil e pela penetração do artigo industrializado do Sul e do litoral, refugia-se em improvisadas oficinas. Utilizando como matéria-prima a sucata e o lixo dos produtos consumidos na região, o trabalho manual dos artesãos não mais esconde sua definitiva decadência (VIVA: CARIRI!, 1969, 10'44'').

Retornando aos minutos iniciais do filme, logo após os letreiros de abertura serem exibidos ao som de uma canção interpretada por Gilberto Gil, somos apresentados ao Vale do Cariri. Um plano panorâmico percorre áreas de mata fechada que parecem não ter fim. Apesar de bastante variada, a vegetação abundante aparenta ser homogênea, em razão do verde escuro que se esparrama por longos segundos de sequência. Além desta monotonia cromática, enormes

áreas de cultivo que se prolongam por muitos hectares são também dadas a ver. Tudo isso seguindo sempre um mesmo andamento moderado. Até que os planos em movimentos se convertem em imagens da cidade santa, da Meca do Cariri: refiro-me a Juazeiro do Norte, Ceará.

A monotonia agora é de outro tipo: o que passa a predominar são as tonalidades terrosas das tantas casas que se agrupam em grandes blocos delimitados por ruas de chão batido de pó e de barro. E este castanho acobreado se multiplica pelos tetos das casas e pelas ruas de terra que se sucedem, interrompidos apenas pela aparição da ampla praça em que se localiza a alva e desbotada Igreja Matriz de Nossa Senhora das Dores, erigida por Padre Cícero Romão Batista.

E o sugestivo acompanhamento musical de toda essa sequência é a canção entoada pelo cantador Raimundo Silvestre, inspirada no magnífico poema “Viagem a São Saruê”, composto pelo poeta Manoel Camilo dos Santos. A canção oferece aos espectadores nada menos que uma sugestiva chave de fruição das imagens do Vale do Cariri que se somaram no decorrer das longas panorâmicas. O Cariri de Sarno – esta, acredito, é a impressão mais duradoura incitada pela sequência – equivaleria ao fabuloso São Saruê de Camilo, descrito assim pelo cantador:

Avistei uma cidade
Como nunca vi igual
Toda coberta de ouro
E forrada de cristal
Ali não existia pobre
É tudo rico em geral.

Uma barra de ouro puro
Servindo de placa eu vi
Com as letras de brilhante
Chegando mais perto eu li
Dizia: — São Saruê
É este lugar aqui (VIVA: CARIRI!, 1969, 01`15``).

Impressão que se reforça, por exemplo, pelo fato de várias sextilhas do poema serem puladas, como efeito da decupagem do som, de modo a fazer com que a descrição do país de São Saruê coincida com as imagens da cidade de Juazeiro do Norte. A mesma cidade de ouro puro seria aquela cor de bronze e de terra, exibida pelo plano panorâmico que compõe a sequência.

E outros versos desta mesma canção são novamente cantados nos instantes próximos ao final do filme, com a diferença de que então, perto do fim, não apenas escutamos a voz de Raimundo Silvestre, como também vemos o cantador, acompanhado por sua verde viola descascada, e rodeado por um auditório de ávidos ouvintes, a cantar sobre o extraordinário país.

Mas agora, nesta sua segunda aparição, o canto de Raimundo Silvestre passa a integrar uma das últimas cenas da película, em que os recursos de montagem das imagens e de decupagem do som são empregados com maior manejo do que em qualquer outro momento do filme. Tanto é assim que são três os planos exibidos, enquanto ouvimos o cantador a dizer mais este par de versos sobre São Saruê:

O povo em São Saruê
Tudo tem felicidade
Passa bem, anda decente
Não há contrariedade
Não precisa trabalhar
E tem dinheiro à vontade.

Lá os tijolos das casas
São de cristal e marfim
As portas, barras de prata
Fechaduras de “rubim”
As telhas, folhas de ouro
E o piso de cetim (VIVA: CARIRI!, 1969, 31`58``).

Os planos que se conjugam com os versos são os seguintes: imagens da construção da estátua em homenagem ao Padre Cícero, no topo da colina do Horto, situada em Juazeiro do Norte; panorâmicas do Vale do Cariri, semelhantes às exibidas no início do filme; o registro documental do cantador, acompanhado por sua viola, ao encantar a audiência – e registro que se apresenta enquanto tal, uma vez que, não apenas a intromissão da câmera em meio ao público é denunciada pelos olhares surpresos, como também o microfone utilizado para gravar o som dos versos é exibido sem pejo algum aos espectadores do filme –; filmagens exibidas, ao revés, da procissão que acompanha o peregrino Cícero Marques ao fim da sua jornada, cujo mérito foi o de ter carregado uma cruz de madeira, pesando mais de 70 quilos, ao longo do caminho que vai de Caruaru até a cidade do Padre Cícero.

Sobre esta última tomada, a da procissão, cabe dizer ainda que o estranhamento provocado por ela extrapola o fato de ser rodada à maneira de uma marcha para trás, e se deve muitíssimo ao plano sonoro que a acompanha, formado pelo cantar de Raimundo Silvestre, somado ao som de tiros, estouros e gritos.

E assim o documentário prossegue, como que desvelando empenho para reforçar a tese das duas cidades, articulada pela voz *over* ainda no início do filme, tese que nestes termos é enunciada para nós:

Juazeiro apresenta hoje a maior área urbana do interior do estado do Ceará. A orientação pessoal e direta do Padre Cícero, da qual é impossível destacar o

coronel político do líder religioso e do maior proprietário da região, promoveu uma rápida urbanização que superpôs duas cidades: a mística e a econômica. Sua economia fixou-se numa febril atividade artesanal que não apenas atendia às necessidades da região, como chegou a tornar-se o principal centro de produção do interior do Nordeste (VIVA: CARIRI!, 1969, 9^o 42^o).

Desta forma se explica a constante intercalação de cenas ora sobre os fiéis, crentes no padre adorado como santo, padroeiro da cidade, ora sobre a produção agrícola, artesanal e fabril que ocorre em Juazeiro do Norte. Mas devo dizer que a defesa da tese das duas cidades padece com seu tremendo insucesso. Isso porque a Juazeiro apresentada não é apenas uma, nem duas cidades, mas muitas mais.

A cidade mística, por exemplo, se desdobra em moradia de romeiros, peregrinos e beatas, mas também de padres, representantes oficiais da Igreja Católica, e da parcela mais abastada da população local, que frequenta as missas dominicais. E todas estas figuras se alternam nas sequências dedicadas ao tema da fé e da, palavras do narrador, “veneração” ao Padre Cícero:

O Padre Cícero Romão Batista, cuja morte em 1934 encerrou uma complexa carreira de ativo líder político e de autor de milagres que o santificaram em vida, ainda hoje é venerado pelos romeiros que acorrem à cidade que criou. São trabalhadores rurais, lavradores e vaqueiros que aqui se concentram no dia dos mortos para rogar sua intercessão celestial na solução de seus problemas terrenos. Veneram-no como a um santo e guardam de memória suas palavras piedosas, e creem no seu próximo retorno a essa vida, quando o novo messias, dos altos da cidade santa de Juazeiro, julgará os vivos e os mortos (VIVA: CARIRI!, 1969, 14^o 14^o).

E ainda que a voz impassível e monótona do narrador deseje desta forma conduzir o filme e induzir leituras categóricas sobre a religiosidade manifestada pela população local, ainda assim, esta figura não é exitosa em seu intento, porque as imagens que nos são exibidas da cidade santa são as de uma cidade diferente a cada plano. Portanto, apesar dos seus ares de condutor da película, o narrador possui um poder de orientação do filme muito menor do que o que aparenta ter.

Assim é que, a despeito do narrador, é permitida a entrada de uma figura forte como a da guardiã da casa de ex-votos, que serve justamente à desestabilização do argumento articulado pela voz *over* responsável, a princípio, por conduzir o documentário.

Esta senhora, encarregada por cuidar do cômodo escuro onde estão amontoados inúmeros objetos que materializam os pedidos feitos pelos devotos do Padre Cícero ao seu santo protetor, ela faz três incursões ao longo do filme. E nas três ela consegue reverter o propósito original da cena. Geraldo Sarno, acompanhado de uma pequena equipe de filmagem, permanece

no interior da casa dos milagres, mas fora de plano. A presença do cineasta e da equipe apenas se revela pela voz *off* que entrevista a senhora.

Entretanto, o entrevistador é retirado de seu posto condutor, para ocupar o de aprendiz da senhora já idosa que, com indisfarçada impaciência, lhe ensina lições de fé. Ela, a suposta entrevistada, é quem passa, então, a conduzir a sequência. Fica a seu cargo decidir os objetos que o cineasta deverá, como ela mesma diz, “fotografar”, os casos que o diretor deverá relatar em seu filme, o saber que deverá ser transmitido por ela ao pupilo e o momento em que a cena deverá ser encerrada.

A postura assumida pela senhora taciturna é exatamente essa: a de maestra rigorosa que, ainda que não queira, não pode se furtar a compartilhar um pouco do seu conhecimento com aquele impertinente iniciante nos assuntos sagrados. Por isso a sua singela altivez, demonstrada pela inflexão da sua voz, pelo seu dedo em riste e pela desinibição com que, de acordo apenas com sua vontade, passeia pelo cômodo e cumprimenta desde a janela da casa de milagres as pessoas que passam pela rua. E em virtude desta atitude um tanto quanto irritadiça, a guardiã dos ex-votos chega até mesmo a ser, com suavidade, repreendida por uma outra senhora com quem divide a tarefa de cuidar do cômodo, e que lança doces olhares de complacência na direção daquele jovem entrevistador. A afável reprimenda é feita nestes termos:

Entrevistador: E como foi que curou essa chaga?

Guardiã dos ex-votos: E não sabe quem é o Padre Cícero ali, homem?!? Você está fraco... Não vou mais contar, mais não! Não está vendo que tudo é do Padre Cícero? É esse aqui.

Segunda senhora: Você sabe que eles são novatos... Você que tenha paciência com eles (VIVA: CARIRI!, 1969, 13` 17`).

O que procurei indicar particularmente com esta última sequência foi que o projeto do filme, sintetizado pela tese das duas cidades, é constantemente ultrapassado por cenas como esta da guardiã. Sendo assim, a “cidade mística” se desdobra em muitas outras. E o mesmo pode ser dito sobre as sequências envolvidas com a exibição da “cidade econômica”, que é habitada por ferreiros, lavradores, vendedores de feira, mas também por latifundiários, donos de indústria e chefetes políticos.

O filme, portanto, opera por meio de desdobramentos múltiplos daquelas duas cidades, desdobramentos que ocorrem de duas maneiras: tanto pela rerepresentação de personagens já exibidos, quanto pela diversificação destes mesmos tipos apresentados. Em outras palavras, no documentário ocorrem constantes variações do tipo do trabalhador, que pode ser um empregado de uma casa de farinha, um artífice, um comerciante, ou então do tipo do fiel, que pode ser um romeiro, um penitente, uma beata guardadora de ex-votos, um senhor que relata os feitos

miraculosos realizados pelo padrinho santo, ou um padre que prega seu sermão em nome da nobre figura de Cícero Romão Batista. E estes são apenas alguns poucos exemplos.

Além disso, eleva-se o nível de complexidade desta maneira de operar por desdobramentos, em razão das recorrentes contraposições construídas ao longo da película entre estes mesmos tipos que se multiplicam. Segundo este esquema, o plano de um devoto enquanto reza pode ser seguido pelo de um rico proprietário de terras, ou o de uma oficina de ferreiros pode ser sucedido pelo plano da casa de milagres, e assim por diante.

Sendo que todos estes planos desdobrados e contrapostos podem, por seu turno, ser apresentados das mais diferentes maneiras: como entrevistas que evidenciam o processo de construção do filme, como cenário que reforça a fala do narrador em voz *over*, como monólogos que deixam livre a personagem para que ela se expresse à sua maneira. E estas variadas construções audiovisuais das cenas, nas quais podem ser mobilizados mais ou menos recursos referentes à montagem das imagens e à decupagem do som, contribuem para tornar ainda mais intrincada a trama da película, possibilitando, assim, que as vozes das mais diversas figuras ressoem simultaneamente na representação da cidade de Juazeiro do Norte entretecida pelo filme.

Cidade que, a princípio, seria tão somente duas.

Geraldo Sarno: uma leitura d'Os sertões

Para o deslinde desta articulação de múltiplas vozes, realizada por Geraldo Sarno em seu documentário, acredito ser proveitosa a leitura de *Os sertões* proposta por uma das mais destacadas estudiosas do pensamento euclidiano, Walnice Nogueira Galvão, na medida em que a pesquisadora associa a ambição enciclopédica da obra máxima de Euclides da Cunha à polifonia nela existente.

Explico-me. As variadas vozes que Geraldo Sarno convoca para compor seu filme, e os distintos tratamentos recebidos por elas no decorrer do média-metragem, expressam diferentes saberes sobre o mundo que habitam: o Vale do Cariri. E as cenas de trabalho, da feira, das ruas, da mata, do horto, da igreja, da casa de milagres, das ferramentas fabricadas por ferreiros, das sandálias plásticas produzidas pela indústria local, das senhoras beatas e de fiéis a orar, das crianças a ouvir o cantar de um cego violeiro e de mulheres e homens enquanto labutam em uma casa de tear; todas essas cenas parecem compendiar as diferentes facetas assumidas pela cidade de Juazeiro do Norte e por seus habitantes.

E a apresentação destes verbetes sobre o Vale do Cariri é feita ora com maior, ora com menor liberdade conferida aos documentados, e com mais ou menos recursos de montagem das

imagens e de mixagem do som sendo empregados. O filme opera, assim, como que por paráfrases de todas as vozes reunidas, que são mediadas não exatamente pela voz *over* do narrador, que vez ou outra incursiona pelo filme com seus modos de representante capacitado de um saber incontestável, mas sim pelo foco narrativo⁸ que se manifesta na construção audiovisual das cenas.

Entre este modo de estruturação do documentário e a estrutura narrativa de *Os sertões*, tal como analisada por Walnice Nogueira Galvão, acredito que existam possíveis correspondências.

De acordo com a pesquisadora, Euclides da Cunha lançaria mão, para a escrita de seu livro, de distintas áreas de conhecimento com as quais teria entrado em contato, mas sem estudá-las a fundo, em seus anos de aluno da Escola Militar da Praia Vermelha. Além delas, Euclides teria recorrido a outras disciplinas, como a História, a Antropologia, a Sociologia e o Folclore para dar conta do objeto de estudo ao qual dedicou o seu livro.

O resultado, segundo a crítica literária, seria a combinação de todos estes saberes, dando à obra as aparências de uma “formidável enciclopédia” sobre o sertão e o sertanejo, inserida em uma narrativa sobre a Guerra de Canudos. Entretanto, a narração se espraiaria também pelas descrições mais deterministas, uma vez que em *A terra* predominaria a figura da antropomorfização e em *O homem* o assunto da miscigenação seria apresentado como um processo.

E estas narrações, como sustenta Walnice Nogueira Galvão (GALVÃO, 2009, p. 33-37), seriam constitutivas de um “imenso diálogo a muitas vozes”, em que uma quantidade desmensurada de conhecimentos, citações e paráfrases estariam reunidos em uma narrativa que procederia por antíteses, e que, em virtude disso, inauguraria uma “polifonia exasperada”.

Nas palavras da pesquisadora:

O suporte desse polifonismo reside na intertextualidade. Toda a ciência da época – aquela que era acessível a um meio periférico e dependente como o brasileiro – é passada em minuciosa, mas não rigorosa, revista. É entre esses outros textos, jogando uns contra outros, manipulando-os e até invectivando-os, que se constrói o texto de *Os sertões*. O leitor desavisado vai encontrar dificuldade em precisar qual é, afinal, a teoria ou a opinião que o autor subscreve. Isso ocorre a cada página [...]: as teorias ou as opiniões, mesmo quando opostas, não se cancelam (GALVÃO, 2009, p. 37).

Somemos ainda à análise proposta pela crítica literária – análise esta pautada nas múltiplas vozes e nas contradições presentes na obra –, uma outra interpretação de *Os sertões*,

que também realça as aporias e os impasses expressos no livro. Refiro-me à leitura feita por Leopoldo Bernucci (BERNUCCI, 2008, p. 31-32) sobre a obra de Euclides.

Ao voltar-se sobre o tema das teorias mobilizadas por Euclides da Cunha em seus escritos, o pesquisador propõe que se extrapole o âmbito da textualidade presente na obra do engenheiro infatigável, como maneira de sondar a interessante questão de quais seriam as implicações filosóficas e estéticas contidas nas contradições discursivamente alentadas por Euclides. E ao deslinde desta questão o estudioso se lança, porque abordá-la seria um primeiro passo em direção ao exame dos enunciados expressos em *Os sertões*, que, segundo o pesquisador, antes de antinômicos, seriam aporísticos, ou seja, seriam enunciados que, em decorrência da própria articulação discursiva mediante a qual foram emitidos, não poderiam ser nem negados, nem afirmados.

E assim Leopoldo Bernucci sustenta basear-se o método de Euclides no seguinte procedimento: muitas das teses enunciadas no livro, apesar de a princípio negadas, são paradoxalmente validadas pelo conjunto cênico das imagens que compõem *Os sertões*.

Uma dentre as mais poderosas destas imagens é a que surge da revisitação da tópica do *locus amoenus*, característica da tradição latina e vernácula, para a descrição de Monte Santo que Euclides da Cunha delineia em seu livro vingador (BERNUCCI, 1995, p. 19-21). É o que nos informa Bernucci no trecho a seguir:

Tópico da literatura clássica da Antiguidade, da épica medieval e renascentista, o *locus amoenus* aparece também n' *Os sertões* sob outra forma, talvez mais mítica do que a da simples descrição da apazibilidade do lugar. Por isso, a ele se ligam os componentes do mito da “Terra sem Males” ou a “Terra da Promissão” que Roger Bastide soube ver com acuidade. Com efeito, será ainda esse mito que delineará a visão utópica dos jagunços (BERNUCCI, 1995, p. 21).

E por uma perspectiva semelhante a estas que vêm sendo exploradas a partir das reflexões de Galvão e Bernucci acerca de *Os sertões*, Geraldo Sarno figura o Vale do Cariri em seu documentário. Em primeiro lugar, porque o modo de operação por meio de desdobramentos e contradições faz do filme um lugar de encontro de múltiplas visões de mundo coexistentes naquele vale cearense, o que permite uma aproximação com o esquema de leitura da obra de Euclides proposto por Walnice Nogueira Galvão – com a ressalva de que, dentre todas as vozes articuladas, a única que representa um conjunto de conhecimentos científicos acionados para o desbravamento da cidade de Juazeiro do Norte é a voz do narrador, sendo as outras, ainda assim, expressões de saberes os mais diversos, guardados pela população local.

Em segundo lugar, o tratamento conferido a cada uma destas vozes revela também o traço aporético desvelado pelo documentário, uma vez que não apenas é promovida pelo filme a articulação dos mais diversos saberes – o que descambaria na formação de uma espécie de enciclopédia sobre a região do Cariri –, como, além disso, a conjugação destas distintas vozes, feita à maneira de verbetes, é realizada sem que haja a primazia de nenhuma delas, ainda que algumas dessas vozes procurem, pelo tom assertivo que assumem, destacar-se das demais.

Sendo assim, a cidade de Juazeiro seria o local onde habitariam todas aquelas diferentes personagens aos espectadores apresentadas no decurso do média-metragem. Seria a cidade do artesanato, mas também a da indústria incipiente que viria pondo em risco a tradição manufatureira local; seria a cidade do latifúndio, mas, em meio à exploração dos trabalhadores pelos grandes proprietários de terra, ainda subsistiriam os antigos modos de colheita e plantio e os modos tradicionais de fabricação de produtos agrícolas, enfocados pelo filme como expressões das formas de trabalho características da população rural nordestina; seria a cidade ativa, mas também a que estaria prestes a sucumbir; cidade cujos habitantes guardariam um poder de mobilização surpreendente em nome de sua fé, compreendida ao mesmo tempo como forma de religiosidade autêntica, distintiva dos moradores do vale, mas também como devoção cega diante de um líder religioso; e este líder seria representante oficial do poder político, econômico e religioso, mas também síntese dos anseios de mudança social nutridos pelo povo de Juazeiro.

E o modo paradoxal mediante o qual essas visões sobre a cidade são conjugadas se faz notar na construção das cenas, porque, ainda que a devoção ao Padre Cícero seja observada criticamente pelo narrador do filme, minutos consideráveis são concedidos a um fiel que profere uma oração dedicada ao padre, e é permitida por três vezes a entrada de uma beata que trata o cineasta como simples aprendiz; porque, ainda que a voz do narrador tente se sobrepor a todas as outras, a tese das duas cidades defendida por ele é insistentemente refutada pela variedade das personagens que se amontoam na película; e porque, ainda que essa voz tente imprimir ao filme os bons modos esperados de um documentário certo do saber que pretende transmitir aos espectadores, o filme apresenta-se muito mais como espaço aberto à reflexão, do que fechado em suas certezas, o que ocorre em virtude das complexas montagens das imagens que comporta, das idas e vindas das múltiplas personagens que congrega e da decupagem sonora que o integra, pautada, por vezes, pela reunião desencontrada de vários sons.

Por fim, se uma visão única sobre a cidade de Juazeiro do Norte é construída pelo filme, esta seria a de Juazeiro como verdadeiro país de São Saruê. Revigorando a tópica do *locus amoenus*, que, segundo Leopoldo Bernucci, se faz presente em *Os sertões*, o cineasta baiano

constrói em seu filme uma figuração do vale do Cariri como terra de promessa e bonança. Para tanto, revitalizou um procedimento narrativo semelhante ao mobilizado por Euclides, tanto pelo seu modo de funcionamento, que opera, como vimos, mediante aporias e pela conjugação das mais variadas vozes, quanto por interpretar o vale do Cariri a partir da chave do isolamento geográfico, razão sobre a qual repousaria a autenticidade da cultura sobrevivente no sertão⁹.

Jorge Prelorán: projetando um território desolado

Para o exame de *Hermógenes Cayo* (1969), média-metragem dirigido por Jorge Prelorán, procurarei explorar como o filme efetua a elaboração da paisagem da Quebrada de Humauaca a partir do prisma do vazio territorial. Sendo que a hipótese correspondente a este objetivo será a de que, para a figuração do vale onde habita o protagonista da película como espaço inóspito e desértico, o cineasta teria lançado mão de uma dupla estratégia: teria reavivado a tópica romântica, característica da obra de tantos escritores argentinos oitocentistas, segundo a qual regiões vazias seriam reservatórios de riqueza poética, e teria mobilizado a “desolação” como chave interpretativa para a representação que constrói daquela parcela do território jujenho.

Vale lembrar que um grande expoente da “literatura do deserto” foi Domingo Faustino Sarmiento, e que poderia ser identificada na obra deste letrado a tópica responsável por encontrar na pobreza da paisagem uma “reserva estética latente” – tópica esta que foi tão bem analisada por Fermín Rodríguez (RODRÍGUEZ, 2012, l. 2825-2856), e que, segundo o pesquisador, teria sido particularmente elaborada como *topos* literário pela geração romântica de 1837.

Existe, pues, un fondo de poesía que nace de los accidentes naturales del país y de las costumbres excepcionales que engendra. La poesía, para despertarse (porque la poesía es como el sentimiento religioso, una facultad del espíritu humano), necesita el espectáculo de lo bello, del poder terrible de la inmensidad, de la extensión, de lo vago, de lo incomprendible, porque sólo donde acaba lo palpable y vulgar empiezan las mentiras de la imaginación, el mundo ideal. Ahora yo pregunto: ¿Qué impresiones ha de dejar en el habitante de la República Argentina, el simple acto de clavar los ojos en el horizonte, y ver... no ver nada? Porque cuanto más hunde lo ojos en aquel horizonte incierto, vaporoso, indefinido, más se aleja, más lo fascina, lo confunde y lo sume en la contemplación y la duda. ¿Dónde termina aquel mundo que quiere en vano penetrar? ¡No lo sabe! ¿Qué hay más allá de lo que ve? ¡La soledad, el peligro, el salvaje, la muerte! He aquí ya la poesía: el hombre que se mueve en estas escenas, se siente asaltado de temores e incertidumbres fantásticas, de sueños que le preocupan despierto (SARMIENTO, 1921, l. 518-529).

Irradia-se desta associação entre natureza e arte, promovida por Sarmiento no trecho transcrito, toda uma concepção de acordo com a qual a inclinação poética do “tipo argentino” emanaria da desolação provocada pelo gesto de mirar uma desmensurada paisagem vazia. A visão, portanto, desponta no fragmento citado como sentido deflagrador do impulso poético, sugerido pelo letrado como característico do habitante do país.

Por sua vez, tal destaque conferido à questão da visualidade é passível de ser articulado com aquilo que Fermín Rodríguez (RODRÍGUEZ, 2012, 1.563-584) denomina “regime romântico de visão”, regime que, em poucas palavras, poderia ser definido pelo empenho em descrever plástica e dramaticamente uma paisagem, mediante o aparato retórico proveniente do Romantismo. Além disso, a este regime de visão estaria intimamente articulado, segundo o crítico, o *topos* literário mencionado, referente ao vazio territorial percebido como reservatório poético.

E a digressão desenvolvida nos últimos parágrafos se justifica pelo fato de nela já estarem contidos muitos indícios da maneira como será abordada, a seguir, a forma de figuração da Quebrada de Humauaca passível de ser apreendida a partir do documentário de Prelorán. Isso porque, para representar o vale como deserto, o cineasta teria posto em funcionamento o seguinte procedimento: recorreu a uma abundância de recursos cinematográficos que, ao serem mobilizados para a composição da vívida imagem do protagonista oferecida pela película, acabaram precisamente por preencher o vazio da paisagem.

O breve exame do filme que será proposto nas próximas páginas terá como eixo diretivo o deslinde deste procedimento de figuração espacial. Para tanto, procurarei ressaltar algumas possíveis consonâncias existentes entre, de um lado, o modo de composição das imagens de que lança mão o documentário e, de outro, o mote da *desolação*, que emerge da associação entre natureza e arte, promovida, como vimos, pela obra sarmientina.

O jogo de espelhos entre Hermógenes e Humauaca

Predominam na sequência em que irei me ater os planos do interior da casa onde reside Hermógenes Cayo, figura singular selecionada como protagonista do documentário. A casa, situada em Miraflores de la Candelaria, encontra-se distanciada da de outros habitantes daquela zona, e nesta mesma localidade é onde o nosso personagem se divide entre os afazeres domésticos e suas atividades artesanais e artísticas. Isso porque Hermógenes pinta, esculpe, desenha, tece, costura, toca música e canta.

E a cena se concentra em um disparador específico, a saber, o harmônio adquirido por Hermógenes. A história dessa aquisição é o que nos conta a voz *over* atribuída ao artesão pelo filme:

Así vivo yo con mis libros, con mis obras... ¡y también con mi armonio, pues!
¿Sabe cómo he llegado a construir este armonio? Una ocasión fui yo allá de Coranzuli de los Andes, y me dijeron:

— Hay un armonio que está bastante deteriorado; ha venido uno que ha querido componerlo, pero lo ha acabado de arruinar más del todo...

— ¡Oh! – digo yo – ¡Qué le han de comprender como yo! – le digo – ¡amigo yo comprendo de eso! Si quiere, empréstemelo, yo lo voy a desarmar todo pieza por pieza.

Claro, pedía yo sólo pa` fijarme de adentro si cómo era... porque estas cosas no son cosas de otro mundo, sino son hechos por hombres igual que yo, y esto es todo hecho a base de tornillos... (HERMÓGENES CAYO, 1969, 14`03``)¹⁰

Daí toda a sequência se passar no cômodo escuro onde está localizado o inusitado instrumento musical, sendo, deste modo, oferecida à câmera a oportunidade de avidamente sondar a imensa quantidade de objetos aglomerados naquele pequeno aposento ensombrecido. São bastante variados os objetos ali reunidos, que, em geral, ou foram construídos pelo próprio Hermógenes, ou são ferramentas utilizadas por ele para a realização das suas atividades cotidianas. E se a câmera assim opera, enfocando por um curto intervalo de tempo cada um dos objetos, isso ocorre porque a estrutura de composição das imagens procura, a partir desses itens, revelar tudo o que pudesse ser significativo da própria figura de Hermógenes Cayo, figura essa que o filme pretende construir.

O auge da cena é atingido nos breves instantes em que aquele artista peculiar, habilidoso nos mais diferentes ofícios, se põe a tocar seu harmônio. Os pés se mexem ritmadamente, de modo a abastecer de ar os foles internos do instrumento e produzir som. Os dedos curvados de Hermógenes, dispostos numa sequência de notas sucessivas, passeiam pelo teclado lentamente. E o cômodo passa a ser todo ele preenchido pelo som lancinante do instrumento, sustentado continuamente.

A sequência é interrompida por mais uma incursão da voz *over* de Hermógenes, que diz servir a música que toca em seu harmônio, antes de mais nada, para a saudação da Santíssima Virgem de Luján. A devoção pela santa passa a operar como ponte para que o artista relate a sua viagem a pé, até a capital do país, feita junto com os outros 173 reivindicantes do “Malón de la Paz por la rutas de la Patria”, uma vez que foi nesta ocasião que Hermógenes teria conhecido a Basílica de Nossa Senhora de Luján, localizada em Buenos Aires¹¹.

Porém, o que há de mais curioso nesta interrupção da sequência do harmônio, é que, como bem o indicou Philip Derbyshire (DERBYSHIRE, 2012, p. 14-16) em seu comentário sobre o filme, existem paralelos entre as viagens em sentido inverso realizadas, de um lado, por Hermógenes Cayo, que vai de Jujuy a Buenos Aires, e, de outro, por Jorge Prelorán, bonaerense que passou anos de sua vida percorrendo o interior argentino. Ambas as viagens teriam servido como momentos de intenso aprendizado, e cineasta e artesão teriam sido, de acordo com o crítico, irreversivelmente modificados pelo trajeto. Neste sentido, estes caminhos percorridos pelos dois poderiam ser entendidos como parte de uma verdadeira viagem de formação.

Como se não tivesse passado de uma simples lembrança da ida de Hermógenes a Buenos Aires, os planos da capital, formados por fotografias em preto e branco, de arquivo, contrastantes com as panorâmicas coloridas da Puna, que enfocam uma locomotiva enquanto ela atravessa aquelas ermas paragens, e os detalhes de uma pintura feita pelo próprio artesão sobre o motivo da viagem, retratando um trem no topo do qual se insurge uma aparição da virgem santíssima, todas essas imagens cessam de aparecer, e, então, retorna com toda sua força a sequência do harmônio, com a diferença de que agora Hermógenes canta, ao mesmo tempo que toca o instrumento.

Por alguns poucos segundos se prolonga esse som emanado da voz e do instrumento conjugados. Até que somos surpreendidos por um plano que contrasta brutalmente com aqueles que há pouco havíamos voltado a sorver, do interior escuro da casa do artesão. De repente, os planos interiores, repletos de dinamismo, pois acompanham os movimentos dos pés e mãos de Hermógenes enquanto toca o instrumento musical; estes planos são substituídos por um único plano fixo, de uma panorâmica da área em que se situa a casa do artesão.

O silêncio cortante, então, impera.

E o ruído do vento apenas evidencia o impacto provocado pelo vazio de uma paisagem desabitada, que abruptamente contrasta com a extraordinária figura de Hermógenes Cayo.

Nos últimos parágrafos, procurei examinar o modo pelo qual a Quebrada de Humauaca foi figurada espacialmente no documentário de Jorge Prelorán, algo que procurei realizar em grande medida guiada pela questão inicial de como o cineasta responderia à tarefa de projetar audiovisualmente um território vazio. Seguindo esta trilha foi que ofereci lastro à hipótese de que o vazio do território seria preenchido por recursos cinematográficos excedentes.

A voz *over* atribuída a Hermógenes faz aparições que parecem, mais que nunca, guiadas por um plano narrativo prévio – afinal, a história da aquisição do harmônio remete à devoção do artesão por Nossa Senhora de Luján, que por sua vez oferece a deixa necessária para que se inicie o relato da viagem realizada pelo artista, por ocasião do Malón de la Paz –; são

incorporadas à sequência imagens de arquivo e de uma pintura feita por Hermógenes; intensifica-se o contraste entre o interior abarrotado de objetos e o exterior vazio; tudo isso somado à cuidadosa construção estética daqueles instantes em que Hermógenes toca seu harmônio: tais são os procedimentos cinematográficos mobilizados pelo documentário para a composição da imagem daquele multifacetado artesão.

Além disso, são dois os principais aspectos em que a imagem de Hermógenes se concentra: o artista é apresentado não somente como curiosa expressão da reserva poética abundante na inóspita paisagem que habita, mas também como agente produtor deste reservatório estético, incitado pela desolação provocada pela contemplação do território vazio.

Para esta construção da imagem de Hermógenes, que descamba significativamente em uma figuração do vale onde o artesão reside, Prelorán não teria agido sozinho. Pelo contrário, teria recorrido, como já foi sugerido, a uma tradição bastante consolidada de leituras sobre o país, previamente denominada neste artigo como “literatura do deserto” – recurso interpretativo formulado pelo crítico Fermín Rodríguez para se referir à produção literária iniciada fundamentalmente no século XIX, e que esteve ocupada com a elaboração do “deserto” como artefato discursivo imprescindível para conceber a incipiente nação.

De modo a explorar uma destas leituras sobre o país que teriam sido revigoradas pelo filme foi que busquei estabelecer um possível paralelo entre, de um lado, o modo pelo qual o documentário projeta a figura de Hermógenes, associando a ela uma representação específica da Quebrada de Humauaca e, de outro, a concepção acerca do território argentino proveniente da correlação entre natureza e arte, suscitada por Domingo Faustino Sarmiento especialmente no capítulo II de seu *Facundo, o civilización y barbarie*.

Algo que julguei pertinente, uma vez que o letrado oitocentista teria estruturado seu livro a partir da permanente alternância entre o olhar projetivo-construtivo e a visão emanada da estética romântica, fórmula que esboça Miriam Gárate (GÁRATE, 2001, p. 106-108) ao tratar do tema da natureza sarmientina. E se o olhar do projetista político pouca importância teve para o exame que propus do filme de Prelorán, o segundo olhar, o do esteta, poderia ser exitosamente discernido na película, uma vez que, como procurei argumentar, o cineasta teria reavivado a tópica romântica segundo a qual o deserto seria um reservatório de riqueza poética e, ademais, teria interpretado Humauaca a partir da chave da *desolação*.

Porém, esta mirada estética lançada sobre o interior do território nacional se alastrou não apenas pelo século seguinte ao de Sarmiento, como também por outros países, além da Argentina. Por exemplo, no cuidadoso cotejo que realiza Leopoldo Bernucci (BERNUCCI, 1995, p. 44-45) entre as obras de Domingo Faustino Sarmiento e de Euclides da Cunha, o crítico

ênfatiza a força das representações estéticas emanadas das imagens e figuras criadas por Euclides, em detrimento da descrição da natureza feita por Sarmiento. Segundo Bernucci, as descrições sarmientinas seriam menos representações estéticas que as feitas pelo nosso engenheiro nômade, uma vez que, quase sempre, estariam subordinadas aos “propósitos da empresa progressista do escritor argentino” – ideia relativizada por Miriam Gárate, como vimos no parágrafo anterior, uma vez que a pesquisadora realça a persistência de uma dupla mirada no interior da obra de Sarmiento.

Entretanto, após comparar instâncias da introdução de *Facundo* e de *Os sertões*, em que certas identidades apareceriam – resignação estoica do camponês argentino, símile de equiparação entre o pampa e o mar, criado por Humboldt, analogias entre o terreno argentino e o asiático e europeu –, algo que leva o crítico a sugerir que o livro de Sarmiento poderia ter servido de modelo para o livro de Euclides; após a comparação entre Sarmiento e Euclides, Leopoldo Bernucci (BERNUCCI, 1995, p. 46) constata que o letrado argentino, munido com seu olhar romântico, teria, por vezes, se comedido em seu ataque, ao passo que via nas atrasadas zonas interioranas uma fonte de originalidade para o escritor que nelas se inspirasse.

Euclides, que assim como Sarmiento professava o atraso do interior do país, teria agido mais como sociólogo, ao propor que o isolamento havia preservado o tipo étnico do sertanejo em sua forma mais original (BERNUCCI, 1995, p. 47) – tese que serviu como fundamento para a já abordada recuperação da tópica do *locus amoenus* feita pelo engenheiro (BERNUCCI, 1995, p. 19-21).

Considerações finais: intrincadas cartografias do sertão e do deserto

Seguindo o curso dos últimos parágrafos, resta dizer que na revisitação tanto da tese do isolamento do sertão, quanto da tópica do interior do país concebido como local de bonança, esteve em grande medida pautada a análise que propus do documentário de Geraldo Sarno. Daí a opção por recorrer a aspectos constitutivos de *Os sertões*, indicados por estudiosos da obra de Euclides, para elucidar a maneira como o cineasta baiano teria composto em sua película a paisagem sertaneja que enfoca.

E se estas miradas direcionadas às paragens interioranas atravessaram países, desrespeitando as fronteiras políticas que cortam o continente latino-americano; se esses olhares de inclinação estética foram emulados por tantos escritores, letrados, intelectuais e artistas, pertencentes a tão diferentes épocas, isso foi possível porque, mais que como referências a uma materialidade determinada, sertão e deserto operaram em diferentes produções artísticas e ensaísticas como verdadeiros artefatos discursivos. Territórios da imaginação social, tal como

estas duas categorias são definidas por Maria Elisa Noronha de Sá (SÁ, 2017, p. 305-306), tanto o sertão como o deserto superariam o âmbito da experiência sensível, e seriam metáforas capazes de instituir o sentido de vazio e de ordenar o espaço desbravado.

Ao invés de espelharem uma parcela delimitada da realidade, essas geografias imaginadas teriam criado a materialidade perscrutada; teriam fabulado espaços. Isso porque, como afirma Carla Lois (LOIS, 2015, p. 3-4), o gesto de cartografar o desconhecido produziria uma espécie de capacidade de visualização que, por sua vez, interviria nas próprias experiências de natureza espacial. Portanto, segundo a historiadora, o desafio suscitado aos possíveis pesquisadores por estas geografias incógnitas seria o de investigar os fundamentos e as condições de verossimilhança que dariam forma àquelas espacialidades desconhecidas.

Para o traçado das coordenadas conceituais dos dois vales enfocados por eles em seus documentários, os cineastas Geraldo Sarno e Jorge Prelorán recorreram a modelos de interpretação já consolidados sobre regiões de seus respectivos países concebidas por tantos escritores e letrados que os precederam como espaços inóspitos e recônditos, algo que busquei elucidar pelos paralelos estabelecidos entre os modos de construção dos filmes e alguns esquemas narrativo-interpretativos e algumas tópicas presentes nas obras de Euclides da Cunha e Domingo Faustino Sarmiento.

Assim, ao modo de uma enciclopédia composta pelas mais distintas vozes, Geraldo Sarno articulou diferentes saberes para a construção de uma multifacetada Juazeiro, explicada pela tese do isolamento do sertão. E para esta figuração da próspera região que protagoniza o filme, a imagem forte reavivada pelo cineasta baiano foi a do interior nordestino como terra de promessa e bonança, em tudo semelhante ao país de São Saruê.

E assim, ao preencher o vazio do território com uma abundância de recursos audiovisuais, Jorge Prelorán revigorou, no âmbito da construção narrativa de sua película, a longeva tópica romântica referente à riqueza poética que seria resguardada por regiões desabitadas e desérticas.

O resultado destes distintos modos de proceder analítica e narrativamente, foi que os nossos cineastas aproveitaram-se da brecha criativa instituída pela tarefa de projetar geografias desconhecidas, para fazer de seus documentários dois vigorosos e intrincados vislumbres dos vales que, com tamanho desvelo, cartografaram: o filme de Sarno seria uma visão de um Cariri isolado, concebido como verdadeiro paraíso agreste; e o de Prelorán, uma miragem de uma Humauaca vazia, observada a partir da perspectiva da desolação.

Referências bibliográficas

ALBUQUERQUE JR., Durval Muniz de. *A invenção do Nordeste e outras artes*. 5 ed. São Paulo: Cortes, 2011.

ALENCAR, Ana Caroline. *O novo cinema nostálgico, ou sobre como os documentários dirigidos por Geraldo Sarno revisitaram interpretações de Brasil (1966-1969)*. 2019. Dissertação (Mestrado em História). Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019.

_____. “O país ignoto de São Saruê lido como terra a ser revelada pelo cinema documentário (1970)”. *História e Cultura*, Franca, v. 7, n. 2, p. 337-358, 2018. Disponível em: <<https://ojs.franca.unesp.br/index.php/historiaecultura/article/view/2693>>. Último acesso em: 1 fev. de 2020.

BERNUCCI, Leopoldo M. *A imitação dos sentidos*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1995.

_____. (org.) *Discurso, ciência e controvérsia em Euclides da Cunha*. São Paulo: Edusp, 2008.

CUNHA, Euclides da. *Os sertões: campanha de Canudos*. Edição crítica e organização Walnice Nogueira Galvão. Fortuna crítica: vários autores. São Paulo: Ubu Editora/ Edições Sesc São Paulo, 2016. Vol. I: 704 pp.

D`ALMEIDA, Alfredo Dias. *A construção do “outro” nos documentários de Geraldo Sarno e Jorge Prelorán*. 2008. 257 f. Tese – Programa de Pós-Graduação em Integração da América Latina – PROLAM, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2008.

DERBYSHIRE, Philip. “Imaginar en el aire: reflexiones sobre el cine de Jorge Prelorán”. *Estudios Sociales del NOA (Nueva Serie)*, *Revista del Instituto Interdisciplinario Tilcara*, Buenos Aires, n. 12, p. 5-17, 2012. Disponível em: <http://revistascientificas.filo.uba.ar/index.php/esnoa/article/view/782/760>

DIARIO de viaje de Hermógenes Cayo. El Malón de la Paz por las rutas de la Patria. 1º ed. [Libro en línea]. Buenos Aires: Museo de Arte Popular José Hernández. Buenos Aires Ciudad, 2012. 25 p. Disponible en: <<http://museohernandez.org.ar>> [Consulta (10/12/2019)]

GALVÃO, Walnice Nogueira. *Euclidiana: ensaios sobre Euclides da Cunha*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

GÁRATE, Miriam. *Civilização e barbárie n`os sertões: entre Domingo Faustino Sarmiento e Euclides da Cunha*. Campinas; São Paulo: Mercado de Letras, Fapesp, 2001.

HERMÓGENES Cayo. Dirección: Jorge Prelorán. Buenos Aires: Fondo Nacional de las Artes; Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán, 1969 [producción]. (52 min), 16 mm, color.

LIMA, Luiz Costa. *Terra ignota: a construção de Os sertões*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1997. 304p.

LIMA, Nísia Trindade. *Um sertão chamado Brasil: intelectuais e representação geográfica da identidade nacional*. Rio de Janeiro: IUPERJ, UCAM, 1999.

LOIS, Carla. “El mapa como metáfora o la espacialización del pensamiento”. *Terra Brasilis (Nova Série)*, Revista Brasileira de História da Geografia e Geografia Histórica. São Paulo, nº 6, p. 1-26, 2015. Disponível em: <<http://journals.openedition.org/terrabrasilis/1553>> Último acesso em: 18 de nov. de 2019.

_____. “*Quinta pars o terrae incognitae?* La cuestión de la verosimilitud en la representación cartográfica de lo desconocido”. *Terra Brasilis (Nova Série)*, Revista Brasileira de História da Geografia e Geografia Histórica. São Paulo, nº 4, p. 1-19, 2015. Disponível em: <<https://journals.openedition.org/terrabrasilis/1084>> Último acesso em: 10 de dez. de 2019.

PRELORÁN, Jorge. *El cine etnobiográfico*. Buenos Aires: Catálogos; Universidad del Cine, 2006. Disponível em: <<https://ucine.edu.ar/ebooks/PRELORAN.pdf>> Acesso em: 24 jul. 2019.

PRIETO, Adolfo. *Los viajeros ingleses y la emergencia de la literatura argentina, 1820-1850*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1996.

RODRÍGUEZ, Fermín. *Un desierto para la nación: la escritura del vacío*. [EBook] Buenos Aires: Eterna Cadencia Editora, 2012.

SÁ, Maria Elisa Noronha de. “O sertão: território da imaginação social do Brasil”. In: BOTELHO, André; STARLING, Heloísa (Orgs.). *República e democracia: impasses do Brasil contemporâneo*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2017, p. 299-316.

SARMIENTO, Domingo Faustino. *Facundo, o civilización y barbarie*. Director: Ricardo Rojas. [Ebook] Buenos Aires: Librería La Facultad, 1921. (Biblioteca Argentina, 12)

SARNO, Geraldo. *Cadernos do sertão*. Salvador: Núcleo de Cinema e Audiovisual, 2006.

SARNO, Geraldo. *Geraldo Sarno (depoimento, 2015)*. Rio de Janeiro, CPDOC/FGV, 2015. 36 pp.

SÜSSEKIND, Flora. *O Brasil não é longe daqui: o narrador, a viagem*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

STARLING, Heloisa. “A República e o sertão. Imaginação literária e republicanismo no Brasil”. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n. 82, 2008, 133-147.

VIVA: Cariri! Direção: Geraldo Sarno. São Paulo: Thomaz Farkas, 1970 [produção]. (36 min), 16 mm, color, p&b. Disponível em: <https://www.thomazfarkas.com/filmes/viva-cariri/>

XAVIER, Ismail. *Sertão mar: Glauber Rocha e a estética da fome*. São Paulo: Cosac Naify, 2007.

¹ Thomaz Farkas, filho do fundador da Fotoptica, uma das principais empresas de fotografia e de material fotográfico e ótico do Brasil, foi um fotógrafo e documentarista de origem húngara que atuou na “Caravana Farkas” principalmente como produtor do projeto.

² Em depoimento recente (SARNO, 2015, p. 8), Geraldo Sarno diz: “Em 1964, o golpe de Estado, eu saí com a minha mulher, que era médica, a mãe da minha filha, a Elzeni, e a gente foi parar em São Paulo por causa do golpe.

Porque como eu tinha estado em Cuba, quer dizer, começaram a me procurar, saía minha fotografia nos jornais, na televisão. E aí eu tive que sair da Bahia, como muita gente. E aí fiquei umas semanas lá por São Paulo, sem aparecer. E aí acabou que tinham umas pessoas conhecidas e eu acabei fazendo contato com o pessoal da universidade [...].

³ Os estudos sobre Cinema Novo são vastíssimos, e remetem à época de desenvolvimento desse movimento cinematográfico, tendo sido seus principais teorizadores os próprios cineastas integrantes do movimento, ou críticos intimamente ligados ao cinemanovismo. Jean-Claude Bernardet e José Carlos Avellar, por exemplo, são dois eminentes expoentes dessa primeira geração de críticos voltados sobre o tema. E o tópico do sertão, não poderia ser diferente, foi abordado pelos dois. Entretanto, até hoje existe uma profusão de estudos sobre o sertão no cinema brasileiro, que procuram lançar novas luzes sobre o tema, como – e esse é apenas um dos exemplos possíveis – a comparação entre sertão e favela explorada pela pesquisadora Ivana Bentes (BENTES, 2007).

⁴ Conferir: *O nacional e o popular na cultura brasileira* (BERNARDET; GALVÃO, 1983, p. 141), *Historiografia clássica do cinema brasileiro* (BERNARDET, 1995, p. 125-126), *Cinema brasileiro moderno* (XAVIER, 2001, p. 23).

⁵ No original: “[...] una serie de relevamiento de personas y costumbres del interior argentino.” (PRELORÁN, 2006, p. 5)

⁶ O trecho que transcrevo é apenas um dentre os tantos exemplos que podem ser extraídos dos escritos de Geraldo Sarno em que, pela defesa da tese do “isolamento do sertão”, o cineasta assegura a autenticidade do interior brasileiro: “Sem dúvida, trata-se de fixar manifestações artísticas tradicionais de uma região do país, cujo isolamento em que viveu durante séculos lhe permitiu elaborar formas e valores específicos de comportamento social e humano. [...] Por outro lado, o sertão já se abriu às inovações do litoral. [...] Em todos os campos os fenômenos litorâneos da urbanização e industrialização ampliam suas fronteiras, e o sertão retrocede.” (SARNO, 2006, p. 44)

⁷ O conceito de “mapas-metáforas” foi pego de empréstimo da discussão levantada por Carla Lois (LOIS, 2015, p. 2) acerca da capacidade metafórica das imagens cartográficas, discussão que mais adiante será retomada no artigo.

⁸ “Foco narrativo” é um recurso interpretativo formulado por Ismail Xavier, que poderia ser definido pelas diferentes caracterizações assumidas em diferentes filmes pelo ponto de vista do narrador – narrador entendido como figura mediadora, intrínseca à obra, e que não poderia ser confundida com o autor. Em síntese, o “foco narrativo” seria o ponto de emanação da narrativa, que poderia revelar a organização da experiência em discurso realizada por cada película (XAVIER, 2007, p. 15-17).

⁹ “Ora os nossos patrícios dos sertões do Norte forraram-se a esta última. O abandono em que jazeram teve função benéfica. Libertou-os da adaptação penosíssima a um estádio social superior, e, simultaneamente, evitou que descambassem para as aberrações e vícios dos meios adiantados.” (CUNHA, 2016, p. 113)

O trecho citado é bastante expressivo da tese do “*isolat* do sertão” que, de acordo com Luiz Costa Lima, serviria como justificativa para a definição do habitante do sertão como sendo a “rocha viva” da nacionalidade, além de como alicerce da denúncia de Euclides contra a Guerra de Canudos (LIMA, 1998, p. 39-46). Cabe dizer que a análise primorosa sobre a construção de *Os sertões* desenvolvida por Costa Lima, em seu *Terra ignota* (1998), não foi incorporada ao longo do texto porque acredito que a leitura proposta pelo crítico seja mais adaptável a outros documentários dirigidos por Geraldo Sarno, que estiveram mais controlados que *Viva: Cariri!* pelo olhar do descritor-cientista. Sobre o assunto, no segundo capítulo da minha dissertação (ALENCAR, 2019) e no artigo “O país ignoto de São Saruê lido como terra a ser revelada pelo cinema documentário (1970)” (ALENCAR, 2018), o esquema de leitura “cena – borda ornada – subcena/terra ignota”, formulado por Costa Lima, foi mobilizado como estratégia interpretativa para o exame do curtas-metragens *O engenho* (1970) e *Jornal do sertão* (1970).

¹⁰ Utilizarei a transcrição do filme Hermógenes Cayo disponibilizada por Alfredo Dias D’Almeida (D’ALMEIDA, 2008, p. 246-252), em sua tese de Doutorado; transcrição que, segundo o pesquisador, teria sido concedida a ele pelo próprio cineasta realizador da película. Entretanto, feito este esclarecimento, daqui adiante as referências ao média-metragem serão realizadas, tomando por base apenas a minutagem da versão do filme analisada neste artigo.

¹¹ Hermógenes Cayo integrou o “Malón de la Paz por la rutas de la Patria”, movimento de reivindicação pela posse de terras, integrado por 174 habitantes da região argentina da Puna. No ano de 1946, esse grupo de indígenas realizou uma marcha a pé, de duração de dois meses, até a capital do país, Buenos Aires. Hermógenes escreveu um relato sobre a viagem, que foi recentemente publicado (DIARIO, 2012).

SERTÃO MONUMENTAL: CONSIDERAÇÕES SOBRE A ATRIBUIÇÃO DE VALOR DE TESTEMUNHO HISTÓRICO

SERTÃO MONUMENTAL: CONSIDERACIONES EN LA ASIGNACIÓN DE VALOR DE TESTIMONIO HISTÓRICO

Daniel Barreto LOPES*

Resumo: O presente artigo objetiva abordar o processo de monumentalização dos considerados tipos regionais brasileiros mediante análise sobre a atribuição de valor de testemunho histórico, narrativas que se organizam em torno da construção de uma simbologia “heroica” do processo histórico da interiorização nos diversos sertões do Brasil. Destaco aqui o recorte temporal de 1960, quando “Fortaleza ganhou suas primeiras esculturas voltadas para a representação dos tipos do estado ou temas populares, resultado de uma nova orientação da arte nos espaços públicos da capital” (OLIVEIRA, 2015) até 2016, abarcando as disputas de memória em torno dos monumentos, exemplificado aqui pela intervenção artística no Monumento às Bandeiras de São Paulo. Monumentos referentes ao vaqueiro nordestino, ao garimpeiro de Cristalina-GO, aos bandeirantes paulistas e aos candangos de Brasília são recortados aqui de seus espaços públicos, voltados para criar um horizonte de expectativas (KOSELLECK, 2006) que rememoram o progresso civilizatório. Tais monumentos, representações culturais seletivas de memória, buscam testemunhar um passado sem lacunas (HARTOG, 2013).

Palavras-chave: Monumentos; Testemunho; Patrimônio; Sertão; Historiografia.

Resumen: Este artículo tiene como objetivo abordar el proceso de monumentalización de los considerados tipos regionales brasileños a través del análisis de la atribución del valor del testigo histórico, narraciones que se organizan en torno a la construcción de un simbolismo "heroico" del proceso histórico de interiorización en las diversas regiones del interior de Brasil. Destaco aquí el marco temporal de 1960, cuando "Fortaleza ganó sus primeras esculturas destinadas a representar los tipos de temas estatales o populares, resultado de una nueva orientación del arte en los espacios públicos de la capital" (OLIVEIRA, 2015) hasta 2016, cubriendo las disputas de memoria en torno a los monumentos, ejemplificados aquí por la intervención artística en el Monumento a las Banderas de São Paulo. Monumentos que se refieren al vaquero del noreste, el prospector de Cristalina-GO, el bandeirantes paulistas y los candangos de Brasília están recortados aquí de sus espacios públicos, con el objetivo de crear un horizonte de expectativas (KOSELLECK, 2006) que recuerdan el progreso civilizador. Tales monumentos, representaciones culturales selectivas de la memoria, buscan presenciar un pasado sin lagunas (HARTOG, 2013).

Palabras clave: Monumentos; Testimonio; Patrimonio; Sertão; Historiografía.

* Graduado em História – Universidade Federal do Ceará-UFC. Mestre em Preservação do Patrimônio Cultural – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional-IPHAN. Membro desde 2013 do Grupo de Estudos e Pesquisa em Patrimônio e Memória-GEPPM, ligado ao departamento de História da Universidade Federal do Ceará-UFC. Email: danielblopes18@gmail.com

Esclarecimentos Iniciais

O presente artigo objetiva abordar o processo de monumentalização dos considerados tipos regionais brasileiros mediante análise sobre a atribuição de valor de testemunho histórico, narrativas que se organizam em torno da construção de uma simbologia “heroica” do processo histórico da interiorização nos diversos sertões do Brasil.

Monumentos referentes ao vaqueiro nordestino, ao garimpeiro de Cristalina-GO e aos candangos de Brasília são recortados aqui de seus espaços públicos, voltados para criar um horizonte de expectativas que rememoram o progresso civilizatório, em outras palavras, “a enorme diferença entre passado e o futuro, entre a experiência adquirida e a expectativa do que está por vir” (KOSELLECK, 2006, p.288). A consciência da reflexão histórica em direção ao progresso permitiu destacar a construção de monumentos como representações culturais seletivas de memória, que buscam testemunhar um passado sem lacunas, como “modos de articular passado, presente e futuro - e dar-lhes sentido.” (HARTOG, 2013, p. 139).

Destaco aqui o recorte temporal de 1960, quando “Fortaleza ganhou suas primeiras esculturas voltadas para a representação dos tipos do estado ou temas populares, resultado de uma nova orientação da arte nos espaços públicos da capital” (OLIVEIRA, 2015, p.180) até 2016, abarcando as disputas de memória em torno dos monumentos, exemplificado aqui pela intervenção artística no Monumento às Bandeiras de São Paulo.

Esse arco temporal, e também espacial (já que os monumentos falam sobre diferentes versões sobre os sertões brasileiros) dialoga com as expectativas sobre o futuro e o passado no decorrer do século XX e início do século XXI, marcado por fortes questionamentos da ordem do tempo, em sintonia com a dívida história e os direitos de memória, aquilo que Nora (2009, p.8) chamará de democratização da História: consiste no poderoso movimento de libertação e emancipação dos povos, grupos étnicos e mesmo indivíduos que têm um impacto sobre o mundo contemporâneo.

Descolonização no Terceiro Mundo, movimentos negros pelos direitos civis, contracultura nos EUA, processos de redemocratização na América Latina e “descolonização” interna de minorias sexuais, sociais, religiosas e populares: o campo do patrimônio (entendido aqui no sentido amplo, que abarca uma escrita da história dos monumentos) vai emergir como anseio desses movimentos, intercambiando assim em ressemantizações de conceitos de patrimônios, memórias e identidades.

Tendo em vista a característica comum a todos os monumentos, desde sua função antropológica-existencial de “fazer recordar” até sua função rememorativa, celebrativa e

comemorativa, tais monumentos estudados aqui nos revelam uma determinada seleção de memória, servindo de espelho para a formação de uma identidade, um sentimento de pertencimento que emana certos valores coletivos. As adversidades do meio geográfico, a convivência com os habitantes indígenas do território que se pretende conquistar e colonizar, eis a trama civilizatória de homens e mulheres de uma escrita da história que consagrou como desbravadores, heróis, mártires da civilização nos sertões, cuja a implantação de fazendas, caminhos de passagem e estalagem, travessia de boiadas revelam-se a grande epopeia dos sertanejos.

Testemunhos literários e memorialísticos são fartos de romantizações de personagens históricos que encarnam em si valores como coragem, altruísmo, abnegação, força e trabalho. Como exemplo, José de Alencar escreveu romances ditos regionalistas como “O Sertanejo”, “O Gaúcho” e dentre outros que ressaltam os valores essenciais da identidade do povo brasileiro. Não por acaso, Alencar foi buscar no sertão os personagens que mais exemplificam a essência e origem do povo brasileiro. Posteriormente, Euclides da Cunha, impactado com a campanha de destruição do arraial de Canudos, no sertão baiano, escreverá “Os Sertões”, notações não apenas sobre a guerra, mas daquele Brasil “profundo” e esquecido pelos governantes, povo a margem da história oficial.

O artigo presente pretende falar do sertão monumental, tendo como base o debate historiográfico acerca do conceito de Sertão, transposto a seguir pela historiadora Lyllia da Silva Guedes Galetti: “Espaço em estado bruto, primitivo, deserto, inculto, lugar que está fora da ordem (colonial), o que acolhe o desertor, o que não se deixa conhecer, bem como é caracterizado pelo “outro geográfico” do espaço já conquistado, e o lugar do Outro – o selvagem, o bárbaro” (GALETTI, 2012, p.58).

Através do que chamo de “monumentalização” do sertão, os sujeitos históricos referentes a esse espaço que marca a fronteira da conquista da civilização, delineiam uma escrita que inscreve os vestígios de um passado como forma de patrimônio histórico e uma visão de sertão testemunhal frente a invenção de um futuro do progresso da humanidade.

Um lugar vivido por homens dispostos a transformar a solidão das paragens desertas em travessias, imortalizado em “Grande Sertão: veredas”, de Guimarães Rosa. O livro marca o sertão como espaço da saudade, coragem, lealdade e amizade, uma trama que ganhou seu próprio monumento na cidade natal de Rosa, Cordisburgo-MG, chamado “Portal Grande Sertão”, instalado a poucos metros do Museu, na Praça Miguilim, e concebido para ser uma extensão do Museu Casa Guimarães Rosa e ponto turístico da cidade.¹

Os monumentos vieram dar uma aura histórica a esses sujeitos históricos que viveram nas entranhas do território brasileiro, expandindo “a ferro e fogo”, entre bacamartes, facões e enxadas, os alicerces de uma civilização ocidental no “novo mundo”.

Com isso, os monumentos são sintomas de uma determinada política de patrimônio, apontando-nos uma relação com o tempo através da visualização do passado que se quer fazer no presente. Sejam aqueles colocados em exposição para o olhar nos museus, sejam aqueles monumentalizados no espaço das cidades, estabelecem, conforme Manuel Luiz Salgado Guimarães “por esse procedimento, uma relação entre o visível do tempo presente e o invisível do passado.” (GUIMARÃES, 2007, p.15). Monumentos referentes ao vaqueiro nordestino, ao garimpeiro em Cristalina-GO, aos bandeirantes paulistas, aos candangos de Brasília, possuem uma semântica onde se delinea uma determinada concepção de patrimônio.

Podemos dizer que esses sujeitos, se decadentes frente a avassaladora transformação das relações de trabalho com a ruptura dos antigos laços de dependência, das relações de sujeição, de compadrio e afetividade que possibilitavam gestos de generosidade, amizade, lealdade e honra, são monumentais em memória e que servem como refere as gerações vindouras.

Uma chave de leitura para analisarmos essa experiência histórica dos monumentos dos sertões é o ponto de vista da história dos conceitos (Begriffsgeschichte) empreendida pelo historiador Reinhart Koselleck (1923-2006), refletida a seguir:

En los monumentos siempre se encuentra cristalizada, de manera indeleble, una huella del tiempo, que es no sólo de aquel pasado al cual el monumento particular está ligado: su mensaje trasciende siempre el presente en el que fueron construidos y se extiende al futuro, al cual está destinado en concreto el mensaje. Cada monumento, ligado de modo indisoluble al contexto histórico específico en el cual fue pensado y creado, trasciende a sí mismo en la medida en que pretende transmitir un mensaje a las generaciones venideras. (FUSARO, 2015, p.99).

Instaurando uma continuidade história entre o passado e o futuro, Diego Fusaro identifica os monumentos transmitem à sociedade. O intento de se dirigir às gerações futuras, inerentes aos monumentos, encontra-se no contexto da democratização e no culto cívico aos mortos da nação, típica da modernidade. Concordamos que “no se olvida el hecho de que los monumentos ya no están ubicados en las iglesias sino en el exterior, en áreas públicas como las plazas.” (FUSARO, 2015, p.104).

A dimensão futurológica e democratizante dos monumentos encontra ensejo na sociedade moderna dividida em classes, que necessitam de valores coletivos que unam a comunidade em uma causa comum, uma identidade que tem numa representação do passado um fio condutor exemplar.

O uso político e social das memórias em torno dos personagens históricos e tipos regionais que se quer analisar aqui remete também a uma “poética da ausência”, naquilo que o historiador português Fernando Catroga estuda sobre a ligação entre culto cívico aos mortos e espaços de memórias como processo civilizacional desde o século XIX. O citado autor enfatiza os monumentos como representações culturais de um passado que já não existe mais ou que é proclamado em processo de “desaparecimento”, e que são capazes de produzir comemorações patrimoniológicas em que “a sua invocação do passado é acto regenerador” (CATROGA, 2010, p.172). A mensagem monumental é a de transmitir a gerações vindouras uma filiação identitária, “a qual, ao unificar recordações pessoais ou memórias colectivas, constrói e conserva uma unidade que domestica a fluidez do tempo num presente que dura” (CATROGA, 2010, p.173).

Criando assim sentimentos de pertença e continuidade histórica, os monumentos marcam um dispositivo moral e cívico de cidadania: lembrar do passado como fonte exemplar, diluindo as diferenças sociais e culturais em torno de uma causa comum. O progresso civilizatório que caminha uníssono e em harmonia, de maneira ordeira e democrática ressoa numa sociedade que procura no passado a legitimação do presente.

O Valor de Testemunho Histórico

Pelas veredas de uma possível historiografia do testamento a ser trilhada, o testamento, como fonte histórica, na medida em que se direciona a uma legitimação da herança a alguém, atribui um passado ao futuro.

Atribuição de valores são processos discursivos que orientam procedimentos de produções de narrativas acerca de vestígios, tangíveis ou intangíveis, de um passado que se faz perceptível no presente.

Uma consciência patrimonial é interligada de diversos modos e sentidos. Se por um lado a preocupação em lembrar e guardar remete a respostas provocadas pela finitude das coisas no transcurso do tempo, por outro lado temos a produção de conhecimento histórico que foram se desenvolvendo no ocidente como exercícios de reconstituição do passado.

A ausência do passado foi sendo combatida pelos historiadores desde meados do século XIX, empreendendo-se uma busca pela “verdade histórica”, pelo resgate de documentos e fontes históricas. Não por acaso, os intelectuais procuravam documentos da história nacional.

A partir da emergência de instituições estatais com objetivos de salvaguardar o passado das transformações “avassaladoras” do tempo, são fomentados trabalhos na definição de identidades nacionais, conforme o Dominique Poulot:

Com a campanha contra o vandalismo do abbé Grégoire e dos Thermidoriens, com a despolitização dos museus, a herança do passado pôde ser nacionalizada e estetizada... desde então, a nação apropria-se do passado como recurso e não mais como ameaça, além de pensar seu futuro em termos de definição progressiva de uma identidade” (POULOT, 2009, p.121).

Canalizado pelos agentes dos Estados Nacionais, o “culto” do passado dá vazão ao projeto civilizatório iluminista de progresso da história da humanidade, onde do passado vamos ao futuro guiados pelo devir do progresso das artes e das ciências da humanidade.

Tendo como paradigma o desenrolar do processo revolucionário francês iniciado no final do século XVIII, entendemos como a proteção aos monumentos se inserem dentro das práticas de preservação, inseridos em contextos sociais marcados por rupturas, “correlatos com tempos fortes de questionamentos da ordem do tempo” (HARTOG, 2006, p.272). Quando os laços de pertencimento se encontram em momentos intempestivos, o passado como “legado” é acionado e posto em movimento por grupos sociais que buscam uma nova hegemonia política e reivindicam um novo reordenamento social.

Desse modo o passado é utilizado como matéria-prima para a fomentação de uma memória coletiva da nação francesa, sendo estetizado, visibilizado e utilizado para legitimar uma ideia de união nacional pelo o patrimônio. Transformado assim a herança do passado em “documentos históricos”, o Estado e seus agentes, legitimado pelo interesse público, empreenderão o esforço de “resgate” dos testemunhos do passado pela atribuição de valores históricos, artísticos e nacionais.

O conceito de monumento histórico, conforme Françoise Choay, é uma invenção da modernidade ocidental. A autora remete a teoria dos valores formuladas pelo historiador da arte austríaco Alois Riegl² para formular e ressaltar a tese de que:

[...]o monumento é uma criação deliberada (*gewollte*) cuja destinação foi pensada *a priori*, de forma imediata, enquanto o monumento histórico não é, desde o princípio, desejado (*ungewollte*) e criado como tal; ele é constituído *a posteriori* pelos olhares convergentes do historiador e do amante da arte, que o selecionam na massa dos edifícios existentes, dentre os quais os monumentos representam apenas uma pequena parte. Todo objeto do passado pode ser convertido em testemunho histórico sem que para isso tenha tido, na origem, uma destinação memorial. De modo inverso, cumpre lembrar que todo artefato humano pode ser deliberadamente investido de uma função memorial (CHOAY, 2006, p.26).

O monumento histórico assim é investido deliberadamente de uma função memorial, ou seja, os monumentos da modernidade sempre estão permeados por formas seletivas de memória.

O culto cívico aos monumentos é fundamental na estratégia de legitimação patrimonial, analisado como um processo de testemunho histórico pela antropóloga Mariza Veloso: “o patrimônio deve não apenas ser nomeado como público, mas também deve ser reconhecido como ‘índice de comunalidade’, isto é, testemunho que conota algo comum, inexoravelmente público, isto é, social.” (VELOSO, 2018, p.224).

A ideia de testemunho como prática historiográfica de nomeação da cultura nacional em termos de registro de feitos históricos remete a uma visão messiânica do passado, uma ancorada na visibilidade pública como forma de legitimação social.

Representatividade Testemunhal e Parâmetros Civilizacionais

A concepção de “documento histórico” se aproxima do método historiográfico do século XIX pela atribuição de valor histórico e artístico, como “testemunhos” da formação sociocultural do povo brasileiro e dos diversos elementos que o constituem. O trabalho datado da década de 1980 do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional-Iphan³ elenca uma gama de bens culturais pautados como testemunhos dos processos de interiorização e urbanização do território nacional.

Em atas⁴ referentes ao Conselho Consultivo do Iphan para deliberação de patrimonialização de bens materiais, vemos ser atribuído valores de testemunhos a conjuntos urbanísticos.

Como o caso do Mercado Municipal de Manaus-AM, pelo fato de “Manaus ter nascido como entreposto de comércio, marcado pela comercialização da borracha... sendo o Mercado municipal testemunha desse itinerário urbano” (122ª Reunião Ordinária do Conselho Consultivo - 12/08/1986). Processos históricos são representados pela seleção de bens relacionados por exemplo a imigração no sul do país a partir da preservação de casas rurais, como o localizado na região costeira do Ribeirão da Ilha, em Florianópolis-SC. Sobre este imóvel, “trata-se do que talvez seja um dos últimos testemunhos da atividade rural dos imigrantes açorianos em Santa Catarina” (113ª Reunião Ordinária do Conselho Consultivo - 22/01/1985).

Justificado pelo valor de testemunho histórico dos diversos processos de ocupação do território brasileiro, esses casos nos ajudam a entender os processos de patrimonialização de conjuntos urbanos no âmbito do Iphan como processos de atribuição de valor de testemunho

histórico em torno de ciclos socioeconômicos das regiões brasileiras. A ênfase no valor de testemunho histórico encontra-se em diversas cidades: “Natividade teve importante papel na história da região, ligada da mineração e do gado... explicitando claramente a relação do fator sociocultural com a geografia e a ecologia, através da atividade econômica, e com a história.” (124ª Reunião Ordinária do Conselho Consultivo - 13/01/1987). Referente a esse mesmo processo histórico, Cuiabá-MG justifica-se “[...]por seus testemunhos arquitetônicos e paisagísticos, expressando a história do país no Centro-Oeste.” (124ª Reunião Ordinária do Conselho Consultivo - 13/01/1987).

A vinculação da área urbana com o meio ambiente, a partir da relação entre o sítio natural e os processos históricos que ali ocorreram, indicam-nos importantes insumos para analisarmos o erguimento de monumentos ligados a agentes civilizatórios que protagonizaram a trama histórica do desenvolvimento e progresso civilizatório.

O culto ao passado e o respeito à tradição como referências do campo patrimonial denotam o contexto sociopolítico da ditadura civil-militar nos idos da década de 1970 a 1980. A educação cívica e o respeito a tradição são pilares que norteiam ações e compromissos políticos culturais em âmbitos nacionais e regionais.

Assim a narrativa histórica dos parâmetros civilizacionais e sua estética ganha contornos com a constituição de acervos materiais que contam uma história tangente ao valor de testemunho histórico regional ligados às tradições e a um “modo de ser” local.

A criação de museus regionais atende a essas diretrizes. No documento extraído dos “Anais do II Encontro de Governadores pela Defesa de Nosso Patrimônio”, em Outubro de 1971, ocorrido na Bahia, Lygia Martins Costa⁵ conceitua a categoria de Museu Regional como aquele que “reflete diferentes realidades locais, traz em si uma carga que o liga à gente da terra, as suas tradições, seu modo de ser. E as comunidades, a verem reunidas e articuladas esses remanescentes familiares, passam a compreender o processo de sua própria civilização” (COSTA, 2002, p.29). Tais diretrizes também tinham como resolução o uso de prédios históricos para a instalação de instituições ligadas a arte e cultura local.

Nesse ínterim a construção da categoria de sertão tem por base o valor de testemunho, pensada como representatividade e valorização de princípios como a identificação e reconhecimento de uma identidade formadora de uma consciência de resgate e preservação patrimonial.

Nos museus a cultura material dos tipos regionais é disposta como numa linguagem museográfica de resguardo da tradição, muitas vezes em legitimação daqueles grupos hegemônicos que se apropriam delas como “mitos de origem” e formulam base de políticas

culturais autoritárias, onde, segundo Nestor García Canclini, “o tradicionalismo aparece muitas vezes como recurso para suportar as contradições contemporâneas (CANCLINI, 1998, p.166). Os museus fazem parte do projeto moderno de construção da monumentalidade histórica por meio da identidade, como mostra-se na assertiva abaixo:

O museu deve admitir uns poucos signos da modernidade para que seu discurso seja verossímil: fala da conquista, de alguns Estados diz o número de habitantes para destacar a alta ou baixa proporção de índios. Mas não explica que processos históricos, que conflitos sociais os dizimaram e foram modificando sua vida. Prefere expor um patrimônio cultural “puro” e unificado sob a marca da mexicanidade (CANCLINI, 1998, p.188).

A análise do “porvir do passado” e de seus usos mediante a cultura material nos ajuda a pensar nas estratégias da monumentalização dos processos históricos e de seus sujeitos.

“Vaqueiro - o herói da região ganha um museu em Morada Nova”. Assim é estampada a notícia no jornal cearense *O Povo*, em 17 de junho de 1985, em comemoração da inauguração do museu do Vaqueiro no município de Morada Nova, no estado do Ceará. O discurso de inauguração, proferido por membros de famílias tradicionais da região, entre eles a família Girão, relembra os desbravadores vaqueiros e as famílias pioneiras construtores da região. O historiador cearense Raimundo Girão, organizador e idealizador do Museu do Vaqueiro, ressalta que:

Agora a entidade do vaqueiro está preservada e com ela todos os seus costumes. Na verdade, o vaqueiro está desaparecendo, pois hoje em dia o gado não é criado à solta e sim confinado em grandes fazendas. É importante preservar a memória do herói para que as gerações futuras tenham a chance de tomar conhecimento de que ele existiu e exerceu influência nos destinos da região (*O Povo*, 1985, s.n.p).

Vemos assim uma colocação ontológica angustiante: o vaqueiro está desaparecendo. Daí a preocupação pedagógica de fazer recordar a memória do vaqueiro para as gerações vindouras. É o dever de memória que reclama do presente o passado e o futuro: “em direção ao futuro: pelos dispositivos da precaução e da responsabilidade, pela consideração do irreparável e do irreversível, pelo apelo à noção de patrimônio e a de dívida, que reúne e dá sentido ao conjunto” (HARTOG, 2013, p.258). Da dívida passa-se a reparações contra o pretenso “esquecimento” e “desaparecimento”:

Incumbe-nos repor o vaqueiro no seu pedestal de merecimentos superiores, que objetivam os cultos cívicos. Será dever nosso cultivar o apreço ao vaqueiro e sem demora erguer-lhe, na praça pública, o bronze do nosso mais alto reconhecimento. Porque ao vaqueiro é que devemos a nossa formação de povo através de três séculos de evolução histórica (MORADA NOVA-MUNICÍPIO, 1985, s.n.p).

No decreto lei municipal Nº 699, datado de 25 de março de 1985, que instala no antigo prédio da casa de câmara e cadeia do município de Morada Nova-CE o Museu do Vaqueiro, vemos a ressonância da memória de Raimundo Girão e o seu reclame sobre um merecimento pedestal para o vaqueiro, a mais nobre configuração do homem sertanejo, herói da penetração civilizadora do Nordeste baseada no pastoreio, firmando-lhe o caráter bravo e resistente.

Discursos sobre o Sertão Monumental

A fim de cultivar a memória do vaqueiro, representativo da formação socioeconômica dos sertões cearenses, é erguido em 1965 o monumento ao vaqueiro, na praça Brigadeiro Eduardo Gomes, situada no antigo terminal de passageiros do Aeroporto Internacional Pinto Martins, em Fortaleza-CE. De autoria do artista pernambucano Corbiniano Lins, o monumento retrata sobretudo o ofício do vaqueiro, tangendo o boi na companhia de um cachorro, eternizando a destreza do vaqueiro em sua ação mais típica.

O monumento homenageia o herói cearense do sertão, vestindo a indumentária tradicional do vaqueiro: o gibão, a perneira e o chapéu de couro. A estilização remete ao movimento, fazendo recordar a tradição estatutária do século XIX, com uma intenção de narrar um acontecimento. Essa narração é baseada numa escrita da história reconstituidora dos aspectos antropológicos culturais, os quais dão suportes a caracterização dos tipos regionais sertanejos. Para cada região seu tipo característico, como denotamos a partir da matéria “O Tangerino Mineiro e o Vaqueiro Nordestino”:

O Vaqueiro completa a fisionomia rústica do Nordeste, que estaria imperfeita sem o seu perfil magro e esguio, sem a contribuição indispensável de sua energia, do seu valor, de sua coragem. Não assim o agregado, o tangerino. O trato do gado, em Minas, é maneiro. A rês, desde nova, arrebanhada em fazendas cercadas, é fácil de ser conduzida, fez do agregado mineiro um simples pastor de manadas, sem definições de heroísmo, sem rasgos de dramaticidade, sem peripécias e escaramuças perigosas. (O Povo, 1955, p.3).

O texto de autoria do padre cearense Antônio Vieira parte de uma etnografia que diferencia o vaqueiro nordestino do tangerino mineiro (tropeiro) a partir de suas atividades ligadas às características físicas da terra, determinado assim a cultura material e simbólica de cada região.

O monumento ao vaqueiro direcionava-se a um público bem específico de turistas que embarcavam e desembarcavam no antigo terminal de passageiros do aeroporto de Fortaleza. Tal fato sugere um uso da cultura popular nas rotas turísticas de Fortaleza, capital do Ceará, confirmando, conforme a historiadora Ana Amélia Rodrigues de Oliveira, que “havia ali uma

tentativa de afirmação do folclore por meio desse tipo humano, promovendo um senso de identificação com os ícones de representação do estado, tanto para o morador quanto para o visitante” (OLIVEIRA, 2015, p.189).

Uma notícia veiculada no jornal O Povo de 1965 conta-nos que, além do abandono da estátua, ainda não havia sido instalado o museu do vaqueiro, que ficaria numa galeria embaixo da estátua, o que acabaria “causando má impressão nos turistas que nos visitam ou em trânsito pelo Pinto Martins” (O Povo, 1968, s.n.p).

Imagem I – Monumento ao Vaqueiro



Fonte: Foto do autor, 2019.

O vaqueiro e o roceiro nordestino são cultuados como heróis nacionais que lutaram na Batalha do Jenipapo no ano de 1823, ocorrido onde hoje situa-se o município piauiense de Campo Maior. O confronto entre portugueses e tropas sertanejas brasileiras durante o processo de independência do Brasil é rememorado e comemorado em torno do local onde teria sido a batalha, sendo erguido o monumento aos heróis do Jenipapo em 1923, ano do centenário da independência.

As estátuas do vaqueiro e do roceiro representam a bravura de brasileiros que foram à luta com facões e armas artesanais improvisadas. Os monumentos foram inaugurados

posteriormente em 1974. Anualmente são realizadas solenidade cívicas em homenagem aos mortos, com realização de missas campais e solenidades militares locais, que contam com a presença de vaqueiros da região. O local é ainda palco de uma romaria e procissão em memória às “almas do batalhão”.

Os monumentos de Campo Maior, município do estado do Piauí, se assemelham ao monumento do “soldado desconhecido”, um anônimo que representa todos aqueles que morreram e transcenderam em morte para um sacrifício em torno de uma causa comum. No caso, os monumentos representam uma dimensão comemorativa, que exaltam os valores coletivos de sacrifício patriótico de “anônimos” humildes sertanejos.

Imagem II – Estátuas do Vaqueiro e Roceiro



Fonte: Divulgação/Ascom, 2018.

A menção ao cultivo da memória do túmulo do “soldado desconhecido”⁶ remete a prática de monumentalização que ganhou projeção após a I Guerra Mundial pelos países que queriam honrar soldados que morreram em tempo de guerra sem que seus corpos tenham sido identificados, é fruto da democratização cívica da memória que repousa em ritos de recordação.

Nesse sentido, o caso do monumento do “garimpeiro desconhecido”, localizado na cidade de Cristalina, município de Goiás, é sintomático para a nossa investigação.

A visualização do passado transposta em monumentos que testemunham uma história são discursos para os vivos, para que se identifiquem com o sacrifício da morte de sujeitos históricos transformados, por uma operação seletiva de memória, “criando uma espécie de “eu colectivo”, este assenta numa selecção do passado, processo psicológico que é sempre acompanhado pelo recalçamento do que, consciente ou inconscientemente, se deseja esquecer” (CATROGA, 2010, p.173).

Imagem III – O Garimpeiro Desconhecido



Fonte: Foto do autor, 2019.

Nos dizeres grafados logo abaixo da estátua, temos a seguinte mensagem: *ao desbravador garimpeiro desconhecido com sua luta e persistência que mostrou ao mundo a riqueza cristalinense. Homenagem do povo de Cristalina. 16 de maio de 2012.*

Nesse discurso, vemos uma homenagem cívica à memória do garimpeiro, alçado a desbravador e lembrado agora por seu heroísmo anônimo que busca se identificar e ser reconhecido pela comunidade local. Aqui vemos a comemoração do fardo da conquista e colonização nos sertões do Brasil por meio do monumento, que testemunha os feitos do processo civilizatório.

A culminância da historicidade de projetos políticos de interiorização da metrópole reside na “epopeia” da construção da capital federal Brasília em 1960. Ligado ao ideário do urbanismo moderna, Brasília, segunda a dissertação formulada por Daniel Barreto Lopes, “se insere na linha histórica evolutiva das cidades brasileiras oriundas de um projeto colonial de interiorização, que se liga ao projeto de interiorização da capital da então agora República” (LOPES, 2019, p.70).

Transformados em guerreiros da efetivação da urbanização nos sertões do centro-oeste do Brasil, vencer a “solidão do cerrado” foi a obra monumental de trabalhadores migrantes de diversas regiões do Brasil chamados de candangos, tendo com símbolo maior o então presidente na época Juscelino Kubitschek (1956-1961). O presidente JK, como era conhecido, sempre procurou associar sua imagem ao do trabalhador igrante que veio de longe construir a futura capital do país.

O monumento *Os Candangos*, escultura de bronze de autoria de Bruno Giorgi localiza-se na Praça dos Três Poderes, o principal centro cívico de Brasília, inaugurado em 1959, um ano antes da inauguração de Brasília como capital federal.

A obra é homenagem aos operários construtores da nova capital federal do país, Brasília, localizada bem no planalto central brasileiro. Cidade símbolo do urbanismo moderno, projetada pelo arquiteto e urbanista Lúcio Costa, e fonte de inspiração para diversos monumentos do então jovem arquiteto Oscar Niemeyer.

Em 1987 veio o reconhecimento por parte da Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura-Unesco como patrimônio Cultural da Humanidade. Na imagem abaixo, vemos o famoso monumento *Os Candangos*:



Fonte: Foto do autor, 2019.

Brasília nasceu já com a intenção de ser monumental, com uma escala paisagística voltado para a contemplação e funcionalidade da vida moderna. Essa visualização passa não apenas pela beleza estética, mas traz em si uma continuidade histórica de tradições que servem a um projeto de futuro. Quem visita Brasília presencia a evolução do espírito iluminista através das realizações arquitetônicas materializadas pela cidade. O humanismo é materializado nas formas e curvas modernistas, em monumentos representativos do esforço civilizatório.

A construção do monumento ao candango pode ser entendida, assim, como a idealização arquetípica dos “grandes homens”, representantes das camadas mais simples do povo, que evoca a memória póstuma e posta a serviço das práticas identitárias.

Os valores que são atribuídos aos monumentos não são estanques. No mundo ocidental moderno eles se reconfiguram a cada instante, segundo as relações contextuais de cada momento histórico. E isso nos traz novas abordagens possíveis para a escrita da história.

Os monumentos, suporte de uma memória construída socialmente, inseridos num contexto político de disputas por direitos de memória e afirmação de identidades, tornam-se

lugares públicos de entroncamento onde se cruzaram diferentes caminhos de memória, que narram outras histórias silenciadas⁷.

O Monumento às Bandeiras, em São Paulo, que glorificam os sertanistas bandeirantes que devassaram o interior do Brasil é ressignificado atualmente com intervenções de protesto. A tinta em vermelho pintada no monumento acrescenta à plasticidade de Victor Becheret o tom de afronta contra a memória consagrada dos bandeirantes, na qual o vermelho lembra à sociedade que os bandeirantes promoveram um genocídio brutal contra sociedades indígenas, que até hoje buscam reconhecimento por seus territórios de origem.

Imagem V – Monumentos às Bandeiras



Fonte: Foto de Ravena Rosa (Agência Brasil, 2016)

Esses atos simbólicos demarcam novos horizontes de expectativas. Aqueles monumentos não representavam os manifestantes, e ganharam outro significado: como o de genocidas que promoveram matanças indígenas, ligados ao estado opressor. Como haviam sido

alçados a condições de heróis civilizatórios e desbravadores pelo estado paulista, a intervenção de vermelho neste monumento denota a batalha de memórias em torno do patrimônio histórico.

Considerações Finais

Velhas tradições, novos sentidos? A pesquisa aponta nesse sentido. É possível vermos, contemporaneamente, novos sentidos aos monumentos e conseqüentemente novas escritas e produções de conhecimento histórico. Reinscritos e lidos sob nova chave, os monumentos estudados podem viabilizar formas peculiares de visualidade para o passado, aquela necessária ao nosso presente.

As discussões postas durante ao longo do texto apontam que os monumentos, dispostos em praças públicas, museus regionais, logradouros, aeroportos e centros de atração turísticas, transparecendo aos olhos da modernidade tipos regionais tão distantes no tempo e espaço, não estão extáticos ou extintos no tempo e no espaço. A historicidade do passado visto pela ótica patrimonial dos monumentos têm de valores específicos para a vida atual.

Essas mesmas experiências passadas só podem ser significáveis através dos traços/restos/indícios que nos chegam. A experimentação do aumento de uma velocidade do tempo introduzidas pelo progresso das técnicas de armazenamento e arquivamento de experiências vividas, apontada por Hartog (2013) como uma conjuntura “presentista”, se assenta na preocupação não somente com o “legado” para com o futuro da humanidade, mas da apropriação e ressemantização deste “legado” como categoria de ação do presente e sobre o presente.

Tendo em vista a intercambiável semântica dos monumentos históricos, as narrativas que estes representam são passíveis de novos olhares e perspectivas críticas, principalmente por grupos sociais que reivindicam justiça sociais e reparações políticas.

Os monumentos estão, assim, bastante presentes no cotidiano simbólico e imagético da sociedade. As praças públicas são palcos para as mais diversas manifestações políticas, e os monumentos, que fazem recordar, nos mostram que o passado não é uma zona reconfortante, mas usina de força criativa e impulsionadora de utopias.

Portanto, o artigo busca sinalizar como o processo de atribuição de valor de testemunho histórico subsidia uma determinada forma de escrita patrimonial, sendo a história e memória utilizada e requisitada de formas distintas.

Não se trata também de pensar apenas nos monumentos aqui estudados (e também em outras categorias de monumentos) em meros testemunhos de um passado sem lacunas e falhas, muito menos como a culminância de uma forma de escrita patrimonial, mas sim de pensar nas

diferentes maneiras sob as quais as memórias coletivas viera a ser tratadas sob a forma de patrimônio histórico.

Referências Bibliográficas

CANCLINI, Néstor García. *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. 4º ed. São Paulo: EDUSP, 2015.

CATROGA, Fernando. O Culto dos Mortos como uma Poética da Ausência. *ArtCultura*. Uberlândia, v. 12, n. 20, p. 163-182, 2010.

CHOAY, Françoise. *A Alegoria do Patrimônio*. Tradução: Luciano Vieira Machado. São Paulo: Estação Liberdade/Ed.UNESP, 2001.

COSTA, Lygia Martins. *De Museologia Arte e Políticas de Patrimônio*. Rio de Janeiro IPHAN, RJ, 2002.

FUSARO, Diego. Reinhart Koselleck y los Monumentos como Indicadores de los Cambios Históricos y Políticos. *Historia y Grafía*. Ciudad del Mexico, n. 45, p.95-122, 2015.

GALETTI, Lylia da Silva Guedes. *Sertão, Fronteira, Brasil: Imagens de Mato Grosso no mapa da civilização*. Cuiabá: Entrelinhas/EDUFMT, 2012.

GUIMARÃES, Manuel Luiz Salgado. Vendo o Passado: representações e escrita da história. *Anais do Museu Paulista*, São Paulo, v.15, n.2, p. 11-30, 2007.

HARTOG, François. *Regimes de Historicidade: presentismo e experiências do tempo*. Tradutor(es): Maria Helena Martins, Maria Cristina de Alencar Silva, Camila Rocha de Moraes, Bruna Beffart, Andréa Souza de Menezes. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

IPHAN. Ata da 113º Reunião Ordinária do Conselho Consultivo do Patrimônio Cultural, de 17 de Dezembro de 2003. [Nova numeração].

IPHAN. Ata da 122º Reunião Ordinária do Conselho Consultivo do Patrimônio Cultural, de 17 de Dezembro de 2003. [Nova numeração].

IPHAN. Ata da 124º Reunião Ordinária do Conselho Consultivo do Patrimônio Cultural, de 17 de Dezembro de 2003. [Nova numeração].

JORNAL O POVO. O Tangerino Mineiro e o Vaqueiro Nordestino. 17 de junho de 1955.

JORNAL O POVO. Praça do Aeroporto. 6 de julho de 1968.

JORNAL O POVO. Vaqueiro - o herói da região ganha um museu em Morada Nova. 17 de junho de 1985.

KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto/Editora PUCRio, 2006.

LOPES, Daniel Barreto. *A Atribuição de Valor a Conjuntos Urbanos Tombados Face a Rede de Patrimônio Cultural do Iphan (2006-2012)*. 2019. Dissertação (Mestrado): Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, Mestrado Profissional em Preservação do Patrimônio Cultural, Rio de Janeiro, 2019.

MORADA NOVA-MUNICÍPIO. Lei municipal Nº 699. 25 de março de 1985.

NORA, Pierre. Memória: da liberdade à tirania. *MUSAS – Revista Brasileira de Museus e Museologia*, Rio de Janeiro, v.: il, n. 4, p.6-11, 2009.

OLIVEIRA, Ana Amélia Rodrigues de. *Em Busca do Ceará: a conveniência da cultura popular na figuração da cultura cearense (1948-1983)*. 2015. Tese (doutorado): Universidade Federal do Ceará, Centro de Humanidades, Departamento de História, Programa de Pós-Graduação em História Social, Fortaleza, 2015.

POULOT, Dominique. *Uma História do Patrimônio no Ocidente, Séculos XVIII-XXI: do monumento aos valores*. Tradução: Guilherme João de Freitas Teixeira. São Paulo: Estação Liberdade, 2009.

VELOSO, Marisa. *O Tecido do Tempo: o patrimônio cultural no Brasil e a Academia Sphan*. Brasília: Editora Universitária de Brasília, 2018.

¹ De autoria do artista plástico Léo Santana, o monumento é composto por esculturas em tamanho natural de seis sertanejos montados a cavalo e tipicamente vestidos, saudados por Guimarães Rosa. Ver <http://lucasgustavo.com.br/museu/portal-grande-sertao/>

² Alois Riegl (Linz, 14/01/1858 - Viena, 17/06/1905). Sua principal obra estudada no Brasil é “O Culto Moderno dos Monumentos: a sua essência e a sua origem”.

³ Autarquia federal de interesse público voltado à preservação do patrimônio material e imaterial do Brasil. Criado em 1938.

⁴ As Atas referentes às reuniões do Conselho Consultivo citadas a partir daqui podem ser consultadas no portal: <http://portal.iphan.gov.br/>

⁵ museóloga brasileira que trabalhou no Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional-IPHAN, onde exerceu diversas funções.

⁶ A homenagem ao Soldado Desconhecido, prestada por instituições militares brasileiras que consiste na colocação de uma coroa de flores junto ao túmulo pode ser visto no Monumento Nacional aos Mortos da II Guerra Mundial, populamente conhecido como Monumento aos Pracinhas, que localiza-se no Parque Eduardo Gomes, Rio de Janeiro-RJ.

⁷ Acompanhando-se as manifestações no Chile contra o atual presidente Sebastian Pinera, um dos momentos mais emblemáticos foram as derrubadas de monumentos históricos que remetessem a colonizadores espanhóis, como o caso da estátua de Francisco Aguirre, sendo substituída por uma estátua feminina indígena que representa os diversos povos da região.

DO VAZIO INCÓGNITO A PROBLEMA NACIONAL: O NORDESTE BRASILEIRO SOB O OLHAR POLITÉCNICO, 1877-1909¹

FROM UNKNOWN EMPTINESS TO NATIONAL PROBLEM: THE BRAZILIAN NORTHEAST BY THE POLYTECHNIC VIEW, 1877-1909

Yuri SIMONINI*

Resumo: O artigo discute as primeiras abordagens, entre 1877 e 1909, sobre o entendimento do Nordeste a partir de sua principal característica físico-geográfica, as irregularidades geográficas. As secas de 1877 repercutiram em todo o país, transformando a calamidade em questão nacional. Os simples socorros emergenciais foram substituídos por ações de intervenção sistematizada, mas se fez necessário que os debates ocorridos nos fóruns acadêmicos fomentassem as condições de seu entendimento, ou seja, primeiro deveria conhecer antes de agir. A pesquisa documental nos relatórios ministeriais e técnicos, periódicos especializados e publicações da época demonstram as potencialidades e limites das ações na região, diante de propostas conflitantes, mas cujo conjunto ajudou a delinear o que, atualmente, é denominado de Nordeste.

Palavras-chave: Debates técnico-científicos, Instituto Politécnico, Secas, Nordeste/Brasil

Abstract: The article discusses the initial approaches, between 1877 and 1909, about the understanding of the Northeast from its main physical-geographical characteristic, the rainfall irregularities. The drought from 1877 reverberated throughout the country, making that calamity a national issue. Simple emergency aid was replaced by systematic intervention actions, but debates that took place in the academic forums fostered the conditions of their understanding, i.e., they should first get knowledge before acting. The documentary research in the ministerial and technical reports, specialized periodicals and other texts from that period showed the potentialities, and limits of the actions in the region, and although conflicting proposals, they aided to delineate what is currently called Northeast.

Keywords: Technical-scientific debates, Polytechnic Institute, Droughts, Northeast / Brazil

Considerações iniciais

Há certa ironia no fato da primeira região colonizada pelos portugueses ser tão pouco conhecida no século XIX. Uma das formas de percepção desse desconhecimento se desvela nos mapas da região ao longo do período novecentista. Para ilustrar essa questão, o mapa de John Luffman de 1808 (Figura 01) expõe tanto a carência de informações sobre o interior brasileiro, quanto a imprecisão cartográfica que contribuiu (para resolver ou para criar) aos diversos

* Doutor – Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Minas Gerais. Professor do Centro Universitário do Rio Grande do Norte e membro associado do Grupo de Pesquisa História da Cidade, do Território e do Urbanismo, da Universidade Federal do Rio Grande do Norte.

conflitos entre a América Portuguesa e a Espanhola desde meados do século XVIII, bem como as questões de delimitação provinciais (FERREIRA; DANTAS; SIMONINI, 2012).²

Figura 01. *Brazil, or trans-atlantic Portugal*, publicado por John Luffman, Londres, 1808. A inscrição, “interior of the country very imperfectly known”, que toma grande parte da colônia, é um indicador do quão ainda desconhecido era esse território.



Fonte: Acervo digital da Biblioteca do Congresso Norte-Americano, disponível em: <https://www.loc.gov/item/2003627078/>. Acesso em: 20 out. 2019.

A historiografia aponta alguns dos elementos que, possivelmente, influenciaram no desinteresse pelo *hinterland* nordestino: colonização restrita a uma estreita faixa litorânea em decorrência do plantio da cana-de-açúcar; posterior crise desta monocultura com o surgimento de outros centros produtores estrangeiros; e a rápida valorização do café no cenário

internacional. Os dois últimos acarretaram no relativo declínio político-econômico das províncias do Norte, como bem demonstrado na obra de Evaldo Cabral de Mello (1999).³

Os reflexos dessa situação trouxeram diversas consequências durante o processo de modernização encabeçado pelo governo brasileiro em meados do século XIX. Esse processo privilegiou sobremaneira as províncias sulistas, segundo Cabral de Mello (1999, p.191): “Entre os tópicos mais frequentes do protesto regional, esteve o da preterição do Norte no rateio dos ‘melhoramentos materiais’, isto é, das inversões em obras de infraestrutura, especialmente ferrovias e portos”. Os protestos mencionados pelo autor partiram principalmente de Pernambuco, outrora a mais importante província do país e que amargava o declínio econômico com a baixa mundial do açúcar e cuja bancada política lutava para evitar tal negligência.

Vazio, impreciso, enfim, deserto. O Sertão nordestino sob o olhar oficial não significava a literalidade destes termos; a região abriga(ou) grande variedade de pessoas, bem como rica fauna e flora. Na realidade, o vazio exposto consistiu em áreas distantes do controle dos poderes públicos, um espaço cujas elites nacionais (sulistas) costumaram confundir as terras “secas” com áreas não cultivadas, portanto, “*tabulas rasas*”. Logo, como bem ressaltou Renato Amado Peixoto (2011, p.129), a integração desses espaços foi parte de um projeto maior, promovido e organizado pelos detentores do poder político-econômico brasileiro, visando justamente transformar terras ínvias em campos lavrados e produtivos:

Uma das características da construção do espaço nacional, no século XIX, é que ela propicia as condições para a integração das elites num sistema institucional central, uma vez que o reconhecimento mesmo da existência do centro dependia da manutenção da afinidade entre os vários grupos que residiam no território.

Para tanto, se fazia necessário conhecê-lo, estudá-lo e discuti-lo de maneira sistematizada, enfim, racional. Esse artigo aborda e analisa o papel do conhecimento técnico sobre a então denominada “Províncias do Norte”, em um momento particular da história brasileira: de 1877, quando uma forte seca levou milhares de retirantes ao litoral em busca de ajuda, até 1909, momento em que esses esforços criaram um órgão especializado para lidar com essa questão. Nesse período, o Governo Imperial e a sociedade civil organizada direcionaram, então, os esforços para compreender o fenômeno das irregularidades pluviométricas pelo viés técnico-cientificista. Com base nos relatórios ministeriais e técnicos, periódicos especializados e publicações da época, o artigo se pauta inicialmente nos primeiros esforços técnico-científicos em entender a região e, em seguida, aborda a sistematização de tais esforços com a criação da Inspeção de Obras Contra as Secas, em 1909.

Explorar o desconhecido: as primeiras iniciativas de se conhecer o sertão pelo viés científico

A primeira tentativa de entender esse vasto “deserto” pela dimensão científica foi a malfadada Comissão Científica de Exploração do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, que percorreu as províncias do Piauí, Ceará, Rio Grande do Norte, Paraíba e Pernambuco entre 1859 e 1861. Envolvida em escândalos e em episódios anedóticos, foi apelidada de “Comissão das Borboletas” pelos senadores imperiais, decorrente dos magros resultados obtidos – às custas de grande dispêndio de dinheiro – e por ter trazido dromedários argelinos para uso da expedição, com pouca serventia (PEIXOTO, 2011, p.129).⁴

A questão da necessidade de conhecer melhor a região, por parte do Governo Central, ganhou novos contornos em 1877. A historiografia sobre esse episódio demonstra como o período de 1877-1880 marcou sobremaneira a memória e a identidade dos nordestinos, dado o “espetáculo de horrores” registrado pelos cronistas da época⁵. A Seca de 1877 foi uma mudança paradigmática acerca dos efeitos dessa longa estiagem, mas sob outra perspectiva, o técnico.

De acordo com Paulo José Lisboa Nobre (2012), esse episódio foi o resultado de um longo intervalo de temporadas regulares de inverno (o período chuvoso da região); a população não se encontrava preparada para os rigores de 1877-80 (Tabela 01). Ao contrário, entre meados do século XIX e o ano 1877, as províncias nortistas assistiram à expansão da cultura algodoeira, motivada pela Guerra de Secessão estadunidense, com conseqüente súbito aumento de preço do algodão no mercado internacional. Aliado à criação extensiva de gado, a cotonicultura contribuiu com o desflorestamento de grandes áreas, atingindo sobremaneira os – poucos – mananciais de água da região (NOBRE, 2012).

A reação inicial aos acontecimentos de 1877 foi de cunho assistencialista. De acordo com a Comissão Central Cearense, imbuída de arrecadar ajuda financeira para a dita província no Rio de Janeiro, Minas Gerais, São Paulo, Espírito Santo, Paraná e na Corte, o valor total dessa subscrição foi de 210:666\$630, sendo 207:140\$550 para o socorro às vítimas e o restante, 3:526\$080, relocado para as despesas da Comissão (RELATÓRIOS..., 1879).

Tabela 1. Periodicidade das secas no Brasil entre 1552 e 2010

Século					
XVI	XVII	XVIII	XIX	XX	XXI
1552	1603	1710-11	1808-10	1903	2008
1583	1605-07	1721	1816-17	1907	2010
	1614	1723-27	1823	1915	
	1645	1736-37	1824-25	1919-20	
	1652	1743-44	1827	1931-32	

1692	1745-46	1830	1942
	1777-78	1833	1951-53
	1784	1835-37	1958
	1790-93	1844-45	1966
		1877-80	1970
		1888-89	1979-84
		1891	1997-98
		1898-00	1999

Fonte: NOBRE, 2012.

A intenção da comissão foi usar o dinheiro para alimentar o grande contingente de flagelados que seguiram para o litoral, por meio de pagamento assalariado. Na opinião de um dos partícipes dessa comissão, o senador e jornalista Liberato de Castro Carreira, a ação teria a vantagem “[...] de distribuir o pão com provento para a província e sem a humilhação da esmola, evitando-se desta sorte a ociosidade, o mais pernicioso de todos os vícios” (RELATÓRIOS..., 1879, p.70)⁶. Um ponto importante e defendido por seus membros consistiu na crítica ao envio de engenheiros à região, considerado improdutivo e inoportuno, quando a Corte deveria se ater ao socorro dos indigentes:

Uma comissão de engenheiros atualmente no Ceará é para não se ocupar de coisa alguma, pois que lhe é inteiramente impossível percorrer a província para proceder qualquer estudo.

Se, com efeito, o governo está disposto a prestar a sua atenção às propostas do Instituto Polytechnico, guarde os seus afazeres para maio ou junho do ano que vem, ocasião esta, no caso de ter inverno, em que os Srs. Engenheiros poderão conhecer as necessidades das diferentes localidades que visitam; presentemente não sairão da capital, ou de qualquer cidade do litoral, onde possam viajar pelo mar.

É um sacrifício inútil, nas circunstâncias atuais, antes preste o governo a sua proteção a estrada de ferro de Baturité mandando continuar as suas obras, fazendo-lhe um empréstimo por conta do capital garantido que ela tem (RELATÓRIOS..., 1879, p.82).

Se o tom negativo de Carreira pode nos levar a crer em um posicionamento contrário da ação sistemática ante o problema do Ceará, na verdade, o articulista – que conhecia a região – clamou por ações de curto prazo, uma vez que os engenheiros necessitariam de tempo considerável para realizar os estudos (preliminares e conclusivos) para, então, determinar as soluções cabíveis; e nesse intervalo, vidas humanas seriam perdidas. De fato, a previsão do articulista se revelou verdadeira. A comissão formada em fins de 1877, sob a presidência do engenheiro militar e conselheiro imperial Henrique Pedro Carlos de Beaurepaire Rohan, chegou à província cearense em 20 de janeiro de 1878, mas foi incapaz de adentrar o interior e, logo, dissolvida em 22 de junho do referido ano. Mesmo com malgrado passo, foi o início de um

período em que a técnica se mostraria como uma ferramenta válida para o combate aos efeitos da seca, graças em parte aos debates do Instituto Politécnico Brasileiro, no ano anterior (CÂNDIDO, 2005).⁷

A gênese da dimensão técnica das secas: dos debates do Instituto Polytechnico Brasileiro à IOCS

As sessões do Instituto Polytechnico mencionadas pelo relatório da Comissão Central Cearense ocorreram nos dias 18, 20 e 23 de outubro de 1877. A convocação foi realizada em 09 de outubro, com o intuito de discutir os meios mais eficazes para executar a contento as proposições elaboradas por Giacomo Raja Gabaglia. Extraordinariamente, foram convidados Beaurepaire Rohan, Guilherme Schuch Capanema, Charles Frederick Hartt, José Bento Ribeiro Sobragy, Zózimo Bráulio Barroso e João Martins da Silva Coutinho – engenheiros, naturalistas e estudiosos/conhecedores das províncias nortistas.

Esses debates se tornaram o ponto fulcral para a transformação no modo de agir do Governo, do viés assistencialista para o técnico-pragmático (FERREIRA, DANTAS, SIMONINI, 2018). Diversos engenheiros compareceram às sessões ou enviaram suas propostas, como André Rebouças, Beaurepaire Rohan, Zózimo Barroso, Paula Freitas, Buarque de Macêdo, entre outros. Toda a discussão acerca da questão da seca, os textos apresentados, os artigos publicados em diversos jornais e as conclusões foram compilados em livro, pelo próprio Rebouças, sob o título “A Seca nas províncias do Norte”, publicado em 1877. A obra defendia ação mais energética para a questão, pois “[...] não importava mais discutir os melhores meios de socorrer as vítimas da seca; era necessário providenciar, logo e logo, porque cada dia custava a vida de milhares de brasileiros, e reduzia à miséria municípios inteiros!” (REBOUÇAS, 1877, p.126).

Na introdução, Rebouças comparou a situação do Ceará com a Índia, assolada por igual calamidade desde setembro de 1876 e os meios pelos quais os ingleses empregaram para combater seus efeitos. Nesse sentido, afirmou o engenheiro: “Vamos estudar estes meios e procurar aplicá-los ao Ceará; ou melhor, a todas as províncias do Norte, atualmente assoladas pela seca e pelas suas consequências imediatas – a fome e a peste” (REBOUÇAS, 1877).

A comparação não foi gratuita; revela quão atualizados os intelectuais brasileiros se encontravam em relação aos acontecimentos ao redor do mundo (as citações de Rebouças do *Journal des Économistes*, de junho de 1877 – que trazia um sumário dos *Blue-books*, contendo as correspondências do governador-geral da Índia entre 1876 e 1877 – é um exemplo disso), ao mesmo tempo em que servia para demonstrar como as ações britânicas envolveram soluções

técnicas: construção de ferrovias e de poços artesianos, empregando aqueles expostos às estiagens. Rebouças falou em *escala* para tratar dessa questão, adotando uma proporção de 1:20, dada a extensão territorial e a população afetada na colônia inglesa, para efeito de comparação com a situação nacional.

O engenheiro também se deteve sobre a relativa sorte e as melhores condições climáticas da província do Ceará, ao expor os índices pluviométricos superiores aos encontrados nas Índias e foi mais além: demonstrou não somente que a província brasileira se encontrava favorecida nesse quesito – e, por vezes, com períodos de inundações – como, igualmente, a existência de potencialidades agrícolas de uma terra ainda inculta.

A exposição inicial de Rebouças revela outro interessante aspecto, que reforça a hipótese levantada por Paulo José Lisboa Nobre, anteriormente comentada. Os anos de bonança que antecederam 1877 demoveram os estudos sobre as questões dos longos períodos de estiagem, forçando o engenheiro, e os demais palestrantes, a recorrerem a três importantes obras do período: a “Memória do Dr. Giacomo Raja Gabaglia”, publicada no Diário do Rio de Janeiro entre os dias 28 e 30 de janeiro de 1861⁸; a “Memória sobre o clima e as secas do Ceará”, do senador Thomaz Pompeu de Sousa Brasil; e “Considerações acerca dos melhoramentos de que, em relação às secas – são susceptíveis algumas províncias do Norte do Brasil”, de Beaurepaire Rohan. Os dois últimos, embora publicados em 1877, foram, na realidade, frutos de estudos realizados em meados do século XIX. Nesse sentido, com base em obras consideradas “clássicas”, os profissionais sentiram a necessidade de criar uma nova visão sobre o Nordeste, um olhar técnico, à luz do novo conhecimento de fins dos novecentos (FERREIRA, DANTAS, SIMONINI, 2018).

Para ratificar esse ponto, Rebouças apresentou um mapa da região afetada (Figura 02). Essa peça cartográfica consiste na síntese do pensamento daqueles presentes no Instituto Politécnico e na emergência da ação sistemática que seria adotada ao longo do século XX, possuindo três camadas de representação. Primeiro, o esforço de atualização dos dados gráficos dessa região, mas ainda insuficientemente preciso e com a permanência de lacunas em seu interior. Segundo, a mancha em amarelo usada pelo engenheiro para demonstrar a área afetada pela seca, o qual se “[...] enquadra em uma clara delimitação e diferenciação regional – que seria desenvolvida ao longo das décadas seguintes” (FERREIRA, DANTAS, SIMONINI, 2012, p.5).

Por último, Rebouças defendeu a construção de uma intrincada rede ferroviária de socorro (no mapa, representada por linhas tracejadas), mas, sobretudo de penetração com acesso das capitais litorâneas à *hinterland*. Há, logo, uma clara articulação territorial, convergindo em

si diversos objetivos: sociais, pela rápida via dos caminhos de ferro; políticos, pela extensão – e maior controle – dos poderes públicos a essas áreas; e econômicos, pela possibilidade de trânsito de produtos nos dois sentidos (FERREIRA, DANTAS, SIMONINI, 2012, p.5).

As estradas de ferro propostas coadunaram com a então situação brasileira de fins do século XIX, que assistiu o rápido crescimento de sua malha ferroviária. Nesse sentido, o engenheiro inferiu que tal situação aconteceria exponencialmente e o episódio de 1877 poderia se tornar catalisador e/ou direcionador. Evaldo Cabral de Mello (1999, p.201) afirma que se tratava de posição que não encontrou oposição no Rio de Janeiro, cujo acelerado avanço das estradas de ferro já resultava em diversas vantagens:

Em termos das várias medidas de socorro alvitradas, a construção de ferrovias era o que recolhia maior apoio por parte dos meios técnicos e científicos da Corte, ao permitir a abertura de numerosas frentes de trabalho, o envio rápido de socorro às populações flageladas, e, em último caso, a migração para o litoral, onde poderiam ser mais facilmente atendidas.

Figura 02. “Mapa da região flagellada pela seca de 1877”, pelo engenheiro André Rebouças, de 1878. O produto cartográfico apresentado associava, a exceção do Maranhão, a atual delimitação do Nordeste a uma de suas principais características, as irregularidades pluviométricas, além do projeto de ação via ferrovias.



Fonte: Setor de Cartografia do Arquivo Nacional do Rio de Janeiro, sob denominação BR_RJ_ANRIO F2. Acervo digital do HCUrb/UFRN.

A proposta final foi encaminhada ao Ministério da Agricultura em 22 de outubro de 1877, fruto das sessões em que se “[...] discutiram e estudaram os *meios técnicos*, que parecem mais convenientes para atenuar os males atuais e prevenir os males futuros a que, infelizmente, está exposta a população das referidas províncias [Ceará, Paraíba, Rio Grande do Norte, etc.]” (REBOUÇAS, 1877, p.231, grifos nossos). Ainda de acordo com o supracitado ofício, o Governo deveria criar uma comissão para apresentar pareceres às seguintes medidas:

1. Abertura de poços artesianos;
2. Abertura de vias de comunicação, acompanhadas de poços artesianos e estações de mantimentos;
3. Construção de açudes junto aos povoados, ou outros pontos mais apropriados;
4. Canalização dos rios, estabelecendo, no seu curso, represas e açudes;
5. Abertura de um canal que comunique as águas do rio S. Francisco com o Salgado, ou outros rios do Ceará (REBOUÇAS, 1877, p.233).⁹

Cada parecer deveria se ater à utilidade e à exequibilidade da respectiva medida, ou seja, critérios práticos de execução seriam observados, a melhor relação entre o tempo necessário à efetivação e o valor pecuniário a ser dispendido. O presidente da Sessão, o Conde d’Eu, sugeriu ainda os nomes de André Rebouças, José Américo dos Santos e Francisco Antônio Carneiro de Cunha para comporem tal comissão (REBOUÇAS, 1877). Como visto no item anterior, D. Pedro II optou pelo envio de outros engenheiros à região, sob a direção de Beaurepaire Rohan, sem resultados concretos.

As análises e os estudos propostos pelos membros do Instituto Polytechnico focaram em dois aspectos essenciais. Primeiro, valorizaram a captação e o armazenamento de água para a sobrevivência das plantações e das criações de gado (bovino ou caprino) e, por conseguinte, do próprio sertanejo. Segundo, propunham a construção de vias de circulação para facilitar o acesso entre o interior e o litoral¹⁰. Convém apontar um terceiro aspecto que, apesar de não ter sido incluído nas proposições acima assinaladas, possui preocupação com ares conservacionistas: a denúncia do desmatamento.

Thomas Pompeu de Souza Brasil dedicou um capítulo sobre a alteração climática promovida pela ação humana, cuja imprudência contribui para o agravamento das condições originais, transformando regiões férteis em áreas desérticas. Segundo o autor, um dos principais fatores teria ligação com os desmatamentos para a abertura de áreas cultiváveis: “As queimadas e a roteadora – é fora de questão que as derrubadas das matas, as queimadas das florestas e campos influem consideravelmente para tornar mais seca a atmosfera, assim como mais estéril o solo” (BRASIL, 1877, p.52).

Brasil (1877, p.55-56) usou como exemplo as observações do vale do Jaguaribe, cujo rio não secava totalmente, mas com a derrubada das matas para a cultura do algodão, o fluxo começou a minguar; e na Serra do Araripe as queimadas provocaram,

[...] além da esterilização do solo para cultura e sequidão atmosférica, o endurecimento da crosta do terreno, na superfície da chapada, e nos flancos da montanha, que desnudados de terra vegetal, expõe ao tempo as rochas primitivas, e privam a infiltração das águas das chuvas; as águas, então, precipitam-se pela serra abaixo sem infiltrar-se, acarretando o resto do terreno vegetal que vai encontrando.

Semelhante ideia e posicionamento são encontrados nas palavras de Alvaro J. Oliveira (1878). O articulista expõe uma relação, atualmente denominado por José Augusto de Pádua (2004) de “carência ambiental”; isto é, a falta de árvores em decorrência do extrativismo ou atividades agropastoris. Pádua ainda argumenta que o “combate às Secas” se baseava em uma teoria difundida desde o século XVIII: a do *dessecamento*, como exposto nas vozes de Pompeu Brasil e de Oliveira (PÁDUA, 2004; SIMONINI, 2014). A teoria defendia que, sem a presença de vegetação em dado espaço físico-geográfico, não haveria umidade suficiente para a constituição de nuvens e, conseqüentemente, de chuvas. Pádua aborda a relação entre as matas ciliares e o dessecamento dos rios, mas se pode incluir, igualmente, as serras, como bem afirmou Oliveira (1878, p.18):

As matas no alto das serras são de utilidade incontestável. Além da influência benéfica, que podem exercer sobre o clima, aumentando a quantidade de chuvas, [...], elas têm a grande vantagem de impedir que as fortes chuvas acarretem as terras que cobrem o solo pedregoso das serras, e o deixem exposto aos raios diretos do sol, o que trará, entre outros males, o empobrecimento dos rios, que tem as suas nascentes nessas serras.

Se a questão das estradas (de ferro ou de rodagem) e a do manejo da vegetação obtiveram maior aceitação entre a *intelligentsia* nacional, o mesmo não ocorreu acerca de como a água seria mantida e a existência ou não da sua influência e o clima da região. A reação contra as proposições do Instituto foi encabeçada pelo engenheiro cearense João Ernesto de Viriato de Medeiros. Tal como Rebouças, a forma de publicização de suas ideias foi inicialmente veiculá-las em jornais e, posteriormente, reunidas no livro *Ponderações sobre a memória do Dr. André Rebouças*, de 1877. Para Medeiros (1877, p.12), a principal falha consistiu no uso da açudagem, uma vez que os reservatórios a céu aberto estariam expostos à forte evaporação, dado os condicionantes climáticos da região. Quanto maior a sua extensão, maior seria o coeficiente de perda de água:

Para que tais represas deem inexaurível alimento aos açudes, é essencial que por sua vez sejam inexoravelmente alimentados; mas como tanto os açudes nos rios, como as represas nas gargantas, são somente alimentados por água caída das nuvens, esta não aparece, e não há fontes nativas que a supra em sua falta nos sertões, é claro, que tanto uns como outros secarão sob os raios de sol abrasador, atuando durante vinte e mais meses.

Como a principal fonte de alimentação dos açudes proveria das chuvas, Medeiros (1877, p.14) ainda comentou a questão do duplo problema decorrente das irregularidades, tanto no que se refere à escassez quanto ao excesso:

[...] nas estações de chuvas regulares, bem como nas extraordinárias, a açudagem de todos os rios e torrentes só servirá para produzir medonhas inundações; nas secas extraordinárias, não prestarão tais açudes para coisa alguma porque todas as suas águas serão impreterivelmente evaporadas.

Ou seja, em nenhum dos casos as custosas obras adiantariam; pelo contrário, apenas contribuiriam ainda mais para a calamidade. Outro crítico, o engenheiro Guilherme Schüch Capanema acrescentou mais uma desvantagem ao uso dos açudes, a transformação dos lagos em fontes de doenças e de moléstias, dado a sua estagnação e em consonância às teorias miasmáticas, em voga naquele período¹¹. Quem respondeu a essa questão foi Beaurepaire Rohan, afirmando que não se tratava da transformação dos reservatórios em pântanos ou charcos, pois o Brasil contava com inúmeros açudes. Logo, Rohan (1877 apud MEDEIROS, 1877, p.29, grifos do autor) concluiu:

[...] se da cultura do solo debaixo de certas e determinadas relações, nenhuma influência benéfica pode resultar às circunstâncias atmosféricas de um país, não deve também recear que haja algum trabalho humano capaz de tornar *altamente pestífera* uma província *proverbialmente sadia*, como o é o Ceará.

Medeiros denominou os partícipes do debate do Instituto de membros da “Escola Pluvífera”, ironizando a busca deles pela alteração climática mediante a proximidade de grandes corpos de água. Em suas palavras, a principal tese da “Escola” se pautava na seguinte proposição: “onde houver focos de evaporação aquosa, como o abaixamento de temperatura à noite, haverá condensação de vapores, e cairá chuva” (MEDEIROS, 1877, p.20). A resposta, em um tom igualmente irônico, partiu de Alvaro J. Oliveira. O autor afirmou que o Viriato de Medeiros era membro de outra escola, a do “Guizo”, dada a solução proposta por ele: a criação de vários observatórios meteorológicos que avisariam os sertanejos sobre uma eminente seca a fim de se prepararem para migrar em direção ao litoral, uma vez que tal problema era insolúvel.

Poderiam os cearenses dormir descansados, sem se inquietarem com a construção de açudes, ou de outros meios, condenados pela ciência do Sr. Dr. Viriato; e quando um dia os meteorologistas deste Sr., com os olhos pregados no barômetro, no termômetro e no anemômetro, dessem o grito de alarma – *salvem-se quem puder!* ... – as indústrias seriam abandonadas no interior da

província, as transações comerciais se suspenderiam, os sertanejos correriam para o litoral... (OLIVEIRA, 1878, p.46, grifos do autor).¹²

Os embates entre a “Escola Pluvífera” e a do “Guizo” revelam como o conhecimento técnico-científico foi utilizado pela *intelligentsia* brasileira para justificar seus posicionamentos e suas ideias. Os autores citados usaram vasto arcabouço intelectual ao longo de suas publicações, citando autores estrangeiros e nacionais, situações análogas e a própria vivência sertaneja para expor quais medidas seriam as mais adequadas. Os debates desvelam ainda uma necessidade de que os estudos fossem postos em prática. Em outras palavras, mostraram que os serviços deveriam começar para que os acontecimentos de 1877 não se repetissem ou, pelo menos, que se atenuassem as consequências das estiagens prolongadas.

Duas obras foram iniciadas no final do Império: a construção do Açude Quixadá, um dos três propostos pelo engenheiro francês Jules Revy, incumbido em 1883 de encontrar os melhores locais para a construção de reservatórios de água. Os serviços foram aprovados por decreto imperial de n. 130, de 31 de outubro de 1884, que continha instruções para a formação de uma comissão para os estudos do açude e de projeto de irrigação para suprir área de três mil hectares, próximo à vila de Quixadá, no Ceará (BRAZIL, 1885, p.112-118). A segunda obra, a Estrada de Ferro do Baturité, encetada em 1873, foi encampada pelo Governo em 1878 “[...] que deu prosseguimento às obras em caráter de socorro emergencial, visando proporcionar ocupação e remuneração à população migrante afetada pela seca” (FARIAS, 2008, p.116).¹³

As duas obras tiveram problemas em sua execução. Paralisações, falta de pagamentos e péssimas condições de trabalho concorreram para sucessivos adiamentos de seus términos. Embora o trecho proposto para as obras de socorro na Estrada de Ferro do Baturité (com 59 km de extensão) fosse concluído em 1880, os serviços de prolongamento da ferrovia se estenderam até 1903. O Quixadá, por sua vez, foi concluído somente em 1906, posteriormente denominado açude Cedro (FARIAS, 2008; ALMEIDA, 1907).

Entre 1889 e 1904, o Governo Federal pouco agiu no sentido de enfrentar a problemática das secas. Os estados da parte setentrional do país aproveitaram, então, uma prerrogativa da Constituição de 1891 para adquirir recursos para a construção de açudes, a saber, o artigo quinto: “incumbe a cada estado prover, a expensas próprias, as necessidades de seu Governo e administração; a União, porém, prestará socorros ao Estado que, em caso de calamidade pública, os solicitar” (BRASIL, 1891). Tal como visto anteriormente, a Constituição Federalista garantiu aos estados maior autonomia político-administrativa, que se enfraquecia no plano econômico, principalmente quando os governos estaduais não dispunham de recursos para

obras de grande vulto. Logo, uma alternativa desses poderes para angariar os financiamentos foi recorrer aos artifícios legais, com ajuda de suas respectivas bancadas legislativas.

A fim de organizar os recursos solicitados para as obras de construção de açudes e de barragens, o Governo Federal passou a tentar centralizar tais ações com a criação de comissões específicas. Durante as obras do Quixadá, provavelmente entre 1900 e 1901, o corpo de engenheiros encarregados iniciou a construção de outros açudes, de menor proporção, no Ceará, além da responsabilidade pela execução de serviços na E.F. Baturité. Denominada “Comissão de Açudes e Irrigação”, foi coordenada pelo engenheiro Piquet Carneiro, cujo relatos técnicos e atividades realizadas foram incluídos nos relatórios do Ministério da Indústria, Viação e Obras Públicas, entre os anos de 1900 e 1909 (POMPEU SOBRINHO, 1953).¹⁴

Outra comissão foi criada em 23 de fevereiro de 1904 e denominada “Comissão de Estudos e Obras contra os efeitos da seca no Estado do Rio Grande do Norte”, dirigida inicialmente pelo engenheiro José Mattoso Sampaio Corrêa, responsável pela construção da E.F. Central do Rio Grande do Norte. No ano seguinte, com o decreto n.1396, de 10 de outubro, o Governo iniciou os primeiros passos para a criação de um serviço mais permanente de combate aos efeitos das secas, a partir da garantia de recursos por parte da União, conforme exposto em sua súmula: “Dispõe sobre as despesas a fazer com a construção de obras preventivas dos efeitos das secas que periodicamente assolam alguns Estados do Norte” (MÜLLER, 1906, p.631).

Outro importante passo dado foi a reorganização dos serviços, a partir dos problemas enfrentados na construção do Quixadá. O ministro Miguel Calmon Du Pin Almeida, ao abordar essa questão em seu relatório, expôs dois importantes pontos: a necessidade de estudos preliminares mais apurados e realizados por um corpo técnico específico e de caráter mais permanente. Vale a citação:

O malogro das grandes obras de açudagem levadas a cabo em Quixadá *sem o exato conhecimento prévio* das condições imprescindíveis ao seu bom êxito, impunha a necessidade de dar-se a este serviço nova organização, que por igual consultasse a conveniência de conservar-se o que já havia sido feito, e de ir pouco a pouco, *a par de mais completos estudos*, empreendendo, por métodos mais vantajosos, as obras que a prática e o conhecimento das condições peculiares a cada caso aconselhassem (ALMEIDA, 1908, p.1390, grifos nossos).

A partir dessa justificativa, Almeida reorganizou a Comissão de Açudes e Irrigação em 1907, aumentando suas diretrizes para estudos para construção de açudes (incluindo os privados, gratuitamente), além de incentivar o correto manejo da guarda de forragens e de cereais, e de outros serviços. Enquanto isso, a “Comissão de Estudos e Obras contra os

efeitos da seca no Estado do Rio Grande do Norte” foi reestruturada em uma superintendência, ampliando o seu raio de ação para os estados da Paraíba, Ceará e Piauí, com ênfase na construção de açudes e perfuração de poços artesianos. A superintendência teve curta sobrevida, sendo extinta em 1909 e cujas obras ficaram sob a responsabilidade da “Comissão de Açudes e Irrigação”. Um ponto importante foi a incorporação de um serviço meteorológico independente ao da Repartição dos Telégrafos, com a criação de observatórios e estações pluviométricas específicas para a região norte (ALMEIDA, 1908;1909).

Os rearranjos dessas comissões em tão curto tempo podem ter sido resultado das atribuições pelas quais a Primeira República passou naquele momento, tentando conciliar o equilíbrio das forças locais e o poder federal que disputavam tanto no plano político quanto, sobretudo, no econômico. Porém, em 1906, o presidente Afonso Pena iniciou o processo de organização de serviço mais permanente para o combate aos efeitos das secas. Nesse sentido, o ministro Almeida pediu ao deputado potiguar, Eloy de Souza, que elaborasse as bases de um regulamento para um órgão especializado no combate às secas, entregue poucos dias depois. Em seguida, o ministro solicitou pareceres aos engenheiros Francisco Sá, Paulo Queiroz, Sampaio Côrreia e Euclides da Cunha e o geólogo Orville Derby (SOUZA, 1938).

Segundo Kleiton de Souza Moraes (2010), esse período foi igualmente marcado por um acirramento nos debates políticos, encabeçado por membros das bancadas “nortistas” ao levarem à tribuna, frequentemente, discursos sobre o “sertão das secas”, representação que ganhou novos contornos, amalgamando problemas sociais ao próprio território. Criou-se a imagem do sertanejo atrelado à questão das estiagens que perdurou por todo o século XX e comumente usada para legitimar as ações de combate aos efeitos das secas. A partir desse temário, os esforços dos deputados e senadores nordestinos confluíram para a criação da “Liga Nacional de Combate às Secas”, em 19 de setembro de 1909.¹⁵

Moraes (2010, p. 61) destaca a notícia veiculada no jornal *O Paiz* sobre a formação da Liga. No trecho, o articulista descreveu que os discursos e os debates da sessão inaugural oscilaram entre os temas econômicos e científicos. Ou seja, apesar do peso político de um bloco de deputados e senadores em prol de um problema social, seria pelo viés técnico que as soluções deveriam ser encontradas. Não bastava apenas receber recursos da União para o socorro aos flagelados; era preciso “combater” com as armas provenientes de diversos campos do saber científico, e empunhadas pelos engenheiros.

No mesmo ano da criação da Liga, já sob o Governo de Nilo Peçanha, foi constituído um órgão específico, e centralizado, que orientaria estudos, proposições e obras para eliminar ou minorar os efeitos das secas. Era criada a Inspeção de Obras Contra as Secas – IOCS – a

partir do decreto n. 7.619, de 21 de outubro de 1909. A inspetoria surgia, assim, amadurecida graças à construção de um cabedal de conhecimento debatido por diversos intelectuais que se propuseram a entender melhor o Nordeste brasileiro desde meados do século XIX.

Considerações finais

De sertão, Sertão, Províncias do Norte, Nordeste. A evolução das variadas denominações sobre a parte setentrional do Brasil foi o resultado do acúmulo de informações compiladas ao longo de séculos de explorações das mais diversas ordens. Registrada em mapas, crônicas, diários, a região ainda padecia de ser entendida em sua principal característica, as irregularidades pluviométricas e, sobretudo, em como resolvê-las. A falta de conhecimento gerou malfadadas incursões, mas na medida que profissionais e parte da sociedade civil organizada se propuseram a colocar na pauta de discussões a questão nordestina, o Brasil passou a entender melhor seu território, em especial após o episódio de 1877.

Com as limitações científicas da época, diversos intelectuais propuseram ações para resolver ou mitigar os efeitos das irregularidades pluviométricas. Tais ações permitiram, entre outras providências, construir uma ideia de Nordeste sob o ponto de vista da técnica (FERREIRA, DANTAS, SIMONINI, 2018). Nesse sentido, quando se aborda o tema das “secas”, os profissionais técnicos adotaram uma conotação conceitual mais precisa, como bem aponta Roderick Crandall (1910, p.47):

As secas são períodos em que os acontecimentos naturais não seguem um curso normal: falta, irregularidade, má distribuição ou excesso de chuvas fora da estação própria, tudo tende a produzir escassez nos alimentos ou na provisão d'água e daí resulta um período de penúria – uma <<Seca>> conforme o emprego local usual da palavra. Esses fatores em conjunção com os fracos meios de transporte e o sistema de propriedade territorial e da administração produzem os bem conhecidos resultados nestes tempos de necessidade.

Apesar das obras recorrerem ao lugar comum de combate às estiagens, o pensamento proposto por Crandall apontou para outro olhar. O esforço foi direcionado para o embate aos efeitos socioeconômicos. Os açudes não seriam empregados para modificar o clima, mas para garantir uma segurança hídrica para as populações sertanejas e para suas criações e plantios (SILVA, 2018). Concomitantemente, as estradas de ferro permitiriam rápido fluxo de auxílio e facilitação no comércio das mercadorias.

Tal refinamento conceitual só foi possível após a criação da IOCS e de estudos sistematizados amparados por diversos profissionais – engenheiros, geólogos, topógrafos, botânicos, etc. –, mas, igualmente, pelo acúmulo de conhecimento construído pelo viés

tecnicista de debates ocorridos na segunda metade do século XIX. Nesse sentido, o período imperial alicerçou as bases de construção de Nordeste pela dimensão técnica, consolidada na primeira metade do século XX, permitindo que o “Brasil Profundo” pudesse se beneficiar com as intervenções necessárias ao combate às Secas.

Referências

ALMEIDA, Miguel Calmon du Pin. *Relatorio Apresentado ao Presidente da Republica dos Estados Unidos do Brazil pelo ministro de estado dos Negocios da Industria, Viação e Obras Publicas, no anno de 1907*. Rio de Janeiro: Typ. Nacional, 1907, v. 1.

_____. *Relatorio apresentado ao Presidente da Republica dos Estados Unidos do Brazil pelo ministro de estado dos Negocios da Industria, Viação e Obras Publicas, no anno de 1908*. Rio de Janeiro: Typ. Nacional, 1908. v. 1.

_____. *Relatorio Apresentado ao Presidente da Republica dos Estados Unidos do Brazil pelo ministro de estado dos Negocios da Industria, Viação e Obras Publicas, anno de 1909*. Rio de Janeiro: Typ. Nacional, 1909. v. 3.

BRASIL, Thomaz Pompeu de Souza. O Clima e as Secas do Ceará. Rio de Janeiro: Tipografia Nacional, 1877. In: ROSADO, Vingt-Un (org.). *O nono livro das secas*. Mossoró: Guimarães Duque, 1983. Coleção Mossoroense, v.285. Edição Fac-Símile.

BRASIL. *Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil, de 24 de Fevereiro de 1891*. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao91.htm. Acesso em: 03 dez. 2019.

BRAZIL. *Collecção das decisões do Imperio do Brazil de 1884*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1885

CÂNDIDO, Tyrone Apollo Pontes. *Trem da seca: sertanejos, retirantes e operários (1877-1880)*. Fortaleza: Museu do Ceará, 2005.

CRANDALL, Roderic. *Geographia, Geologia, Supprimento d'Água, Transportes e Açudagens dos estados orientaes do Norte do Brasil, Ceará, Rio Grande do Norte, Parahyba*. Rio de Janeiro: IOCS, 1910. Publicação n.4, Serie I, D, E.

DELSON, Roberta Marx. The Beginnings of Professionalization in the Brazilian Military: The Eighteenth-Century Corps of Engineers. *The Americas*, v. 51, n. 4, p. 567, abr. 1995.

FARIAS, Hélio Takashi Maciel. *Contra as secas: a engenharia e as origens de um planejamento territorial no nordeste brasileiro (1877-1938)*. 2008. Dissertação (Mestrado em Arquitetura e Urbanismo) – Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2008.

FERREIRA, Angela Lúcia A.; DANTAS, George A. F.; SIMONINI, Yuri (ed.). *Contra as secas: técnica, natureza e território*. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2018.

FERREIRA, Angela Lúcia A.; DANTAS, George A. F.; SIMONINI, Yuri. Cartografia do (De)Sertão do Brasil: Notas sobre uma imagem em formação Séculos XIX e XX. *Scripta Nova*, Barcelona, v. 16, n. 418(69), 1 nov. 2012.

MEDEIROS, Viriato. *Ponderações sobre a memória do Dr. André Rebouças*. Rio de Janeiro: Typ. Acadêmica, 1877.

MELLO, Evaldo Cabral. *O Norte Agrário e o Império (1871-1889)*. 2.ed. Rio de Janeiro: Topbooks, 1999

MORAES, Kleiton de Sousa. *O sertão descoberto aos olhos do progresso: A Inspetoria de Obras Contra as Secas (1909-1918)*. 2010. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010

MÜLLER, Lauro Severiano. *Relatorio Apresentado ao Presidente da Republica dos Estados Unidos do Brazil pelo ministro de estado dos Negocios da Industria, Viação e Obras Publicas, no anno de 1906*. Rio de Janeiro: Typ. Nacional, 1906.

NOBRE, Paulo José Lisboa. *Combater as secas e defender as florestas. A natureza nos desafios da ciência e da técnica para modernizar o Brasil (1889 a 1934)*. 2012. Tese (Doutorado em Arquitetura e Urbanismo) – Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2012.

OLIVEIRA, Alvaro J. Secca do Ceará. Açudes, arborização, estradas de ferro. *Revista do Instituto Polytechnico Brasileiro*, Rio de Janeiro, tomo 13, 1878.

PÁDUA, José Augusto. Um sopro de destruição: pensamento político e crítica ambiental no Brasil escravista (1786-1888). 2.ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

PEIXOTO, Renato Amado. Os dromedários e as borboletas: uma análise da construção do território e da identidade no espaço regional por meio de um exame dos discursos acerca da ‘Comissão Científica de Exploração’ do IHGB (1855-1862). In: _____. *Cartografias Imaginárias: estudos sobre a construção do espaço nacional brasileiro e a relação História & Espaço*. Natal: EDUFRN, 2011, p.129-140.

POMPEU SOBRINHO, Thomaz. *A História das Secas*. Fortaleza: Coleção Instituto do Ceará, 1953.

REBOUÇAS, André. A Seca nas províncias do Norte. Rio de Janeiro: Tipografia de G. Louzinger & Filhos, 1877. In: ROSADO, Vingt-Un (org.). *O nono livro das secas*. Mossoró: Guimarães Duque, 1983. Coleção Mossoroense, v.285. p.126-278. Edição Fac-Símile

RELATÓRIOS e contas de subscrição promovida em favor das victmas da secca do Ceará pela Commissão Central Cearense organisada n’esta Corte em 7 de maio de 1877. Rio de Janeiro: Typ. e Lith de soares e Reis, 1879.

SILVA, Adriano Wagner. A construção do território das secas: as obras de açudagem (1880-1950). In: FERREIRA, Angela Lúcia A.; DANTAS, George A. F.; SIMONINI, Yuri (ed.). *Contra as secas: técnica, natureza e território*. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2018, p.189-220.

SILVA, Adriano W.; SIMONINI, Yuri; FERREIRA, Angela Lúcia. Engenheiros criadores de chuva: a 'Escola Pluvífera' e o 'Gargalheiras'. In: ENCONTRO NACIONAL DE HISTÓRIA DO PENSAMENTO GEOGRÁFICO, 3., e ENCONTRO NACIONAL DE GEOGRAFIA HISTÓRICA, 2012, Rio de Janeiro. *Anais [...]*. Rio de Janeiro: PPGG/PosGeo, 2012, p. 1-19.

SIMONINI, Yuri. *Ribeira, Técnica versus Natureza: transformações em prol de um “projeto” de modernização (1860-1932)*. Natal: EDUFRRN, 2014.

SOUZA, Eloy. *O calvário das secas*. Mossoró: Coleção Mossoroense, 1976, v. 38. [1938].

¹ O texto é uma revisão e ampliação de questões discutidas na minha tese de doutorado, defendida, em 2017, no âmbito do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Minas Gerais, intitulada “Portos para o Nordeste: ideias, transformações e conflitos nas províncias do norte do Brasil (Fortaleza, Natal e Parahyba, 1869 – 1934)”.

² Basta lembrar o Tratado de Madri, de 1750, que foi pouco respeitado pelos portugueses. É interessante apontar que o conhecimento da ciência cartográfica por parte da Metrópole lisboeta era bastante avançado, uma vez que “superior technical knowledge in association with superior instrumentation would allow the Portuguese to push their claims in the interior to the maximum” (DELSON, 1995, p.4). Isso permitiu o grande ganho territorial a favor do Império Português no século XVII.

³ Pode-se citar alguns exemplos: FREYRE, Gilberto. *O Nordeste*. 6.ed. Rio de Janeiro: Record, 1999. FERREIRA NETO, Cícinato. *A tragédia dos mil dias: a seca de 1877-19 no Ceará*. Fortaleza: Premium, 2006. MENEZES, Djacir. *O outro Nordeste*. Fortaleza: UFC, 1995; NASCIMENTO, F. S. *Quadrilátero da seca*. Fortaleza: Stylus, 1995; VILLA, Marco Antonio. *Vida e morte no sertão: História das secas no Nordeste nos séculos XIX e XX*. São Paulo: Ática, 2000; CARVALHO, Otamar. *A economia política no Nordeste: Secas, irrigação e desenvolvimento*. Campinas: Campus, 1988. ALBUQUERQUE JUNIOR, Durval Muniz. *A invenção do Nordeste e outras falas*. Recife: Massagana, 1999; CASTRO, Josué. *Geografia da fome*. Rio de Janeiro, Casa do Estudante do Brasil, 1947. ANDRADE, Manuel Correia. *A Terra e o Homem no Nordeste – Contribuições ao Estudo da Questão Agrária no Nordeste*. 6. ed. Recife: UFPE, 1998. FURTADO, Celso. *Operação Nordeste*. Ministério de Educação e Cultura – Instituto Superior de Estudos Brasileiros. Rio de Janeiro, 1959; LIMA, Nísia Trindade. *Um Sertão Chamado Brasil: Intelectuais e Representação Geográfica da Identidade Nacional*. Rio de Janeiro: Revan/IUPERJ-UCAM, 1999. Há duas coletâneas bibliográficas importantes sobre o tema – incluindo fontes documentais primárias: AB’SABER, Aziz Nacib. Referências bibliográficas do Nordeste seco. *Estudos Avançados*, v.13, n.36, p.115-143, maio/ago. 1999; DUARTE, Renato Santos (org.) *Bibliografia sobre as secas do Nordeste*. Fortaleza: Banco do Nordeste, 2002. Vale menção ainda a *Coleção Mossoroense*, da Fundação Vingt-Un Rosado que (re)edita diversas obras, contando com centenas de publicações. Cf. <http://coleccionmossoroense.org.br/>.

⁴ Ver BRAGA, Renato. *História da Comissão Científica de Exploração*. Mossoró: ESAM, 1982; LOPES, Maria Margareth. Mais vale um jegue que me carregue, que um camelo que me derrube...lá no Ceará. *Manguinhos*, v.3(1), p.50-64, mar.-jun. 1996; ALEGRE, Maria Sylvia Porto. *Comissão das Borboletas: a ciência do Império entre o Ceará e a Corte (1856-1867)*. Fortaleza, Museu do Ceará/ Secult, 2003.

⁵ Para citar, alguns exemplos clássicos: POMPEU SOBRINHO, Thomaz. *História das secas (século XX)*. 2.ed. Mossoró: ESAM, 1982. Coleção Mossoroense, v. 226; ALVES, Joaquim. *História das secas (séculos XVII a XIX)*. Mossoró: ESAM, 1982. Col. Mossoroense, v. 225; VILLA, Marco Antônio. *Vida e morte no sertão*. História das secas no Nordeste nos séculos XIX e XX. 4. ed. São Paulo: Ática, 2000; ANDRADE, Manoel Correia. *A terra e o homem no Nordeste*. São Paulo: Brasiliense, 1963; MENEZES, Djacir. *O outro Nordeste – Formação Social do Nordeste*. São Paulo: Jose Olympio, 1935. FREYRE, Gilberto. *Nordeste*. 6.ed. Rio de Janeiro: Record, 1989.

⁶ A ortografia e a pontuação das citações ao longo deste trabalho foram atualizadas de acordo com os documentos originais, inclusive os eventuais erros tipográficos e de redação, desde que não comprometam o entendimento do texto. As páginas 69 a 128 do relatório, na realidade, consistem em enxertos de artigos de autoria de Carreira, e veiculados no *Jornal do Comércio*, sem que se tenha explicitado em quais edições foram publicados.

⁷ O Instituto Politécnico foi fundado no Rio de Janeiro, em 1862, com o objetivo de divulgar os conhecimentos técnicos na área de engenharia. Sua sede se localizava na Escola Central – primeira escola superior de engenharia civil –, e, a posteriori, se mudaria para a Escola Politécnica. A importância do Instituto perdurou até 1880, quando o Clube de Engenharia foi fundado, com interesse pelo debate de questões de ordem prática “[...] que envolviam o exercício e os interesses da profissão”. KROPF, Simone. Sonho da razão, alegoria da ordem: o discurso dos engenheiros sobre a cidade do Rio de Janeiro no final do século XIX e início do século XX. In: KROPF, Simone; HERSCHMANN, Micael; NUNES, Clarisse. *Missionários do Progresso: médicos, engenheiros e educadores no Rio de Janeiro (1870 – 1937)*. Rio de Janeiro: Diadorim, 1996.

⁸ Posteriormente transformado em livro, no mesmo ano, publicado no Rio de Janeiro sob os auspícios da Tipografia do Correio Mercantil, com o título “A questão das secas na provincia do Ceará” e dedicado ao Instituto Histórico, Geográfico e Etnográfico do Brasil pelo autor.

⁹ A transposição do Rio São Francisco já estava em discussão ao longo do período imperial. Para entender melhor o papel deste rio para as províncias nortistas, cf. OLIVEIRA, Gabriel Pereira. *A corrida pelo rio: projetos da canais para o rio São Francisco e disputas territoriais no Império brasileiro (1846-1886)*. Recife: Massangana, 2018.

¹⁰ Adriano Wagner da Silva e Gabriel Leopoldino Paulo de Medeiros entendem que esses dois pontos em particular podem ser analisados sob o viés proposto por Milton Santos de “fixos” e de “fluxos” na construção territorial de um dado espaço. Nesse sentido, os açudes funcionariam como elemento “fixo” na paisagem pois manteriam a população sertaneja em seus locais de origem. As vias de circulação seriam pensadas para o “fluxo” de mercadorias, de assistência, de pessoas e de diminuição das distâncias. Isso coaduna como a minha afirmação acerca da multiplicidade de ações afirmativas que ultrapassaram a simples ajuda assistencialista para os flagelados das secas. Cf. SILVA, Adriano Wagner; MEDEIROS, Gabriel Leopoldino Paulo. *A integração do território do Rio Grande do Norte pelos açudes e estradas de ferro (1889-1935)*. *Revista Fazendo História*, Natal, v,1, n.1, p. 65-88, 2008.

¹¹ Não foi possível ter acesso ao artigo veiculado no *Jornal do Commercio* em 23 de outubro de 1877; apenas consta a informação em Viriato de Medeiros, que transcreveu na íntegra a resposta por parte de Beaurepaire Rohan. MEDEIROS, Viriato. *Ponderações sobre a memória do Dr. André Rebouças, 1877*, p.27-32.

¹² A anedota se refere à Fábula de Esopo, “O Guizo e o Gato”, com a diferença, segundo Oliveira, de que, ao invés dos ratos fugirem para suas casas, seriam os cearenses que deveriam fugir de suas próprias residências.

¹³ Segundo o autor, em 1879, a E.F. Baturité empregou 28 mil retirantes como operários, enquanto que 12 mil pessoas trabalharam no Quixadá.

¹⁴ O autor faz uma breve descrição das atividades dessas comissões entre as páginas 191 e 213. A Superintendência teve seus registros incluídos nos relatórios do Ministério da Indústria, Viação e Obras Públicas durante o período de atuação. No relatório do recém organizado Ministério da Viação e Obras Publicas de 1910 igualmente consta as principais atividades das comissões. Ver SÁ, Francisco. *Relatório apresentado ao Presidente da Republica dos Estados Unidos do Brazil pelo ministro de estado de Viação e Obras Publicas*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1910.

¹⁵ Sobre a configuração do Nordeste a partir da representação do sertanejo e das secas, cf. ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz. *A invenção do Nordeste e outras artes*. 3.ed. Recife: Massangana, 2006. Por sua vez, a visão técnico-científica do Nordeste é discutida em FERREIRA, Angela Lúcia A.; DANTAS, George A. F.; SIMONINI, Yuri (ed.). *Contra as secas: técnica, natureza e território*. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2018.

Artigo recebido em 02 de janeiro de 2020
Aceito para publicação em 22 de abril de 2020

O CONTROLE DO ESPAÇO DO SERTÃO: OS CAMPOS DE CONCENTRAÇÃO DO CEARÁ NA SECA DE 1932

EL CONTROL DEL ESPACIO DEL *SERTÃO*: LOS CAMPOS DE CONCENTRACIÓN DE *CEARÁ* EN LA SEQUÍA DE 1932

Leda Agnes Simões de MELO*

Resumo: Este trabalho visa compreender a feitura dos campos de concentração do Ceará, implementados pela Inspetoria Federal de Obras Secas (IFOCS) na seca de 1932. O que nos interessa em específico é entender essa medida por meio do controle e domínio do espaço do sertão. Podemos pensar também como ainda, neste contexto, os sertões eram vistos como áreas atrasadas em que pesava sobre eles a necessidade de que se avançasse uma sociedade moderna e civilizada. E essas visões estão relacionadas a um modelo de sociedade em que ainda imperava o que Walter Mignolo conceitua como “legados coloniais”. Nesse sentido, refletiremos como esses legados podem ser um caminho epistemológico possível para analisar o controle do espaço por meio dos campos de concentração do Ceará.

Palavras-chave: Sertão, seca, campos de concentração, modernidade

Resumen: Este trabajo tiene como objetivo comprender la construcción de los campos de concentración de *Ceará*, hechos por la *Inspección Federal de Obras Contra las Secas* (IFOCS) en la sequía de 1932. Lo que nos interesa, específicamente, es entender esta medida a través del control y dominio del espacio del *sertão*. También podemos pensar cómo, en este contexto, las zonas del *sertão* fueron vistas como áreas "atrasadas" en oposición a una sociedad moderna y civilizada. Y estos puntos están relacionados a un modelo de sociedad en el que prevaleció lo que Walter Mignolo *conceptúa* como "legados coloniales". En este sentido, reflexionaremos sobre cómo estos legados pueden ser un posible camino *epistemológico* para analizar el control del espacio a través de los campos de concentración do *Ceará*.

Palabras-clave: *Sertão*, sequía, campos de concentración, modernidad

Introdução

O sertão é um conceito mutável e formado, em grande medida, de maneira dual. Maria Elisa de Sá coloca que desde os tempos coloniais a ideia de sertão “ultrapassa a dimensão espacial” (SÁ,2006, p.121) e aparece recorrentemente em oposição ao litoral, sendo assim, “associado a valores negativos como: deserto, lugar de barbárie, do inculto, da seca, da aridez, da fome, da violência, entre outros” (SÁ,2006, p.121). A autora ainda diz, que o sertão também se associava a um lugar de barbárie porque não teria uma “atividade regular de trabalho” (SÁ,

* Mestre em Ciências Sociais – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais em Desenvolvimento Agricultura e Sociedade da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro(CPDA/UFRJ). Doutora em História – Programa de Pós-Graduação em História Social da Faculdade de Formação de Professores da Universidade do Estado do Rio de Janeiro(FFP/UERJ).Foi bolsista CAPES, e bolsista pelo Programa Doutorado-Sanduiche no Exterior (PDSE/CAPES), pela Universidade de Buenos Aires (UBA). E-mail: ledagnes@hotmail.com; Este trabalho é fruto das pesquisas realizadas no mestrado e, em parte, do doutorado, referentes à história do Nordeste brasileiro.

2006, p.123), ou seja, “os habitantes não estavam inseridos no mundo do trabalho, o que, conseqüentemente, torna-os mais vulneráveis à influência de ódios e paixões” (SÁ, 2006, p.123). Para o interior, o sertão, só o trabalho poderia ser um remédio para um ambiente com ausências de regras e ordem, como ressalta Sá. Portanto, é nesta mesma perspectiva que o sertão referia-se ao vazio, eram espaços vastos, áreas “despovoadas” do Brasil, o espaço do desconhecido, enquanto o litoral significava a “civilização”. Janaína Amado explica que, na história brasileira, poucas categorias são tão importantes para designar regiões quanto o sertão e, neste aspecto, ele é uma categoria espacial. Isso porque o sertão é conhecido desde antes da chegada dos portugueses, e “permanece vivo no pensamento e no cotidiano do Brasil, materializando-se de norte a sul do país” (AMADO, 1995, p.145). Ou seja, por exemplo, sem ele, de acordo com Amado, a própria noção de “Nordeste” se esvazia. Ou mais, Minas Gerais, Mato Grosso, Santa Catarina, Paraná, Amazônia, também empregam o “sertão” como expressão, em sua ampla maioria, ligada diretamente a uma dimensão espacial. No entanto, como estamos ressaltando, o sertão está para além disso e, portanto, ele também é uma categoria que se insere no pensamento social brasileiro, tendo na literatura sua mais forte expressão. Janaína Amado nos coloca que grande parte da literatura regionalista relacionada à “geração de 1930”, onde se encontram Graciliano Ramos, Raquel de Queirós, José Lins do Rego, Jorge Amado, dentre outros, foi a “principal responsável pela construção dos conturbados sertões nordestinos, de forte conotação social”(AMADO, 1995, p.146). Mas ela destaca, sobretudo, a importância de João Guimarães Rosa como um autor que evocou “os sertões misteriosos, míticos, ambíguos, situados ao mesmo tempo em espaços externos e internos” (AMADO, 1995, p.146). E assim, a literatura brasileira construiu os variados sertões “com personagens colossais, poderosos símbolos, narrativas místicas, marcando com eles forte, funda e definitivamente, o imaginário brasileiro” (AMADO, 1995, p.146).

Para Heloisa Starling, o caso da palavra sertão como conceito “revela uma maneira peculiar de narrar o projeto sempre problemático da fundação nacional brasileira a partir dos confins, das margens em que se refletem e se cruzam as dúvidas sobre os dilemas da nossa formação histórica e social” (STARLING, 2008, p.133). Além disso, ele pode mostrar também, o que a autora chama de uma “paradoxal metáfora de uma comunidade nacional” (STARLING, 2008, p.133), construída longe do que é comum: “um país sem lugar, permanentemente suspenso entre universalismo e particularismo, entre cidade e interior, entre modernidade e arcaísmo, entre autonomia e dependência, entre miséria e abundância (...)” (STARLING, 2008, p.133-134).

Assim, podemos pensar, dentro desse paradoxo analisado por Starling, como a ideia de sertão se insere na região Nordeste. Nísia Lima ressalta que havia duas definições sobre os sertões, neste aspecto: “uma mais próxima que o associa à área semiárida do Nordeste brasileiro e outra, também muito presente entre autores contemporâneos, que prioriza a atividade econômica da sociabilidade, aproximando sertão à civilização do couro” (LIMA, 1998, p.165). Neste sentido, portanto, os sertões a que nos referimos neste trabalho são as áreas semiáridas do Nordeste brasileiro. Janaína Amado explica que “‘sertão’ é, também, uma referência institucionalizada sobre o espaço no Brasil: para o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), designa oficialmente uma das subáreas nordestinas, árida e pobre, situada a oeste das duas outras, a saber: ‘agreste’ e ‘zona da mata’” (AMADO, 1995, p.145). Por isso, entendemos que, ao longo do processo histórico brasileiro, dentro do que Starling coloca como esse país construído longe do que é comum, que sertão e Nordeste tornaram-se praticamente sinônimos. Ou seja:

(...) a associação entre um termo tão rico de significados e uma parcela espacial do Nordeste brasileiro caracterizada comumente pela semiaridez e pela economia pastoril reduziu a abrangência do termo a um espaço físico geograficamente delimitado, e fez com que no senso comum e no imaginário social os termos ‘sertão’ e ‘nordeste’ passassem a ser tomados praticamente como sinônimos (MACIEL, 2009, p.122).

Logo, para este trabalho, o sertão já é fruto da concepção de uma região específica do Nordeste do Brasil. Configurado também dentro de uma ideia de nação brasileira, em que o sertão tinha o seu lugar específico nesta narrativa nacional. E, por isso, foi construído a partir, de visões sobre esse espaço e que fizeram parte do que Durval Muniz de Albuquerque Jr. (2011) chama de invenção do Nordeste.

Cabe-nos dizer que nação no contexto do século XIX era entendida como “a transmissão, através das gerações, de uma herança coletiva e inalienável” (THIESSE, 2002, p.8). Era também, por conseguinte, a invenção de um patrimônio comum, como aponta Anne-Marie Thiesse, e que resultou em um modelo “de produção das diferenças” (THIESSE, 2002, p.8). Para a autora, essa construção das nações fez parte da “organização espacial e hierárquica das representações” (THIESSE, 2002, p.8). A partir disso se traçavam “fronteiras em espaços contínuos ou de imbricação identitária” (THIESSE, 2002, p.8). Dentro desta ideia, houve “um grande esforço pedagógico” (THIESSE, 2002, p.8) para que as pessoas se sentissem pertencentes a sua nação, se conhecessem e reconhecessem nas referências coletivas.

Nessa perspectiva podemos refletir também sobre o que Tzvetan Todorov chama do lugar do etnocentrismo e seu feito de elevar à categoria de universais os valores da sociedade

européia. Seria ele uma caricatura natural do conceito de universalismo (TODOROV, 1991, p.21). Neste aspecto, o autor afirma ser no contexto do século XVIII, com o Iluminismo, que se intensificaram “os intercâmbios não só comerciais, mas também espirituais, seja adotando a língua dos povos mais esclarecidos como ingleses e franceses, como também criando uma língua universal” (TODOROV, 1991, p.45). Assim, em última análise, a humanidade iria constituir-se em uma sociedade única. Daí a ideia de que o outro é bárbaro em relação aos que eram superiores. Neste caso, a América Latina foi assim vista pela Europa e ela mesma tomou para si este discurso, logo o Brasil também se pensou dessa forma. Essa definição persegue a população latino-americana e as limita, não apenas historicamente, como também epistemologicamente. Quando se trata então de regiões periféricas, essa questão se torna ainda mais complexa e evidente. As noções de civilização e barbárie, de modernidade e atraso, são postas dentro dessas realidades locais para fragmentar e segregar suas próprias populações, e o centro e a periferia são colocados em lugares, por vezes, antagônicos.

Esses valores etnocêntricos e universalistas se consolidaram no Brasil. Dentro das diferenças dos contextos em que eles se estabeleceram, na década de 1930, por mais que se tenha uma necessidade de incorporar essas áreas periféricas ao todo nacional, Getúlio Vargas tinha esse projeto de unidade e integração, isso se deu muito ainda pela via das dicotomias apontadas acima. A concepção de que se devia levar a modernidade ao ambiente rural atrasado, legitimou ações arbitrárias nos sertões cearenses, tal como os campos de concentração que falaremos a seguir.

Nesse intento de considerar as multiplicidades históricas que o próprio sertão carrega em si, que pensar nesse sertão/semiárido é se deparar com o problema da seca, que é parte da sua historicidade. Leia-se seca, como analisa Frederico de Castro Neves, como “fome, miséria, migrações, etc” (NEVES, 1995, p.94). Referimo-nos como essa ideia de seca/sertão implicou uma série de visões e modos de atuar nessas áreas que “justificavam”, assim, a criação dos campos de concentração do Ceará, onde muitos deles foram implementados nos semiáridos. Em 1932 uma grande estiagem atingia os sertões cearenses. Uma onda de fome, morte, migrações, desemprego, passou configurar o quadro dessa região e com ele se pensou como conter a população sertaneja. Era preciso que alguma solução fosse encontrada para que se minorasse os efeitos da calamidade. A Inspetoria Federal de Obras Contra as Secas (IFOCs) que atuava já nos sertões desde 1909, não estava preparada suficientemente para a crise climática. Uma das soluções encontradas foi a criação de campos de concentração espalhados estrategicamente pelo Ceará. A ideia era manter o sertanejo nestes locais, conter o êxodo, controlá-lo para que não invadisse às cidades, enviá-lo de forma sistemática para construção de

obras públicas (as obras emergências) de combate a seca e assim, em suma, vigiar seus braços, seu corpo e seu território.

O contexto de 1930, marca também uma construção identitária do Brasil de Getúlio Vargas. A ideia de que o sertão era o espaço da autenticidade da população brasileira estava na ordem do dia, na fala de diversos intelectuais. Se podia pensar ainda em um país que almejava o progresso, a modernidade e, principalmente, desejava conseguir soluções internas para a crise de 1929 que havia atingindo o mundo. Dentro desse panorama encontrava-se o Nordeste e as secas, neste caso específico, a seca cearense. A intervenção no espaço do sertão também era pauta importante. Buscava-se pensar nessa mão de obra imigrante cearense ocupando “espaços vazios” como a Amazônia. Vivia-se um período de ambiguidades nesse sentido. Ora se pretendia que o sertanejo não migrasse, sendo enviado para os campos de concentração, ora se utilizava dessa mão de obra em migrações subsidiadas pelo governo. O sertanejo podia ir para o Rio de Janeiro, São Paulo, ou Amazônia. A que pese os diversos projetos para o sertão cearense, o que nos interessa em particular é entender como um campo de concentração foi posto em prática como solução para a seca de 1932, compreendendo-o como parte do domínio desse espaço.

Nesse sentido, este trabalho visa analisar os campos de concentração cearenses dentro da perspectiva de controle do território. Considera-se o sertão como um espaço múltiplo, e que também foi construído por diversas narrativas que, por vezes, inferiorizavam esse espaço e suas populações. O que nos interessa, em específico, é analisá-los a partir de conceitos que justificaram intervenções territoriais desde, principalmente, o final do século XIX e compuseram, inclusive, o que se entendia por América Latina como um todo. Isso significa, por conseguinte, pensar os conceitos de colonialidade/modernidade em casos localizados como as secas do Ceará e a implementação dos campos de concentração. Ora, trata-se de uma região que também foi pensada historicamente a partir de uma ideia de sociedade universalista, que não considerava as diferenças. Progresso *versus* atraso, litoral *versus* sertão, modernidade *versus* tradição, foram maneiras de entender os sertões que perpassaram a história dessas localidades. Por isso, analisaremos os campos de concentração dentro dessa ideia de sociedade (ocidental) que foi cara à nações como o Brasil.

Pensamos a partir disso, naquilo que Walter Mignolo considera primordial quando se trata do estudo de países colonizados: a universalização do local por meio do processo de ocidentalização que nos é imposto em diversos momentos da história (MIGNOLO, 2015, p.148). Porque ao refletirmos a consolidação de certas visões de mundo, não podemos deixar de entender que houve uma expansão colonial e imperial de um modelo ocidental de vida. Isso se

deu não só no campo econômico, político e religioso, mas também no educativo e intelectual, tendo a frente no primeiro momento a Europa e depois os Estados Unidos (MIGNOLO, 2015, p.120). Anibal Quijano ainda explica que essa ideia vinculava-se a uma modernização diretamente relacionada a uma ideia de raça e identidade racial. Isso significava que “a América constitui-se como o primeiro espaço/tempo de um padrão de poder de vocação mundial e, desse modo e por isso, como a primeira *id-entidade* da modernidade” (QUIJANO, 2005, p.227). Ligava-se assim a uma “supostamente distinta estrutura biológica que situava a uns em situação natural de inferioridade em relação a outros” (QUIJANO, 2005, p.227). Por isso, entendemos que essa modernidade perpassou à história dos sertões. Foi ela que legitimou visões e ações sobre esses espaços relacionadas a essa situação natural de inferioridade que Quijano aponta.

Fernando Sánchez Costa nos convida a refletir o tempo histórico a partir do conceito de progresso que atravessou o século XIX. Nele “as experiências passadas não serviam para pintar o imaginário futuro” (COSTA, 2009, pp.267-286). Nascia com a Revolução Industrial e a modernidade ilustrada, um novo regime de historicidade caracterizado pela ruptura com o passado. O progresso, portanto, passou a abrir o novo horizonte de expectativas, tornando-se a nova bandeira do século e a nova maneira de olhar o mundo. Nos sertões, esta ideia de ruptura com o passado, em nome do progresso, fez parte das muitas narrativas sobre esse espaço. Ou seja, essas áreas eram conhecidas historicamente como fadadas a um tempo remoto que não se vinculava, portanto, ao tempo do futuro, da modernidade. Assim, os discursos institucionais, por vezes, se alinharam a essas noções e buscaram uma tentativa insólita de enquadrar essas regiões no tempo da civilidade e do progresso. Nicos Poulantzas salienta que houve nesses contextos a “dessacralização da história para englobá-la” (POULANTZAS, 2000, p.114). Ou seja, “o Estado capitalista estabelece as fronteiras ao constituir o que está dentro, o povo nação, quando homogeniza o antes e o depois do conteúdo desse enclave” (POULANTZAS, 2000, p.114). Logo, quando o Estado pensava o semiárido como um espaço estático, ligado à ideia de um meio rural arcaico, que não se encaixava na velocidade de uma sociedade em expansão rumo à civilização, acabava por tentar “homogenizar o povo-nação ao forjar e ao apagar seus próprios passados” (POULANTZAS, 2000, p.114).

Neste aspecto, após as tragédias do século XX, segundo Fernando Costa (2009), o otimismo desse progresso ilustrado vai se esvaindo. Na atualidade, a ideia de um modelo de progresso e de modernidade únicos que abriria ao mundo um novo horizonte de expectativas e que levaria ao desenvolvimento pleno da sociedade, passa a ser questionado. Esse é o ponto-chave de entendimento das nossas reflexões. Até que medida era válido, em nome de um ideal de sociedade, intervir no espaço dos semiáridos e implementar certas noções de

desenvolvimento sem considerar, por vezes, os modelos locais de vida? Até que ponto os campos de concentração se enquadram também nessa perspectiva modernidade, progresso *versus* atraso? E como essas noções que se estabeleceram no final do século XIX, onde ainda se podia haver raças que dominavam outras em nome de uma ideia de civilização podem atrelar-se ainda ao controle e vigilância da vida dos sertões no século XX? Como é possível considerar o modelo de produção das diferenças, datado do século XIX e conceituado por Thiesse, para pensar os campos de concentração e o domínio de seus territórios?

É nesse sentido que trata-se de pensar ou mesmo “ampliar los lugares de enunciación para no caer, entre otras cosas, presos del legado europeo con sus pretensiones universalistas” (GIULIANO, 2018, p.39). Ainda mais, podemos, então, refletir si o ocidente e a modernidade ilustrada, como aponta Facundo Giulliano, quando quiseram tocar diretamente o mundo para entendê-lo, transformá-lo e compartilhar certa liberdade, não acabaram por impactar fatalmente diversas sociedades e levaram a redução de populações, genocídios, destruição e classificação social (GIULIANO, 2018, p.50). Por fim, desejamos destacar que não se pretende analisar essa colonialidade/modernidade, essa “ferida colonial”, como conceitos lineares. Pelo contrário, aqui os legados coloniais, a colonialidade do poder, se reinventam e se reordenam como outras roupagens e novos contornos em um contexto em que não se podia mais falar de um país que se pretendia europeu no Brasil dos anos 1930. Mas sim, desejava-se uma nação que reconhecesse sua história e seu povo (o novo homem brasileiro dotado de interesse e capacidade se fazia presente nessa nova narrativa nacional). No entanto, entende-se que isso ainda passava pelos discursos da modernidade e do progresso, que se baseavam, neste contexto principalmente, claramente no padrão norte-americano liberal. Ou seja, ainda se olhava para uma realidade outra (a dos EUA), como único modelo possível para essas sociedades.

O sertão e a seca: a invenção da região Nordeste

Antes de entrarmos nos campos de concentração, podemos refletir o próprio conceito de Nordeste enquanto região e como ele é datado e faz parte da própria noção que se teve e que se criou do Nordeste enquanto sinônimo de sertão e de seca. Essa invenção nos é fundamental para compreendermos como se justificavam intervenções no sertão a partir de uma noção geográfica sobre o Nordeste, que nada mais foi do que fruto de uma visão, uma concepção que se tinha sobre o “Norte” do país relegado ao atraso, à pobreza e à semiaridez. Ou seja, como se todo o Nordeste configurasse seca e pobreza.

Pensamos antes de tudo no conceito de região adotado por Pierre Bourdieu. Para ele, devemos compreendê-lo não somente dando importância aos fenômenos físicos. É preciso

considerar a intervenção do Estado, os efeitos produzidos pelos movimentos de capitais ou as decisões de certos grupos em relação as regiões (BOURDIEU, 1989, p. 108). Para o autor, a ideia de região também é “objeto de representações mentais, quer dizer, de atos de percepção e de apreciação, de conhecimento e de reconhecimento em que os agentes investem os seus interesses e os seus pressupostos” (BOURDIEU, 1989, p. 112). Ou seja, esse conceito deve abarcar as propriedades simbólicas que são utilizadas como estratégias de interesses diversos (BOURDIEU, 1989, p. 112). Nessa perspectiva, a luta pela representação no sentido de imagens mentais e manifestações sociais a respeito da identidade étnica ou regional são casos particulares “de lutas das classificações, lutas pelo monopólio de fazer ver e fazer crer, de dar a conhecer e de fazer reconhecer, de impor a definição das divisões do mundo social e, por este meio, de fazer e desfazer os grupos” (BOURDIEU, 1989, p. 113).

Dentro desta definição de Bourdieu, podemos analisar o que Denis Bernardes explica sobre as diversas imagens em torno do Nordeste. Para o autor, elas vinculam-se, ao longo do processo histórico brasileiro, ao coronelismo e ao cangaceirismo, situando-as no que ele chama de um universo “pré-capitalista” de formas “arcaicas” de relações sociais. “O Nordeste seria, assim, a região onde o arcaísmo se confunde com o atraso nas relações sociais e nas formas do exercício do poder” (BERNARDES, 2007, p.41). Onde se misturam o tradicional agrário-pastoril com a industrialização, ou mesmo com polos agrícolas mais modernos. Como analisa Manuel Correia de Andrade, o que existiu foi uma visão de Nordeste construída nacionalmente e que percebia essa região como “pobre, habitada por pessoas mal alimentadas, carentes (...) É lembrada sempre a presença de nordestinos pobres que viajam para as grandes cidades para trabalhar nas atividades não-qualificadas e de baixa remuneração” (ANDRADE, 1988, p.58).

Durante o Império e a Primeira República, o Nordeste era conhecido como “Norte”, porque o país estava dividido em duas porções: Norte e Sul. A divisão oficial para o Nordeste, de acordo com Manuel Correia de Andrade, adveio com o IBGE em 1941 no contexto do Estado Novo de Getúlio Vargas quando “a política federal procurava diminuir a autonomia dos Estados e fazer uma integração nacional, a partir do fortalecimento do poder central” (ANDRADE, 1988, p.5). No entanto, de acordo com Albuquerque Jr. “o termo Nordeste é usado inicialmente para designar a área de atuação da Inspeção Federal de Obras Contra as Secas (IFOCS). Neste discurso institucional, o Nordeste surge como parte do Norte sujeita às estiagens e, por essa razão, merecedora de especial atenção do poder público federal. O Nordeste é, em grande medida, filho das secas” (ALBUQUERQUE JR., 2001, p.81).

Foi nesta perspectiva que se configurou o Nordeste como região-problema, noção construída histórica e discursivamente. É nesse aspecto, que Durval Muniz de

Albuquerque Jr. entende o conceito de região como “um grupo de enunciados e imagens que se repetem, com certa regularidade, em diferentes discursos, em diferentes épocas, com diferentes estilos” (ALBUQUERQUE JR., 2011, p.35). Por isso, o Nordeste deve ser pensado dentro do que ele chama de uma “invenção”, em razão de uma “repetição regular de determinados enunciados, que são tidos como definidores do caráter da região e de seu povo” (ALBUQUERQUE JR., 2011, p.35). É filho da ruína da antiga geografia do país, segmentada entre “Norte” e “Sul”.

Reiteremos que no Brasil, de acordo com Janille Maia, “o imaginário do sertão foi construído por muitos cronistas, intelectuais e viajantes. Nesse sentido, tiveram destaque as expedições científicas na construção desta representação. Spix e Martius, dois viajantes alemães, contribuíram com seus relatos, onde a barbárie do sertão é então representada pelos viajantes” (MAIA, 2015, p.59). Além disso, como analisa Maia, um dos pilares da construção desse sertão é sua oposição à civilização. No caso do sertão nordestino também podemos pensar como “o conceito mostra de um lado a civilização trazida durante a colonização, e do lado oposto, este lugar deserto” (MAIA, 2015, p.74). Ora, o Brasil estava inserido no contexto em que “o vocabulário da cultura imperial oitocentista clássica está repleto de palavras e conceitos como ‘raças servis’ ou ‘inferiores’, ‘povos subordinados’, ‘dependência’, ‘expansão’ e ‘autoridade’. E as ideias sobre a cultura eram explicitadas, reforçadas, criticadas ou rejeitadas a partir das experiências imperiais” (SAID, 2011 p.30).

Refletimos esse período dentro daquilo que Célia da Silva e Maria L. Carneiro analisam para o caso brasileiro: “a partir da estrutura colonial herdada pela administração portuguesa e das ideologias positivistas e civilizatórias do século XIX, a oligarquia rural, enquanto os detentores privados do poder, estrategicamente construíram um Estado sustentado na negociação das parentelas, no discurso elitista da tradição e na formação das alianças entre burocracia estatal e oligarquia” (SILVA & CARNEIRO, 2009, p.2). Foi nesse panorama que se construiu, junto com o Instituto Histórico Geográfico Brasileiro (IHGB), ao longo de todo o século XIX, uma ideia de Nação “a partir de um discurso sustentado na ideia de uma sociedade homogênea e branca (...) como continuidade da herança portuguesa, ficando excluídos os negros e os índios” (SILVA & CARNEIRO, 2009, p.2).

Como explica Monica Velloso, desde o século XIX se tinha uma visão pessimista do Brasil baseada na cartilha o modelo do darwinismo social, onde existiam civilizações superiores e as inferiores. “A nacionalidade brasileira parecia como uma espécie de elo fraco da corrente. Mas a ideia subjacente era a de que esse quadro de atraso e inferioridade poderia ser modificado, desde que o país conseguisse acelerar a sua marcha evolutiva” (VELLOSO, 2003, p.355). E a

grande arma para isso, como salienta Velloso, é justamente a ciência e seus intelectuais. “Definia-se o país como o resultado do meio físico e geográfico, da raça e do momento” (VELLOSO, 2003, p.355).

Pode-se perceber também como as secas do final do século XIX, principalmente a seca de 1877, geraram uma nova reflexão em torno dos sertões. Isso motivou também a criação, da já mencionada, Inspetoria de Obras Contra as Secas (IOCS) e, por conseguinte, que a mesma financiasse expedições para o reconhecimento desses semiáridos brasileiros. A visão da ciência seria o aporte necessário para a modernização desse espaço. Entravam em cena três expedições criadas pelo Instituto Oswaldo Cruz entre 1911 e 1913. Havia uma intelectualidade que criticava os projetos de embelezamento das cidades que escondiam, em realidade, o verdadeiro Brasil dos “deserdados da pátria, vítimas do analfabetismo, da doença e da ignorância” (FUNDAÇÃO OSWALDO CRUZ, 1992, p.22). Ou seja, a havia um Brasil “real” e um “legal” que se dava no contraste existente entre o urbano e o rural.

Nessa perspectiva, vale salientar o que aponta Suely Chacon: “(...) o fato de a imagem do Sertão ter sido associada à seca, à pobreza e à dependência parece ter estabelecido uma ‘concordância’ não discutível sobre esse estado de coisas. O meio ambiente considerado hostil é o principal responsabilizado e isso justifica uma suposta relação consensual entre a sociedade e seus governantes em torno desse ‘problema’” (CHACON, 2007, p.32). Perde-se, assim, o sertão como lugar de disputa, de luta e de negociações. Esse não é objetivo deste trabalho, mas é válido que se leve em consideração o sertão plural, onde as correlações de forças sempre estiveram e estão na base do discurso de dominação que paira nessa região. Entendemos que essas visões sobre essas áreas, construíram uma narrativa sobre o sertão como aquele lugar distante do poder público e dos projetos modernizadores. Chacon afirma que o semiárido teve sua história particularmente “associada ao seu caráter de território onde se instalou uma atividade acessória à outrora pujante economia açucareira da Zona da Mata. Ali não foi a mão de obra escrava que serviu de base ao sistema produtivo – no caso a pecuária – mas sim a unidade familiar atrelada ao que veio a ser o latifúndio” (CHACON, 2007, p.14). Sendo assim, para compreensão desse Nordeste/sertão/campo de concentração, deseja-se evidenciar, como apontam as reflexões de Angela Ferreira, George Dantas e Yuri Simonini, que esse interior que é o desconhecido, o deserto, deserto grande, sertão, foi uma operação linguística que ganhou contorno nos séculos XIX e XX. No entanto, uma parte em especial “seria objeto de atenção específico: o sertão da porção setentrional do Brasil, o interior assolado de tempos em tempos pelo fenômeno climático das secas” (FERREIRA, DANTAS, SIMONINI, 2012), como o caso do Ceará.

Frisamos, por fim, a importância de entender os fatores que marcaram a formação do Brasil rumo ao interior, ao sertão, refletindo novamente o que Bourdieu explica sobre o conceito de região. Para ele, as regiões são classificadas e definidas por uma imposição, muitas vezes, arbitrária. São resultados de uma luta das classificações e de um estado de relação de forças simbólicas e materiais (1989, p. 115). Aqui a invenção do Nordeste e do sertão como tais, ou mesmo, como praticamente sinônimos (Nordeste/seca/sertão) justificou a intervenção nesses espaços. Acreditamos também que este foi um dos motivadores que legitimou a construção dos campos de concentração do Ceará como política pública aceitável e possível à população sertaneja em tempo de crise climática. A imagem construída sobre a própria região Nordeste desde o século XIX, é um caminho de entendimento possível para pensar na feitura desses *campos*. Assim, voltamos aos conceitos de colonialidade/modernidade para refletir sobre os sertões. A ideia de que o Brasil devia seguir um modelo de sociedade que ora pensava na Europa como perspectiva possível e ora pensava os Estados Unidos, desconsiderava os modelos de vida locais e tentava impor, principalmente, ao interior do país, um protótipo de sociedade que não considerava as diferenças. Logo, controlar o território do sertão e sua população, tendo como justificava que necessitavam alcançar a modernidade é também fundamental para se entender os campos de concentração.

Os campos de concentração do Ceará: controle, trabalho, higiene e moralidade nos sertões

Um homem, Fabiano. Coçou o queixo cabeludo, parou, reacendeu o cigarro. Não, provavelmente não seria homem: seria aquilo mesmo a vida inteira, cabra, governado pelos brancos, quase um rês na fazenda alheia. (Graciliano Ramos-Vidas Secas, 1938.)

O que esta epígrafe de *Vidas Secas* de Graciliano Ramos pode nos ajudar no entendimento sobre a formação dos campos de concentração de 1932? Ramos, ao narrar a história de uma família que migrava rumo ao sudeste em meio à seca, trata de diversas visões sobre o sertanejo. Dentre elas, a de Fabiano, o pai da família que migrava. Fabiano é o protótipo de um tipo de narrativa sobre os sertões, principalmente, sobre o latifúndio. Aqui nos interessa particularmente como esse latifúndio também foi parte constitutiva do que se consolidou em termo de sertão. Fabiano seria aquilo para sempre, “cabra, governado pelos brancos, quase um rês (um animal) na fazenda alheia”. Essa noção de um latifúndio que impera na vida dessa população, desse homem como Fabiano, pode também ser um caminho para se pensar como a IFOCS atuou estabelecendo campos de concentração no Ceará. Ou seja, da mesma forma que Fabiano seria aquilo para sempre, cabra governado pelos brancos, dominado por eles, os

campos de concentração também foram pensados dentro dessa narrativa de controle sobre os sertanejos e seus territórios. Podemos refletir, assim, no velho determinismo biológico que dominou projetos políticos em toda a América e que controlavam esse pobre, pequeno produtor, camponês, posseiro, meeiro, sitiante, categorias para tratar a população sertaneja. Novamente Quijano nos elucida sobre essa estrutura biológica que colocava a uns em situação natural de inferioridade em relação a outros. Aqui, latifúndio e os campos de concentração estão unidos para “solucionar” a crise climática da seca de 1932. E sua população sentiu o peso dessa forma de controle, tanto que chamava os campos de concentração de currais.

Ao refletirmos estes aspectos mencionados, em 1932, sob a gestão da IFOCS e aval do ministro da Viação e Obras Públicas José Américo de Almeida e do, então, presidente do Governo Provisório Getúlio Vargas foram criados sete campos de concentração espalhados por diversas áreas do Ceará: Crato chamado campo do Burity, Senador Pompeu chamado campo do Patú, Quixeramobim, Cariús, Ipú e dois no centro de Fortaleza, chamados Urubu (ou Pirambú) e Tauape (antiga feira do Matadouro Modelo), de modo que contemplassem sertanejos de diversos locais. Estes sete *campos* foram organizados sistematicamente. Primeiro os retirantes eram alistados e deviam permanecer neles para se deslocarem para as obras públicas. Segundo, os *campos* impediam as retiradas a esmo para outras cidades ou para o litoral. Muitos desses *campos* incluindo, principalmente, o de Senador Pompeu, onde existem ainda atualmente os resquícios de suas estruturas, os retirantes ficavam confinados em um casarão e não podiam sair sem autorização da IFOCS. De acordo com Frederico de Castro Neves, *os sete campos* “chegaram a receber 185.000 pessoas” (NEVES, 1995, p. 104).

Podemos pensar, neste aspecto, na própria criação da Inspetoria. Uma digressão se fez importante nesse sentido. Os intelectuais que pensavam o Brasil no começo da República, formados em Direito, Engenharia, podendo também ser militares (LIMA, 1999, p.8), eram homens da ciência que deveriam agora tomar parte do país a fim de transformá-lo. “Ao mero reconhecimento do espaço como nas narrativas de viajantes do século XIX, juntava-se o expediente de intervir neste mesmo espaço” (MORAES, 2010, p.31). As reflexões da época passavam a encarar os problemas rurais a partir dos saneamento rural e da questão agrária. “Propiciar saúde e educação ao trabalhador rural e reeducar o latifúndio eram as metas a serem atingidas” (FUNDAÇÃO OSWALDO CRUZ, 1992, p.22). Isso se dava no encontro entre a ciência e essas regiões, ganhando espaço principalmente as teorias eugênicas que se baseavam na “‘higiene racial’ e ‘ciência do aperfeiçoamento humano’”(GOUVEIA, 2016, p.22). Tal movimento ganhou amplo espaço na América Latina, tendo sido iniciado na Europa no final do século XIX e início do XX. No que se refere ao social, a eugenia acreditava no “melhoramento

racial para o aprimoramento humano” (GOUVEIA, 2016, p.22). Relaciona-se a isso o fato de considerar o “impedimento do ‘cruzamento indesejável’ e a união com os ‘mais bem-dotados’ (GOUVEIA, 2016, p.22). Tal teoria acabava por justificar aquilo que as classes dirigentes entendiam como Brasil: “os brasileiros não haviam promovido o desenvolvimento harmônico da nação porque o clima e a mistura com as raças inferiores geravam uma população preguiçosa, ociosa, indisciplinada e pouco inteligente.” (GOUVEIA, 2016, p.22). Logo, a inferioridade biológica tornou-se ponto central para a condução do país e a intervenção em espaços como os sertões cearenses. Por isso, alguns intelectuais baseavam-se nas ideias da ciência europeia que tinha por premissa a desigualdade biológica das raças. Assim com também foram influenciados pelo panorama norte-americano, em que o “‘darwinismo social’, ao pregar a sobrevivência dos mais fortes – os de raça branca-, tornava legítima a ‘conquista do Oeste’”(GOUVEIA, 2016, p.23).

No contexto dos anos 1930, no entanto, e consolidado nos anos 1940, a imigração estrangeira e a crença no braqueamento foram questionadas. A ideia de que era o imigrante que traria ao Brasil o crescimento, e era ele quem tinha o “éthos do trabalho e uma preocupação com o futuro que os nacionais não possuíam” (GOMES, 2013, p.51) não se sustentava mais. A mestiçagem passava a ser a solução. Éramos um território de um “‘povo mestiço’” (GOMES, 2013, p.51). Não necessitava-se mais usar a mão de obra imigrante, mas sim do próprio nacional. “O Brasil realizava um grande esforço de valorização do homem e da terra” (GOMES, 2013, p.52). É dentro dessa perspectiva que se buscava também revelar os sertões. Nas primeiras três décadas do século XX se afirmava essa necessidade do encontro entre cientistas e as populações do interior (LIMA, 1992, p.XV).

Outra questão importante, de acordo com Marly Rodrigues, é que os males do país residiam também no problema da saúde. O Brasil era visto como “um imenso hospital”, sendo a nação um organismo que estava doente e precisava ser curado. Para tanto, a educação seria louvada como a “cura” para esses males. A autora explica que, para as populações do campo, eram necessários que a educação e a saúde fossem orientadas pela ciência e pela tecnologia, que levariam ao avanço da pátria. A razão e a ciência como os meios eficientes de desenvolvimento do campo e do país eram ponto comum entre profissionais da educação e da saúde (RODRIGUES, 2010, p.65-66). As ideias estavam pautadas, mais uma vez, no modelo norte-americano liberal, que deveria construir uma sociedade moderna, racional e um cidadão apto ao trabalho e conhecedor de seus direitos e deveres. Logo, essas reflexões que permeavam a ciência e a intelectualidade brasileira do final do século XIX e no século XX, dentro das mudanças inerentes aos contextos, pensaram como intervir nesse interior, aqui,

especificamente, nestes sertões. E a IFOCS é um exemplo claro do encontro da ciência com o interior, como reflete Lima. As intervenções da Inspetoria, estavam articuladas com a maneira como os engenheiros que a comodavam e o Ministro da Viação pensavam soluções técnicas para o semiárido e a seca de 1932. Não trataremos neste artigo as diversas vertentes em que a escola de engenharia deste contexto pensava sua atuação. No entanto, é válido destacar, tal como Lima analisa, que agora se fazia necessário intervir nesses espaços. Articulava-se essa intervenção territorial à modernidade, valorizando o homem e a terra, como explica Angela de Castro Gomes. Consideramos que este tema é fundamental para refletir o lugar dos campos de concentração, dentro desta trama modernidade/controlado territorial.

O Ministro José Américo de Almeida destacava, portanto, em um de suas falas, que era imperioso que os sertanejos permanecessem nos sertões e que lhes fossem oferecidos trabalho. Muitos sertanejos se aglomeravam nas cidades pedindo ajuda do Governo e a solução de Américo de Almeida foi:

Concentrei todos os sem trabalho, porque a seca não passa de desemprego rural. Cessando as chuvas, cessam as atividades agrícolas (...) O Sertão ficava numa verdadeira prostração. Desorganizava-se todo o trabalho. Mas eu não somente concentrei o pessoal como distribuí enxadas, cimentos. Mas, para mostrar como o sertanejo é apegado ao Sertão, quando chove, esteja onde estiver ele volta (ALMEIDA, 1984, p.216).

Concentrei os sem trabalho, dizia acima Almeida. O problema dos sertões e da seca era o desemprego rural que deixava o sertão na prostração, desorganizava-se o trabalho e, por isso, ele concentrou os sertanejos. Concentrar era colocá-los nos campos de concentração, era isolá-los. Porque dali podiam enviá-los para as obras públicas. E assim, os campos foram legitimados com essa justificativa. Concentrando em um só lugar ficava mais fácil de organizar e impedir a “prostração” dos sem-trabalho. O desemprego, portanto, era o principal problema a ser atacado. Para isso, Almeida distribuiu enxadas, cimentos, e tal estratégia estava inserida no próprio pensamento do contexto de 1930, em que a disciplina em relação ao trabalho mudava. Ou seja, era necessário não apenas dar trabalho ao pobre, ao desempregado, era preciso ensiná-lo a trabalhar com suas próprias mãos, para que soubesse desempenhar seu ofício e não apenas exercê-lo a esmo, sem um “aprendizado”. Por isso, Neves explica que foi somente o Ministro Américo de Almeida que “irá se referir ao problema dos ‘sem-trabalho’, ou mesmo os ‘sem-trabalho’ como o problema, instaurando um novo olhar sobre a questão” (NEVES, 1995, p.107). Neste sentido, o autor afirma que “isolar não era mais suficiente; será preciso intervir no cotidiano destes ‘invasores’, disciplinar seus corpos e suas mentes, estabelecer um *critério de organização*” (NEVES, 1995, p.107). Logo, o trabalho era uma forma de controle da vida dos

pobres, e esse ponto é crucial para a consolidação dos campos de concentração. A necessidade de que não se estimulasse a “mendicância”, que poderia dar espaço aos “vícios” da caridade se fazia constante nesse período. Neves afirma, nesse sentido, que na década de 1930:

(...) declinou-se a criação de entidades beneficentes e aumentou-se a fundação de organismos, na maioria estatais, de apoio ou estímulo aos “trabalhadores”, “operários”, “agricultores”, eufemismos para os pobres que pressionam periodicamente os equipamentos urbanos (NEVES, 1998, p.98).

Portanto, uma população que não trabalhava, não progredia, não prosperava, imperava-se o atraso, o caos e a desordem. Era preciso, portanto, intervir nos sertões para organizá-los. O domínio do território perpassa o próprio conceito de região que nos valem de Bourdieu para pensar o Nordeste. Com isso, nesse contexto, houve o estímulo do próprio governo federal para que os sertanejos permanecessem no seu lugar ou, em outra instância, fossem desbravar como novos bandeirantes as terras do Amazonas com seu ímpeto de homens “fortes” e “lutadores”, bem comum à ideia euclidiana de entender esses espaços. Por isso, Américo de Almeida dizia que havia acabado com a evasão e teria concentrado o pessoal para que permanecesse na zona. Segundo Verónica Secreto, era necessário que cada um tivesse um lugar no Brasil de Vargas, e para isso o mesmo se utilizou de uma metáfora espacial, “o Brasil em que cada um tinha seu lugar contrapunha aquele do passado em que nem todos os tinham. O Brasil da unidade era um somatório de lugares. O lugar do sertanejo era no sertão” (SECRETO, 2007, p.75-76). Nesse sentido, no Brasil onde o lugar do sertanejo era o sertão, a ideia de concentrá-los e isolá-los seria utilizada como forma de controle e vigilância de suas populações. Daí, novamente, os *campos* justificavam tal intento, porque era necessário, em realidade, que o sertanejo ficasse no seu lugar. Era preciso que o Nordeste resolvesse esse “problema”. A metáfora especial, a qual Secreto se refere, se fez presente nos sertões, tal como o controle sob seu território e sua população. Por isso, no relatório do inspetor Luiz Vieira colocava-se que era necessário que os socorros fossem distribuídos de maneira sistemática, para evitar o descontrole das esmolas, o socorro direto e, assim, também as migrações:

Em substituição ao socorro direto que forçosamente se fazia nas residências, institui-se o alistamento sistemático; em consequência superlotaram-se as turmas, prejudicou-se a administração, anulou-se quase por completo o controle, mas se evitou dentro do possível o socorro direto, a esmola humilhante e desmoralizadora (VIEIRA, Vol I, 1934,p.11).

Getúlio Vargas, aliado a um discurso que via no operariado urbano sua mola propulsora de ascensão ao poder, acabou por entender que o trabalho era uma metodologia disciplinar que colocava a população em produção. Ora, o trabalho também estimulava o crescimento do

mercado interno e, principalmente, no que diz respeito ao campo, afastava o fantasma do *plantacionismo*. Com esse discurso, Vargas afirmava a necessidade de incorporação real do capitalismo no campo. Os sertões, nesta perspectiva, também vão ser pensados dessa forma, dentro desse panorama. Por isso, novamente, podemos pensar na ideia de modernidade como via possível para tratar o controle territorial dos sertões, em meio a um país que pretendia avançar rumo ao progresso. Como mesmo analisa Mignolo, a América é fruto dos legados coloniais (modernidade/colonialidade) e o Brasil não estaria de fora desta narrativa.

Dentro dessa ideia de sociedade moderna, também podemos refletir como os discursos em torno da ociosidade, da mendicância e da vagabundagem, que são datados desde o período pós-abolição, responsabilizavam ainda mais os indivíduos pelas suas condições sociais preexistentes, ou mesmo por não conseguirem trabalho, tornando-se vadios, vagabundos e mendigos. Com isso, era necessário expulsar essa população ociosa dos centros urbanos. Logo, o discurso do final do século XIX propunha que a vadiagem era causada pela falta de trabalho que, conseqüentemente, arrastaria a população à criminalidade. Segundo Sidney Chalhoub, toda pessoa ociosa era aquela que “se negava a pagar sua dívida para comunidade por meio do trabalho honesto” (CHALHOUB, 1986, p.74.). No contexto do século XX e ainda mais com a entrada de Getúlio Vargas no cenário político, a ideia de transformar o brasileiro em um exemplo de trabalhador, contra os vícios de uma vida ociosa, se aprimorou e se consolidou no país. Era preciso que a população trabalhasse para que o país progredisse.

Em conjunto com a disciplina do trabalho, em nome de uma vida mais digna para a população sertaneja neste período de crise climática, se pensou a organização desses dos campos de concentração. Na entrada dos sertanejos foram necessários alistamentos sistematizados: homens, mulheres e crianças, expostos nas concentrações, eram mandados para as obras públicas na construção de açudes e estradas de ferro. Segundo Frederico Neves, os *campos* “eram cercados e vigiados por homens armados, sob o comando do próprio Chefe de Polícia, na capital, e dos Prefeitos” (NEVES, 1995, p.114). Levando em consideração também que muitos dos capangas que vigiavam os *campos* de 1932 eram os próprios sertanejos. Kênia Rios(2001) nota que os que se adaptavam mais facilmente à nova ordem eram beneficiados com melhores rações. Dessa forma, a legitimidade da ação só foi posta em prática porque havia alguns sertanejos que acabaram por aceitar e se adequar ao modelo dos *campos* imposto pelo governo federal e pelos municípios.

Segundo Kênia Rios(2001), esses campos funcionavam como uma prisão: os que lá chegavam não poderiam mais sair, ou melhor, só tinham essa permissão para se deslocarem para as obras públicas. A IFOCS, em 1932, em um dos seus relatórios enfatizava a criação dos

campos de concentração porque a extensão do flagelo só aumentava com seu *cortejo de misérias*, sendo necessário que se estabelecessem socorros imediatos “com a organização rápida de novos serviços, assistência direta, transportes, concentrações, enfim todas as medidas prontas e decisivas para impedir o êxodo em massa” (VIEIRA, Vol I, 1934, p.42) e para evitar também que os flagelados em multidão pudessem invadir as cidades, com seu perigo de disseminação de epidemias, de banditismos, das misérias conhecidas em secas anteriores. O incomodo estava na própria figura do sertanejo que era vista como sinônimo de doenças e epidemias ou mesmo de incivilidade. Essa ideia causava o medo das multidões, dos saques e, que às revoltas que aconteceram em secas anteriores pudessem ocorrer também em 1932. Assim, novamente, é possível refletir os antigos conceitos como civilização e barbárie que nasceram no bojo da ideia de Estado-nação no século XIX. Ou seja, analisamos com a noção de racialidades, onde se tinha uma raça que podia dominar outra em nome da civilidade, podia ser vista como forma de intervir nos sertões, ainda mais em período de seca. Mesmo que nessa conjuntura o sertanejo fosse glorificado pela sua força e resiliência, ainda era visto como o outro, o diferente, se comparado ao modelo de sociedade moderna e civilizada.

Em 1923, por exemplo, segundo Frederico de Castro Neves, muitos sertanejos tentaram assaltar trens em Senador Pompeu. O autor nota que os sertanejos aprenderam a manifestar-se e suas reivindicações passaram a ter a praça pública para o protesto. Com isso, negociavam “através da pressão direta, dos pedidos e exigências, dos saques e, especialmente, da exposição pública de suas misérias, que a seca aguça e dá visibilidade” (NEVES, 1998, p.7). Mais uma vez, a seca passava a ser um problema secundário diante do medo das elites locais e do próprio governo federal, o medo do inoportuno flagelo. Kênia Rios destaca que na seca de 1932 havia a tentativa de consolidar um discurso do civilizado, para que não se permitisse que os flagelados se tornassem bandidos. O projeto procurava, “disciplinar os retirantes, buscando ser humanitário e civilizador, ou seja, moderno, em sintonia com o progresso” (RIOS, 2001, p.37).

No *Correio da Manhã*, uma reportagem de 1932 falava sobre a importância dos campos de concentração, já que não havia serviços para toda população faminta. O jornal também relatava em números, dizendo que eram “mantidos, no Ceará, 65.000 pessoas nos campos de concentração custeados pela Inspetoria.” Alegava que esses *campos* resultavam da mais perfeita organização do governo do Estado, “até que seja adquirido material de construção completo para todas as obras em andamento” (CORREIO DA MANHÃ, 1932, p.5). O apoio aos campos de concentração vinha, na maioria, da imprensa, das elites locais, bem como dos latifundiários, porque por meio deles poderiam manter longe dos olhos da população toda a miséria dos sertanejos. Ou mesmo podia-se evitar às migrações, que significavam para os fazendeiros

perdas de braços. Vale destacar que havia *campos* que ficavam próximos aos bairros mais pobres de Fortaleza. Kênia Rios destaca que dois deles, localizados na capital, eram os mais disciplinados: “esses campos chegaram a fazer parte do roteiro turístico da ‘Noiva do Sol’, conquistando elogios e doações de visitantes” (RIOS, 2001, p.59). Logo, o sertanejo era tratado como o outro, o exótico, a ser controlado. Por isso, o campo de concentração podia receber elogios, nesse sentido. Aqui, reiteramos que uma antiga noção de superioridade/inferioridade, modernidade/colonialidade, também são vias possíveis para entender o domínio do espaço do sertão na seca de 1932 e seus campos de concentração. Pensamos si o sertanejo não era visto como uma população passível de ser dominada, porque mantinha certos costumes arcaicos, que o impedia de progredir.

Outro exemplo que está atrelado a esse controle por meio do discurso do trabalho encontra-se em todo o relatório do engenheiro Luiz Vieira de 1931-1932. Há um trecho emblemático em que ele se refere a admissão de mulheres e crianças nas obras, justificando que isso se dava porque muitas dessas mulheres eram as provedoras de seus lares, e em relação às crianças porque muitas eram órfãs e precisavam de trabalho para cuidar dos seus irmãos. O inspetor chegou mesmo a dizer que os homens permaneciam na ociosidade das concentrações, enquanto as mulheres preferiam se alistar nas obras:

Ao serem encaminhadas levas numerosas do campo de concentração de Buriti para construção do açude de Lima Campos, os chefes de família, em meio à viagem volviam a ociosidade das concentrações, enquanto as mulheres, viúvas de novo gênero, se alistavam nas obras onde recebiam as diárias indispensáveis a família, em troca de um concurso limitadíssimo. Tive ocasião de constatar a existência de mais de 300 mulheres, nessas condições, no Lima Campos, em fins de 1932. Como esse, vários exemplos houve. Muitas vezes, em lugar de mulheres abandonadas e viúvas, eram responsáveis pela família, crianças de 10, 12 e 15 anos, que de um momento para o outro, perdidos pai e mãe, tinham que buscar com o suor do rosto o sustento de seus irmãos. Outras vezes, famílias de 8, 10 e mais pessoas tinham como amparo único o chefe cujo a diária de 2\$500 era evidentemente insuficiente as exigências da alimentação. O aspecto humanitário do caso influi, como se pode imaginar, poderosamente na admissão de menores nas residências de construção (VIEIRA, VOL I, 1934, p.62).

Para que a disciplina e a ordem fossem postas em práticas admitiram-se, então, mulheres e crianças nas obras. Eram eles que com o suor do rosto davam o sustento a sua família, trabalhavam, mas nunca esmolavam. O discurso do trabalho era natural e por isso era humanitário pensar nessas admissões. Era por meio do trabalho que eles conseguiam prover seus familiares. E quando famílias enormes tinham uma verba diária que não era suficiente nem para a alimentação, as crianças iam trabalhar para levar o que faltava ao seu lar. Ora, era isso que podia os dignificar, evitando qualquer vício da mendicidade e ócio, fosse homem, mulher

ou criança. O que era mais importante é que provessem seus lares e suas famílias e fossem honestos trabalhadores.

Pensamos nesse sentido, que o contexto do capitalismo como estrutura de controle do trabalho, como analisa Quijano, está constituído na história da América por meio “da relação capital-salário (de agora em diante capital) e do mercado mundial. Incluíram-se a escravidão, a servidão, a pequena produção mercantil, a reciprocidade e o salário” (QUIJANO, 2005, p.108). Tal estrutura está inserida no que autor chama de “colonialidade do poder”. Podemos pensá-la, dentro das mudanças inerentes aos contextos, como ela se perpetuou no século XX, ou seja, refletimos essa característica dentro daquilo que Quijano analisa como fundamental para o entendimento da sociedade latino-americana: a ideia de raça ligada às novas concepções de controle do trabalho. Esta reflexão interessa-nos particularmente, porque tratamos de conceber os semiáridos cearenses a partir também das racialidades. Evoca-se, assim, esse conceito, por entender que as diversas categorias que formaram o mundo dos sertões como o sertanejo, o posseiro, o meeiro, o camponês, o vaqueiro, foram concebidas por meio das racialidades (o encontro do índio com o negro, do português com o negro e com o índio, a mestiçagem, essa mescla, fez parte da formação social do sertão). Ou seja, as diversas formas de entender essas localidades ainda estavam inseridas numa construção discursiva de inferioridade e superioridade racial. Ainda que o sertanejo não seja obviamente uma raça, ele está pensado dentro desta categoria. Isso implica refletir o mundo do trabalho dentro do que Quijano entende como raça e divisão do trabalho estruturalmente associados e reforçados mutuamente, colocando em questão o uso da mão de obra sertaneja em determinadas funções. Ou seja, o sertanejo: homens, mulheres e crianças podiam ter sua mão de obra empregada em obras públicas mesmo que muitos não tivessem condições de exercer esse ofício. Isso porque entendia-se que eles se enquadravam nesse “tipo” de trabalho. Sua condição sertaneja permitia que essa admissão em obras públicas fosse algo natural. O mundo do capital faz com que certas pessoas possam exercer certos ofícios e outras não. Ou seja, certas raças podem trabalhar em algumas atividades porque são superiores ou inferiores. Isso é o que o autor conceitua como dominação/exploração, raça/trabalho (QUIJANO, 2005, p.109), e que tratamos de entendê-la como a gênese das estruturas com as quais nos deparamos no contexto do século XX, aqui especificamente na década de 1930. A colonialidade do poder, ainda perpassava a ideia que se tinha sobre a população do interior.

Logo, ao refletir sobre esse domínio e controle do território, tratamos de um contexto em que “o campo e seu homem são tomados como objetos naturais da governabilidade” (LINHARES & TEIXEIRA, 1999, p.112). Neves afirma que “o trabalho nesse momento passa

a ser visto com ‘aspectos pedagógicos’, como um antídoto à criminalidade e à mobilização indesejada” (NEVES, 1998, p.150), o que se pretendia “era manter o trabalhador em atividade física árdua, na qual novos saberes técnicos são incorporados” (NEVES, 1998, p.150). Segundo Linhares e Teixeira da Silva, o que se tinha nesse momento era concepção de que o homem tradicional do campo era visto como um problema, um entrave ao desenvolvimento pleno do Brasil. “Para os homens que assumem o poder na década de 1930, o desenvolvimento é sinônimo de indústria, de população bem alimentada, saudável e de erradicação do analfabetismo e de endemias”(LINHARES & TEIXEIRA, 1999, p.126).

Por isso, além da disciplina do trabalho, houve também outras formas de controle por meio da higiene e da religião. O Brasil que era um imenso hospital, como analisa Marly Rodrigues, encontrava nos sertões seu maior exemplo de intervenção, e a necessidade de “curá-lo” em meio uma seca se fazia presente nos relatórios da IFOCS e do Ministro da Viação.

Américo de Almeida, em uma entrevista à Aspásia Camargo e Eduardo Raposo et.al., justificou a criação dos *campos* dizendo que conseguia, com eles, parar a evasão das muitas pessoas que ele não queria que partissem dos sertões e, porque não havia obra suficiente para tantos retirantes, foi necessário mantê-los em algum lugar. Américo dizia que forneceu inclusive nos *campos* enxovais para casamentos. Os flagelados namoravam e também casavam, tendo como resultado positivo a diminuição das retiradas. Na mesma entrevista, dava ênfase que obrigou aos retirantes a vacinação de tifo e disenteria: “às vezes, para vacinar, era preciso até amarrar” e “depois ficaram fazendo a vacinação sistemática e as endemias foram sendo mais ou menos dominadas”(ALMEIDA, 1984, p.215), colocou ele.

Atestando tal fala do ministro, observa-se que, entre diversos ofícios e relatórios inspetoriais encontrados no ano de 1932, a maioria deles recorria à preocupação com o problema da higienização. Em grande parte, solicitavam vacinação e revacinação e assistência médica nos campos de concentração de flagelados e nas obras públicas. Isso se deu porque, para os engenheiros da IFOCS, como relatava Luiz Vieira, o sertanejo não tinha hábitos de higiene e quando se amontoavam nas obras acabavam por gerar surtos epidêmicos de diversas doenças:

A aglomeração rápida em local não preparado convenientemente, a falta de hábitos de higiene na população sertaneja, o seu depauperamento físico, a falta de aparelhagem suficiente para tratamento do considerável volume de água a ser consumido e por ultimo a escassez desse elemento, deram origem a surtos epidêmicos violentos principalmente de tifo, paratifo e disenteria(VIEIRA, VOL I, 1934, p.53).

No mesmo relatório, ele descreveu a situação sanitária do açude Feiticeiro ao ministro José Américo de Almeida expondo que havia piorado a situação dos operários: “Minha última inspeção tive oportunidade observar estado sanitário nossos núcleos trabalhos têm piorado sensivelmente atingindo certos pontos aspecto alarmante, como açude Feiticeiro, que conta acima duzentos doentes, parte paratifo, parte suspeito”(VIEIRA, VOL I, 1934, p.54).

No boletim de serviços de saúde pública do Ceará, de 16 a 21 de maio de 1932, constava que foram vacinados 662 homens e 242 mulheres, totalizando 905 pessoas. No mesmo mês, dos dias 23 a 28 do corrente ano, foram vacinados 304 homens e 463 mulheres, totalizando 767 pessoas. Em todo o mês de maio, foram vacinados nos campos de concentração, segundo Diretoria de Saúde Pública contra a profilaxia de varíola, doença que ocasionou milhares de mortes em 1877 e 1915, 2.393 homens e 1626 mulheres, resultando no número de 4.019 sertanejos.

No mês de junho, ofício do dia 04, mostrava a tabela com 226 homens vacinados e 246 mulheres, finalizando 472 pessoas, até aquele presente momento. Em todo o corrente mês e ano, foram vacinados 817 homens e 728 mulheres, totalizando 1545 vacinados contra profilaxia. Em julho, durante todo mês foram vacinados 398 homens e 371 mulheres, 769 vacinados, totalizou-se no mesmo mês 6351 vacinações contra tifo e contabilizou-se 292 obtidos. No mês de agosto, há uma listagem referente do boletim dos serviços executados nos campos de concentração de Pirambú (localizado na capital Fortaleza em um bairro pobre e afastado, chamado também de campo de concentração do Urubu), Ipú, Cariús, Patú e Crato (Burity) constando o balanço de consultas clínicas de obstetra, otorrino, pediatria e clínica geral, resultando em 22 partos, 3 abortos, 10.417 consultas clínicas totais, além da vacinação anti-tífo ter sido no número de 3.641, com o número de óbitos de 545 sertanejos (DIRETORIA DE SAÚDE PÚBLICA, 1932).

Getúlio Vargas, em seu discurso pronunciado no Ceará em 1933, dizia que foram organizados campos de concentração onde transitaram mais de “um milhão de pessoas atendidas com serviços profícuos de higiene e assistência, sendo grande número delas localizado em diversos Estados do Norte” (VARGAS, 1933, p.378-379). Havia *nos campos* “postos médicos, cozinha, barbearia, casebres separados por família” (RIOS, 2001, p.113) de modo que os flagelados não precisam de lá saírem em nenhuma hipótese. A regra era a higienização, purificação e disciplinamento para o trabalho.

No *Correio da Manhã*, estimava-se o número de retirantes dos campos. Em Fortaleza, 2.500 homens; Ipú, 5.000; Senador Pompeu-Patú, 3.200; Cariús, 19.000; Buruty, 24.500. Foi necessária uma vigilância, portanto, nos hábitos de higiene desses sertanejos tidos como

peessoas sem costumes educacionais mínimos de limpeza. Em outra reportagem do *Correio da Manhã*, de 1933, o jornal ressaltava a resposta da IFOCS, ao pedido de maior cuidado com saúde dos flagelados:

O Serviço de Assistência Médica aos operários das Obras Contra as Secas bem como as populações concentradas, compreenderá 19 postos sanitários, quatro hospitais regionais e cinco residências sanitárias localizadas nos campos de concentração existentes, além das unidades centrais de direção, contabilidade, farmácia, almoxarifado e expedição (CORREIO DA MANHÃ, 1933, p.4).

De acordo com Kênia Rios (2001), o discurso da higienização e institucionalização da higiene começou com a seca de 1877, mas a preocupação efetiva com a saúde do sertanejo que se deslocava se consolidou em 1932. Por isso se dizia que o projeto da Inspetoria para os sertões era de fim humanitário, protetor e civilizador. Logo, a Inspetoria tratou de realizar um plano de vigilância sobre os corpos dos sertanejos, para que se obtivesse uma mudança no seu comportamento em relação à higienização. A autora relata que muitos sertanejos não usavam os banheiros das concentrações, mostrando primeiro que eles iam contra as medidas de higiene e segundo, que seus hábitos eram diferentes, a maioria deles não possuíam, naquele período, banheiros em suas residências. Ainda referiu-se ao banho, uso do sabão e as raspagens dos cabelos dos homens como medidas de controle e tentativa de engendrar novas maneiras de noção do corpo, da intimidade, e da noção de vergonha entre as mulheres e os homens nos campos de concentração.

Mais uma reportagem do *Correio da Manhã* de 1933 destacava bem a visão das elites daquele tempo e o medo das epidemias. Dizia a reportagem que os campos de concentração dispunham de uma assistência médica e sistematizada, que todas as pessoas eram obrigadas à vacinação e teriam sido contratadas comissões de médicos e corpo de enfermeiras para os diversos hospitais de emergência que estavam em funcionamento. Para Kênia Rios, “o discurso de higiene servia de justificativa para quase todos os (ab)usos do poder durante a seca de 1932” (RIOS, 2001, p.113) destacando que o discurso médico, aliado ao capitalismo, tentava formar um novo homem sertanejo, dentro da ótica da moralidade e da modernidade. Novamente, o conceito de modernidade fazia parte do controle sobre o território e sua população.

Sabe-se que, apesar das incursões médicas, muitos sertanejos morreram nessas concentrações porque nelas as condições higiênicas básicas não existiam. Também havia resistência dos retirantes à vacinação, e diversas manifestações contra a obrigatoriedade da disciplina médico-sanitária ocorreram nesse período. Os sertanejos entendiam de uma maneira própria a ideia de doença e cura, muitas vezes ligada a uma religiosidade própria, como analisa Rios. Um relatório da IFOCS de 1932 discorria que o estado sanitário dos sertões do Ceará

havia piorado, principalmente em relação às populações das construções das obras da Inspetoria. O estado sanitário das obras estava alarmante, com as moléstias contagiosas como a tifo-disenteria. Uma comissão havia sido mandada para as obras para a vacinação com a educação sanitária dos sertanejos, que era vista como a salvação dos sertões.

Américo de Almeida justificou também em seu discurso sobre os campos de concentração que deu enxovais para casamentos. Em todos os *campos*, havia assistência da Igreja Católica, aliando disciplina à moralidade cristã. Kênia Rios (2001) salientou que, desta forma, se congregava a higienização e a disciplina em conjunto com o discurso da própria Igreja Católica, principalmente no que se refere ao sagrado e ao profano. Os sertanejos não viam no matrimônio a mesma importância que os clérigos. Como muitos viviam em localidades em que a Igreja não conseguia abranger sua atuação, estavam acostumados às suas próprias experiências religiosas, sem levar em conta os sacramentos, como analisa Rios.

Por fim, em 1933, em notícia do *Correio da Manhã* e em ofícios encontrados no Arquivo do Ceará mostraram que o interventor Carneiro de Mendonça mandou esvaziar os campos de concentração do Ceará, com as possíveis chuvas que começavam a cair naquele ano; foi o fim dessa medida.

Considerações finais:

Frederico de Castro analisa que *os campos* não só foram a materialização das abordagens e projetos de sociedade que o Brasil buscava na década de 1930 também para os sertões, como eles próprios produziam novos saberes e novas formas de poder. Ou seja, os critérios de organização desses campos, de acordo com o autor, expressavam o poder disciplinar que se procurava estabelecer nas relações com os retirantes. “Regulamentação rigorosa, imposição de atividades incessantes, controle de movimentos, adoção de hábitos higiênicos, fazem parte de um conjunto de ações destinadas a intervir no cotidiano destes homens concentrados nos campos” (NEVES, 1995, p.111).

Nos interessou em particular, para este trabalho, abordar o campo de concentração dentro da ideia de controle do território do sertão e de sua população. Por isso, nos valem do conceito de Pierre Bourdieu, em que pensar uma dada região é considerar sua dominação e sua construção histórica. Quando se define uma região, que se homogeniza quando se limita, se estabelece aí também a necessidade de eliminar as diferenças existentes. O campo de concentração, pode ser pensando por meio dessa produção das diferenças. Essa “solução” encontrada para a seca de 1932, pode ser vista dentro de uma antiga noção de intervenção dos espaços, do encontro do litoral com o interior, da ciência com o sertão. O sertão aqui como o

espaço do outro, de uma criação também discursiva-imagética que coloca esse lugar sobre o espectro do atraso. Logo, a disciplina que se impusera dentro dessas localidades, fosse por meio do trabalho, da higiene e da moralidade cristã, nada mais foi também do que fruto de uma ideia de se entender a sociedade brasileira, e logo, o sertão. A dicotomia que perpetuava-se ainda em 1930, de um litoral moderno que devia avançar rumo a um sertão atrasado, justificava diversas intervenções sobre esse território, inclusive legitimava os campos de concentração. Se havia subdesenvolvimento, era porque havia falta de disciplina de trabalho, de higiene, ou de moralidade. Essas noções são parte constitutiva de um modelo de sociedade moderna que se consolidou, principalmente, no final do século XIX. No século XX, o discurso científico vai aprimorar essa visão, e foi ele que afirmou a separação existente entre elite intelectual dominante (detentora do conhecimento, por isso, capaz de pensar, agir e organizar a sociedade rumo ao progresso) e a população sertaneja (“inculta”, “ignorante”, que necessita ser “tutelada”) (PEREIRA, 2002).

Reiteramos a ideia de modernidade, nesse sentido, e Walter Mignolo pode nos elucidar a historicidade da mesma. O autor explica que “a configuração da modernidade na Europa e da colonialidade no resto do mundo (com exceções, por certo, como é o caso da Irlanda), foi a imagem hegemônica sustentada na colonialidade do poder que torna difícil pensar que não pode haver modernidade sem colonialidade; que a colonialidade é constitutiva da modernidade, e não derivativa” (MIGNOLO, 2005, p.36). Isso significa pensarmos o Brasil, portanto, definindo o lugar dessa colonialidade que é constitutiva, como mesmo coloca Mignolo, da modernidade. Isso se deu, claramente, na história local brasileira. Esse mundo moderno/colonial deixou seus rastros na forma de se entender os sertões cearenses. Mignolo conceitua todas essas correlações de “colonialismo interno”, que é, assim, a diferença colonial exercida pelos líderes da construção nacional”(MIGNOLO, 2005, p.41). Portanto, entendemos que esse “colonialismo interno” formou também o modo do Brasil pensar os sertões. Em 1932, a que pese as diferenças históricas que permeiam o próprio contexto, pensar nessa modernidade/colonialidade como forma possível de entender a intervenção e a implementação dos campos de concentração também é viável. Porque entendemos que a modernidade se faz e se refaz controlando regiões, corpos e mentes, por isso, era factível, no governo centralista de Vargas, que um campo de concentração fosse posto em prática nos sertões.

Logo, Aziz Nacib Ab’Saber ressalta que o que restou sobre o Nordeste seco(sertão) foram “observações pontuais e desconexas sobre o universo físico e ecológico”, apresentado com terra “dotada de solos pobres (...) habitada por agrupamentos humanos improdutivos, populações seminômades corridas pelas secas, permanentemente maltratadas pelas forças de

uma natureza perversa” (AB’SÁBER, 1999,p.8). O autor afirma ainda que muitas dessas narrativas, em realidade, “são inverídicas e, sobretudo, fora de escala, constituindo o enunciado de fatos heterogêneos e desconexos, por um processo de aproximações incompletas” (AB’SÁBER, 1999, p.8). Nesse sentido, a IFOCS só constata e coloca em prática esse tipo de discurso que Ab’Saber analisa. As narrativas tão perigosas sobre os sertões nordestinos, fizeram com que instituições como a IFOCS, ao aplicar suas políticas públicas para esse espaço, como os próprios *campos*, os vissem a partir dessas visões preestabelecidas historicamente sobre esse território e suas populações. O Ceará, nesse sentido, ganha destaque por ser uma área fortemente marcada pela seca, com uma população que necessitava sempre ser controlada, vigiada, tutelada.

Sendo assim, como analisa Ivaldo Lima: “é preciso que se diga que o uso político do território implica relações de poder as quais se projetam nesse território por meio da participação – controle direto – ou da representação política – controle indireto. Isso vem a constituir exatamente a interface espaço-poder” (LIMA, 2007, p.114). A todo momento frisamos o papel que ocupa esse espaço-poder, como explica Lima. O território, como participação e representação política, faz parte da construção também desse sertão e pode ser pensando na consolidação do próprio campo de concentração. E isso implica pensar uma perspectiva político-geográfica, como analisa Lima. Essas regiões fazem parte do campo de disputa dos diálogos políticos que tem como base suas ações a partir do território. E no momento que se desejava intervir nesses espaços, se consolidava um certo tipo de visão, uma certa narrativa, um certo olhar sobre eles, que estão e são base das disputas de poder político que a própria região encarna em si mesma. E isso se deu tanto a nível nacional, como esses países pensaram essas áreas, bem como a nível local, como internamente se disputaram e fizeram valer noções sobre esses territórios, principalmente, por meio das relações de poder latifundiárias.

Pode-se entender, portanto, esses campos de concentração dentro da lógica de um discurso bastante vigente, principalmente, no final do século XIX e no século XX sobre o que era ser sertanejo e o que eram os sertões. Por sofrerem diversos estigmas ao longo dos séculos, muitas vezes os sertanejos foram tidos como homens incivilizados, comparados com os povos do litoral, viviam sob a égide da dicotomia litoral (moderno) *versus* o sertão (atrasado). Muitas das ideias que vigoravam tinham uma visão de um sertão patológico, doente, que precisa ser civilizado à luz da ciência e da razão. Kleiton Moraes esclarece que os engenheiros responsáveis pela Inspetoria voltaram-se para os sertões com “o dilema de transformar o espaço onde a natureza mantinha-se irreduzível, reinando soberana. Travar-se-ia ali mais uma batalha homem

versus natureza” (MORAES, 2010, p.49). Batalha esta que estaria vencida nas cidades, locais onde estariam as ferramentas possíveis para o progresso nacional. Por isso, manter o sertanejo afastado da capital Fortaleza seria uma solução para o problema de uma possível disseminação do seu “atraso e indolência” ou mesmo para não estimularem o ócio ou a esmola, muito recorrentes em secas anteriores. Como solução era preciso dar-lhes trabalho, mas nunca esmola. Por isso, os campos de concentração foram pensados e colocados em prática: em nome da ordem, da disciplina e do trabalho.

Nesse sentido, por fim, compreendemos como o colonialismo interno, que também formou o Brasil, pode ser um caminho epistemológico para refletir sobre o controle do espaço do sertão. Ele pode explicar, por conseguinte, porque se concentravam os sertanejos de modo a vigiá-las, dominá-las e subjugá-las a uma forma de entender a sociedade que muito não se encaixava no espaço rural do semiárido, do sertão. Essa modernidade/colonialidade também foi uma maneira de ver o sertanejo como o outro a ser dominado em nome do avanço do progresso, e isso é parte da história dos sertões do Nordeste brasileiro e representa parte da narrativa sobre o mesmo ao longo da história.

Referências Bibliográficas:

A extensão dos socorros aos flagelados. Quasi 80 mil homens nas obras do governo. *Correio da Manhã*. Rio de Janeiro: Ano XXI- Nº 11493, 31 de maio de 1932.

AB’SÁBER, Aziz Nacib. Sertões e sertanejos: uma geografia humana sofrida. Dossiê Nordeste Seco. *Revista Estudos Avançados* 13 (36), São Paulo, 1999, pp.7-59

ALMEIDA, José Américo de. In: CARMAGO, Aspásia; RAPOSO, Eduardo; FLAKSMAN, Sérgio. *O Nordeste e a política. Dialogo com José Américo de Almeida*. CPDOC/FGV-Fundação Casa de José Américo. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.

ALBUQUERQUE JR., Durval Muniz de. *A invenção do nordeste e outras artes*. 5ª ed. São Paulo: Cortez, 2011.

AMADO, Janaína. Região, Sertão e Nação. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 8, n.15, 1995, p.145-151.

ANDRADE, Manuel Correia de. *O Nordeste e a questão regional*. São Paulo: Editora Ática S.A, 1988.

BERNARDES, Denis de Mendonça. Notas sobre a formação social do Nordeste. *Lua Nova*, São Paulo, 71, 2007, pp.41-79.

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Lisboa: DIFEL, 1989.

BRASIL. Boletim de serviços executados nos campos de concentração de flagelados de maio a agosto de 1932. Fortaleza: Diretoria de Saúde Pública, 1932. Arquivo Público do Estado do Ceará.

CHACON, Suely Salgueiro. *O sertanejo e o caminho das águas: políticas públicas, modernidade e sustentabilidade no semi-árido*. Fortaleza: Banco do Nordeste do Brasil, 2007.

CHALHOUB, Sidney. *Trabalho, lar e botequim. O cotidiano dos trabalhadores no Rio de Janeiro da Belle Époque*. São Paulo: Ed Brasiliense, 1986.

COSTA, Fernando Sánchez. La cultura histórica. Una aproximación diferente a la memoria colectiva. Pasado y Memoria. *Revista de Historia Contemporánea*, 8, 2009.pp. 267-286.

FERREIRA, Angela Lúcia; DANTAS, George Alexandre Ferreira e SIMONINI, Yuri Cartografia do (De)Sertão do Brasil: notas sobre uma imagem em formação – séculos XIX e XX. *Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*. [En línea]. Barcelona: Universidad de Barcelona, 1 de octubre de 2012, vol. XVI, nº 418 (69). <<http://www.ub.es/geocrit/sn/sn-418/sn-418-69.htm>>, acessado em 14 de junho de 2019 às 20:18.

FUNDAÇÃO OSWALDO CRUZ. Casa de Oswaldo Cruz. *A ciência a caminho da roça: imagens das expedições científicas do Instituto Oswaldo Cruz ao interior do Brasil entre 1911 e 1913*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1992.

GIULIANO, Facundo. “La pregunta que luego estamos si(gui)endo: manifestaciones de una cuestión ética-geopolítica”. En: GIULIANO, Facundo (comp.) *¿Podemos pensar los no-europeos? ética decolonial y geopolítica del conocer*. 1aed.-Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Del Signo, 2018, pp.11.42.

GOMES, Angela de Castro. População e sociedade: Em Marcha para o Oeste, o Brasil e a utopia da conquista dos sertões In: *Olhando para dentro: 1930-1964*. 1 ed. Rio de Janeiro: Objetiva, 2013, v.1, pp. 41-90.

GONTIJO, Rebeca. Na trilha de Capistrano de Abreu (1853-1927): índios, história e formação do Brasil. In: OLIVEIRA, João Pacheco (org.). *A presença indígena no Nordeste: processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011, pp.605-629.

GOUVEIA, Regiane Cristina. *América Latina enferma: racismo e positivismo no pensamento latino-americano em fins do século XIX e início do XX*. Tese de Doutorado em História das Ciências e da Saúde. Rio de Janeiro: Fundação Oswaldo Cruz. Casa Oswaldo Cruz, 2016.

LIMA, Ivaldo. “Da representação do poder ao poder da representação: uma perspectiva geográfica.” In: Santos, Milton & Becker, Bertha Koiffmann (orgs.). *Território, territórios. Ensaios sobre o ordenamento territorial*. 3ª. ed. Rio de Janeiro: Lamparina, 2007, p.109-121.

LIMA, Nísia Trindade. *Um sertão chamado Brasil: intelectuais e a representação geográfica da identidade nacional*. Rio de Janeiro: Revan: IUPERJ, UCAM, 1999.

_____. Missões civilizatórias da República e interpretação do Brasil. *História, Ciências, Saúde. Manguinhos*, Vol V, 1998, pp.163-193

_____. “Apresentação”. In: FUNDAÇÃO OSWALDO CRUZ. CASA DE OSWALDO CRUZ. *A ciência a caminho da roça: imagens das expedições científicas do Instituto Oswaldo Cruz ao interior do Brasil entre 1911 e 1913* [online]. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 1992, p.XV.

LINHARES, Maria Yedda; SILVA, Francisco Carlos Teixeira da. *Terra Prometida. Uma história da questão agrária no Brasil*. Rio de Janeiro: Campus, 1999.

MACIEL, Caio Augusto Amorim. *Sertões nordestinos: Cariri Cearense, Sertão do Pajeú e Cariri Paraibano*. Atlas das Representações Literárias de Regiões Brasileiras Sertões Brasileiros I, Vol 2. Rio de Janeiro: IBGE, 2000.

MAIA, Janille Campos. *Exilados da fome: seca e migração no Ceará oitocentista*. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Instituto de Ciências Humanas e Sociais, 2015.

MELO, Leda Agnes Simões de. *O trabalho em tempos de calamidade: a Inspeção de Obras nos campos de concentração do Ceará (1915 e 1932)*. Dissertação (mestrado) – Programa de Pós-Graduação de Ciências Sociais em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade. Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Instituto de Ciências Humanas e Sociais, 2015.

MIGNOLO, Walter D. *Habitar la frontera. Sentir y pensar la descolonialidad (antología, 1999-2004)*. Barcelona: CIDOB y UACI, 2015.

_____. “A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade.” 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. pp. 33-49.

MORAES, Kleiton de Sousa. *O sertão descoberto aos olhos do progresso: a Inspeção de Obras Contra as Secas (1909-1918)*. Dissertação de Mestrado submetida ao Programa de Pós-Graduação em História Social. Rio de Janeiro: Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, 2010.

NEVES, Frederico de Castro. *A multidão e a História: Saques e outras ações de massa no Ceará*. Tese de doutoramento. Niterói-Rio de Janeiro, Universidade Federal Fluminense (UFF), 1998.

_____. Cural dos Bárbaros: os Campos de Concentração no Ceará (1915 e 1932). *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 15, n. 29, 1995, pp.93-122.

Nordeste. O que nos disse o director dos Serviços Sanitários do Ceará. *Correio da Manhã*. Rio de Janeiro: Ano XXXII – nº11680, 1 de janeiro de 1933.

PEREIRA, Leonardo A. de Miranda. *As barricadas da saúde: vacina e protesto popular no Rio de Janeiro da primeira República*. São Paulo, Editora Fundação Perseu Abramo, 2002.

POULANTZAS, Nicos. *O Estado, o Poder, o Socialismo*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. 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. pp.107-130.

RAMOS, Graciliano. *Vidas Secas*. 111ªed. Rio de Janeiro: Record, 2009.

RIOS, Kênia Sousa. *Campos de concentração do Ceará: isolamento e poder na seca de 1932*. Fortaleza; Museu do Ceará / Secretária de Cultura e Desporto do Ceará, 2001.

ROCA, Andrea. *Os sertões e o deserto. Imagens da “nacionalização” dos índios do Brasil e na Argentina, na obra de J.M Rugendas (1802-1858)*. Rio de Janeiro: Ed. Garamond Ltda, 2014.

RODRIGUES, Marly. *O Brasil na década de 1920*. 3ª Edição. Revisada e ampliada para download. São Paulo: Memórias, 2010.

SÁ, Maria Elisa Noronha de. *Civilização e barbárie: a representação da Nação nos textos de Sarmiento e do Visconde do Uruguai*. Tese (Doutorado) – Universidade Federal Fluminense. Departamento de História, 2006.

SAID, Edward. *Cultura e imperialismo*. Tradução: Denise Bottmann. São Paulo: Companhia de Bolso, 2011.

SECRETO, Maria Verónica. Soldados da Borracha. Trabalhadores entre o sertão e a Amazônia no Governo Vargas. SP, Ed.Fundação Perseu Abramo, 2007.

SILVA, Célia Nonato da; CARNEIRO, Mariana Fabiana L. O estranho sertão da Primeira República. *XII Simpósio Internacional. Processo Civilizador*. Recife, 2009,pp.1-10.

STARLING, Heloisa Maria Murgel. A República e o Sertão. Imaginação literária e republicanismo no Brasil. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 82, Setembro 2008: pp.133-147.

THIESSE, Anne-Marie. *Ficções criadoras: As identidades Nacionais*. Anos 90, Porto Alegre, nº15, 2001/2002, p.7-23

TODOROV, Tveztan. *Nosotros y los otros. Reflexión sobre la diversidad humana*. México: Siglo XXI editores s.a, 1991.

VARGAS, Getúlio Dornelles. Discurso pronunciado na capital do Ceará. Presidência da República, Casa Civil Secretaria de Administração Diretoria de Gestão de Pessoas Coordenação – Geral de Documentação e Informação Coordenação de Biblioteca. Biblioteca da Presidência da República, 1933, p.378-379.

VELLOSO, Mônica Pimenta. “O modernismo e a questão nacional.” In: FERREIRA, Jorge e DELGADO, Lucilia de Almeida Neves (org.). *O Brasil Republicano. O tempo do liberalismo excludente. Da proclamação da República à Revolução de 1930*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003, p.353-384.

VIEIRA, Luiz Augusto da Silva. Relatório dos trabalhos realizados no triênio 1931-1933 apresentado ao Ministro José Américo de Almeida pelo Inspetor Luiz Augusto da Silva Vieira. Ministério da Viação e Obras Públicas. Inspetoria. Federal de Obras Contra as Secas Ceará-Fortaleza -1934 (VOL I).

Artigo recebido em 1 de fevereiro de 2020
Aceito para publicação em 20 de maio de 2020

EUCLIDIANISMO, AGENDA CÍVICO-LETRADA E A CATEGORIA DE SERTÃO EM TRÂNSITO: O CASO DO CCEC (MEADOS DO SÉCULO XX)

EUCLIDIANISM, CIVIC-LITERATE AGENDA AND THE CATEGORY OF SERTÃO IN TRANSIT: THE CASE OF CCEC (MID-20TH CENTURY)

Caroline Aparecida GUEBERT*

Resumo: Este artigo se propõe a pensar historicamente uma agenda cívico-letrada que existiu nos anos 1940 e 1950, na qual o sertão se tornou um foro de brasilidade, e que atravessou os bens culturais produzidos e mediados pelo Centro Cultural Euclides da Cunha (CCEC), radicado no Paraná e vinculado ao fenômeno do Euclidianismo. Pode-se mapear uma definição de “Brasil profundo” que circulou e que foi alimentada por certas práticas de registro e de celebração, que foram relativamente comuns em diversos circuitos de elites naquela conjuntura. Em diálogo com as proposições sociológicas de Bernard Lahire, enfocando a categoria tensionada e celebrada de sertão entre usos e disputas simbólicas, destaca-se as afinidades entre o repertório bandeirista e a produção dos euclidianos, tendo em vista as transformações sociais em curso no pós-Estado Novo.

Palavras-chave: Sertão; Brasilidade; CCEC; Euclidianismo; Agenda cívico-letrada.

Abstract: This article proposes to think historically about a civic-literate agenda that existed in the 1940s and 1950s, in which the hinterland became a forum of Brazilianness, and crossed the cultural products created and mediated by the Centro Cultural Euclides da Cunha (CCEC), an institution based in Paraná, linked to the phenomenon of Euclidianism. It is possible to map a definition of “deep Brazil” that circulated and was encouraged by certain registration and celebratory practices, which were relatively ordinary in several circuits of the elites. In dialogue with Bernard Lahire's sociological propositions, focusing on the tensioned and celebrated category of hinterland between symbolic uses and disputes; it stands out affinities between the “bandeirista” repertoire and the production of the euclidians, given the ongoing social changes in the post-Vargas State.

Keywords: Hinterland, Brazilianness, CCEC, Euclidianism, Civic-literate Agenda.

Introdução

Na minha dissertação de mestrado (GUEBERT, 2018), pesquisei afinidades entre os fenômenos do Euclidianismo e de uma produção cultural dos anos 1940 e 1950 que esteve a ele ligada na região dos Campos Gerais do Paraná, quando atributos paisagísticos e simbólicos definidores dessa região estavam sendo restabelecidos a partir de tais articulações. Homens autointitulados euclidianos, que atuaram no Centro Cultural Euclides da Cunha (CCEC) – instituição radicada no Paraná, existente entre 1948 e 1985 – mobilizaram um conjunto de

* Mestre em História - UFPR - Universidade Federal do Paraná. Doutoranda – Programa de Pós-graduação em História - Centro de Filosofia e Ciências Humanas - UFSC - Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, SC - Brasil. Bolsista CAPES. E-mail: carolineap.guebert@gmail.com

imagens e de registros do sertão que estavam em circulação, revisitando um amplo repertório literário (ensaístico e ficcional) e memorial em usos, envoltos por práticas de celebração cívica.

Este artigo, portanto, é parte de um percurso mais longo de pesquisa, que teve como tema uma agenda cívico-letrada que existiu nos anos 1940 e 1950, na qual o sertão se tornou um foro de brasilidade, e que atravessou os bens culturais produzidos e mediados pelos articulistas do CCEC. O objeto do artigo é a mobilização da categoria “sertão” por meio de uma definição tensionada e celebrada de “Brasil profundo”, que circulou por e que foi alimentada em diversos circuitos sociais das elites brasileiras do período, em meio a disputas, e que permite mapear afinidades eletivas entre certos repertórios nacionalistas (indianista e bandeirantista) e a produção dos euclidianos.

O tema dialoga com a proposta de Gomes e Hansen (2016) de reflexão histórica sobre atores e veículos que atuaram principalmente ou exclusivamente como mediadores culturais, atentando para as dinâmicas e para os efeitos sociais e semânticos do próprio processo de mediação. Como educadores, divulgadores e difusores de ideias, responsáveis por coleções e por comemoração de efemérides, esses atores reclamavam para si um lugar de “guardiões da memória” histórica ora de Euclides da Cunha, ora do “Brasil rural”, bem como da memória familiar e regional: dedicaram-se a produzir relatos em suportes escritos, também traduções de obras literárias para o público professoral e estudantil, e se tornaram guias de instituições culturais. A partir dos bens culturais produzidos por esses “intelectuais mediadores”, marcados por disposições sociais relativas às trajetórias e às condições por meio das quais o Euclidianismo emergiu em Ponta Grossa (PR), pode-se observar processos que foram responsáveis pelo estabelecimento de pontes e passagens entre diferentes códigos culturais (sobretudo inter elites) e que propiciaram ou reforçaram relações entre autores e grupos por meio da comunicação de ideias.

O Euclidianismo se institucionalizou em várias cidades ao longo do tempo: Grêmio Euclides da Cunha (1911-1946), Rio de Janeiro (RJ); Grêmio Euclides da Cunha (1925-atualidade), São José do Rio Pardo (SP); CCEC (1947-1985), Ponta Grossa (PR); Casa Euclides da Cunha (1951-?), Natal (RGN) e Casa Euclides da Cunha (1965-atualidade), Cantagalo (RJ). O escritor, no tûmulo, ganhou vários monumentos nos quais o livro *Os Sertões* transitou, sendo celebrado como um grande evento, uma ruptura, um despertar:

O Brasil civilizado ficou conhecendo os irmãos da terra, os cablocos audazes e invictos! Euclides no-lo mostrou como ele é... [...] nos Sertões surgem os comentários dos costumes e da vida rural [...] daqueles titãs autênticos da

nacionalidade que a obra projetará intensamente, através do tempo e do espaço (ANGÉLIS, 1952, p. 12).

Estas palavras de Meira de Angêlis, um dos sócios-fundadores do CCEC, sinalizam que os integrantes alardeavam um culto a personalidade do escritor-herói, por ter sido quem fundou, na radicalidade, a brasilidade sertaneja, visto como um redentor da nacionalidade, já que “*Os Sertões* teria ensinado o brasileiro a voltar-se para si mesmo” (OLIVEIRA, R., 2000, p. 41). Esse movimento, que atravessou o século XX, é indicativo da força adquirida por produtos e práticas culturais nas quais a categoria de sertão contraiu matrimônio com a de nação. Ela funcionava, em várias agendas, como referencial simbólico de certa comunidade imaginada, tendo a priori a crença de que se tratava de algo genuíno, autêntico, de raiz da nacionalidade (OLIVEIRA, 2000, p. 38). Se tal identificação não era novidade ou exclusividade dos euclidianos, por outro lado, a produção desse tipo de instituição contribui para historicizar os modos pelos quais o sertão se tornou um “foro de brasilidade”, com marcas de disputas específicas, nas quais a celebração era o “esteio sobre o qual se estabeleceram os vínculos entre a ficção literária e as ciências do homem” (NEDEL, 2005, p. 43).

A partir dessas agremiações, especialmente entre o fim dos anos 1930 e o fim dos 1950, foram criadas estátuas, acervos, concursos, palestras, programas de rádio, periódicos, exposições, livros inéditos, reedições e a “Semana Euclidiana”, que consistia, em atividades culturais, educacionais e cívicas anuais em torno da memória do escritor, na semana do aniversário de sua morte (em agosto). Em 1953, terceiro ano em que a Semana Euclidiana acontecia em Ponta Grossa, o periódico *A Divulgação*, de Curitiba, em edição especial de celebração do Centenário do Paraná, publicou um retrato de Euclides da Cunha, acompanhado do texto, que em parte reproduzimos:

Em nome da CASA DE EUCLIDES DA CUNHA, entidade de caráter cultural, sob a égide do Estado de São Paulo, especialmente fundada para exaltar e perpetuar a obra de Euclides da Cunha, o mais nacionalista dos nossos escritores, apresentamos nossos efusivos cumprimentos, pela ação patriótica que está exercendo, ao jovem órgão da imprensa paranaense o “TAPEJARA”, fruto do idealismo ímpar desse espírito culto e vivaz que é Faris A. S. Michaele. [...] órgão do Centro Cultural Euclides da Cunha, uma instituição educacional que, cumprindo rigorosamente seus objetivos cívicos e culturais, já pode registrar [...] resultados concretos, com a divulgação do ideal euclidiano em todos os recantos do Brasil [...] cheio de valiosas e oportunas menções históricas, de notável poder ilustrativo, alcança o píncaro do Euclidianismo, pesquisando e divulgando, de modo admirável, fatos da nossa vida. [...] trabalham conscientemente, com pleno conhecimento de causa, inspirados na farta messe do gênio de Euclides, em busca de uma melhor compreensão e solidariedade entre os habitantes deste abençoado solo,

a gente brasílica, procurando descobrir as influências atávicas, as manifestações espirituais de que somos portadores. [...] lançando-se a estudos profundos e conscientes neste campo intelectual, a terra e o homem [...] (SANTOS, 1953, p. 101).

Nesse texto, chamado “Tapejara e o euclidianismo”, Venício da Rocha Santos divulgava a colaboração do CCEC para a imprensa e a difusão cultural. O seu lugar de fala era um lócus mais maduro do movimento: o grêmio de Rio Pardo, do estado vizinho. O periódico Tapejara era o principal veículo do CCEC e, sob a direção de Faris Michaele, 10 números já haviam sido publicados (a partir de 1950), voltados para notas e notícias culturais, poesias, crônicas, conferências, transcrições, críticas, artigos de opinião ou reflexão e estudos biográficos, históricos e etnográficos. Celebrava-se então o aniversário do Paraná, que se separou de São Paulo em 1853, enquanto o CCEC recebeu o reconhecimento dos conterrâneos, investido por esse elogio forâneo, escolhido pelo próprio Michaele para representá-los. “Cem por cento nacionalista, a serviço de um Brasil dignificado”, segundo o comentarista, o grupo era formado por “nomes de escol nas letras sulinas [...] indianófilos moderados”, isto é, ele acionava o repertório indianista, sem os exageros estéticos ou o “jacobinismo vesgo” dos antigos românticos (SANTOS, 1953, p. 101).

Dialogando com as propostas teórico-metodológicas de Bernard Lahire (2017), busquei analisar as práticas cívico-letradas dos euclidianos como atreladas a configurações de relações sociais de interdependência, atentando para o linguajar dos atores que interagem e que produzem discursos escritos no quadro de suas atividades: “as palavras utilizadas nos intercâmbios sociais, através das quais enxergamos (frequentemente sem o saber) o mundo são constitutivas das práticas às quais elas estão associadas” (LAHIRE, 2017, p. 108). Interessa a questão da formação (individual e coletiva) das categorias de percepção do real e dos processos históricos da sua ativação, com relação a portabilidade e ao uso de variadas disposições sociais, que fazem da escrita uma atividade social e culturalmente marcada.

Esse grupo de leitores-escritores-mediadores foi alimentado por (e também alimentou) práticas de um nacionalismo cristão e do Bandeirantismo. A importância do sertão como categoria de pensamento em diagnósticos e explicações da formação do país, concordando com Murari (2002), esteve permeada pela questão da inserção do espaço natural nos projetos de modernização concebidos pelas elites, no sentido da promoção do controle, do uso prático e/ou da fruição estética da natureza. Em diversas narrativas havia um “discurso dicotômico expresso na díade ‘terra x homem’” (LIMA, 2001, p. 97-98).

Segundo Lima (2001), considerando a especificidade do alcance e da natureza do regime Vargasista, que se utilizou dos meios de comunicação mais modernos que se dispunha na época, atingindo um público numeroso e amplo, “nos anos 1940, define-se, difunde-se, divulga-se e consome-se uma proposta nacionalista [...] a nação estava ‘definitivamente’ criada, possuindo referências geográficas, históricas e culturais” (LIMA, 2001, p. 97). A figura e a obra de Euclides da Cunha foram veículos estratégicos no projeto literário e de identidade nacional propostos pelo Estado em sua “marcha para o oeste”.

Uma vez que sertão figurava como categoria unida à categoria de nação, principal quadro unitário da coletividade, ambas entravam nos jogos e disputas dos grupos intelectuais e políticos e suas figurações dependiam das condições de acesso e de uso do proselitismo identitário. O sertão foi simbolicamente investido como central aos bens euclidianos de maneira processual.

Em conformidade com o paradigma da literatura como inventário e documento¹, a competência do escritor residia, sobretudo, em retratar uma realidade dada: literatura e realidade histórica eram compatíveis por um vínculo quase “obrigatório entre criação literária e nação” (LIMA, 2001, p.83). Na busca pela interpretação do Brasil (visto como rural por excelência), esse compromisso era então reinvestido, pela importância social crescente adquirida pelos cientistas sociais em circuitos culturais estatais, para-estatais e privados e pela valorização dos estudos do folclore como campo de saber: herdeiros da produção literária, os ensaios de cunho sociológico eram epistemologicamente orientados para o empenho de registro documental na produção de reflexões sobre a nacionalidade. O grupo euclidiano interessou-se pelos suportes capazes de materializar e de divulgar o que categorizou como sertão, absorvendo um prisma realista e salvacionista.

Analisar a agenda de questões que atravessaram o CCEC implica se deparar com argumentos geográficos na escrita dos mais variados intérpretes do Brasil da primeira metade do século XX e mesmo com “uma forma de reflexão espacial que transformava a terra em forma de cognição do mundo brasileiro” (MAIA, 2008, p. 8). Como bem coloca João Marcelo Maia (2008, p. 12), não limitada ao cenário físico particular referido, a apreensão cultural e simbólica do espaço “faz dele também metáfora ou imagem, capaz de dar sentido às experiências sociais”, capaz de operar como uma ideia que encarna temas e problemas mais amplos, como qualidades de fenômenos de outra ordem (moral, por exemplo) e se encontra com projetos de reinvenção pessoal e social. Podemos dizer que:

Os esquemas de percepção, de representação ou de apreciação são disposições socialmente constituídas [...] Tratam-se de costumes mentais ou cognitivos (classificadores, perceptivos, apreciativos, etc.) que são construídos pelos atores por meio da presença mais ou menos precoce, sistemática, intensa e durável de instituições ou de grupos diversos (família, escola, meio profissional, instituições culturais, religiosas, políticas, esportivas, etc.). [...] Esses esquemas cognitivos [...] decorrem do uso (contextualizado e repetido) da linguagem, de diferentes formas de linguagem, por atores que inscrevem sua ação em contextos sociais mais ou menos variados (LAHIRE, 2017, p. 107).

O estudo dessas categorias de apreciação do real, parte, portanto, desses pressupostos, emprestados de Lahire (2017): 1) que a atividade da escrita é social e culturalmente marcada pela ativação de disposições socioculturais, que são incorporadas ao longo das trajetórias (incluindo aí os domínios práticos nos quais são socializadas); 2) que as práticas sociais se efetuam por meio das práticas linguísticas, nas quais a linguagem não é um simples “reflexo” de mecanismos sociais, mas construída em processos, em cujo curso variados usos e funções da linguagem (para tornar gestos compreensíveis, para se portar, entre outros) contribuem para fazê-la avançar, transitar, mudar, etc.

Uma categoria em trânsito

O idealizador do CCEC, que se notabilizou como seu presidente praticamente durante todo o tempo em que viveu (salvo em intervalos de afastamento por doença), chamava-se Faris Michaele (1911-1977). Ele abrigou em sua casa os trabalhos e parte do acervo do CCEC durante seus anos iniciais e depois, novamente, nos anos 1960. Formado em 1936 em Ciências Jurídicas e Sociais (pela Faculdade de Direito do Paraná, localizada em Curitiba), Faris então estudava várias línguas, era professor secundarista de inglês desde o fim dos anos 1930 no Colégio Regente Feijó e também professor-fundador da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ponta Grossa (1949), na qual atuou nos cursos de Letras e de Geografia e História, em cadeiras das ciências sociais. Recrutou ex-professores, amigos, colegas de trabalho e alunos na agremiação euclidiana, para a qual foi fundamental o capital social adquirido por ele e pelo grupo que reuniu entre sócios efetivos e correspondentes. Um missivista entusiasta, suas idas e vindas ao correio eram diárias: enviava o periódico produzido pelo grupo, bem como edições dos livros que escreviam e em troca recebia diversos materiais para seu acervo e periódico. Para os sócios do CCEC, assim como para vários intelectuais daquelas décadas, era importante fazer pesquisa na literatura para “estocar” exemplos e vestígios do mundo rural. Travando diálogos com uma série de interlocutores, o grupo criou, a partir de 1950, uma biblioteca e um museu.

Considerando relações individuais e grupais, Michaele, sobretudo, manteve ao longo da trajetória, uma dedicada intermediação epistolar com autores de outras cidades, estados e países. Em cartas de Donald Pierson sobre as pesquisas que este coordenou no vale do São Francisco, por exemplo, ele se dizia sensibilizado por saber que sua obra serviria “de paradigma para outras pesquisas a serem feitas no sertão de Ponta Grossa” (PIERSON, São Paulo, 25 ago. 1952). Com modos de operação muito semelhantes aos que Nedel (2005) flagrou nos folcloristas, o grupo situado em Ponta Grossa se articulava em rede com conterrâneos radicados no Rio de Janeiro, que haviam sido chamados a ocupar postos na administração federal; recepcionava em caravana na cidade autoridades como Loureiro Fernandes, Gilberto Freyre, Malba Tahan, entre outros; intermediava o envio de manuscritos e notas para jornais e para conhecidos; distribuía diplomas de sócio-correspondentes para angariar público-leitor e informantes. Condicionada pela verticalidade das relações em que se pautavam

A constância com que se dirigiam a autores que lhes rendiam prefácios, contatos e edições não se impunha apenas pela vontade de permuta, nem pelo mero gosto a bajulação. Esse sistema de trocas desempenhava um papel estruturante na profissionalização das elites culturais naquele momento. Dada a ausência de um sistema uniforme de regulação das aptidões, os termos da concorrência intelectual eram em boa medida ditados pelas formas da reciprocidade pessoal. Neste regime, os vínculos dos locais com pares de outras partes do país abriam possibilidades de ascensão profissional pela multiplicação de amizades provenientes de rodas mais cotadas, e rendiam um crédito de distinção entre os locais, que disputavam acirradamente as boas companhias (NEDEL, 2005, p. 162).

Do ponto de vista das trajetórias investigadas em Guebert (2018), os sócios efetivos do CCEC tinham origem social em famílias de imigrantes, que estavam em processo de ascensão social pela conquista de distinção através da educação, da ocupação profissional e/ou do próprio encontro – estimulado em espaços sócio-profissionais e semipúblicos de sociabilidades – com indivíduos ligados às famílias de cabedal social, pertencentes às frações da elite campeira (proprietários de fazendas de pecuária), que estavam em processo de decadência/reconversão e cuja memória familiar se confundia com a própria história da ocupação dos Campos Gerais do Paraná². O culto a Euclides da Cunha, conforme o estilo de cada enunciador, por vezes se fez atravessado por um ruralismo nostálgico. Eles reuniram um “patrimônio de disposições” (LAHIRE, 2017) como oratória, retórica, conhecimentos literários e científicos, costumes polígrafos e filantrópicos, etc., que eram reforçadas e ativadas nos ambientes profissionais e de sociabilidades, também pelo tipo de voluntariado e de lazer que praticavam: reuniões-jantares de Clubes de serviços, apresentações de rádio, Semana da Criança, eventos escolares, festas municipais, etc. Enquanto advogados, médicos, militares, jornalistas, artistas e professores,

ocupavam e almejavam cargos públicos diversos, sendo que a maioria atuava no ensino público secundário. Atente-se que o Euclidianismo respondia bem ao patrimônio de disposições sociais que eles dispunham coletivamente. Era uma forma de revalorizar a cidade, já conhecida na imprensa, ao menos desde o ano de 1930, como a “capital cívica” do Paraná, por conta da primeira visita de Getúlio Vargas à Ponta Grossa:

[...] marcada pelas manifestações de apoio e festejos da população ao futuro governante, [...] passou a ser representada dessa forma em diversos jornais paranaenses, especialmente no *Diário dos Campos* (de maior tiragem) de Ponta Grossa e *O Dia* (de Curitiba), que lhe atribuíam qualidades cívicas, como se inatas à cidade, imagem esta que as elites locais procuraram reiterar e reforçar pelas décadas seguintes. Tal categoria geralmente vinha acompanhada de apelos por um comportamento patriótico dos leitores, que foram fortemente empregados durante a Segunda Guerra (GUEBERT, 2018, p. 204).

Quando se atenta para esse componente cívico-letrado em torno das categorias veiculadas, podemos ver que prestaram homenagem, ao mesmo tempo, para a cidade, para o espaço rural que lhe circundava e para os “grandes homens” que o compreenderam em sua grandeza “como despertar de energias criadoras” (TAPEJARA, 1950, p. 1). Resignificando essa comunidade imaginada como a capital cívica, os principais articulistas do CCEC se colocavam como difusores do conhecimento do “Brasil profundo”, entre os quais conhecer o passado pressupunha venerá-lo. Dialogando com Murari (2002) e com Lima (2001), percebe-se que esses articulistas também mobilizaram o marco valorativo da obra literária que expressa a terra e a sociedade brasileira, apontando Euclides da Cunha como modelo do intelectual brasileiro, uma vez que sua obra fala do país que é rural e sua biografia reforça a interdependência entre a figura social do escritor investida como herói e o esforço pela obra da construção nacional, projetada como signo do intelectual legítimo. O caráter documental da obra de Euclides da Cunha havia sido um aspecto que viabilizou a capitalização do escritor para o projeto literário estadonovista. Na conjuntura dos anos 1950, ainda permanecia em diversos meios a concepção de que a realidade era capturada pela literatura, de modo que a “literatura revelação”, atrelava-se a uma tendência já há muito tempo constituída no Brasil de conceituar a literatura como locus portador do mundo social e, possivelmente, como uma escola de civismo. Esse paradigma (adverso à sua natureza ficcional) atravessou diversas linhas de pensamento, de modo que desconhecer a nação era uma acusação – e um veto – que pesava nos jogos por legitimidade intelectual (MURARI, 2002, LIMA, 2001).

O sertão referia-se, a um só tempo, a uma ampla faixa do território nacional, culturalmente significado pela rusticidade da paisagem e pelos costumes antigos da população e a uma região, cujos limiar e fronteira não se desvendam “sem aceitar a radicalidade do confronto que define a sua situação social” (MACEDO, 2013, p. 8). Os euclidianos conviveram com investimentos e desdobramentos em torno da povoação de um país que, segundo eles, permanecia em grande parte desconhecido, desse modo, experienciaram um processo de extensão semântica do termo sertão, que ocorreu, ao longo do tempo, no qual algumas regiões ganharam e outras perderam seu estatuto de sertão. Conforme Macedo (2013), na segunda metade do século XIX e primeira do século XX, sertão passou a designar não somente áreas afastadas do litoral e das vilas, mas também territórios de baixa densidade demográfica, carentes de núcleos urbanos expressivos, onde a população rejeitava ao todo ou em parte as determinações do que se convencionou definir como civilização: o termo foi se especializando e paulatinamente entrou em desuso para se referir a algumas partes do oeste do Brasil, como as regiões do Vale do Paraíba paulista, da Zona da Mata mineira ou dos Campos Gerais do Paraná (nos quais se situa a cidade de Ponta Grossa). Quando a tipificação e os signos expressos pelo sertão não correspondia mais à realidade demográfica, econômica, urbana e logística construída e/ou almejada neste último espaço, historiadores, literatos e parlamentares passaram a usar expressões como, por exemplo, “ex-sertão de Curitiba” para qualificá-lo. O termo sofreu modificações no modo como era utilizado como referencial para algumas regiões e foi se deslocando para outras: em textos literários e ensaísticos produzidos pelas elites de Curitiba e de Ponta Grossa (duas maiores cidades) do Paraná dos anos 1940, sertão era empregado, sobretudo, para se referir aos territórios do norte e do oeste do estado que faziam fronteira com o Paraguai e com São Paulo.

Desde o movimento que fez do Paraná uma província, existiram esforços intelectuais para desvincular o termo sertão das áreas que não mais se queria associadas a barbárie e a falta do Estado, de modo que o sertão foi sendo diluído ou deslocado em narrativas e mapas a respeito da população e do espaço interioranos constituídos pela atividade da pecuária. Esse foi o caso de Ponta Grossa: mediante o crescimento populacional da cidade, quando ela se tornou um importante entroncamento ferroviário na década de 1920, processo que veio acompanhado de migrações, abertura de escolas, reforma urbana e crescimento do poder político das elites locais, que ocuparam altos postos políticos no regime varguista. A partir daí, pode-se verificar, em ritmos e períodos específicos, de forma mais ou menos notável, uma “desertanização” dos Campos Gerais – assim como a de outros lugares do Brasil – pelas transformações de emprego

do termo, concomitante aos anseios das elites de controle do espaço e das condutas sociais para desenvolvimento econômico.

O Euclidianismo emergiu em Ponta Grossa mediante as mudanças geopolíticas ocorridas com a queda do Estado Novo e com o fim da Segunda Guerra Mundial, que concorreram para uma configuração de novos esforços. O “núcleo duro” do CCEC investiu nas categorias de sertão, nação e região (como um tripé) num contexto específico de disputas políticas no Paraná, para representar os Campos Gerais em tudo que a região tinha de tradicional (em signos de ruralidade), mas agora positivamente revalorizado naquela sociedade em transformação. A categoria de sertão poderia ser ressignificada.

Na agenda apropriada pelos euclidianos do CCEC, a categoria cobria, em extensão qualitativa, um território social e histórico muito amplo. Se na maior parte dos textos do grupo, sertão carecia de uma definição conceitual precisa, virando sinônimo de “interior”, “rural” e “hinterland”, o seu principal elemento teórico era a tese de Euclides da Cunha de que a rude sociedade sertaneja era o cerne vigoroso da nacionalidade. A partir daí, recuperavam documentos coloniais, relatos de viajantes, historiografias e mapas etnológicos de diversas épocas que permitiriam circunscrever, em cada século, onde começava cada um desses lugares distantes do litoral, domínio de largas áreas de terras e de gado, “fazendas e sítios de população escassa [...] de economia modesta, de hábitos simples” (FILHO, 1951, p. 10).

O sertão foi concebido não apenas como objeto de pesquisa, mas principalmente como o lastro para a definição de nossa identidade nacional (VILHENA, 1997, p. 21) perante o qual, no CCEC, reclamava-se uma ação social (elitista) tripartite: atitude cívica de memória celebrativa; filantrópica e de intérprete/mediador. Com isso, fazia-se a defesa de um tipo de intelectual legítimo: aquele que eles acreditavam encarnar. Suas práticas tocavam no terreno do sagrado (investido no vestígio e na celebração cívica), ainda que parte delas se formasse por impulsos sociais dessacralizadores, como os oriundos das ciências que se prestam a dividir, organizar, sistematizar, explicar o mundo rural. Na obra acumulada e produzida por esse grupo, que é um conjunto de textos de diversos autores de várias temporalidades, o sertão aparece envolto em teor épico, como parte fundamental da retórica cívica, e, a um só tempo, como uma categoria científica. Isso, que soa estranho aos olhos de hoje, foi um modo de pensar relativamente comum. Anseios científicos para coletar vestígios, no sentido de produzir provas linguísticas, geográficas, arqueológicas daquilo que as literaturas indianista e regionalista coroaram: esse era o projeto, ainda que os procedimentos de coleta de dados e argumentação com propensão ensaísta somente até certo ponto pudessem se alimentar delas.

Nas relações genealógicas estabelecidas no periódico Tapejara, o “interior”/“rural” pós-colonial figura como filho do sertão, e de modo semelhante, o “caboclo”/“sertanejo” figura como filho do índio. Num slogan de retorno simbólico às origens e de reabilitação do sertanejo como o homem do interior, distante do luxo e do materialismo, determinante para a formação de uma população que “ignorou as vaidades da emulação, os desperdícios da ostentação” (FILHO, 1951, p. 10) e cuja vida remetia a vencer obstáculos e provações. Essa população remetia a um tipo humano, indissociável do território que habita, capaz de ser pensada como possuidora de uma cultura peculiar e de ser regionalizada: “os seus jagunços, os seus cancheiros, os seus seringueiros, os seus gaúchos” (OLIVEIRA, 1952, p. 12), foram retratados como mestiços do branco e do índio, interligados pela língua tupi mesclada à portuguesa. Nesse tipo de arcabouço, concordando com Nedel (2005), a nação e a região ganhavam uma espécie de núcleo imune à passagem do tempo, que se percorria pelos espaços, numa afirmação da autoctonia. E, assim como Lima (2001, p.81) observa na revista *Cultura Política* (1941-1945), veículo do projeto literário do Estado Novo, nos veículos do CCEC também o “dever do escritor é o da fidelidade ao seu tempo e ao seu núcleo cultural de origem, ou seja, literatura igual a nação, através da região. [...] [A] autenticidade de uma obra literária passaria, necessariamente, pelo critério espacial (a região) e temporal (a história)”.

No Tapejara, existiu a divulgação de uma imagem dos indígenas como portadores de características de paz (do *topos* do “bom selvagem”), que formavam um legado ao futuro da nação. Esse legado, segundo eles, diferia do caminho tomado pelos “falsos civilizados” das sociedades europeias, emplacado no século XX em “sombrias perspectivas do imenso cosmos em ebulição, a que assiste racismos nazistas, comunismos econômicos, ressurreições teocráticas de vários gêneros [...] impondo seus postulados” (TAPEJARA, 1950, p. 1). Com lastro identitário ao continente americano, o Brasil, em particular, foi retratado como uma nação de um povo forte e pacífico, que precisou se unir para vencer as intempéries dos sertões, e que teria desenvolvido historicamente uma democracia racial em comunhão com a terra. Fazia-se usos de repertórios historiográficos e literários tradicionais, encontrando no passado exemplos positivos e “construtores” dessa “comunhão” entre os nativos e os “desbravadores” na defesa e na povoação do território, na construção da linguagem, no desenvolvimento de “costumes cordiais”, etc. Essa foi uma interpretação corrente a respeito do “homem cordial”, que se casou com uma imagem positiva do homem do interior e do bandeirante. Mediante anseios e utopias de paz e de prosperidade, que o próprio americanismo do pós-Segunda Guerra alimentava, nessa agenda, não entrava qualquer menção aos conflitos e violências da história e da sociedade

brasileiras. O prêmio para o martírio do índio e do sertanejo era a promessa de “sua imortalização na memória coletiva da nação” (ASSMAN, 2016, p. 89).

Por outro lado, essa celebração idealista coexistia com suas experiências como professores, médicos, rotarianos, puericulturistas, a partir das quais a filantropia e o cuidado com o corpo e com a mente das massas eram praticados a reboque de um entendimento quanto aos limites sociais existentes que precisavam ser enfrentados para garantir o futuro da civilização brasileira, através da educação. Aliás, na sua retórica profissional, defendiam que a humanidade poderia alcançar, via educação sanitária, linguística e cívica, uma vida social destituída de conflitos. O enfrentamento dos males sociais do presente, que, em sua visão, chegavam, sobretudo, do exterior do continente, exigia uma orientação pelos princípios da abnegação, solidariedade, caridade, etc., pautados num comportamento disciplinar para servir o próximo, que devia ser prático e começar pelas crianças (SETTON, 2004, GUEBERT, 2018). Nesse ponto, por vezes, a celebração nacionalista não conseguia se livrar da denúncia, já que tais responsabilidades eram das elites e do Estado.

Pode-se dizer que uma tensão mal-resolvida entre celebração e denúncia permeia os textos dessa intelectualidade, especialmente na relação entre elites culturais e populações nativas. Os euclidianos se viam representados em *Os Sertões* como elites diversas daquelas que o livro denunciava, mostrando-se entusiastas do Serviço de Proteção aos Índios (SPI), existente desde a década de 1910 e das suas iniciativas atuais, como podemos ver na fala do sócio do CCEC, Arary Souto, em 1953:

Foi criado, em Mato Grosso, um vastíssimo Parque Índigena, propriedade indissolúvel do índio brasileiro, iniciativa de ilustres patrícios da terra dos “chavantes”, “caiuás”, “terrenos”, “guaranis”, “carajás”, “guaicurus” e outros. Sim, o mato grossense sempre dispensou carinho e amor ao índio. O General Cândido Mariano Rondon, para nós, que vimos de perto a sua obra em benefício dos seus antepassados, os índios, é a aroeira que o tempo não corroerá porque já a tornou cerne (SOUTO, 1953, p. 1).

Além disso, enfatizava-se o que havia de poético na luta do índio e do sertanejo pela existência, e do seu “forte espírito para não se deixar vencer”, classificando o sacrifício como uma atitude moral, que aludia a algo herdado pelos próprios intelectuais do povo nativo que se tentava agora proteger, ao invés de aniquilar. Nessas práticas de escrita, a serviço de uma formação conformadora da memória, as operações de monumentalização, para usar as palavras de Assmann (2016), davam-se por meio de um desfile de personagens e de cenas carregados afetivamente por uma densificação e intensificação estética de acontecimentos. Atente-se, nesse

sentido, às figuras da recordação típicas do grupo mobilizadas por Thiago Oliveira, sócio do CCEC, em 1952:

[...] a penetração lídima e arguta do fulgurante gênio do autor, no âmago daquele sertão silente, ao descrever, com atilado espírito, a luta titânica que, desafiando os séculos e poderes públicos, se vem ferindo dramaticamente entre o homem e a terra. Euclides da Cunha, mais que ninguém, soube sentir e transladar para o papel, em forma de arte literária, a dor do sertanejo que, insulado entre o mar e o deserto, nunca, a despeito do mais rígido sofrimento, foi dominado ou feneceram-lhe o ânimo e o intrépido heroísmo que caracteriza os fortes. Com ou sem letras, sabe o nosso boníssimo e indômito caboclo ser paradigma de nacionalidade. E quem se incumbiria de nos afirmar o estoicismo e a inquebrantável fibra dos nossos titãs, se os sociólogos e mestres de grande saber e aguda inteligência se compraziam a mirar o vai-vem das ondas em nossas praias das metrópoles ou a contemplar do asfalto o progresso citadino? Sem olhar introspectivamente para o Brasil interior (OLIVEIRA, 1952, p. 12).

O sertão figurava como paisagem, mas também como personagem, adensando o paradigma do espaço como protagonista da história, que segundo Bolle (1998, p. 265), tinha entre suas formas precursoras: a) os relatos dos viajantes naturalistas, cuja descrição, já incorporava nomenclaturas dos autóctones; b) as interpretações românticas de cunho político, nas quais “land” encarnava uma forma de afirmação da identidade (ao mesmo tempo uma terra e um país); c) as teorias mesológicas deterministas, que pensavam a cultura dos homens como determinada, sob todos os aspectos, pelo meio físico em que vivem. Para os euclidianos, tudo isso comporia um imenso acervo de conhecimento³ e seu modo de ler os estudos de comunidades, apontava que eles poderiam comprovar essas influências em fatores como o da ocupação territorial, da miscigenação, das condutas da população, etc.

A historicidade desse sertão guarda relação com a da figura do sertanista, que desde as últimas décadas do XIX, tinha seu protótipo na figura dos bandeirantes paulistas, evocando, segundo Macedo (2013), uma figuração de homens do sertão, no sentido de a ele habituados. A criação e difusão dos termos sertanista e bandeirante remetem ao esforço de intelectuais para designar um fenômeno antropológico e econômico da colonização como ligado ao universo de paulistas que, por meio de contrato, agiam em comum interesse com a administração colonial portuguesa. Porém, ainda que associados ao espaço do sertão, esses termos se relacionavam menos com as suas idiossincrasias, “do que com os personagens heroicos que o desbravava” (MACEDO, 2013, p. 5).

Considerando o efeito dessas heranças intelectuais, pode-se dizer que em vários textos dos euclidianos pouco se diz sobre o sertão além desse cosmo conceitual épico e bucólico.

Contudo, uma vez que o sertão foi eleito como núcleo, ele precisava ser (re)encontrado em diversos pontos do país. Acréscimos como “sertão baiano” e “sertão de Ponta Grossa” indicam os processos em curso de delimitação de limites e de convergências possíveis, que eram tomadas de empréstimo de leituras. Em 1951, por exemplo, um texto de Luís Viana Filho, transcrito como tese de um “Sociólogo e Historiador baiano”, apresentava ao público que as bandeiras e a criação de gado foram as duas forças que atraíram o homem branco, fazendo-o sair da praia para alcançar o interior, ainda desconhecido. A partir disso, afirmava-se que, nessa empresa:

[...] o precioso colaborador do branco foi o ÍNDIO, e depois, ao se alastrar a miscigenação, o MAMELUCO ou Curiboca. Estes foram os que fizeram o sertão, integrando-se na sua vida [...] e dela tirando os seus hábitos de sobriedade e de energia, distantes do luxo do litoral e ambicionando apenas o domínio de largas áreas de terras, sujeitas ao seu poder de mando [...] Esparsos pelas fazendas e sítios de população escassa, e entre os quais se interpunha léguas e léguas de caatinga, ignorou as vaidades da emulação, os desperdícios da ostentação, [...] Adaptou a sua vida às pequenas margens de ganho. [...] Desse sertão de [...] a região mais característica do Brasil, nos primeiros séculos, foi o S. Francisco [...] (FILHO, 1951, p. 10).

Esse texto era um recorte do livro “O Negro na Bahia” (Rio de Janeiro: José Olympio, 1946), procedimento retórico comumente empregado pelo diretor do jornal. Com esses argumentos se presumia explicar a “inexistência do negro no sertão”, desembocando no registro das divergências que distanciaram, historicamente, o tipo sertanejo do tipo praieiro: “devem ter sua origem no fenômeno étnico, agravado pelo antagonismo econômico. [...] as diferenças existentes entre o curiboca (isto é, o caboclo ou mameluco) e o mulato [...] pelo sangue e pelas tradições” (FILHO, 1951, p. 10). O filho do índio, criado numa sociedade sem luxos contrastaria com o descendente do negro, nascido numa sociedade rica. Esses pares de opostos eram pensados a partir de uma antropologia física que estava sofrendo questionamentos, mas que continuava a ser referência.

Os interlocutores e as referências do CCEC, realizavam leituras atentas de Euclides da Cunha no que diz respeito ao modo de hierarquizar as alteridades, no contorno das teses de inferioridade de uma nação de povo mestiço: permaneciam refutando a participação do negro na soma étnica que concebeu o sertanejo⁴. Atente-se que o processo de construção da espacialidade brasileira, assentado na dicotomia entre litoral e sertão, incidia, para Euclides da Cunha, nas dualidades de população e nas suas dinâmicas de miscigenação: na faixa litorânea situou um cruzamento de brancos e negros que julgava originário da metrópole nos tempos coloniais, cujo fruto (o “mulato”), em razão do tráfico negreiro e das atividades econômicas, teria se concentrado no litoral. Justificando que essa gênese se processou na Europa e se limitou

a determinadas regiões, o mulato, segundo os euclidianos, não configurava um tipo essencialmente brasileiro. Eles reafirmaram o diálogo de Euclides com a historiografia de Capistrano de Abreu, para a qual “a história do Brasil deveria realizar uma viagem para dentro, para mitigar a excessiva perspectiva litorânea e, assim, encontrar um novo sujeito, que não fossem os brancos e os negros” (NOGUEIRA, 2017, p. 278).

Além disso, de acordo com Nogueira (2017, p. 279), os mestiços do litoral, na pena de Euclides da Cunha, foram retratados como portadores de uma fraqueza física e moral, resultado dos choques entre diferentes fases evolutivas de seus elementos raciais constitutivos. Neste repertório, recaiu sobre os mulatos “todo o fatalismo racial quanto aos males da mestiçagem” que teria se atenuado na conformação dos sertanejos, diferenciados por uma “integridade orgânica”, fruto de um menor grau de embaralhamento inter-racial (na confluência de índios e brancos).

Outra consignação relevante pode ser visualizada na movimentação de Faris Michaele em torno de identificar as raízes étnicas e geográficas precisas das manifestações linguísticas, tais como lendas e nomes, a fim de comprovar suas origens e, assim, atribuir-lhes o estatuto autóctone (ou não). A construção do sertão se apoiava nas conexões feitas entre os episódios de travessia e o tronco linguístico tupi: o estabelecimento das nomeações de localização dos caminhos e povoações interioranos, através dos segmentos dos cursos d’água, como o alto, o médio e o baixo São Francisco e das próprias designações surgidas (a toponímia) de vilas, da flora e fauna relativas ao caminho hídrico, que facilitou a penetração humana no território (FILHO, 2011, p. 87). Os euclidianos tomavam a questão do tronco tupi dessas terminologias como um indicativo da centralidade da presença indígena na construção do caminho do Peabiru, na expedição de Cabeza de Vaca, nas reduções jesuíticas, na cartografia, enfim, no conhecimento nativo acerca da terra.

Junto com o Rio São Francisco, considerado emblematicamente o rio da história brasileira em Euclides da Cunha, isto é, como meio que condicionou o desenvolvimento dos “fortes sertanejos”, o Rio Pardo, o Rio da Prata, o Paraná, o Iguaçu e o Pitangui, fossem eles principais ou afluentes, eram mobilizados no Tapejara como forças da história. O *topos* da travessia do sertão por Antonio Conselheiro se estendia para diversos outros episódios, motivando e justificando comparações históricas pelos sertões, terra dos milagres e, ao mesmo tempo, dos perigos. Esta temática, diversas vezes foi direcionada para as antigas rotas de tropeiros, onde, entre Rio Grande do Sul e São Paulo, os bandos pousavam em fazendas e faziam incursões em caminhos que seguiam as bacias fluviais. Esse sertão desbravado pelos tropeiros sinaliza os esforços de construção simbólica da “brasilidade” dos Campos Gerais do

Paraná, no momento em que a região perdia a sua representatividade econômica e política anterior. Esses deslocamentos, aliás, foram traduzidos de diversas formas em argumento geográfico, no qual se buscava revalorizar os Campos Gerais pelo signo de “Paraná tradicional”, em relação a uma nova região interna que emergia (o chamado “norte pioneiro”), conforme categorias que então circulavam (GUEBERT, 2018).

O sertão se configurava numa imagem adensada por camadas míticas e mitologizantes de textos, como lugar dos extremos diariamente “superados” (BOLLE, 1998). Esse tempo-espaço dos ancestrais, dos heróis e das origens, ganhou a coloração ambígua de uma sacralização, que era conduzida pelos apegos que engendrou, e foi marcado por uma atitude de reunir e inventariar os vestígios de “ser, no interior do Brasil, um varador de terras, vencendo obstáculos [...] enfrentando perigos e provações [...] dessas travessias ousadas pelo coração do país” (FILHO, 1951, p. 10).

Tendo em vista as questões apontadas até aqui, busca-se, a seguir, apontar as afinidades que tais narrativas guardavam com o repertório do Bandeirismo, e lançar a hipótese de que a produção dos euclidianos é sintomática de tensões em torno da ideia de democracia racial e da percepção temporal sobre o sertão, que são, também, históricas.

Afinidades Bandeirantes, ideais tensionados

Como foi apontado, as figurações produzidas no âmbito do CCEC eram, em parte, uma reação a uma crescente crise da pecuária, especialmente diante das transformações políticas e econômicas que, no período de redemocratização pós-Estado Novo, redesenharam o lugar de Ponta Grossa no mapa do “desenvolvimento nacional”, quando a cidade deixava de ser o principal entroncamento ferroviário que havia sido nas duas décadas anteriores e, em certo sentido, o local obrigatório de passagem dos séculos anteriores (entre Rio Grande do Sul e São Paulo). A cidade foi atingida pela colonização e crescimento da zona norte do estado, conhecida como zona do café, na qual novas cidades como Londrina e Maringá, não demoraram para se tornar a segunda e a terceira maiores do Paraná, posto que a cidade dos euclidianos aos poucos deixaria de ocupar.

Além desses deslocamentos, a comunidade regional imaginada também foi afetada pelos estudos sobre as relações sociais e raciais no Brasil, vinculados ao Projeto Unesco e à Universidade de São Paulo, em parte desenvolvidos no Paraná nos anos 1950. Conforme Meucci (2006), o projeto, que iniciou movido pelo interesse de compreender o funcionamento da suposta democracia racial brasileira, ao longo do seu desenvolvimento, foi escancarando as

suas rachaduras. Em meio as tensões no plano da sociologia praticada no país, enquanto boa parte da intelectualidade local se posicionava afeita às teses de democracia racial como elemento constitutivo da sociedade brasileira, o grupo de estudos liderado por Florestan Fernandes confrontava a premissa até então dominante. O Paraná foi eleito como um dos lócus para a temática e se tornou objeto do trabalho de Octavio Ianni, que apontou para o lastro escravocrata, de desigualdade, preconceito e marginalização do negro (e também do polonês) na sociedade paranaense. O CCEC foi um dos espaços onde a reação a esses novos resultados se articulou, com tentativas de contornar os apontamentos sobre os racismos e os conflitos sociais do país, acusando um materialismo excessivo de tais abordagens ou, no limite, a falta de ufanía patriota contida nas suas denúncias. Mas também, os articulistas do CCEC demonstravam querer e tentar incorporar algumas das novas práticas legítimas de investigação sociológicas, direcionando-as, é claro, para os assuntos indigenistas.

Em *Tapejara* veiculava-se repertórios que integrassem a realidade social do sul com o restante do Brasil, na versão de uma nação harmoniosa racialmente e, desafricanizada no seu eixo de gravidade, nos quais a oposição sul x norte fazia menos sentido (uma vez que o rural englobava várias regiões) do que o jogo caboclo x mulato. Um exemplo disso era a operação que isolava certas “ilhas linguísticas” – em estudos de Michaele sobre as populações afro-brasileiras, como “os malês” – que podiam ser estudadas enquanto localizadas, a ponto de não quebrarem com a ontologia do “Brasil Caboclo”. Essa cisão por vezes tendia a comparação da história cabocla situada no espaço rural e da história mulata situada no litoral, de modo que o primeiro era celebrado como a raiz da árvore autóctone e o segundo como um galho menor.

Não por acaso, foi oportuno nos circuitos euclidianos o diálogo com as ideias que se desdobraram das vertentes mais conservadoras do modernismo. Na via de articulação entre nacionalismo e espiritualismo católico, uma crítica ao individualismo moderno vinha acompanhada de uma pregação espiritualista e moralista pela renovação, estimulada por autores como Andrade Murici, Tasso da Silveira e Alberto Torres, marcados pela influência filosófica de Jackson de Figueiredo. Os euclidianos também apostaram no diagnóstico de uma crise espiritual no qual a expressão “força da terra encarnava uma metáfora de um caminho da salvação para a nacionalidade brasileira” (MAIA, 2008, p. 72). Essa metáfora esboçava críticas ao espírito do seu tempo no que ele tinha de demolidor, enquanto teciam elogios ao desenvolvimento econômico e a povoação garantidos pela pecuária e agricultura, por exemplo. Em diversos textos do *Tapejara*, falavam da tarefa por parte das “elites morais e culturais” do país de conduzir um desenvolvimento nacional capaz de conservar as tradições espirituais e morais “profundas”, responsáveis pela ordem social. Vale lembrar que na *Revista Festa* (1927-

1935) o respeito à “verdadeira tradição” e à “força da terra” apareciam relacionados “a tradição de um povo com os valores do espírito, inclusive em termos de eternidade, já que uma das manifestações do Eterno é a corrente que se estabelece entre a atuação do homem de hoje e a de seus sucessores” (CACCESE, 1971 apud MAIA, 2008, p. 72). Apregoava-se na “força da terra” a possibilidade de renascimento do espírito no Brasil, e uma das formas pela qual ela se manifestava, segundo essa apreciação, era através do indianismo. O artigo “Devemos reajustar nossa cultura na direção do índio”, do arqueólogo Angyone Costa, publicado no Tapejara em 1950, veiculava esses esquemas:

No ambiente americano e, mais precisamente no ambiente brasileiro, o homem terá que viver em legítima fusão com a terra, se quiser construir uma civilização. Civilização é obra do espírito, não se limita à acumulação de benefícios materiais. Para estabelecermos uma civilização brasileira, teremos que formar o nosso espírito dentro, aproveitando os elementos do índio. E não foram poucos, nem tão insignificantes [...] (COSTA, 1950, p. 12).

Caracteres psicológicos e comportamentais dos índios eram contrapostos aos “Falsos civilizados”, sem que isso implicasse um rompimento com a fronteira entre sertão e civilização estabelecida pelos escritos de Euclides da Cunha e pelos repertórios típicos do bandeirantismo paulista no que ambos convergiam. De acordo com Ferreira (2002), a identidade bandeirante foi erigida enquanto tradição interpretativa do país pelo signo do ruralismo e funcionou como referência coletiva num modelo épico de enredamento da história, constituído em representações de longa durabilidade, nas quais traços do indianismo romântico tiveram continuidade⁵.

Do ponto de vista daquilo que *Os Sertões* contribuiu para o ideal bandeirantista, Ferretti (2009) destaca que o bandeirante – de quem os sertanejos de Canudos foram retratados como herdeiros - foi identificado por Euclides da Cunha como “rocha viva da raça”, um tipo caboclo original, forte, aclimatado e apto a ocupar o sertão, ainda que, para Euclides, os paulistas modernos não fossem os herdeiros por excelência das virtudes dos bandeirantes do passado⁶. A mediação entre ambos operada no CCEC incorporava a produção do grupo modernista dos verde-amarelos, que na década de 1930, bifurcou-se em dois movimentos distintos, o integralismo (vários dos sócios haviam sido integralistas ou simpatizantes da AIB) e o bandeirismo. Aqui gostaríamos de destacar este último movimento, que, liderado por Cassiano Ricardo, ecoou em obras de Menotti del Picchia, Cândido Mota Filho, entre outros autores, que nos anos 1940 foram ideólogos do Estado Novo e que mesmo depois da queda da ditadura continuaram sendo apreciados nas Semanas Euclidianas, inclusive como conferencistas,

assinalando que “era preciso defender as fronteiras geográficas e culturais do país, evitando a penetração de ideologias alienígenas” (VERDE AMARELOS..., 2018, p. 1).

O bandeirismo expandiu o ideal do bandeirante no sentido de uma agenda de apego e primazia da ideia de democracia racial. O diálogo com categorias que operavam um nacionalismo que celebrava as bandeiras, segundo Campos (2006), teve certa proeminência na preocupação de situar essa tradição histórica como origem e símbolo de uma índole social e racial singular, que tinha por característica a democracia racial, e, portanto, “a originalidade brasileira” pautada em ambos os símbolos. Essa articulação fica especialmente evidente em “Marcha para Oeste” (1940), de Cassiano Ricardo, cujos volumes (o primeiro de 1942 e o segundo de 1959), compunham a biblioteca do CCEC. Afirmava-se ali uma vocação democrática intrínseca, que não teria vindo das teorias europeias, mas sim da condição geográfica, étnica e cultural própria bandeirante⁷. Essa vocação era lida como condicionada pela comunhão integradora de brancos, negros e índios e pela convivência social entre pobres e ricos sob a chefia do mais notável. Nesse quadro de pensamento, episódios dos bandeirantes serviam como exemplos/modelos para a própria reorganização do Estado moderno e as bandeiras representavam:

[...] contra o caos selvagem [...] a ofensiva de um pensamento, de uma ação ordenada, de um ímpeto que tem seu rumo a seguir [...] Cabras, capangas, curibocas, cafuzos, pardos e toda a população anônima que constitui o séquito da bandeira, formam a massa obscura, que não teme o perigo e que não titubeia em avançar, marcialmente, sob a ordem do chefe, contra quaisquer obstáculos, em luta contra o gentio ou contra as forças desabridas do mundo selvagem [...] (RICARDO, 1937 apud CAMPOS, 2006, p. 146).

Esse mundo rural e bandeirante, caracterizado como algo que “estava bem ali, dobrando a esquina” (proximidade reavaliada positivamente) e que disfarçava, pela linguagem, a violência do seu referente, deu vazão a um conceito guarda-chuva do “Brasil profundo” e, apesar das suas ambiguidades constitutivas, plástico o suficiente para ser evocado mediante uma disputa, fosse ela real ou presumida, pelos foros de brasilidade. Essa disputa frequentemente foi comentada no *Tapejara* com relação à literatura “da seca, da cana de açúcar e do cacau”, demarcando-se o que essa região apresentava de contraste, de desvio ou de capítulo a parte da história territorialista do Brasil. Os articulistas costumavam mencionar um desequilíbrio de forças a ser ajustado: colocariam nos seus devidos lugares as imagens do Brasil (incluídas aí as manifestações regionais da “raça de titãs”) e os seus outros. Uma das referências de alteridade eleitas pelos euclidianos entre os autores nacionais, fossem do Rio de Janeiro ou

de outros estados, que acumularam prestígio através dos catálogos da José Olympio (que figurava como selo internacional em matéria de literatura brasileira), foi o chamado “romance nordestino”, que se referia a uma outra “segunda geração modernista” (a de Jorge Amado, José Lins do Rego, Graciliano Ramos, Rachel de Queiroz, etc.). Essa literatura “impactou a criação coletiva não apenas de uma nova região específica (o Nordeste) que estava em elaboração, mas dos atributos de uma brasilidade genuína” disputada (NEDEL, 2005, p. 262)⁸. Expressava-se, no CCEC, o anseio de reafirmar que o sertão não era apenas uma região (não era somente um estatuto do Nordeste) entre várias do país, “mas sim o seu espaço definidor” (BOLLE, 1998, p. 259-260).

Enquanto as teses sobre o provável destino dos sertanejos eram debatidas e mudavam (afastando-se aos poucos do determinismo evolucionista), as práticas se direcionaram, duplamente para recolher e registrar o que tendia a desaparecer, e também para conhecer a sua linguagem no sentido de assimilar (integrar). Faris Michael dedicou sua cadeira no CCEC para Couto de Magalhães (1837-1898), autor do livro “O Selvagem” (1876), em homenagem à gramática instrumental do tupi criada por ele, que poderia ser usada por qualquer leitor em contato com “os selvagens”⁹. Esta foi fonte de inspiração para a criação do “Manual de Conservação da Língua Tupi” (Edições Euclidianas, 1951), da autoria de Michael, que buscava atualizar o debate e que originou um curso de extensão na recém institucionalizada Faculdade de Filosofia de Ponta Grossa. O admirável das formas gramaticais tupis, que, segundo Michael podiam ser comparadas com as línguas mais célebres, como o Grego, era celebrado. Mas também havia um caráter pragmático na retórica de que ele próprio e o grupo ao qual pertencia não escreviam por ambição de glória literária, e sim para uma contribuição útil à nação. A importância de conhecer e divulgar o dialeto tupi e, mais, de conhecer o máximo de línguas possíveis, vinculava-se aos fios de ligamento entre investigação etnográfica e ação social, que se opunha, no vocabulário dos euclidianos, às práticas dos sociólogos “de gabinete”, que ficavam trancafiados nas teorias ou dos mestres “do asfalto”, que se fechavam nas metrópoles litorâneas (seus anti-modelos de intelectuais). As atividades cívicas e de divulgação cultural exprimiam esse programa socialmente orientado.

No que tange a importância conferida às habilidades dos intérpretes dos nativos, em meio a poucos conterrâneos que as detinham, ora o presidente do CCEC assumia o papel de ensinar as elites (seus alunos e os próprios sócios), ora o debate deslizava para a reconversão valorativa dos intelectuais nativos, isto é, que seriam habituados com o mundo rural (com os Campos Gerais, por exemplo), em práticas geradoras de méritos referentes ao lugar do Brasil em que se encontrava a instituição. De todo modo, sertão nessa agenda era, também, um lugar

onde se podia perceber o nascimento da linguagem em estado de raiz e percorrer regiões da linguagem que seriam interessantes para uma reinvenção da língua brasileira pelas rotas autóctones, ou seja, de enriquecer o português com expressões indígenas para realizar uma espécie de realfabetização com potencial integrador para a nação. A integração, aqui, era um elemento do duplo ideal: o da democracia racial, e o da tutela das massas pelas elites.

Dialogando com Rodrigo Turin (2012), podemos dizer que um distanciamento temporal ambíguo subsistia a ideia de que era tarefa da ciência e das letras arquivar, o mais rápido possível, os traços das ditas sociedades primitivas, sob o risco de eles se perderem. Nos anos 1940, segundo Lima (2001), reafirmava-se, com frequência, o contraste físico e-ou cultural que apontava para a simultaneidade de comunidades de diferentes períodos históricos. Uma atitude otimista quanto às possibilidades de aperfeiçoamento e desenvolvimento da civilização e do indivíduo americanos, movia anseios “de se dar respostas para os desajustamentos existentes [no Brasil] entre cidade e campo, via de regra diferenciados pelo par litoral-sertão”¹⁰ (LIMA, 2001, p. 77). Em diferentes graus, isso remetia a tese evolucionista de que estágios de evolução condenariam determinadas populações à extinção, e que o passado (de algum estágio) da humanidade estava disponível para os cientistas e literatos através da observação de tais populações.

Segundo Nogueira (2017), a natureza como precedente ao homem e o retrato dos sertanejos com riscos de perecimento graças a um distanciamento temporal, explicações que perpassam a obra de Euclides da Cunha, também conformaram o repertório da literatura regionalista que se delineou na virada para o século XX¹¹, em um processo de impacto da modernização sobre os quadros rurais. Essa vertente da literatura brasileira “acoplava tanto o repertório do naturalismo e sua inspiração nos pressupostos deterministas geográficos, quanto a sensibilidade romântica” (NOGUEIRA, 2017, p. 210), e na medida em que sua premissa era o antagonismo entre sertão e cidade, “tanto maiores seriam os encantos, a pureza e a idealização do sertanejo [...] quanto mais distante ele se situasse em relação ao presente da narrativa” (NOGUEIRA, 2017, p. 211).

atribuindo àquele [sertão] uma fonte de autenticidade, pureza, virtudes simples e paz; e a esta [cidade], o locus de movimento, civilização [...] pelas luzes, pelo progresso, pelas possibilidades de ascensão, mas também com seus perigos, engodos e corrupção [...] cercava-se de ostentação banal. [...] Mais genuínos seriam o sertão e a roça, onde o tempo fixo garantia um Brasil em estado bruto. Essa literatura alimentava-se do desalento com os excessos do progresso e, concomitantemente, da saudade do sertão intocado e de seus costumes evanescentes [...] por meio da observação, coube à literatura regionalista registrar as culturas arcaicas, antes que se dissolvessem (NOGUEIRA, 2017, p. 209-210).

A possibilidade de simultaneidade, num mesmo plano, do que não era visto como contemporâneo, marcava boa parte das preocupações e práticas dos euclidianos. A partir de valores nacionalistas de percepção do tempo e do espaço, o registro e a proteção de culturas antigas, que se supunha mais ou menos condenadas, continuavam a ser transformados em “acervos privilegiados para a observação etnográfica” (MURARI, 2002, p. 196). A literatura regionalista do início do século era uma das fontes dos temas privilegiados pelos euclidianos nos anos 1940 e 1950, que aos poucos foram sendo ativadas por meio de reconversões em direção à profusão dos estudos de comunidades e dos estudos de folclore no bojo das ciências sociais.

O índio e o sertanejo foram classificados de “selvagens” no Tapejara, de modo que essa categoria formal/temporal ganhasse uma especificidade nacional/regional, que, dentro daquela lógica, explicitava uma sobrevivência valorizada pelos repertórios identitários científico-literários. Na agenda que atravessou o CCEC, existia uma campanha pela comprovação de que a “raça de titãs” não apresentava inferioridade intelectual alguma, que, pelo contrário, era responsável por grandes feitos históricos e que não havia desaparecido, mas estava sendo assimilada. A perspectiva do grupo se fundamentava num tempo (presente) da salvação, representado pelo slogan da “redescoberta do Brasil pelo interior”: os “falsos civilizados” precisavam reaprender valores; os intérpretes tinham o papel de documentar e também de educar as elites (que, por sua vez, conduziriam as massas) e, em conformidade com o americanismo do fim da Segunda Guerra Mundial, apostava nas soluções de controle do sertão, pelo estabelecimento de estradas e redes telegráficas, pela escritura da história e de compêndios, etc. Mediante os condicionantes sociais que enfrentavam (ou presumiam enfrentar), segundo o sócio Thiago Oliveira, para os euclidianos do CCEC importava uma identificação cívica com o

sertão a dentro, para mostrar, também aos descrentes dos grandes feitos heróicos, o de que o nosso caboclo brasileiro é capaz, maiores rasgos de bravura e alto espírito de hospitalidade, nobilitantes [sic] atitudes morais e sacrifícios mais ingentes, principalmente quando essa renúncia lhe é imposta, para fazer valer a sinceridade de um compromisso, lhe custe este ou não, na sua palavra de fé, a própria vida (OLIVEIRA, 1952, p. 12).

A partir do que foi problematizado, pode-se apontar que os articulistas do CCEC operaram uma narrativa euclidiana muito próxima da que havia sido reelaborada pelo bandeirismo, em boa parte exposto em políticas culturais do Estado Novo, que o Euclidianismo paulista (institucionalizado desde os anos 1920), havia contribuído para difundir, e que

continuou operante em bens culturais das décadas seguintes. Essa narrativa ou conjunto de narrativas estava relacionada às disputas grupais pela incorporação de regiões significadas como rurais na nação, atitude que foi lida como um “despertar da consciência nacional” (ênfatisando-se o caráter documental e testemunhal fundador da obra de Euclides) com relação às potencialidades desses espaços e suas populações para a brasilidade. Nessa configuração, o Euclidianismo foi, no CCEC, uma maneira de converter simbolicamente o espaço dos Campos Gerais do Paraná e fez parte de uma agenda cívico-letrada mais ampla que ofereceu suportes para reagir às críticas dos repertórios nacionalistas relativos à democracia racial e à percepção temporal de cisão que envolvia a categoria de sertão.

Considerações finais

Procurei explorar aqui uma agenda formada por práticas sociais e repertórios simbólicos reciprocamente interligados. A pauta da brasilidade sertaneja referida esteve inserida na educação formal e foi celebrada em textos, coleções, eventos, etc. O cultivo de vários saberes sobre o “Brasil rural” sinalizava que percorrer os sertões nas páginas dos jornais e dos livros era uma forma de domesticá-los, que foi produto e produtora de alteridades entre paisagens, intelectuais, terminologias e tempos.

A promoção do encontro de Euclides da Cunha com registros anteriores e posteriores gerou uma concha de retalhos de apreciações teóricas e morais, que esteve ligada uma identidade cívico-letrada a qual os sócios do CCEC deram vazão e que se apoiava sobre diversos suportes então em circulação. Tal obra coletiva incorporou hábitos discursivos que permitiram aos seus produtores, eventualmente, passar de um problema social a outro, fazendo adaptações, em meio a “uma pluralidade de forças sociais a que estavam sujeitos, que não eram necessariamente coerentes” (LAHIRE, 2017, p. 109).

O projeto levado a cabo pelo grupo fundador do CCEC teve ramificações mais ou menos formais, como: disciplinas da Faculdade de Filosofia (1951), Museu Campos Gerais (1951), livros, artigos, programas de rádio, etc. Nestes meios de transmissão de disposições, os euclidianos enquadraram não apenas a memória do seu patrono, mas o próprio sertão como uma mensagem de teor cívico, reclamando uma consciência nacionalista e uma vigilância comemorativa.

A aproximação com um rol de autores que sustentavam a identidade bandeirante indica a plasticidade alcançada pelas categorias do sertão e das bandeiras, bem como as qualidades épicas que elas projetavam. Ao identificarem extensas e também micro regiões dentro de um

quadro histórico do sertão, que passava por dialetos e costumes indígenas, caboclos e tropeiros, pela geografia da pecuária, pela toponímia e pelo folclore, atribuiu-se importância às genealogias, as distinções e classificações etnográficas, e também ao lugar do espaço de tradição campeira perante as transformações modernizadoras. Nesse jogo, surgiram argumentos da inadequação do repertório dominante para certas “ilhas”, como quando mencionavam a rota colonial da cana-de-açúcar ou a área do norte cafeeiro do Paraná.

A história dessas figurações aponta para as condições de possibilidades de uma intelectualidade que foi aguçada por conflitos, como a associação crescente do sertão com os signos da região árida do Nordeste na literatura regionalista ou como as pesquisas sobre o racismo oriundas das ciências sociais nos anos 1950. Havia uma luta por recordações, que não deixa de ser uma luta pela interpretação da realidade presente, uma vez que as frações das elites disputavam os usos legítimos da categoria de sertão em trânsito. Em várias escalas de alteridade, essa categoria funcionou como âncora de reconversões frente aos deslocamentos do lugar social que seus intérpretes ocupavam e foi investida de importância por atos de pertencimento coletivos. Os inventários, classificações e comparações dos tempos, espaços e traços dos habitantes davam lugar a formas de alteridade, entre as quais se difundiu a negação de uma identidade negra e mulata aos sertões.

O fenômeno do Euclidianismo esteve ligado a formas de produção e de transmissão cultural que, em meados do século XX, faziam-se repletas de disposições cívico-letradas, comuns nos meios das elites devido a um estilo memorial, a partir do qual se desfilava com retratos de autores pelas ruas em procissões e se prestava honra aos seus feitos e conceitos com pompa cerimonial e com ideias salvacionistas que ganharam fôlego. A necessidade de confrontar tais hábitos da tradição intelectual brasileira seria expressa por diversos cientistas sociais, historiadores, educadores na segunda metade do século passado.

Hoje lemos essas obras com curiosidade, mas, para usar as palavras de Assmann (2016, p. 92), isso ocorre menos devido a elas nos oferecerem identidades e mais pelo “fato de encenarem vividamente a maneira como as identidades se produzem e se desfazem” historicamente.

Referências

ALONSO, Angela. *Ideias em movimento: a geração 1870 na crise do Brasil império*. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

ÂNGELIS, Meira de. Que pensa o Sr. Euclides da Cunha?. *Tapejara*, n. 8, p. 13, 1952.

ASSMANN, Aleida. *Espaços da recordação: formas e transformações da memória cultural*. Campinas: Editora Unicamp, 2011.

BERNUCCI, Leopoldo M (org). *Discurso, Ciência e Controvérsia em Euclides da Cunha*. São Paulo: Edusp, 2008.

BOLLE, Willi. O Sertão como forma de pensamento. *Scripta*, Belo Horizonte, v. 2, n. 3, p. 259-271, 1998.

CAMPOS, Maria José. Cassiano Ricardo e o mito da democracia racial: uma versão modernista em movimento. *Revista USP*, n.68, p. 140-155, 2006.

CPDOC. Verde-Amarelos. Disponível em: <https://cpdoc.fgv.br/producao/dossies/AEraVargas1/anos20/ArteECultura/VerdeAmarelos>. Acesso em: 02 fev. 2018.

COSTA, Angyone. Devemos reajustar nossa cultura na direção do índio. *Tapejara*, n. 2, p.12, 1950.

FERREIRA, Antonio Celso. *A epopéia bandeirante: letrados, instituições, invenção histórica (1870-1940)*. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

FERRETTI, Danilo Zioni. Euclides da Cunha historiador: a reinvenção do bandeirante em Os Sertões. *Revista de História*, n. 160, p.261-285, 2009.

FILHO, Fadel David Antonio. Sobre a palavra sertão: origens, significados e usos no Brasil (do ponto de vista da ciência geográfica). *Ciência geográfica*, v. 15, n. 15, p. 84-87, 2011.

FILHO, Luiz Vianna. O Negro e o Sertão. *Tapejara*, n. 5, p. 10, 1951.

GUEBERT, Caroline Aparecida. *Da intelectualidade princesina, o coração do Brasil: trajetória, sociabilidades cívico-letradas e a plasticidade do sertão imaginado no círculo euclidiano (Paraná, meados do século XX)*. 2018. Dissertação (Mestrado em História), Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2018.

GOMES, A. C.; HANSEN, P. S (Orgs.). Introdução. In:____. *Intelectuais mediadores: práticas culturais e ação política*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.

MACEDO, Tairone Zuliani de. SEMINÁRIO DE PESQUISA DA PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA PUC, 2013, Goiás. As origens e evoluções etimológicas dos termos sertão e sertanejo. *Anais do VI Seminário de Pesquisa da Pós-Graduação em História PUC*. Goiás: UFG, 2013.

MURARI, Luciana. *Tudo o mais é paisagem: representações da natureza na cultura brasileira - Brasil (1870-1922)*. 2002. Tese (Doutorado em História), Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002.

NEDEL, Letícia Borges. *Um Passado Novo para uma História em Crise: Regionalismo e Folcloristas no Rio Grande do Sul (1948-1965)*. 2005. Tese (Doutorado em História), Universidade de Brasília, Brasília, 2005.

NOGUEIRA, Nathália Sanglard de Almeida. *Um peregrino entre selvas e desertos: as viagens ao Brasil Ignoto e a escrita do outro Euclides da Cunha*. 2017. Tese (Doutorado em História), Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2017.

LAHIRE, Bernard. *A indissociabilidade entre linguagem e sociedade*. In: VISSER, R.; JUNQUEIRA, L. (org). Dossiê Bernard Lahire. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2017.

LIMA, Eli Napoleão de. Euclides da Cunha e o Estado Novo. In: ALMEIDA; ZILLY; LIMA (orgs). *De Sertões, desertos e espaços incivilizados*. Rio de Janeiro: Editora Mauad, 2001.

OLIVEIRA, Ricardo de. Ficção, ciência, história e a invenção da Brasilidade Sertaneja. *Ipotesi - revista de estudos literários*, Juiz de Fora, v. 4, n. 1, p. 37 a 53, 2000.

OLIVEIRA, Thiago Gomes de. Euclides da Cunha e o Sertão nordestino. *Tapejara*, n.8, p. 12, 1952.

PIERSON, Donald. Carta para Faris Michaele. São Paulo, 25 ago. 1952.

SANTOS, Venício da Rocha. Tapejara e o Euclidianismo. *A Divulgação - Edição Especial do Centenário do Paraná*, p. 101, Curitiba, 1953.

SETTON, Maria da Graça Jacinto. *Rotary Club: habitus, estilo de vida e sociabilidade*. São Paulo: Annablume, 2004.

SOUTO, Arary. Puraukeçaua Maranguaua Opanaíma Tenhên. *Tapejara*, Ponta Grossa, n. 10, p. 1, 1953.

TAPEJARA. *Tapejara*, Ponta Grossa, n. 1, 1950, p.1.

TURIN, Rodrigo. O selvagem entre dois tempos: a escrita etnográfica de Couto de Magalhães. *Varia Historia*, Belo Horizonte, v. 28, n. 48, p.781-803, 2012.

¹ “Em que base os intelectuais brasileiros formularam a proposição de que literatura é igual à sociedade? Por que a literatura no Brasil possui uma tradição documental?” são questões problematizadas, a partir da produção do crítico Luiz Costa Lima, pelas historiadoras Luciana Murari (2002) e Eli Napoleão de Lima (2001). “A concepção de literatura como apêndice da sociedade tem base positivista. [...] É possível observar-se tal visão nos paradigmas clássicos da crítica literária [...] a literatura deve representar fielmente uma realidade mais ampla que a regula. [...] ou ficção fazia parte do que era considerado secundário por não ser compatível com o real, ou porque era uma ameaça à ordem estabelecida” (LIMA, 2001, p. 82-83).

² Foram sócios fundadores do CCEC e atuantes (alguns mais que outros) nos anos 1950: Antonio Armando Cardoso de Aguiar, Arary Souto, Ary Aires de Mello, Cyro Ehlke, Daily Wambier, Dino Colli, Édgar Zaroni, Édipo dos Santos Ribas, Edmundo Schwab, Estevão Zeve Coimbra, Faris Antônio Salomão Michaele, Felipe Justus Júnior, Frederico Waldemar Lange, Gabriel Mena Barreto, Heitor Ditzel, Helly Espínola, Heraldo Vidal Correia, Joanino Gravina, João Alves Pereira, João Batista Muzzolon, João Von Borell Du Vernay, Joaquim de Paula Xavier, José Antônio Daros, José Pinto Rosas, Lauro Justus, Lourival Santos Lima, Leopoldo Pinto Rosas, Mario Lima Santos, Milton Lopes, Murilo Teixeira Barros, Newton Correia Lopes, Nicolau Meira de Ângelis, Nivon Weigert, Omar Leite Gondim, Otokar Hanns Hoeldtke, Paulo Bittencourt, Plácido Cardon, Reynaldo Ribas

Silveira, Rolando Guzzoni e Thiago Gomes de Oliveira. Em Guebert (2018), há uma sociografia desse grupo: o feixe de vocações e interações reunidas sob a terminologia de “euclidianos” existiu na medida da sua participação no círculo e em circuitos identificados por eles próprios e/ou por outros com tal identidade, mas ela era apenas parte das suas trajetórias e disposições múltiplas.

³ “Extremo, no sentido geográfico: lugar nos ermos e, paradoxalmente, centro geográfico do País; extremo, no sentido existencial: é o lugar onde o ser humano é posto à prova, o lugar emblemático da travessia; extremo, no sentido simbólico, na medida em que representa os limites do conhecimento. [...] topos anteriormente trabalhado por Euclides da Cunha [...] observando que essa situação-limite traduz também ‘o desconhecimento do país real por suas elites’” (BOLLE, 1998, p. 260-261).

⁴ No livro *Os Sertões* esse ponto se tratava de uma “leitura seletiva das teorias deterministas e raciais à época, condenando a mestiçagem na costa, cujo fruto era o ‘mulato’. [...] [Para Euclides] a inferioridade dos mestiços sertanejos seria conjuntural, e passível de conversão: o sertanejo, eximido de um erro biológico e da mácula racista da degenerescência, poderia ser resgatado do seu estado socialmente embrionário e de seu tempo estagnado [não configurava um radical a ser extirpado pelo influxo da imigração branca]” (NOGUEIRA, 2017, p. 280). Sobre estes temas, recomendo a coletânea organizada por Bernucci (2008).

⁵ Segundo Alonso (2002), o indianismo romântico foi ponto cardeal da nação forjada pela tradição imperial: tinha por epicentro a fusão do colonizador épico com o “bom selvagem”, estilizado como uma aristocracia autóctone, numa imagem idílica. No século XIX, isso foi substancial para as instituições políticas, para que a nação tivesse uma diferenciação. Daí a criação de títulos nobiliárquicos de inspiração indianista, que reconhecia o indígena como uma espécie de nobreza da terra.

⁶ Apesar de pontos em comum entre Euclides da Cunha o discurso da paulistanidade ligado a historiografia territorialista da sua época, na qual seus pares intelectuais (vinculados ao Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo) se empenharam na construção do ideal bandeirante, Euclides “rompeu com ele ao negar o seu feixe de ouro: a ideia de que o paulista moderno era o digno herdeiro de todas essas virtudes do bandeirante [...] [ao] apresentar o jagunço de Canudos como o verdadeiro herdeiro da grandeza bandeirante. Ao contrário do discurso vigente [no fim do século XIX e início do XX], os derrotados pelas tropas da República não eram os inimigos da nação, mas os próprios representantes do seu cerne mais profundo, identificado diretamente com o bandeirante” (FERRETTI, 2009, p. 282).

⁷ O mito da democracia racial estava inserido no aparelho do Estado no Brasil e sua propagação e associa-se a uma faixa ampla de parâmetros políticos elitistas e autoritários. Nesse quadro, democracia significava uma classificação hierárquica dos valores individuais, sociais e étnicos. Cassiano Ricardo via a possibilidade de aproveitar todos os elementos raciais para a ordem nacional, mesmo os considerados “inferiores”, de forma que cada um ocupasse o seu lugar. Ele afirmava-se contrário ao “absurdo biológico das utopias igualitárias que iludem o povo” e ao “racismo das vertentes anticristãs e anti brasileiras”, tidos como ameaças à harmonia racial e social do país, porque semeavam discórdia (CAMPOS, 2006, p. 147).

⁸ O tema também marcou os debates geradores de uma “nova história para um passado em crise” no Rio Grande do Sul: “Em contraste com o alcance nacional e internacional conquistado pela literatura do Cangaço, do açúcar e do cacau, o parco interesse comercial revelado pela gauchesca parecia confirmar a suspeita de [...] que, aos olhos dos consumidores de livros, o gaúcho detinha poder menor de evocação das qualidades essenciais ao brasileiro, sobretudo em comparação com a figura do sertanejo. Como elemento folk, ele se prendia a uma história [...] acusada de particularista [...]” (NEDEL, 2005, p. 262).

⁹ Segundo Turin (2012), na configuração do debate etnográfico oitocentista, Couto Magalhães ofereceu argumentos científicos para validar o projeto de inserção dos indígenas na civilização como uma possível saída para a crise de mão-de-obra, que se instalava no Império desde os anos 1850. O seu programa tinha 3 pilares: as colônias militares pelo território, os intérpretes da comunicação entre selvagens e civilizados, e os missionários. Segundo ele, faltava formar os segundos, em quem depositava sua esperança.

¹⁰ Um esquema da nacionalidade centrado na geografia – e nas “antíteses” da realidade brasileira – apoiava a construção de uma tipologia intelectual centrada nas diferenças percebidas entre litoral e sertão: Euclides da Cunha foi eleito representante de uma literatura-modelo para o projeto literário do Estado Novo e o mito das três raças vestiu nova roupagem, podendo ser atualizado como ritual, quando “era permitida e incentivada a confusão entre estrutura física [do autor] e estrutura da obra. [...] A identidade que une autor-nação viria a ser fundamental” (LIMA, 2001, p. 84). Não à toa, o CCEC produziu um inventário dos escritores e demais “brasileiros ilustres” que tinham traços físicos herdados dos indígenas.

¹¹ “Com José Alencar, Bernardo Guimarães, Franklin Távora, o chamado conto sertanejo [...] criou a ‘aluvião sertaneja’, cuja representação do homem rural, desde um olhar ‘pitoresco e jocoso’, teria prolongado, até a década de 1930, ‘ideias-feitas’” (NOGUEIRA, 2017, p. 209) do sertanejo, da cultura boieira, das vestimentas típicas, etc. Os contos do Sertão de Coelho Neto, por exemplo, enfocam protagonistas não tocados pela civilização. “Aflora uma aporia nesse flerte literário com o homem do sertão, de sorte que, conveniente, como imagem estetizada, para urdir a nacionalidade, ele seria desprezível como agente histórico no tempo de seu observador. Por isso, só

poderiam existir em um passado e, no aqui e agora, precisavam ser controlados, justamente para não obstar o plano de nação do qual faziam parte como personagem abstrato” (NOGUEIRA, 2017, p. 211).

Artigo recebido em 27 de janeiro de 2020
Aceito para publicação em 08 de março de 2020

MARIA DAS QUENGAS: DEVOÇÃO E CRUZ “PERFUMADA” NAS NARRATIVAS DOS FIÉIS

MARIA DAS QUENGAS: DEVOTION AND “PERFUMED” CROSS IN NARRATIVES OF THE BELIEVERS

Ruan Carlos MENDES*

Resumo: Maria das Quengas, após ser morta de forma violenta no ano 1893, no interior do sertão cearense, passou a ser considerada como uma milagreira da comunidade que hoje é chamada de Pitombeira II - Russas, Ceará. Nesse texto, trataremos das narrativas em torno das graças alcançadas pelos devotos de Maria, buscando perceber a partir da cultura, como propõe Willians (2015), qual o lugar social desses sujeitos, quais as angústias e aflições das vivências dessas pessoas. Analisamos também como esses devotos e devotas se relacionam com o sagrado e com a cruz que marca o local da morte de Maria, para essa análise os escritos de Pereira (2005) sobre as *devoções marginais* foram imprescindíveis. Podemos concluir que não existem barreiras entre as devoções – sejam oficiais da Igreja ou “fabricadas” à margem pelos sujeitos – pois os fiéis fazem uso das duas dimensões de devoção sem distinção.

Palavras-chave: Devoção. Promessa. Cruz.

Abstract: Maria das Quengas, after being killed violently in 1893, in the hinterland of Ceará, started to be considered as a miracle worker in the community that today is called Pitombeira II - Russas, Ceará. In this text, we will deal with the narratives around the graces reached by Maria devotees, seeking to understand from the culture, as proposed by Williams (2015) what is the social place of these subjects, what are the anxieties and afflictions of these people's experiences. We also will analyze how these devotees relate to the sacred and the cross that marks the place of Maria's death. For this analysis, Pereira's (2005) writings about marginal devotion were essential. We can conclude that there are no barriers between devotion - whether official by the Church or “fabricated” by the subjects on the margins - since the believers make use of the two dimensions of devotion without distinction.

Keywords: Devotion. Promise. Cross.

Introdução

O presente texto é fruto das discussões proporcionadas pela disciplina de História Social e também da dissertação desenvolvida no Mestrado Interdisciplinar em História Letras (MIHL) da Universidade Estadual do Ceará (UECE). As leituras realizadas na referida disciplina foram importantes para pensarmos a devoção a Maria das Quengas à luz teórica de autores como

* Doutorando em História Social pela Universidade Federal do Ceará. Mestre Interdisciplinar em História e Letras pela Universidade Estadual do Ceará - Faculdade de Educação, Ciências e Letras do Sertão Central (2016-2018). Licenciatura Plena em História pela Universidade Estadual do Ceará - Faculdade de Filosofia Dom Aureliano Matos (2011-2015).

Raymond Willians (1979, 2015) e Thompson (1981), ajudando-nos a compreender essa experiência devocional como culturalmente residual.

Já a compreensão para o conceito de devoto, tomamos emprestado do antropólogo Clifford Geertz (1988) e sobre a “não normatização rígida” em devoções como a em estudo a seguir, utilizamos os escritos de Ramos (1998). Para situarmos a devoção a Maria das Quengas dentro do Ceará, trouxemos exemplos de outras manifestações de religiosidades semelhantes, como a devoção à cruz de Rufina, na região do Cariri, estudada por Santos (2009).

E para analisamos essa intimidade entre vivos e mortos – que em muitos casos acaba por “santificar” o morto próximo -, trouxemos autores como Del Priore (2014) e Pereira (2005). Lembrando sempre que esse tipo de devoção vai além do plano transcendente e da religiosidade, pois acaba por se fazer presente em toda a vida social desses sujeitos – devotos e devotas -, fazendo parte do cotidiano de cada um.

Nesse texto, vamos abordar Maria das Quengas como uma milagreira, mesmo que os devotos e devotas a chamem repetidas vezes de “santa”. Esse cuidado é importante para se delimitar uma diferenciação conceitual entre Maria das Quengas e as santas canonizadas do Catolicismo Oficial: “De alguma forma, no fim do século XII, o papado se reserva a atribuição de qualificar o santo, e a santidade só é obtida depois de um exame em geral longo e minucioso que se chama processo de canonização (Le GOFF, 2014, p. 55).

Maria das Quengas não passou por esse processo de canonização da Igreja Católica, mas inúmeros milagres são narrados e atribuídos ao seu nome. Assim, Maria das Quengas seria uma milagreira que opera em favor dos seus fiéis. Porém, salientamos que Maria das Quengas não é uma milagreira de cemitério - pois seria necessária outra discussão –, mas sim uma milagreira que tem como ponto de referência em sua devoção a cruz à beira da estrada marcando o local de sua morte: “nossas estradas e caminhos estão povoados de santas-cruzes e de capelinhas-das-almas, erigidas nos lugares em que houve suicídios, homicídios ou mortes por acidente – na verdade, mortes fora do tempo e mortes desamparadas” (MARTINS, 1983, p. 263). Prática essa ainda permanente nas estradas do sertão cearense: marcar o local de uma morte com uma cruz à beira da estrada.

Para a construção desse texto utilizamos a metodologia da História oral e compreendemos as narrativas dos devotos e devotas de Maria das Quengas dentro de uma “relação dialógica” (PORTELLI, 2016). Pois as fontes orais - como as analisadas nesse texto - não são “encontradas”, mas sim “cocriadas” pelo historiador: “elas não existiriam sob a forma em que existem sem a presença, o estímulo e o papel ativo do historiador na entrevista feita em campo” (PORTELLI, 2016, p. 10). Desse modo, cinco entrevistas foram analisadas nesse

artigo: Francisca Rosa de Lima (64 anos); Francisca Maria de Freitas Silva (47 anos); Valdir Araújo de Lima (58 anos); Alba Maria Bandeira Moreira (65 anos) e Rosa Pascal de Silva (69 anos)¹. Esses devotos e devotas de Maria das Quengas foram entrevistados entre os meses de julho e agosto de 2013 em suas residências na localidade de Pitombeira II, cidade de Russas, Ceará.

Maria das Quengas: morte, cruz, milagres e pagamento de promessas

Um dos aspectos culturais presente na comunidade de Pitombeira II, no interior do município de Russas-CE, sertão cearense, é a religiosidade – uma devoção. Para os historiadores Tyrone Apollo Ponte Cândido e Frederico de Castro Neves, organizadores da obra *Capítulos de História Social dos Sertões* (2017), o sertão pode ser compreendido como um “espaço de refúgio”, onde “a pobreza, contudo, podia ser o ambiente de liberdade” (CÂNDIDO, NEVES, p. 9, 2017). Liberdade essa que vai além das trocas matérias e chega até a religiosidade desses sujeitos que vivem nos sertões. Buscaremos perceber, partindo da religiosidade, quais os papéis sociais dos diversos sujeitos inseridos nas narrativas que construíram e realimentam essa devoção, pois “o sertão, visto a partir de outros olhares, aparece como um espaço múltiplo e diversificado. São inúmeras as formas de ocupação e humanização da natureza semiárida” (CÂNDIDO, NEVES, p. 9, 2017).

Também acreditamos que os estudos sobre a cultura, e nesse caso da religiosidade, revelam os espaços sociais ocupados pelos sujeitos, como nos explica Raymond Williams (2015) em seu texto *A ideia de uma cultura comum*: cultura pode ser entendida como a maneira pela qual- e na qual- se revela a classe e o fato de existirem grandes divisões entre os homens. Partindo dos relatos em torno da devoção a Maria das Quengas, buscaremos estabelecer um nível de compreensão das vidas desses devotos e devotas e de como essa devoção se apresenta na vida desses sujeitos.

Desse modo, segundo a tradição oral, Maria Agostinho dos Santos, conhecida pelos devotos e moradores da comunidade russana como Maria das Quengas - devido o fato de esmolar com quengas de cocos amarradas na cintura - foi assassinada no dia 27 de julho de 1893² e uma cruz foi colocada à beira da estrada para marcar o local de sua morte. As narrativas sobre a morte de Maria das Quengas foram passando de geração em geração e chegaram até os dias atuais. Como nos relatou a devora dona Francisca Rosa de Lima:

A história dela que eu ouvi dizer que ela tinha ido pro mato caçar lenha, aí quando veio um rapaz e viu ela, aí se agradou dela. Aí ele vinha até da roça, aí mandou os trabalhador ir simhora na frente. Os trabalhador vei e ele ficou pra procurar ela. Parece que ela não quis ele. Aí ele foi e matou ela, agora

quem é que eu não sei. Diz que quem matou ela... partiu ela em quatro parte (LIMA, 2013).

Relatos como o de dona Francisca Rosa de Lima, que contam como aconteceu a morte de Maria das Quengas, são narrados por todos os devotos e devotas com os quais tivemos contato ao longo da pesquisa. E, mesmo não sendo iguais, esses relatos seguem uma “estrutura” descritiva e apresentam elementos que contribuíram e contribuem para a construção de Maria das Quengas como uma milagreira - como a morte violenta e a pobreza/pureza da vítima³. Podemos inferir que a narrativa sobre a morte de Maria das Quengas permaneceu e ainda permanece na memória dos sujeitos envolvidos na trama dessa devoção e foi sendo passada de geração em geração. Além da narrativa da morte, ao longo dos anos, os milagres atribuídos a Maria das Quengas também foram sendo “anunciados” pelos fiéis.

Da mesma forma que cada devoto tem suas particularidades, os ditos milagres também possuem suas várias funções, tendo, dessa forma, elementos próprios que contribuíram para a “sacralização” desses sujeitos nas da memória dos fiéis. Dessa maneira, é necessário percebermos quais as singularidades presentes na devoção atribuída a Maria das Quengas. Partindo das narrativas dos fiéis, destacamos que uma das funções dos milagres de Maria das Quengas é encontrar objetos perdidos para seus devotos e devotas.

No decorrer da pesquisa de campo procuramos conhecer as pessoas que moram no entorno da cruz de Maria das Quengas e em uma casa próxima da cruz de Maria das Quengas mora a devota Francisca Maria de Freitas Silva que nos relatou uma promessa que fez para que seu esposo conseguisse reaver seus documentos perdidos:

Se você perder uma coisa, e você ligeiramente tiver o pensamento nela, você acha na hora. O meu marido foi pra uma firma pra se empregar, viu? Lá quando chegou lá, o cara disse que não tinha emprego, ele levou uma pastazinha na moto assim enfiada com todas as xerox de documento, a carteira dele, viu? Um bucado de coisa dentro, pra se empregar. Na volta ele num perdeu, aí ele chegou em casa e disse assim: Francisca eu perdi a pasta. Aí eu disse: Tu fez promessa não? Pra achar, por que geralmente quando a gente perde uma coisa, se lembra logo de uma promessa pra achar, eu pelo menos é, num sei os outros. Aí ele disse: Não. Eu digo: pois eu vou me pegar com a finada Maria Agostinho dos Santos, eu me lembrei logo, viu? Dela, da alma dela. Isso eu me peguei, foi no outro dia, isso foi num dia, 9h00 do dia, quando foi 7h00 da manhã, que eu cheguei do Gesione, da mercearia que eu compro, chegou um moto taxi, quando ele foi encostando eu vi a pasta enfiada na moto, na frente. Eu disse: Oh beleza acharam os documentos do meu marido, ele foi e disse: eu ando atrás de um Rafael Lopes, eu disse: é o meu esposo. Ele disse: pois tá aqui, aonde é que ele mora? Eu digo: rumbora mais eu. Aí eu vim trazendo ele, quando cheguei lá chamei o Rafael, o Rafael ainda deu uma gratificação pro rapaz e disse muito obrigado de ter achado. Os documentos do jeito que o Rafael perdeu tava do mesmo jeito, num tinha tirado carteira, num tinha tirado nada, nada, nada. E ele perdeu às 9h00 do dia né? E foi achar... e o cara, ainda achou... o cara disse que achou 5h00 da tarde. 5h00 da

tarde, guardou à noite todinha e veio deixar no outro dia, procurando quem era Rafael Lopes (SILVA, 2013).

Analisando a fala de dona Francisca, vemos como Maria das Quengas faz parte do cotidiano dessas pessoas, pois a entrevistada falou que é a primeira coisa que lembra é fazer uma promessa quando perde algo, como também se lembra de Maria Agostinho quando precisa de algo. Assim, podemos pensar a devoção a Maria das Quengas como algo “culturalmente residual”. Raymond Willians definiu como residual aquilo que “foi efetivamente formado no passado, mas ainda está ativo no processo cultural, não só como um elemento do passado, mas como um elemento efetivo do presente” (1979, p. 125).

Na concepção da devota bastou ela se “pegar” com a alma da finada Maria das Quengas para que os documentos aparecessem e sem nenhum dano. O pagamento da promessa consistiu em rezar Pai Nossos e Ave Marias, que para a entrevistada é a forma mais comum de se pagar as promessas.

O devoto sempre anuncia as graças que recebe, pois o milagre não pode ser mudo. Desse modo, a entrevistada está sempre tentando mostrar e convencer da “veracidade” de sua fala e nesse caso da eficácia de Maria das Quengas para encontrar objetos perdidos. Dona Francisca Maria de Freitas Silva nos narrou: “Oíá menino, se você tiver com uma aflição, qualquer um problema na vida, se você se lembrar dela, você é valido” (SILVA, 2013). Mostrando que, na sua concepção de devota, os poderes não estão restritos somente ao pequeno grupo de pessoas da comunidade, mas que todos os que buscarem Marias das Quengas em momentos de aflição terão suas preces atendidas. A devota deixou claro, e observamos isso em nossas visitas ao local, que a prática de devoção a Maria das Quengas é algum comum e que se faz presente em diferentes classes sociais: “A cultura é de todos: que não exista uma classe específica, ou um grupo de homens, que esteja envolvido na criação de significados e valores, seja em um sentido geral, seja especificamente em arte e crença” (WILLIANS, 2015, p. 53).

No entanto, a entrevistada Francisca Maria de Freitas Silva, no decorrer de sua narrativa também nos falou que:

Eu num sei te dizer se ela é santa [institucionalizada], né? Aí eu não sei o mistério aí, dizer que ela é valiosa por que alcança a graça do povo, ela é, né? Se tem coisa com ela, se pega com ela com fé. Naquela hora ali que a gente ta na aflição, a gente num tem aquela fé, né? De encontrar, ou ser servido, ai a gente se lembrando dela na hora, encontra num instante (SILVA, 2013)

Dona Francisca Maria de Freitas Silva colocou que todos podem vir a receber um milagre de Maria das Quengas, mas que é necessário que o pedido seja feito com fé. E tem que ter “coisa”, ou seja, é necessário estabelecer o vínculo com a milagreira, é primordial definir a

relação que se cultiva com Maria das Quengas. Aqui tomamos emprestado o conceito de devoto do antropólogo Clifford Geertz, para quem “ser devoto não é estar praticando algum ato de devoção, mas ser capaz de praticá-lo” (1988, p.110). Não necessariamente o devoto de Maria das Quengas precisa ser aquele sujeito que visita diariamente a cruz que representa sua morte, mas sim ser capaz de estabelecer trocas simbólicas com a milagreira. Desse modo, o fiel estabelece uma relação de proteção com o sagrado, sendo mais fácil seu pedido ser atendido.

O senhor Valdir Araújo de Lima, devoto de Maria das Quengas, também nos narrou as promessas que fez para a milagreira de sua comunidade. Milagreira esta que sempre esteve presente em sua história de vida, pois o fiel mora próximo à cruz desde criança. As experiências de devoção desse devoto são vividas de formas múltiplas, atribuindo sentimentos, que no caso do senhor Valdir Araújo de Lima perpassaram a vida toda. O historiador Edward P. Thompson nos fala que as pessoas não vivem suas experiências culturais apenas como ideias, mas que “elas também experimentam sua experiência como sentimento e lidam com esses sentimentos na cultura, como normas, obrigações familiares e de parentesco, e reciprocidades, como valores ou (através de formas mais elaboradas) na arte ou nas convicções religiosas” (THOMPSON, 1981, p. 189).

O senhor Valdir Araújo de Lima colocou-se em suas falas como o detentor da memória em torno de Maria das Quengas, já que sempre morou na localidade de Pitombeira II, comunidade onde está a cruz, e também devido ter conhecido Dona Quininha, primeira zeladora da cruz – devota já falecida que se responsabilizava em cuidar da limpeza do espaço da cruz. O entrevistado começou sua narrativa contando uma graça que alcançou quando era criança:

Ói, era pequeno, nesse tempo tinha muita brincadeira de bila, nós brincava, eu mais uns amigos meu, eu brincando com umas bilas deste tamanho [faz o gesto com a mão], mas aquilo era pra mim, era mesmo que ser uma bola de ouro, vamos supor que ela valesse, pesasse o que? 200 gramas, que era de ferro, nera? Mas pra mim era de ouro. Aí eu brincando, já o por do sol, já ao escurecer perdi a bila, assim dentro dos matos, aí imediatamente me lembrei dela, se a alma da Maria Agostinho me protegesse e fizesse eu achar minha bila, que eu era menino, né má? Mas rapaz você acredita, que quando eu fechei os olhos, quando eu abrir aqui achei a bila, oie? (LIMA, 2013).

Seu Valdir Araújo de Lima foi nostálgico em lembrar o seu tempo de criança, das brincadeiras e de como era importante essas brincadeiras na sua infância. Chegando a comparar uma bila com ouro, mostrando o valor simbólico que esse objeto tinha para ele na sua infância e ainda tem em sua memória. Mesmo sendo criança, o entrevistado logo lembrou de Maria das Quengas quando se viu em aflição, pois tinha perdido algo importante.

Desse modo, podemos inferir que fazia parte das práticas dos mais velhos que cercavam o Valdir criança, recorrerem a Maria das Quengas em momentos difíceis. Assim, a criança quando se viu em aflição também buscou socorro com a milagreira da comunidade. O narrador continuou por todo seu relato mostrando como a relação com Maria das Quengas sempre esteve presente em sua vida, indo da infância, passando pela vida adulta e chegando até sua velhice.

Já no que se refere ao pagamento dessas promessas alcançadas pelos devotos e pelas devotas de Maria das Quengas, ao longo dos relatos, percebemos que a máxima de todas as promessas é o pagamento com sacrifício físico (caminhadas), elevando assim a alma de devoto - certa purificação dentro do entendimento dos fiéis. Milagre alcançado tem que ser “pago” e “divulgado”, não existe graça “muda”. As formas de pagamentos das promessas dos devotos de Maria das Quengas, muitas vezes se assemelham: caminhar a pé até a cruz de Maria das Quengas, acender velas⁴, rezar o terço, levar flores ou até mesmo entregar esmolas para a atual zeladora da cruz, mas não podemos pensar que exista uma normatização do culto. O historiador Regis Lopes nos alerta que “não há uma regra para definir as devoções de modo completo ou definitivo, pois a vida de cada fiel sempre guarda alguma peculiaridade e um determinado ritmo de mudanças e permanências” (RAMOS, 1998, p. 30).

Ao analisarmos a devoção à cruz de Maria das Quengas, não podemos afirmar que todos os devotos que participam dessa construção simbólica atribuem os mesmos valores e significados para essa devoção, pois “existe um certo perigo em conceber uma cultura comum como uma situação na qual todas as pessoas deem à mesma coisa o mesmo significado e o mesmo valor, ou, nessa abstração usual de cultura, tenham igual domínio da mesma propriedade cultural” (WILLIANS, 2015, p. 56). A crença em Maria das Quengas não é partilhada por todos da família de um determinado devoto, ou por todos os moradores da comunidade. Não obstante, os devotos não enfraquecem a confiança na milagreira por isso. Sobre como sua família se relaciona com Maria das Quengas, a já mencionada devota Francisca Rosa de Lima falou que:

Só eu [que sou devota], que às vezes eu digo: menino [se referindo aos seus filhos] quando vocês se esquecer de uma coisa, quando perder uma coisa, se pegue com essa SANTA. ‘Mãe isso é ilusão’, que ilusão meu fi? Você só sabe se ela é santa se você se pegar com ela, aí você sabe, eu sei que ela é santa, por que tudo que a gente pede a ela a gente vê. Por que ela tá em bom lugar, por que se ela num tivesse em bom lugar, ela num mostrava nada a ninguém. Ela fazia era perturbar as pessoas, nera? Ela nunca perturbou ninguém (LIMA, 2013).

Em sua fala a narradora demonstrou a vontade que sente que os seus filhos também sejam devotos de Maria das Quengas, e incentiva os mesmos a se apegarem com a milagreira e rebate quando seus filhos chamam sua fé em Maria das Quengas de ilusão. Mas ao analisar essa

devoção percebemos o “*processo* livre, contributivo e comum de participação na criação de significados e valores” (WILLIANS, 2015, p. 57). Para a devota só é possível perceber os “poderes transcendentais” de Maria das Quengas, quando se vivencia essa experiência com o sagrado, ou seja, quando se recebe um milagre.

É a cruz à beira da estrada que tem a função de marcar o “lugar” e lembrar a morte de Maria das Quengas e também de materializar, em certa medida, essa devoção. Vale lembrar que esse lugar onde se encontra a cruz da milagreira não surge aleatoriamente, mas sim a partir dos diversos sentidos e significados que os sujeitos – devotos e devotas- dão a ele aos longos anos. O lugar da cruz de Maria das Quengas vai se construindo a partir da forma que os sujeitos envolvidos nessa devoção o experimentam e o simbolizam. Logo, os sujeitos dão sentido(s) à cruz de Maria das Quengas: “mas o sentido é um lugar que não é um lugar. Remete [...] a um além que não é nem um alhures nem o próprio lugar onde a vida do santo organiza a edificação de uma comunidade. Frequentemente se produz aí um trabalho de simbolização” (CERTEAU, 1982, p. 278).

E para além da materialidade física da cruz de Maria das Quengas, as narrativas dos devotos e devotas apresentam outros significados e manifestações transcendentais que são entendidas como “sagradas” por esses fiéis; são esses elementos que iremos discutir no próximo tópico.

Outros simbolismos exalam da cruz de Maria das Quengas: cheiro e significados

A cruz é um dos elementos centrais do catolicismo, pois representa o seu maior mártir, Jesus Cristo, o filho de Deus. O historiador Jacques Le Goff (2014) no livro *Em Busca do tempo sagrado*, no qual analisou a “*Lenda dourada*” de Tiago de Varazze⁵, afirmou que: “não existe no cristianismo relíquia mais sagrada que a cruz de Cristo” (p. 170). Não obstante o sofrimento do Cristo, a cruz foi ganhando novos significados ao longo dos séculos da cristandade. O historiador Cícero Joaquim dos Santos, ao analisar em seu trabalho dissertativo as tessituras da morte de Rufina na tradição oral da cidade de Porteiras - CE, nos fala que, para além dos espaços físicos das devoções - que nos casos de Rufina e Maria das Quengas, são cruces que marcam os lugares das mortes - essas experiências religiosas possuem também:

O simbolismo da transcendência do físico para o imaginado. Desse modo, imerso no valor simbólico, as tradições orais nos levam a ponderar sobre os sentidos atribuídos socialmente às espacialidades. Assim sendo, não apenas a materialidade física, mas também o subjetivo, o encantado, possui relevância. Nesses casos, ele evoca e ajuda a compreender o passado (SANTOS, 2009, p. 57).

Ressaltando também o aspecto subjetivo dessa devoção, como orienta Joaquim dos Santos, buscaremos perceber nas narrativas dos devotos e devotas de Marias das Quengas, os relatos que apresentaram essa perspectiva do transcendente, do encantado, do maravilhoso, do extraordinário, que não pode ser explicado, mas apenas vivido e sentido pelos devotos, dentro dessa experiência religiosa que tem sua matriz nos anos finais do século XIX, mas que resiste nas memórias e no cotidiano desses sujeitos.

Essas manifestações do transcendente, somadas aos milagres alcançadas, alimentam uma *memória social* (FRENTRES; WICKHAM, 1992) povoada de símbolos e significados, reafirmando os “poderes transcendentais” e justificando a devoção dos fiéis em Maria das Quengas. A devota Francisca Rosa de Lima, já apresentada no tópico anterior, nos apresentou um desses casos: uma manifestação que transcende o físico que envolve o espaço da cruz:

Às vezes solta cheiro, né? Diz que aonde solta cheiro é onde tem alma em bom lugar. Solta cheiro. Até dentro da minha casa tive e senti cheiro aqui. Cheiro de Rosa, assim mode rosa melia. Até um rapaz um tempo desse tava sentado aqui e eu aqui (dentro da sala da casa da devota). Aí eu senti aquele cheiro. Rapaz, você tá sentindo? O que? Um cheiro de rosa! E eu também. Esse rapaz sentiu. Aí o pessoal dizia, muié pois aonde tem cheiro de rosa é aonde tem alma em bom lugar. Aí eu digo aqui já teve de morrer muita gente, ninguém sabe se tá em bom lugar, né? (LIMA, 2013).

Para a devota, a cruz de Maria das Quengas exala perfume de rosas. É Maria das Quengas que perfuma a vida dos que rodeiam sua cruz. Na concepção da devota, o perfume de rosas está associado a coisas boas, e quando associada a um morto, significa certa “santidade”, uma vez que o esperado era que o morto tivesse um odor não agradável. Sobre esse “odor de santidade”, o historiador Michel de Certeau (1982) fez referência no livro *A escrita da história* no capítulo em que analisou as hagiografias:

O fosso entre as “Biografias” eruditas e as “Vidas” edificantes se amplia. As primeiras são críticas, menos numerosas, e tratam de santos mais antigos, quer dizer, são ao mesmo tempo relativas a uma pureza primitiva do verdadeiro e a um privilégio elitista do saber. As segundas, como milhares de “**Flores dos santos**” populares, são muito difundidas e consagradas a contemporâneos mortos “**em odor de santidade**”. No século XX outros personagens, os da política, do crime ou do amor, tomam o lugar dos “santos”, mas entre as duas séries a divisão se mantém [Negrito nosso] (CERTEAU, 1982, p. 268).

Sabemos que Maria das Quengas não possui uma hagiografia escrita - como as analisadas por Certeau (1982) - pois se trata de uma devoção alimentada pela tradição oral e também devido não ser uma devoção que pertença ao catolicismo oficial - não é uma santa canonizada. Por isso, acreditamos que a citação anterior seja válida para demonstrar como elementos pertencentes ao catolicismo dito oficial - “odor de santidade” - também são reelaborados e aplicados em um catolicismo dito não oficial - no qual localizamos Maria das

Quengas. Não obstante, é importante atentamos que os devotos e devotas não estabelecem essa fronteira entre o oficial e o não oficial.

Dona Francisca Rosa de Lima apresentou ainda em sua narrativa sobre “o perfume de Maria das Quengas” uma testemunha. Um rapaz sem nome, sem identidade, que tinha a função de legitimar e confirmar na narrativa a presença do “perfume de rosa” exalado pela cruz. Esses sujeitos anônimos, sem identidades, são recorrentes nas narrativas de milagres e manifestações do sagrado, podendo ser testemunhas ou mensageiros dos santos e dos milagreiros, como no caso de Maria das Quengas. Na narrativa de dona Francisca Rosa de Lima, o rapaz é uma espécie de testemunha, de comprovação da manifestação de Maria das Quengas: “Rapaz, você tá sentindo? O quê? Um cheiro de rosa! E eu também. Esse rapaz sentiu” (LIMA, 2013).

Já sobre esse “culto” aos mortos e relação de intimidade entre mortos e vivos, a historiadora Mary Del Priore explica em seu livro *Do outro lado da vida: a história do sobrenatural e do espiritismo* que:

O culto dos santos, que se propagou entre os séculos III e IV, firmou outra ideia: a de que era importante substituir o culto dos mortos, vindo da Antiguidade, pelo dos santos. Antes, a intimidade entre mortos e vivos era total: colocava-se comida e bebida sobre as tumbas; festejava-se a passagem para o além com danças; uma pedra na laje impedia o defunto de voltar e estar perto dos parentes. Mas o culto aos santos se apropriou da crença na comunicação entre o mundo real e o outro mundo e substituir a intimidade com o morto familiar pela oração ao santo distante. A ideia era que só os santos ligassem os homens a um distante e quase inacessível Deus. Apenas eles ofereceriam proteção e conforto contra o medo e a insegurança. Apenas eles poderiam interceder como advogados das causas humanas. Nascia, portanto, uma mediação entre os dois mundos, graças exclusivamente a esses amigos invisíveis. E não mais aos mortos (DEL PRIORE, 2014, p. 29-30).

Segundo a autora, existiu uma tentativa de substituir o culto aos mortos pelo culto aos santos. No entanto, podemos perceber outro resultado para essa equação, pois as pessoas passaram a “santificar/sacralizar”, de modo informal, seus mortos próximos, e não tão somente substituir essa intimidade com o morto pela intimidade com o santo da Igreja. Essa perspectiva de “santificar” o morto próximo é um dos elementos basilares das devoções aos milagreiros. Dessa forma, o morto próximo passa a ser também o “santo”. Nesse texto optamos por chamar Maria das Quengas de milagreira, mas em certa medida ela também tem essa função do “morto próximo santificado” que faz a mediação com o transcendente e distante Deus, ou seja, “os mortos continuam interferindo no mundo dos vivos” (PEREIRA, 2005, p. 108).

Sobre essa interferência dos mortos no mundo dos vivos, ou melhor, da ação de Maria das Quengas no cotidiano de seus devotos, podemos observar, mais uma vez, a fala de dona

Francisca Rosa de Lima e percebermos que Maria das Quengas se faz presente nas ações simples do cotidiano da devota:

É, quando eu tô... Meu Deus, Maria Agostinho me ajude, Maria Agostinho, eu faço só assim [levantou as mãos] Me ajude assim, assim, assim. Quando dá fé, há já sei aonde tá, já sei onde butei [risos]. Vem aquele sentido bem ligerim, né? Eu acho que ela tá em bom lugar, né? Eu acho que ela tá em bom lugar, né? (LIMA, 2013).

A narradora apresentou Maria das Quengas, ou Maria Agostinho, como uma companheira sempre presente em sua mente e suas ações cotidianas: “vem aquele sentido bem ligerim, né?”. Maria das Quengas aparece desde os grandes problemas da vida até as necessidades mínimas do viver diariamente, como por exemplo, encontrar alguma coisa perdida/esquecida dentro de casa.

Além da preocupação da devota com a alma de Maria das Quengas vemos também na narrativa citada anteriormente, que a mesma questionou-se sobre as almas de outras pessoas que também já morreram na localidade: “aí eu digo aqui já teve de morrer muita gente, ninguém sabe se tá em bom lugar⁶, né?” (LIMA, 2013). Demonstrando uma preocupação dos vivos com os mortos.

E sobre essa preocupação dos vivos com os mortos, José de Souza Martins - no texto *A morte e o morto: Tempo e Espaço nos ritos fúnebres da roça* – elucida que: “a salvação e o destino, depois da morte, na tradição sertaneja, não constituem um problema pessoal e privado de quem morre. Constituem uma preocupação e um direito social, dos vivos” (MARTINS, 1983, p. 263). No mesmo texto, que compõe o livro *A morte e os mortos na sociedade brasileira*, Martins complementa: “no sertão, a vida é assim, ligada à morte pelo umbigo, vida e morte juntas e opostas. Ao se falar da vida, não se pode deixar de falar da morte, porque são uma coisa só” (MARTINS, 1983, p. 258). Ao falar dos mortos, nesse caso da milagreira Maria das Quengas, os devotos e devotas também estão falando de vida. Falam de suas vivências e crenças.

Segundo Del Priore “não há sociedade ou cultura na qual esteja ausente a preocupação dos vivos com os mortos, e da participação dos mortos na vida dos vivos (DEL PRIORE, 2014, p. 14). A preocupação com os mortos faz parte de como os sujeitos constroem suas compreensões/visões de mundo e que esses mortos poderão participar da vida dos vivos, por isso a preocupação/devoção dos vivos é buscando que essa participação do além seja em seu benefício. Existindo uma relação de mão dupla entre os dois mundos (vivos e mortos), ou seja, os dois planos (material e imaterial). Credo nesses poderes dos mortos, os fiéis continuam buscando respostas no plano não terreno: “Os fiéis interagem com os mortos como se ainda

vivessem e atribuem a eles responsabilidades nos acontecimentos, tanto os de graça, quanto os de desgraça, dependendo da ação do fiel em relação ao mesmo” (PEREIRA, 2005, p. 108).

Podemos entender que o exalar o cheiro de rosas da cruz de Maria das Quengas é uma forma de comunicação, um diálogo, entre a milagreira e sua devota, ou seja, uma relação de trocas simbólicas, pois em certa cada medida uma necessita da outra, cada uma em seu mundo, em seu plano, mas com a via do “diálogo” aberta:

Já tá com outra vez que senti novamente, agora já foi no terreiro da cozinha, aonde eu tava, senti aquele cheiro de rosa. “Meu Deus mais oh cheiro de rosa, aqui não tem rosa melia”. Mas o pessoal diz que é porque ela tá em bom lugar. Tá certo porque já tá com duas vezes. E toda vez que a gente sente cheiro de rosa é porque é gente em bom lugar, né? (LIMA, 2013).

Dona Francisca Rosa de Lima demonstrou ter ficado contente ao sentir, pela segunda vez, o cheiro das rosas que ela acredita vir da cruz de Maria das Quengas, pois para a devota essa é uma manifestação, é uma recompensa pelos cuidados que a devota tem com a da cruz, já que ela foi a única devota a afirmar que sentiu o aroma das rosas, mesmo que tenha informado que o rapaz que estava em sua companhia, na primeira vez da manifestação, também sentiu o cheiro. Dona Francisca Rosa de Lima foi a única das devotas, reafirmamos, a relatar esse tipo de ocorrido, demonstrando sua “íntima e afetuosa” relação com Maria das Quengas, o perfume da cruz invade a casa e o terreiro da devota: “Até dentro da minha casa tive e senti cheiro aqui. Cheiro de Rosa, assim mode rosa melia” (LIMA, 2013). E “Já tá com outra vez que senti novamente, agora já foi no terreiro da cozinha, aonde eu tava, senti aquele cheiro de rosa” (LIMA, 2013). A proximidade de dona Francisca Rosa de Lima com Maria das Quengas se faz no plano físico e também no plano da devoção, pois a mesma é vizinha e zeladora da cruz.

Não obstante, dona Francisca Rosa de Lima, vizinha e responsável por zelar da cruz, ter sido a única a relatar o aroma que exala da cruz de Maria das Quengas; outra devota, Alba Maria Bandeira Moreira, narrou um acontecimento de sua vida em que essa manifestação de “odor de santidade” também apareceu:

A minha tia também, a mãe do Magela, é minha tia ela, morreu de parto. Aí eu tinha duas casas pra vender e eu num conseguia vender essas casas. Aí veio na minha mente, né? ela (a tia). Aí nem trocar eu conseguia trocar, nem nada, sei que graças a Deus vendi e deixa que eu tive assim a espécie de um sonho, que a cruz tava quebrada, né? Assim eu via, o túmulo dela é muito bonito, né? Num sonho que eu tive, quando eu cheguei lá a cruz num tava quebrada mesmo, caída. Aí eu até disse: mas valha, os meninos são umas pessoas tão... influentes, que o marido já foi prefeito, tio Aurino já foi prefeito e num... deixar o túmulo da mãe ficar daquele jeito, sabia? Num sei se já ajeitaram, mas ela faz milagres também, até que eu fui dizer, “não...”. Aí quando foram mudar pro túmulo que já tinha feito, aí saiu o cheiro de rosa, né? (MOREIRA, 2013).

Esse recorte da fala da devota Alba Maria Bandeira Moreira apresentou um elemento importante: a cruz quebrada que apareceu no sonho como uma forma de mensagem e o aroma de rosas que saiu do túmulo da tia da entrevistada, denunciando a “santidade” do morto e a possibilidade de ajudar no plano terreno.

A constatação de fenômenos “paranormais” em determinados túmulos é fator preponderante para desencadear a curiosidade dos devotos e, consecutivamente, a peregrinação a este espaço, que passa a ser considerado sagrado. Os relatos de tais “fenômenos” são abundantes no imaginário popular, como, por exemplo, túmulos que vertem água; **que exalam perfumes**; corpos que não se deterioraram e muitas outras situações que são atribuídas aos túmulos dos milagreiros [Negrito nosso] (PEREIRA, 2005, p. 67).

Partindo da citação de Pereira (2005), podemos perceber que as falas das senhoras Francisca Rosa de Lima e Alba Maria Bandeira Moreira - ambas devotas de Maria das Quengas - sobre o exalar perfume de rosas da cruz e do túmulo, não são manifestações isoladas, mas sim alinhadas ao que acontece em outros túmulos de milagreiros. No entanto, a devoção a Maria das Quengas não tem como referência um túmulo.

Desse modo, depois que essas devoções vão se sedimentando na tradição oral, começam a aparecer promessas feitas por devotos. Essas promessas podem ser entendidas como uma ligação entre o plano transcendente – a milagreira - e o mundo concreto, ou seja, a vida social do sujeito, que nesse caso é o devoto ou a devota de Maria das Quengas.

A promessa, o pacto ou o contrato com o santo, possibilita gerar ligações imaginárias. A graça é recebida como Dom que a divindade concede ao fiel pela fidelidade ao pacto. Cria-se uma relação de dependência do santo, [...] “ligação mágica”. Apesar do contrato estar no âmbito religioso, ele perpassa não só a dimensão religiosa, mas toda à vida social do fiel. É uma relação de poder que o santo confere sobre o fiel (PEREIRA, 2005, p. 9).

Temos que pensar a devoção a Maria das Quengas como algo que também constitui a realidade concreta desses devotos e não tão somente como uma “ligação mágica” descolada da realidade. É analisando essas narrativas de promessas que descortinamos as necessidades e anseios desses sujeitos. Sobre as promessas e os pagamentos das mesmas, dona Francisca Rosa de Lima relatou que:

É. Vejo promessa, vi desse pessoal de São Paulo duas vezes, vi desse outro do Rio Grande do Norte, de Natal, vi uma vez também. Vieram até mais o Zé do Caria, que é um deputado, Gilberto, foi que veio mais esse senhor, ele sabe que é esse senhor, mas eu não (LIMA, 2013).

Observando a fala de dona Francisca Rosa de Lima, percebemos que as promessas de Maria das Quengas se “espalham” para além dos limites geográficos da comunidade de Pitombeira II, citando esses outros Estados, a narradora buscou reafirmar os poderes da santa,

construindo uma espécie de “mapeamento da devoção” e buscando legitimar os “poderes” da milagreira, já que não são circunscritos à localidade de origem. Sobre essas promessas, dona Francisca Rosa de Lima nos narrou um caso:

Meu fí um tempo desse aqui também, uma mulher chegou aqui dizendo: “Maria, eu vou pagar uma promessa que eu tava três mês de cadeira de roda, aí ouvi falar mulher, aí me disseram que eu me pegasse com ela (Maria das Quengas), que podia intér eu ser valida, e fui dona Maria. A primeira viagem que fiz quando me levantei foi vim pagar essa promessa”. Ela acendeu vela, amarrou fita, rezou. Vinha ela e a filha, a filha falou: “Minha fía, mamãe teve três mês de cadeira de roda ai eu fiz essa promessa mais ela, ela foi valida e ela se levantou, a primeira viagem que ela fez foi vim pra cá e veio a pé”. Num sei de onde era, vieram de pé (LIMA, 2013).

A narradora, como vizinha zeladora da cruz e devota de Maria das Quengas, assume o papel de contar essas narrativas de promessas com o intuito de solidificar sua função social nessa devoção: a de zeladora que limpa a cruz e auxilia os devotos e devotas nos pagamentos das promessas; e também de “comprovar os poderes dos milagres”. Um elemento peculiar nessa promessa é que a devota que recebeu a graça e sua acompanhante não tem identidade, mas isso não importa para a devota, o importante é a comunicação dos poderes de Maria das Quengas. Como já falamos anteriormente, muitos dos sujeitos apresentados nas narrativas dos milagres são anônimos, ou então o devoto não sente a necessidade de identificar esses sujeitos, pois o milagre é a parte mais importante. Nessas narrativas de milagres, Maria das Quengas é a protagonista. A resposta da promessa é o pagamento: “Do jeito que fizer eles pega, né? Se for pra dá as velas, eles vêm deixar vela, se for pra tirar um terço, eles vêm tirar um terço, se for pra deixar dinheiro eles vêm deixar pra mim comprar vela e butar. É assim” (LIMA, 2013).

Observando a narrativa de dona Francisca Rosa de Lima, concordamos com Pereira (2005), citado anteriormente, quando fala que a devoção vai além do plano da religiosidade e atinge toda a vida social do fiel. A vida dessa devota é direta e diariamente “atingida” pela devoção a Maria das Quengas, indo desde as promessas que a própria zeladora faz e paga, passando pelas promessas de terceiros que escuta e conta para outras pessoas, ou até mesmo pagando as promessas feitas por essas pessoas, que nessa pesquisa chamamos de devotos e devotas de Maria das Quengas.

Os devotos se envolvem nessa relação de pertencimento com a milagreira, assumindo compromissos, como o de dona Francisca Rosa de Lima de zelar a cruz ou o de visitar a cruz, como acontece com inúmeros outros devotos para pagar suas promessas e fazer pedidos. Esses compromissos, que podem ser compreendidos como “dívidas” dos fiéis aos milagreiros,

evidenciam-se nas promessas: “A promessa é uma dívida levada a sério pelo fiel, seja nas devoções convencionais ou marginais. Além do mais, aquele que não paga a promessa, perde a credibilidade com o santo e da próxima vez não será mais atendido” (PEREIRA, 2005, p. 8).

Nas devoções chamadas de “marginais” (PEREIRA, 2005), incluindo aqui Maria das Quengas, não existe a preocupação com a aprovação por parte da instituição da Igreja e nem com a explicação total de suas graças e milagres alcançados, os devotos e devotas simplesmente vivem e experimentam essa forma de religiosidade: “Não há preocupação com a mediação (aprovação ou desaprovação) da instituição. Ela flui naturalmente, segundo normas pré-estabelecidas pelos fiéis, que podem ser seguidas ou não por outros grupos ou indivíduos” (PEREIRA, 2005, p. 40).

Um elemento que “circula culturalmente”⁷ (GINZBURG, 2006) entres as devoções é o dia dedicado às almas, a segunda-feira. Quando questionada sobre quantos dias deveria acender velas para pagar a promessa que tinha feito a Maria das Quengas, dona Francisca Rosa de Lima respondeu que: “Era três sexta-feira que acendia, ou sexta-feira ou então toda segunda-feira, por que segunda-feira é o dia pras almas, né?” (LIMA, 2013). Sobre esse dia dedicado especialmente às almas⁸, Pereira (2005) comenta que: “No Santuário das Almas, no Bairro Ponte Pequena, em São Paulo, o número de fiéis é grande, principalmente às segundas-feiras, dia dedicado às almas. Segunda-feira, na devoção popular marginal, é tradição rezar pelas almas” (PEREIRA, 2005, p. 61).

Alinhados a Pereira (2005), também percebemos que dona Francisca Rosa de Lima se utiliza dessa tradição católica para reder graças a Maria das Quengas, ou seja, acendeu e acende suas velas na segunda-feira. Desse modo, podemos reforçar mais uma vez que não existem barreiras entre as “duas” religiosidades ou devoções, pois o fiel é um só e utiliza os mesmos conhecimentos nas mais diversas formas de experimentar o sagrado.

Dona Francisca Rosa de Lima, porém, não foi a única entrevistada dessa pesquisa que demonstrou preocupação com as almas e o dia oportuno para rezar por tais. A senhora Rosa Pascal da Silva, também devota de Maria das Quengas, nos relatou um pouco de como são feitas suas promessas e qual o local que as almas ocupam nesses pedidos:

Peço a Deus em primeiro lugar e depois os santos e consigo graças a Deus. Entra tudo, né? Eu peço muito, graças a Deus eu tenho muita a fé. São Francisco amaria é demais; as almas pelo amor de Deus, nem se fala... Nas almas, nas almas até Maria das Quengas entra no meio, né? Que é com as almas. Do purgatório, é as abandonadas, que tem muitas abandonadas, né? Que tem o poder de... A Maria Agostinho, por exemplo, é abandonada, né? Aí ficou pro outro rezar, tem muita gente que só ganha reza por que as pessoas tem devoção e reza, que a família num tá nem aí... Rezo pra almas abandonadas e pra almas do purgatório, aí entra tudo, né? E ainda rezo pra

almas de todos os conhecidos, até os conhecidos entra, eu tenho muita devoção com as almas (SILVA, 2013).

A devota Rosa Pascal da Silva, em sua narrativa, criou uma espécie de hierarquia para o sagrado, ou seja, para suas devoções, mas podemos perceber que essa “hierarquia” não tem a intenção de excluir alguma forma de devoção, pelo contrário, essa foi uma maneira que a devota encontrou para agregar todas as suas devoções: em destaque estaria Deus, o primeiro a ser solicitado; seguido dos santos, sejam eles oficiais, como são Francisco, ou milagreiros, como Maria das Quengas; em seguida, foram apresentadas pela devota todas as almas do purgatório, sejam elas conhecidas ou não, abandonadas ou não.

A devota mostrou também um compromisso com o mundo dos mortos ao afirmar que rezava por todas as almas, como já falamos anteriormente, o cuidado/zelo com os mortos é um compromisso social. Outro aspecto importante da narrativa de dona Rosa Pascal é que a própria devota apresentou Maria das Quengas como uma alma abandonada e que por isso merece rezas, além, é claro, do poder de operar milagres que a ela é atribuído.

Dessa forma, a devoção a Maria das Quengas também pode ser compreendida dentro do culto às almas. Vejamos:

Dentre as devoções marginais mais conhecidas, está a devoção às almas. Ela é praticada e qualquer lugar, seja nos espaços sagrados tradicionais, como as igrejas, ou no interior dos lares, nos marcos referenciais, às margens de avenidas, ruas, estradas ou rodovias, onde alguém foi vítima fatal de acidente. Nesses locais, é comum construir pequenas capelas, ou erigir cruzes que demarcam um espaço sagrado (PEREIRA, 2005, p. 40).

Partindo da fala da devota, dona Rosa Pascal da Silva, e usando a citação de Pereira (2005) como uma “luz” teórica para nossa análise, pode-se perceber que Maria Agostinho dos Santos, ou como preferem alguns, Maria das Quengas, é um exemplo de devoção às almas. O caso de Maria das Quengas congrega alguns desses elementos propícios para as devoções às almas: morte violenta e a cruz que demarca o espaço sagrado.

Os devotos e devotas dessa alma, Maria das Quengas, não estão, ao narrar suas experiências religiosas, buscando estabelecer uma verdade absoluta sobre a devoção, mas apenas externando suas formas de sentir o sagrado e resistir às ofensivas do cotidiano: “a devoção às almas seria, assim, uma espécie de abstração sobre tudo aquilo que escapa ao entendimento, mas não aos sentimentos” (PEREIRA, 2005, p. 82).

Considerações Finais

Diante do exposto sobre a devoção a Maria das Quengas, podemos concluir que - referente aos milagres narrados- a especialidade da milagreira de Pitombeira II é encontrar objetos perdidos para seus fiéis. Já no pagamento dessas promessas ficou evidente a importância do sacrifício físico, até mesmo como forma de purificar a alma do devoto ou da devota. O milagre também não pode ser mudo, tem que ser propagado, anunciado entre os que acreditam nos poderes de Maria das Quengas.

A cruz à beira da estrada tem um papel central na devoção à Maria das Quengas e vai além do marcador físico, sendo também um elemento das narrativas que envolvem o transcendente e o subjetivo. A cruz para marcar o local da morte de alguém simboliza essa preocupação dos vivos para com os mortos e faz parte de como esses sujeitos compreendem o mundo.

A intimidade entre mortos e vivos e a “santificação” dos mortos próximos - mas sem negar os santos “distantes”, da igreja oficial - demonstram que os mortos continuam interferindo na vida dos vivos. Assim, Maria das Quengas se apresenta na vida concreta desses sujeitos que são seus devotos/devotas e não apenas no plano da religiosidade.

Referências

CÂNDIDO, Tyrone Apollo Pntes; NEVES, Frederico de Castro (Org.). *Capítulos de História Social dos Sertões*. Fortaleza: Plebeu Gabinete de Leitura Editorial, 2017.

CERTEAU, Michel. *A Escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

DEL PRIORE, Mary. *Do outro lado: a história do sobrenatural e do espiritismo*. São Paulo: Planeta, 2014.

FENTRESS, James Wickham. *Memória Social*. Lisboa: Teorema, 1992.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Editora Guanabara Koogan, 1988.

GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

LE GOFF, Jacques. *Em busca do tempo sagrado* Tiago de Varazze e a Lenda dourada. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

LIMA, Francisca Rosa de. *Entrevista concedida a Ruan Carlos Mendes*. Russas- CE, 02 de julho. 2013 (Acervo pessoal)

LIMA, Valdir Araújo de. *Entrevista concedida a Ruan Carlos Mendes*. Russas- CE, 17 de julho. 2013 (Acervo pessoal)

MARTINS, José de Souza. *A morte e os mortos na sociedade brasileira*. São Paulo: Editora Hucitec, 1983.

MENDES, Ruan Carlos. *Maria das Quengas: a construção de uma devoção popular no município de Russas- CE*. 2018. Dissertação (Mestrado Interdisciplinar em História e Letras). Faculdade de Educação, Ciências e Letras do Sertão Central. Universidade Estadual do Ceará. Quixadá, 2018.

MOREIRA, Alba Maria Bandeira. *Entrevista concedida a Ruan Carlos Mendes*. Russas- CE, 17 de julho. 2013 (Acervo pessoal)

PEREIRA, José Carlos. *Devoções Marginais: interfaces do imaginário religioso*. Porto Alegre: Zouk, 2005.

PORTELLI, Alessandro. *História oral como arte da escuta*. São Paulo: Letra e Voz, 2016.

RAMOS, Francisco Régis Lopes. *O Verbo Encantado: a construção do Pe. Cícero no imaginário dos devotos*. Ijuí: Ed. UNIJUÍ, 1998. P. 11-48.

SANTOS, Cícero Joaquim dos. A morte de Rufina: usos da memória. In JÚCA, Gisafram Nazareno Mota. *Memória entrecruzadas: experiências de pesquisa*. Fortaleza: UECE, 2009.

SANTOS, Cícero Joaquim dos. *No entremeio dos mundos: tessituras da morte da Rufina na tradição oral*. 2009. Dissertação (Mestrado em História e Culturas)- Universidade Estadual do Ceará, Fortaleza. 2009.

SILVA, Francisca Maria de Freitas. *Entrevista concedida a Ruan Carlos Mendes*. Russas- CE, 11 de julho. 2013 (Acervo pessoal)

SILVA, Rosa Pascal da. *Entrevista concedida a Ruan Carlos Mendes*. Russas- CE, 03 de agosto. 2013 (Acervo pessoal)

THOMPSON, E. P. O termo ausente: experiência. In: THOMPSON, E. P. *A miséria da teoria ou um planetário de erros: uma crítica ao pensamento de Althusser*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1981.

WILLIANS, Raymond. A ideia de uma cultura comum. In: WILLIANS, Raymond. *Recursos da esperança: cultura, democracia, socialismo*. São Paulo: Editora Unesp, 2015.

WILLIANS, Raymond. Dominante, Residual e Emergente. In: WILLIANS, Raymond. *Marxismo e literatura*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.

¹ As idades dos entrevistados são referentes ao ano em que as entrevistas foram realizadas (2013).

² O dia 27 de julho de 1893 - assim como o nome de batismo de Maria das Quengas: Maria Agostinho dos Santos - aparece grafado na cruz como sendo o dia da morte da milagreira. Sobre a data do nascimento de Maria das Quengas, nenhuma informação foi fixada na cruz. Investigamos essa ausência de data na Sala de História Eclesiástica do Ceará, no Seminário da Prainha em Fortaleza, mas nenhum documento referente ao nascimento de Maria Agostinhos dos Santos foi localizado. Essa data de morte fixada na cruz é importante para essa pesquisa,

pois é o nosso único marco temporal “fixo”, outros marcos temporais estão nos meandros das memórias e narrativas dos sujeitos aqui apresentados para o leitor.

³ Sobre os diversos relatos dos devotos e das devotas acerca de como aconteceu a morte de Maria das Quengas, cf. MENDES, 2018.

⁴ Nesse texto, não iremos levantar a discussão em torno dos *ex-votos*. A prática de depositar *ex-votos* é muito recorrente nessas devoções aos milagreiros, mas no caso específica da devoção a Maria das Quengas não é um elemento expressivo. Pelo que nossa pesquisa apontou os devotos e devotas preferem levar velas, flores e rezas a Maria das Quengas. Sobre a utilização da vela, achamos oportuna a explicação de José de Souza Martins: “A luz, que é dos vivos e da vida, é a doação dos vivos aos mortos, é o meio que os vivos utilizam para controlar e orientar a alma, para conduzi-la do lugar dos vivos ao lugar dos mortos. A vela acesa tem por isso uma importância fundamental nos ritos funerários sertanejos. É através da luz que os vivos manipulam a relação entre a ordem material do corpo e a ordem simbólica da alma. É através da luz, portanto, que os vivos têm o controle da morte” (MARTINS, 1983, p. 265).

⁵ A *Lenda dourada* foi escrita no último terço do século XIII por Tiago de Varazze e reúne uma série de vidas de santos, classificadas por especialistas como hagiografias. Jacques Le Goff em *Em busca do tempo sagrado*, analisou os marcadores temporais presentes nessas narrativas de vidas de santos (Le GOFF, 2014).

⁶ O “bom lugar” para a devota seria a morada dos justos, puros e limpos de coração. No entanto, mesmo que de forma breve, temos que ressaltar que essa concepção é referente ao pós-morte cristã, no qual os justos vão para o céu e os pecadores para o inferno. Porém nem todas as religiões partilham dessa mesma concepção.

⁷ Aqui tomamos emprestado o conceito de “Circularidade Cultural” do historiador Carlo Ginzburg. Com esse conceito, o autor rompe com a dicotomia entre cultura elitista e cultural popular, pois não são esferas estanques e separadas, mas sim em constante contato e movimento, ou seja, “fecundas trocas subterrâneas, em ambas as direções, entre a alta cultura e cultura popular” (GINZBURG, 2006, p. 189).

⁸ Sobre esse culto dedicado às almas em São Paulo, José de Souza Martins também esclarece: “Um dos cultos populares mais ricos e arraigados da cidade de São Paulo, em nossos dias, é o culto das almas, que se realiza todas as segundas-feiras na Igreja de Santa Cruz dos Enforcados, no Largo da Liberdade, antigo Largo da Força. Esse Culto rememora a injustiça de que foi vítima Francisco José das Chagas, o Chaguinhas, envolvido numa rebelião militar em Santos. Condenado a à forca em 1821, foi executado naquele largo. Embora por três vezes o barão se rompesse, não atendeu o ouvidor o requerente do povo, determinando que o laço de um boiadeiro fosse usado para dar fim à vida do réu. Essa violação permaneceu na memória popular e deu lugar à construção da capela e ao culto das almas – todas as segundas-feiras, dia das almas, centenas de velas são ali acesas para iluminar, justamente, os que não se encontram no lugar definitivo dos mortos” (MARTINS, 1983, p. 260-261).

Artigo recebido em 29 de janeiro de 2020

Aceito para publicação em 22 de maio de 2020

A POLITIZAÇÃO DO SAGRADO NO AGRESTE PERNAMBUCANO 1960-1980

POLITIZACIÓN DE LO SAGRADO EN EL AGRESTE PERNAMBUCANO 1960-1980

Jefferson EVÂNIO*

Resumo: Este trabalho analisa as estratégias mobilizadas pelo discurso religioso hegemônico no interior do Agreste pernambucano durante as décadas de 1960 e 80 para classificar práticas religiosas do catolicismo popular. Tentamos identificar a posição de clérigos católicos e o papel desempenhado pela imprensa pernambucana do período na construção de um certo estereótipo sobre experiências religiosas que, em função de sua abertura ao sincretismo e ao pluralismo religioso, escapavam à oficialidade das práticas definidas pelo discurso oficial. A partir de uma análise de *arquivos eclesiais* e de reportagens veiculadas pelo periódico *Diário de Pernambuco* discutimos os embates entre o catolicismo oficial e o catolicismo popular, responsável por colocar em lados opostos padres e rezadores, igrejas e capelas, terços e garrafadas.

Palavras chave: Cultura religiosa, Catolicismo popular, Igreja Católica

Resumen: Este artículo analiza las estrategias movilizadas por el discurso religioso hegemónico en las localidades del Agreste de Pernambuco durante los años sesenta y ochenta para clasificar las prácticas religiosas del catolicismo popular. Intentamos identificar la posición del clero católico y el papel desempeñado por la prensa de Pernambuco de esa época en la construcción de un cierto estereotipo sobre las experiencias religiosas que, debido a su apertura al sincretismo y al pluralismo religioso, escaparon a la oficialidad de las prácticas definidas por el discurso oficial. Con base en un análisis de archivos eclesiales e informes publicados en el periódico *Diário de Pernambuco*, discutimos los enfrentamientos entre el catolicismo oficial y el catolicismo popular, responsables de colocar sacerdotes y oraciones, iglesias y capillas, rosarios y pociones, en lados opuestos.

Palabras clave: Cultura religiosa, Catolicismo popular, Iglesia Católica

INTRODUÇÃO

Que é o sagrado? Alguns autores como Rudolf Otto (2007) o associaram a um profundo *mysterium fascinas*, fonte da produção de um poderoso temor que assombra/encanta os homens. Essa condição psicológica do homem religioso também foi definida por autores como Georges Bataille (2015) e Freud (2013). Maurice Godelier (2001), por outro lado, parece ter seguido

* Doutorando em Educação – Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Mestre em Ciências Sociais – Fundação Joaquim Nabuco (FUNDAJ). Especialista no Ensino de História e Licenciado em História – Faculdade de Formação de Professores da Mata Sul (FAMASUL). É membro do Grupo de pesquisa: “Discurso, Subjetividade e Educação” e do “Grupo de Estudos e Pesquisas Foucault e Educação”, ambos da UFPE. É bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) e atualmente é professor do departamento de História da FAMASUL.

relativamente o raciocínio de filósofos materialistas como Ludwig Feuerbach (1988), ao conceber o sagrado como uma espécie de relação com a origem em que, no lugar dos homens reais, instalam-se duplos imaginários deles mesmos. Mas o sagrado é mais do que isso. Há uma dimensão política do sagrado que não pode ser esquecida, na medida em que seu conteúdo e/ou forma não está dado *a priori*, mas é instituído/a politicamente. Sua politização implica no reconhecimento, relativamente perturbador, de que seu conteúdo não apenas é objeto de forte adoração dos homens e mulheres de fé, ou ainda, fonte de poderoso temor, mas objeto de históricas disputas políticas que giram em torno da definição daquilo que é, e daquilo que não é sagrado. As *comunidades discursivas*¹ que possuem a seu lado o peso da tradição geralmente se impõem nesta disputa como os atores centrais. Mas essas comunidades, entretanto, não são capazes de reter o excesso, muito menos apagar essa presença, geralmente incômoda, do Outro, isto é, da *diferença*.

A literatura especializada sobre a história do Nordeste tem, muito recentemente, ajudado a compreender a construção desse espaço como território imagético (ALBUQUERQUE, 2009). Mas o papel desempenhado pela imprensa regional na construção do estereótipo sobre os homens e mulheres que viveram e vivem no interior, afastados dos grandes centros urbanos, ainda não recebeu o devido tratamento historiográfico. É preciso salientar o papel exercido por órgãos da imprensa como o importante jornal *Diário de Pernambuco* nesse processo de classificação hierárquica que ajudou a construir a imagem do centro como o sinônimo do avanço, do progresso e do desenvolvimento e, inversamente, a noção do interior como espaço habitado pelo exótico, espécie de espaço amorfo e sem vida. O interior, geralmente identificado com o atraso, com a paralisia dos movimentos, interrompido apenas, por certos fatos “extraordinários”, noticiados, quase sempre, em tom de chacota pela imprensa da capital: “Grilos invadem igreja em Agrestina provocando tumulto” (DIÁRIO DE PERNAMBUCO, 1971, p.1), “jêgues desaparecem e são transformados em charque” (DIÁRIO DE PERNAMBUCO, 1972, p.12), “Polícia descobre em sítio de Agrestina matadouro de cavalos” (DIÁRIO DE PERNAMBUCO, 1973, p. 31), “Criança nasce com um olho só. Na maternidade do hospital desta cidade nasceu dia 28 último uma criança com um olho na testa, o braço direito deformado e seis dedos na mão esquerda” (DIÁRIO DE PERNAMBUCO, 1977, p. 17).

Autores regionais também se utilizaram das páginas do importante jornal para construir a imagem do “matuto” do interior. Em edição de 30 de maio de 1965 do *Diário de Pernambuco*, Nelson Barbalho, autor de diversas obras sobre a história de Caruaru e da célebre *Cronologia Pernambucana*, comentava sobre a personalidade do homem do interior

Quando Silva Neto, cheio de entusiasmo e de vontade de ajudar ao próximo, deixava o conforto da cidade e socava-se pelo interior de Caruaru, numa “ambulância de socorro rural” instituída pelo prefeito Pedro de Souza, a trabalhar no serviço dentário ofertado gratuitamente à matutama em geral, verificou um fato curioso: Quase todo matuto preferia ver seus dentes podres extraídos a cru, a vê-los arrancados sem dor, com anestesia injetável. Indagando sobre o motivo de tão estranha preferência, aquele dentista escutava da matutada ao redor: - **Nós prefere o boticão puro, mode que injeção é coisa do cão!** Matuto empacou, até jumento perde feio (BARBALHO, 1965, p.7)

O modelo historiográfico que se consolidou no Nordeste na segunda metade do século passado, com exceções bastante pontuais, ainda sentia saudade do passado colonial, aquele das Casas Grandes e suas Senzalas. Eis um trabalho ainda por fazer: dessacralizar nosso próprio conservadorismo historiográfico. Embora esta questão seja sedutora, não é disso exatamente que trataremos neste texto. O que nos interessa aqui é compreender como a Igreja Católica lidou com a diferença, a pluralidade, a natureza híbrida das práticas religiosas nas terras do interior. Como o discurso religioso classificou, por assim dizer, essas formas abertas e plurais de diferença, e, como a articulação de um conjunto de gramáticas discursivas foi capaz de produzir um discurso caracterizado pela tentativa de criminalizar a diferença. E, por outro lado, como essa forma de diferença reprimida pelo olhar policial desenvolveu *táticas*, no sentido formulado por Certeau (1998), capazes de garantir sua sobrevivência em ambiente historicamente hostil.

Nossa análise focaliza o discurso produzido pela imprensa e pela Igreja Católica entre as décadas de 1960 a 1980. Analisamos as anotações do vigário local da cidade de Agrestina, Padre Nestor Oliveira, naquele período, presentes no Livro Tombo da Paróquia e edições do *Diário de Pernambuco*. Decidimos manter a grafia original da época no momento da transcrição desses documentos com o objetivo de evitar qualquer forma de alteração. Nossa análise deste e de outros documentos apresentados ao longo desse trabalho segue a mesma orientação metodológica frisada por Bacellar (2011, p. 63), segundo a qual “[...] documento algum é neutro, e sempre carrega consigo a opinião da pessoa e/ou do órgão que o escreveu [...]”; razão pela qual, o historiador deve não apenas colocar *sub judice* o artefato que se tem em mãos, mas articular, como salientou Certeau (2011), as palavras ditas e escritas aos lugares ocupados pelos atores sociais.

O contexto histórico no qual se desenvolveram as experiências que serão aqui tratadas desempenhou um papel importante na configuração da correlação de forças (poder tradicional x poder carismático, sacerdotes x rezadores, centro x margem). Na década de 1960, o Concílio Vaticano II convidava a Igreja romana à uma abertura para a “modernidade”, numa tentativa política de minimizar os efeitos da secularização, a Igreja visava “falar a língua do povo”. No

Brasil, se instalava em 1964 o regime civil militar. No agreste pernambucano, a posição oficial da Igreja Católica – ainda que experiências mais progressistas tenham se desenvolvido, sobretudo no interior mais profundo – se encaminhou no sentido da defesa do golpe, classificado como uma “Revolução Gloriosa” por parte dos maiores jornais da capital e pelas autoridades eclesiásticas. Entre 1964-1985, portanto, devemos classificar a posição política da Igreja Católica como majoritariamente conservadora, anticomunista e estranha às formas plurais de manifestação religiosa, sobretudo aquelas que guardavam correlação com as religiões de matriz africana. A articulação de toda uma gramática discursiva que produziu um discurso de criminalização da diferença será por nós analisada a partir de um caso concreto ocorrido em uma pequena cidade do interior pernambucano entre as décadas de 1960 e 80.

O CASO DO SR. VIRGÍLIO

No domingo do dia 22 de novembro de 1964, em uma pequena nota dedicada à seção Diário dos Municípios do *Diário de Pernambuco*, o leitor se deparava com uma pequena nota sobre os acontecimentos relativos à cidade de Agrestina. “Beato e Catimboseiro”, acompanhada pelo relato que segue:

Está a merecer a atenção das autoridades os fatos que estão acontecendo no sítio Perneiras a um quilômetro da cidade. Um moreno, analfabeto, chamado Virgílio, para não desmerecer as tradições de sua família, fez uma capela por sua própria conta, sem autorização do sr. Bispo Diocesano, nela colocou uma estátua do Padre Cícero Romão, misturando falsa devoção com espiritismo, vive a benzer os tolos, a fazer frequentes festas (e rendosas), a passar receitas (para o que usa um secretário) etc., Agora mesmo o “Beato Dr. Virgílio” está anunciando para o dia 15 do corrente uma solene procissão com o andor do Padre Cícero, com o acompanhamento de uma banda de música de Caruaru, o que mereceu um veemente protesto do Vigário e do povo católico de Agrestina. Caso as autoridades não proibam estes abusos e afrontas ao verdadeiro sentido de religiosidade, Deus tal não permita que aconteça como em Gravatá Assú, onde um falso beato provocou uma hecatombe e nela muitos perderam a vida. Para que haja paz religiosa em nossa terra, é necessário que o devoto Virgílio arranje um outro meio de vida (COUTO, 1964, p. 6)

Quem assinava a notícia era o Sr. Heretiano Cordeiro Couto, naquela ocasião, correspondente do *Diário de Pernambuco* nessas terras do interior. Católico praticante e devoto de Nossa Senhora de Fátima, Heretiano é firme em suas acusações ao Sr. Virgílio. As atividades religiosas organizadas por ele eram tratadas pelo correspondente como violações inaceitáveis à moralidade e como caso de polícia. Um ano depois, em 28 de novembro de 1965, voltaria a comentar sobre o assunto no *Diário de Pernambuco*, ocasião na qual intensificaria as críticas e adjetivos para se referir ao Sr. Virgílio. De “moreno, analfabeto e falso beato”, ele seria

classificado como Virgolino, numa referência clara à Lampião, personagem quase mítico descrito pelo cinema e pela literatura brasileira como um sujeito que viveu à revelia da lei e da ordem no sertão nordestino das primeiras décadas do século XX. A chamada da notícia pretendia situar um suposto adversário não somente da ordem pública, mas, sobretudo, um perigo à moralidade coletiva: “Afronta aos católicos”, era o título da matéria. Eis o seu conteúdo na íntegra:

Em nosso noticiário anterior divulgamos e denunciemos às autoridades competentes o intendo atrevido e ousado do catimbozeiro Virgílio e seus fanáticos, realizando uma procissão subversiva, à revelia das autoridades eclesiásticas em plena cidade como uma aberta afronta aos católicos que repudiam dentro da lei do nosso país o curandeirismo, o catimbó e a feitiçaria. Como é sabido de todos, esse senhor que era pobre e agora está rico devido a uma capela sob o cargo do Padre Cícero do Juazeiro, que ele construiu sem licença das autoridades eclesiásticas, e graças às rendosas coletas que faz entre os associados da fita presta, também fundados por ele, e às receitas absurdas que passa aos incautos, vive continuamente desafiando as autoridades civis e eclesiásticas e aos católicos realizando rendosas novenas e festas ao som da Banda de Música Nove Euterpia de Caruaru. Dessa vez o negócio foi diferente, pela ação enérgica do nosso Delegado de Polícia, sargento Alonso Veríssimo a malfadada procissão chegou até às portas da cidade voltando para o Sítio Perneiras onde se realizou uma festa à meia luz se espalhando pelas brenhas a dentro para alegria de muitos que lá foram dar expansão à imoralidade, como soubemos logo os satânicos festejos. Queremos ainda ressaltar a teimosia dos fanáticos que, contra a determinação das autoridades, trouxeram num caminhão a Imagem de Nossa Senhora pelas ruas da cidade, sem acompanhamento, mas com foguetório, sob os olhares atônicos da população que é na sua totalidade católica. Será que depois de fatos tão lamentáveis e deprimentes, as autoridades continuarão a permitir que o catimbozeiro Virgolino continue a desafiar a todos, e livremente exercer a sua criminosa profissão? (COUTO, 1965, p. 6)

Heretiano agora classifica as festas religiosas organizadas pelo Sr. Virgílio como “satânicos festejos”. Essa demonização do Outro, dessa forma de diferença, se baseava na ideia de que a comunidade católica constituía um corpo distinto, absolutamente estranho aos festejos organizados no sítio Perneiras. O correspondente parece não levar em consideração o fato de que a adoração ao Padre Cícero do Juazeiro encontrava justamente na mentalidade do povo católico sua força motriz. Na edição do dia 1 de dezembro de 1966 do mesmo jornal, outra chamada era dedicada ao Sr. Virgílio: “Catimbozeiro faz procissão sacrílega em Agrestina”. Heretiano, novamente, coloca a “boca no mundo” para denunciar as práticas religiosas que considera uma afronta à tradição católica:

Já é de todos por demais conhecido o catimbozeiro e “doutor” Virgílio que há anos vem fazendo os maiores absurdos em nossa terra em franca rebelião com

as autoridades eclesiásticas e escandalosa afronta aos católicos, pois, inúmeras vezes pelo jornal e rádio temos denunciado quase sem nenhum resultado. Ultimamente, com a ajuda de pessoas hostis à Igreja, realizou uma procissão à maneira do catolicismo com 15 andores inclusive um com imagem do Padre Cícero Romão com o acompanhamento de milhares de fanáticos onde se viam homens vestidos de frade ridicularizando assim veneráveis ordens religiosas (o que é contra as leis do país). À noite, no “terreiro” da casa do catimbozeiro realizou-se a festa externa à meia luz, o que muito favoreceu aos que vão apenas “olhar” e se “divertir” para no outro dia comentar os “bonitos” feitos acontecidos nos arredores... A indignação dos católicos é grande, e se não fosse a energia e dinamismo do delegado Setemberg Correia de Sá, teria havido sério conflito, pois os heréticos queriam entrar pela cidade (COUTO, 1966, p.4)

O dito “catimbozeiro”, “doutor” Virgílio, como a ele se refere em tom claramente condenatório o correspondente do *Diário de Pernambuco*, era o Sr. Virgílio Manuel da Silva, conhecido publicamente por “seu Virgílio”, que havia construído capela em homenagem ao Padre Cícero Romão em sua propriedade rural, no sítio Perneiras, afastado da cidade por apenas meio quilômetro. Em sua casa, durante dias à fio, afluíam não apenas naturais da terra de Agrestina, mas numerosos vizinhos da região do agreste pernambucano; residentes do Altinho, Ibirajuba, Cupira, Panelas, São Joaquim do Monte, Caruaru, e até mesmo da capital do estado. A lista é extensa. O senhor Virgílio não era apenas devoto de Padre Cícero, mas um rezador bastante afamado. Homem de fé, católico, que se constituiu como uma autoridade em assuntos de religião e espiritualidade para muitos fiéis. Foi um desses homens agraciados pelo carisma, no sentido weberiano da expressão, e pela inclinação dos homens e mulheres do interior em atribuir ao rezador a posse de dons sobrenaturais.

Natural para a cultura sertaneja e agrestina do interior do Nordeste, lugar onde a mentalidade popular costumava atribuir à figura do rezador, desde tempos imemoriais, os dons da cura, da premonição e da adivinhação. Em visita à Paróquia de Agrestina no ano de 1965, o Bispo Diocesano da cidade de Caruaru, Augusto Carvalho, tentou traçar um perfil psicológico e comportamental do homem agrestino. Escreveria que essa “gente simples e boa está precisando de muita instrução religiosa. Tem fé, mas não bem fundamentada; daí o perigo de, sem maiores motivações tomar caminhos diferentes”. Acrescentava, ainda, que essa gente “é um tanto inclinada a acreditar em feitiçarias, catimbós e espiritismo”. Concluía dizendo que “Tem-na explorado em grande escala, e com resultados satisfatórios, o Sr. Virgílio, ‘curandeiro da região’ (LIVRO TOMBO III, 1965, p. 102).

O sucesso de rezadores como o Sr. Virgílio revelava certa dificuldade de comunicação da Igreja Católica com a totalidade dos fiéis, em primeiro lugar, porque o vigário local sempre esteve envolvido diretamente na vida política da cidade, chegando inclusive a ser candidato a

prefeito em 1972 (ocasião na qual foi derrotado), razão pela qual não gozava da “simpatia da totalidade do povo católico”. Em segundo lugar, à despeito da força de atração dos elementos do catolicismo popular, as autoridades eclesiásticas sempre guardaram certa reserva com relação a essas práticas, situando-as na marginalidade da vida social. O Bispo falava em nome de uma instituição: a Igreja Católica. Mas não poderia falar pelo conjunto de seus fiéis. Ocorre que para muitos católicos o Sr. Virgílio era um sujeito “sabido” (no sentido místico que esse termo costumava adquirir quando se referia ao indivíduo dotado de capacidades especiais). Aos olhos de Heretiano e também da Igreja Católica, ele era sabido demais!

As procissões são elementos característicos do catolicismo brasileiro de modo geral e, em especial, do catolicismo popular. Difícil mesmo é imaginar o deslocamento entre procissão e outro fenômeno social: a festa. Festa e procissão demarcavam uma espécie de dialética de fronteira entre sagrado/profano. O discurso da imprensa, ao se referir à festa a “meia luz” ocorrida no “terreiro” do sítio Perneiras é no sentido de desconsiderar que na história do Brasil, desde os tempos coloniais, essas manifestações religiosas também eram oportunidades para uma aproximação entre o sagrado e o profano. Omite o fato de que nas procissões organizadas pela Igreja Católica, como aquela em homenagem à Nossa Senhora do Desterro, tradicional festa religiosa da sociedade local organizada pela Igreja Católica, a festa era sempre o último rito a fortalecer os laços entre os fiéis e o sagrado e, claro, entre os fiéis e outros fiéis. Nas festas religiosas, os corpos prestavam devoção aos céus, para em seguida, encontrarem outros corpos na terra. Gilberto Freyre (2015, p. 151) assinalava a presença desse elemento carnal das festas religiosas na história do Brasil. Segundo o mestre de Apipucos, era a religião o que animava as cidades.

As festas de pátio de igreja e as procissões de rua, tornaram-se também ocasião de namoro; as “bandeiras de santo”, quase um escândalo, as moças cantando quadras a São Gonçalo que aos ouvidos dos Lopes Gama soavam mal. Depois de dias tristíssimos, representação de cenas da Paixão, sermão em voz tremida, gente chorando alto com pena de Nosso Senhor, mulheres de preto, homens de luto fechado, a Semana Santa terminava em ceias alegres de peixe, de fritada de caranguejo, de caruru, vatapá, cioba cozida com pirão

Para o homem religioso, sobretudo, para os homens e mulheres do agreste e sertão nordestino, é preciso marcar a extensão simbólica que as festas representam. Em uma perspectiva antropológica:

Participar religiosamente de uma festa implica a saída da duração temporal “ordinária” e a reintegração no Tempo mítico reatualizado pela própria festa. Por consequência, o Tempo sagrado é indefinidamente recuperável,

indefinidamente repetível. De certo ponto de vista, poder-se-ia dizer que o Tempo sagrado não “flui”, que não constitui uma “duração” irreversível. É um tempo ontológico por excelência, “parmenidiano”: mantém-se sempre igual a si mesmo, não muda nem se esgota. A cada festa periódica reencontra-se o mesmo Tempo sagrado – aquele que se manifestara na festa do ano precedente ou na festa de há um século: é o Tempo criado e santificado pelos deuses por ocasião de suas gestas, que são justamente reatualizadas pela festa. Em outras palavras, reencontra-se na festa a primeira aparição do Tempo sagrado, tal qual ela se efetuou *ab origine, in no tempore*. Pois esse Tempo sagrado no qual se desenrola a festa não existia antes das gestas divinas comemoradas pela festa. Ao criarem as diferentes realidades que constituem hoje o Mundo, os Deuses, fundaram igualmente o Tempo sagrado, visto que o Tempo contemporâneo de uma criação era necessariamente santificado pela presença e atividades divinas (ELIADE, 1992, p. 38)

No catolicismo popular, as festas religiosas costumam apresentar traços de sincretismo religioso. Heretiano Couto lançou sua crítica, falou em nome daquilo que poderíamos chamar de catolicismo oficial, em nome da Igreja Católica, teve o apoio irrestrito do vigário local. Portanto, em nome da tradição secular da instituição eclesiástica, que condenou, sistematicamente, a figura do rezador, da benzedeira, associando esses discursos à prática religiosa que se demonizara no Brasil desde os tempos coloniais: as práticas religiosas de matriz africana. Em uma terra em que Exu foi convertido em demônio pela gramática religiosa oficial e hegemônica, essa negatização da diferença não deve soar estranha. Por outro lado, do ponto de vista analítico, raramente nos enganamos quando interpretamos essas questões como autênticas expressões de uma disputa que girava em torno da definição política do sagrado.

O que o historiador identifica é a expressão da querela histórica entre o catolicismo oficial e a expressão popular de um catolicismo mais arraigado ao sincretismo brasileiro, a elementos das religiões de matriz africana, crenças, hábitos e mitos ancestrais legados pelos povos indígenas. As garrafadas à base de raízes de plantas sertanejas/agrestinas eram os principais remédios “receitados” por rezadores como Sr. Virgílio, que no agreste, existiram às dezenas. Banhos de ervas a percorrer o corpo e a banhar o piso das casas, muitas de barro assentado pelas pisadas ritmadas da Mazuca², para abrir os caminhos e espantar os agouros.

Muito mocotó para revigorar a força do homem e da mulher. Medicina popular justificável não apenas pela presença ancestral na cultura da crença no sobrenatural poder das ervas, das raízes do mato, das flores, das cores, das rezas anotadas em papel e guardadas secretamente em algum lugar junto ao corpo para proteção contra o perigo, mas essenciais em um lugar onde até 1970 apenas um médico atendia, de vez em quando, uma população de mais de 15 mil almas³. A cultura religiosa de senhores como o Sr. Virgílio, pode ser analisada como autêntica expressão do catolicismo popular brasileiro, que percorreu vastas extensões do

território nacional e que no interior do agreste pernambucano produziu uma de suas mais autênticas expressões.

É preciso compreender certa clivagem entre o catolicismo popular e o catolicismo oficial se quisermos compreender a dinâmica e o sentido dos conflitos que estamos a discutir. Segundo Souza (2013, p. 5)

O catolicismo popular carece de um estatuto próprio perante as práticas da Igreja, existindo, contudo, em íntima interação com ela. Não a contesta, mas pode, eventualmente, adquirir um viés nitidamente anticlerical. Não se opõem aos atributos do clero, mas cria seus próprios atributos, e é organizado e praticado por leigos que buscam, em maior ou menor grau, manter sua autonomia enquanto fiéis, ao mesmo tempo em que se declaram filhos da Igreja.

O *Diário de Pernambuco*, o mais antigo jornal em circulação na América Latina, uma das fontes principais deste artigo, parece ter sido, pelo menos durante algum tempo, o porta voz das experiências interioranas para a consciência curiosa do leitor do litoral. Um litoral presente no discurso daquele periódico como prevalecendo sobre as terras e os modos de vida dos povos do interior; uma visão exótica, mística, quase uma reedição daquilo que Certeau (2011) denominou como escrita colonizadora. Os correspondentes davam vida às notícias tomados por certo sentimentalismo e apelo retórico que ajudava a consolidar a imagem de um agreste atravessado pelo misticismo, pelo extraordinário, pela ignorância da “matutama” em geral. Um tipo de discurso que oscilava entre narrativas sobre o fantástico, a construção de uma espécie de dialética entre a terra e os céus, e a crônica policial embriagada pelo sensacionalismo das notícias.

Na edição de 23 de abril de 1967, mais uma notícia em destaque, assinada pelo Sr. Heretiano Couto: “Promoveram sessão de xangô em igreja do distrito de Agrestina”. Esse fato curioso guarda importância. O autor fez vir à tona a primeira referência do vigário local ao Sr. Virgílio. O conteúdo da notícia é marcado pela indignação daquele correspondente.

A população da pacata vila de Pé-de-Serra foi surpreendida no domingo 2 do corrente, com a chegada de um caminhão, repleto de fanáticos, conduzindo uma imagem e tendo à frente o conhecido feiticeiro Virgílio Manuel da Silva. Sem nenhuma comunicação ao sr. Vigário, nem respeitar o lugar sagrado, os subversivos entraram na capela de São Manuel que pertence à Paróquia e profanaram o templo com práticas supersticiosas, inclusive xangô e “sermão” do feiticeiro, seguido de beija-mão e cantigas as mais exóticas. Muitos dos moradores da vila fecharam suas portas horrorizados e outros inocentemente tomaram parte no africano culto. Devo salientar que muitas vezes, pelas colunas deste jornal, já denunciei a imoral exploração que o citado feiticeiro tem feito, em nome do falecido Padre Cícero Romão num verdadeiro comércio macabro, numa capela ao lado da sua casa no sítio Perneiras, a 500 metros da

cidade, construída sem nenhuma permissão, onde passa receitas e ludibria aos que o procuram. O nosso vigário, zeloso e atuante já deu parte à polícia e já está tratando da reconciliação canônica da capela (COUTO, 1967, p. 7)

Na verdade, o que essas críticas evidenciavam era a ação de um discurso, com nítidas pretensões de universalidade, que visava estabelecer fronteiras entre o sagrado e o profano, este último sendo constituído como o Outro – macabro, herético, exótico, um corpo estranho na morada da ordem legal do sentido. O que estava em jogo, do ponto de vista da Igreja Católica, era a hegemonia da narrativa, o poder de enunciar e reger a gramática dos ritos e das práticas. Disputas em torno da definição daquilo que é, e daquilo que não é o sagrado. Sr. Virgílio e, sobretudo, seus seguidores, são classificados como esses estranhos hóspedes na morada do sagrado.

Em 4 de abril de 1967, o Pe. Nestor Oliveira registrava ter tomado conhecimento acerca dos ocorridos na vila Pé de Serra dos Mendes. No Livro Tombo da Paróquia de Santo Antônio escreveu:

Na data de hoje recebi uma carta do comissário de polícia de Pé de Serra dizendo que na tarde do dia 2 próximo passado o conhecido feiticeiro Virgílio Manuel da Silva com a ajuda do sr. Francisco Quixabeira já apelidado “Nero” por seu anticlericalismo e perseguição à Igreja e ao Vigário invadiu a Capela de São Manuel do Pé da Serra com o consentimento do zelador Deodato e fez na referida capela o que bem entendeu como pregação, beija-mão, Changô, etc... Dirigi-me imediatamente àquela localidade para me inteirar dos fatos. Já convoquei o povo que em massa afirmaram serem verdadeiras as declarações do comissário de polícia. Comuniquei o fato à autoridade diocesana que me ordenou denunciar às autoridades competentes (LIVRO TOMBO III, 1967, p. 105)

Chama nossa atenção o fato de o comissário de polícia ter enviado carta ao Pe. Nestor para o noticiar do ocorrido, o que sugere que, aos olhos das forças policiais, as práticas do Sr. Virgílio consistiam em uma transgressão à ordem pública. Ao mesmo tempo, o comissário não explicava as razões de não ter agido, em nome da lei e da ordem, para conter os atos praticados, razão pela qual ficamos divididos entre duas hipóteses: a primeira, uma reclamação histórica das forças policiais nessa região, a falta de efetivo; a segunda, a tímida convivência, talvez até admiração ao Sr. Virgílio. Impossível precisarmos as razões.

O vigário também classifica, concordando com a posição de Heretiano Couto, o Sr. Virgílio como feiticeiro. Esse gesto nos parece central. Em primeiro lugar, é preciso interpretá-lo como a tradução de uma estratégia discursiva que consiste na negatização do Outro; em segundo lugar, tal recurso corresponde à positização da identidade religiosa em nome da qual

fala o Pe. Nestor. Com efeito, a identidade religiosa se constrói mediante a montagem de um sistema classificatório que estabelece uma oposição do tipo nós/eles, razão pela qual o Sr. Virgílio e seus seguidores são sistematicamente classificados como sujeitos errantes.

Com efeito, a identidade é um produto desse estabelecimento político de fronteiras. Segundo Silva (2014, p. 82):

A afirmação da identidade e a marcação da diferença implicam, sempre, as operações de incluir e excluir. (...) dizer “o que somos” significa também dizer “o que não somos”. A identidade e a diferença se traduzem, assim, em declarações sobre quem pertence e sobre quem não pertence, sobre quem está incluído e quem está excluído. Afirmer a identidade significa demarcar fronteiras, significa fazer distinções entre o que fica dentro e o que fica fora. A identidade está sempre ligada a uma forte separação entre “nós” e “eles”. Essa demarcação de fronteiras, essa separação e distinção, supõem e, ao mesmo tempo, afirmam e reafirmam relações de poder. “Nós” e “eles” não são, deste caso, simples distinções gramaticais. Os pronomes “nós” e “eles” não são, aqui, simples categorias gramaticais, mas evidentes indicações de posições-de-sujeito fortemente marcadas por relações de poder.

Em analogia, cabe o que ponderou Kathryn Woodward (2014, p. 40):

As identidades são fabricadas por meio da diferença. Essa marcação da diferença ocorre tanto por meio de sistemas simbólicos de representação quanto por meio de formas de exclusão social. A identidade, pois, não é o oposto da diferença: a identidade depende da diferença. Nas relações sociais, essas formas de diferença – a simbólica e a social – são estabelecidas, ao menos em parte, por meio de sistemas classificatórios. Um sistema classificatório aplica um princípio de diferença a uma população de uma forma tal que seja capaz de dividi-la (e a todas as suas características) em ao menos dois grupos opostos – nós/eles (por exemplo, sérvios e croatas); eu/outro.

Além disso, essa reação inconformada do vigário local com relação às práticas religiosas organizadas pelo Sr. Virgílio eram marcas indeléveis da definição de uma espécie de fronteira que separava o padre do “feiticeiro”. Fronteira que, a despeito do movimento da Igreja Católica na década de 1960 que buscava se (re)aproximar do “povo”, impusera sérios obstáculos à realização dos objetivos definidos no Concílio Vaticano II. No agreste pernambucano daquele período, inversamente, se estabelecia um cisma religioso no interior mesmo da comunidade católica. Desde uma perspectiva weberiana:

O padre representaria a autoridade religiosa de função exercida dentro de uma estrutura burocrática de salvação. O feiticeiro, a autoridade religiosa que exerce suas competências como o autêntico portador de uma tradição junto a uma clientela que o reconhece como tal (WILLAIME, 2012, p. 54)

Em nosso caso, nos parece evidente que a divisão construída no campo da experimentação religiosa recai sobre a dicotomia do tipo católicos/hereses. Voltando a nosso

debate sobre a posição do vigário diante dos fatos ocorridos na Vila Pé de Serra dos Mendes, o Pe. Nestor, curiosamente, também parecia relativizar sua responsabilidade no que se refere as providências a serem tomadas, na medida em que sugeria que ao fazê-lo, estaria obedecendo às ordens da autoridade Diocesana. De fato, a denúncia seria feita, e igualmente registrada pelo Pe. Nestor nos arquivos eclesiásticos da Paróquia local da seguinte forma: “Tendo consultado o ilustre advogado Dr. José Lima, denunciei por escrito ao sr. Delegado de polícia sargento João Gomes de Barros os graves acontecimentos do dia 2 p. passado, responsabilizando o feiticeiro Virgílio e seus adeptos” (LIVRO TOMBO III, 1967, p.105). A carta enviada pelo comissário, o contato feito pelo vigário com o advogado e a denúncia feita ao delegado logo iriam levar o caso aos tribunais. Uma manifestação típica do catolicismo popular logo seria convertida em caso de justiça. Mas não antes que houvesse, segundo as palavras do próprio Pe. Nestor, novas “blasfêmias e insultos”, dessa vez como uma resposta à denúncia realizada pelo vigário.

Exatamente uma semana depois de consumada a denúncia ao delegado, precisamente no dia 12 de abril de 1967, Pe. Nestor escrevia:

Ao ter conhecimento de que eu havia denunciado do “chefe” e amigo sr. Virgílio Manuel da Silva, o sr. Virgílio, digo, o sr. Francisco Quixabeira ficou enfurecido como um cão hidrofóbico e saiu pela rua a fora, sem nenhum respeito as famílias, blasfemando contra Deus, a religião, e com palavras de baixo calão insultou o vigário e todos os católicos, o que causou séria revolta aos que ouviram, ao ponto de se oferecerem para testemunhar diante do juiz ou delegado (LIVRO TOMBO III, 1967, p.105)

A “blasfêmia” não passaria em branco. No dia seguinte, Pe. Nestor tornava oficial nova denúncia ao delegado local, dessa vez, contra os atos do Sr. Francisco Quixabeira. Levando em consideração o enorme prestígio social que gozava o Sr. Virgílio perante um grande número de pessoas, a reação de Francisco Quixabeira não deve soar tão estranha. Nessa região, o rezador, quando muito afamado, costumava produzir o mesmo sentimento que anima o espírito coletivo e a estrutura do pensamento religioso de modo geral: a nostalgia de pai. A agressão ao pai simbólico costuma ser, como sabemos, veementemente rechaçada pelos filhos, não importando aqui a extensão das regras da moralidade, da razão, do bom senso ou da justiça.

O desfecho final dos acontecimentos relativos à Vila Pé de Serra dos Mendes, pelo menos do ponto de vista jurídico, se deu no mês de agosto do mesmo ano. Ao comentar decisão judicial favorável ao Sr. Virgílio, tomada pelo então juiz de direito da cidade de Agrestina, Dr. Arraes, Pe. Nestor lamentaria profundamente. Infelizmente, ainda não tivemos acesso a essa

peça jurídica com os argumentos do magistrado que embasaram decisão favorável ao Sr. Virgílio. Do processo, por enquanto, temos apenas o registro inconformado do vigário local.

No dia 26 de agosto de 1967 ele escrevia o seguinte tópico no Livro Tombo da Paróquia: “Feiticeiro vitorioso”, acompanhado pelo texto que segue:

Por incrível que pareça comunicou-me hoje o sr. Juiz de Direito desta comarca Dr. Arraes que deu ganho de causa ao feiticeiro Virgílio Manuel da Silva alegando que o mesmo invadira a capela de Pé de Serra porque é um homem piedoso e não foi por profanação nem para ridicularizar a Igreja que ele assim procedeu. [ilegível] Um sujeito excomungado por explorar a credence popular com práticas supersticiosas e falsa devoção ao Padre Cícero, faz sem consentimento da autoridade da Igreja uma procissão subversiva com o patrocínio dos inimigos declarados de Deus, invade uma capela da Paróquia com a conivência do zelador (que também sem que o vigário soubesse fazia parte no africano culto) dentro da capela faz changô, [ilegível], prega, faz beija-mão etc... tudo isso é legítimo, permitido e até louvável para o nosso excelentíssimo!!! Senhor Deus Misericórdia! (LIVRO TOMBO III, 1967, p. 107)

Pe. Nestor não hesitou em mais uma vez se referir ao Sr. Virgílio como feiticeiro. Acusa-o de explorar a “credence” popular com aquilo que considerava práticas supersticiosas. Acrescenta, além disso, um elemento novo: “os inimigos declarados de Deus”, que, segundo o vigário, são os patrocinadores dessas procissões⁴. Fica evidente a sua aversão aquilo que denomina genericamente como “africano culto”. Conclui com certa ironia ao realizar uma crítica à decisão do juiz da comarca de Agrestina. O parecer favorável ao Sr. Virgílio pode ser interpretado a partir de uma hipótese que nos parece razoável. Poderia ser o indicativo de uma ramificação de relações de natureza política estabelecida pelo Sr. Virgílio e as elites e grupos políticos locais. É bastante plausível deduzir que o rezador, à despeito das perseguições que sofria, tenha contado com algum tipo de proteção jurídica/política.

Após essa anotação de 1967, não encontramos mais nenhum registro do Pe. Nestor em que o Sr. Virgílio seja objeto de crítica. O mesmo ocorre, curiosamente, com o correspondente do *Diário de Pernambuco* e àqueles que o sucederam após o ano de 1967. A decisão judicial em favor do Sr. Virgílio inaugurou o advento de um silêncio com relação ao rezador e às suas atividades religiosas. Nos parece fora de questão o fato de que, do ponto de vista da Igreja Católica, o que estava em jogo era a manutenção da hegemonia da instituição eclesiástica no controle dos ritos, do culto e da orientação da vida espiritual dos fiéis. O catolicismo popular, portanto, foi se constituindo inicialmente como uma manifestação da vida religiosa marginalizada pelas diversas gramáticas do poder.

Ainda sobre essa espécie de fronteira que separaria o sacerdote do rezador, o centro das margens, é preciso marcar os sentidos dessa diferença. De acordo com Souza (2013, p. 5):

Os praticantes do catolicismo popular são o conjunto de fiéis que exercem seus cultos à margem da Igreja ou com uma margem de autonomia maior ou menor em relação à instituição. Seus costumes e práticas são de caráter tradicional, sendo transmitidos de uma geração para outra e com eventuais alterações sendo vistas como sacrílegas ou como uma perda de respeito, e seus praticantes se situam, majoritariamente, entre os setores mais pobres e menos escolarizados da população, possuindo, ainda, profunda ressonância no meio rural. Contrastam, assim, com os setores intelectuais da Igreja, que tenderam, historicamente, a ver suas manifestações com um misto de desprezo e desconfiança.

Em analogia, Oliveira (2016, p. 94), nos diz que:

A religiosidade popular é um elemento característico da vida da Igreja, porém, muitas vezes, ocorreu um controle sobre as práticas e ações desse tipo de catolicismo. Desde o período colonial, os bispos observavam, com cautela, as práticas devocionais que não estavam de acordo com a liturgia oficial. Da cultura do povo surgiu um catolicismo diferenciado, simples, mas rico em expressões e práticas de fé.

Diante dessas observações, defendemos que o posicionamento oficial da Igreja Católica em relação às práticas religiosas organizadas pelo Sr. Virgílio refletia um projeto de moralização da vida social e religiosa em curso. A chegada daquele que seria o vigário a passar mais tempo a frente à Paróquia, Pe. Nestor, em 1962, pareceu demarcar apenas o fortalecimento dessa espécie de pedagogismo moral tão característico do discurso religioso. A moralização da vida social, por seu turno, elegeu um “bode expiatório” (Sr. Virgílio), um tema específico (a suposta feitiçaria), uma gramática religiosa considerada subversiva (os ritos africanos) e um conjunto de indivíduos considerados “inimigos declarados de Deus”. Para garantir a hegemonia da gramática oficial do catolicismo, o Pe. Nestor parece ter deslocado para esses lugares úmidos e escuros as experiências religiosas que demarcaram, no seu tempo, uma diferença intransigente e inaceitável do ponto de vista da Igreja Católica.

O SILÊNCIO ROMPIDO

Dissemos anteriormente que a decisão judicial favorável ao Sr. Virgílio Manuel da Silva inaugurou um silêncio documental. De fato, o Pe. Nestor se absteve de produzir anotações sobre nosso rezador durante algum tempo. Defendemos também que esse silêncio textual não necessariamente corresponderia à circulação da palavra dita, embora não possamos, com efeito, alcançá-la no tempo. Esse silêncio, entretanto, durou pouco. Em agosto de 1970, seria rompido.

Dessa vez para assinalar um “acordo com o Sr. Virgílio”. Nos parece bastante plausível a hipótese de que a Igreja mudou a estratégia com relação às práticas do Sr. Virgílio. Ora, se o confronto direto na justiça não lhe foi favorável, se nem a repressão policial e os veículos de comunicação foram capazes de lidar com as *táticas* do rezador, a Igreja Católica decide cooptar esse mundo antes marginalizado. Ao registrar esse acordo, Pe. Nestor escreveu tomado por um sentimento comum aqueles que querem assinalar aos quatro ventos a vitória sobre seus adversários, ou como ele mesmo costumava se referir aos desafetos: “os inimigos de Deus”.

Em 31 de agosto de 1970 ele escreveu:

Há anos que vinha o sr. Virgílio Manuel da Silva afastado da Igreja por ter feito uma capela no lugar denominado “Perneiras” e nela ter posto a imagem do Padre Cícero e dezenas de outras imagens e aí praticava um culto falso, superstições, benzeduras, falsa medicina e “curas” arrastando assim multidões. Agora ele reconheceu que andava errado e veio ter comigo para normalizar sua situação perante a Igreja, depois de ter tido um entendimento com o sr. Bispo diocesano. Acertei com ele que devia retirar da Capela a imagem do Pe. Cícero que por todos acreditar ser ele um santo, como eu acredito, não era ainda canonizado; segundo, devia acabar com receitas “curas” e outras superstições e reformar a capela com as normas litúrgicas e que antes de haver a 1ª Missa lá ele iria comigo ao rádio em Caruaru para explicação ao público dada a sua fama de “feiticeiro” já com certa celebridade; e que eu iria pessoalmente pregar 9 noites antes da grande festa que lá se realiza todos os anos no dia 15 de novembro, para esclarecer ao povo os acontecimentos de sua conversão. Ele concordou com tudo e prometeu sob juramento (LIVRO TOMBO III, 1970, p.114-5)

Culto falso, superstições, benzeduras, falsa medicina e “curas”, eis a lista dos atos condenados pelo Pe. Nestor. O silêncio é rompido para assinalar um suposto reconhecimento por parte do rezador de seu desvio moral. Afastado da Igreja por ter construído capela particular em sua propriedade rural, Sr. Virgílio foi apresentado pelo vigário como um filho arrependido que pretende retornar à casa paterna. O encontro na tradicional rádio Difusora localizada na cidade vizinha de Caruaru selaria o acerto de contas público. O encontro se deu no dia 15 de setembro do mesmo ano, ocasião na qual, segundo o Pe. Nestor, o Sr. Virgílio prometia seguir dali em diante “todas as determinações da Igreja no desempenho do seu “apostolado” na Capela particular das Perneiras” (LIVRO TOMBO III, 1970, p.115).

Essa (re) aproximação e o sentido político que ela assumiu traduz muito bem uma tentativa, por parte do discurso religioso hegemônico, de resolver um problema lógico de todo jogo em que a identidade figura como eixo central: a diferença. Sinaliza a tentativa de solucionar o problema da *dessemelhança*, isto é, da não-integração absoluta do excesso à norma, das partes ao Todo. É o discurso, por sua vez, que define as condições para esse acesso, prescrevendo as condições para a aceitação dessa presença antes incômoda. Busca, portanto,

moralizá-la, definindo o único caminho possível e autorizado para seus movimentos. Trata-se de um discurso que pretende dizer ao Outro quem ele é, quem pode ser, como deve agir, o que deve enunciar e, simultaneamente, o que deve calar.

O Sr. Virgílio, objeto de toda uma gramática discursiva articulada que buscava moralizar suas práticas religiosas, ocupava um lugar bastante específico na topografia das relações sociais da comunidade local e, em especial, no campo da vida religiosa. Seu lugar era aquele comum às margens da burocracia. O “poder carismático”, o verdadeiro elo entre o rezador e seus seguidores, entretanto, reservou a ele um lugar nada marginal na memória do povo católico daquela comunidade do interior pernambucano. Sobre a estrutura do carisma, vale a pena retomar uma observação realizada por Max Weber:

Em oposição a toda espécie de organização administrativa burocrática, a estrutura carismática não conhece nenhuma forma e nenhum procedimento ordenado de nomeação ou demissão, nem de “carreira” ou “promoção”; não conhece nenhum “salário”, nenhuma instrução especializada regulamentada do portador do carisma ou de seus ajudantes e nenhuma instância controladora ou à qual se possa apelar; não lhe estão atribuídos determinados distritos ou competências objetivas exclusivas e, por fim, não há nenhuma instituição permanente e independente das pessoas e da existência de seu carisma pessoal, à maneira das “autoridades” burocráticas (WEBER, 1999, p. 324)

Ao reconhecer o *status* de “celebridade” do afamado rezador, o vigário se apresenta como a autoridade eclesiástica não contaminada pela fama (a fama de seu adversário, neste caso). Ao passo que constrói para si o lugar de fala a partir do qual deve emanar a verdade. A verdade do acordo, mas também a verdade da prática religiosa. Um *ethos*, por assim dizer, da verdade da mensagem religiosa incorporada por aquele que se considera seu único porta-voz legítimo, isto é, o sacerdote. É assim que na primeira ocasião em que podemos assegurar sua visita pessoal à capela do sítio Perneiras, no dia 6 de novembro de 1970, ele tratará de separar, como diz o ditado popular, o joio do trigo.

Como havia prometido ao sr. Virgílio com grande assistência de fiéis, fiz uma série de pregações em frente a Capela sobre a verdadeira religião, como vivê-la, sem confundir com superstições, malefícios, falsas devoções, terminando por explicar que em matéria de religião tudo só se faz de acordo com o Vigário e as determinações da Igreja. Foram 9 pregações que me parece teve bom resultado (LIVRO TOMBO III, 1970, p.115)

Separar o joio do trigo é sublinhar, uma vez mais, essa fronteira que deve separar o sacerdote do rezador, a verdade histórica da mistificação. Trata-se de arrancar do seio das práticas católicas esses elementos estranhos que parecem vir de outros terreiros, esses últimos

impregnados pela magia, por um tipo de misticismo que soa absolutamente estranho à gramática religiosa oficial. Trata-se, também, de assinalar a positividade de uma identidade em detrimento de outra. A fala de Pe. Nestor pretendia simbolizar, de forma definitiva, a vitória do centro sobre as margens. Ademais, foi naquela ocasião em que o vigário se apresentava como a única autoridade legítima em matéria de religião. A Igreja parecia recuperar seu domínio sobre a capela, e à autoridade eclesiástica, sobre o rezador. As estratégias de repressão da diferença, agora reorientadas para a cooptação, pareciam neutralizar as táticas do rezador. Mas quanto a isso, há dúvidas.

Não é fácil delimitar com exatidão a extensão do acordo entre o Sr. Virgílio e o Pe. Nestor de Oliveira. Em assuntos de religião, as mudanças não costumam ocorrer com tanta rapidez. Ademais, uma vez estabelecida a fama, não era tão simples escapar. O Sr. Virgílio deixou de medicar aqueles que muito provavelmente continuaram a procurá-lo? Deixou de orientar os fiéis? De benzer? De praticar a medicina popular à base de ervas do mato e garrafadas das mais variadas? Nossa resposta caminha no sentido de responder negativamente a essas perguntas. A hipótese que nos parece ser confirmada indiretamente pelo próprio Pe. Nestor 12 anos depois da entrevista concedida à rádio Difusora de Caruaru. “Abusos: tenho sempre notícias de festas religiosas particulares no interior da Paróquia: Festas que se misturam com práticas espíritas e catimbó e “devoção” ao Pe. Cícero cuja estátua além de ser vista em oratórios é levada em procissão (LIVRO TOMBO III, 1982, p. 146).

O vigário não se referia mais ao Sr. Virgílio, mas fica claro que, segundo ele, não faltavam notícias no interior da Paróquia sobre as festas caracterizadas pelo culto ao Pe. Cícero, e elementos de outros terreiros religiosos. De quem Pe. Nestor está falando senão do afamado rezador, o Sr. Virgílio Manuel da Silva? Essa permanência sugere que diante da estrutura da Igreja Católica e dos poderes constituídos, Sr. Virgílio e os praticantes do catolicismo popular passaram a adotar *táticas* com o objetivo de evitar o confronto direto com as autoridades eclesiásticas (o acordo firmado entre o rezador e o vigário, o encontro na rádio Difusora, as missas realizadas pelo pároco local no sítio Perneiras), com o intuito de garantir o mínimo de segurança para a continuidade dos ritos e práticas religiosas, ainda que elas fugissem, na prática, às grades morais instituídas pelas autoridades religiosas. Com efeito, conforme defendeu Michel de Certeau (1998, p. 101), “a tática é a arte do fraco”. Ela opera por meio da astúcia, aproveitando as brechas e “falhas que as conjunturas particulares vão abrindo na vigilância do poder proprietário. Aí vai caçar. Cria ali surpresas. Consegue estar onde ninguém espera”

A vitória do vigário, ao que parece, não se confirmou nos terreiros da capela. Para desgosto da autoridade eclesiástica, as festas continuaram, como as rezas e o sincretismo

religioso. As práticas e ritos do catolicismo popular continuariam a produzir na mentalidade do homem do interior fortes sentimentos. Finalmente, é muito provável que o acordo selado entre o vigário e o rezador não tenha produzido efeitos concretos na rotina da vida religiosa do sítio Perneiras.

CONCLUSÃO

Tentamos demonstrar como a identidade religiosa, no caso da comunidade católica, não constituía um corpo coeso e harmônico no Nordeste brasileiro das décadas de 1960/80. No interior dessa comunidade de fiéis, a documentação consultada nos apresenta uma disputa política em torno da definição daquilo que é ou não sagrado. Uma disputa sobre o sentido das práticas religiosas. Catolicismo oficial e catolicismo popular, padres e rezadores, terços, orações e garrafadas, festas religiosas, procissões; elementos integrantes do universo daquelas disputas. A identidade católica, longe de ser caracterizada como una e homogênea, foi, na verdade, construída a partir de uma diferença e dessemelhança que a minava por dentro. Acreditamos, do ponto de vista histórico, que havia catolicismos, práticas plurais que constituíam a vida religiosa de homens e mulheres que viveram no agreste e no sertão nordestino do século passado. A autoridade simbólica do sacerdote disputando terreno com a fama dos rezadores, o poder místico das orações, do terço e das hóstias consagradas, disputando espaço com a ancestral crença do poder das ervas da floresta agreste e no dom conferido pelo Todo Poderoso a alguns indivíduos especiais. O sagrado, longe de ser um dado da natureza, foi na região sistematicamente objeto de disputas. Instituído politicamente por homens e mulheres, sacerdotes e rezadores, todos “unidos” e separados em função da vivência de sua fé no sobrenatural.

Outrossim, é preciso dizer que diante das estratégias de repressão mobilizadas pelas autoridades religiosas, o Sr. Virgílio e seus seguidores desenvolveram um conjunto de *táticas* com o objetivo de proteger sua forma de adoração. A tentativa de organizar o espaço social, o poder de determinar, por assim dizer, a forma e o conteúdo das práticas religiosas encontraram na “arte do fraco”, em sua astúcia, uma poderosa resistência. Essa espécie de olhar policial não foi uma prerrogativa exclusiva da autoridade eclesiástica. Conforme ficou demonstrado, com exceção da decisão do juiz favorável ao Sr. Virgílio, as forças policiais locais e o discurso da imprensa se articulavam às autoridades religiosas (Nestor Oliveira e Augusto Carvalho), na tentativa de estabelecer o controle sobre a dinâmica da vida religiosa na cidade. Finalmente, o sucesso do Sr. Virgílio não foi apenas um produto de seu *poder carismático* ou da eficácia política das *táticas* por ele mobilizadas para “driblar” as forças da repressão. Ele também se

devia à relativa dificuldade da Igreja Católica em termos de comunicação com os fiéis, sobretudo, a dificuldade de construir o consenso sobre a figura do rezador. A propósito, o envolvimento do vigário local, Nestor Oliveira, na vida política pode ter desempenhado um papel importante neste processo, na medida em que uma vez circulando entre os altares e o palanque eleitoral, o vigário passara a contar com muitos desafetos políticos, poderosos latifundiários e criadores de gado.

Concluindo, na disputa pelo sentido do sagrado as margens venceram o centro. Na impossibilidade de amordaçar a diferença, a Igreja Católica decidiu cooptar o antigo desafeto, que, por sua vez, à despeito do acordo firmado com as autoridades eclesiásticas onde prometia circunscrever suas práticas dentro dos códigos da moralidade e da liturgia oficial, jamais abandonou suas raízes, no duplo sentido que essa palavra aqui possui: (a) como sinônimo de tradição, haja vista que as práticas do Sr. Virgílio guardavam certa comunicação com a ancestralidade e (b) como matéria-prima de um tipo de medicina popular fundamental numa região historicamente desprovida dos serviços mais básicos de saúde pública.

Referências

ALBUQUERQUE, Durval Muniz de. *A invenção do Nordeste e outras artes*. São Paulo: Cortez, 2009

BARBALHO, Nelson. *Matuto empacou, até jumento perde feio*. Diário de Pernambuco, Recife, 30 de maio de 1965, p. 7. Disponível em: <http://memoria.bn.br/hdb/periodico.aspx>. Acesso em 20 de janeiro de 2020.

BATAILLE, Georges. *Teoria da Religião seguida de uma história das religiões*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015

BACELLAR, Carlos: Uso e mau uso dos arquivos. In: PINSKY, Carla Bassanezi (ORG). *Fontes Históricas*. São Paulo: Contexto, 2011

CERTEAU, Michel de. *A escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense, 2011

_____, *A invenção do cotidiano*. Rio de Janeiro: Vozes, 1998

COUTO, Heretiano. *Beato e Catimboseiro*. Diário de Pernambuco, Recife, 22 de novembro de 1964, p.6. Disponível em: <http://memoria.bn.br/hdb/periodico.aspx>. Acesso em 20 de janeiro de 2020.

COUTO, Heretiano. *Afronta aos católicos*. Diário de Pernambuco, Recife, 28 de novembro de 1965, p.6. Disponível em: <http://memoria.bn.br/hdb/periodico.aspx>. Acesso em 20 de janeiro de 2020.

COUTO, Heretiano. *Catimbozeiro faz procissão sacrílega em Agrestina*. Diário de Pernambuco, Recife, 1 de dezembro de 1966, p. 4. Disponível em: <http://memoria.bn.br/hdb/periodico.aspx>. Acesso em 20 de janeiro de 2020.

COUTO, Heretiano. *Promoveram sessão de xangô em igreja do distrito de Agrestina*. Diário de Pernambuco, Recife, 23 de abril de 1967, p. 7. Disponível em: <http://memoria.bn.br/hdb/periodico.aspx>. Acesso em 20 de janeiro de 2020.

DIÁRIO DE PERNAMBUCO, Recife, 19 de outubro de 1971, p. 1. Disponível em: <http://memoria.bn.br/hdb/periodico.aspx>. Acesso em 20 de janeiro de 2020.

DIÁRIO DE PERNAMBUCO, Recife, 12 de dezembro de 1972, p. 12. Disponível em: <http://memoria.bn.br/hdb/periodico.aspx>. Acesso em 20 de janeiro de 2020.

DIÁRIO DE PERNAMBUCO, Recife, 29 de julho de 1973, p. 31. Disponível em: <http://memoria.bn.br/hdb/periodico.aspx>. Acesso em 20 de janeiro de 2020.

DIÁRIO DE PERNAMBUCO, Recife, 10 de maio de 1977, p. 17. Disponível em: <http://memoria.bn.br/hdb/periodico.aspx>. Acesso em 20 de janeiro de 2020.

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

FEUERBACH, Ludwig. *A essência do Cristianismo*. Campinas: Papyrus, 1988

FREUD, Sigmund. *Totem e Tabu: algumas discordâncias entre a vida psíquica dos homens primitivos e a dos neuróticos*. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2013

FREYRE, Gilberto. *Sobrados e mucambos: decadência do patriarcado rural e desenvolvimento urbano*. São Paulo: Global, 2004.

GODELIER, Maurice. *O enigma do dom*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2001.

Periódico Diário de Pernambuco, edições de 1960/80. Disponível em: <http://memoria.bn.br/hdb/periodico.aspx> Acesso em 20 de janeiro de 2020.

OLIVEIRA, Marlon Anderson. *Catolicismo Popular e a Igreja Romana*. São Paulo: Fonte Editorial, 2016

OTTO, Rudolf. *O sagrado: aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. Petrópolis: Vozes, 2007.

Paróquia de Santo Antônio. *Livro Tombo*, nº III, Agrestina – PE

SALLES, Thiago Oliveira de (ORG). *Sobre Mazurca*. Recife, Gráfica Flamar Editora, 2015

SILVA, Tomás Tadeu da. A produção social da diferença. In: SILVA, Tomás Tadeu (org). *Identidade e diferença*. Rio de Janeiro: Vozes, 2014

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

WEBER, Max. *Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1999

WILLAIME, Jean Paul. *Sociologia das Religiões*. São Paulo: Unesp, 2012

WOODWARD, Kathryn. Identidade e Diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomás Tadeu (org). *Identidade e diferença*. 15. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2014

¹ Uma comunidade discursiva é responsável pela gestão de um texto. Assim como também é responsável pela definição da oficialidade de um rito, de um sistema de práticas. Ela detém, por assim dizer, o controle da narrativa. Está ao lado da tradição e fala, portanto, em nome de uma determinada forma de verdade histórica. Do ponto de vista da vida religiosa e do catolicismo brasileiro, a Igreja Católica e seu corpo de especialistas e sacerdotes se impuseram como A instituição em torno da qual se erigiu tal comunidade.

² A Mazuca pode ser considerada uma brincadeira e dança ancestral típica do agreste pernambucano. Difere da Mazurca polonesa popularizada pelo piano de Chopin. Trata-se de dança que divide com o coco de roda o título de folguedo mais antigo do interior do Agreste. Segundo Sales (2015), que organizou importante pesquisa sobre a brincadeira, no relato dos brincantes chama atenção, além dos aspectos estritamente simbólicos do ritmo, das loas e dos gestos da Mazuca, seu caráter funcional. “Sobre os aspectos estritamente funcionais, há uma ideia, bastante comum, de que a mazurca servia para ‘assentar o barro das casas’ (SALES, 2015, p. 28).

³ Segundo dados levantados no IPEADATA, a população de Agrestina na década de 1960 era de 15.294 habitantes. Em 1970 a população total era de 17.068, grande parte dela residente no campo: 12.126, para sermos mais precisos. É nessa sociedade predominantemente rural onde se desenrolaram os fatos aqui mencionados. Um fato importante no que diz respeito à dinâmica do catolicismo popular, que costuma ter grande adesão em sociedades rurais compostas quase que completamente por pequenos agricultores e trabalhadores da pecuária.

⁴ O vigário local costumava classificar como “inimigos de Deus” ou “inimigos da Igreja” todos os seus desafetos políticos. Quando da participação do vigário nas eleições de 1972, ocasião na qual seria um dos candidatos a chefe do poder executivo local, esses termos passariam a integrar a retórica política do vigário.

Artigo recebido em 1 de fevereiro de 2020
Aceito para publicação em 8 de abril de 2020

DESBRAVANDO OS SERTÕES CAPIXABAS: A COLONIZAÇÃO DO VALE DO ITAPEMIRIM

DISCOVERING THE CAPIXABA HINTERLANDS: THE COLONIZATION OF THE ITAPEMIRIM VALLEY

Laryssa da Silva Machado*

Lucas da Silva Machado**

Resumo: O presente artigo pretende analisar o processo de colonização do Vale do Itapemirim, região sul da província do Espírito Santo. Apesar das terras capixabas estarem entre as quinze primeiras capitânicas doadas pelo rei português no século XVI, a ocupação do território ocorreu tardiamente, com a efetiva colonização de muitas regiões apenas no século XIX, caso da região de Itapemirim. Na primeira metade do século XVIII instala-se a primeira fazenda produtora de cana de açúcar, porém, apenas no final do Setecentos a colonização é consolidada, graças a chegada dos fugitivos das Minas de Castelo para região. No século XIX outros migrantes chegam e a produção de açúcar torna-se a base econômica local, além do principal produto da província capixaba. Junto aos migrantes chegaram os primeiros cativos, que somaram-se a muitos outros que vieram pelo tráfico. Sobre os indígenas da região, a ausência de fontes impede discussão mais aprofundada.

Palavras-chave: sertões, Itapemirim, Espírito Santo, colonização.

Abstract: This article aims to analyze the colonization process of the Itapemirim Valley, in the southern region of the province of Espírito Santo. Despite the capixaba lands being among the first fifteen captaincies donated by the Portuguese king in the 16th century, the occupation of the territory occurred late, with the effective colonization of many regions only in the 19th century, as in the region of Itapemirim. In the first half of the 18th century, the first sugar cane producing farm was installed; however, it was only at the end of that century that colonization was consolidated, due to the arrival of the fugitives from Minas de Castelo to the region. In the 19th century, other migrants arrived, and sugar production became the local economic base, in addition to the main product of the Espírito Santo province. The first captives arrived with the migrants, added to many others who came by the trade. Regarding the indigenous people in the region, the absence of sources prevents further discussion.

Keywords: sertões, Itapemirim, Espírito Santo, colonization.

Introdução

Em um país como o Brasil, com dimensões continentais, pesquisas no campo da micro história são fundamentais para que os meandros históricos sejam descobertos. Segundo Jacques Revel “a abordagem micro-histórica se propõe a enriquecer a análise social tornando suas

* Mestre em História – Programa de pós-graduação em História – Universidade Federal do Espírito Santo. Professora de História na Rede Municipal de Marataízes-ES. E-mail: assyral@gmail.com

** Mestrando em História – Programa de pós-graduação em História – Universidade Federal do Espírito Santo. Professora de História na Rede Estadual do Espírito Santo. E-mail: lucas.ds.machad@gmail.com

variáveis mais numerosas, mais complexas e também mais móveis” (REVEL, 1998, p.23). Assim, nos últimos anos, pesquisas acadêmicas deram destaque a inúmeras regiões que por anos foram consideradas periféricas pela historiografia tradicional.

A história do Espírito Santo é um exemplo de como regiões brasileiras tornam-se esquecidas pela historiografia por não alcançar o destaque econômico e social semelhante aos territórios vizinhos (Rio de Janeiro, Minas Gerais e Bahia). Sendo uma das primeiras capitanias hereditárias brasileiras, doada a Vasco Fernandes Coutinho pelo Rei D. João III em primeiro de junho de 1534, a história capixaba é marcada por altos e baixos políticos e econômicos. Sobre os primeiros séculos da capitania do Espírito Santo, XVI, XVII e XVIII, existe uma carência de fontes e, conseqüentemente, de produções historiográficas. Os séculos XIX e XX, com fontes mais fartas, trazem uma maior quantidade de pesquisas. Mas ainda assim, lacunas inteiras continuam existindo.

Assim, pesquisas no campo da micro história ajudam a entender o que ocorreu nas terras capixabas ao longo dos seus cinco séculos de colonização, apesar da carência de fontes.

Mediante o estudo intensivo e aproximado de configurações e processos sociais, a abordagem microhistórica assume, portanto, a tarefa de compreender como essas configurações se constituem e convivem [...]Ela procura também entender a maneira como movimentos ou transformações coletivos são possíveis, mas não a partir desses movimentos em si e da capacidade autorrealizadora que se lhes imputa, e sim da parte que cada ator toma neles (RAVEL, 2010, p. 440).

Um desses eventos refere-se à colonização das regiões interioranas espirítossantenses. Até o início do século XIX, apenas a região central, onde se localiza a capital Vitória, era colonizada. Os “sertões” capixabas ainda eram habitados por grupos indígenas, o que estava em desencontro com a noção de prosperidade e desenvolvimento da época (EHRENREICH, 2014, p.51). Na realidade, de acordo com Vânia Maria Moreira, a partir da perspectiva dos sertões, tais regiões eram “zonas de contato!” entre a sociedade afro-luso-indígena.

“Os “sertões do Espírito Santo” eram, na realidade, um espaço geográfico ainda não plenamente controlado pelos colonizadores, que fazia divisa com os atuais estados da Bahia, Minas Gerais e Rio de Janeiro”. Quanto a região de Itapemirim, “para a população da Corte e do Rio de Janeiro aquelas terras se confundiam com os “Sertões do Goytacazes”. (MOREIRA, 2017, p. 66-67).

Do ponto de vista dessa investigação, os sertões do Espírito Santo não foram apenas refúgio de povos “bárbaros” e o paradeiro de “renegados” e “criminosos”, como quilombolas, desertores, salteadores, índios e vadios, tal

como insistiam as autoridades da época. Como se pretende demonstrar, aqueles sertões também foram palco de diferentes relações interétnicas, pois naquele cenário se desenvolveram pelo menos dois tipos de aliança que este artigo tem por objetivo salientar: a de senhores e índios contra os “escravos do mato” e os quilombolas; e a de “escravos armados” e senhores contra os índios naturais da terra, mesmo em meio à crise do sistema escravista e à intensificação das fugas e da formação de quilombos (MOREIRA, 2017, p. 68).

Além disso, Moreira utiliza o pensamento de Mary Louise Pratt, que denomina os sertões como “zonas de contato”. Ela define as zonas de contato como “espaços sociais onde culturas díspares se encontram, se chocam, se entrelaçam uma com a outra, frequentemente em relações bastante assimétricas de dominação e subordinação – como o colonialismo, o escravagismo, ou seus sucedâneos ora praticados em todo o mundo” (PRATT, apud MOREIRA, 2017, p. 107).

Do ponto de vista do desenvolvimento histórico, é importante frisar que o sertão não era apenas o mundo dos índios, mas antes de tudo o mundo não policiado, primeiro dos índios, primários habitantes do Novo Mundo, e progressivamente também de outros setores sociais, como escravos fugidos, salteadores e “vadios”.¹¹ Mais ainda, os sertões e suas populações, ao ingressarem no mundo policiado, pelo uso da força e/ou da persuasão, não se tornavam um reflexo fiel ou mal ajambrado da “civilização cristã” europeia. Por isso mesmo, em lugar da ideia de uma “aculturação” bem ou mal sucedida, a história e as ciências sociais tem mobilizado e trabalhado com conceitos mais dinâmicos e relacionais, como transculturação, hibridização e mestiçagem, por exemplo, para dar conta da complexidade dos conflitos e das acomodações que moldaram as sociedades coloniais e pós-coloniais da América (MOREIRA, 2017, p. 107-108).

Este artigo apresentará como ocorreu o processo de colonização de um desses sertões capixabas: o Vale do Rio Itapemirim. Localizado ao sul das terras do Espírito Santo, as margens do Itapemirim receberam inúmeras tentativas de ocupação, que só foi consolidada entre o fim do século XVIII e início do XIX. A partir de então, tornou-se a região mais próspera economicamente, sustentando a Província nesse período, graças a produção de açúcar, na primeira metade, e do café na segunda metade do Oitocentos. Embora tenha sido uma região pequena, principalmente se for comparada a grandes centros, ainda assim merece destaque, uma vez que revela uma parte desconhecida da história capixaba e brasileira.

Esse trabalho pretende analisar a Vila de Itapemirim em seus primeiros anos. Além da pesquisa bibliográfica e depoimentos de visitantes que relataram a condição da Vila, documentos oficiais também serão analisados, como Relatórios e Falas dos Presidentes da Província, Mapas Populacionais e a Lista Nominal da População da Vila de Itapemirim de 1833,

que apresenta um panorama econômico e social da localidade. Como o processo de colonização ocorreu entre o fim do século XVIII e o início do século XIX, o recorte temporal utilizado será até o fim da década de 1930, compreendendo 25 anos após a fundação da Vila, que ocorreu em 1815.

O Oitocentos Capixaba

Apesar do Espírito Santo estar entre as primeiras capitânicas doadas por Portugal, a terra do primeiro donatário Vasco Fernandes Coutinho amargou por séculos inúmeros problemas políticos e econômicos (CARVALHO, 2008. p. 28-34). A partir de 1800, ainda com dificuldade, iniciou-se um período de prosperidade. Nessa época, deu-se primeiro e decisivo passo no sentido de definição da identidade territorial do Espírito Santo enquanto unidade administrativa e política distinta, dotada, inclusive, de um projeto de desenvolvimento próprio, propostas com objetivo de dar autonomia política, administrativa e jurídica ao Espírito Santo, estimular o povoamento da região e destacar o Porto de Vitória como ponto estratégico por ser próximo à Capitania de São Tomé ou Paraíba do Sul (SANTOS, 2002, p. 153-187). Porém, tais medidas resultaram em poucas mudanças na região.

Até meados do século XIX, a economia do Espírito Santo baseava-se na produção de alimentos exportados em parte para outras províncias (CARVALHO, 2008. p. 59-60). Em terras capixabas produziam-se farinha de mandioca, açúcar, fios de algodão, cachaça, arroz, milho, feijão, cal, colchas e redes. O plantio do café, no início do século, ainda era pequeno e não se destacava nem mesmo na economia espírito-santense. Porém, essa produção floresceu na segunda metade do século e proporcionou crescimento e dinamismo à província.

José Teixeira de Oliveira classifica a transição da primeira para a segunda metade do século XIX como o “início de uma nova era”. De acordo com o autor, “foi assim, enfrentando dificuldades de toda ordem – em sua grande maioria derivadas da deficiência de recursos – que o Espírito Santo alcançou o fim da primeira metade do século XIX” (OLIVEIRA, 2008. p. 354). Após a independência do Brasil houve melhorias estruturais, porém, foram as lavouras de café as responsáveis pela transformação desse quadro de dificuldades.

Introduzido em meados de 1815 (ROCHA, COSSETTI, 1983, 15-18), o café tornou-se cultura dominante por volta de 1840, e substituiu gradualmente o cultivo e a produção de açúcar. Entre 1856 e 1872, houve grande expansão da cafeicultura concentrada na região Sul, especificamente nos Vales dos rios Itapemirim e Itabapoana. Outras regiões capixabas, como a

de São Mateus e Vitória, investiram no cultivo do café sem o mesmo sucesso. São Mateus, inclusive, retornou ao cultivo da mandioca.

A expansão cafeeira no sul do Espírito Santo vincula-se diretamente à decadência da produção do Vale do Paraíba, no Rio de Janeiro e em Minas Gerais (ROCHA, COSSETTI, 1983, p. 19), quando fazendeiros dessas regiões migraram para a província capixaba, dando lugar à colonização de terras férteis em espaços inexplorados na província. Primeiro vieram os mineiros, atraídos pelas “terras virgens” capixabas, graças às estradas abertas em Itapemirim e Itabapoana. Dos caminhos do Sul, especialmente das estradas litorâneas a partir de Campos do Goitacazes, chegaram proprietários do Norte Fluminense (BITTENCOURT, 1987, p. 68). Constituiu fator determinante nesse processo migratório o baixo preço de venda das terras capixabas (ROCHA, COSSETTI, 1983, p. 21-23).

No sul capixaba, inicialmente, as lavouras foram implantadas na área litorânea dos Vales dos rios Itapemirim e Itabapoana, objeto desta pesquisa. As fazendas de cana-de-açúcar havia sido a primeira opção dos novos lavradores nos anos iniciais do Oitocentos. A partir de 1840, entretanto, o cultivo de café tornou-se mais frequente, talvez em razão de maior margem de lucro e por exigir menos capital e cuidados dos imigrantes que continuavam a chegar à região (ROCHA, COSSETTI, 1983, p. 16). A expansão das lavouras seguiu em direção às terras do interior dos vales, em vista de condições naturais mais propícias, principalmente a presença do solo massapê, mais consistente e resistente à erosão. Além disso, as ondulações do relevo eram mais suaves e favoráveis, além do clima úmido com chuvas regulares (SALETTTO, 1996, p. 35).

O vale do Itapemirim, porém, cindiu-se em duas regiões. No interior, a adaptação do café concretizou o sonho dos recém-imigrados. No litoral, no entanto, as lavouras cafeeiras não obtiveram idêntico sucesso, mantendo-se o cultivo da cana (ROCHA, COSSETTI, 1983, p. 35). Na época, porém, o açúcar deixou de ser o principal produto agrícola na província. Em 1861 o presidente da Província, José Fernandes da Costa Pereira Junior, em relatório apresentado à Assembleia Legislativa Provincial, descreveu como a produção de café cresceu, e atribuiu esse sucesso ao alto preço daquele produto no mercado externo e ao baixo custo de produção. Os principais produtos agrícolas capixabas nesse período eram o café, o açúcar e a mandioca, este último produzido em larga escala na comarca de São Mateus.¹

É importante ressaltar que o açúcar, apesar de perder o posto de principal produto exportado pela província, ainda permanecia com certo destaque econômico, já que era o segundo produto agrícola espírito-santense. O café, então, tornou-se cultivo concentrado no sul da província do Espírito Santo. Praticamente metade da lavoura pertencia à região, acompanhada de perto pela região da capital.² Nas primeiras décadas da segunda metade do

século XIX, a região central (capital) liderava as exportações do produto. Porém, com o passar dos anos, o Sul se tornou a mais importante região exportadora da província.

Apesar de todo o dinamismo proporcionado pelo café no Espírito Santo, a produção capixaba era pequena se comparada a de outras províncias brasileiras. Ocupando principalmente a região sul, a produção cafeeira espírito-santense apresentava problemas estruturais sérios. O transporte ainda era precário, o que elevava o custo da produção e reduzia a lucratividade (ROCHA, COSSETTI, 1983, p. 24). Além disso, as fazendas de café eram formadas por grandes áreas de terras com pequena parte ocupada pela produção (ALMADA, 1984, p. 54-56). A produção capixaba, na segunda metade do século XIX, não representava 5% da produção total das principais províncias produtoras: Rio de Janeiro, Minas Gerais e São Paulo. Taunay afirma que “no Espírito Santo não houve na era imperial, e de longe sequer, o surto de esplendor cafeeiro” (TAUNAY, apud ROCHA, COSSETTI, 1983, p. 25)

Acompanhando as mudanças econômicas, a paisagem humana capixaba também foi alterada no século XIX. É importante ressaltar que o contexto econômico do século XIX produziu marcante diversidade populacional nas regiões capixabas. Enquanto a economia da região central era voltada para a produção de alimento e abastecimento interno, com exportação de alimentos para a Corte e a Bahia, a região sul produzia e exportava açúcar e café, produtos com grande valor comercial no exterior.

A escravidão era comum a todas as regiões da província. A população capixaba como um todo, durante o século XIX, era bastante reduzida, equivalente a pouco menos de um por cento dos habitantes do Brasil. Nesse período, o crescimento populacional foi interessante. De dados expostos por Adriana Campos (2011, p.85-86), nota-se que a população total do Espírito Santo sofreu considerável aumento ao longo do século XIX. Em finais do Setecentos, a população total era de 22.493 habitantes e aumentou para 82.137 em 1872, de acordo com o Censo oficial. Também merece destaque o aumento do número de escravizados na província: em 1790 eram 6.834 e passou a 22.659 em 1872.

O maior incremento de escravos na Província do Espírito Santo não ocorreu no primeiro quartel do século XIX. O movimento de expansão com maior relevo aconteceu após 1856. Embora reduzida a expressão demográfica da província ao longo do XIX, a proporção de escravos no total de residentes alcançava grande significação (CAMPOS, 2011, p.85-86). Fatores endógenos à economia capixaba e o contexto do fim da escravidão conferiram contornos específicos ao crescimento das escravarias.

As mudanças econômicas e populacionais resultaram no aumento do número de habitantes livres e cativos. A tabela a seguir apresenta dados da população espírito-santense

entre 1790 e 1875, obtidos em fontes diversas, para melhor visualização do crescimento populacional ao longo dos Oitocentos.

TABELA 1: População Livre e Escrava do Espírito Santo (1790-1875)

Ano	Livres		Cativos		Total
	Nº	%	Nº	%	
1790	10.749	47,7	6.834	30,3	22.493
1813	-----	-----	-----	-----	18.807
1814	-----	-----	-----	-----	23.338
1818	-----	-----	-----	-----	24.585
1824	22.165	62,7	13.188	37,3	35.353
1827	22.931	63,9	12.948	36,1	35.879
1833	-----	-----	-----	-----	27.916
1839	16.817	64,5	9.233	35,5	26.080
1843	21.122	64,5	10.376	35,5	32.720
1856	36.793	75,3	12.100	24,7	48.893
1861	42.217	69,5	18.485	30,5	60.702
1870	51.825	73,4	18.772	26,6	70.597
1872	59.478	72,4	22.659	27,6	82.137
1875	-----	-----	20.037	-----	-----

Fonte: 1790, 1824, 1856 e 1872: CAMPOS, 2011, p. 85; 1813, 1814, 1818: VASCONCELLOS, J. M. P. *Ensaio sobre a História e Estatística da Província do Espírito Santo*, 1858; 1824 e 1827: VASCONCELLOS, I. A. *Memória Estatística da Província do Espírito Santo* escrita no ano de 1828; 1827, 1833 e 1839: Fala que o Presidente da Província do Espírito Santo João Lopes da Silva Coito dirigiu a Assembleia Legislativa Provincial no dia 1 de abril de 1839, p. 18; 1839: LAGO, 2013, p. 39; 1843: Fala com que o Exmo. Vice-presidente da Província do Espírito Santo, José Francisco de Andrade e Almeida Monjardim, abriu a Assembleia Legislativa Provincial no dia 23 de maio de 1844, p. 16; 1856: Relatório que o Exmo. Sr. Barão de Itapemirim, primeiro vice-presidente da Província do Espírito Santo, apresentou na abertura da Assembleia Legislativa Provincial, no dia 23 de maio de 1857, p. A-5, A-6, A-7; Relatório com que o Exmo. Sr. Presidente da Província do Espírito Santo, o doutor José Maurício Fernandes Pereira de Barros passou a administração da província, ao Exmo. Sr. Comendador José Francisco de Andrade e Almeida Monjardim, segundo vice-presidente no dia 13 de fevereiro de 1857, p. 9 e 10; 1861: Relatório apresentado à Assembleia Legislativa Provincial do Espírito Santo no dia da abertura da sessão ordinária de 1862 pelo presidente, José Fernandes da Costa Pereira Junior, p. 62-63; 1870: Relatório lido no paço d'Assembleia Legislativa da Província do Espírito-Santo pelo presidente, o Exmo. Sr. Doutor Francisco Ferreira Correa na sessão ordinária no ano de 1871, p. 137-140. 1875: Relatórios e Trabalhos Estatísticos apresentados ao Ministro e Secretário de Estado dos Negócios do Império em 31 de dezembro de 1876.

Ao longo do século XIX a população capixaba aumentou consideravelmente, principalmente após 1856, período da expansão cafeeira. Além do aumento da população livre, o número de cativos também se elevou. A proporção livre-escravo se manteve numa média de 31,5%. De 1872 a 1875 a população cativa sofreu queda de 2.622 pessoas, cerca de 12%. Essa diminuição pode refletir as leis abolicionistas, principalmente a Lei do Ventre Livre,³ de 28 de setembro de 1871, que tornava livres os filhos das escravas nascidos após aquela data. Também não se pode esquecer a formação de pecúlio por parte dos cativos para aquisição de sua liberdade ou de algum ente querido. O relatório nacional de 1876⁴ justifica a redução

populacional no Espírito Santo: faleceram 1.242 cativos, outros 551 se libertaram e 940 saíram do Espírito Santo,⁵ reflexo do comércio interno de almas. Além disso, havia 2.726 filhos livres de mulheres cativas. Ainda assim, pode-se considerar expressiva a população escravizada capixaba. E o mais importante, os cativos encontravam-se na base produtiva da província.

O século XIX capixaba foi um divisor de águas para a economia e sociedade. A quantidade de terras colonizadas na província foram muitas, dentre elas as margens do Rio Itapemirim, localizado ao sul, na divisa com a província da Paraíba do Sul. Essa região ganhou muito destaque econômico, por sustentar economicamente a província no Oitocentos, além de concentrar grande quantitativo de escravos, conforme será apresentado a seguir.

Desbravando o sertão capixaba: o Vale do Itapemirim

A região de Itapemirim estava entre as primeiras sesmarias doadas por Vasco Fernandes Coutinho a Pedro da Silveira em 1539. Segundo Basílio Daemon, “Neste ano estabeleceu-se Pedro da Silveira nas terras que lhe foram doadas, que julgamos ter sido no município de Itapemirim, no lugar denominado Caxangá, e onde por muito tempo se viam ruínas de antiga povoação” (DAEMON, 2010, p.114). Cezar Augusto Marques descreve que as margens do Rio Itabapoana, localizado ao sul, sendo divisa entre o Espírito Santo e o Rio de Janeiro, “existiram por muito tempo minas de uma povoação, e de casas construídas de pedras trazidas da Europa, pelo que se conjectura haver Pedro de Góes ali assentado sua residência em 1540, quando EL-Rei, D. João III he fez doação deste paiz” (MARQUES, 2003, p.19).

A referência mais antiga à região é encontrada na carta de confirmação dos limites das Capitânicas do Espírito Santo e São Tomé (Paraíba do Sul), datada de 12 de março de 1543. Segundo Levy Rocha (1966, p.7), os donatários Vasco Fernandes Coutinho e Pero Góes, por não saberem ao certo os limites das Capitânicas, resolveram mudar o nome do Rio de Tapemery para Santa Catarina, uma homenagem a esposa de D. João III, rei de Portugal, que passou a ser o limite das mesmas. O novo nome, porém, não prevaleceu sobre a toponímia tupi. Rocha também faz referência a uma povoação denominada Santa Catarina de Mós, que havia sido iniciada pelo filho do capitão-donatário de São Tomé, ao sul do Rio Itapemirim. A mesma não vingou devido aos ataques dos índios goitacás. Quando Francisco Gil de Araújo tomou posse da capitania, ainda havia no local vestígio da igreja e das casas que ali havia (ROCHA, 1966, p. 8).

Desde o século XVI a região era visitada por pessoas que registraram suas impressões em diários e anotações de viagens. De acordo com Levy Rocha, em sua obra *Viajantes*

Estrangeiros no Espírito Santo (1971), Jean de Lery foi o primeiro viajante a descrever a região de Itapemirim em sua “Viagem à Terra do Brasil”, publicada em 1578. Em seus registros está descrita a localidade de “Tapemiry”, “onde se encontram pequenas ilhas na entrada da terra firme e que me pareceram habitadas por selvagens aliados dos franceses” (LERY, 1578 *apud* ROCHA. Op. Cit., p. 15-16). Lery descreveu ainda as ilhas dos Ovos e Taputera, situadas na foz do rio Itapemirim, estas, porém, são muito pequenas para serem habitadas.

Também há descrições do Rio Itapemirim em mapas portugueses do século XVII. O rio aparece com o nome de *Tapemirim*, o que demonstra que a região já era conhecida. No documento holandês *Reys-boeck*, de 1624, o Rio Itapemirim aparece com o nome de *Tampomeni* (ROCHA, 1966, p. 10). Outros mapas são citados por Cezar Augusto Marques, e trazem a seguinte menção ao Rio Itapemirim:

Mappa da *Terra de Santa Cruz*, a que vulgarmente chamam o Brasil, que acompanha a *Rasão do Estado do Brasil* escripto em 1612, indica este rio sob o nome de *Tapemery*; o *Mappa de todo o Estado do Brasil*, organizado em Lisboa no anuo de 1627 por João Teixeira, Moço da Camara de Sua Magestade e seu Cosmographo indica o mesmo rio com o nome de *Itape-mery*; O *Mappa do Brasil*, que acompanha a *Istoria delle guerre del regno del Brazile* por Giovani Giuseppe di Santa Teresa, publicada em 1698, dá-lhe o nome de Tapemirini (MARQUES, 2003, p.165).

Aparentemente a povoação não foi bem-sucedida, pois registros relacionados à ocupação da região do Rio Itapemirim só reapareceram no início do século XVIII. Em 1674 o herdeiro das terras capixabas, Antônio Luiz Gonçalves da Câmara Coutinho, ⁶ vendeu ao coronel baiano Francisco Gil de Araújo a capitania, que iniciou a busca por ouro, colonizando, assim, a região da atual Vila Velha à localidade de Benevente (atual Anchieta). A região compreendia de um lado ao outro da foz do rio, onde existia uma vasta aldeia que passou a fazer parte de uma fazenda de açúcar, pertencente à família Caxangá. Decerto, a região era ocupada por vários grupos indígenas, mas a ausência de fontes impede que se discuta a participação dos mesmos nas primeiras tentativas de colonização da região.

Mais ao sul, próximo ao Rio Itabapoana, localizava-se a Fazenda Muribeca, uma das primeiras propriedades dos jesuítas em terras capixabas. Foi fundada em meados do século XVII, mas teve seu auge econômico no século XVIII (OLIVEIRA, 2008, p. 157). Localizada próxima a praia, sua principal atividade econômica era a criação de gado (OLIVEIRA, 2008, p. 156). Foi uma das maiores e mais importantes dos Jesuítas e chegou a possuir quase duas mil cabeças de gado *vacum* e mais de duas centenas do cavalariço. Entre as obras realizadas pelos jesuítas, estão a drenagem e o saneamento dos alagados, canais para escoar água das

inundações, casas, pesqueiro no rio e uma igreja, atual Igreja de Nossa Senhora das Neves (OLIVEIRA, 2008, p. 157). Segundo Oliveira (2008, p. 218), era a propriedade mais importante dos jesuítas. Antônio Marins (1920, p. 223) acrescenta que, após expulsão dos jesuítas, as terras foram incorporadas ao domínio da Coroa e, mais tarde, arrematadas por José Cruz e Silva.⁷

O início da povoação de Itapemirim, portanto, ocorreu no período das expedições realizadas pelo baiano Gil de Araújo (MARINS, 1920, p.199-200). A colonização efetiva dessa região, porém, aconteceu apenas em 1771, com a chegada dos refugiados das Minas de Castelo, após ataque indígena ao local. Sobre a fundação de Itapemirim, Marques traz a seguinte informação:

Habitavam seus primeiros habitantes nas cabeceiras do rio, onde houveram cinco povoa- ções notáveis-»Barra do Rio Castello, Caxixe, Arraial Velho, Salgado e Ribeirão. Teve principio por uma aldeia do índios, chamados ao grêmio da Igreja Catholica no lim do século XVI. Em 1754 Pedro Bueno e Balthasar Caetano Carneiro estabeleceram um engenho por detraz desta aldeia, e edificaram uma capella votada a Nossa Senhora do Patrocínio ou da Conceição a qual gozou de beneficio curado por confirmação do Bispo Diocesano de 2 de Novembro do mesmo aimo. Dispersados estes e outros moradores pelas correrías dos Índios, Bueno e Carneiro mudaram-se para perto da Costa, o estabeleceram um engenho, fundaram uma capella para a Senhora, que trouxeram. Gozou esta nova ermida, doada para uma freguezia, de taes prerogativas desde 31 de Maio de 1771, e a Provisão passada ao Padre Antonio Dias Carneiro, seu proximo Vigário, declara que *é para a nova freguesia de Nossa Senhora do Amparo de Itapemirim* (MARQUES, 2003, p.165).

Newton Braga cita alguns nomes daqueles que foram “escorraçados pelos puris”, como o padre Antônio Rosa de Macedo, que era vigário das Minas de Castelo e trouxe a imagem de Nossa Senhora da Conceição e a de São Benedito, “o santo de que os negros escravos mais gostavam.” As imagens foram colocadas na pequena capela que havia em Caxangá. Também fazia parte do grupo o capitão Baltazar Caetano Carneiro e Pedro Bueno. Os primeiros habitantes compraram a fazenda que pertencia a Domingos de Freitas Bueno e deram um desenvolvimento maior ao engenho de açúcar que ali havia (BRAGA, 1996, p.15-17). Ainda em 1771 tornou-se Freguesia, criada por Carta Régea (MARQUES, 2003, p.166).

Segundo Gabriel Bittencourt (BITTENCOURT, 2006, p.78) as terras que pertenciam a Ignácio Pedro Cacunda, bandeirante e descobridor das Minas de Castelo, foram compradas pelo Capitão Tavares Brum,⁸ futuro sogro de Joaquim Marcelino da Silva Lima, o barão de Itapemirim, no final do século XVIII. Este se casou com a filha do Capitão Brum em segundas núpcias, herdou as terras e, conseqüentemente, tornou-se um dos grandes proprietários de terra da região. O Capitão Brum, além de adquirir as terras por escritura pública, as obteve do

governo português por sesmarias. (MARINS, 1920, p.201, 210-211) “Antes de 1800, o Itapemirim era uma grande fazenda que se estendia por toda barra do Itapemirim, de um e outro lado do rio (BITTENCOURT, 2006, p.78).

A partir de então a região se desenvolveu através das lavouras de açúcar, inicialmente, e depois do café. Em 1808, de acordo com os relatos da passagem do desembargador Luís Tomás de Navarro pelo local, a povoação de Itapemirim, que também era chamada de Caxangá, possuía muitos moradores e, na opinião do desembargador, tinha condições para virar vila (ROCHA, 1966, p.11). Além disso, Navarro conta que, nas margens do Rio Itapemirim, havia seis ou sete engenhos grandes de fabricar açúcar. Já em 1828, eram seis sesmarias com cultivos agrícolas, mas apenas três eram confirmadas, duas lojas de fazendas secas e três de lojas de molhados, além de tavernas (VASCONCELLOS, 1978, p. H-verso).

A povoação da região foi realizada pelos próprios capixabas, mas contou com a ajuda de mineiros e paulistas que migraram para o Espírito Santo na primeira metade do século XIX em busca de melhores condições de vida. José Teixeira de Oliveira afirma que aqueles que migraram para a região não experimentaram a violência dos índios da região ao desbravarem essas terras. Segundo ele, “não consta que os colonos tenham, em tempo algum, experimentado a ferocidade dos indígenas” (OLIVEIRA, 2008, p. 308, 355). As muitas famílias que vieram para a região em busca de terras férteis trouxeram seus escravos e maquinários. Dentre estes, podem-se destacar o capitão José Tavares de Brum, Joaquim Marcelino da Silva Lima – futuro Barão de Itapemirim, o Comendador João Nepomuceno Gomes Bittencourt, além das famílias Quintaes, Bello, Pessanha, Moreira, Pinheiro e Póvoa (MORENO, 2016, p. 32).

Essa imigração mineira fluminense e paulista trouxe consigo o cultivo do café, principal produto exportado no Brasil no século XIX. Além disso, houve nítido crescimento populacional na região, onde se criaram condições favoráveis para a emancipação administrativa. Através do Alvará nº. 55, de 27 de junho de 1815, a Freguesia foi elevada à categoria de Vila, com o nome de Nossa Senhora do Amparo de Itapemirim. O ato foi posto em prática em 9 de agosto de 1816, com a instalação da Câmara Municipal e do Pelourinho. “Tomaram posse os Juizes Ordinários José da Costa Guimarães, como presidente e o Tenente Luiz José Moreira [...]. Assumiram também os vereadores Manoel Joaquim de Oliveira e Costa, José Antônio Pessanha, João Guimarães Vianna e José da Silva Quintaes, este Procurador da Casa” (MORENO, 2016, p. 33). Em 1829 a Vila de Itapemirim compreendia a Freguesia de Nossa Senhora do Amparo, a capela de Nossa Senhora das Neves, que era particular e pertencia à Fazenda de Muribeca, e os Arraiais de Marataízes e Itabapoana (OLIVEIRA, 2008, p. 358).

Nesse período de emancipação política alguns visitantes que passaram pela região deixaram seus registros sobre a Vila de Itapemirim. Um deles foi o bispo do Rio de Janeiro, D. José Caetano da Silva Coutinho, que realizou duas visitas a Itapemirim no início do século XIX. A primeira em 1812, quando Itapemirim não era emancipada, e a segunda em 1820, após a emancipação. Na primeira excursão, em 1812, Coutinho partiu de Campos em direção ao Espírito Santo e classificou o caminho como um “deserto horroroso” (COUTINHO, 2002, p.43-46, 150-151).

Quando retornou em 1820, Itapemirim já era freguesia. Dessa vez, o bispo partiu do Rio Doce para o sul. Foi recebido com gloriosa cerimônia organizada por Francisco Gomes, que contou com a presença de “vários homens negros descalços com opas brancas de São Benedito,” e gente que não cabia na igreja, “arruinada”, nas palavras do presbítero. Realizou crismas e batizados, dentre os quais ocorreu o curioso relato da fuga de D. Thomázia, esposa do então capitão Luiz Moreira, abrigando-se na casa de Francisco Gomes. O bispo Coutinho relatou o retorno da mulher à residência do marido. Os dois homens envolvidos no sucedido eram os mais ricos de Itapemirim. Nos escritos de Coutinho encontram-se outros nomes de ricos proprietários da região como José da Silva Quintaes, Antônio Joaquim Marvila, João Machado Xavier, Antônio Pinto Duarte, Francisco José Alves, Antônio Ferreira da Silva, José da Costa Guimarães e José Eduardo Coelho (COUTINHO, 2002, p. 151, 154).

Outros viajantes passaram pela região no início do século XIX, como o alemão Frederico Sellow, o russo George Guilherme Freyreiss e o príncipe de Neuwied (Alemanha) Maximiliano Alexandre Philipp Prinz von Wied-Neuwied (ROCHA, 1971, p.40-44). O primeiro local alcançado pelos viajantes foi a fazenda Muribeca, onde encontraram 300 escravos negros que se dedicavam a derrubada das matas, e cultivo de mandioca, milho, algodão e um pouco de café (OLIVEIRA, 2008, p. 280). Seguiam, em geral, pelo litoral e passavam pelos Quartéis das Barreiras do Siri e da Boa Vista,⁹ além das lagoas da região, chegando até Itapemirim. A descrição oferecida pelos viajantes, principalmente pelo príncipe Maximiliano, apresenta Itapemirim como um povoado de pescadores, agricultores e poucos artífices pobres, porém, ele hospedou-se na grande fazenda da Areia, localizada na margem do Itapemirim oposta à vila. A propriedade possuía engenho de açúcar, pastagem e muito gado, além de 70 escravos e pertencia ao Capitão Francisco Gomes Coelho da Costa (ROCHA, 1971, p.41-44).

Em 1816 chegou ao Brasil Auguste de Saint-Hilaire (ROCHA, 1971, p.64-66), que partiu em uma viagem pelo litoral capixaba em 1818. Visitou a fazenda Muribeca, que segundo relatos descritos por Rocha (1971, p.64), possuía boas pastagens, gado vacum e cavalos, engenho de açúcar, a casa do proprietário e diversas cabanas dos escravos. A antiga residência

dos jesuítas estava em ruínas. Também passou por Boa Vista, Praia do Siri, praia de Marataízes, com suas roças de cana e mandioca, e chegou à Vila de Nossa Senhora do Amparo de Itapemirim. Também foi recebido pelo Capitão Francisco Gomes Coelho da Costa.

Segundo ele, a população era de 1.900 habitantes, sem considerar os índios, e havia nove engenhos de açúcar nos arredores da vila, sendo estes: Areia, Cardoso, Cutia, Boa-Vista, Barra-Seca, Passo Grande, Paineira e São Gregório da Ribeira, que exportavam para o Rio de Janeiro uma carga de 60 caixas de açúcar, a dois mil réis a arroba. Produzia-se também arroz, feijão, mandioca, algodão e cebolas, exportadas para Campos dos Goitacás, Vitória e Rio de Janeiro. A igreja era uma capela rústica e um pouco distante da vila, localizada na Fazendinha, importante unidade de produção que pertencia ao Tenente Luís José Moreira. Saint-Hilaire produziu interessante relato sobre a região, talvez um dos mais ricos em detalhes:

Tinha o povoado umas sessenta casas, a bem dizer, cabanas de adobe, cobertas de sapé, que formavam uma grande praça em rua única, semicircular, frente ao caminho diagonal. No meio da praça se erguia o pelourinho, coluna-símbolo do município. Construída em pedra ou madeira, levantada a prumo, servia para se atar, pela cintura, o preso exposto a vergonha ou aos açoites. Tinha argolas, e nela se podia enforcar ou dar tratos de polé, antigo instrumento de tortura, construído duma roldana. Na criação das novas vilas, era obrigação levantar-se o pelourinho. E aquele datava de pouco tempo: sua inauguração fora feita nove dias antes do início da viagem de Saint-Hilaire, isto é, a 9 de agosto do ano que transcorria (SAINT-HILAIRE, apud ROCHA, 1971, p. 65).

Sobre os limites da Vila de Itapemirim, o governador Francisco Alberto Rubim, que governou a Capitania capixaba entre 1812-1819, escreveu o seguinte comentário em suas memórias no ano de 1818. Este comentário é importante por ter sido feito poucos anos após a emancipação política, e consequente consolidação da colonização do sertão sul espírito-santense.

Na praia de Piabanha começa o districto de Itapemirim, e meia legoa distante sahe ao mar o rio do mesmo nome, em cuja barra entráo lanchas, e meia legoa acima está a villa de Nossa Senhora do Amparo de Itapemirim, cujo titula.é orago de sua freguezia. O primeiro caxoeiro d'este rio dista da villa 6 legoas , n'elle se acha estabelecido um quartel da parte do Sul guarnecido com 1 inferior, e *0 soldados do corpo de Pedestres. Suas margens , até ao quartel, estão povoadas de grandes fazendas com 8 engenhos reaes , e 1 engenhoca cuberta da Sapé, denominados aquelles Aiêa, Cardoso, Cutia, Boa-Vista, Barra-Sècca , Poço-Grande , Paineira , e São Gregorio da Ribeira. A disiancia de * legoas fica o quartel de Boa- Vista, que serve de registo á l Capitania pela parte do Sul: está guarnecido com 1 Alferes d'mfantaria, ç 18 soldados, 10 de infantaria e 8 Pedestres, sobre uma alta barreira á borda do mar ; 4 legoas para o Sul se atravessa o rio Irapuana onde ha outro quartel, que, como não serve senão para passar os viandantes , está guarnecido com z praças do de Boa-Vista. A grande fazenda de Murubecâ dista pouco (Teste quartel pelo rio

acima, tem engenho de assucar, e immenso gado de produção: Meia legoa ao Sul de Itabapuaana fica Santa» Catharina das Mòz , onde faz termo pelo lado do Sul da Capitania do Espirico-Santo , e principia o districto da villa de São João da Barra dos Campos de Goytacazes, pertencente já a Capitania do Rio-de-Janeiro, sendo desde onde principia o dit- tricto de Itapemirim até este ponto 8 legoas. i As bellas margens do rio Itapemirim serão incultas como muitas outras de vários rios d'esta Capitania do Espiritõ-Santo, se as invasões dos índios antropophagos não constringessem aos habi- tadores das Minas do Castello estabelecidas nas cabeceiras do dito rio e seus confluens, onde hoaverão 5 povoações denominadas Barra do Rio do Castello, Caixeixe, Arraiavelho, Salgado, e Ribeirão , a virem estabelecer-se meia legoa distante do mar, trazendo para ali a imagem de Nossa Senhora do Amparo, que collocarão no dito lugar , levantando-lhe nova matriz ; começando por consequência a actual povoação á pouco mais de 30 annos j e ainda que a Real Fazenda perdeu com o abandono das povoações do Castello, lucra hoje muito mais no dizimo que pagão os fazendeiros de Itapemirim (RUBIM, 2003, p. 28-29).

Conflitos nos sertões de Itapemirim

Apesar de alguns relatos demonstrarem que a colonização capixaba foi pacífica, muitos outros documentos apontam o contrário. Durante a viagem realizada pelo príncipe Maximiliano, relatos de ataques indígenas aparecem. Segundo Levy Rocha (1971, p. 42), o pequeno povoado de Barra do Siri estava abandonado, pois o puris ou botocudos o haviam atacado e matado cerca de três pessoas. Anos mais tarde o Jornal cachoeirense *O Estandarte*, de 1871, noticiava o evento, apesar do mesmo ter ocorrido em 1818. A notícia dizia que os bugues haviam atacado a sangue frio, com tática e intrepidez. Um dos conflitos ocorreu com uma mulher chamada Mariazinha, também conhecida como a “Egípcia”, que se colocou à frente da população contra os indígenas, num embate sangüinário. Os indígenas tiveram que se retirar, mas o número de mortos foi grande.

A caminhada iniciada em Muribeca deixou fortes impressões no príncipe sobre os índios Puris que habitavam Itapemirim. Segundo ele, a hostilidade dos indígenas tornou conveniente estabelecer o posto militar chamado de Quartel ou Destacamento das Barreiras (NASCIMENTO, 2018, p. 68). A viagem por matas virgens foi marcada pela tensão de um possível ataque. “Como essas paragens fossem infestadas pelos selvagens, estávamos bem armados, e em caso de ataque teríamos vinte cargas prontas para a defesa” (PHILIPP, apud NASCIMENTO, 2018, p. 68).

Nascimento descreve que os constantes ataques indígenas no percurso entre Muribeca e Itapemirim foi o fato que mais chamou a atenção de Maximiliano. Dois registros foram destacados: o da lagoa de Siri e o das minas de Castelo. Ainda assim, considerava os Botocudos como os verdadeiros tiranos (NASCIMENTO, 2018, p. 69). Conflitos envolvendo Botocudos

também ocorreram na região. Bentivoglio (2014, p. 27) relata chacinas realizadas por fazendeiros na região de Muribeca em meados de 1820. Mais de 14 índios teriam sido assassinados.

Quanto aos escravos, também há registros de conflitos envolvendo os mesmos na região. De acordo com Luciano Moreno, a região servia de rota de fuga de alguns escravizados que formavam pequenos quilombos com o cultivo de subsistência e realizavam alguns assaltos aos povoados nas margens do Rio Itapemirim, o que causava pavor entre a população. Mas, com o desenvolvimento da região ocasionado pela imigração de fazendeiros mineiros, fluminenses, baianos e paulistas houve aumento significativo no número de habitantes, livres e escravizados na região (MORENO, 2016, p. 57-59).

Segundo Cleber Maciel (2016, p.95), “documentos de 1710 já registravam a existência de quilombos por vastas áreas do Espírito Santo, principalmente nas regiões de Itapemirim, Serra, Muribeca, Ponta da Fruta e Guarapari.” Osvaldo Martins de Oliveira (2016, p.196-197) realizou um levantamento dos quilombos existentes no Espírito Santo ao longo do século XIX, dentre os quais três se localizavam em Itapemirim. Em 1830 um quilombo organizado na região foi destruído pelos índios Puris e por soldados, quando quatro integrantes escaparam mata adentro.

Sobre esse episódio específico, Vânia Maria Moreira relata que foi estratégico a união entre índios e moradores. Em sua descrição conta que o delegado de Itapemirim, José da Silva Quintaes, informou ao vice-presidente da província, José Francisco de Andrade Almeida Monjardim, “[...] que aqui no meu distrito não me consta agora haver quilombo, algum que o havia foi destruído há mais de dois meses pelos Purys e alguns Soldados e só faltam 4 escravos deste paiz” (MOREIRA, 2017, p.82-83). Assim, com auxílio dos Puris, Itapemirim estava livre dos quilombos.

Outros eventos ocorreram ao longo do século XIX, porém, como descrito na introdução, por uma opção de recorte temporal foram contemplados eventos até o fim da década de 1830. O próximo tópico analisará alguns aspectos da Lista Nominal da População da Vila de Itapemirim de 1833, importante documento para se conhecer a região no princípio da sua colonização.

Aspectos econômicos e sociais da Vila de Itapemirim nos primeiros anos de colonização

Em 1834, o então Juiz de Paz de Itapemirim, Francisco de Paula Gomes Bittencourt realizou o levantamento da população de Itapemirim - a “Lista Nominal da População de

Itapemirim em 1833.” A lista traz o nome dos 2.937 habitantes da Vila que se dividiram em 303 fogos, além das informações sobre cor, estado civil, idade, profissão e nacionalidade da população. No campo das observações são apresentados os bens de cada família. Pelo do documento se pode estimar como era a Vila de Itapemirim nas primeiras décadas do século XIX e nos primeiros anos de emancipação política. A tabela a seguir apresenta a população entre 1824-1833.

A tabela revela que, nos anos da primeira metade da década de 1850 a quantidade de pretos cativos era grande em relação aos pardos, traço de uma comunidade com pouca miscigenação. Em 1824, os pretos cativos representavam 48% da população, enquanto que os pardos cativos eram 1% e os pardos livres 16,5%. Essa proporção entre pardos e pretos se repete nos anos de 1827 e 1833: os pretos cativos eram 54% e 52%, os pardos cativos eram 2% e os pardos livres eram 16%, respectivamente. Também se observa que a quantidade de brancos não chegava a $\frac{1}{4}$ da população total. Em 1824 eram 24%, em 1827 eram 19% e em 1833 eram 24%. Quanto aos livres de cor, formados por índios, pardos e pretos livres, representavam 27% em 1824, 25% em 1827 e 22% em 1833.

TABELA 2: População de Itapemirim-ES detalhada nos anos de 1824, 1827, 1833

		Homens	%	Mulheres	%	Crianças	%	Total	% Geral
1824	Brancos	298	53	264	47	---	---	562	24
	Índios	102	48,5	108	51,5	---	---	210	9
	Pardos Livres	198	52	184	48	---	---	382	16,5
	Pretos Livres	12	40	18	60	---	---	30	1,5
	Pardos Cativos	16	64	9	36	---	---	25	1
	Pretos Cativos	665	59	458	41	---	---	1.123	48
	Total de Livres	610	51,5	574	48,5	---	---	1.184	51
	Total de Cativos	681	59,5	467	40,5	---	---	1.148	49
	Total	1.291	55,5	1.041	44,5	---	---	2.332	100
1827	Brancos	172	50	174	50	---	---	346	19
	Índios	59	48	64	52	---	---	123	7
	Pardos Livres	135	46,5	155	53,5	---	---	290	16
	Pretos Livres	16	42	22	58	---	---	38	2
	Pardos Cativos	20	49	21	51	---	---	41	2
	Pretos Cativos	547	55	450	45	---	---	997	54
	Total de Livres	382	48	415	52	---	---	797	43,5
	Total de Cativos	567	54,5	471	45,5	---	---	1.038	56,5
	Total	949	52	886	48	---	---	1.835	100
1833	Brancos	230	32,5	196	27,5	282	40	708	24
	Índios	27	26	36	34,5	41	39,5	104	4
	Pardos Livres	138	29	149	31	190	40	477	16
	Pretos Livres	16	46	15	43	4	11	35	1
	Pardos Cativos	26	47,5	13	23,5	16	29	55	2
	Pretos Cativos	801	52	545	35,5	195	12,5	1.541	52

Escravos s/ Ident.	---	---	---	---	---	---	8	---
Ilegível	---	---	---	---	---	---	8	---
Chinês	---	---	---	---	---	---	1	---
Total de Livres	411	30	396	29	517	38	1.360	46
Total de Cativos	827	52	558	35	211	13	1.596	54
Total	1.238	42	954	33	728	25	2.937	100

Fonte: VASCONCELLOS, I. A. Memória Estatística da Província do Espírito Santo escrita no ano de 1828. Vitória: Arquivo Público Estadual, 1978, p. K; APEES, Lista Nominal da População da Vila de Itapemirim, 1833, F. Governadoria, L. 54.

Havia quantitativo maior de homens, tanto livres, quanto escravos. Em 1824 eram 55,5% da população, enquanto as mulheres apenas 44,5%. Em 1827 eram 52% de homens e 48% de mulheres e em 1833, esses valores eram 42% e 33%, respectivamente (nesse ano a tabela apresenta a quantidade de crianças). Nos três primeiros anos, a desproporção sexual era maior entre os cativos do que entre os livres. Quanto ao número de crianças referentes ao ano de 1833, estas representavam quantidade expressiva na população livre, branca ou de cor (38%). Já entre os escravizados, os infantes eram apenas 13%.

Entre os maiores proprietários de escravos presentes na Lista de 1833, estão os seguintes nomes:

Proprietários	N. de escravos	Fazenda
Joaquim Marcelino da Silva Lima	304	Fazenda Cotia
Thomazia da Silva Medella	107	Fazenda Muqui
Joaquim José Alves Silva	91	Fazenda Brejo Grande/ Fazenda Ribeira
Manoel da Costa Pereira	85	Fazenda Areia
José Bello de Araújo	81	Fazenda Cardoso
Ignácio de Accioli Vasconcellos	69	Fazenda Carreira Comprida
Heliodoro Gomes Pinheiro	55	Fazenda Rumo
Francisco de Salles	51	Paineiras
Caetano Dias da Silva	50	Fazenda Limão
Josefa Moreira Borges	49	Fazenda Colheres

Fonte: APEES, Lista Nominal da População da Vila de Itapemirim, 1833, F. Governadoria, L. 54.

As grandiosas fazendas não retratam fielmente a população de Itapemirim do século XIX. A situação de terras e moradia de grande parte da população era precária. De acordo com a Lista Nominal de 1833, 183 moradores (60%) possuíam algum tipo de situação em terras, que podiam ser próprias, de favor ou foreiras. Quase metade dos proprietários de lavouras em Itapemirim, cerca de 49%, não possuía terras próprias e as lavouras estavam em terras foreiras. As fazendas representavam apenas 7,5% das propriedades e as lavouras em terras próprias eram 20,8%.

Esses dados revelam a desigualdade na distribuição de terras e sua enorme concentração nas mãos de uma elite, já que, além da maioria da população ocupar terra foreira ou de favor, 5,5% dos moradores possuem lavouras em terras de favor. Também se consegue perceber essa disparidade social pelo tipo de moradia que os habitantes possuíam. Cerca de 78,5% dos moradores de Itapemirim habitavam em casas de palha, que podiam estar em terras próprias, de favor ou foreiras. Além disso, 48 moradores foram designados com residências na Vila, e 9 famílias moravam em casas de aluguel. Somando o número das casas de telha, prédios rústicos e casas de vivenda, 20,5% da população viviam nesse tipo de moradia, que, aparentemente, eram casas mais caras e mais seguras.

Os dados acima deixam clara a desigualdade existente em Itapemirim: enquanto a elite local desfrutava da maior quantidade de terras e possuía grandes fazendas e número expressivo de escravos, a maioria da população não possuía terras. Cerca de 54,7% dos habitantes tinham lavouras em terras foreiras ou de favor. A historiografia, porém, contempla na maioria dos relatos as grandes fazendas.

A Lista Nominal da População de Itapemirim também contém aspectos econômicos da região no ano de 1833. Como demonstrado, 60% dos (183) moradores possuíam algum tipo de lavoura ou cercado em terras. Mas, havia outras atividades econômicas na região. A Tabela 4 apresenta as atividades econômicas de Itapemirim presentes na Lista Nominal de 1833, além das lavouras, já analisadas. No total contavam-se 55 empreendimentos econômicos, sendo que 31% (17) dos mesmos eram fábricas de açúcar e aguardente. Além dessas, havia uma fábrica de farinha.

TABELA 4: Atividades Econômicas de Itapemirim-ES (1833)

Atividade Econômica	Quantidade	%
Engenhos/ Fábrica de Açúcar e Aguardente	17	31
Embarcação (viagem e pesca)	6	11
Loja de Fazenda/ Negócio de Fazendas Secas	6	11
Secos e Molhados/ Negócio de Molhados	5	9
Olaria	3	5,5
Negócios com casas de aluguel	3	5,5
Loja de Ofício	3	5,5
Negócio de Varejo	2	3,5
Casa de Negócio	1	1,8
Peixaria	1	1,8
Taberna	1	1,8
Negócio volante	1	1,8
Comércio de adereços chineses	1	1,8
Ferraria	1	1,8
Padaria	1	1,8

Loja de Ferreiro	1	1,8
Loja de Marinheiro	1	1,8
Fábrica de Farinha	1	1,8
Total de Atividades Econômicas	55	100

Fonte: APEES, Lista Nominal da População da Vila de Itapemirim, 1833, F. Governadoria, L. 54.

Os outros empreendimentos encontrados em maior quantidade foram as embarcações destinadas tanto à pesca quanto ao transporte de passageiros, que representavam 11% (6) e as Lojas de Fazenda e Negócios de Fazenda Seca - 11%. Ao todo foram descritas 21 lojas comerciais (38%) que além das Lojas de Fazenda, contavam com Lojas de Secos e Molhados/ Negócio de Molhados (9%), Negócio de Varejo (3,5%), e outros empreendimentos. Destaque para o comércio de adereços chineses que pertencia a Francisco Dias Carneiro. O grande número de comércios e negócios encontrados demonstra a intensa atividade econômica de Itapemirim. O predomínio das atividades agrícolas na região, demonstrado pelas fazendas e lavouras (60%) e pelos engenhos e fábricas de açúcar e aguardente comprovam o destaque que Itapemirim possuía no período analisado.

Considerações finais

A formação brasileira está diretamente vinculada a conquista dos sertões, e não poderia ser diferente na região analisada, Itapemirim. O presente artigo tentou remontar o período da colonização do Vale do Itapemirim, analisando as tentativas de habitar o local, conflitos envolvendo indígenas e cativos, bem como o desenvolvimento das fazendas e da vila de maneira geral. É certo que existem muitas lacunas devido a ausência de fontes. Ainda assim, o que se pretende é analisar uma região ainda pouco conhecida, contribuindo para o enriquecimento do debate histórico.

Itapemirim, colonizado entre o fim do século XVIII e início do século XIX se destacou economicamente por alavancar a economia capixaba com suas lavouras de cana de açúcar. A chegada de fazendeiros mineiros, fluminenses, paulistas e baianos trouxe o desenvolvimento almejado pelas autoridades, ao mesmo tempo em que causou conflitos com os escravizados, que eram muitos e com os indígenas que lá habitavam.

Muitas questões deixaram de ser discutidas nesse trabalho devido a ausência de fontes. Infelizmente, muitas lacunas existem na historiografia capixaba, uma vez que há carência de documentos sobre vários períodos. A questão dos indígenas da região, por exemplo. Os poucos documentos que falam sobre o assunto foram escritos por visitantes ou autoridades, e os colocam como selvagens.

O desenvolvimento econômico e social pode ser percebido nos dados apresentados na Lista Nominal de 1833, que apresenta grandes fazendas, muitos comércios, grandes proprietários de escravos, ao mesmo tempo em que revela grande desigualdade social. Enfim, o desbravar dos sertões capixabas foi tarefa árdua assim como remontar esse evento não tem sido, mas ainda assim traz luz para a historiografia espírito-santense e brasileira.

Referências Bibliográficas

ALMADA, Vilma. Paraíso Ferreira. *Escravidão e Transição: o Espírito Santo, 1850-1888*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984.

APEES. Lista Nominal da População da Vila de Itapemirim, 1833. Fundo Governadoria. Livro 54.

BENTIVOGLIO, Julio. Os índios Botocudos no Espírito Santo e o estudo de Paul Ehrenreich. In: EHRENREICH, Paul. *Índios Botocudos do Espírito Santo no século XIX*. Vitória-ES: Arquivo Público do Estado do Espírito Santo, 2014, p. 19-38.

BITTENCOURT, Gabriel. *A Formação Econômica do Espírito Santo: O Roteiro da Industrialização. Do Engenho às Grandes Indústrias (1835-1980)*. Rio de Janeiro/Vitória: Livraria Editora Cátedra em convênio com Departamento Estadual de Cultura do Estado do Espírito Santo, 1987.

BITTENCOURT, Gabriel. *História Geral e Econômica do Espírito Santo: Do engenho colonial ao contexto fabril – portuário*. Vitória: Multiplicidade, 2006.

BRAGA, Newton. *Histórias de Cachoeiro*. Vitória: Fundação Ceciliano Abel de Almeida/UFES/ Secretaria da Educação e Cultura, 1996.

BRASIL, Diretoria Geral de Estatística. *Relatórios e Trabalhos Estatísticos apresentados ao Ministro e Secretário de Estado dos Negócios do Império em 31 de dezembro de 1876*. Rio de Janeiro, Typ. Hyppolito José Pinto, 1877. Disponível em <https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv49656.pdf>.

CAMPOS, Adriana Pereira. Escravidão, reprodução endógena e creolização: o caso do Espírito Santo no Oitocentos. *Topoi*, Rio de Janeiro, v. 12, n. 23, 2011.

CARVALHO, Enaile Flauzina. *Política e Economia Mercantil nas terras do Espírito Santo (1790-1821)*. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2008.

COUTINHO, José Caetano da Silva. *O Espírito Santo em princípios do século XIX: apontamentos feitos pelo bispo do Rio de Janeiro quando de sua visita à capitania do Espírito Santo nos anos de 1812 e 1819*. Vitória: Estação Capixaba e Cultural-ES, 2002.

DAEMON, Basílio Carvalho. *Província do Espírito Santo: sua descoberta, história cronológica, sinopse e estatística*. Vitória: Secretaria de Estado da Cultura/ Arquivo Público do Estado do Espírito Santo, 2010.

EHRENREICH, Paul. *Índios Botocudos do Espírito Santo no século XIX*. Vitória-ES: Arquivo Público do Estado do Espírito Santo, 2014.

ESPÍRITO SANTO (Estado). Presidentes de Província (1833-1888). *Relatórios de Presidentes da Província do Espírito Santo*. Disponível em http://www-apps.crl.edu/brazil/provincial/esp%C3%ADrito_santo.

MACIEL, Cleber. *Negros no Espírito Santo*. Vitória-ES: Arquivo Público do Estado do Espírito Santo, 2016.

MARINS, Antônio. Itapemirim. In.: *Minha Terra e Meu Município*. Rio de Janeiro: Jacintho Ribeiro dos Santos, 1920.

MARQUES, Cezar Augusto. *Dicionário Histórico, Geográfico E Estatístico da Província Do Espírito Santo*. Vitória: Arquivo Público do Espírito Santo, 2003.

MOREIRA, Vânia Maria Losada. *Espírito Santo indígena: conquista, trabalho, territorialidade e autogoverno dos índios, 1798-1860*. Vitória: Arquivo Público do Estado do Espírito Santo, 2017.

MORENO, Luciano R. *Itapemirim: como tudo começou*. Serra-ES: Formar, 2016.

NASCIMENTO, Bruno César. *Viagens à Capitania do Espírito Santo: 200 anos das expedições científicas de Maximiliano de Wied-Neuwied e Auguste SaintHilaire*. Vitória: Arquivo Público do Estado do Espírito Santo, 2018.

OLIVEIRA, José Teixeira. *Historia do Estado do Espírito Santo*. Rio de Janeiro: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, 2008.

OLIVEIRA, Osvaldo Martins de. Quilombos: Territórios e Patrimônio Cultural. In.: MACIEL, Cleber. *Negros no Espírito Santo*. Vitória-ES: Arquivo Público do Estado do Espírito Santo, 2016.

REVEL, Jacques. Microanálise e construção social. In. REVEL, Jacques (org.). *Jogos de Escalas: a experiência da microanálise*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1998.

REVEL, Jacques. Micro-história, macro-história: o que as variações de escala ajudam a pensar em um mundo globalizado. *Revista Brasileira de Educação*, v. 15 n. 45 set./dez. 2010. Disponível em <<http://www.scielo.br/pdf/rbedu/v15n45/03.pdf>>. Acesso em 26 de janeiro de 2020.

ROCHA, Haroldo Corrêa.; COSSETTI, Maria da Penha. *Dinâmica cafeeira e constituição de indústrias no Espírito Santo, 1850/1930*. Vitória: Departamento de Economia, NEP/UFES, 1983.

ROCHA, Levy. *Crônicas de Cachoeiro*. Rio de Janeiro: Editora Livros S. A., 1966.

ROCHA, Levy. *Viajantes Estrangeiros no Espírito Santo*. Brasília: EBRASA, 1971.

SALETTTO, Nara. *Transição para o Trabalho Livre e Pequena Propriedade no Espírito Santo (1888-1930)*. Vitória: EDUFES, 1996.

SANTOS, Estilaque F. O Território do Espírito Santo no Fim da Era Colonial. In: BITTENCOURT, Gabriel. (org.). *Espírito Santo: um painel da nossa história*. Vitória: Secult, 2002. p. 153-187.

¹ ESPÍRITO SANTO (Estado). Relatório apresentado à Assembleia Legislativa Provincial do Espírito Santo no dia da abertura da sessão ordinária de 1861 pelo presidente, José Fernandes da Costa Pereira Junior, p. 87. Disponível em <http://brazil.crl.edu/bsd/bsd/247/>. Acesso em 02 de dezembro de 2017.

² ESPÍRITO SANTO (Estado). Fala com que o Exm. Sr. Dr. Domingos Monteiro Peixoto instalou a Assembleia Provincial do Espírito-Santo na sessão do dia 18 de setembro de 1875, p. 60. Disponível em <http://brazil.crl.edu/bsd/bsd/265/>. Acesso em 02 de dezembro de 2017.

³ Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/LIM2040.htm. Acesso em 03 de dezembro de 2017.

⁴ Relatórios e Trabalhos Estatísticos apresentados ao Ministro e Secretário de Estado dos Negócios do Império em 31 de dezembro de 1876, p. 99 e 125.

⁵ O relatório não apresenta explicação para o fato.

⁶ Segundo Luiz Cláudio Ribeiro (2012, p. 173), quando a capitania foi transferida aos herdeiros diretos de Vasco Fernandes Coutinho, houve uma sucessão alternada de governadores interinos exercidos por capitães-mores. Por conta disso, Francisco Gil de Araújo adquiriu, por quarenta mil cruzados, a capitania do Espírito Santo. A mesma foi comprada após licença del-rei e confirmada por carta régia.

⁷ Com seu falecimento, a fazenda foi herdada por sua filha, D. Anna Angelica, casada com o Capitão-Mor Manuel Pereira Vianna e, após o falecimento do casal, ficou como herança para o genro Antônio José Domingues Tinoco. Na *Memória Estatística* elaborada pelo presidente provincial Ignácio Accioli de Vasconcellos (1828, p. E-verso), a fazenda aparece como propriedade do Conde de Vila Nova de S. José.

⁸ Gabriel Bittencourt coloca o início do século XVIII como data da compra das terras de Itapemirim pelo Capitão Tavares Brum. Porém, Antônio Marins coloca que o evento ocorreu entre 1798 e 1800 (1920, p. 201). No início do século XVIII as terras ainda não pertenciam ao bandeirante Ignácio Pedro Cacunda, pois os refugiados das Minas do Castelo chegam a Barra do Itapemirim em 1771.

⁹ Região pertence atualmente ao município de Marataízes. Em Boa Vista, acredita-se ter sido o berço de Domingos José Martins, nascido em 9 de maio de 1781. Rocha (1971, p.41-42) relata que a chegada do Príncipe Maximiliano à Bahia coincidiu com o início da Revolução Pernambucana, da qual Martins participou, compondo a Junta do Governo Provisório, representando o comércio. O nobre ainda fez anotações sobre os chefes da conspiração, incluindo Martins em seus registros.

Artigo recebido em 31 de janeiro de 2020
Aceito para publicação em 22 de abril de 2020

SUJEITOS SERTANEJOS NA AMAZÔNIA COLONIAL (SÉCULOS XVII E XVIII)

INDIVIDUALS *SERTANEJOS* IN COLONIAL AMAZON (17th AND 18th CENTURIES)

André José Santos POMPEU*
Wania Alexandrino VIANA**

Resumo: Na Amazônia do século XVII e XVIII, a ideia de *sertão* configura-se como um ambiente complexo, multifacetado e intrínseco à ocupação e expansão portuguesa na região. Neste texto, busca-se compreender o *sertão* amazônico colonial para além da ideia de lugar em si e, junto a isso, colocar em evidência as práticas e interações dos indivíduos que andavam por esses espaços. Trata-se de, a partir dos aspectos militares e econômicos, caracterizar o *sertão* como um modo de vida engendrado por sujeitos no seu interior, chamados pelos documentos de “sertanejos”.

Palavras-chave: sertão, sertanejos, Amazônia colonial.

Abstract: In the Seventeenth and Eighteenth centuries in Amazon, the idea of the backcountry is configured as a complex, multifaceted and intrinsic environment of Portuguese occupation and expansion in the region. In this text, we seek to understand the colonial Amazonian *sertão*, beyond the idea of the place itself, and highlight the practices and interactions of individuals who walked through these spaces. From the military and economic aspects, the backcountry is characterized as a way of life engendered by subjects in its interior, called by the documents of *sertanejos*.

Keywords: backcountry, sertanejos, Colonial Amazon.

Introdução

Durante o período colonial, o sertão amazônico se apresentou como um ambiente complexo e nuançado. Não é tarefa fácil entender a sua complexidade, mas é uma missão necessária para compreender o processo de ocupação da Amazônia portuguesa. Inicialmente, precisamos saber que o sertão amazônico continha uma multiplicidade de facetas que podem ser identificadas, as quais estavam interligadas e em constante contato. Segundo John Russel Wood (2014), o sertão no mundo português era sempre o espaço desconhecido à frente da empresa colonizadora, um espaço que ainda precisava ser domado para entrar em definitivo como um território conquistado, transferindo, desse modo, o sertão para um espaço sempre à frente.

* Doutorando – Programa de Pós-graduação em História Social da Amazônia – Universidade Federal do Pará, Belém - Pará. Bolsistas CAPES. E-mail: andre.pompeu@yahoo.com.br.

** Doutora em História. Docente da Universidade Federal do Oeste do Pará- UFOPA. E-mail: waniaalexandrino@yahoo.com.br.

Além disso, como sugere Laura de Mello e Souza (1997, pp. 42-80), é no espaço do sertão que a maior parcela da história colonial brasileira se desenvolveu, longe dos centros urbanos no litoral e com uma presença menor do poder europeu. A ideia de Souza (1997) coaduna muito bem com o relato compilado por Arenz e Matos (2014, p. 365), de Miguel da Rosa Pimentel, que foi Ouvidor-geral do Estado do Maranhão entre os anos de 1687 e 1692. O Ouvidor relata que tanto os índios quanto os mamelucos que viajavam ao sertão em busca das *drogas*, a partir do momento que passavam da Fortaleza de Gurupá, se sentiam como verdadeiros “reis no sertão”, onde o Estado português não podia alcançar os seus feitos.

Dessa forma, como podemos entender o sertão? Rafael Chambouleyron (2013) nos ajuda a dar sentido a essa ideia que, segundo o autor, precisa ser entendida pelo seu caráter multifacetado, não relacionado apenas ao estilo de vida delimitado por uma região geográfica – como é o caso do sentido do sertão, atualmente, ao falar do semiárido nordestino – mas como um conjunto de práticas políticas e econômicas desenvolvidas por sujeitos no seu interior. Esses sujeitos que são chamados pelos documentos coevos de “sertanejos”, exprimem as múltiplas ideias desse sertão. Esses sertanejos, homens práticos e habituados a lide do sertão, dos seus caminhos e de suas possibilidades, dão a tônica das formas como podemos entender o sertão.

Neste texto, decidimos por privilegiar dois aspectos referentes ao sertão amazônico, a saber, os aspectos militar e econômico, levando em conta que ambos estavam, intrinsecamente, conectados – assim como, todas as facetas do sertão. A militarização dos espaços do sertão está estreitamente relacionada à importância que este adquire para o comércio, *grosso modo*, à importância que as drogas passaram a ocupar a partir da primeira metade do século XVIII.

Todavia, é necessário destacar que dada a complexidade geográfica da região, as políticas mais incisivas de exploração e militarização enfrentaram grandes dificuldades para serem implementadas. A construção de fortalezas, por exemplo, dependia de um precário sistema de financiamento, a manutenção de militares no local era inexpressiva e as tropas eram mal providas de gente e armamentos. Junto a isso, é essencial mencionar a logística das viagens que demandavam, complexa e significativa, providência de gente e material para jornadas de longos dias.

Além disso, ao tratarmos de uma região de fronteira do império português, como é o caso da Amazônia – que no século XVIII tinha a maior parte do seu território desconhecido, envolto na ideia de sertão e que detinha a grande maioria da sua população composta por povos indígenas, que durante o período colonial mantiveram a sua própria política de alianças com os europeus, buscado as maiores vantagens em seu aliar com portugueses, espanhóis, holandeses ou franceses – precisamos ter em mente que, diferente de outras regiões do império português,

a Amazônia lusitana não se apoiou nos grandes empreendimentos monocultores. A sua atividade econômica era múltipla, com elementos agrícolas e, principalmente, com atividade extrativista na floresta, o que faz o modelo explicativo a respeito da Amazônia ser diferente das demais realidades do império português, como está no centro do argumento de Chambouleyron (2010).

Essa singularidade redefiniu o lugar do sertão nas estratégias coloniais de ocupação, defesa e exploração na Amazônia. Os lugares do sertão aproximam-se dos centros administrativos – Belém e São Luís – pelas “utilidades” que têm para a dinâmica e efetividade das práticas coloniais, sobretudo, pelos produtos comercializáveis da floresta e mão de obra. São, portanto, espaços em conexão que não podem ser tratados separadamente, entrelaçados pelas dinâmicas sociais construídas ao longo dos diversos rios que se conectam.

Desta feita, o sertão amazônico se encontra na encruzilhada entre áreas de influência de diversas nações europeias, como portugueses, espanhóis, franceses, holandeses e ingleses, entre um número de povos indígenas com dinâmicas e interesses próprios e, finalmente, se tratando de uma região em que o extrativismo é o principal fator produtivo do Estado. Isto é, as suas principais riquezas se encontravam no sertão, o que aumentava a necessidade de proteger esse espaço e de dinamizar a sua produção. Desse modo, o sertão não é apenas um lugar em si, mas a interação e/ou modo de vida que ele engendra naqueles ‘sertanejos’ é o que dá sentido ao conceito.

A defesa do sertão

Na lógica colonial, a defesa integra-se à necessidade de manter regiões de interesse econômico para a metrópole. Faz parte de um processo de centralização das políticas defensivas nas mãos do Estado português que, de acordo com Rui Bebianno (2000, pp. 41-43), passou a ser “parte integrante da organização do Estado”, sobretudo, a partir da segunda metade do século XVII. Assim, o Estado poderia gerir as forças militares disponíveis e canalizá-las para defesas de áreas coloniais importantes com potencial econômico.

Na Amazônia colonial, como já se destacou, esse potencial econômico estava, sobretudo, nos sertões. Um ambiente compreendido aqui como um espaço múltiplo e de representações diversas. Como lembram Rafael Chambouleyron, Vanice Siqueira e Monique Bonifácio (2010, pp. 14-15), poderia significar o “interior do território amazônico”, “um espaço de incessante e intensa escravização”, “lugar de conversão de almas dos gentios”, “local distante da comunidade portuguesa” que para o caso da Amazônia não necessariamente é o litoral. Pode-se ainda atribuir ao sertão sentido de teatro das inúmeras guerras ocorridas ao

longo da colonização, caracterizando táticas que resultam das dinâmicas entre brancos e indígenas na floresta. Todavia, aqui nos interessa compreender o sertão que se apresentava ao avançar das canoas pelos rios, aos contatos estabelecidos com as nações indígenas e pelas potencialidades existentes e auferidas pelas gentes que andavam por esses espaços.

Por essa razão, os sertões amazônicos não podem ser tratados de forma homogênea. Ao contrário, a expansão colonial, o significado econômico e a estrutura de defesa constituída desnudam as suas peculiaridades e descontinuidades ao longo do período colonial. Convém lembrar a expansão colonial lusa na Amazônia da parte “oriental” – fronteira demarcada, como explica André Pompeu (2016) – principalmente pelas cidades de Belém e São Luís. Essa conquista foi empurrada pela presença de ingleses, holandeses e franceses na região no século XVII, interessados em manter comércio com a população nativa e explorar os produtos da região.

Em 1648, padre Antônio Vieira já chamava atenção para as drogas do sertão, afirmando lhe parecer esses produtos promissores para o comércio, advertindo que eles estavam “cheirando aos estrangeiros” (*Arquivo Nacional da Torre do Tombo*, MSLIV/0030, pp. 38v-39). De fato, como acredita Arthur Cezar Ferreira Reis (1982, p. 31), ingleses e holandeses protagonizaram as primeiras inclinações comerciais para a região. Os primeiros exploraram o estuário desde o Araguari até o Cabo do Norte, onde desenvolveram extensa plantação e comércio de tabaco; os segundos pela costa do Oiapoque e o rio Essequibo, entre 1612 e 1614 subiram até o rio Xingu, por onde mantinham comércio de exportação de tabaco e urucu.

De acordo com Lodewijk Hulsman (2011), o trânsito de mercadorias permitiu que o “Amapá indígena no início do século XVII fosse capaz de desenvolver um comércio intercontinental” (HULSMAN, 2011, p. 196). Segundo documentos (*Annaes da Bibliotheca e Archivo Público do Pará*, Tomo IV, 1905, p. 242), a envergadura desse comércio pode ser observada na presença de pontos fortificados. Os holandeses mantinham os fortes Orange e Nassau na margem do rio Xingu desde 1623. Para a região das Guianas, os ingleses também estabeleceram pelo menos dois fortes, o chamado Pattecue de 1630 e o forte Cumaú.

A presença estrangeira na costa das Guianas, Rio Xingu e Gurupá conectava rotas de comércio de algodão, tabaco, urucu e outras drogas estabelecidas entre os ingleses e holandeses e os povos indígenas, por exemplo os Tucujús, Nhengaíbas e Aroans, como afirma Reis (1984). Esses movimentos pelos sertões amazônicos no século XVII, nos ajudam a entender as direções do avanço luso-castelhana na região. A condição política da União Ibérica (1580-1640), conforme ressalta Pablo Ibáñez Bonillo (2015), possibilitou uma frente mais coesa nas estratégias defensivas da fronteira. A criação do Estado do Maranhão e Grão-Pará em 1621 e a

sua divisão administrativa do Estado do Brasil foram significativas para os planos autônomos de ocupação e defesa da região.

É a partir dessa condição que se verificam episódios importantes para a expansão do domínio luso na região, como a expulsão dos franceses de São Luís (1615) e a fundação de Belém (1616), de onde se delineou ações mais sistemáticas de ocupação, exploração do sertão e defesa do território. De acordo com Reis (1982, p. 31), destes locais saíram as tropas direcionadas ao desmantelamento dos principais locais, onde assentavam-se as redes comerciais estabelecidas pelos ingleses, holandeses e franceses na região. Exemplar, em 1623, na expansão para Gurupá, a tropa de Luís Aranha de Vasconcelos, Bento Maciel Parente, Francisco de Medina, Pedro Teixeira, Aires Chicharro além de 1.000 índios flecheiros, desarticularam estabelecimentos ingleses e holandeses ao longo do Amazonas, destruindo o forte de Tucujus e Mariocay.

Nesse mesmo ano, segundo Reis (1982), Bento Maciel Parente ergueu no lugar de Mariocay o forte do Gurupá, que se manteve durante toda a primeira metade do século XVIII, recebendo especial atenção pela localização estratégica denominada de “entrada dos sertões”. Em 1625, Pedro Teixeira, Pedro da Costa Favela e Jeronimo de Albuquerque desarticularam as redes de comércio holandês e as fortificações de Orange e Nassau, no Xingu. Em 1631, Jacome Noronha e Pedro Favela apoderaram-se do forte inglês no litoral de Macapá, enquanto Feliciano Coelho destruía o forte Cumauí, local onde mais tarde Portugal estabeleceu o presídio de Macapá. Em 1639, Sebastião Lucena de Azevedo destruiu as fortificações holandesas na mesma região.

Com essas operações a presença luso-castelhana avançou em direção ao Xingu, Gurupá e Guianas, seguindo o desenho delineado pela presença dos negócios estabelecidos por outras nações europeias na região. Todavia, com o fim da União Ibérica, os problemas de fronteira e a Guerra da Restauração (1640-1668), de acordo com Dores Costa (2004), exigiu da administração bragantina ações políticas estruturantes do organismo militar no reino e nas conquistas. O estado deveria prover de gente as recém criadas companhias regulares (1640) e estabelecer uma estrutura institucional para dar conta dos assuntos de guerra e defesa, para o que foi criado o Conselho de Guerra (1641).

A defesa passou a ser uma estrutura orgânica importante para a grandeza econômica e territorial do império português, o que para a Amazônia significava controlar os seus *sertões*, como preferia Eidorfe Moreira (1959). Uma tarefa nada fácil. Artur de Sá e Meneses, em 1689, chegou a afirmar (*Arquivo Histórico Ultramarino*, Avulsos do Pará, Cx. 3, doc. 275), ser uma tarefa impossível. Nas suas palavras, os moradores “destas cidades e vilas” “habitam nas suas

fazendas” que uma das outras “não é tão pouca a distância que não sejam de quatro ou cinco léguas”. Situação que impedia que o governador os obrigasse nas ordenanças, pois, assim, “não poderão fazer as suas lavouras e padecerão grande detrimento, principalmente no Pará donde a navegação é pelos rios e não tem nenhuma comunicação por terra”.

Com população pulverizada por uma região extensa entrecortada de rios, a defesa dos sertões exigia para além de armas, um grande aparelhamento de gente, canoas, mantimentos e conhecimento sobre o local. Do ponto de vista humano, uma tarefa nada fácil de resolver e até mesmo impraticável com as forças legais disponíveis. Segundo Viana (2019, p. 79), em um largo período que compreende 1623 a 1747, os dados presentes em listas e mapas sobre o estado defensivo da capitania do Pará mostravam uma situação precária, o maior número alcançado de militares é de 322, verificados no Pará nos anos de 1710 e de 1720. Como destacava Cristóvão da Costa Freire (*AHU*, Avulsos do Pará, Cx. 5, doc. 451), em 1710, era insuficiente para realizar diligências de guarda costa, sertão e guarnição de fortalezas.

Nessa mesma direção seguem as queixas de João da Maia da Gama. Em 1726 (*AHU*, Avulsos do Pará, Cx. 9, doc. 852), este governador declarava a falta de armamentos, soldados, engenheiros e munições militares no Estado, que ficava impossibilitado de realizar avanço de novos vetores de ocupação e colonização, ele explica, então, como fazer frente à guerra do Rio Negro contra os Manao. De acordo com Viana (2019, pp. 84-87), as queixas sobre a falta de gente para as muitas diligências militares continuaram nos anos seguintes, notadamente em 1742, 1744, 1746, 1747.

Esse quadro agravava-se na primeira metade do século XVIII, período em que se verifica ausência do registro sistematizado das companhias regulares em mapas e listas no Estado do Maranhão. Em consulta de 1705 (*AHU*, Avulsos do Maranhão, Cx. 10, doc.1081), por exemplo, o Conselho Ultramarino dava conta ao rei sobre carta de Henrique Lopes da Gama destacando as dificuldades que tivera em formar companhia auxiliar na capitania do Maranhão e Pará, devido haver poucos moradores e estes serem lavradores, sem poder dedicar-se ao serviço militar por conta de suas lavouras. Para essa parte da conquista, essa força defensiva se instituiu de forma sistemática somente com a carta régia de 19 de abril de 1766 passada ao governador do Estado do Grão-Pará, Fernando da Costa de Ataíde Teive, que se instituiu o alistamento de todos os moradores sem exceção fossem estes “nobres, plebeus, brancos, mestiços, pretos, ingênuos e libertos” (*AHU*, Avulsos do Pará, Cx. 58, doc. 5270). Dessa listagem deveriam formar os terços de Auxiliares e Ordenanças das companhias de cavalaria e infantaria para defesa do Estado.

Nessas circunstâncias, o *sertão* parecia indefensável, ao passo que a sua conquista se mostrava urgente pela necessidade do controle das rotas de comércio das promissoras drogas e novas possibilidades econômicas da região. Na década de 1720, verifica-se novos esforços de expansão da fronteira colonial em várias direções, uma tarefa impraticável se não fosse o auxílio da população nativa. Em 1727, o militar Francisco de [Potflis] explicava que para o descobrimento das minas de ouro do Tocantins era necessário o apoio de 100 índios, o que apontava a nação Tupinambá e os índios da aldeia de Maracanã como importantes para a empreitada. Além dessas nações, a empreitada contou com o apoio do principal José Aranha da nação Aroaquini Nhungatê da aldeia dos Tocantins. Sem esse auxílio, resumia o militar “senão poderá conseguir como a experiência tem mostrado” (AHU, Avulsos do Pará, Cx. 10, doc. 886).

Em 1728, a expansão para os sertões do Rio Negro, conforme relatava Alexandre de Souza Freire (AHU, Avulsos Pará, Cx. 11, doc. 974), a ofensiva contra os índios Mayapena e Manao contava com 60 soldados pagos e 600 índios de guerra. Um ano mais tarde, em 1729, para conquista do Xingu, o cabo Amaro Pinto Vieira, pedia auxílio de 60 índios das aldeias dos padres da Companhia de Jesus (AHU, Avulsos do Pará, Cx.11, doc. 1033).

Em 1733, o sargento Belquior Mendes de Moraes relatava impossibilidade de continuar diligência no sertão pela fuga dos índios que o acompanhavam. Nas suas palavras encontrava-se em “um extremo desamparo que nunca experimentou o suplicante” em mais de vinte anos que “tem de curso por estes sertões no serviço de S.M.” (AHU, Avulsos do Pará, Cx. 15, doc. 1413).

A conquista e a defesa dos sertões amazônicos constituíam-se a partir da imprescindível interação entre militares e índios. O conhecimento das nações indígenas sobre os caminhos dos rios e florestas qualificaram a ação das tropas nas operações de guerra, fronteira e sertão. E por esses caminhos buscava-se controlar os espaços de domínio colonial português e frear os interesses estrangeiros. Uma faceta desse processo é a militarização. O engenheiro do Pará Carlos Varjam Rolim (AHU, Avulsos do Pará, Cx. 11, doc. 1034), em 1729, por exemplo, sugeria uma guarnição permanente de soldados e índios na região de Macapá, o que julgava ser ponto central para bloquear o contínuo comércio que os franceses tinham com os índios daquela região.

Segundo Chambouleyron; Siqueira; Bonifácio (2010, p. 17), a fortaleza de Gurupá desempenhou papel semelhante a partir de 1688 e ao longo de toda a primeira metade do século XVIII, controlando as rotas das canoas. Ponto estratégico no controle da entrada do sertão, nos anos 1730, 1737, 1739, 1741 e 1742, foi o local que recebeu maior número de soldados, respectivamente 16, 18, 19, 17 e 18. Esses números parecem significativos se compararmos

com a Fortaleza da Barra de Belém, por exemplo, que em 1730 possuía não mais que 5 soldados para sua guarnição, a Fortaleza das Mercês apenas 3 e, em 1731, possuía apenas 1 soldado. Esses dados, atestam que o sertão tem centralidade nas políticas defensivas do Estado (AHU, Avulsos do Pará: Cx. 20, doc. 1873; Cx. 24, doc. 2262; Cx.25, doc. 2317. Avulsos do Maranhão: Cx.25, doc. 2605).

A chave interpretativa está, portanto, na simbiose entre o potencial econômico e a presença militar. Por essa lógica, convém identificar além das múltiplas facetas do sertão amazônico, as motivações que levaram para esse ambiente um incontável número de tropas e gentes. A primeira metade do século XVIII foi um período marcado por um processo de adequação da organização militar na capitania do Pará. Viana (2019, pp. 195-196) apresenta que a Coroa portuguesa articulava as possibilidades de defesa na capitania e contava com um aparato que apresentava bastantes dificuldades, seja pela precariedade das instalações permanentes – fortalezas, casas fortes, fortins –, seja pela inoperância e insuficiência das tropas oficiais.

Embora com dificuldades, é possível verificar pela tessitura de fortificações lusa até 1750, que o interesse pela região aumentava. Por Viana (2019) sabemos que a extensa documentação de registros no Pará apontam pelo menos 15 espaços militarizados mantidos pela Coroa portuguesa entre os quais estão a Fortaleza da Barra, Fortaleza de Macapá, Fortaleza do Paru, Fortaleza do Rio Negro, Fortaleza dos Pauxis, Fortaleza de Gurupá, Fortaleza dos Tapajós, Fortaleza das Mercês, Casa Forte do Guamá, Presídio de Joanes, Presídio das Salinas.

Somado a esses espaços, ainda, no Maranhão havia pelo menos 10, além de São Luís, verifica-se também Iguará, Mearim e Itapecuru, dentre outros. Esses espaços precariamente guarnecidos, costuravam o sertão a partir das tropas que penetravam os rios em busca das drogas e/ou mão de obra. Fortificações, aldeias, vilas pontuavam os caminhos dos sertões facilitando o sistema de exploração das riquezas e ocupação da região para este lado da fronteira.

Desse modo, o sertão amazônico pode ser enquadrado na ideia de “fronteira granular”, proposta por Daniel Nordman (1998, pp. 40-42). Segundo a ideia, a fronteira amazônica é permeada por grãos de presença lusitana, ao longo do enorme espaço de floresta úmida, em que esses grãos serviriam para manter o controle e zona de influência dos portugueses através do Vale Amazônico, exercendo influência em locais chave, pontos estratégicos como feitorias e fortificações.

A constante necessidade de intervenções militares e a presença de postos militares no sertão amazônico com intuito de proteger a sua fronteira externa – contra outros europeus – e a sua fronteira interna – contra grupos indígenas hostis – pode ser explicada, entre outros fatores, pelo viés econômico. Desde os autores clássicos que trataram a respeito da história da Amazônia até os dias atuais, sempre se levantou a questão da importância do comércio das drogas do sertão para a formação da sociedade amazônica, que diferente do modelo litorâneo do Estado do Brasil, se fincou nos moldes da plantation e teve a sua economia voltada, em grande medida, para atividades extrativistas com o intuito de exportação, confirmado por Chambouleyron (2010). Desta feita, uma importante parcela da sociedade amazônica estava ligada ao sertão e aos lucros que ele engendrava, fosse na forma da coleta de produtos ou no tráfico de indígenas. Falemos agora um pouco mais a respeito desse primeiro aspecto, relacionado com a coleta das drogas.

De acordo com Pompeu (2019, pp. 339-358), existe uma tradição historiográfica que assenta a coleta das drogas do sertão como sendo dominada pela Companhia de Jesus em um primeiro momento da colonização, utilizando o argumento de que o controle exercido sob a mão de obra indígena foi preponderante para essa dominação. Enquanto isso, em um segundo momento, essa dominação da coleta das drogas recairia sobre a Companhia de Comércio do Grão-Pará, criada pelo Marquês de Pombal em meados do século XVIII.

Apesar da inegável influência da Companhia de Jesus na história colonial da Amazônia ou mesmo da influência de Sebastião José de Carvalho e Melo no mundo português, tendemos a acreditar que é uma visão simplista reduzir um controle da coleta das drogas do sertão tanto aos jesuítas, quanto à companhia monopolista de Pombal. Desta feita, para tentarmos abrir o olhar para a pluralidade de sujeitos presentes nesse sertão, vamos buscar olhar para os moradores do Grão Pará, chamados nas fontes coevas de “particulares”, que sozinhos ou se associando em grupos de comerciantes, singravam com suas canoas os sertões da Amazônia em busca dos produtos regionais que pudessem ser exportados pelo Atlântico.

O regime de saídas das cidades em direção ao sertão, com a finalidade de coleta de drogas, acontecia entre os meses de outubro até fevereiro, tendo o seu ápice durante os meses de novembro e dezembro, sendo novembro o grande campeão em partidas de canoas (*Arquivo Público do Estado do Pará*, Secretaria da capitania, Códice 032, não numerado). As viagens ao sertão poderiam durar até um ano, dependendo da parte do sertão em que os moradores desejavam fazer a sua coleta. Em um exemplo datado de 1742, os oficiais da Câmara de Belém escrevem ao rei D. João V reclamando dos prejuízos que os moradores daquela cidade padeciam pela proibição de irem coletar cacau nos sertões do Cabo do Norte. Segundo os camaristas

(AHU, Avulsos do Pará, Cx. 25, doc. 2331), a coleta de drogas do sertão é o único remédio que os moradores daquele Estado têm para enfrentar a miséria, sendo mais preciso ainda, que os sertões do Cabo do Norte garantem uma quantidade abundante de cacau e a uma pequena distância de Belém, diferente do sertão do Rio Solimões, que igualmente rende boa quantidade de cacau, mas que leva, pelo menos, seis meses de viagem.

Essas viagens eram empreendidas em grandes canoas que pudessem suportar a tonelagem dos itens que seriam colhidos no sertão, além de contar com, ao menos, vinte índios remeiros, que ao chegarem no sertão deveriam perscrutar as regiões em busca dos produtos. Além dos remeiros, havia um cabo da canoa que era o chefe da expedição e, segundo Heather Roller (2013, p. 204), era a figura que ficava esperando junto ao arraial improvisado que servia de base de operações ao retorno dos indígenas com os produtos. A partir da análise da documentação referente à saída das canoas para coleta no sertão, podemos averiguar 1.690 canoas para o sertão, entre os anos de 1738 a 1767. Desse montante, 1.068 canoas tinham como Cabos os seus próprios donos, que viajaram comandando as expedições de coleta, o que representa mais de 63% do total de canoas analisadas (APEP, Secretaria da capitania, Códice 032, não numerado). Sobre esses números, como lembra Antônio Carlos Jucá de Sampaio (2003, pp. 43-55), precisamos entendê-los como sendo o mínimo de registros possíveis, devido ao fato da perda da documentação ao longo dos anos e, também, pela possibilidade de canoas ilegais que iriam ao sertão por baixo das vistas das autoridades.

A alta porcentagem de 63% de proprietários de canoas embarcando diretamente ao sertão pode nos trazer algumas questões. São homens que além da alcunha de “sertanejo” – ou seja, de homens práticos do sertão – também se viam como “homens de negócios”, alcunha que, segundo Jucá de Sampaio (2003, pp. 140-148), é bem mais usual ao mundo lusitano do século XVIII para identificar comerciantes de um extrato elevado da sociedade. Com base em Neves Neto (2013, p. 81), essa informação coaduna com o fato de que para um morador adquirir uma canoa no século XVIII, ele deveria investir, no mínimo, 500 mil réis na aquisição deste bem. Além do investimento na compra da canoa. Segundo Ferreira (2016, p. 63), o sertanejo ainda deveria pagar os salários de 20 a 25 índios remeiros e de um piloto jacumaúba, que era o verdadeiro prático dos rios. Ou seja, com as informações listadas podemos imaginar indivíduos de posses, seja representando as suas próprias posses ou associado a outros homens de negócios.

Toda essa situação nos leva a um pensamento interessante. Toda essa gama de homens de negócios e pessoas influentes no Estado do Grão Pará passavam mais da metade do ano vivendo nos sertões, as suas práticas naturais, o seu dia a dia, os seus hábitos, tudo isso era regulado pelo viver no sertão e pelo retirar do sertão o seu sustento, como Chambouleyron

(2013) já apresentava anos atrás a respeito da ideia de Práticas do Sertão. Essa é a essência do termo sertanejo que existe na documentação e o que torna o sentido de sertão tão multifacetado, pois o sertão não é apenas um espaço em si, mas sim um espaço que, de acordo com a interação social do seu meio, pode desenvolver inúmeras características, como a fonte de sustento dessa população ligada à economia extrativa que, claramente, é a maioria da população da Amazônia portuguesa.

Além disso, a coleta de drogas também influenciava o regime dos navios que saíam do porto de Belém em comboio, ou seja, a vida no sertão estava conectada ao mundo mercantil europeu. Em um exemplo dessa situação, temos a ata da Junta Extraordinária do Grão Pará, em que tinham assento o governador, bispo, ouvidor, prelados de ordens missionárias, provedor e demais altos funcionários da administração portuguesa. A dita se reuniu no dia 04 de julho de 1755 para deliberar sobre uma petição dos homens de negócio do Estado – novamente a presença deles.

Segundo consta na documentação (*APEP*, Secretaria da Capitania, Códice 046, Ata da Junta Extraordinária nº 18, 04/07/1755), os homens de negócio afirmavam que apesar dos navios da frota estarem prontos para partir em direção ao reino, as canoas que haviam sido enviadas ao sertão para a coleta anual ainda não haviam retornado com os seus produtos – lembrando que elas saíram em novembro do ano anterior e não voltaram em julho do seguinte – desse modo, causaria enorme prejuízo aos homens de negócio daquele Estado que os navios partissem sem os seus carregamentos, assim como, causaria prejuízos à Fazenda Real que deixaria de cobrar os seus direitos e, também, causaria prejuízo aos comerciantes do reino, aos quais esses negociantes eram associados, causando um problema em cascata.

A princípio, a Junta não tinha a intenção de permitir o atraso na partida dos navios, pois segundo o grupo, a data do retorno das embarcações era delimitada por decisão real, no entanto, após temporizar, a Junta decidiu que a monção deveria partir na primeira lua nova de agosto, no mês seguinte, na esperança de que as canoas já tivessem retornado.

Desse modo, podemos depreender que mesmo pensando na ordem real que delimitava a partida dos navios, os membros do governo do Grão Pará tiveram que ceder em sua posição devido à importância da matéria. A economia que o sertão amazônico engendrava exigia uma maior mobilidade dos prazos, que nesse caso específico, estava determinado pela corte em Lisboa e, talvez, poderia não ter o conhecimento necessário dos regimes de cheia dos rios, das temporadas de coleta e outros fatores que poderiam atrasar o retorno das canoas, que parecia ser um problema geral. As possibilidades do sertão – mesmo que não fossem necessariamente monetárias, já que estavam assentadas em redes de troca, em coleta de itens – acabavam

influenciando o mercado dessas especiarias que em muitos dos casos eram reexportadas para fora de Portugal. O sertão, então, poderia acarretar um grande prejuízo aos comerciantes reinóis, tão distantes da floresta.

Práticos dos sertões: alguns casos exemplares

Considerando a ideia do sertão não apenas como um lugar em si, mas como a interação e/ou modo de vida, destacada no início deste texto, é importante pontuar que o impulso do comércio dos produtos da floresta viabilizado pelas entradas dos “particulares” pelos sertões amazônicos, desenhava também os caminhos da militarização. As tropas que coletavam eram também as que empurravam adiante uma nova fronteira a conquistar e apontavam a direção dos pontos mais estratégicos para defesa. Assim, a interação dessas gentes nesses espaços formava o sentido do sertão, ao passo que este elaborava nesses indivíduos uma nova conduta reconhecida pelos seus contemporâneos como “práticos dos sertões” ou “sertanejos”.

A patente militar de cabo dado aos donos das canoas indica o caráter militar da jornada. Por outro lado, os homens das armas, militares por excelência, também não iam aos sertões desinteressados. Exemplar nesse sentido é José Velho de Azevedo, que em seus papéis de serviço constam vários postos militares, ele foi o engenheiro responsável por inúmeras diligências nos sertões. Em 1722 constava (*ANTT*, Chancelaria Régia- livro: 60; pág. 64) possuir terras, plantações de cacau, currais de gado. Há uma carta, em 1739, do ouvidor José Borges Valério em que expunha os problemas havidos no inventário e partilha de bens do falecido militar, referia-se aos “Engenhos e servos, casas de vivenda, móveis” (*AHU*, Avulsos do Pará, Cx. 22, doc. 2069), além de 25.168\$318 em dinheiro.

Comerciantes militares ou militares comerciantes, esses indivíduos dominavam os códigos da vida nos sertões e isso era algo central no mundo colonial amazônico. A prática do sertão os colocava em evidência e, sem dúvida, ampliava as possibilidades de favorecimento pessoal. Diogo Pinto da Gaia, por exemplo, atuou em diversas diligências no sertão, na guerra contra os índios do Rio Madeira, no “descobrimento do rio Araguaia”, no “descobrimento do rio dos Tocantins”, na “guerra do gentio Solimões” (*AHU*, Avulsos do Pará, Cx. 14, doc. 1337). Espaços para os quais a presença administrativa lusa era mais ausente.

Pinto da Gaia era filho de Manoel Luís de Matos e de Margarida de Siqueira, natural do Pará. Consta nas certidões apresentadas em 1732, haver servido à Coroa por um período de 40 anos, 6 meses e 24 dias, tendo sido recrutado aos 15 anos de idade. Nesse longo período, passou de soldado, alferes, ajudante a capitão de infantaria, posto que exercitou por 19 anos. Com a vasta experiência militar tornou-se peça chave da guerra no sertão, pois era “muito prático na

variedade das línguas” falada pelos indígenas e em estabelecer alianças com “muitos gentios para o serviço das capitanias” (*AHU*, Avulsos do Pará. Cx.4, doc. 352).

Essa experiência e a condição estratégica de “prático” nas línguas e nas guerras do sertão, certamente foi o que o manteve no posto de capitão de companhia de infantaria por longo período. De acordo com Viana (2019), nos mapas e listas das companhias pagas do Pará ocupa esse posto nos anos de 1726, 1728, 1730 e 1732. Pelas atividades desempenhadas pelos sertões, o capitão Pinto da Gaia possuía terras no rio Acará, onde tinha plantação de cacau (*ANTT*, Registo Geral de Mercês, Mercês de D. João V, liv. 12, f.118).

Podemos citar como último exemplo de homem prático do sertão José Miguel Aires. Em uma missiva de 1752 a Sebastião José de Carvalho e Melo, o seu irmão e governador, Francisco Xavier de Mendonça Furtado tece comentários sobre as pessoas que havia encontrado na administração do Grão Pará. Segundo Mendonça (2005, p. 265), ao tratar sobre José Miguel Aires, relata que o homem prático do sertão já havia sido capitão-mor do Pará e esteve à frente de inúmeros postos militares no Estado, mas que mesmo assim era um sujeito que não entendia nada de assuntos militares. Pois então, se Aires não tinha o menor traquejo de homem militar, o que poderia levar este homem a essa vida no sertão? Em um primeiro aspecto, temos que ter em mente que José Miguel Aires não é um cidadão sem cabedal. O mesmo Mendonça Furtado, em carta para Diogo de Mendonça Corte Real, em 1752, afirma que o anil é um dos principais gêneros cultivados no Pará e entre os responsáveis por este gênero temos, novamente, a figura de José Miguel Aires.

Em um segundo aspecto, precisamos entender a qual manejo militar Mendonça Furtado se refere ao escrever. Segundo Christiane Pagano de Mello (2016, pp. 66-70), o contexto do período pombalino traz uma inflexão a respeito dos corpos militares em Portugal, passando por um processo de militarização que tinha a intenção de substituir uma “estrutura granular” de defesa, onde os militares eram organizados conforme as necessidades locais e apenas nos períodos em que eram necessários, causando indisciplinas e falta de comando, por uma “estrutura contínua” de uma força militar profissional. Desse modo, podemos entender que Aires se insere na “estrutura granular”, o que poderia explicar o espanto do governador ao tratar do seu traquejo militar.

Em 1756, o mesmo José Miguel Aires é apontado pelo governador interino do Pará, D. frei Miguel de Bulhões, como o arrematador dos dízimos das madeiras pelo tempo de três anos em uma sociedade com Alexandre Lopes, sendo que esse contrato estava sendo renovado a Aires, no que o governador entendia como um negócio bastante rentável, pois desde que Aires o arrematou já havia construído três casas de morada na cidade (*AHU*, Avulsos do Pará, Cx. 4,

doc. 3804). Em outro momento, em 1761, José Miguel Aires surge como sendo um dos nomeados para formar a junta da administração das fazendas jesuíticas, da qual ele receberia parte das terras (*AHU*, Avulsos do Pará, Cx. 51, doc. 4631). Por fim, temos duas petições dos filhos de José Miguel Aires, uma de 1758, de Pedro José Miguel Aires, e outra de 1765, de Antônio José Aires Pereira.

Na petição de 1758, o filho de Aires pede a dispensa dos interstícios militares para poder ser provido em cargos mais altos, no que o Conselho Ultramarino pede a opinião do governador do Grão Pará, que indica ser apropriada a promoção do jovem, pois o rapaz é filho de uma das principais figuras da terra (*AHU*, Avulsos do Pará, Cx. 43, doc. 3937). Na petição de 1765 (*AHU*, Avulsos do Pará, Cx. 58, doc. 5232), o filho de Aires solicita a baixa no seu posto de soldado – pela terceira vez – indicando que o seu pai estava velho e precisava do filho para tomar conta de suas fazendas e engenhos, no que é atendido pelo Conselho. Temos, então, uma figura que é considerada como uma das principais da terra, que galgou postos militares mesmo tendo pouco conhecimento bélico e que aparece como dono de fazendas e engenhos, a questão é de onde teria surgido José Miguel Aires?

Talvez a resposta possa vir dos primeiros documentos em que encontramos o nome do sertanejo. Durante o ano de 1738, José Miguel Aires arma quatro canoas com destino a coleta de drogas do sertão em parceria com o seu irmão André Miguel Aires. Importante ressaltar que José Miguel vai pessoalmente como cabo das canoas. Nos anos de 1739, 1741, 1743, 1745, 1747, 1749 e 1762 Aires envia uma canoa, em 1742 envia três, em 1744, 1746 e 1757, envia duas (*APEP*, Códice 032, não numerado).

Estamos, portanto, diante de um homem que, possivelmente, construiu grande parte da sua vida através do sertão e da coleta das drogas nesse sertão, vivendo a sua vida sob as práticas do sertão e, gradativamente, reinvestindo o que conseguia em outras atividades como fazendas e engenhos, que só são citadas no decorrer dos anos de 1750 e 1760. Mesmo que a prática de ir pessoalmente ao sertão coletar drogas demonstre que essa era uma atividade muito importante por José Miguel Aires – que legitimamente podemos classificar como um típico sertanejo amazônico – estava envolvido em outras atividades como fazendas e engenhos e teve a sua vida conectada ao sertão e às práticas sertanejas, sendo essa uma possível explicação para ter galgado as posições mesmo com o pouco profissionalismo militar, como denunciado por Mendonça Furtado, se não, o seu grande conhecimento a respeito do sertão amazônico.

É importante destacar, ainda, que a observação de Mendonça Furtado insere-se em um contexto de grandes mudanças que buscavam profissionalizar e disciplinar os militares a partir de um processo, como destacou Francis Albert Cotta (2012, p. 50), de potencialização da ideia

de um espírito militar, sobretudo, a partir de 1760 no reino e nas conquistas. Além do movimento de disciplinarização do militar, verifica-se o discurso sobre a qualidade dos sujeitos que integram as companhias e postos mais elevados na hierarquia militar. Inclui também, como destacou Fernando Dores Costa (2004, p.27), o aprimoramento das instituições como a criação do Governo das Armas.

Todavia, essa postura direcionada ao profissionalismo das forças militares protagonizadas pelas ações de Conde de Lippe e, sobretudo, definidas de uma série de regulamentos no reino a partir da década de 1760, estavam longe de definir os homens dos sertões na Amazônia colonial, como bem observou Mendonça Furtado. O que nos parece é que a experiência da vida no sertão formatou um perfil diferenciado de conhecimento de guerra, configurado a partir da interação com os grupos indígenas e o conhecimento dos caminhos da floresta. Essa prática possibilitou não apenas o avanço da fronteira colonial, mas também para esses indivíduos mercês vinculadas a postos militares, posse de terras e inserção nas redes de comércio.

Longe das fortificações e povoados coloniais, o sertão era um lugar para atuação desses homens práticos. Entretanto, não era um espaço isolado, ao contrário, estava conectado pelos indivíduos e pelas práticas de defesa e comércio aos povoados coloniais e ao mundo atlântico.

Considerações Finais

Voltando à perspectiva de Russel Wood, na qual o sertão no mundo português era sempre o espaço a ser integrado, conquistado e domado, convém indagar-nos: qual o sentido deste termo hoje? Chambouleyron (2013) já destacou que não se restringe ao termo *sertão* usualmente aplicado ao semiárido nordestino. Ao logo deste texto, também se verifica que o sertão está ligado às interações de práticas especificamente construídas pelo domínio da vida na floresta.

Podemos ver claramente essa integração das práticas do sertão que moldaram a vida dos sujeitos, que moldaram a defesa do território e muitas das práticas econômicas vivenciadas na realidade amazônica. O sertão, enfim, não é um lugar estático, podemos sentir a sua multiplicidade e podemos ver como as relações sociais tornam o sertão o que ele foi e o que ele é. A vida desses sujeitos foi permeada pela lide do sertão, seja travando batalhas contra inimigos europeus para garantir a presença lusitana, seja na interação com os incontáveis grupos indígenas da região. Isto é, tentando frutificar práticas econômicas, com o claro objetivo de enriquecimento. O sertão só pode ser lido e visto sob a ótica das pessoas que fizeram dele a sua vida.

A palavra sertão, para a realidade amazônica hoje, parece ter caído em desuso, limitado às páginas da documentação histórica colonial. Por outro lado, esse aparente desaparecimento não significou o esvaziamento do seu sentido. Verifica-se, hoje, a permanência do sentido colonial de sertão como um lugar a ser explorado em políticas que enxergam o espaço amazônico como uma imensa floresta vazia a ser ocupada. É esse mesmo sentido que está presente no discurso contrário à manutenção e demarcação de terras indígenas.

Como lembra Ailton Krenak (2005), sobre a permanência da herança colonial, em suas palavras, “os cacoetes coloniais que a gente continua repetindo, como uma criança repete o gesto da mãe ou do pai” (KRENAK, 2005, p.332). O avanço da fronteira do capitalismo neoliberal sobre a floresta enquadrada como fonte de recursos comercializáveis e atropela populações tradicionais, como alerta Alfredo Berno de Almeida (2012, pp. 63-71) ao tratar da flexibilização dos direitos de comunidades tradicionais ao acesso à terra na Amazônia.

A expansão do agronegócio, da mineração, do desmatamento, dentre outras práticas cada vez mais intensa na região nos impõe indagarmos se hoje a Amazônia ainda carrega o sentido colonial do sertão. Ao que parece é preciso desvencilhar-se do bandeirantismo leste-oeste e encontrar caminhos para um sentido de “dentro”, construído pelos povos que ocupam e resistem há séculos nesses imensos territórios.

Referências

“Parecer que deu Padre Antônio Vieira sobre entregar a campanha de Pernambuco aos holandeses em 21 de outubro de 1648”. *Arquivo Nacional da Torre do Tombo*, MSLIV/0030, pp. 38v-39.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. *Territórios e territorialidades específicas na Amazônia: entre a ‘proteção’ e o ‘protecionismo’*. *Caderno CRH*, Salvador, v. 25, n. 64, 2012. pp. 63-71.

Annaes da Bibliotheca e Archivo Público do Pará (ABAPP), Tomo IV (1905).

ARENZ, Karl Heinz; MATOS, Frederik Luiz Andrade de. ‘Informação do Estado do Maranhão’: uma relação sobre a Amazônia portuguesa no fim do século XVII. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. a. 175, n. 463, abr/jun. 2014. pp. 349-380.

Arquivo Histórico Ultramarino, Avulsos do Maranhão: Caixa 25, D.2605.

Arquivo Histórico Ultramarino, Avulsos do Pará: Caixas 3, 4, 5, 9, 10, 11, 14, 15, 20, 22, 24, 25, 43, 51 e 58.

Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Chancelaria Régia- livro:60; pág. 64

Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Registo Geral de Mercês, Mercês de D. João V, liv. 12, f.118

Arquivo Público do Estado do Pará, Fundo Secretária da Capitania, Códices: 032 e 046.

BARATA, Manoel. *Formação histórica do Pará: obras reunidas*. Belém: EdUFPA, 1973.

BEBIANO, Rui. A guerra: o seu imaginário e sua deontologia. In: BARATA, Manuel Themudo e TEIXEIRA, Nuno Severiano (org). *Nova História Militar de Portugal*. Lisboa: Círculo de leitores, 2003.

BEBIANO, Rui. *A Pena de Marte: escrita da guerra em Portugal e na Europa (séculos XVI e XVIII)*. Coimbra: Minerva Coimbra, 2000.

BONILLO, Pablo Ibáñez. *Desmontando a Amaro: una relectura de la rebelión tupinambá (1617-1621)*. *Topoi* (Rio J.), Rio de Janeiro, v. 16, n. 31, jul./dez. 2015. pp. 465-490.

CHAMBOULEYRON, Rafael. A prática dos sertões na Amazônia colonial (Século XVII). *Outros tempos*, vol. 10, n. 15, 2013. pp. 79-99.

CHAMBOULEYRON, Rafael. *Povoamento, ocupação e agricultura na Amazônia colonial (1640-1706)*. Belém: Açai, 2010.

COSTA, Fernando Dores. *A Guerra da Restauração (1641-1668)*. Lisboa: Livros Horizonte, 2004.

COTTA, Francis Albert. A fabricação do soldado português no século XVIII. In: POSSAMAI, Paulo (org.). *Conquistar e defender: Portugal, Países baixos e Brasil*. Estudos de história militar na Idade Moderna. São Leopoldo: Oikos, 2012.

CRUZ, Ernesto. *História de Belém*. vol. I e II. Belém: EdUFPA, 1973.

FERREIRA, Elias Abner Coelho. *Oficiais canoieiros, remeiros e pilotos Jacumaúbas: mão de obra indígena na Amazônia colonial (1733-1777)*. 2016. Dissertação de mestrado, Programa de Pós-graduação em História Social da Amazônia. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Pará, Belém, 2016.

HULSMAN, Lodewijk. Swaerooch: o comércio holandês com índios no Amapá (1600-1615). *Revista Estudos Amazônicos*. vol. VI, n. 1, 2011. pp. 178-202.

KRENAK, Ailton. Paisagens, territórios e pressão colonial. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 9, n. 3, jul./dez. 2015. pp. 327- 343.

MELLO, Christiane Figueiredo Pagano de. As áreas de guerra aberta e as de prevenção militar: O centro-sul e o norte da América portuguesa (Segunda metade do século XVIII). *Revista de História Comparada*, vol. 10, 2016. pp. 58-82.

MENDONÇA, Marcos Carneiro de. *A Amazônia na era pombalina: Correspondências do governador e capitão-general do Estado do Grão Pará e Maranhão*, Francisco Xavier de Mendonça Furtado. 1º Tomo. Brasília: Edições do Senado Federal, 2005.

MOREIRA, Eidorfe. *Sertão, a palavra e a imagem*. Belém: [s.n.], 1959.

NEVES NETO, Raimundo Moreira das. *Um patrimônio em contendas: os bens jesuíticos e a magna questão dos dízimos no Estado do Maranhão e Grão Pará (1650-1750)*. Jundiá: Paco Editorial, 2013.

NORDMAN, Daniel. *Frontières de France: De l'espace au territoire (siècle XVI-XIX)*. Paris: Gallimard, 1998.

POMPEU, André. *Monções Amazônicas: avanço e ocupação da fronteira noroeste (1683-1706)*. 2016. Dissertação de mestrado, Programa de Pós-graduação em História Social da Amazônia. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Pará, Belém, 2016.

POMPEU, André. Novos olhares sobre as práticas do sertão na Amazônia colonial (Século XVIII). In: SANTOS, Fabiano Vilaça dos; RIBEIRO, Mônica da Silva. (org.). *Impérios ibéricos no Antigo Regime: governo, agentes e dinâmicas políticas e territoriais (séculos XVI-XVIII)*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2019. pp. 339-358.

REIS, Arthur Cezar Ferreira. *A Amazônia e a cobiça internacional*. 5.ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira; Manaus: Superintendência da Zona Franca de Manaus, 1982.

REIS, Arthur Cezar Ferreira. As fortificações da Amazônia no período colonial. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB)*. Rio de Janeiro: n. 344, jul /set. 1984.

ROLLER, Heather Flynn. Expedições coloniais de coleta e a busca por oportunidades no sertão amazônico (1750-1800). *Revista de História*, n. 168, jan/jun. 2013. pp. 201-243.

RUSSEL-WOOD, John. *Histórias do Atlântico português*. São Paulo: Ed. UNESP, 2014.

SAMPAIO, Antônio Carlos Jucá de. *Na encruzilhada do império: hierarquias sociais e conjunturas econômicas no Rio de Janeiro (1650-1750)*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.

SOUZA, Laura de Mello e. Formas provisórias de existência: a vida cotidiana nos caminhos, nas fronteiras e nas fortificações. In: SOUZA, Laura de Mello e (org.) *História da vida privada no Brasil*. São Paulo: Cia das Letras, 1997. pp. 41-82.

VIANA, Wania Alexandrino. *Gente de guerra, fronteira e sertão: índios e soldados na capitania do Pará (primeira metade do século XVIII)*. 2019. Tese de Doutorado em História. Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal do Pará, Belém/Pará, 2019.

VIANNA, Arthur. As fortificações na Amazônia I- As fortificações no Pará. *Annaes da Bibliotheca e Archivo Público do Pará (ABAPP)*, Tomo IV (1905). pp. 227-302.

Artigo recebido em 15 de janeiro de 2020
Aceito para publicação em 26 de maio de 2020

**TERRITÓRIO, PODERES TUTELARES E AGÊNCIAS INDÍGENAS:
ANÁLISES PRELIMINARES SOBRE TRÂNSITOS, TROCAS E R-
EXISTÊNCIAS NA FRONTEIRA BRASIL-GUIANA FRANCESA (1930-
1945)**

**TERRITORY, TUTELARY POWERS AND INDIGENOUS AGENCIES:
PRELIMINARY ANALYSIS ON TRANSITS, EXCHANGES AND R-
EXISTENCE IN THE BRAZIL-FRENCH GUIANA BORDER (1930-1945)**

Benedito Emílio da Silva RIBEIRO*

Resumo: O artigo analisa as dinâmicas indígenas na região de fronteira entre Brasil e Guiana Francesa, no contexto da Era Vargas (1930-1945). Visa entender suas configurações territoriais e agenciamentos em face às políticas estatais de ocupação dos sertões fronteiriços, no norte amazônico. Utilizando as fontes do Serviço de Proteção aos Índios, dimensiona as vivências e estratégias adotadas pelos povos indígenas da região para reinterpretar, e ressignificar, as ações tutelares que visavam disciplinarizar e dominar seus corpos, mentes e culturas. Isso engendrou outras formas de existência grupal entre os indígenas, que atendiam as pressões da sociedade envolvente sem ocasionar, no entanto, a perda de suas complexidades sociopolíticas e cosmológicas. Logo, a pesquisa revela, ainda de forma preliminar, o dinamismo desse quadro de relações interétnicas na Guiana indígena.

Palavras-chave: Amazônia; fronteiras; territórios; relações interétnicas; r-existências indígenas.

Abstract: The article analyzes the indigenous dynamics in the border region between Brazil and French Guiana, in the Vargas Era context (1930-1945). We aim to understand their territorial configurations and agencies in the face of state policies of occupation of the frontier backlands, in the northern Amazon. Using the sources of the Indigenous Protection Service, it measures the experiences and strategies adopted by the indigenous people of the region to reinterpret, and re-signify the tutelary actions that aimed to discipline and dominate their bodies, minds, and cultures. These factors engendered other forms of group existence among the indigenous, who met the pressures of the surrounding society without causing, however, the loss of their sociopolitical and cosmological complexities. Therefore, the research reveals, still in a preliminary way, the dynamism of this picture of interethnic relations in indigenous Guiana.

Keywords: Amazon; borders; territories; interethnic relations; indigenous r-existence.

* Mestrando em Diversidade Sociocultural – Programa de Pós-graduação em Diversidade Sociocultural do Museu Paraense Emílio Goeldi (PPGDS/MPEG), vinculado ao Laboratório de Etnologia e História Indígena (LAETHIN). Graduado em História – Universidade Federal do Pará, Campus de Bragança. Membro do Grupo de Estudos e Pesquisas Interculturais Pará-Maranhão (GEIPAM) e do Grupo de Pesquisa Diversidade e Interculturalidade na Amazônia: pesquisas colaborativas e pluridisciplinares (DINA). E-mail: emiliosilvaribeiro20@gmail.com.

Introdução

Espaço de intensas trocas e fluxos, as zonas transnacionais de fronteira na Amazônia apresentam uma rica diversidade sociocultural, que se constituiu a partir das interações e negociações, amistosas ou conflitivas, entre povos indígenas, populações afrodiáspóricas e as sociedades envolventes, coloniais e nacionais. Essas dinâmicas, construídas em um contexto de longa duração, trazem à tona outras lógicas e evidenciam a maleabilidade do espaço fronteiriço, colocando em cheque os ditames e tentativas de controle dos Estados-nação, suas pretensões geopolíticas e econômicas nesses sertões.

Conforme assinala Lucia Lippi Oliveira (1998), as categorias “fronteira” e “sertão” seriam um novo par conceitual e passariam a apresentar definições correlatas no século XX, relacionadas aos processos de construção e consolidação do Estado-nação. A fronteira enquanto limite político-administrativo do território nacional, e que se localizava nos espaços geográficos e sociais conhecidos como sertões, passou a designar também o próprio movimento de expansão do Estado, de seus centros socioeconômicos de poder para esses “vazios demográficos” que precisavam ser ocupados e incorporados às suas lógicas instrumentais, pautadas nas noções de nacionalismo e soberania.

Porém, esses processos não se desconectam dos próprios (re)arranjos que os grupos estabelecidos nas fronteiras, e seus sertões, estabelecem a partir desses contatos com os discursos e práticas dos agentes estatais. De forma criativa, transformam esse *modus operandi* do Estado-nação a partir de suas formas de expressão e sistemas sociais e políticos, conferindo outros sentidos e concepções simbólicas. Isso é evidente, sobretudo, no norte amazônico, onde os povos indígenas “constroem sua articulação com a fronteira envolvente e com a atuação de seus protagonistas” (ALBERT; RAMOS, 2002, p. 9), tomando como base as expressões cosmológicas que definem suas políticas de contato.

Uma das regiões no norte amazônico que tem suscitado importantes reflexões antropológicas é a das Guianas. Essa área etnográfica da América do Sul, segundo Júlio Cezar Melatti (2019), forma uma verdadeira ilha marítimo-fluvial delimitada pelo Oceano Atlântico e pelos rios Amazonas, Negro e Orenoco, estes últimos interligados pelo Canal do Cassiquiare, congregando povos que pertencem às famílias linguísticas Caribe, Arawak, Tupi, Yanomami etc., além de falantes de línguas “isoladas” ou crioulas.

A região das Guianas, como salienta Dominique Gallois (2005), apresenta características singulares, e muito interessantes, por conta desse mosaico de povos indígenas somado a complexidade de relações interétnicas. Estas, por sua vez, articulam intrincadas redes multicomunitárias de comunicação e intercâmbio, alicerçadas em circulações de pessoas, bens

e saberes, contextos de alianças e guerras, festas e rituais xamânicos etc., que se desenvolvem por séculos nesta região e que foram justapostas, posteriormente, aos circuitos coloniais. Especificamente sobre a fronteira Brasil-Guiana Francesa, recorte espacial desta pesquisa:

A fronteira e sua diversidade étnica, cultural e linguística é o resultado de processos de intenso contato interétnico desde os tempos pré-coloniais, ligados à expansão colonial europeia protagonizada por portugueses e franceses que, durante os séculos XVIII e XIX, mantiveram conflitos pela posse do território então denominado Cabo do Norte (hoje correspondente ao atual estado brasileiro do Amapá), que apenas terminou no início do século XX, quando em 1900 o Conselho Federal da Suíça declarou este território como parte do Brasil. Intensos processos de contato interétnico entre os povos indígenas e a situação histórica de permanecer por dois séculos fora do controle efetivo das autoridades francesas e portuguesas contribuíram para a configuração de um espaço de socialização de vários setores da população (indígenas, populações afrodescendentes e agentes coloniais) que consolidaram experiências de convivência interétnica (LÓPEZ GARCÉS, 2008, p. 79-80, tradução minha).¹

Segundo avalia a autora, apesar das arbitrariedades existentes na construção dessas fronteiras nacionais, os povos indígenas e seus demais habitantes apenas as enxergam como espaços de vida, territórios onde estes sujeitos criam laços e estabelecem suas vivências. Desta forma, essas intrincadas redes que se constroem nas regiões de fronteira emergem como fios condutores para novas investigações sócio-históricas e antropológicas, que revelam uma miríade de relações e sociabilidades erigidas nestes vastos e emblemáticos espaços. Logo, este artigo soma-se ao leque de estudos já realizados sobre os povos indígenas nas Guianas, trazendo como foco o século XX.

Aqui, busco analisar e problematizar as ações tutelares do Estado brasileiro na fronteira entre Brasil e Guiana Francesa, no período de 1930 a 1945. Para tanto, focalizo casos envolvendo a gestão espacial, social e econômica direcionada aos povos indígenas na região e efetivadas pelo Serviço de Proteção aos Índios (SPI). Pontuo, ainda, as formas da agência indígena lidas a partir da documentação oficial, e enriquecida com as análises antropológicas, para dimensionar as mediações, estratégias e territorialidades construídas, e acionadas, por esses povos nas zonas fronteiriças: “Galibis”, “Caripunas”, “Paricurás”, “Oiampis”, “Emerenhões” ou “Emerillons” e “Urukuanos” ou “Waianos”. Doravante, os tratarei no artigo com seus respectivos nomes étnicos: Galibi-Marworno, Karipuna, Palikur, Wayãpi, Teko e Wayana. Hoje, os Teko vivem apenas na Guiana Francesa.

No artigo, utilizo as fontes escritas e imagéticas que compõe o acervo microfilmado do SPI, referente à sua 2ª Inspetoria Regional. Com sua sede na cidade de Belém, esta tinha jurisdição sobre os povos indígenas no estado do Pará, Território Federal do Amapá e na

fronteira com o estado do Maranhão. Destaco os documentos alusivos aos indígenas localizados no território do Amapá, cujos sertões fronteiriços eram banhados pelos rios Uaçá e Oiapoque. Quanto ao emprego direto das fontes, elas são referenciadas ao longo do texto com as seguintes siglas: SPI – Serviço de Proteção aos Índios; m. – microfilme; f. – fotograma.

Esse *corpus* documental é composto, sobretudo, de correspondências trocadas entre as distintas esferas administrativas do SPI – local, regional e federal –, bem como com outros órgãos públicos e privados. Traz um escopo de memorandos, ofícios, telegramas, cartas, relatórios, mapas, croquis, fotografias etc. Por meio de uma análise histórico-documental, que segue as considerações metodológicas² de Carlos Bacellar (2015) e é orientada pela crítica antropológica, busquei entender as lógicas e posicionamentos indígenas em face das ações exercidas sobre seus respectivos territórios e *modus vivendi*, operadas pelos atores vinculados ao Estado-nação brasileiro.

Ressalto que estes documentos, apesar dos olhares e escritas enviesados pela visão de mundo dos agentes estatais, também trazem à tona as múltiplas dinâmicas erigidas a partir do contato com o outro, indígena e não indígena, percebendo a complexidade dos processos de negociação e agenciamento indígenas gestados diante das ações de dominação tutelar do contexto investigado. Para tanto, é imperativo “reler a fonte a partir de uma perspectiva crítica, num movimento de ‘desconstrução’ da parte histórica, retirando do exposto, o não expresso, a fala submersa, a entrelinha, as intenções” (FREITAS, 2004, p. 183). Ou seja, escutar essas vozes indígenas que se levantam dos silenciamentos e passam a reverberar nessas fontes oficiais.

A escrita, ao ser posta em perspectiva, desvela aspectos da oralidade colhida entre os indígenas e utilizada, em muitos casos, para embasar o conjunto discursivo de determinado documento, permeando-o igualmente. Tangenciando essas oralidades, inter cruzadas com os dados etnográficos, é possível dimensionar os fios das cosmologias indígenas que movem suas agências de contato e permanecem espalhados na memória coletiva destes grupos, compondo seu aparato mítico-histórico.

Para alcançar estas perspectivas outras, empreguei como base reflexiva a noção de *r-existência*, teorizada por Carlos Walter Porto-Gonçalves, que permite traçar caminhos emancipatórios para a prática historiográfica da História Indígena hoje. Seguindo a linha de pensamento do autor, a *r-existência* é concebida enquanto processos de ação e reação simbólicas as tentativas de enquadramento colonial dos padrões cognitivos de populações nativas e subalternizadas, no intuito de sobrepôr e desestruturar as redes de saberes e sentidos preexistentes nos vários territórios usurpados pelos europeus após 1492:

Afinal, entre nós, a colonialidade sempre fez parte de nossa formação moderna, desde o exclusivo colonial às políticas de ajuste estrutural e à dívida eterna. Mas dizer colonialidade é dizer, também, que há outras matrizes de racionalidade subalternizadas resistindo, r-existindo, desde de que a dominação colonial se estabeleceu e que, hoje, vêm ganhando visibilidade. Aqui, mais do que resistência, que significa reagir a uma ação anterior e, assim, sempre uma ação reflexa, temos r-existência, é dizer, uma forma de existir, uma determinada matriz de racionalidade que age nas circunstâncias, inclusive reage, a partir de um *topoi*, enfim, de um lugar próprio, tanto geográfico como epistêmico. Na verdade, age *entre* duas lógicas (PORTO-GONÇALVES, 2006, p. 165, grifos do autor).

Deste modo, é contundente focalizar as estratégias e dinâmicas utilizadas por estes grupos para engendrar outras formas de existência cotidiana, que não afetam de forma radical suas completudes sociocosmológicas e que atendem, ao mesmo turno e de forma aparente, as pressões da sociedade moderno-colonial hegemônica e seu regime egocêntrico de conhecimento racionalizado. Neste ponto, avalio que o debate decolonial torna-se um escopo indispensável para analisar o contexto histórico do SPI e a documentação de seu acervo, estendendo-se para outras investigações em História Indígena, por conclamar vozes e cosmologias que trazem vida às pesquisas sobre povos indígenas, enquanto principais sujeitos e interlocutores de suas próprias histórias.

Com isto, propus tangenciar outras realidades quanto ao recorte espacial e cronológico proposto, para entender este período a partir de uma perspectiva que relativize a atuação do Estado, e do SPI, à luz das próprias agências indígenas. A pesquisa também possibilita compreender, quando comparada com outros estudos, pontos de confluência que ligam os casos analisados com outros episódios vivenciados por povos indígenas na Amazônia, e em outras regiões, no tocante aos meandros da construção de territórios e identidades nesse panorama de exercícios tutelares durante o século XX.

O Serviço de Proteção aos Índios e os povos indígenas na Era Vargas: políticas, discursos e práticas tutelares

Criado em 1910, o Serviço de Proteção aos Índios foi o primeiro órgão estatal a “estabelecer relações de caráter puramente laico com os indígenas” (LIMA, 1995, p. 11), realizando o trato direto com aqueles povos e exercendo sobre eles um poder tutelar. Segundo Antonio Carlos de Souza Lima, o SPI foi organizado em inspetorias e postos indígenas, respectivamente unidades administrativas em âmbito regional e local, implantados em diversos pontos do território nacional. Eles aplicavam os planos de *atração e pacificação* entre os povos indígenas contatados pelo órgão, os quais são elementos estruturais para a caracterização do

poder tutelar e das modalidades de conquista que se instituíram na política indigenista republicana.

Somado a estes dois elementos, a *assistência* é outro aspecto marcante no exercício tutelar do SPI. Ela visava impor aos indígenas, a partir do contato e das vivências nos postos, um padrão moderno-ocidental de vida sedentarizada que:

[...] recobria o conjunto de dispositivos e técnicas que visavam transformar os povos nativos “capturados” pela malha administrativa em produtores rurais para sua auto-subsistência, para manutenção da presença do *Serviço* e para comercialização de excedentes da produção agrícola a serem progressivamente obtidos (LIMA, 1995, p. 182-183, grifo do autor).

Até 1930, verificou-se que o SPI e a política indigenista republicana estavam em franco processo de expansão e consolidação, dada a quantidade de unidades espalhadas pelo país. No entanto, por ser um aparelho estatizado, o Serviço de Proteção aos Índios precisou acompanhar as mudanças organizacionais da máquina pública operadas ao longo da Era Vargas, afinando-se as políticas e aos debates ideológicos que pululavam o contexto e que refletiam nas suas ações e diretrizes institucionais, sem perder de vista, é claro, as dimensões gerais do exercício tutelar: conquistar, atrair, pacificar e assistir.

A “Revolução” de 1930 assinalou uma nova trajetória para o SPI. Almejando uma renovação das estruturas estatais então estabelecidas ao longo da Primeira República, o Governo Provisório de Vargas desvinculou o SPI do Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio (MAIC) e o remanejou, em novembro de 1930, para o recém-criado Ministério do Trabalho, Indústria e Comércio, “juntamente com todos os demais serviços responsáveis pela tarefa de controle da mão-de-obra” (LIMA, 1995, p. 252). No entanto, o SPI ficou sem visíveis atribuições políticas e sofreu uma verdadeira implosão, devido ao decréscimo de suas unidades em território nacional. Por conta disso, o SPI passaria a compor as fileiras organizacionais de outro ministério, em meados de 1934.

A partir deste ano, o SPI foi integrado, como departamento, na Inspetoria Especial de Fronteiras, e ficou subordinado ao Ministério da Guerra (MG). De acordo com os políticos e outros signatários do órgão que fizeram a proposta de mudança, o SPI possuía como principal diretriz um pensamento que relacionava o acesso, controle e vigilância do território nacional com o trabalho de proteger, assistir e nacionalizar os indígenas:

[...] com a associação imaginária, de fato preexistente, entre *fronteiras*, *sertão* e *índios*, fruto do processo de fuga das populações nativas e das investidas dos conquistadores, o Exército era a força capaz por excelência, de realizar a dupla tarefa aí envolvida de controlar povos e, por meio deles, discriminar espaços. Sua urgência cresceria, face à “indefensibilidade” dos *sertões* diante de

exploradores estrangeiros dos recursos naturais existentes em zonas habitadas por povos nativos (LIMA, 1995, p. 274, grifos do autor).

A prerrogativa acima justificaria a migração do SPI para o MG e a inserção militar nos quadros organizacionais do órgão, reafirmando os diálogos entre o indigenismo republicano, as esferas políticas e as forças militares. Como afirma José Murilo de Carvalho, a aliança construída entre Getúlio Vargas e os militares, desde 1930, teve grande importância para alicerçar uma imagem política sobre ambos, e a interdependência para permanecer nos postos decisórios de poder. Tanto que os militares auxiliaram Vargas a tomar o poder em 1937 e estabelecer sua ditadura. “Consolidou-se nesse momento a criação mútua, como atores políticos, de Vargas e das Forças Armadas. As últimas surgiram como contrapeso às oligarquias, que foram, concomitantemente, desconstruídas como atores hegemônicos no cenário nacional” (CARVALHO, 1999, p. 342).

Assim, foi sendo afinado um perfil estatal autoritário que se acentuou a partir de 1937, com a instauração do Estado Novo. Perdurando até 1945, esse regime centralizador e ditatorial seria responsável por consolidar a totalidade institucional do Estado-nação e suas forças hegemônicas de repressão e controle sobre as demais classes políticas e sociais do país. Tendo em vista este panorama, as ações do Serviço de Proteção aos Índios seriam retomadas com um fôlego parecido ao do período em que o órgão estava vinculado ao MAIC, ampliando a malha de unidades que colocariam em prática os desígnios tutelares.

Neste turno, também foi adicionada uma nova categoria ao rol de elementos estruturantes do exercício tutelar junto aos povos indígenas: a *nacionalização*. Buscando incutir nos indígenas os traços identitários e os sentidos de pertencimento à comunidade nacional, para trazer à tona seu potencial para servir a pátria brasileira, a nacionalização:

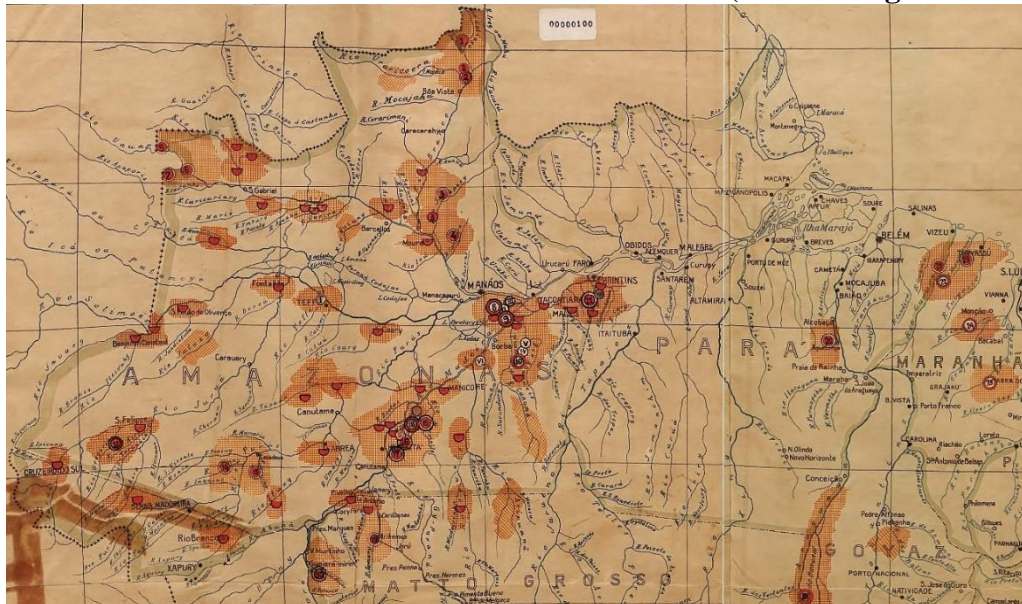
[...] no tocante aos *índios* designava um conjunto de tarefas associadas, sobretudo, a procedimentos pedagógicos em sentido mais estrito (com destaque para o treinamento militar) e articular-se-ia a uma classe de *postos* que perduraria à situação do *Serviço* dentro do MG, embora neste regulamento elas se associassem diretamente a um outro termo – o de *vigilância* – aplicado ao espaço e às populações nele desligadas da malha administrativa (LIMA, 1995, p. 280, grifos do autor).

Destarte, é inegável dimensionar a importância que foi dada pela administração varguista aos povos indígenas habitantes das fronteiras, encarados como protetores naturais daqueles longínquos, e desguarnecidos, sertões. A utilização deles para garantir o domínio e a defesa de territórios é visualizada, e estimulada, desde os primórdios da colonização da América Portuguesa, aparelhada na legislação indigenista coligida (PERRONE-MOISÉS, 1992). No panorama republicano que se segue, das décadas de 1930 e 1940, observo o maior

direcionamento das políticas indigenistas para as regiões de fronteira do norte amazônico, que não foram alvos centrais no contexto anterior de ações do Serviço de Proteção aos Índios.

Na região amazônica, conforme podemos observar na figura 1, os direcionamentos iniciais do SPI foram para áreas onde havia grande concentração indígena, nos atuais estados do Amazonas, Acre, Roraima e Rondônia; ou ainda, em regiões consideradas estratégicas, cuja intensificação das atividades econômicas demandava a pacificação dos grupos indígenas: fronteira Pará-Maranhão, centro-sul maranhense e ao longo da Estrada de Ferro Alcobaça, no rio Tocantins-PA. Nenhuma unidade do órgão, entretanto, foi estabelecida na região de fronteira com a Guiana Francesa, ou com o Suriname (antiga Guiana Holandesa), tendo apenas ações pontuais de inspeção até então.

Figura 1: Unidades do SPI em território nacional até 1930 (detalhe: região amazônica)



Fonte: SPI. *Registro Geral Material I.R. 2*, 1949-1950. M. 300, f. 100-103.

Em vistas disto, aqui elenco as estratégias adotadas para assegurar o controle da fronteira entre o Brasil e a Guiana Francesa após 1930: a manutenção de destacamentos do SPI no Amapá, especialmente junto aos rios Uaçá e Oiapoque, e a utilização eficaz dos indígenas que habitavam estas regiões. No discurso estatal do órgão, esses povos poderiam defender legitimamente aquele território, mas somente após passarem por um intenso processo de nacionalização, operado por seus agentes.

Os indígenas e os sertões do norte amazônico: planos de nacionalização da fronteira entre Brasil e Guiana Francesa

É nesse cenário, anteriormente explanado, que se localizam as primeiras incursões sistemáticas do SPI à região do Amapá, na fronteira com a Guiana Francesa. Área historicamente disputada entre brasileiros e franceses, a mesma recebeu incentivos migratórios e constantes inspeções pelos militares durante a segunda metade do século XIX, intensificando-se ao longo da Primeira República, principalmente com a criação e manutenção da colônia agrícola de Clevelândia (RODRIGUES, 2016). No entanto, as ações do SPI para utilizar os indígenas na ocupação e proteção daquelas terras foram iniciadas, somente, em meados da década de 1930, após sua consolidação nos quadros funcionais do Exército.

Isto é verificado através do diário do major Luiz Thomas Reis que, em 1936, realizou missão de inspeção no vale do rio Uaçá, identificando os indígenas que ali viviam. Um dos principais objetivos dessa missão, escreveu o major, era de estudar aqueles grupos e avaliar “possibilidades de nucleação dos índios do vale Uaçá numa povoação única e o aproveitamento deles, como guardas de fronteiras, mediante uma educação apropriada” (SPI. *Diário do Serviço de Inspeção da 2ª Turma ao Vale do Rio Uaçá*, 03 de dezembro de 1936. M. 86, f. 926). Entre os povos contatados estavam os Karipuna do rio Curipi, os Galibi-Marworno do rio Uaçá e os Palikur do rio Urukauá.

Ao chegar a cada localidade, o militar convocava a população indígena residente e a reunia para inquirir cada pessoa, especialmente as do sexo masculino, sobre a situação das aldeias e o interesse em serem instruídos e prestarem serviços militares na região, como soldados da fronteira. As respostas que este recebeu dos indígenas, em seus vários “interrogatórios”, todavia, foram pouco satisfatórias.

Os Karipuna foram os primeiros contatados durante a inspeção, e que Luiz Thomas Reis classificou como “os mais adiantados da região” pois falavam muito bem o português e possuíam hábitos civilizados, mas ainda eram indígenas. Habitantes do rio Curipi, tinham uma aldeia estabelecida no monte Taminã, na margem direita do rio, e outra no monte Karipurá, localizado às margens do igarapé de mesmo nome, afluente do Curipi pela margem esquerda. Possuíam uma população total de 200 pessoas distribuídas entre as duas aldeias. O major inquiriu alguns indígenas: Manoel Primo, Raimundo Fortes, Fernando Anicá, os chefes/caciques major João Fortes e capitão Julio Gomes, entre outros. Todos responderam negativamente quanto ao ingresso nos serviços militares de inspeção da fronteira, não desejando deixar suas terras (SPI. *Diário do Serviço de Inspeção da 2ª Turma ao Vale do Rio Uaçá*, 03 de dezembro de 1936. M. 86, f. 926-929).

Ao sair do Curipi, Luiz Thomas dirigiu-se ao médio curso do Uaçá, acima dos igarapés Kumarumã e Kaimã, no chamado posto de Santa Maria, onde foi instalada uma escola e se

concentravam os Galibi-Marworno, contando com 187 pessoas. Estes, o mesmo categorizou, eram menos civilizados que os Karipuna pois “ainda pintam um pedaço da cara de rouge urucum, e usam muitos berloques e colares [...]”, além da maioria falar o francês da Guiana. Ao conversar com os indígenas ali reunidos, sobretudo o ex-chefe Evaristo Emilio Chinois e os atuais, o major Jeannete Alexandre e o tenente Camilo Narciso, eles se mostraram reservados sobre o assunto, tendo alguns afirmado “que defenderiam a terra quando fosse preciso, contanto que lhes fossem dados recursos em armas e instruções” (SPI. *Diário do Serviço de Inspeção da 2ª Turma ao Vale do Rio Uaçá*, 03 de dezembro de 1936. M. 86, f. 930-933).

Por fim, o major rumou para o rio Urukauá, onde moravam os Palikur. No caminho, se deparou com alguns Palikur descendo o Uaçá, em direção ao posto aduaneiro em Demonty, na boca deste rio. Sobre estes indígenas, o major constatou que:

[...] encontravam-se em estado de educação muito atrasada, ainda, com hábitos quase primitivos, usando muito urucum, pouca roupa e não abandonando suas flechas. Nesse estado moral, pouco se pode esperar da cooperação deles para qualquer serviço que dependa de princípios de responsabilidade (SPI. *Diário do Serviço de Inspeção da 2ª Turma ao Vale do Rio Uaçá*, 03 de dezembro de 1936. M. 86, f. 934).

Assim, desistiu de averiguar o interesse deles quanto aos serviços de inspeção da fronteira e apenas colheu algumas informações sobre esse povo, cujas aldeias se dispunham nos montes Tipoca e Cupi, respectivamente nas margens direita e esquerda do rio Urukauá. Estas contavam com uma população de 151 indígenas, todos com nomes de origem francesa, mais 20 famílias que se encontravam ausentes. De acordo com Luiz Thomas, os Palikur entendiam bem o francês, mas falavam mesmo em “argot”, uma língua característica dos crioulos da Guiana (SPI. *Diário do Serviço de Inspeção da 2ª Turma ao Vale do Rio Uaçá*, 03 de dezembro de 1936. M. 86, f. 934-935).

Na aldeia do monte Tipoca, residiam os chefes major Audice Flot, tenente Guillaume Laboneté e o tenente comissário Maxilien. Na aldeia do monte Cupi, habitava o chefe Palikur capitão Serenice Yoyô. Este informou ainda ao major Thomas sobre as 9 famílias Palikur que moravam no Urukauá e que se mudaram para o território francês da Guiana. Conforme lhe contou o capitão Serenice “Essas famílias vivem na Guiana, das suas roças e do produto da pesca, não estando no Urukauá porque não há ali recursos suficientes para todos” (SPI. *Diário do Serviço de Inspeção da 2ª Turma ao Vale do Rio Uaçá*, 03 de dezembro de 1936. M. 86, f. 935).

Isto, de uma forma, justificava os deslocamentos Palikur entre o rio Urukauá e a Guiana Francesa, e vice-versa, pela busca de recursos para a subsistência dos grupos familiares.

Segundo avaliam Dominique Gallois e Denise Grupioni (2003), esse padrão de ocupação e manejo do território era comum aos diversos povos indígenas daquela região, que mesclava formas de ocupação concentradas e extensivas para garantir as provisões e evitar esgotamentos de caça, pesca e outros recursos necessários para sua reprodução social e cultural. Especificamente nesse caso dos Palikur, essas relações de trânsito pelo território têm também uma explicação mítica, a partir da Cobra Grande.

Como expõe Lux Vidal (2007), na versão Palikur desse mito, narrada por Manoel Labonté, um dos índios arma uma armadilha e mata o casal monstruoso de Cobras, bichos/gente que faziam muita gente desaparecer, os puxando para o fundo, “seu mundo”. Temendo vingança, vai junto a seu irmãozinho se refugiar no oceano, em um lugar distante chamado “Mavô”, que seria um lago. Depois de um tempo, ele retorna para se despedir de sua família no Urukauá: “Vou para um lugar muito longe. Trabalhem bem aqui, com carinho. Eu vou sempre me lembrar de vocês” (VIDAL, 2007, p. 19). Deste modo, as dinâmicas de dispersão Palikur entre Brasil e Guiana Francesa visavam preservar esses laços míticos com seu território tradicional, que englobava ambos os lados da fronteira e eram acessados por caminhos na floresta, pelos rios e pelo mar.

O diário de Luiz Thomas Reis ainda apresenta outras informações pertinentes sobre os indígenas do Uaçá, o que lhe confere um potencial etnográfico interessante. Entre os registros, saliento as colocações feitas pelo militar com relação às dinâmicas políticas da chefatura indígena entre os Galibi-Marworno e às consequências internas que determinadas mudanças nas lógicas do poder local poderiam acarretar ao grupo:

Outubro 7 – Iniciei o serviço logo cedo, com o grupo de índios do local e dos que chegaram com o Tenente Narciso e o ex-chefe Chinois, grupo de marcada preponderância na população Galibi. Pelas informações que ia tomando notei estarem os Galibi desunidos, afeitos de providências mal tomadas por um ex-funcionário do Estado investido pelo Ministério do Trabalho de inspetor de índios de Uaçá. Assim nomeou ele, por escrito, outros chefes, destituindo deste posto o que havia antes, de nome Chinois. Resultou mudarem-se os partidários deste para outro local e organizarem a sua vida à parte. O centro neutro continuou residindo em St. Maria e os novos chefes subiram o rio para se instalarem em outras ilhas. De modo que assim desarticulados, os Galibi não constituem uma gente de ação, podendo dizer-se que estão ao desamparo (SPI. *Diário do Serviço de Inspeção da 2ª Turma ao Vale do Rio Uaçá*, 03 de dezembro de 1936. M. 86, f. 930).

Ao destituir o antigo chefe e nomear novos sujeitos para ocupar a função, aquele servidor haveria provocado uma cisão entre os Galibi-Marworno, cujos os grupos passariam a habitar em outros lugares. Isso, para o major, provocava um enfraquecimento da unidade local em virtude de sua dispersão por aquela área, prejudicando a defesa em casos de invasões

estrangeiras. Na visão do major, o funcionário pecou ao impor uma ruptura drástica quanto à troca dos chefes, tendo em vista que “admite-se que uma autoridade tome iniciativa sobre os índios e suas atividades, mas conservando as velhas tradições da tribo com seus chefes e seus costumes [...]” (SPI. *Diário do Serviço de Inspeção da 2ª Turma ao Vale do Rio Uaçá*, 03 de dezembro de 1936. M. 86, f. 932).

Entretanto, outras interpretações devem ser inseridas nesse panorama. Primeiro, deve-se entender que os conflitos, na perspectiva indígena, comumente são gestados para trazer nova dinamicidade à organização sócio-espacial dos grupos étnicos. Seguindo as clássicas colocações de Roberto Cardoso de Oliveira (1996), as relações instituídas de forma assimétrica entre indígenas e não indígenas e visualizadas através dos aspectos do conflito, decorrente de sucessiva fricção interétnica, também estão circunscritas em processos endógenos de mudança e manutenção das estruturas socioculturais.

Deste modo, as disparidades e/ou rivalidades entre determinadas unidades familiares resultam na dispersão dos grupos e criação de novas aldeias. No caso registrado, a “cisão” dos Galibi-Marworno possibilitou a ocupação de outras “ilhas”, como são denominados os espaços de terra firme que se encontram em meio aos trechos pantanosos e alagadiços do vale do Uaçá, ampliando sua área de influência, que passava a englobar também as margens do rio Tapamuru, e auxiliando em um controle efetivo do território étnico e de seus recursos.

Em segundo lugar, é preciso problematizar essa questão da chefia indígena no horizonte cosmológico das terras baixas da América do Sul, especificamente nessa região etnográfica. Conforme aponta Rogério Duarte do Pateo (2005), ao analisar aspectos sociopolíticos das redes guerreiras de alianças multilocais, o sentido de um “poder nativo” entre os grupos da Guiana indígena se constituiu em torno de duas importantes esferas: guerra e xamanismo. De forma distinta aos ocidentais, e aqui dialogo com o pensamento de Pierre Clastres (2017), o sentido de poder entre os povos indígenas não trata de desenvolver um controle hegemônico, coercitivo, de um sujeito sobre o outro, seja ele humano ou não humano, mas de buscar acordos e cooperação, em um processo que não leva à dominação.

Nesse sentido, o “chefe” guerreiro atua incisivamente no meio social, apaziguando e organizando questões internas, bem como aquelas exógenas que se relacionam com outros grupos que estes tenham contato. Enquanto isso, o “chefe” xamã administra um plano que ultrapassa os limites do humano e se desloca para a imanência do mundo sobrenatural. Esse outro chefe media e traduz uma série de relações erigidas entres as dimensões do humano e do

não humano, estabelecendo pontes de diálogo que auxiliam na manutenção do equilíbrio entre essas forças (CUNHA, 2017).

Ao mediar os conflitos e construir alianças, o xamã, ou pajé, se transporta para o mundo espiritual e passa a ser um deles, metamorfoseando seu corpo e adquirindo outro ponto de vista, outra perspectiva de mundo (VIVEIROS DE CASTRO, 2018). Assim, a partir dessas colocações, indago que o xamã detém entre as sociedades indígenas um “poder” legítimo, desenvolvido através desses contextos de diálogo e cooperação, devido seu papel como um agente cosmopolítico. Cabe frisar, ainda, que em determinados casos temos evidenciada a junção de ambas as funções da chefia na figura do xamã.

Isto se constrói, enfatiza Ugo Maia Andrade (2018), devido aos múltiplos deslocamentos realizados pelos xamãs amazônicos, que transitam nos planos oníricos (invisíveis) e sociais/físicos (visíveis). Esses movimentos lhe conferem muito poder e um papel agregador e dinamizador no exercício prático e retórico das relações entre humanos e não humanos, que articula saber ritual e potência política e delimitam:

[...] a função precípua cosmopolítica de um xamã, a exemplo do curaca, do tuxaua, do messias e de todos os líderes indígenas político-religiosos que, usando o xamanismo como esquema cognitivo de explicação/interpretação de um mundo em devir onto-histórico, guiaram o destino de comunidades inteiras (ANDRADE, 2018, p. 222).

Esse era o caso de nosso personagem histórico, Evaristo Chinois, segundo aponta o autor: um grande cacique e poderoso pajé do povo Galibi-Marworno. E mesmo sendo destituído do posto institucional de chefia, quando da nomeação e oficialização pelo SPI desses novos chefes locais, permaneceu exercendo seu papel endógeno de líder político e xamã, ainda que de maneira invisibilizada para os agentes estatais.

Tendo em vista as questões observadas pelo major anteriormente, este concluiu que os indígenas assentados no rio Uaçá e em seus afluentes, e por ele contatado, ainda não possuíam condições para seu aproveitamento como guardas da fronteira, exercendo tal papel apenas em suas próprias terras. Para potencializar isto, era imprescindível que o SPI se instalasse efetivamente na região e guiasse aqueles indígenas. A assistência oficial, afirmou ele, poderia inculcar paulatinamente o sentimento positivo acerca dos serviços de inspeção daquela fronteira, por intermédio da inclusão deste assunto nas escolas e de outras pedagogias cotidianas que endossassem a militarização dos indígenas.

Assim, a região de fronteira Brasil-Guiana Francesa, no trecho entre o Uaçá e o Oiapoque, tornou-se alvo central da administração indigenista, que passaria a enfatizar a necessidade de postos que fiscalizassem os indígenas, e os “crioulos” franceses que por aquelas

terras circulavam francamente, e exploravam ouro em garimpos existentes nas cabeceiras dos rios Araguari e Oiapoque:

O Oiapoque é uma das regiões do Estado, que a muito reclama a ação do S.P.I. Ali habitam diversas tribos de índios semicivilizados, aguardando que o Governo faça chegar até eles a proteção oficial, para ingressarem na comunhão nacional.

[...] A instalação de um posto nessa região, levaria os índios a assistência que aguardam, tornando-os, em breve, libertos das explorações de que são vítimas. Sendo o Oiapoque zona fronteiriça, a atuação do S.P.I. muito concorreria para a nacionalização e progresso daquela região (S.P.I. *Situação dos postos indígenas no Pará*, 25 de abril de 1939. M. 86, f. 698-699).

A presença do SPI na fronteira do Oiapoque, através do estabelecimento de uma das unidades do órgão, ajudaria a inibir essas incursões perpetradas também por autoridades e soldados franceses, os quais tentavam “arrebatar” os indígenas brasileiros para a Guiana. Com relação a isto, destaco um episódio ocorrido em 1939: uma denúncia feita por indígenas da etnia Teko ao então delegado do SPI no Oiapoque, o senhor Eurico de Melo Cardoso Fernandes. Os mesmos alegavam que haviam sido coagidos por soldados senegaleses, a mando do sr. Boup – autoridade francesa –, para que se dirigissem para a Guiana Francesa e caso não quisessem ir pacificamente, seriam levados “a bala”.

Ao saber do acontecido, Eurico Fernandes encaminhou-se até as autoridades no lado francês para pedir explicações. O administrador francês sr. Dubois disse que o procuraria no dia seguinte, na vila do Espírito Santo, e esclareceria a situação. Do relato da conversa, elenco o seguinte trecho:

Alegou o sr. Dubois que os referidos índios eram franceses e que o governo francês pretendia retirá-los do Oiapoque a fim de localizá-los no rio Aproague, e que quanto à vinda ao lado brasileiro de autoridades francesas e soldados, não era verdadeiro. Chamei os índios à nossa presença e os mesmos declaravam ser brasileiros e se por várias vezes tinham trasposto a fronteira é porque desconheciam a mesma e era seu costume ir onde lhes agradava, mas agora reconhecendo a diferença dos povos e sabendo que os seus maiores eram do Brasil, há dois anos já que resolveram deixar o nomadismo e localizar-se na margem brasileira do Oiapoque, aonde eram protegidos e amparados pela Delegacia do Serv. Prot. aos Índios, que os brasileiros eram bons, não procediam como os franceses e que eles como brasileiros que eram não iam para o Aproague e sim ficariam no Brasil e declaravam mais na presença do sr. Dubois, que o sr. Boup continuava subindo o Oiapoque em direção às demais aldeias do alto e do Araguari e Jari, a fim de prender índios e trazê-los para a Guiana (S.P.I. *Relatório de ocorrências*, 28 de agosto de 1939. M. 86, f. 897).

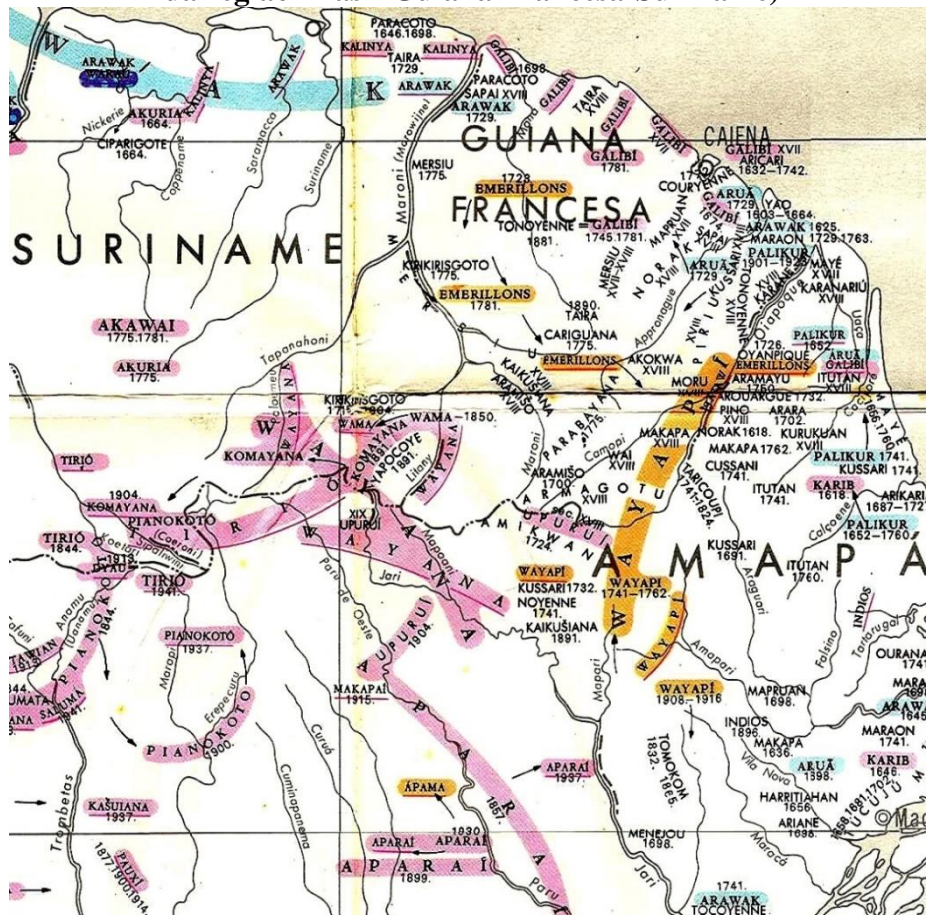
Ao analisar essa “fala” dos Teko, apesar dos enviesamentos existentes na mesma, por conta das expectativas evasivas que o Estado esperava de suas respostas, explícito duas questões inter-relacionadas que desvelam aspectos da agência indígena desse povo Tupi, ligados as suas

lógicas sócio-espaciais e cosmopolíticas. O primeiro ponto diz respeito ao seu território tradicional e, por extensão, a sua territorialidade. E o segundo, relaciona-se aos mecanismos adotados pelos Teko quanto ao seu enquadramento às nacionalidades circundantes (brasileira ou francesa), que igualmente incidem sobre seu território, sem afetar profundamente, no entanto, a identidade étnica do grupo.

Ao estudar os Tikuna da tríplice fronteira Brasil-Colômbia-Peru, Claudia Lopéz Garcés (2014) discute e problematiza os processos de imposição de nacionalidades sobre a identidade sociocultural deste povo indígena, dentre outros elementos que auxiliaram em sua compreensão acerca das organizações étnicas Tikuna. Focalizando o período em que os limites territoriais entre as três nações começaram a se consolidar, no alvorecer do século XX, a autora aponta para o processo de militarização da região e de nacionalização – “brasileirização”, “colombianização” – dos povos indígenas situados naquelas zonas para reforçar, respectivamente, cada domínio nacional. Os Tikuna, por seu turno, passaram a administrar essas outras identidades e utilizá-las como estratégia cosmopolítica para salvaguardar seu “direito” de permanecer naquela região transfronteiriça e manter, de forma invisibilizada, os trânsitos em seu território étnico.

Neste horizonte, os Teko, como outros povos indígenas em áreas transfronteiriças, foram inseridos em um quadro de fortes disputas e políticas estatais de controle e desenvolvimento direcionadas à essa região. Entretanto, eles não ficaram alheios ao processo, muito menos foram vítimas dessas engrenagens do colonialismo, e buscaram estabelecer as alianças que oferecessem, em seu entendimento, condições favoráveis para manter suas dinâmicas locais. Por meio do mapa elaborado por Curt Nimuendajú (1982), observo que os Teko habitavam em grande parte do território da Guiana Francesa, indo até a região de fronteira no Oiapoque.

Figura 2: Mapa etno-histórico do Brasil e regiões adjacentes (detalhe: povos indígenas da região Brasil-Guiana Francesa-Suriname)



Fonte: NIMUENDAJÚ, 1982.

No lado brasileiro da fronteira, já apresentei os paradigmas de nacionalização que eram exercidos pelo Serviço de Proteção aos Índios nesse período. Já no caso da Guiana Francesa, temos evidenciada uma outra realidade que configurava as práticas de nacionalização projetadas pela administração francesa, e que não diferiam tanto daquelas em território brasileiro:

Na França da década de 1930 foi decretada a criação do território Inini, implementando um regime especial que reconhecia os cimarrões afrodescendentes e os povos indígenas da Guiana como nações sob a proteção do estado francês. O regime de Inini, em vigor até 1969, estipulava a não intervenção do Estado nos assuntos indígenas, deixando sua administração e organização nas mãos de seus próprios líderes e respeitando seu direito consuetudinário em matéria civil, mas sujeitando-os ao direito penal do Estado francês, além de promover políticas educacionais integracionistas baseadas na alfabetização da língua francesa e na criação de escolas que funcionavam sob o sistema de internato (LÓPEZ GARCÉS, 2008, p. 83, tradução minha).³

Este regime se comportava de forma paradoxal, ao passo que enfatizava a não intervenção estatal sobre os povos indígenas, por exemplo, mas direcionava medidas de integração para aquelas populações que estavam sobre a “proteção” do Estado. O território do Inini também apresentava outra dimensão, com finalidade administrativa e econômica. Segundo frisa Hugues Vallot (2017), o litoral da Guiana Francesa tinha uma população expressiva e uma economia estruturada no regime de plantações, que era dinamizada com as atividades ligadas à extração garimpeira no interior, a qual envolvia indígenas e não indígenas. Para melhor administrar essas penetrações nos espaços interioranos, empreendeu-se na Guiana Francesa a criação do território do Inini:

[...] com o objetivo de controlar melhor as concessões garimpeiras e a população que se vinculava a essa atividade. Esse território tornou-se a primeira administração do interior. Até sua criação, esta imensa área só era frequentada por aventureiros, muitos deles animados pela febre do ouro. O Território do Inini foi colocado sob o controle do Governador e da *gendarmerie*. A Administração não intervinha na vida das aldeias, já que os povos indígenas eram vistos como povos independentes sob protetorado e, por conseguinte, continuavam regidos pelos costumes de cada um (VALLOT, 2017, p. 103, grifo do autor)

Ainda que se traga a prerrogativa de não intervenção nas aldeias indígenas na Guiana Francesa, porém, a interferência de administradores franceses era constante, conforme enfatizado no documento analisado anteriormente e em outros do SPI. Assim, verifico que a estratégia do governo francês em reunir e agrupar indígenas na região do rio Aproague era plausível aos intentos da administração colonial que buscava conciliar essas práticas de integração aos planos de desenvolvimento econômico no território ultramarino da Guiana. No entanto, os Teko que habitavam as margens do Oiapoque não viam benefício nisso, pois seriam obrigados a abandonar as terras que ocupavam ancestralmente, provocando agravantes para sua manutenção sociocultural e étnica.

Ao se declararem brasileiros, os Teko utilizaram esta identidade nacional, portanto, para salvaguardar seu “direito” de permanecer no Oiapoque, ainda que na margem brasileira do rio. Este posicionamento possibilitava que fossem mantidos nesse espaço onde, naquele momento, haviam criado aldeias, plantavam roças e manejavam os recursos florestais necessários para sua sobrevivência e reprodução cultural. Em sua tese de doutoramento, Isabelle Tritsch (2013) salienta que a lógica Teko de ocupação territorial estava vinculada a mobilidade cíclica de suas aldeias, que possuíam populações relativamente pequenas e cujos deslocamentos no território se davam por razões culturais e, sobretudo, ecológicas:

A caça e, em uma segunda medida, o abate, condicionam as estratégias de ocupação territorial dos Wayãpi e Teko: as aldeias são transferidas para novas

áreas de multi-exploração quando uma diminuição nos rendimentos da caça e a disponibilidade de boas terras agrícolas é sentida (TRITSCH, 2013, p. 108, tradução minha).⁴

Porém, ressalto, essas migrações e circularidade dos Teko, e também dos Wayãpi, cria um vasto território étnico que engloba os rios Oiapoque, Camopi, Aproague, Inini e Tampok. A transformação do espaço geográfico em território étnico, assinala Paul Little (2002), se engendra através desses processos de ocupação, controle e manejo dos recursos ambientais, que territorializam as relações e simbolicamente demarcam laços afetivos com a terra, ativando os sinais diacríticos da identidade. Estes, por sua vez, produzem e acionam a territorialidade, enquanto processo histórico de ocupação territorial e recurso político para sua defesa. Essa territorialidade Teko no alto Oiapoque seria posteriormente utilizada pelo SPI, para legitimar sua presença por meio de um posto indígena e a necessidade de terras para sedentarizar esse grupo tupi.

Além dessa região entre o Uaçá e o Oiapoque, era preciso também estender a rede de atuação do SPI para as outras zonas da fronteira com a Guiana Francesa, no caso a existente no norte do estado do Pará. Nessas regiões, verificava-se as mesmas medidas para cooptar os indígenas para o lado francês, que aqui se fortalecem por estarem mais distantes do controle direto do Estado brasileiro, por intermédio do órgão indigenista:

O posto destinado ao rio Paru assistirá aos índios Aparai aldeados no médio Paru. Além desses, existe também os Wayana e os Tiriyo aldeados no alto rio, isto é, nas fronteiras. Segundo informações fidedignas que nos foram prestadas, o S.P.I. encontrará no Parú dois grandes fatores que muito concorrerão para entrevar o êxito da sua missão: a quase inavegabilidade do rio devido à grande quantidade de cachoeiras e a concorrência dos franceses que com o feito de atrair os índios para além da fronteira, fazem a estes grande distribuição de brindes (SPI. *Memorando que apresenta sugestões para a reorganização da Inspetoria do Pará*, 27 de novembro de 1939. M. 86, f. 798).

O controle dessa fronteira e a assistência aos indígenas será melhor administrado com a criação do posto indígena Luiz Horta, na margem do rio Oiapoque, já no contexto institucional de 1940. Mesmo com o SPI revigorado e em franca consolidação de sua política indigenista, porém, houve limitações institucionais impostas pela ação dos militares e do próprio MG. A maior delas se relacionava a gestão dos territórios habitados por indígenas, que figurava nas diretrizes centrais que regiam a política do SPI nesse período. Uma tentativa de normatizar e administrar esses espaços foi esboçada pelo órgão nesse contexto, mas sem sólidos resultados, pois não era a expertise do MG. A partir de novos acordos e entendimentos políticos acerca da atuação do Serviço de Proteção aos Índios, este foi aparelhado ao renovado Ministério da Agricultura (MA), em 1940.

Colonizar, produzir e desenvolver: sobre postos e “reservas” indígenas nas bacias do Uaçá e Oiapoque

Com a passagem do SPI para o Ministério da Agricultura, em pleno regime do Estado Novo (1937-1945), o órgão poderia efetivar suas ações de forma mais alinhada ao “novo” panorama fundiário do Estado-nação e aos incentivos federais voltados para o desenvolvimento agrário no país, a partir da sedentarização dos povos indígenas e de sua nacionalização, que os transformariam em trabalhadores rurais dóceis e produtivos.

Nesse horizonte, temos um contexto histórico em que as preocupações geopolíticas quanto à segurança nacional ampliavam-se de forma vertiginosa, em decorrência das crises e instabilidades político-econômicas no cenário internacional. Para remediar este prospecto, o novo regime de governo direcionaria medidas para assegurar sua integridade e soberania territorial, em uma verdadeira cruzada para ocupar e controlar seus “sertões” e fronteiras subjacentes: Centro-Oeste e Amazônia, massivamente habitados por povos indígenas. “Assim, a visão de fronteira ganhou novos significados, não excludentes entre si: o de lugar de expansão do povoamento e fronteira de recursos, e de lugar a ser incorporado à dinâmica da economia nacional” (MONTEIRO; COELHO, 2004, p. 92).

Essa perspectiva de ocupação e povoamento para os sertões foi massivamente utilizada no programa da *Marcha para o Oeste*. Esta configurava-se, de acordo com Alcir Lenharo (1986), dentro de um plano ideológico e socioeconômico do Estado Novo, que pretendia integrar a nação por meio de fluxos migratórios internos, ou nacionais, conectando dois polos contrastantes: o litoral, massivamente urbanizado e industrializado, e os sertões, rincões atrasados e de base predominantemente rural, verdadeiros “vazios demográficos”. Sua política central objetivava ocupar essas terras improdutivas e/ou mal aproveitadas por seus esparsos habitantes sertanejos e, com o trabalho agrícola dentro de uma perspectiva moderna, providenciar o desenvolvimento e o progresso local e, por conseguinte, de toda a nação, por meio do cultivo da terra.

Na prática, suas reais pretensões gravitavam em torno dos problemas estruturais enfrentados pelo Estado Novo: o crescimento populacional das cidades, os limites sociais das leis trabalhistas, as secas que assolavam o Nordeste, etc. Desta forma, aponta Maria Verônica Secreto (2007), a Marcha tentava mascarar e minimizar as profundas mazelas sociais enquanto traçava um plano genérico e insipiente voltado para o trabalhador rural e seu “habitat” campesino. Além disso, buscava ainda estender as influências políticas do regime e ampliar as fronteiras econômicas para o desenvolvimento e progresso do Estado-nação. E nesses esforços

de colonizar e integrar os “espaços vazios” à comunhão nacional, as populações indígenas também tiveram que ser inseridas no ideário da Marcha para o Oeste, cabendo ao SPI realizar sua articulação no plano de ação local junto a estes grupos.

Seth Garfield (2000), ao perscrutar sobre a incorporação dos indígenas nos planos ideológicos do Estado Novo, aborda as representações arquitetadas por políticos e intelectuais que iriam reinventar o indígena enquanto um símbolo originário da noção de “brasilidade”, e o conectar ao horizonte conceitual e prático da Marcha para o Oeste. Nesse quadro, o índio reaparece como “autêntico brasileiro” dado as suas contribuições para o processo de alargamento das fronteiras coloniais portuguesas e para a composição racial e cultural do Estado-nação brasileiro que se edificou após 1822. Parte latente deste velho personagem, reparamentado pelos ideólogos do regime, o indígena também ressurgia como sentinela do território nacional, que naturalmente defenderiam os sertões e suas fronteiras da cobiça estrangeira.

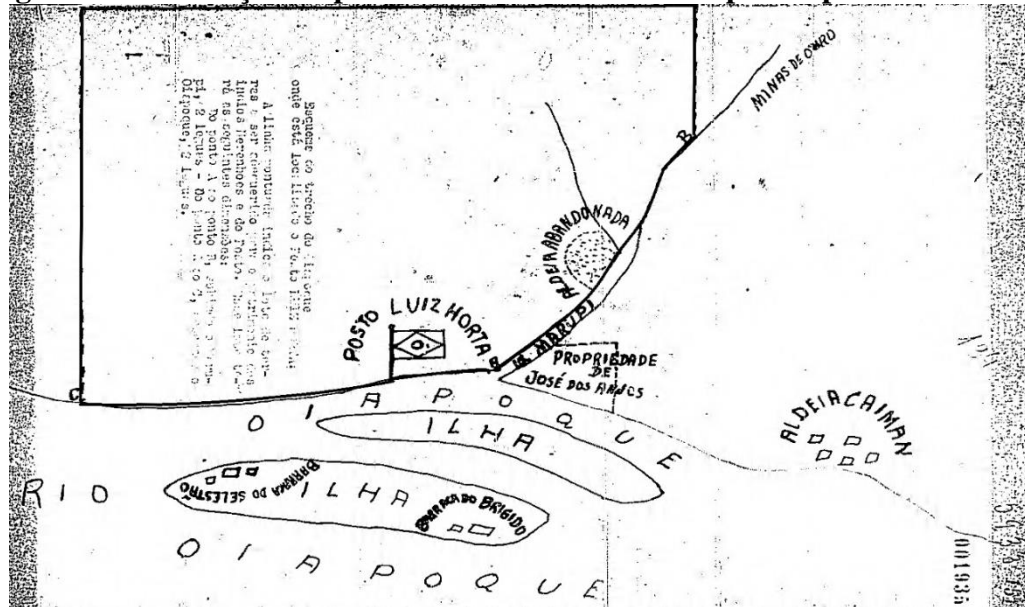
Evocava-se, novamente, o papel dos indígenas enquanto barreiras naturais que impediam e inviabilizavam qualquer avanço de agentes externos sobre as terras brasileiras. Nesse sentido, “a retórica do governo sublinhava que, dado o amor do índio a seu território, seu amor ao Brasil seria uma ‘simples extensão’” (GARFIELD, 2000, p. 22). Assim, indago que o movimento para “identificar” e “reconhecer” certas terras pertencentes a grupos indígenas, por parte do SPI e dos governos estaduais a partir da década de 1940, tinha também como um alicerce a segurança efetiva da nação, através do controle de seus sertões pela ocupação e colonização desses territórios, cujas diretrizes estavam presentes na Constituição de 1937 e eram normatizadas pelas políticas do SPI.

Deste modo, logo após sua inserção no MA, o SPI efetivaria de fato sua presença na região fronteira com a Guiana Francesa, por intermédio da instalação de dois postos, ambos situados no município de Clevelândia: o Posto Indígena de Assistência, Educação e Nacionalização Uaçá e o Posto Indígena de Fronteira Luiz Horta. Enquanto o primeiro iria administrar diretamente os povos Karipuna, Galibi-Marworno e Palikur, o segundo ficaria responsável por assistir os Teko, residentes no local, e os Wayãpi e Wayana, das cabeceiras dos rios Oiapoque, Araguari e Jari, que faziam contatos esporádicos. E com isso lançaria sua política indigenista/fundiária na região.

Conforme frisei anteriormente, a administração do SPI buscou articular a disposição territorial dos Teko no Oiapoque, e sua territorialidade, ao estabelecimento do posto Luiz Horta na região. Logo, o mesmo foi localizado em uma região de mata, na margem do rio Oiapoque, pouco abaixo de uma aldeia abandonada dos Teko, no rio Marupi, e não muito distante da aldeia

do cacique Kaimã. Como visualiza-se na figura 3, e no relatório do qual a mesma foi extraída, os encarregados já buscavam sinalizar a reserva de um lote de terras, em torno do posto indígena, seguindo uma linha tracejada:

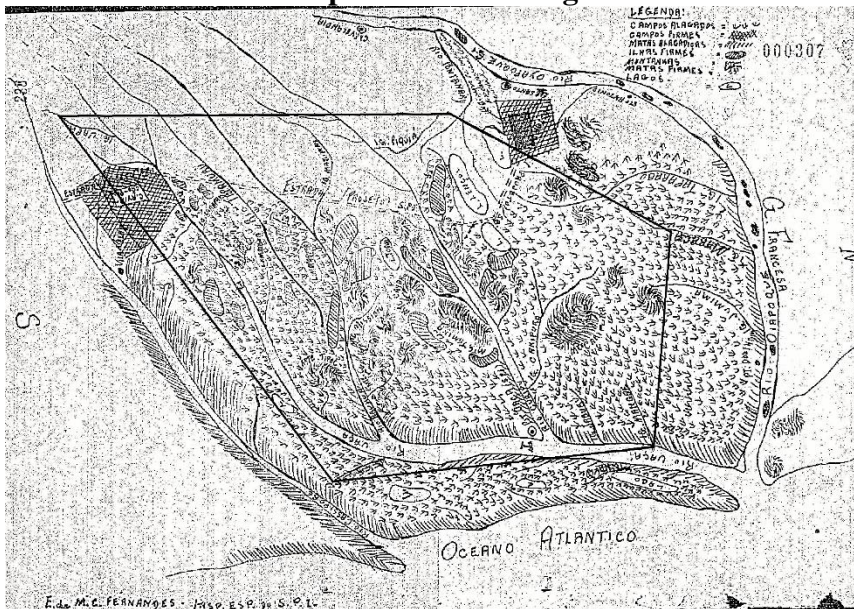
Figura 3: Localização do posto Luiz Horta e de terras para o patrimônio Teko



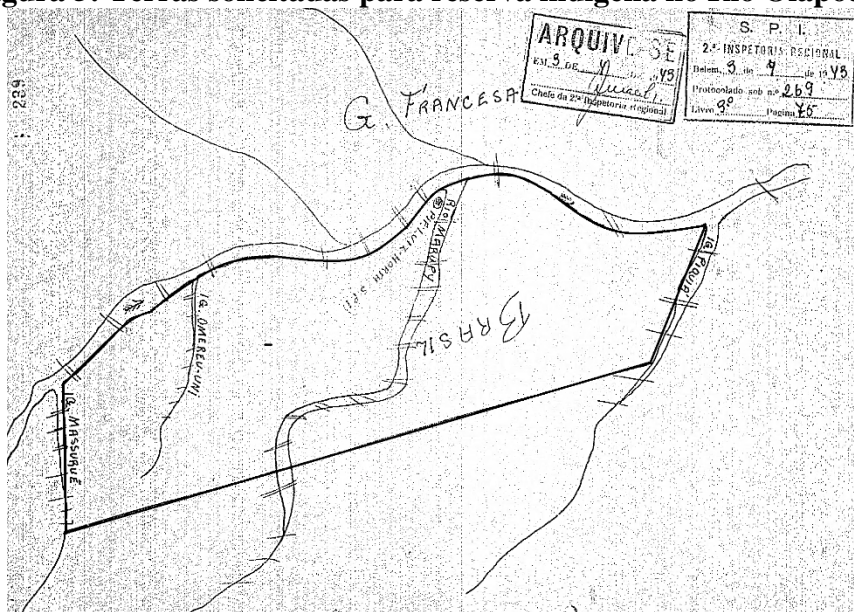
Fonte: SPI. *Relatório da Ajudância Norte em Clevelândia*, 12 de novembro de 1941. M. 86, f. 1976.

Esse lote seria adquirido pelo SPI para os Teko, mas iria pertencer ao patrimônio indígena do posto Luiz Horta, que administrava o grupo. Nele, os indígenas trabalhariam a terra, além de explorar as florestas, os rios e igarapés, para abastecer o posto com produtos agrícolas e gêneros extrativos, posteriormente comercializados pelo mesmo.

Já em 1943, o processo de reserva de terras foi iniciado com o encaminhamento de memorando que solicitava a criação de duas “reservas” indígenas, em torno dos postos Uaçá e Luiz Horta, para afixar os povos sob sua jurisdição. Junto ao pedido feito pelo inspetor especializado Eurico Fernandes, responsável pela zona Norte do Pará, foram anexados dois croquis que dimensionavam, respectivamente, as reservas pleiteadas na região, e que podem ser observadas nas figuras 4 e 5 abaixo.

Figura 4: Terras solicitadas para reserva indígena na Bacia do Rio Uaçá

Fonte: SPI. Memorando n.º 10 [Oiapoque], 27 de março de 1943. M. 91, f. 319.

Figura 5: Terras solicitadas para reserva indígena no Rio Oiapoque

Fonte: SPI. Memorando n.º 10 [Oiapoque], 27 de março de 1943. M. 91, f. 321.

Observo que estes espaços reservados, mesmo congregando parte dos territórios dos grupos étnicos da região, seriam construídos de forma arbitrária ao passo que estabeleceriam fronteiras marcadas sobre territórios indígenas que não possuíam essa dimensão. Por exemplo, os povos do Uaçá – Kariyuna, Galibi-Marworno e Palikur – ficariam confinados em um polígono (figura 4) cujas balizas foram traçadas sem levar em consideração certos acidentes

geográficos, e restringia sua territorialidade em trânsito. No caso dos Teko, a futura reserva (figura 5) respeitou uma de suas zonas tradicionais, localizada na margem direita do rio Oiapoque, e para assegurar sua presença no lado brasileiro, o SPI outorgou-lhes aquele território, mesmo que de forma restrita e mínima.

Nesse horizonte, essas reservas buscavam incentivar a ocupação sedentária desta região pelos indígenas, empenhados em atividades da economia agrícola e de criação de animais e fiscalizados pelo Estado através do SPI, como forma de estabelecer meios coercitivos tanto para inibir possíveis invasões perpetradas pelos vizinhos franceses quanto para disciplinarizar os trânsitos indígenas indevidos. Já no relatório de 1943 foi apresentada as ações realizadas ao longo do ano nos dois postos.

O posto Uaçá mostrou rápido florescimento, com o desenvolvimento na produção de leite, variados tipos de farinha, peixes secos salgados e em salmoura e, pela grande plantação de gêneros agrícolas, que somava uma área com cerca de 380.000 m² e compreendia culturas de: mandioca, macaxeira, cará, inhame, milho e feijão; além de frutas como laranja, lima, tangerina, banana e ananás (SPI. *Relatório referente aos serviços feitos durante o ano*, 31 de dezembro de 1943. M. 94, f. 1105-1107). Essa produção já era comercializada pelo posto, conforme se observa na tabela abaixo:

Tabela 1: Produção do posto indígena Uaçá, em 1943

Quantidade	Medida	Produto
12.000	Quilos	Farinha de mandioca
140	Quilos	Farinha de tapioca
1.100	Quilos	Cará
960	Quilos	Pirarucu, tipo Amazonas
890	Quilos	Tucunaré seco
30.000	Unidade	Laranjas
8.600	Unidade	Tangerinas
700	Quilos	Peixe seco de várias espécies

Fonte: SPI. *Relatório referente aos serviços feitos durante o ano*, 31 de dezembro de 1943. M. 94, f. 1107.

Em contrapartida, o posto Luiz Horta não produziu naquele ano. No relatório, ademais, são apresentados os grupos indígenas subordinados a este posto de fronteira, os quais discrimino no quadro abaixo:

Quadro 1: Povos indígenas administrados pelo Posto Luiz Horta, em 1943

Etnia	Língua	Tuxaua/Cacique	Localização	População
Teko	Tupi	Kaimã	Posto Luiz Horta	46 indivíduos
Wayãpi	Tupi	Kaimã	Rio Uasseipein, nas nascentes do rio Oiapoque	100 indivíduos
Wayãpi	Tupi	Irauwai	Nascentes do rio Araguari	250 indivíduos
Wayãpi	Tupi	Araurirá	Rio Pirauriri, que desagua no rio Jari	160 indivíduos

Wayãpi	Tupi	Tatu-açu, Opiokó, Kapaci, Piracaca, Taem, Maru, Ramerá etc.	9 aldeias no rio Cuc, afluente da margem esquerda do rio Jari	500 indivíduos
Wayana	Caribe	Marai-Tauá	Rio Jari	300 indivíduos
Wayana	Caribe	Tamu	Rio Mapauni, afluente do rio Jari	140 indivíduos

Fonte: SPI. *Relatório referente aos serviços feitos durante o ano*, 31 de dezembro de 1943. M. 94, f. 1109.

O contato com os Wayãpi e, sobretudo, os Wayana foi potencializado com a criação deste posto, pois naquele momento os agentes do SPI poderiam lançar investidas para os sertões da fronteira, nas cabeceiras dos rios, onde se localizavam as aldeias desses dois povos. Mas o contato não partia apenas do Estado, como também era realizado pelos grupos indígenas, que buscavam se beneficiar da assistência indigenista em determinados momentos, como foi o caso entre os Wayana. Em correspondência para a 2ª Inspeção Regional, o encarregado do posto Luiz Horta informa que:

[...] o tuxaua Kaimã, baixou afim de visitar-me e trazer-me a notícia de que uma grande leva de Wayana, das nascentes do rio Jari, vem descendo rumo ao L. Horta, aonde diz ele pretende sentar aldeia e aí permanecer, diz ainda Kaimã, porque eu nunca mais fui levar presentes para eles; é a primeira vez que esses índios buscam o SPI e entram em contato com civilizados (sem falar na visita que lhes fiz em 1936-) veem chefiados pelo tuxaua Tarumairê, o número propriamente não sei, pois Kaimã não sabe contar (SPI. *Correspondência do Oiapoque com a 2ª I.R.*, 02 de junho de 1944. M. 94, f. 1124).

Segundo Lucia van Velthem (1998), os Wayana são um povo de família linguística Caribe, cujas aldeias atualmente localizam-se em porções do território brasileiro, na Serra do Tumucumaque no norte do Pará, ao longo do alto curso do rio Paru de Leste, bem como nos países limítrofes, Suriname e Guiana Francesa, em torno dos rios Paloemeu, Tapanahony, Litani e Lawa. Sobre seus trânsitos e lógicas territoriais, a autora frisa:

A estrutura de uma aldeia é diretamente influenciada pelos deslocamentos territoriais, efetivados por seus membros, os quais são decorrentes de motivos de ordem econômica, sanitária, comercial ou de estreitamento dos laços de parentesco. Os deslocamentos cíclicos fazem referência à transferência para outros locais, muitas vezes distanciados da aldeia primitiva. Originam-se no esgotamento, tanto das terras produtivas próximas como dos recursos econômicos, impelindo os Wayana a procurarem outras terras apropriadas. Outros deslocamentos são anuais e ocorrem enquanto as novas roças secam ou esfriam após a queimada. Nessas ocasiões empreendem viagens de visita a parentes em outras aldeias [...] (VELTHEN, 1998, p. 46).

Nesse sentido, a territorialidade Wayana se expressa da mesma forma como a dos Teko e Wayãpi, por meio de grande mobilidade em torno de seu território étnico tradicional, e se relaciona a disponibilidade de viveres recolhidos na floresta, nos rios e por meio de suas roças. Assim, o deslocamento ocorrido em 1944 pode ser enquadrado nesse aspecto de seu calendário de mudanças cíclicas, em decorrência da falta de alimentos em suas antigas aldeias naquele

momento específico. Isso é reforçado em outra correspondência trocada com a sede da 2ª Inspeção:

[...] dizem os índios que um avião em chamas caiu sobre suas plantações devastando-as, e vendo-se com fome, procuraram os chefes de quem os outros lhe falavam, talvez eles mesmos não tivessem pensado jamais em vir para aqui e deixar o seu “habitat” embora impróprio (SPI. *Correspondência do Oiapoque com a 2ª I.R.*, 13 de junho de 1944. M. 94, f. 1131).

Assim, uma parte da população Wayana passou a residir nas imediações do posto Luiz Horta, onde recebiam alimentos do encarregado, e a conviver com os Teko que ali já habitavam a algum tempo. Após 1945 outras situações seriam engendradas, como a gradual mudança dos Teko para a Guiana Francesa, os novos contatos realizados com os Wayãpi e os Wayana, ou ainda a maior incidência da administração do SPI sobre os povos do Uaçá. Porém, esses sertões permaneceriam sobre o controle dos povos indígenas que, apesar dos ditames do Estado-nação, manteriam seus entendimentos sociocosmológicos sobre aqueles espaços situados nas fronteiras políticas entre Brasil e Guiana Francesa.

Considerações finais

Cenário de disputas e tensões entre Brasil e Guiana Francesa desde o período colonial, a região de fronteira no atual estado do Amapá revela-se como palco de intercâmbios e experiências sociais entre os mais díspares sujeitos, cujas redes de contato contrariavam as convenções político-administrativas que eram impostas sobre aquele *locus*. As interações entre povos indígenas, populações afrodiáspóricas, representantes estatais (civis e/ou militares), garimpeiros, moradores locais etc. colocavam, e colocam, em cheque uma gama de sociabilidades que implodem essas invisíveis e ténues fronteiras.

Após analisar as múltiplas conceptualizações empregadas atualmente para tratar e refletir sobre a faixa de fronteira, Simone Hoshi faz a seguinte constatação sobre esta:

Aglutina-se nesse espaço identidades, trocas, símbolos e principalmente um dinamismo econômico, que se esbarra com o que o contexto geopolítico, jurídico e a administração pública queiram aplicar nesse ambiente. É sem dúvida um espaço de tensões social, cultural, política, econômica e jurídica (2014, p. 279).

Entendendo que essas regiões possuem um caráter multifacetado, a autora aponta para a miríade de perspectivas sobre a fronteira, que acaba sendo relativizada a partir das vivências e dinâmicas locais em detrimento da tentativa de instrumentalização pelos signatários do Estado-nação. Assim, a fronteira se configura como espaço fluido, de diálogos e permutas entre sujeitos diversos, com suas línguas, culturas e cosmovisões específicas. Gerando choques e

entrecruzamentos de perspectivas, as vivências nessas zonas revelam a potencialidade criativa de seus povos, que se relaciona aos modos de relação com o território, a intensa mediação intercultural e aos exercícios de construção da alteridade. Nesse ponto, caracterizo a fronteira como um espaço de abertura, a partir do reconhecimento das diferenças, para o Outro.

Esses episódios destacados a partir da leitura da documentação trazem à tona um rol de estratégias adotadas pelos povos indígenas da fronteira Brasil-Guiana Francesa para viver e existir, r-existir, sob os padrões de assentamento e trabalho direcionados pelos agentes do SPI. As “reservas” indígenas em processo de construção pelo Estado, localizadas nesses mais distantes sertões do norte amazônico, auxiliaram na manutenção do território étnico dos Galibi-Marworno, Karipuna, Palikur, Wayãpi, Teko e Wayana, apesar da diminuição espacial. Essas novas experiências de contato foram responsáveis por gestar, *a posteriori*, outras territorialidades e modos de vivência grupal, mediados pela cosmologia indígena, que serviriam de resposta ao Estado-nação, e sua sociedade envolvente, e às lógicas eurocêntricas do colonialismo/racionalismo.

Ao trazer para o cerne do debate as trajetórias dos povos indígenas habitantes deste espaço transfronteiriço, pude perceber como esses sujeitos submeteram os discursos e práticas tutelares as suas próprias lógicas de ação. No entanto, para alcançar resultados mais profundos nesta pesquisa, friso que é imperativo realizar estudos etnográficos e de história oral junto aos povos indígenas, conforme propõe Edinaldo Freitas (2004), direcionados de forma pontual ao contexto tutelar e suas vivências no século XX. Através disso, será possível observar nos relatos e memórias o que se guardou, e foi silenciado, sobre o período tutelar, de modo a esclarecer muitas lacunas encontradas nas fontes.

Deste modo, poderemos empreender melhores indagações acerca da realidade vivenciada por esses povos na fronteira, ao passo que concilie a análise documental e as narrativas e regimes de tradição oral presentes entre os Galibi-Marworno, Karipuna, Palikur, Wayãpi, Teko e Wayana. Com material mais robusto, que traga as interpretações indígenas acerca da “proteção oficial” e de suas ações históricas na região, contribuindo na elaboração de uma verdadeira história indígena, ligada às dimensões cosmológicas.

Referências

ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita (Orgs.). *Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte amazônico*. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

ANDRADE, Ugo Maia. Na fronteira: mobilidades xamânicas entre Brasil e Guiana Francesa. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 24, n. 51, p. 203-227, maio/ago. 2018. Disponível

em: <http://www.scielo.br/pdf/ha/v24n51/1806-9983-ha-24-51-203.pdf>. Acesso em: 29 ago. 2018.

BACELLAR, Carlos. Fontes documentais: uso e mau uso dos arquivos. In: PINSKY, Carla Bassanezi (Org.). *Fontes históricas*. 3. ed., 2. reimp. São Paulo: Contexto, 2015, p. 23-79.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *O índio e o mundo dos brancos*. Campinas: Editora Unicamp, 1996.

CARVALHO, José Murilo de. Vargas e os militares. In: PANDOLFI, Dulce (Org.). *Repensando o Estado Novo*. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 1999, p. 341-345.

CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política*. Trad. Theo Santiago. São Paulo: Ubu Editora, 2017.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Xamanismo e tradução: pontos de vista sobre a floresta amazônica. In: *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Ubu Editora, 2017, p. 102-115.

FREITAS, Edinaldo Bezerra de. Fala de índio, História do Brasil: o desafio da Etno-História indígena. *História Oral*, v. 7, p. 181-197, 2004. Disponível em: <https://revista.historiaoral.org.br/index.php?journal=rho&page=article&op=view&path%5B%5D=110&path%5B%5D=106>. Acesso em: 23 jul. 2018.

GALLOIS, Dominique Tilkin (Org.). *Redes de relações nas Guianas*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas; Fapesp, 2005.

GALLOIS, Dominique Tilkin; GRUPIONI, Denise Fajardo. *Povos Indígenas no Amapá e Norte do Pará: quem são, onde estão, quantos são, como vivem e o que pensam*. São Paulo: Instituto de Pesquisa e Formação em Educação Indígena, Núcleo de História Indígena e do Indigenismo da Universidade de São Paulo, 2003.

GARFIELD, Seth. As raízes de uma planta que hoje é o Brasil: os índios e o Estado-Nação na era Vargas. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 20, n. 39, p. 13-46, 2000. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rbh/v20n39/2980.pdf>. Acesso em: 15 dez. 2017.

HOSHI, Simoni Shizue da Costa. Faixa de fronteira e suas concepções. In: BAHIA, Mirleide Chaar; NASCIMENTO, Durbens Martins (Orgs.). *Estado, sistemas produtivos e populações tradicionais*. Belém: NAEA, 2014, p. 265-284.

LENHARO, Alcir. *Sacralização da política*. 2. ed. Campinas, SP: Papyrus, 1986.

LIMA, Antonio Carlos de Sousa. *Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

LITTLE, Paul E. *Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade*. Série Antropologia 322. Brasília: DAN/UnB, 2002. 33p. Disponível em: <http://dan.unb.br/images/doc/Serie322empdf.pdf>. Acesso em: 8 mai. 2017.

LÓPEZ GARCÉS, Claudia Leonor. Pueblos indígenas, relaciones interétnicas y culturas de contacto en la frontera Brasil-Guyana Francesa. In: ROCHA, Leandro Mendes; BAINES,

Stephen Grant (Coords.). *Fronteiras e espaços interculturais: transnacionalidade, etnicidade e identidade em regiões de fronteira*. Goiânia: Ed. UCG, 2008, p. 79-105.

LÓPEZ GARCÉS, Claudia Leonor. *Tikunas brasileiros, colombianos e peruanos: etnicidade e na nacionalidade na região das fronteiras do Alto Amazonas/Solimões*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 2014.

MELATTI, Julio Cezar. E1 - Área Guianesa. In: *Áreas Etnográficas da América Indígena*. Apostila destinada a curso de extensão; Texto em permanente processo de acréscimo e reformulação. Brasília: UnB, 2019. 44p. Disponível em: http://www.juliomelatti.pro.br/areas/e1_guianesa.pdf. Acesso em: 05 jan. 2020.

MONTEIRO, Maurílio de Abreu; COELHO, Maria Célia Nunes. As políticas federais e reconfigurações espaciais na Amazônia. *Novos Cadernos NAEA*, Belém, v. 7, n.1, p. 91-122, jun. 2004. Disponível em: http://www.repositorio.ufpa.br/jspui/bitstream/2011/3162/1/Artigo_PoliticafederaisReconfiguracoes.pdf. Acesso em: 18 jan. 2018.

NIMUENDAJÚ, Curt. *Mapa etno-histórico do Brasil e regiões adjacentes*. Rio de Janeiro: Fundação IBGE/Fundação Nacional Pró-Memória, 1982.

OLIVEIRA, Lúcia Lippi. A conquista do espaço: sertão e fronteira no pensamento brasileiro. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, Rio de Janeiro, v. 5 (suplemento), p. 195-215, jul. 1998. Disponível em: https://bibliotecadigital.fgv.br/dspace/bitstream/handle/10438/6648/LuciaLippi_MANGUINHOSv5s0.pdf. Acesso em: 13 nov. 2019.

PATEO, Rogério Duarte do. Guerra e devoração. In: GALLOIS, Dominique Tilkin (Org.). *Redes de relações nas Guianas*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas; Fapesp, 2005, p. 113-150.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII). In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras; Secretaria Municipal de Cultura; FAPESP, 1992, p. 115-132.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. A Reinvenção dos Territórios: a experiência latino-americana e caribenha. In: CECENÑA, Ana Ester (Org.). *Los desafíos de las emancipaciones en un contexto militarizado*. Buenos Aires: CLACSO, 2006, p. 151-197.

RODRIGUES, Fernando da Silva. História das fronteiras norte do Brasil e os debates sobre a internacionalização da Amazônia. In: SOUZA, Sueny Diana Oliveira de; FARIAS, William Gaia (Orgs.). *Militares, poder e sociedade na Amazônia*. Belém: Açáí, 2016, p. 241-269.

SECRETO, Maria Verônica. *Soldados da Borracha: trabalhadores entre o sertão e a Amazônia no governo Vargas*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2007.

SERVIÇO DE PROTEÇÃO AOS ÍNDIOS. *Correspondência do Oiapoque com a 2ª I.R.*, 02 de junho de 1944. Microfilme 94, fotograma 1124-1125.

SERVIÇO DE PROTEÇÃO AOS ÍNDIOS. *Correspondência do Oiapoque com a 2ª I.R.*, 13 de junho de 1944. Microfilme 94, fotograma 1130-1133.

SERVIÇO DE PROTEÇÃO AOS ÍNDIOS. *Diário do Serviço de Inspeção da 2ª Turma ao Vale do Rio Uaçá*, 03 de dezembro de 1936. Microfilme 86, fotograma 924-938.

SERVIÇO DE PROTEÇÃO AOS ÍNDIOS. *Memorando n.º 10 [Oiapoque]*, 27 de março de 1943. Microfilme 91, fotograma 318-321.

SERVIÇO DE PROTEÇÃO AOS ÍNDIOS. *Memorando que apresenta sugestões para a reorganização da Inspetoria do Pará*, 27 de novembro de 1939. Microfilme 86, fotograma 797-799.

SERVIÇO DE PROTEÇÃO AOS ÍNDIOS. *Registro Geral Material I.R. 2*, 1949-1950. Microfilme 300, fotograma 100-103.

SERVIÇO DE PROTEÇÃO AOS ÍNDIOS. *Relatório da Ajudância Norte em Clevelândia*, 12 de novembro de 1941. Microfilme 86, fotograma 1970-1976.

SERVIÇO DE PROTEÇÃO AOS ÍNDIOS. *Relatório de ocorrências*, 28 de agosto de 1939. Microfilme 86, fotograma 894-899.

SERVIÇO DE PROTEÇÃO AOS ÍNDIOS. *Relatório referente aos serviços feitos durante o ano*, 31 de dezembro de 1943. Microfilme 94, fotograma 1102-1113.

SERVIÇO DE PROTEÇÃO AOS ÍNDIOS. *Situação dos postos indígenas no Pará*, 25 de abril de 1939. Microfilme 86, fotograma 694-701.

TRITSCH, Isabelle. *Dynamiques territoriales et revendications identitaires des Amérindiens wayãpi et teko de la commune de Camopi (Guyane française)*. 2013. Thèse (Doctorat de Géographie). Faculté des Lettres et Sciences humaines, Université des Antilles et de la Guyane, Paris, 2013.

VALLOT, Hugues Dominique. *A Colônia Esquecida e a República Assimilacionista: representações, políticas indigenistas e reivindicações indígenas na Guiana Francesa*. 2017. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasília, 2017.

VELTHEN, Lucia Hussak van. *A Pele de Tuluperê: uma etnografia dos trançados Wayana*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1998.

VIDAL, Lux. *A Cobra Grande: uma introdução à cosmologia dos Povos Indígenas do Uaçá e Baixo Oiapoque – Amapá*. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2007.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Ubu Editora, n-1 edições, 2018.

¹ No texto original da autora: “La frontera y su diversidad étnica, cultural y lingüística es el resultado de procesos de intenso contacto interétnico desde épocas pre-coloniales, articulados a la expansión colonial europea

protagonizada por portugueses y franceses quienes, durante los siglos XVIII y XIX, mantuvieron conflictos por la posesión del territorio entonces denominado Cabo Norte (hoy correspondiente al actual estado brasileño de Amapá) que sólo terminó a inicios del siglo XX cuando en 1900 el Consejo Federal Suizo declara este territorio perteneciente a Brasil. Intensos procesos de contacto interétnico entre pueblos indígenas y la situación histórica de permanecer durante dos siglos fuera del control efectivo de las autoridades francesas y portuguesas, contribuyeron a la configuración de un espacio de socialización de diversos sectores de población (indígenas, poblaciones afrodescendientes y agentes coloniales) quienes consolidaron experiencias de convivencia interétnica” (LÓPEZ GARCÉS, 2008, p. 79-80).

² Essas considerações apontadas por Carlos Bacellar perpassam o ofício do historiador, em seu trato com as fontes documentais dos arquivos. A pesquisa árdua, meticulosa e paciente nos acervos arquivísticos; a localização e identificação tipológica das fontes; o entendimento da escrita documental; as preocupações com a leitura e tradução das informações; a análise contextual dos documentos, de seus vieses etc. Estes são alguns aspectos elencados pelo autor, que ressalta ao final do texto: “Munido das armas e precauções dispostas anteriormente, de conhecimento prévio sobre o assunto (fruto de muita pesquisa bibliográfica a respeito do período estudado e do que concluíram historiadores que trabalharam antes dele), o pesquisador está pronto para prosseguir na análise e na interpretação de suas fontes. Já pode **cotejar informações, justapor documentos, relacionar texto e contexto, estabelecer constantes, identificar mudanças e permanências e produzir um trabalho de História**” (BACELLAR, 2015, p. 71, grifos do autor).

³ No texto original da autora: “En la Francia de los años 30 se decretó la creación del territorio de Inini, implementando un régimen especial que reconocía a los afro-descendientes cimarrones y a los pueblos indígenas de la Guyana como naciones bajo la protección del estado francés. El régimen de Inini, vigente hasta 1969, estipulaba la no intervención del estado en los asuntos indígenas, dejando su administración y organización en manos de sus propios líderes y respetando su derecho consuetudinario en lo referente a lo civil, pero sometiénolos al derecho penal del Estado francés, además de promover políticas educativas integracionistas con base en la alfabetización en lengua francesa y la creación de colegios que funcionaban bajo el sistema de internados” (LÓPEZ GARCÉS, 2008, p. 83).

⁴ No texto original da autora: “La chasse, et dans une seconde mesure l’abattis, conditionne les stratégies d’occupation territoriale des Wayâpi et des Teko : les villages sont déplacés vers de nouvelles zones de pluri-exploitation lorsqu’une baisse des rendements de la chasse et de la disponibilité des bonnes terres agricoles se fait sentir” (TRITSCH, 2013, p. 108).

Artigo recebido em 01 de fevereiro de 2020
Aceito para publicação em 26 de maio de 2020

O SERTÃO DE MINAS IRRIGADO: MODERNIZAÇÃO AGRÍCOLA E MUNDO DOS TRABALHADORES

THE IRRIGATED BACKLANDS OF MINAS: AGRICULTURAL MODERNIZATION AND THE WORKERS' WORLD

Auricharme Cardoso de MOURA*

Resumo: Na segunda metade do século XX, o norte de Minas Gerais era apresentado pelo discurso hegemônico como “sertão”, o que era visto como sinônimo de atraso, inferioridade e isolamento. Para superar este panorama, empresários rurais, imprensa, agentes e agências governamentais defendiam a criação de perímetros irrigados como mola propulsora do progresso, do desenvolvimento e da modernidade. Contudo, o projeto de “irrigar o sertão” criou mecanismos de exclusão social a partir de desapropriações e negação de direitos dos pequenos e médios produtores rurais. Os diversos documentos elencados (narrativas orais, jornais, relatórios produzidos por órgãos públicos, decretos judiciais e endereços eletrônicos) possibilitaram compreender memórias forjadas dialeticamente dentro do movimento histórico envolvendo trabalhadores, agências governamentais e empresários rurais.

Palavras-chave: Sertão; Trabalhadores; Hegemonia; Norte de Minas.

Abstract: In the second half of the 20th century, the north of Minas Gerais was presented by the hegemonic discourse as backlands, which was seen as a synonym of backwardness, inferiority, and isolation. In order to overcome the overview, rural entrepreneurs, press, agents, and governmental agencies defended the creation of irrigated perimeters as the driving force of progress, development, and modernity. However, the project to irrigate the backlands produced mechanisms of social exclusion from the expropriation and denial of rights of small and medium-sized rural producers. Various documents listed (oral narratives, newspapers, reports produced by public entities, judicial decrees, and electronic addresses) enabled the understanding of dialectically forged memories in the historical movement involving workers, government agencies, and rural entrepreneurs.

Keywords: Backlands; Workers; Hegemony; North of Minas.

Introdução

Quando, em 16 de maio de 1978, o então Diretor Geral do Departamento Nacional de Obras Contra as Secas (Dnocs), o engenheiro José Osvaldo Pontes¹, em palestra proferida na Comissão de Agricultura do Senado Federal, salientou que “a partir desta década, a finalidade da Autarquia passou a ser a valorização hidroagrícola das terras agricultáveis do Nordeste, através de uma agropecuária racional e moderna, visando à competitividade da economia de mercado” (PONTES, 1978, p.09), ele expressava anseios, desejos e expectativas de certos grupos sociais.

* Doutor em História – Universidade Federal de Uberlândia (UFU). Professor da Rede Estadual de Ensino em Tanhaçu/BA. E-mail: auri.historia@hotmail.com.

Tendo como referência o modelo norte-americano de irrigação, o governo brasileiro, a partir de 1970, insere esta tecnologia nos planos, projetos e metas de desenvolvimento da agricultura nacional. O “alívio da pobreza”, “combate à seca” ou “superação da pobreza”, termos usados por instituições financeiras norte-americanas para justificar empréstimos para a construção de perímetros irrigados em regiões semiáridas do Brasil, faziam parte de uma hegemonia internacional onde a política e ideologia do desenvolvimento criavam novas formas de expansão e acumulação capitalista.

Segundo o planejamento estatal, a irrigação poderia reduzir as desigualdades regionais, aumentar a produção e a produtividade agrícola, dinamizar a agropecuária no semiárido e incentivar a geração de emprego e renda. De acordo com este propósito, segundo levantamento feito pelo Banco Mundial (2004, p. 20-21), entre as décadas de 1970 a 1990, foram investidos mais de R\$ 2 bilhões em obras de irrigação, abrangendo uma área de aproximadamente 600 mil hectares, divididos entre a iniciativa privada (400.000 ha.) e o setor público (200.000 ha.).

Na década de 1970 foram construídos, no Norte de Minas, os projetos Gorutuba (em Nova Porteirinha²), Pirapora (no município homônimo) e iniciado o projeto Jaíba (que abrange Jaíba e Matias Cardoso). Esses projetos, com exceção do Pirapora, estão inseridos na região do Médio São Francisco, sendo que o primeiro tem como fonte hídrica o rio Gorutuba e os demais o rio São Francisco. De acordo com a Codevasf (1990, p. 07), entre 1971 a 1989, a superfície irrigada norte-mineira saltou de 486 para 52.761 hectares, o que foi visto como indicativo de que o progresso estava triunfando diante de estruturas sociais e econômicas consideradas arcaicas.

A defesa da irrigação fortalecia o ideal de “vocação agrícola” do Norte de Minas, contudo, a partir da segunda metade do século XX, teria pressupostos e definições voltadas para a expansão das relações capitalistas no campo. A vocação agrícola regional estaria baseada na prática e incorporação de novos termos e palavras, a exemplo de mercado, negócios, modernização/modernidade, eficiência produtiva, empresa/empresário rural e cadeia produtiva em substituição a expressões como tradições, costumes, enxada, produção para autoconsumo/subsistência, agricultura de sequeiro, camponês/campesinato e pequena lavoura.

De polígono das secas ao polígono irrigado: narrativas, relações e práticas hegemônicas

Ao dissertar sobre os relatos de viagens de naturalistas europeus que passaram pelo Norte de Minas no século XIX, Osmar Oliva denuncia o “fascismo da linguagem” destes

escritores ao considerarem-se “cientistas, superiores, racionais e civilizados, enquanto o sertanejo é o inculto, o preguiçoso, o bárbaro” (OLIVA, 2009, p. 187). A diferença entre “nós” e “eles”, constituiu um ponto de entrave e distanciamento que marcou as posições e ideias destes escritores. Não houve a busca por alteridade ou por uma convivência em longo prazo para entender os modos de vida dos sertanejos, ao contrário, foram levantadas barreiras e representações negativas que estereotipavam e rebaixavam tais sujeitos.

Em seu livro “Grande Sertão: Veredas”, publicado em 1956, João Guimarães Rosa constrói uma imagem ambivalente do sertão: ao mesmo tempo em que é retratado como árido e despovoado, é habitado por homens fortes e valentes, em meio a uma fauna e flora tidas como exuberantes. Tendo como recorte espacial os “gerais” das Minas, o autor apresenta o sertão como terra sem lei, “sertão é onde manda quem é forte, com as astúcias” (ROSA, 2006, p.19), lugar de privações, “sempre, no gerais, é à pobreza, à tristeza” (ROSA, 2006, p.26), inabitado, “terras muito deserdadas, desdoadas de donos” (ROSA, 2006, p.502) e de contradições, “sertão: quem sabe dele é o urubu, gavião, gaivota, esses pássaros: eles estão sempre no alto, apalpando ares com pendurado pé, com o olhar remedindo a alegria e misérias todas” (ROSA, 2006, p. 574).

Com o passar dos anos, a ideia de sertão foi dando lugar a de interior. Aquele termo ficou restrito a regiões brasileiras marcadas por longas estiagens, como o Nordeste e o Norte de Minas. O sertão e o sertanejo, contudo, permaneceram presos a juízos e ideias originárias do século XVI que foram acrescentadas com a representação de “vítimas” das secas (AMADO, 1995).

Nos anos do regime militar (1964-1985), a dicotomia existente entre atraso e modernidade voltaria a compor os debates políticos e acadêmicos diante das metas e projetos de desenvolvimento que estavam postos naquele período. Criou-se, pois, a imagem dos “dois brasis”: um considerado aberto, moderno e civilizado, representado pela cidade, e outro tido como fechado, arcaico e atrasado, sendo representado pelo campo. No país, existiria, pois, o “velho, representado pelo imobilismo do interior (o sertão da pecuária, do latifúndio, do coronelismo, do agrarismo tradicional), e o novo, representado pelo litoral, que se vincula à indústria, ao grande comércio, às formas avançadas de civilização, ao dinamismo” (CASTRO, 1979, p.35).

Esta visão dualista, criticada por vários pesquisadores (OLIVEIRA, 2003), colocou a agricultura como um entrave para o desenvolvimento socioeconômico nacional por não acompanhar as mudanças e evolução tecnológica de países desenvolvidos, tendo como referência os Estados Unidos. Os tecnólogos e burocratas do governo militar passaram a

defender a tese de que a transformação do campo era condição essencial para aumentar a produtividade com o objetivo de abastecer a crescente população urbana e melhorar as condições de vida dos produtores rurais.

Neste sentido, fazia-se necessário corrigir as disparidades regionais e integrar regiões consideradas pobres e atrasadas ao desenvolvimento nacional. Partindo deste pressuposto, o Norte de Minas e o Nordeste brasileiro, regiões pertencentes ao chamado Polígono das Secas³, receberam atenção do Governo Federal segundo a ideia corrente de desenvolvimento como sinônimo de um futuro melhor.

Tornando-se lugar comum após a Segunda Guerra Mundial, a noção de desenvolvimento, no seu sentido econômico, foi difundida para marcar diferenças entre países desenvolvidos e subdesenvolvidos onde os primeiros seriam espelho e ideal a ser alcançado pelos segundos. Entre as próprias nações consideradas pobres houve uma divisão entre regiões desenvolvidas e subdesenvolvidas, como descrito no caso dos “dois brasis”.

O desenvolvimento como meta a ser alcançada esteve muito presente na segunda metade do século XX no Brasil e, em particular, no Norte de Minas. Nas teses das “duas Minas”, o Norte do Estado, apresentado como o sertão pobre, deveria mudar sua base técnica e produtiva para acompanhar a riqueza e opulência de outras regiões, como o Triângulo Mineiro, Sul e Centro.

Os discursos políticos, empresariais e da imprensa acerca do Norte de Minas serviam a interesses de uma classe industrial e agrícola baseada na ideia de modernização econômica. De acordo com tal narrativa, o atraso, a seca e a pobreza foram ressaltados e difundidos como relevantes justificativas para a solicitação/liberação de recursos financeiros e humanos por parte do governo federal e estadual.

No seu estudo sobre o regionalismo político norte-mineiro, Laurindo Mekie Pereira (2007) salienta, entre outras questões, a participação de fazendeiros, industriais e comerciantes na construção de uma ideologia de cunho regionalista que, ao retratar o Norte de Minas como assolado pelos fatores climáticos, procurou encobrir as clivagens sociais e reclamar junto ao poder público um tratamento diferenciado, o que incluía incentivos fiscais, créditos e financiamentos para a região.

Destarte, a classe dominante dos municípios de Janaúba e Porteirinha, localizados no Vale do Gortuba⁴, procurou se posicionar a favor de transformações consideradas adequadas aos “novos tempos”. Os “ideólogos do desenvolvimento” defendiam a necessidade de racionalizar não apenas os produtos agrícolas, mas também os modos de vida dos trabalhadores,

vistos como incompatíveis com os conceitos de civilidade, moralidade e modernidade (MOURA, 2019).

O Vale do Gortuba, até meados do século XX, não tinha sido contemplado com investimentos públicos ou privados por ser considerado um lugar inóspito e pouco habitado. Um incipiente mercado de terras começava a ser gestado na região a partir dos boatos da chegada do transporte ferroviário. Na década de 1940, com a chegada dos trilhos da Estrada de Ferro Central do Brasil (E.F.C.B), os municípios de Janaúba e Porteirinha passaram por um processo de transformação econômica, social e demográfica. Para a construção da ferrovia no “sertão de Minas”, o Governo Federal determinou que as terras do Vale do Gortuba eram devolutas devido à falta de documentos que comprovassem a existência de proprietários particulares.

Para expandir o trecho entre Montes Claros-Monte Azul⁵ (os municípios de Janaúba e Porteirinha estão localizados neste espaço) os engenheiros da E.F.C.B, conforme Simone Narciso Lessa (1993, p. 200), salientavam que a pobreza, as terríveis condições de vida, facilidade para o deslocamento dos sertanejos e a necessidade de controle daquela população eram justificativas suficientes para que o Governo Federal financiasse o avanço dos trilhos. A linha férrea cumpriria um papel não apenas econômico, mas também político e simbólico: levar a “brasilidade” e “sentimento patriótico” aos sertanejos “sem identidade” que viviam em regiões distantes dos centros urbanos.

Esta tentativa de colonização a partir da racionalidade e planejamento estatal tinha um cunho nacionalista ao tentar promover a “integração nacional”, ou seja, inserir regiões defasadas social e economicamente ao progresso e desenvolvimento nacional. Mesmo que a colonização não fosse, naquele momento, levada adiante, percebe-se uma preocupação de agentes estatais quanto ao “controle” e organização da população do Vale do Gortuba.

O termo “integração”, usado em diversos momentos do século XX para justificar a intervenção estatal no Norte de Minas, não compreende ou problematiza as contradições ocorridas no campo das relações sociais pois é um conceito ideológico usado de acordo com os interesses dominantes. A integração pretendida não era apenas geográfica ou econômica, mas também procurava padronizar formas de trabalho e vida, o que acabava por apagar e subjugar as experiências dos sujeitos a valores e hábitos considerados civilizados.

A partir da década de 1960, a irrigação passou a ser a “menina dos olhos” da classe dominante e de seus aparelhos privados de hegemonia⁶ que atuavam no Vale do Gortuba. A criação de um perímetro irrigado aparecia prioritariamente como “redenção”, denotando um caráter social necessário para legitimar-se perante à população.

Ao longo da década de 1970, o jornal *O Gorutuba*⁷ noticiava os males e as consequências da seca no objetivo de sensibilizar e chamar a atenção dos políticos e das lideranças para que pudessem “socorrer” a região. A cronologia das reportagens indica como a imprensa primeiramente criava um cenário sensacionalista onde destacava-se a calamidade, miséria e catástrofe socioeconômica para posteriormente cobrar de entidades governamentais a construção do lago artificial. Em 28 de fevereiro de 1971, a manchete do jornal era “sêca leva pânico ao norte-mineiro” (O GORUTUBA, 1971, p. 01), na semana seguinte, em caixa alta, era noticiado que “Minas pede a SUDENE para combater a sêca” (O GORUTUBA, 1971, p. 01) e, em 14 de março daquele ano, a primeira página tinha como título “Bico da Pedra” (O GORUTUBA, 1971, p.01), salientando que a barragem seria a salvação para o Vale do Gorutuba.

Durante aquelas três semanas foi criada uma estratégia jornalística que fazia da imprensa não um simples meio de comunicação, mas um aparelho que procurava alcançar os corações e as mentes da população. No contexto da seca, o noticiário procurava, diante do imaginário coletivo, transformar a irrigação em um objetivo a ser atingido, uma meta a ser alcançada, uma promessa a ser cumprida e a ideia de que o futuro seria melhor do que o passado. O “combate à seca” transforma-se em discurso que se assentava na perspectiva de que políticas consideradas como desenvolvimentistas solucionariam os problemas sociais e econômicos das regiões semiáridas, negligenciando o fato de que tais intervenções, historicamente, têm servido e aberto novas possibilidades de avanço do capital.

Desta forma, os problemas são condicionados às secas, o que acaba por eximir políticos e fazendeiros como produtores de relações de exploração e dominação. A imprensa cria sentidos e interpretações sobre as terras e seus homens que ao longo do tempo exhibe o horror da seca, todavia não é possível dissociar o sertanejo de uma imagem de flagelo, o que acaba por naturalizar a pobreza no Norte de Minas.

Nas reportagens do jornal “O Gorutuba”, os pequenos produtores rurais não tinham falas, rostos, nomes ou personalidades que permitisse ao leitor criar uma imagem a seu respeito diferente daquela depreciativa, estigmatizada e essencializada. Suas vontades, experiências e tradições desapareciam perante as representações, constantemente repetidas, de atraso e miséria.

Segundo reportagem do *O Gorutuba* (1967, p.01), no final dos anos 1950 foi criada a Associação Rural de Janaúba que, em sua maioria, era composta por pecuaristas do município. Em 1967, a referida entidade recebeu a “carta de sindicalização”, transformando-se no primeiro sindicato do Norte de Minas.

A classe ruralista de Janaúba procurou criar/fortalecer a imagem de caos, fome e miséria da região com o objetivo de que o governo “combatesse a seca” procurando, desta forma, concentrar os investimentos e incentivos realizados pela Superintendência de Desenvolvimento do Nordeste (Sudene)⁸. Os fazendeiros de Janaúba, Porteirinha e Montes Claros buscaram exercer pressões e *lobbies* junto a políticos diversos no objetivo de que os investimentos e recursos “públicos” se concentrassem nestes municípios e não em todo o “atrasado” Norte de Minas.

Sob o mantra e a ideologia do desenvolvimento, diversos agentes e entidades que atuavam junto à sociedade civil somaram esforços objetivando “melhorar” o Vale do Gorutuba por intermédio da irrigação, como pode ser expresso na reportagem abaixo

Integrando a comissão municipal de Janaúba, chefiada pelo dinâmico prefeito Eduardo Nogueira, Edgar Barbosa, assessor de assuntos municipais, Valdir Nunes, presidente do sindicato ruralista, Wildemar Cruz, presidente da Cotejan industrial e Bicalho Brandão, diretor de “O Gorutuba”, compareceu ao chamamento do governador Israel Pinheiro para participar da reunião da SUDENE que se realizou dia 22 do mês findo, em Montes Claros (O Gorutuba, 1967, p.01).

A comissão era formada por representantes da política local, imprensa e indústria. Seu objetivo requerer maiores investimentos para Janaúba, usando como justificativa o fato daquele município integrar a Área Mineira da Sudene (AMS). O pertencimento à AMS foi constantemente usado pela classe dominante regional no sentido de fazer um jogo duplo, se identificando ora como “Minas”, ora como “Gerais”, segundo as conveniências e interesses de cada momento histórico.

A comissão que participou de reuniões em Montes Claros solicitou vários “melhoramentos”, entretanto, uma atenção maior era dada a construção da barragem Bico da Pedra, uma obra necessária para viabilizar o sonhado Projeto de Irrigação do Gorutuba (PIG). A localização geográfica e as deficiências sociais e econômicas da população constituíam justificativas para cobrar da Sudene ações e investimentos.

A criação de relações e laços por parte de agentes e agências que atuavam junto à sociedade civil com políticos oriundos do Norte de Minas, especificamente de Janaúba e Porteirinha, constituía um importante caminho para que a construção da barragem estivesse na pauta de discussões e investimentos do Ministério do Interior (MINTER)⁹ e de autarquias a ele subordinadas, como o Dnocs e a Sudene.

A despeito dos louvores e agradecimentos direcionados pela imprensa a diversos políticos considerados como os responsáveis por algumas obras na região gorutubana, como

escolas, postos de saúde, bancos e instalação de comarcas, destacamos os nomes de Edgar Martins Pereira¹⁰ e Simeão Ribeiro Pires¹¹. Ambos apareciam constantemente na imprensa local e regional como os mais “intrépidos defensores” da construção da barragem do Bico da Pedra.

A edição de 31 de março de 1968 do periódico *O Gorutuba* destacou atividades do então Deputado Federal Edgar Martins Pereira

O deputado Edgar Pereira, incansável defensor desta região junto aos poderes Federal e Estadual, enviou, através da mesa da Câmara dos Deputados, requerimento solicitando ao Sr. Ministro do Interior informações sôbre em que situações se encontram as obras do açude do Bico da Pedra, conforme abaixo publicamos.

Senhor Presidente,

O Deputado que este subscreve requer à Mesa que nos têrmos e prazos regimentais, sejam formuladas ao Poder Executivo, através do Ministério do Interior, as seguintes perguntas:

- 1) Quais as providências atuais do Ministério do Interior com referência à continuidade das obras do Açude Público do Bico da Pedra, município de Janaúba, MG?
- 2) Quais os estudos e levantamentos que ainda faltam e fazem necessários para o início da construção da barragem?
- 3) Quais os prazos para a conclusão desses estudos e levantamentos e a que firmas ou outras entidades governamentais foram confiadas?
- 4) No caso de já se terem concluídos esses estudos e levantamentos, quais as causas que impedem o pronto início das obras de construção da referida barragem?

Edgar Martins Pereira
(O GORUTUBA, 1968, p.01)

A classe dominante, usando da influência que mantinha sobre a população, contribuiu substancialmente para que representantes do Norte de Minas fossem eleitos para o Congresso Nacional, o que permitia criar um caminho para que interesses locais e regionais fossem concretizados através da força que o novo parlamentar viria a exercer na esfera da União.

Nas questões elaboradas pelo Deputado Edgar Pereira ao MINTER, percebe-se que o emprego de termos como “providências” e “prazos” revela uma cobrança no sentido de que o responsável por aquela pasta elaborasse um cronograma das obras de irrigação e que a mesma tivesse prioridade devido aos problemas hídricos e econômicos do vale gorutubano. O discurso regionalista que retratava o Norte de Minas como abandonado e esquecido, bem como a representação do produtor rural como coitado e eterna vítima das estiagens climáticas, foi largamente usado por políticos e intelectuais que tomaram para si a “missão” de superar aquela realidade.

Simeão Ribeiro Pires foi um grande defensor da construção da barragem do Bico da Pedra. Ao analisar a mobilização de frações da classe dominante para a obtenção de um tratamento privilegiado/diferenciado para o Norte de Minas por integrar a Área Mineira da Sudene, Laurindo Mekie Pereira destaca que Simeão Ribeiro foi “um dos principais formuladores da ideologia regionalista, desempenhando o papel de *intelectual* das classes dirigentes, organizando-as, contribuindo para lhes dar homogeneidade e exprimirem-se política e economicamente” (PEREIRA, 2007, p.106).

Em mensagem encaminhada ao jornal *O Gorutuba*, em setembro de 1968, Simeão procura conferir uma direção à classe dominante regional

Vamos olhar para o futuro! Descortinar dias de progresso para os nossos filhos.

Vamos lutar pela barragem do BICO DA PEDRA, que quando construída será a 5ª (quinta) barragem do Brasil.

Só de imaginarmos um largo a ser de mais de 45 quilômetros de extensão, nós teremos em plena zona das sêcas –exatamente onde se situa Janaúba–, fato positivo a modificar o nosso clima hostil, a permitir uma grande obra de irrigação, e por outro lado, ser um manancial robusto a fornecer água e energia elétrica e força para as várias de nossas cidades, inclusive o meio rural.

Acreditamos que abrirá um novo capítulo para a nossa abandonada região.

Antes e depois da barragem do Bico da Pedra (O GOTUTUBA, 1968, p.01).

Ao fortalecer a imagem do Norte de Minas como região esquecida e abandonada, Simeão Ribeiro Pires intencionava aumentar as chances de liberação de recursos financeiros pela Sudene. Seu discurso mostra que a miséria e a seca, para além de uma realidade histórica, em determinadas circunstâncias, eram justificativas para aquisição de incentivos e investimentos para a referida “região”, leia-se grupos de interesse.

Os fatores naturais, “clima hostil”, abandono e esquecimento por parte do Governo Federal são destacados por Pires como responsáveis pelo atraso da região. O “novo capítulo” seria construído por intermédio da ciência e tecnologia de modo que a história do vale gorutubano teria como marco divisor a barragem do Bico da Pedra.

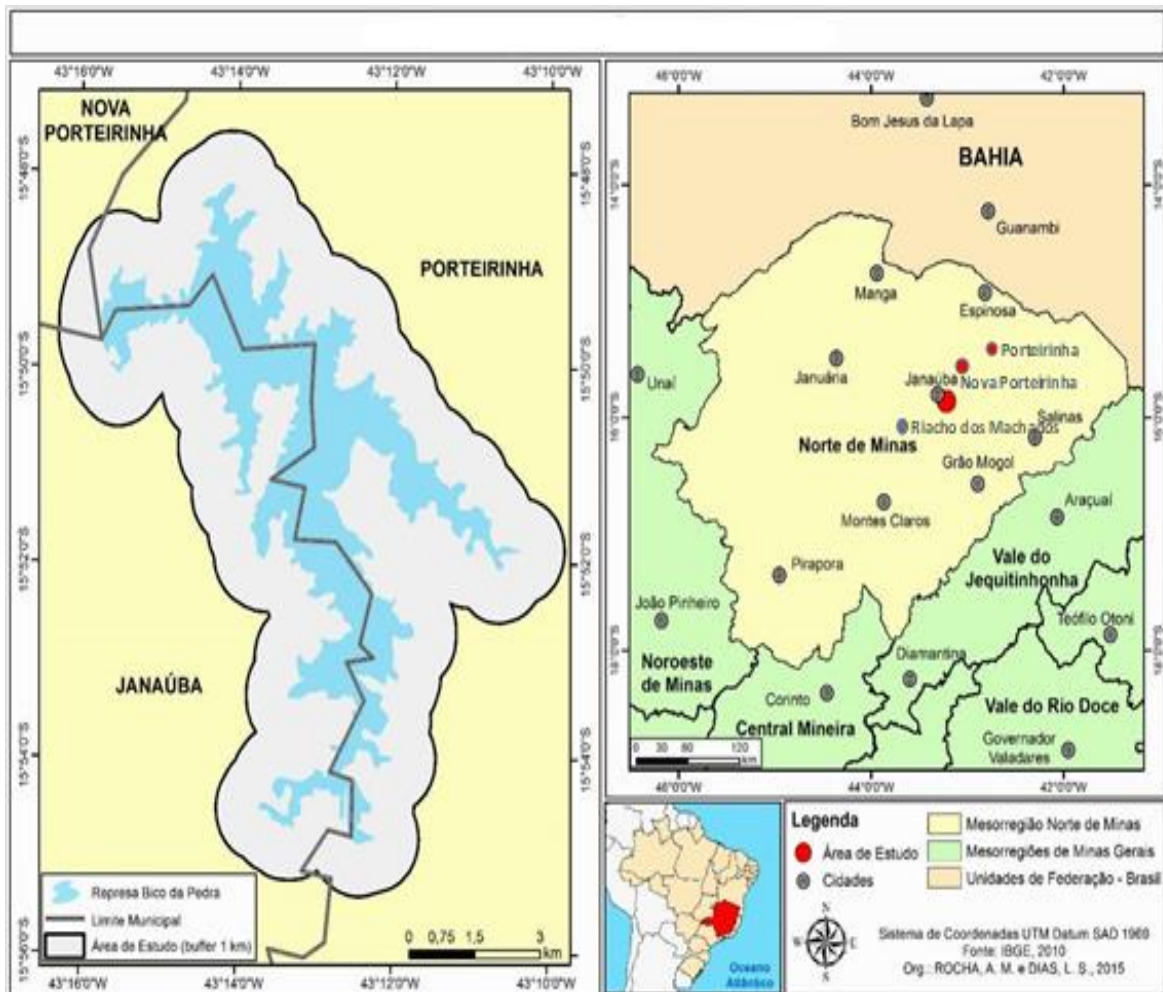
O desenvolvimento envolve, pois, relações de poder, de transformar antigas configurações sociais, produtivas e econômicas em novas e evoluídas estruturas sob a égide da racionalidade e do planejamento. Este processo não acontece a partir do esforço de um único agente ou de ações isoladas de determinados aparelhos privados de hegemonia. É da articulação de diferentes redes e instituições, denominada por alguns pesquisadores de “consorciação” (RIBEIRO, 2008), que apreende-se como se constitui o *modus operandi* do desenvolvimento. A modernização agrícola no Norte de Minas, tendo a irrigação como símbolo e fator propulsor,

se constituiu enquanto projeto político, econômico, territorial e ideológico na medida em que frações da classe passaram a exercer pressão e influência em aparelhos e agências do poder político ligadas à agricultura, notadamente ministérios, secretarias e autarquias.

Diante das estiagens que marcaram o Norte de Minas Gerais na década de 1970, o MINTER passou a priorizar, na Área Mineira da Sudene, a construção da barragem do Bico da Pedra devido à importância social e econômica a ela conferida.¹² A instalação da 1ª Diretoria Regional da Codevasf (Companhia de Desenvolvimento dos Vales do São Francisco e Alto Parnaíba), em Montes Claros, no ano de 1976, atendia aos anseios da classe dominante por ser a entidade responsável, na região do Médio São Francisco, pela construção de barragens.

As pressões, redes e relações forjadas por diversos sujeitos e instituições teve resultado: a barragem foi iniciada no final de 1976. Era divulgada como a maior de toda a área mineira da Sudene e uma das dez maiores do Nordeste, sendo que o represamento das águas do rio Gorutuba e o início das obras de irrigação prometiam transformar o Vale do Gorutuba no “celeiro agrícola mais importante de todo o Estado” (MONTES CLAROS EM FOCO, 1979, p. 39).

Imagem 01: Localização da Área de Estudo



Fonte: DIAS; LEITE; ROCHA, 2015, p. 228.

No dia da inauguração da represa, 09 de março de 1979, *O Gorutuba* circulou com 12 páginas, procurando expressar sua satisfação e participação naquele “histórico acontecimento”. Em um texto, em caixa alta, que ocupava metade da página, o presidente do Sindicato dos Produtores Rurais de Janaúba se manifestou da seguinte maneira

A data é festiva. Sua importância é histórica. Hoje, 9 de março de 1979, é inaugurada a barragem do Bico da Pedra.

Agora o nosso desenvolvimento tem um marco divisório: antes e depois da barragem do Bico da Pedra. Antes, um processo agrícola caracteristicamente sertanejo, rudimentar, artesanal mesmo. Depois, a técnica sofisticada de aproveitamento da terra, o processo mecânico de irrigação. É mais um ponto a favor da inteligência humana, aproveitando o potencial natural do rio Gorutuba.

Os ruralistas deste município também estão em festa, têm uma visão otimista do futuro. O processo é irreversível, o desenvolvimento é certo. Não há sombras (*O Gorutuba*, 1979, p. 11).

Os relatórios, reportagens da imprensa e discursos até aqui analisados expressam o tempo do capital, o tempo único do progresso e da evolução que arrasta a tudo e a todos de modo atemporal e universal. O progresso transforma-se em ideologia, crença e filosofia que serve, entre outras causas, para elucidar a história a partir de um ponto de vista factual e evolutivo onde somente aqueles considerados mais aptos e capazes sobrevivem.

“Além de ser pobre, fui desapropriado”: experiências e memórias dos expropriados da terra

Para garantir a construção da chamada bacia hidráulica (a barragem do Bico da Pedra) e a bacia de irrigação (o perímetro irrigado do Gorutuba), o Governo Federal determinou, por intermédio do art. 1º do decreto nº 71.179, de 29 de setembro de 1972, assinado por Emílio Garrastazu Médici, que diversas propriedades deveriam ser desapropriadas por serem consideradas de utilidade pública e interesse social. As expropriações efetivaram-se em duas etapas: de 1974 a 1976, a responsabilidade era do Dnocs e, posterior àquela data, a função seria da Codevasf. A maioria dos desapropriados era pequenos produtores rurais que sobreviviam da agricultura de subsistência, criação de animais, da pesca e prestação de serviços nas fazendas da região.

O direito integra o constructo ideológico e político criado e difundido pela classe dominante no sentido de manter as estruturas de poder. Uma concepção “ampliada” do direito não deve entendê-lo como algo natural ou fora do processo de luta de classes, mas como um ordenamento usado pelo Estado na busca pelo consentimento social e ligado a interesses de determinados grupos sociais. Desta forma, o sistema jurídico faz parte do processo de destruição e criação de determinados modelos de civilização e sociedade.

O direito, como elemento indispensável ao projeto hegemônico, deveria ser apresentado à opinião pública como universal, neutro e garantidor de benefícios coletivos, justamente estes pressupostos que estavam explícitos nos fundamentos do decreto expropriatório de 1972. A declaração de utilidade pública e interesse social procurava impor a determinados proprietários a perda de um bem tendo como finalidade o interesse superior da sociedade. Destarte, a desapropriação, supostamente visando o bem comum em contrário ao interesse individual, constitui a única situação em que o Estado pode confrontar-se com o direito à propriedade particular que, desde a concepção liberal, é vista como algo inviolável e sagrado.

Foram expropriadas, segundo a Codevasf (1977, p.06), 13.429 hectares de terras, atingindo um total de 464 famílias. Contudo, este dado é questionado por alguns pesquisadores e entidades representativas dos pequenos agricultores. De acordo com Carlos Dayrell, “até 1980

foram desapropriados cerca de 2000 famílias da margem direita e da bacia de inundação para a execução do projeto Gorutuba” (DAYRELL, 1989, p.16). Levantamentos realizados no início da década de 1980 pela Federação dos Trabalhadores da Agricultura do Estado de Minas Gerais (Fetaemg) convergem com os números apresentados por Dayrell.

Entidades representativas dos trabalhadores atentaram para o fato de que o cadastro das entidades governamentais expropriadoras registrou apenas o inventariante, não levando em consideração que em uma única propriedade poderia haver várias famílias, a exemplo dos filhos casados que viviam com os pais, os parceiros, arrendatários, posseiros e agregados. Estes sujeitos também foram atingidos pela construção da barragem e pelo PIG, contudo, não receberam nenhum tipo de indenização por não terem seus nomes nos inventários ou registros dos imóveis. Compreendemos, pois, que a definição de “atingido” não pode se restringir e limitar apenas àquelas pessoas consideradas proprietárias da terra uma vez que, direta ou indiretamente, centenas de outros sujeitos também tiveram seus direitos negados e formas de vida e trabalho alteradas.

O discurso dominante procura negligenciar que a modernização agrícola foi um processo que colocou em evidência modelos diferentes de desenvolvimento rural. Se, por um lado, os perímetros irrigados foram vistos pelos agentes governamentais e pelos empresários como forma de progresso social e econômico, por outro, os produtores rurais viram nestes empreendimentos uma ameaça à posse de suas terras.

Para os órgãos governamentais responsáveis pelas expropriações, a “questão social” tinha sido resolvida no momento em que os sujeitos foram expulsos de suas propriedades, não existindo nenhum projeto de reassentamento no campo ou na cidade. Tais entidades se eximiram em solucionar quaisquer tipos de problemas ou situações dos desapropriados com a justificativa que tinham como função legal apenas pagar as indenizações.

Os entrevistados¹³ se apresentaram como produtores rurais, lavradores, trabalhadores, pequenos proprietários e/ou como “fracos”, entendido como sinônimo de pobres, uma vez que constantemente se comparavam aos fazendeiros que são tidos como “grandes” ou “fortes”. Contudo, o termo “fraco” indica, mesmo de forma limitada, uma consciência da desigualdade existente e pertencimento a determinado grupo social.

Obrigados a abandonar o patrimônio material, social e cultural construído ao longo do tempo, os trabalhadores enfrentaram várias dificuldades para se integrarem a novos espaços e atividades produtivas. As narrativas indicam que famílias inteiras perambulavam pela região gorutubana sem dinheiro, bens ou perspectiva de retorno ao campo. Eram crianças, idosos,

homens e mulheres que se submeteram a formas diversas de vida e trabalho, algumas delas cruéis e degradantes.

Como os recursos financeiros muitas vezes eram insuficientes, algumas famílias foram morar “de favor” nas residências de parentes e amigos, outras procuraram emprego nas fazendas da região e algumas migraram para os grandes centros urbanos, principalmente São Paulo, Rio de Janeiro e Belo Horizonte.

A terra era tida como um lugar de reconhecimento e pertencimento, um espaço no qual os proprietários desenvolviam práticas de sociabilidades, trabalho, lazer e diversão. Não se trata apenas de pensarmos a terra como elemento monetário, pois é preciso compreendê-la, nesse caso, como ponto fulcral das relações sociais e culturais, isto é, a espacialização do homem do campo se justifica pelas suas relações cotidianas. Analisando a partir desse prisma, entende-se que o espaço vivido pelos sujeitos não se restringe apenas às questões econômicas, as quais também não podem ser negligenciadas.

Concordamos com Alessandro Portelli (2002) quando salienta que diante de eventos traumáticos, e a perda da terra se constitui como um acontecimento desta natureza, faz-se importante evidenciar como a vida cotidiana das pessoas foi afetada, destacando interpretações e formas como os sujeitos organizam o tempo, onde localizam o antes e o depois.

O represamento das águas do rio Gorutuba fez com que o temor se espalhasse entre muitos produtores rurais de Janaúba ocorrendo, até mesmo, segundo alguns entrevistados, a saída de donos de terras que não seriam atingidas pelo lago artificial que estava se formando. Maria Aparecida Neves Souza relatou que a população não foi “preparada” para as desapropriações

Auricharme: como sua família vivenciou a perda da terra?

Maria Aparecida: meu pai mesmo, coitado, saiu correndo. Teve muita gente que ficou doente e até morreu, lembrava da água chegando. Porque era um lugar que todo mundo nasceu e criou ali, plantava, fazia suas coisa, criava porco. Na casa do meu pai mesmo criava muito porco, porque ele vendia, tinha muito animal, tinha um arado pra trabalhar e então cê vê aquela destruição, a água chegou e foi destruindo tudo. Acabou com os sonhos da pessoa, porque o povo tinha suas casa. Papai mesmo tinha sua casa, eu mesma tinha uma casa e a água veio e destruiu tudo e não teve como aproveitar nada (MARIA APARECIDA, 2016).

Maria Aparecida, casada e mãe de cinco filhos, nasceu em 1953 na comunidade rural de Bico da Pedra (Janaúba). Ela relata que a família possuía uma propriedade de quinze alqueires onde os pais e irmãos desenvolviam diversas atividades agropecuárias. Após as desapropriações, a entrevistada foi, com a família, morar e trabalhar nos canaviais em São

Paulo. No início dos anos 2000, conseguiu comprar uma pequena propriedade em Nova Porteirinha e retornou para o Norte de Minas.

As narrativas são carregadas de sentimentalismos e emoções uma vez que os entrevistados não vivem o presente da forma como gostariam e remetem a certos aspectos do passado, principalmente o fato de terem uma terra própria, uma imagem de tranquilidade e abundância. Apesar de todos os problemas vividos, a exemplo das longas estiagens e dificuldades de produção, os trabalhadores tinham planos de viverem em suas antigas propriedades e ali criarem seus filhos. A igreja, o engenho de cana, a fábrica de farinha, o rio, as plantações, a criação de animais, a casa e as relações sociais eram patrimônios materiais e culturais que foram destruídos e não podiam ser ressarcidos pelo valor monetário oferecido por meio das indenizações.

Muitos não suportaram as desapropriações, dizendo que foram “arrancados” de suas terras, e acabaram contraindo doenças, como a depressão e a síndrome do pânico, e até faleceram, como salientado por Paulo

O meu avô ficou tão apaixonado que ele morreu. Depois que ele saiu da terra ele ficou perturbado. Muita gente morreu apaixonado, uns tomou veneno, outros enforcou ou atirou neles mesmo, desgostoso porque perdeu a terra. A minha família morreu quase toda apaixonada, os véi era acostumado na terra e depois da desapropriação houve muito problema. Além de ser pobre, fui desapropriado. Eles [o Dnocs] pegaram o povo de supetão e acabaram com tudo: carro de boi, engenho, riquezas, que as pessoas vivia na miséria, mas era riqueza (PAULO, 2016).

Paulo José de Souza nasceu em 1948 na comunidade rural de Jacaré Grande (Janaúba). Após a perda da terra, o entrevistado realizou diversas atividades na região, como pedreiro, vendedor, assalariado rural e auxiliar de saúde. Atualmente, vive da aposentadoria.

O sentimento de injustiça e indignação de Paulo não são motivados apenas pela “saída do campo”, um eufemismo criado pela classe dominante para justificar as desapropriações, mas principalmente devido à forma como este processo ocorreu. Ser “apaixonado” pela terra significa que aquele espaço fazia parte da constituição histórica, social e cultural dos sujeitos. A memória dos entrevistados está referenciada não apenas em um fazer, mas em um sentir-saber-fazer que transforma a vida no campo em algo maior do que o trabalho e a produção de alimentos.

A história oral é mediada por subjetividades que colocam o sujeito no centro do processo histórico, privilegiando não o fato em si, mas como experimentaram e quais significados oferecem aos acontecimentos, explorando os sentidos que o passado assume no presente

(KHOURY, 2009, p.125). A memória narrada por Paulo aparece como resistência em aceitar e conformar-se com a “riqueza” que foi perdida, parte dela atualmente submersa.

As indenizações foram definidas pelos entrevistados como “mixaria” ou “miséria” uma vez que não corresponderam às suas expectativas. Mesmo que a legislação considerasse que as desapropriações não poderiam afetar o patrimônio do expropriado, trazendo-lhe qualquer diminuição, os sujeitos narram que houve uma subavaliação e espoliação de suas propriedades.

O projeto de “Brasil grande” do regime militar fez com que diversas propriedades fossem consideradas de interesse nacional. Contudo, a lei não dizia respeito às formas e critérios que deveriam nortear as ações dos órgãos expropriadores, o que acabou gerando margem para que os documentos exigidos para pagamento aos expropriados de uma região fossem diferentes de outras. No Vale do Gortuba, uma reportagem do jornal *O Gortuba* dizia que

Com a finalidade de dar condições aos expropriados residentes no local onde está sendo construída a Barragem do “Bico da Pedra” de desocuparem a área desapropriada, o Perímetro de Irrigação do Vale do Gortuba, através do Dr. Roberto Mauro Amaral, promoveu gestões junto a 4ª Diretoria Regional do DNOCS, no sentido de que as benfeitorias existentes nas áreas a serem desocupadas fossem pagas separadamente da terra nua, uma vez que a maioria dos expropriados não têm a documentação necessária para a transferência de domínio, legalizada.

Esclarecemos, entretanto, que encontram-se devidamente empenhadas as importâncias relativas à terra nua de cada expropriado e para o recebimento, torna-se necessário a apresentação dos seguintes documentos:

- 01- Escritura pública ou particular do imóvel ou formal de partilha, etc.;
- 02- Certidão atualizada do Registro do Imóvel;
- 03- Certidão negativa de dívidas para com o Imposto de Renda;
- 04- Certidão de casamento, quando for o caso;
- 05- Título de Eleitor;
- 06- Certificado de quitação junto ao INCRA;
- 07- Certidão negativa de ônus sobre o imóvel;
- 08- Certidão de quitação com o Funrural.

No caso de espólios, torna-se imprescindível que seja requerido o competente arrolamento (O GORTUBA, 1977, p. 02).

Todas as exigências acima constituíam obstáculos para que os produtores rurais recebessem uma indenização considerada “justa”. Como o Ato Institucional nº 9, de 25 de abril de 1969, suprimia, nos casos de desapropriação por interesse social, a exigência de prévia indenização, os expropriados saíam da terra sem a garantia, por parte do órgão expropriador, de quando e quanto receberiam. Na maioria dos casos, os pagamentos foram realizados alguns meses após a saída da terra.

Sendo o direito cartorial alheio à realidade dos pequenos agricultores, a maioria recebeu apenas pelas benfeitorias e não pela “terra nua”, um valor considerado irrisório que não foi

suficiente para eles adquirirem outras terras na região, diante da especulação imobiliária em curso ocasionada pelos investimentos e infraestrutura que estava sendo construída.

O custo econômico das desapropriações não foi alto devido ao fato de que a maioria dos produtores rurais não tinha todos os documentos exigidos e suas benfeitorias eram consideradas baratas por serem, em sua maioria, simples e/ou precárias. De acordo com relatórios da Codevasf (1978, p.04), na construção da Barragem do Bico da Pedra, o Governo Federal investiu cerca de 130 milhões de cruzeiros e 200 milhões na implantação do projeto de irrigação do Gorutuba. Como os gastos com as desapropriações foram de quase Cr\$ 28 milhões, concluiu-se que a “questão social” correspondeu apenas a 8,84% do orçamento total para viabilizar a agricultura irrigada na região.

Um preço justo passava, segundo os entrevistados, pela realização de reuniões onde eles fossem ouvidos e que o dinheiro pago lhes permitisse comprar terras ou residências em outros lugares. Os valores de cada benfeitoria já estavam previamente estabelecidos em planilhas elaboradas no escritório das empresas, procurando impedir e/ou dificultar qualquer questionamento ou tentativa de negociação por parte dos produtores rurais.

A forma unilateral como foram definidos os valores das indenizações geraram, entre os produtores rurais, o sentimento de que foram duplamente espoliados. Além de perderem a terra, o pagamento irrisório pelas suas benfeitorias fez com que eles entendessem que houve um total descaso dos órgãos governamentais por suas vidas, experiências e valores. Sem nenhuma lei que os amparassem após as expropriações, os trabalhadores de Janaúba e Porteirinha se viram diante de um aparelho jurídico-político-militar que se mostrava insensível aos seus apelos sentimentais e morais na busca pela legitimação e posse territorial.

Uma estratégia usada pelos órgãos expropriadores para impedir a mobilização social dos proprietários rurais foi, além da sonegação de informações, a busca por negociações individuais. Estes sujeitos eram convocados para reuniões com o setor jurídico do Dnocs ou da Codevasf na cidade de Janaúba, um local distante de suas residências e onde eles se sentiam estranhos, isolados e impotentes.

A responsável pelos pagamentos era a advogada da Codevasf. Os entrevistados a definem como uma mulher insensível e arbitrária que atuava por todos os meios, legais ou não, para garantir que as desapropriações ocorressem. De acordo com Juvênia,

A advogada da Codevasf ameaçava o povo, porque muitos ficava escorando para não assinar, pra não receber aquilo que ela queria pagar, aí ela falava assim: ó, se cês não assinar eu cancelo seus pagamento, aí muitos assinaram pra receber uma mixaria. Era a advogada que ajeitava os papel tudo pro povo

assinar, mas orientada pelos grandes da Codevasf. O povo tudo xinga ela, falou que quando ela morrer ela vai pro inferno porque ela roubou o povo (JUVÊNCIA, 2016).

Juvência Fernandes de Souza nasceu em 1934, na comunidade rural de Ceará (Porteirinha). Após perder os 25 hectares de terras devido às desapropriações, migrou para Goiás, permanecendo naquele Estado por pouco tempo, pois, segundo ela, “não deu certo eu trabalhar de empregado, porque eu nunca tinha trabalhado de empregado.” No ano de 1984, retornou para a Nova Porteirinha, onde atualmente mora em uma terra de 10 hectares.

Juvência salientou que a advogada ameaçava cancelar os pagamentos dos agricultores caso eles se recusassem a assinar os documentos apresentados, fazendo com que, diante do medo, pressões e intimidações, eles aceitassem o valor das indenizações, pois, caso contrário, corriam o risco de “ficar sem nada”.

Nas entrevistas com os atingidos foi possível compreender que eles interpretam as benfeitorias como elementos que possuíam um valor monetário, diferentemente do direito à terra. O direito, por solidificar-se em aspectos subjetivos, imateriais e simbólicos, ultrapassa o valor da benfeitoria, que é objetivo, visível e abrange prioritariamente a economia.

Esta distinção entre direito e benfeitoria é de fundamental importância para se entender o conflito entre agricultores e agentes de Estado no Vale do Gorutuba. Apesar de muitas vezes as benfeitorias aparecerem em primeiro plano, a luta é por um direito que não é negociável. Se a noção de pertencimento do produtor rural estivesse solidificada nas benfeitorias e não no direito à terra, o conflito seria resolvido simplesmente com o aumento das indenizações. A terra, ao ser convertida e avaliada apenas como mercadoria/valor de troca, é colocada somente como elemento de acumulação e reprodução do capital, negligenciando os interesses e demandas dos trabalhadores.

Considerações Finais

Esta pesquisa evidenciou como a construção da barragem do Bico da Pedra e do projeto de irrigação do Gorutuba se apresentou, por parte de diversos sujeitos e aparelhos privados de hegemonia, como alternativa viável-econômica, social e ambiental- para uma região exibida pelo discurso dominante como flagelada, arcaica, miserável e carente devido às longas estiagens e esquecimento por parte dos governos federal e estadual. Justificando tais obras como sendo de “interesse social” e “utilidade pública”, agentes e agências governamentais negligenciaram

mecanismos de exclusão inerentes ao seu processo, como as desapropriações, em muitos casos forçadas, e a indenização irrisória oferecida aos produtores rurais.

A produção do consenso quanto à importância da agricultura irrigada envolveu diferentes aparelhos: imprensa, sindicato patronal, agências e agentes estatais que atuavam na sociedade civil e política. A complexidade delineada e a necessidade de compreender a dinâmica de constituição da hegemonia colocam os produtores rurais dentro de um movimento de reorganização e negociação de interesses, vivências e posicionamentos de modo que suas faltas manifestam o caráter político de suas ações pela terra e os lugares de cada agente envolvido neste processo.

Não existe desenvolvimento social e sustentável dentro de um sistema econômico que se propõe transformar tudo em mercadoria, sendo que a lei do “salve-se quem puder” é a base de seu manual de sobrevivência. Assim, faz-se necessário e urgente criar alternativas de desenvolvimento e de sociedade fora dos modelos e concepções consolidadas pelo capitalismo onde pessoas e recursos naturais são resumidos a valores de troca e descartáveis segundo princípios de lucro e acumulação.

Referências

A classe rural sindicalizada. *O Gorutuba*. Janaúba, 13 ag. 1967.

ALMEIDA, Paulo Roberto de, KHOURY, Yara Aun. *História Oral e Memória: Entrevista com Alessandro Portelli*. In: Revista *História e Perspectivas*, nº 25/26. Uberlândia/MG. Universidade Federal de Uberlândia, 2002.

AMADO, Janaina. *Região, nação, sertão*. In: Revista *Estudos históricos*, v.8, nº 15, Rio de Janeiro, 1995.

BANCO MUNDIAL. *Impactos e externalidades sociais da irrigação no semiárido brasileiro*. Brasília, 2004.

Barragem Bico da Pedra. *O Gorutuba*. Janaúba, 31 mar. 1968.

Barragem do Bico da Pedra. *O Gorutuba*. Janaúba, 29 set. 1968.

Bico da Pedra. *O Gorutuba*. Janaúba, 14 mar. 1971.

Bico da Pedra, um sonho realizado. *Revista Montes Claros em foco*. Montes Claros, abr. 1979

CASTRO, Ana Célia et al. *Evolução recente e situação atual da agricultura brasileira: síntese das transformações*. Brasília: BINAGRI, 1979.

CODEVASF. *Projeto de Irrigação do Vale do Gorutuba*. Montes Claros: Companhia de Desenvolvimento do Vale do São Francisco, 1978.

_____. *Informações gerais sobre o perímetro de irrigação do Vale do Gorutuba*. Pessoal, desapropriações, estágio das obras da barragem e setor de irrigação. Montes Claros, MG: Companhia de Desenvolvimento do Vale do São Francisco. 1977.

_____. *1ª Diretoria Regional (DR). 13 anos: 1977-1990*. Integração ao desenvolvimento do Vale do São Francisco. Gestão Roberto Mauro Amaral. Montes Claros, MG: Companhia de Desenvolvimento do Vale do São Francisco. 1990.

Codevasf vai aplicar 300 milhões na região em 77. *Diário de Montes Claros*. Montes Claros, 02 mar. 1977.

DAYRELL, Carlos Alberto. *Meio Ambiente e Desenvolvimento no Norte de Minas*. (Mimeografado). Montes Claros: Grupo de Estudos Ambientais. 33 Fls. 1989.

Desapropriação na margem esquerda do Gorutuba. *O Gorutuba*. Janaúba, 26 abr. 1981.

DIAS, Lucimar Sales; LEITE, Marcos Esdras; ROCHA, André Medeiros. *Análise da ocupação no entorno da Barragem Bico da Pedra*, no município de Janaúba/MG. *Revista Cadernos de Geografia*. Belo Horizonte, Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, v. 25, n. 44, p.221-236, 2015.

GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do Cárcere*, v.2. Ed. e Trad. Carlos Nelson Coutinho; co-ed., Luiz Sérgio Henriques e Marco Aurélio Nogueira. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

GKHOURY, Yara Aun. Do mundo do trabalho ao mundo dos trabalhadores. In: *Mundo dos trabalhadores, lutas e projetos: temas e perspectivas de investigação na historiografia contemporânea*. Cascavel, Paraná: Edunioeste, 2009.

LESSA, Simone Narciso. *Trem de Ferro: do cosmopolitismo ao sertão*. Dissertação (Mestrado em História). 252 Fls. São Paulo: Universidade Estadual de Campinas-UNICAMP, 1993.

MINAS PEDE A SUDENE PARA COMBATER A SÊCA. *O Gorutuba*. Janaúba, 07 mar. 1971.

MOURA, Auricharme Cardoso de. *Política Desenvolvimentista e Mundo dos Trabalhadores: hegemonia e contra-hegemonia às margens do rio Gorutuba-MG (1950-2016)*. 354 fls. Tese (Doutorado em História). Uberlândia: Universidade Federal de Uberlândia, 2019.

OLIVA, Osmar Pereira (Org.). Esse povo do deserto: os sertões de Minas Gerais nos relatos de viagem de Auguste de Saint-Hilaire, George Gardner, Richard Burton e Maurice Gaspar. In: *Os nortes e os sertões literários do Brasil*. Montes Claros: Unimontes, 2009.

OLIVEIRA, Francisco de. *Crítica a razão dualista: o ornitorrinco*. São Paulo: Boitempo, 2003.

OLIVEIRA, Marcos Fábio Martins de. O processo de formação e desenvolvimento de Montes Claros e da Área Mineira da SUDENE. In: OLIVEIRA, Marcos Fábio Martins de, RODRIGUES, Luciene (Orgs). *Formação social e econômica do Norte de Minas*. Montes Claros: UNIMONTES, 2000.

PEREIRA, Laurindo Mekie. *Em nome da região, a serviço do capital: o regionalismo político norte-mineiro*. 242 Fls. Tese (Doutorado em história econômica). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2007.

PONTES, Osvaldo José. *O trabalho do DNOCS e o Programa de Irrigação do Nordeste Semi-árido*. Brasília: Ministério do Interior, 1978.

PORTELLI, Alessandro. *A filosofia e os fatos: narração, interpretação e significado nas memórias e nas fontes orais*. Revista Tempo, Niterói, RJ, v. 1, n.2, p.59-72, 1996.

ROSA, João Guimarães. *Grande Sertão: Veredas*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.

RIBEIRO, Gustavo Lins. *Poder, redes e ideologia no campo do desenvolvimento*. Novos estudos. - CEBRAP, São Paulo, n. 80, mar. 2008, p. 110. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-33002008000100008>. Acesso em: 12 Julho2017.

Sêca leva pânico ao norte-mineiro. *O Gorutuba*. Janaúba, 28 fev. 1971.

Sindicato Rural de Janaúba. *O Gorutuba*. Janaúba 9/11 mar. 1979.

SUDENE e Janaúba. *O Gorutuba*. Janaúba, 01 out. 1967.

Entrevistas

Juvênciã Fernandes de Souza
Maria Aparecida Neves Souza
Paulo José de Souza

¹ José Osvaldo Pontes é engenheiro civil e eletrotécnico. Foi Diretor Geral do Dnocs entre os anos de 1974 a abril de 1985.

² Na época da construção do perímetro irrigado do Gorutuba, Nova Porteirinha era um distrito pertencente ao município de Porteirinha. Através da Lei nº 12.030, de 21/12/1995, Nova Porteirinha foi emancipada politicamente.

³ De acordo com Marcos Fábio Martins de Oliveira (2000, p.44-45), a região do “Polígono das Secas” foi definida em 1936, não incluindo o Norte de Minas. Isso só seria feito em 1946 pelo Decreto-Lei nº 9.857 devido à interferência do Deputado Federal Vasconcelos Costa, junto ao Presidente Dutra, para que a região norte-mineira fosse incluída no Polígono das Secas. Conforme Marcos Fábio, o referido Deputado estava atendendo a uma solicitação enviada pelos prefeitos da região, liderados pelo então prefeito de Francisco Sá, Feliciano Oliveira.

⁴ Vale do Gorutuba recebe este nome devido ao rio que corta a região homônima. O Vale abrange os municípios de [Janaúba](#), Porteirinha, [Nova Porteirinha](#) e [Riacho dos Machados](#).

⁵ Inicialmente, os trilhos da E.F.C.B passaram por localidades ribeirinhas, como Várzea da Palma e Pirapora (1910), e posteriormente por municípios distantes do rio São Francisco. O trecho de Janaúba-Monte Azul foi inaugurado em 1947. Por intermédio do “Plano SALTE”, do governo Eurico Gaspar Dutra, foram liberados recursos para o término das obras entre Monte Azul a Brumado-Bahia.

⁶ Gramsci (2000) descreve que os aparelhos privados de hegemonia, como sindicatos, escolas, imprensa, partidos políticos, organizações profissionais, etc. constituem um conjunto de organismos de participação política que correspondem à função de hegemonia que o grupo dominante exerce em toda a sociedade. A sociedade civil é indissociável dos aparelhos privados de hegemonia- as formas concretas de organização de visões de mundo, da

consciência social, de formas de ser, de sociabilidade e de cultura, adequadas aos interesses hegemônicos (burgueses).

⁷ O jornal “*O Gorutuba*” foi criado em 14 de fevereiro de 1965 por José Everaldo de Menezes, Orlando Antunes e José Maria Bicalho Brandão (conhecido por Bicalho Brandão) que exerceriam, respectivamente, as funções de secretário, gerente e diretor. Após a morte de Bicalho Brandão, em 1974, a direção do jornal foi assumida por seu filho Raimundo Brandão e circulou até 1987, ano em que a gráfica foi vendida para um advogado e empresário de Janaúba. O noticiário manteve-se como porta-voz de frações da classe dominante que defendiam projetos tidos como desenvolvimentistas para o Norte de Minas, em especial para o Vale do Gorutuba.

⁸ Em 1959, data de criação da Sudene, não constava que o Norte de Minas estaria incluída em sua área de atuação. Laurindo Mekie Pereira (2007, p. 49-52) salienta que as relações entre as lideranças regionais e a cúpula da política mineira foram fundamentais para a inclusão da região na área de atuação da Superintendência.

⁹ O Ministério do Interior foi criado em 1967, no governo de Castelo Branco, e extinto em 1990 no mandato do presidente Fernando Collor. Entre suas principais competências estavam o saneamento básico, proteção contra as secas, assistência às populações atingidas por calamidades públicas, criação de obras de irrigação, assistência ao índio e o Programa Nacional de Habitação (PNH).

¹⁰ Edgar Martins Pereira nasceu em Brasília de Minas (MG) no dia 31 de outubro de 1912. Foi comerciante, industrial, agricultor e Deputado Federal (1967-1973) pela Aliança Renovadora Nacional (Arena). Foi membro efetivo das comissões de Orçamento e de Política Salarial e suplente da Comissão de Agricultura e Política Rural da Câmara dos Deputados. Faleceu no dia 11 de abril de 1973, no exercício do mandato.

¹¹ Simeão Ribeiro Pires foi fazendeiro (possuindo terras, inclusive, em Janaúba), industrial, engenheiro civil, escritor, professor de química e de história, membro da Academia montesclarensense de Letras e do Instituto Histórico e Geográfico de Minas Gerais, prefeito de Montes Claros (1959-1963) e vereador (1965-1966/1967-1970) pelo mesmo município. Publicou os seguintes livros: “*Raízes de Minas*” (1979), “*O padre e a bala de ouro*” (1982) e “*Serra Geral: diamantes, garimpeiros e escravos*” (2001, obra póstuma), estes dois últimos tem o espaço gorutubano como cenário principal.

¹² O jornal *Diário de Montes Claros* (1977, p.01) destacou que 30% do orçamento global da Codevasf, no ano de 1977, para todo o Vale do São Francisco, o que correspondia a 300 milhões de cruzeiros, seria destinado aos projetos de irrigação que estavam sendo construídos no Norte de Minas (Janaúba, Jaíba e Pirapora), sendo que a maior parte, 150 milhões, seria investido na construção da barragem do Bico da Pedra e no Projeto de Irrigação do Gorutuba.

¹³ Utilizamos, a partir de considerações tecidas por Portelli (1996), as narrativas mais representativas, aquelas que abriram e delinearão maiores possibilidades para compreensão do movimento histórico-social a partir de subjetividades socialmente compartilhadas.

Artigo recebido em 01 de fevereiro de 2020
Aceito para publicação em 20 de maio de 2020

A *LIÇA* E AS REPRESENTAÇÕES EM TORNO DO SERTÃO NO CARIRI CEARENSE: POR UMA HISTÓRIA INTELLECTUAL DOS SERTÕES¹

THE NEWSPAPER *A LIÇA* AND REPRESENTATIONS AROUND THE SERTÃO IN CARIRI CEARENSE: FOR AN INTELLECTUAL HISTORY OF THE SERTÕES

Johnnys Jorge Gomes ALENCAR*

Resumo: Neste trabalho, busca-se analisar como se constituíram representações em torno dos sertões a partir da publicação do jornal *A Liça* (1903) na cidade do Crato, localizada no sul do estado do Ceará. O periódico aqui analisado foi editado por José Alves de Figueiredo (1878-1961), poeta, farmacêutico, intelectual e membro do Club Romeiros do Porvir, agremiação literária da qual o jornal era órgão. Analisa-se, portanto, como a noção de sertão/sertões foi veiculada pelo jornal; à quais elementos essas noções foram relacionadas quando colocadas em circulação; e, como os intelectuais da agremiação Romeiros do Porvir interpretaram essa categoria à luz da realidade cratense. O jornal *A Liça* (1903), objeto de exame nesse trabalho, é a principal fonte. As análises aqui propostas são realizadas a partir dos domínios temáticos e teóricos do que se nomeia neste trabalho, ainda que de forma ensaística, de História Intelectual dos Sertões.

Palavras-chave: História Intelectual; História dos Sertões; Jornal *A Liça*; Representação; Romeiros do Porvir.

Abstract: In this work, we seek to analyze how representations were formed around the sertões from the publication of the newspaper *A Liça* (1903) in the city of Crato, located in the south of the state of Ceará. The journal analyzed here was edited by José Alves de Figueiredo (1878-1961), a poet; pharmacist, intellectual and member of Club Romeiros do Porvir, a literary association, which the newspaper was an organ. Therefore, it is analyzed how the notion of sertão/sertões was conveyed by the newspaper; what elements were these notions related to when putting into circulation; and, as the intellectuals of the Romeiros do Porvir association interpreted this category in the city of Crato. The newspaper *A Liça* (1903), the object of examination in this work, is the main source. The analyses proposed here are carried out from the thematic and theoretical domains of what is named in this work, albeit in an essayistic way, of the Intellectual History of the Sertões.

Keywords: Intellectual History; History of the Sertões; *A Liça*; Representation; Romeiros do Porvir.

* Mestrando em História – Programa de Pós-graduação em História dos Sertões - Centro de Ensino Superior do Seridó - UFRN - Universidade Federal do Rio Grande do Norte, campus de Caicó. Caicó, RN - Brasil. Bolsista CAPES/DS. E-mail: johnnysjalencar@gmail.com.

Introdução – Cariri, “o coração do Ceará”

As palavras sertão e sertões foram, desde o período de expansão marítima portuguesa, utilizadas para nomear, caracterizar, delimitar e produzir sentidos para diversas espacialidades. O olhar do colonizador nomeou como sertão as realidades que julgavam estranhas, exóticas, distantes, incivilizadas, incultas e selvagens. As apropriações e circulações das representações mobilizadas em torno desses conceitos, e das espacialidades que estes passaram a nomear, ainda hoje nos causam problemas nas suas definições por serem diversas, múltiplas e constantemente apropriadas por novas práticas culturais.

Os intelectuais tiveram papel importante sobre as apropriações e as representações que foram elaboradas e mediadas em torno desses conceitos e espacialidades que são nomeadas enquanto experiências sertanejas. Na cidade do Crato², localizada no sul do Ceará, os intelectuais (homens letrados, mediadores culturais, jornalistas, poetas) e a elite senhorial (fazendeiros, donos de engenhos, políticos), se comprometeram desde meados do século XIX em construir representações em torno do sertão para que assim pudessem distinguir o Cariri daquilo que eles davam a ler enquanto espaços sertanejos. A construção de uma identidade para o Cariri cearense, enquanto região, se relacionou, ainda que por oposição, às noções de sertão. O termo Cariri apareceu independente dessa ideia, pois é justificado pela população indígena (kariri)³ que habitava majoritariamente aquele território antes do processo de colonização, no entanto, não se pode entender o desenvolvimento semântico desse conceito, que nomeia um território no interior, sem entender as relações de diferenciação estabelecidas pelos intelectuais com o sertão.

Segundo Erivaldo Fagundes Neves (2003), as concepções em torno da ideia de sertão, produzidas e mais aceitas ao longo processo de colonização no Brasil, se misturam e formam um conceito que é espacial, econômico e social. Se associa aos conceitos geográficos, semi-árido; econômico, a pecuária; percepção espacial, o interior; e, noutra social, enquanto região pouco povoada (NEVES, 2003, p. 156). O Cariri cearense, no qual a cidade do Crato está inserida, ficava localizado no interior da Província do Ceará, depois Estado do Ceará, numa região de semi-árido. Para deslocar o Cariri cearense do sertão, desejo das elites regionais e intelectuais, principalmente, nos séculos XIX e XX, foi necessário que se elaborassem outras representações em torno dessa noção. Definições para além do sertão em oposição ao litoral.

Os usos da natureza no Cariri, operacionalizados pelos intelectuais da cidade do Crato, foi elemento importante para as contraposições em relação ao sertão. Ainda no século XIX emergiram ideias do Cariri cearense como o “oásis do sertão” e “celeiro dos sertões”, pois, nessas leituras, além de ser tomada como espacialidade diferente, privilegiada, expressava a

ideia de importante refúgio para os habitantes sertanejos das localidades limítrofes. Essas noções ganharam ainda mais força quando utilizadas com finalidades políticas pela classe senhorial, com o propósito de controle dos trabalhadores e manutenção da ordem social (REIS JUNIOR, 2014). No século XX, Irineu Pinheiro ([1950] 2009, p. 07) chegou a caracterizar o Cariri como “uma zona à parte no interior do nordeste”.

Entre as representações em torno do sertão, e do Cariri cearense, destacamos as que foram localizadas no início do século XX. Tratamos de analisar como o jornal *A Liça*, com publicações semanais no ano de 1903, colocou em circulação ideias de sertão/sertões ao longo de suas publicações. Devemos levar em conta que o jornal aqui analisado é “*orgão*⁴ do Club Romeiros do Porvir”, agremiação com finalidades artísticas e literárias fundada no ano de 1900, por Soriano de Albuquerque⁵. Os romeiros “clubistas” cultuavam um “fanatismo” consciente em torno das letras e das artes e, portanto, distanciavam-se dos Romeiros do Padre Cícero representados naquele contexto como “bárbaros e incivilizados”. Soriano foi importante para a construção das representações aqui analisadas e, também, um dos intelectuais que contribuiu para construir/manter a oposição entre o sertão e o Cariri.

Em 1904, Soriano de Albuquerque não era mais membro efetivo no Club Romeiros do Povir, mas ainda fazia parte das redes de sociabilidades construídas em torno daquele grupo. Mesmo depois de sua saída da cidade do Crato costumava se corresponder com José Alves de Figueiredo⁶, Manuel Belém de Figueiredo e outros intelectuais da cidade do Crato, como foi possível mapear nas edições do jornal *A Liça*. Nesse ano, esse jovem, porém já conhecido intelectual publicou um trecho de um romance no Almanaque do Estado do Ceará. Não temos notícia que o romance completo tenha sido publicado. Sob o título “O Cariry” foi realizado descrições que exibiam a natureza daquela região e alimentava os discursos em torno dos aspetos naturais como o principal elemento de identificação daquela espacialidade. Dessa maneira, podemos ler no original:

Quem pela primeira vez pisa o solo cariense não pode deixar de sentir-se empolgado por essa sugestão contemplativa, por essa visão deliciante, a menos que não seja um indiferente aos **aspectos sedutores da natureza**. Na verdade, **é o coração do Ceará o Cariri**, como já o qualificaram; coração golfando vida, **palpitando quando mesmo o Ceará como se anquiloza** ao flagelá-lo a implacabilidade do sol...⁷ (ALBUQUERQUE, 1905, p. 168) [Grifo nosso].

As representações em torno do Cariri cearense, veiculadas na publicação de Soriano, são lidas por nós como dimensão importante. Entendemos, assim, como o sertão foi apropriado por aquele intelectual para compor uma identidade em reelaboração no início do século XX.

Destacamos, assim, dois apontamentos realizados pelo autor nesse trecho, e que se completam entre si. A primeira diz respeito aos aspectos naturais, apresentados como capazes de proporcionar uma “visão deliciante” e, por isso, diferente de todos os arredores; na segunda, entendemos o Cariri como distinto do Ceará, embora territorialmente seja parte do Estado, as condições climáticas eram responsáveis por esse distanciamento. É possível perceber como essas oposições foram estabelecidas em outro trecho do texto, onde, narra-se que “os viajantes haviam ultrapassado os limites dos campos mirrados do sertão, das áridas extensões por vezes pedregosas, e entrado na região ubérrima do Cariry” (ALBUQUERQUE, 1905, p. 168). Nesse caso, a narrativa de Soriano coloca o Cariri separado do sertão, seja por sua natureza ou por sua condição climática.

Para compreendermos quais usos são realizados da palavra “sertão”, e das noções em torno desse conceito, pelos intelectuais no Cariri cearense e a que elementos essa categoria se vinculou no início do século XX utilizaremos uma fonte principal. Tratamos do jornal *A Liça*, periódico que circulou semanalmente na cidade do Crato no ano de 1903, composto por 4 páginas e editado em três colunas. Foram analisados, neste artigo, os 12 números do jornal disponíveis para acesso na Biblioteca Municipal Governador Menezes Pimentel, na cidade de Fortaleza. *A Liça* foi um jornal produzido na cidade do Crato, Ceará, sob a redação de José Alves de Figueiredo, intelectual que se destacou no meio jornalístico por ter sido responsável pela criação e edição de jornais. Podemos nos referir a este semanário como um jornal “litterario e noticioso”, segundo o próprio editorial de apresentação⁸.

Este trabalho é fruto da pesquisa que está em desenvolvimento, em nível de mestrado, no Programa de Pós-Graduação História dos Sertões (UFRN) e que busca responder, como o Club Romeiros do Porvir construiu e circulou representações a respeito dos integrantes do grupo, enquanto intelectuais, e em torno da cidade do Crato e do Cariri, utilizando o sertão como oposição? Para isso, sentimos a necessidade de entender como o sertão foi representado e colocado em circulação por meio do jornal *A Liça*, tendo em vista que a imprensa se mostrou como uma das atividades essenciais para divulgação das ideias e ideais do grupo.

Essa discussão ganha relevância quando entendemos que desde o século XIX se elaboram discursos em torno do Cariri cearense e da cidade do Crato, região interiorana, julgando que aquela parte do sul cearense não poderia ser denominada de sertão, onde podemos destacar como exemplos os escritos administrativos, políticos, relatos de viagem e a literatura, produzidos no, e para, o Cariri. No entanto, notamos a necessidade de entender como essas análises podem ser estruturadas em um âmbito maior e melhor definidas, a partir de outras realidades sertanejas. Devemos levar em conta também que os estudos encarregados de pensar

as representações em torno dos sertões foram, em sua maioria, elaborações com o olhar de fora, nesse caso, trata-se de uma inversão do ponto para qual olhamos, mas também de onde definimos esse olhar. Propomos, a partir de diálogos com a História Intelectual, nesse caso à luz de Jean-François Sirinelli (1996), que os intelectuais e/ou mediadores culturais foram/são grandes responsáveis em produzir e fazer circular representações em torno dos sertões. Os sertões alvo de leituras e representações são territórios em constantes conflitos, seja em nome da civilização, modernização, pacificação, organização, ou mesmo no campo semântico, onde formas de ver e dizer são importantes para alguns grupos, responsáveis por nomear espaços sobre esse termo e afastar outros dessa pecha.

Definir um conceito e um campo: a problemática dos sertões e de uma História Intelectual dos Sertões

O termo sertão implicou, desde os seus primeiros usos, uma pluralidade de sentidos, espaços, relações sociais e experiências culturais. O aparecimento do termo, segundo Tiago Bonato (2010, p. 16), remete aos primeiros relatos a respeito do novo mundo. Nos escritos de Pero Vaz de Caminha, ao descrever as terras americanas ou em Diogo do Couto e João de Barros, ao relatarem os feitos portugueses no Oriente, os termos sertão e sertões já se faziam presentes e acompanharam, portanto, os viajantes para nomear territórios distantes, distintos e diversos. Fossem terras do Ocidente ou do Oriente, o fato de serem desconhecidas pelos europeus às uniu sob um único signo: sertões.

O termo sofreu modificações na América portuguesa, começou a ser definido com maior precisão ao longo do processo de colonização. Mais que uma localização geográfica, o sertão a partir do século XIX, representado e construído no território brasileiro, ganhou conotações históricas, sociais, culturais e climáticas. Os significados e sentidos construídos durante essa periodização e também reformulados durante a formação do Brasil como nação independente estiveram identificados a uma espacialidade, identificada em um conjunto semântico que conferia a essa palavra desígnios de atraso, barbárie e incivilidade. Por um lado, pelas práticas violentas, personalistas, fanáticas e míticas, por outro, pelo espaço despovoado, de baixa densidade demográfica incapaz de construir uma civilização própria. (CÂNDIDO; NEVES, 2017). O espaço que deve ser modificado, civilizado, sempre alvo de projetos, um problema para a nação, para a ordem, para o progresso e para a civilização. Portanto, Janaína Amado (1995, p. 149-150), chama atenção para a inversão dessas concepções, em alguns casos. O sertão ao mesmo tempo em que foi o ambiente hostil e inóspito representava também a

esperança e a liberdade para os perseguidos pelas autoridades. Sertão como inferno ou paraíso, deveríamos levar em conta, então, quem falava e de onde falava.

Ainda no século XIX, os elementos naturais foram importantes artifícios para as produções intelectuais que pensaram o território nacional a partir de uma época e lugar sobre influências semelhantes. Ler a ideia de sertão no pensamento social brasileiro, na passagem do século XIX para o XX, nos levou a entender como essa dimensão foi importante para a definição do próprio conceito. Consideramos ainda, que as ideias de sertão desassociadas das ideias de natureza, nesse período, se esvaziam de sentido em boa parte desse percurso semântico, preocupado em conceituar e criar imagens para espacialidades assim nomeadas. Luciana Murari (2007), Maria Elisa Mäder (2008), Dawid Bartelt (2009) e Lucia Lippi Oliveira (2015) destacaram como importantes discursos sobre o sertão, e sobre a construção de uma identidade nacional, estiveram amparados nos usos que se faziam do mundo natural.

Destacamos como os elementos naturais são fundamentais dentro do recorte por nós estudados para entendermos como elementos diversos foram convocados para criarem e fazer circular representações em torno do Cariri cearense, sob o pretexto de que o mundo natural naquele espaço não pertencia ao sertão. No caso das publicações do jornal *A Liça*, explorados na próxima seção desse trabalho, os elementos da paisagem natural foi o principal recurso utilizado para estruturar as representações em torno do sertão na cidade do Crato. A paisagem natural do Cariri cearense, que abrigava a Chapada do Araripe e um conjunto de recursos hídricos (nascentes e rios perenes), foi colocada em oposição à outra, entendida como sertaneja, onde predominava uma vegetação rasteira e escassez de água.

Mesmo com as dificuldades de definição do termo e da falta de consenso sobre quais elementos melhor representam os sertões podemos compreender que alguns apontamentos se fazem necessário para identificarmos o que entendemos por sertão, e assim, a que nos referimos quando mencionamos um campo que intitulamos de História Intelectual dos Sertões.

Para além das relações sociais que foram fundamentais na construção e alteração semântica do conceito de sertão os conteúdos veiculados em torno desses termos também ganham espaço importante nas formas em que essas concepções são apropriadas e representadas ainda hoje. Desse modo, o exercício aqui empreendido se encarrega de pensar como os intelectuais e/ou mediadores culturais foram/são importantes na construção e circulação de representações em torno dos sertões, ou de experiências que se aproximam da realidade sertaneja. Ainda, dialoga com os interesses disputados em torno dessas categorias e dos espaços que podem ser por elas nomeados.

A dimensão da História Intelectual dos Sertões surge mais como um conjunto de possibilidades teórico-metodológicas para se pensar um objeto, do que simplesmente a escrita da história sobre um recorte entendido como sertão, ou por pensar elementos ditos sertanejos. Preocupamo-nos, sobretudo, em questionar como os intelectuais criaram representações e ou circularam sobre o sertão e no sertão. Por intelectuais, ou simplesmente mediadores culturais, compreendemos, a partir de Jean-François Sirinelli (1996) e Angela de Castro Gomes em trabalho conjunto com Patricia Hansen (2016), como sendo os sujeitos criadores e/ou mediadores socioculturais, sendo também, os atores sociais que assumem pontos de intervenções e destaque nos espaços no qual se encontram inseridos. Dessa forma, as duas concepções estão entrelaçadas, visto que compartilham elementos comuns de legitimação.

Desde os primeiros empregos da palavra sertão, associados à expansão marítima, diversas espacialidades foram nomeadas por esses termos, e muitas outras que não foram poderiam ter sido, por terem experiências sociais e geográficas semelhantes. A partir dos estudos de Maria Elisa Mäder (2008) podemos entender como é possível que outras experiências dialoguem com os sertões, como os espaços nomeados de “pampas”, na Argentina, ocupados pelos “gaúchos”, que se une pelas representações pejorativas. Leva-nos a entender ainda, a América formulada como um conjunto de espaços vazios nos interiores de cada Nação que deveriam ser civilizados (MÄDER, 2008). Dessa forma, o conceito de sertão, associado a um campo de saber, deve ser pensado em outras dimensões para além de identificação com um território, visto que mais do que o termo, as formas e os conteúdos utilizados para se referir aos interiores americanos tiveram sentidos e intenções políticas semelhantes.

Os movimentos intelectuais que se dedicaram a escrever sobre o sertão, e elaborar representações em torno dessas experiências, atuaram em grande maioria de fora para dentro. Grande parte dos representantes do pensamento social brasileiro que se debruçaram sobre o tema adotou esse modelo. Outros grupos de intelectuais, principalmente os encarregados de construir discursos regionalistas e criar identidades para esses espaços tentaram, em certa medida, apresentar os sertões a partir de outras leituras. O constante confronto de representações em torno do sertão ganhou pelo menos duas concepções, as que tentavam negar experiências sertanejas, como o caso por nós trabalhado com o Club Romeiros do Porvir, a partir das publicações no jornal *A Liça*; e, as que identificaram ser possível criar outras imagens a partir da menção dos termos e das espacialidades que estes nomeiam, como nas análises realizadas por Valter Santos de Oliveira (2015), destinadas a analisar textos de memorialistas e artigos da imprensa em cidades baianas próximas de Canudos responsáveis por criar imagens positivas dos sertões da Bahia.

Ainda para entender como podemos operacionalizar essas propostas dialogamos com Lucia Lippi Oliveira. Na busca de entender as narrativas sobre o Oeste brasileiro realizou considerações importantes na temática e na forma de conduzir a pesquisa. Desse modo, interessou a esta pesquisadora compreender as ideias de sertão presentes no mundo intelectual a partir do pensamento social. Os sertões foram nomeados, tematizados, representados pelo mundo letrado e intelectual, narrativas foram construídas em torno desses meios como instrumentos para manter a ordem e a organização (OLIVEIRA, 2015).

O historiador Eduardo de Melo Salgueiro (2017) também serviu inspiração para a elaboração dessa proposta e discussão com o grupo de intelectuais aqui em estudo. As análises que versam em torno das representações dos sertões do Mato Grosso dialogam com as nossas por entender que existiu uma produção intelectual por parte imprensa que tentou em grande medida fugir de estigmas em torno dos espaços mato-grossenses. A ideia que aquele território poderia ser associado às noções de sertão, e assim às de atraso, incivilidade e barbárie se tornou uma questão “incômoda”, como o próprio Eduardo Salgueiro nos sugere (SALGUEIRO, 2017, p. 269).

A História Intelectual dos Sertões pode ainda render percursos em torno das articulações que compreendem as formas de representar e circular imagens sobre espacialidades mais diversas. Os mediadores culturais que se apropriaram das artes como literatura, artes plásticas, cinema, fotografias, música e outras, por exemplo, estão inseridos em redes de sociabilidades e mediar conceitos de sertão soam, nesse caso, como atividades sócio-políticas importante para esses grupos.

Evandro dos Santos (2019, p. 445) em texto recente, discute sobre a diversidade historiográfica e pensa como escrever e reconhecer histórias dos sertões a partir de novas e velhas epistemologias. Para realizar essa tarefa e propor uma área de estudos sugere a necessidade de retomar debates epistemológicos e políticos que acompanham os campos já consolidados. Nesse percurso, o autor defende as aproximações sustentadas pela proposta de uma História dos Sertões com a área específica dos estudos pós-coloniais. O autor ainda se preocupa em pensar outras formas de se apropriar dessas noções, pois existe uma predominância de ver os sertões tematizados pelas diferentes historiografias a partir dos recortes espaciais como, o nacional e o regional (SANTOS, 2019, p. 446).

Representações do sertão/sertões pelos intelectuais da cidade do Crato no início do século XX

O Jornal *A Liça* (1903), “órgão do club Romeiros do Porvir” e redigido por José Alves de Figueiredo, como o próprio nome indica era um espaço de discussões, de entrar em ação e

travar combates, sobre temas que foram julgados como importantes. Ou melhor, “viemos nos colocar na arena onde se degladiam os velhos e laureados campeões”, como foi divulgado no editorial de apresentação pelos redatores. Era, também, o momento de “rasgar este veio que nos tem segregado do convívio dos grandes magnates da imprensa por meio da ‘A Liça’” (A LIÇA, 08/07/1903, nº 1, p.1).

O Club Romeiros do Porvir foi uma agremiação de jovens mantida por “uma turma de Clubistas”⁹ que firmaram laços no ano de 1900 em torno de aspirações artísticas e literárias. Na transição do centuário XIX para o seguinte, aquele grupo configurou um dos espaços de sociabilidade mais notáveis frente às relações desenvolvidas na cidade do Crato. Manuel Soriano de Albuquerque, um dos fundadores do grupo, esteve à frente daquele grêmio entre os anos de 1900 e 1902, se destacou por sua atuação na imprensa, na educação e no mundo das artes, além de atuar, entre esses mesmos anos, como juiz substituto naquela cidade. Segundo Raimundo de Oliveira Borges (1995, p. 203), Soriano de Albuquerque “semeou [...] a semente da instrução e da cultura intelectual” na urbe cratense.

Em 1903, quando o jornal *A Liça* foi levado à cena, Soriano de Albuquerque não fazia mais parte do grupo como membro efetivo, pois devido a desentendimentos com o Coronel José Belém, chefe político do Partido Republicano Cratense e Intendente Municipal da cidade, havia se mudado para Barbalha. As longitudes territoriais não chegavam a três dezenas de quilômetros, Barbalha era uma das cidades vizinhas. Foram então, as querelas políticas alimentadas entre Belém e Albuquerque, responsáveis por criar distâncias e barreiras nessa relação. *A Liça* somente se tornou uma necessidade para o grupo depois desses episódios. Logo, a redação do jornal ficou sob os encargos dos membros que estavam presentes no corpo efetivo da agremiação.

Durante os anos que Soriano esteve à frente do Club Romeiros do Porvir foi o principal editor do jornal *Cidade do Crato*, que tinha como redator-chefe o mesmo Coronel José Belém. O espaço ocupado por ele naquela redação lhe colocava como “encarregado da parte intelectual” e essas publicações teriam suprido as demandas de publicações que o grupo teve durante aquele período, pois o mesmo era o principal representante da agremiação naqueles anos iniciais. A saída de Soriano da redação do jornal *Cidade do Crato* implicou a perda de um espaço de publicação por parte do grupo. Embora o programa editorial do jornal *A Liça* se assemelhe bastante com o mantido até então no semanário *Cidade do Crato*, o caráter de ser um órgão de publicação organizado pelo grupo e para atender os interesses do grupo fazia com que as publicações estivessem diretamente de acordo com as discussões em suas reuniões

semanais. Sendo entendido pelo grupo como “órgão de representação no seio da nossa sociedade” (*A LIÇA*, 08/07/1903, nº 1, p.1), o Club Romeiros do Porvir.

Como já apresentado desde o início, os intelectuais tiveram contribuições fundamentais na elaboração e circulação das ideias de sertões que foram comunicadas em cada temporalidade específica, inclusive na concepção que esses conceitos carregam até hoje.

No jornal *A Liça*, entendido por nós como veículo das ideias de um grupo de intelectuais, a palavra sertão apareceu poucas vezes nas edições por nós consultadas. Para ser mais preciso existem apenas duas ocorrências ao longo dos 12 números. A primeira menção ocorreu no número 06 do jornal em uma coluna intitulada “Açudagem”, a segunda ocorrência se encontra no número 07, mas também disposta na mesma coluna. Nossas análises e resultados não foram prejudicados por conta das poucas menções diretas às noções de sertão/sertões, pelo contrário, as poucas referências realizadas à essas palavras, e a ausência desses termos em boa parte do jornal, nos ajudam a compreender em que forma e medida as representações do sertão foram realizadas pelo grupo, através do jornal, e quais os elementos colocados em circulação para se tratar das ideias em torno desses conceitos.

O desejo de contribuir para a construção de uma cidade moderna, civilizada, letrada e intelectualizada fazia parte dos projetos estabelecidos pelos Romeiros do Porvir como atividades do grupo. Manter uma companhia teatral, criar uma biblioteca com acesso público, realizar exposições cinematográficas e editar um jornal justificava o próprio nome do grupo. Os Romeiros do Porvir se sentiam construtores da cidade, ao mesmo tempo apresentavam elementos responsáveis por distinguir o Crato das demais aos seus arredores, uma “cidade futura”, sobretudo.

Uma questão destacada por nós nesse percurso é que essas representações elaboradas pelo grupo contribuíram para a construção de uma identidade à cidade do Crato e ao Cariri cearense e circuladas em grande medida pelos próprios projetos que o grupo mantinha. Carlos Altamirano (1998) nos ajuda entender que as identidades construídas por um pensamento intelectual sempre se estabelecem na alteridade. Para os intelectuais da cidade do Crato nomeá-la como um espaço distinto foi eleger os arredores do Cariri cearense enquanto um espaço diferente, seco, incivilizado, de uma natureza perversa: sertão. A noção de sertão é convocada para a construção de uma identidade do Cariri e do Crato, mas não como identificação e sim como diferenciação. O Cariri e a cidade do Crato são opostos a essa espacialidade.

Boa parte das contraposições que foram operacionalizadas na relação Cariri-Sertão nos lembra de outras como: litoral-sertão, civilização-sertão. São produzidas sempre num jogo de

diferenciação, onde um reflete a imagem invertida do outro, nesse caso, são estabelecidas essas distinções em torno dos aspectos naturais que a região do Cariri cearense possuía/possui.¹⁰

Identificamos, desse modo, que os elementos colocados em circulação pelos membros do Club Romeiros do Porvir para produzir identidades em torno do Cariri mobilizavam aspectos dos modos de viver no moderno, como já citados anteriormente, no entanto, quando a ideia é distanciar o Cariri cearense dos sertões os aspectos climáticos e os elementos da natureza ganham destaque. As ideias e os usos que se fazem da natureza naquele momento são de fundamental importância para as próprias noções de sertão que são colocadas em circulação por aquele grupo.

As publicações que expressavam o trabalho de produção intelectual mais elaborado do grupo ficavam sempre localizadas na primeira página, iniciadas na primeira coluna e que na maioria das vezes tomavam todo o espaço daquela página de frente, em alguns casos avançavam para a página seguinte. Entre os 12 números consultados pudemos destacar as colunas que foram veiculadas pelo grupo como linha de frente. Nos dois primeiros números foram publicados textos que diziam respeito ao aparecimento do jornal, a publicação do programa da redação, as finalidades daquele periódico e agradecimentos pela boa recepção que o jornal desfrutou, textos sob o título de “O nosso aparecimento” e “Gratos”, respectivamente. No terceiro número, com a coluna “A via-ferrea”, o grupo iniciou publicações que mobilizaram elementos do viver moderno e que se vincularam com as primeiras noções de interior e civilização¹¹. No número quatro, com uma coluna intitulada de “Leão XIII” é realizada uma publicação em memória desse “homem de rara virtude” (A LIÇA, 29/07/1903, nº 4, p.1) que havia falecido. O calendário cívico também é objeto de discussão pelo grupo e no quinto número do jornal é realizada rememoração do “31 de julho” no Ceará. A coluna “Açudagem” estampa os três números seguintes ocupa a primeira página nas edições seis, sete e oito. Essa coluna ocupa lugar importante em nossas análises, primeiro por se tratar da única coluna em que a palavra “sertões” aparece, depois por se tratar de uma coluna que se repete na primeira página. “Pelas matas” é o texto que inaugura a leitura da nona edição e que dialoga de forma evidente com a coluna anterior, publicada nos três números que antecedem essa publicação. As relações estabelecidas pela natureza e cultura, apresentadas nessas colunas, nos ajudam a compreender formas de tecer melhores convivências nos interiores cearenses. Nos números 10 e 11 o elemento cívico volta a aparecer sob o título de “07 de setembro” e “Liberdade”, esse último em defesa e alusão ao 15 de novembro. “A imprensa” foi a última coluna por nós analisada e se encontra na edição de número 12, trata-se, portanto, de apresentar a imprensa

como um poderoso instrumento de progresso e civilização, sobretudo, para os territórios longe dos centros culturais da época.

Ficam implícitas, nessa rápida apresentação, as representações dos sertões mediadas pelos membros do Club Romeiros do Povir a partir do jornal *A Liça*. Optamos inicialmente, desse modo, a trabalhar com as representações que foram colocadas em circulação onde os termos se fazem presentes, para que assim, possamos visualizar sobre quais elementos estão sendo associadas essas concepções. Em 12 de agosto de 1903, a palavra sertão é mencionada pela primeira vez nas páginas do jornal *A Liça*. O texto que inaugura a coluna “Açudagem” é assim apresentado pelos editores do jornal:

É cousa dogmatica: o Ceará está condemnado eternamente ao flagelo tremendo das seccas. [...] Cahem as primeiras chuvas, a semente grela, mas, apenas abrem-se as primeiras folhas, os ventos desviam o curso das nuvens e o sol verberando a prumo raios de fogo em pouco tempo reduz tudo a pó, incinera tudo. Começa então o horrendo cataclysmo: a criação mumifica-se, nas florestas parece que lavrara um incendio devorador e cruel, a terra escalda os pés do viandante, o vento que d’antes era galerno sopra qual siroco maldito (A LIÇA, 12/08/1903, nº 6, p.1).

Os episódios da seca dos anos de 1877, 1878 e 1879 e as narrativas decorrentes daquele acontecimento fizeram com que o Ceará passasse a ser identificado como um território condenado ao flagelo¹². Por suas condições climáticas e por suas florestas que mais pareciam ter sido incineradas foram algumas experiências divulgadas de maneira generalizante e que ilustravam uma das imagens de sertão que os Romeiros do Povir alimentavam nas suas representações. Ainda na mesma edição destacamos que,

Brandam todos os jornaes, clamando soccorros, relatando os factos com um colorido de sangue. Os soccorros que apparecem apenas salvam uma pequena parte da população morrendo as outras á mingua do pão. E que têm feito os poderes competentes em nosso beneficio, com o fim de evitar os effeitos desse pesado castigo que periodicamente peza sobre nossas cabeças? Quasi nada, apenas alguns kilometros de via-ferrea e um açude na zona pedregosa do Quixadá, que não se presta à agricultura. **E a seca lavra actualmente em nossos sertões com todo seu cortejo de horrores** (A LIÇA, 12/08/1903, nº 6, p.1) [Grifo nosso].

O problema “em nossos sertões”, de acordo com a redação do jornal, foi a seca. Nos trechos destacados é possível identificar Ceará, seca e sertão como palavras interligadas, organizadas em um mesmo campo semântico e como aparato para a sedimentação de uma concepção de sertão. Nesse caso, o sertão ainda é marcado pela omissão política. Mesmo com o empenho de “todos os jornaes, clamando soccorros”, quase nada foi realizado. A via-férrea e o açude foram medidas insuficientes. O açude foi construído em uma zona imprópria para a

produção agrícola, a via-férrea, naquele contexto, ainda adentrava pouco ao território sertanejo. As críticas aos recursos empregados soavam também como um protesto pela falta de investimentos no Cariri cearense. A estrada de ferro era uma promessa para o sul do Ceará desde o último quartel do século XIX, que diferente das demais regiões do estado, deveria exportar sua produção para outras regiões interioranas do estado, apontadas enquanto necessitadas: os sertões. Quanto aos açudes, seria no Cariri onde os melhores investimentos seriam realizados nesse sentido, ainda segundo o editorial, pois é uma zona vocacionada para a produção agrícola.

Pobre Ceará moderno no Prometheu quando encontrarás quem te liberte do grillão da miséria, quem te livre do abutre do infortúnio que corrêe continuamente?!... [...] E como os ingleses resolveram o grande problema das seccas por meio dos grandes açudes, deveria o nosso governo, **fazendo despesas inutis pela Capital Federal pelo sul da republica, dispor-se energicamente a vencer a natureza ingrata do norte**, abrindo credits para a açudagem; e encarregando desta obra homens de reconhecida competencia na materia, os quaes percorrendo todo o estado, reconhecessem os locaes próprios para este *desideratum*, tendo em mente enriquecer estes vastos campos fertis e productores. Aqui no Cariry fonte de todos os viveres que abastecem esta zona atacada pela secca e antigamente celeiro de **todos esses sertões dos estados circunvisinhos**, ha bons locaes apropriados para açudes, os quaes, seriam feitos com emprego de pouco dinheiro pela facilidade que apresenta a configuração do solo. Mostramos como exemplo um optimo logar no valle dos Caraes, neste valle tão fertil e já tão conhecido pela grande quantidade de arroz que produz nos annos de inverno (A LIÇA, 19/08/1903, nº 7, p.1) [Grifo nosso].

Existiu um esforço por parte da produção intelectual veiculado pelo jornal em afastar o Cariri do sertão, até mesmo do Ceará em alguns casos. No entanto, o Cariri cearense clamava por socorros e necessidades que eram as mesmas da outra parte do estado, as mesmas necessidades dos sertões que estavam ao seu entorno. Apresentar os sertões enquanto vizinhos colaborou para a ideia de oásis gestada ainda no século XIX pelas elites senhoriais, que fizeram uso desse discurso enquanto instrumento político, como nos sugere Darlan de Oliveira Reis Junior (2014). O desejo era criar fronteiras entre uma zona privilegiada e o seu entorno, embora as condições administrativas fossem semelhantes, os problemas os mesmos e as posições geográficas se unissem.

As representações dos sertões mediadas pelo grupo, que ora se referia aos “nossos sertões”, no número seis, e em seguida apresentou “esses sertões dos estados circunvizinhos”, na edição de número sete, se amparou nos recursos naturais e em condições climáticas mais que em elementos geográficos, condições de organização administrativa, relações econômicas, percepções espaciais ou sociais. Desse modo, a concepção de sertão veiculada pelo grupo, associou o sertão diretamente à seca, terras áridas e improdutivas, áreas sem vegetação verde,

escassez de água, entre outros elementos que caracterizam uma área com poucos recursos naturais. Produzir e fazer circular representações essas para diferenciar o sertão do Cariri se tornava uma linha tênue, pois como Darlan de Oliveiras Reis Junior (2014, p. 33) nos indica, mesmo com os discursos em torno dos elementos naturais do Cariri aquela região era composta em grande parte pelas chamadas “terras secas”, solos não propícios para a agricultura.

A própria agremiação reconhecia o problema de amparar uma identidade para a região do Cariri nos elementos naturais.

Todos conhecem, todos clamam que hoje em nossos dias, já não é o Cariry tão fértil, tão abundante, tão productivo como há meio século atrás – os rios eram profundos e caudalosos, os brejos eram tantos que em muitas partes não se prestavam ao plantio da canna visto serem pantanos inacessíveis, charcos extensos, e sómente, nos terrenos laterais e mais elevados vicejavam vigorosos canaviaes e verdejantes seares; por toda parte força e vigor, e a floresta virgem estendendo-se por vales e serras em toda sua pujança e vigor atestava a feracidade do solo (A LIÇA, 26/08/1903, nº 9, p.1).

A ideia de que o Cariri estava perdendo sua pujança e vigor na paisagem do mundo natural deixava-o mais próximo da possibilidade de ser sertão. Possibilidade que inquietava os intelectuais e os levaram a construir identidades cada vez mais definidas para aquela espacialidade e considera-la de outras maneiras, que não sertaneja.

Naquele momento, construir a cidade do Crato, assim como o Cariri, enquanto um espaço não sertanejo era abrir espaço para outras possibilidades naquele território, poderia ser então, intelectualizado, moderno, civilizado e conter mais alguns elementos do viver moderno. Desse modo, os Romeiros do Porvir, enquanto grupo, construíram para si a identidade de um grupo que contribuía para o desenvolvimento daquela região. Recorreram, muitas vezes, a outros intelectuais para se apontarem enquanto “moços distintos” naquele meio. Os clubistas comunicavam conhecimento e cultura, em contrapartida, uma elite letrada e de “bom gosto” qualificavam aquelas produções como sendo dignas de representar o meio intelectual da cidade. Logo, os enunciados apresentados pelos membros do grupo nos leva a entender que, naquele contexto, as letras foram lidas como estratégia de distanciar o Cariri do Sertão: ser letrado não combinava com sertanejo. Embora, outras especialidades sertanejas, no mesmo período, apresentassem atividades intelectuais semelhantes, como o caso, dos trabalhos de Maria de Fátima Novaes Pires (2011) e Valter Gomes de Oliveira (2015), e não tenham tensionado, a partir da produção intelectual, esse distanciamento com o sertão, nem tampouco reduzido o sertão a uma unidade física, climática, paisagística, material e intelectual.

Considerações finais

As representações dos sertões, assim como as próprias espacialidades que esse conceito nomeia, são plurais e alvo de disputas. Nesse trabalho, buscamos entender como se constituíram representações em torno dos sertões a partir da publicação do Jornal *A Liça* (1903) órgão do Club Romeiros do Porvir. Destacamos, sempre que possível ao longo do texto, como a noção de sertão/sertões foi veiculada pelo jornal e pelos intelectuais; quais os elementos foram eleitos para se elaborarem e circularem sentidos em torno desses termos; e, como os intelectuais da agremiação interpretaram a categoria de sertão em suas relações com as noções de Cariri cearense.

O trabalho ainda propõe apontamentos para a construção de uma História Intelectual dos Sertões a partir de um estudo de caso específico. Para além de problematizar as definições de sertões aprofundamos as discussões em torno das ideias de intelectuais nesses espaços. A partir de uma realidade sertaneja buscamos mobilizar um conjunto de leituras que podem ajudar a compreender outras realidades, outras experiências “sertanejas”. Embora alguns espaços não tenham sido nomeados de sertão, ou sertões, tiveram experiências em comuns.

Neste trabalho, ainda tratamos de alimentar as possibilidades de uma História dos Sertões, como área específica de estudos, definida desde os sertões. Essas proposições estão alocadas no movimento que a historiografia brasileira tem passado nos últimos anos. Esta proposta dialoga com a área de História Social dos Sertões, que vem sendo definida desde a publicação de obras como “Capítulos de História Social dos Sertões”, publicada no ano de 2017, organizada pelos historiadores Tyrone Apollo Pontes Cândido e Frederico de Castro Neves e “História Social dos Sertões” organizada por Darlan de Oliveira Reis Junior, Ana Sara Cortez Irfi, Maria Arleilma Ferreira de Sousa e Antônio José de Oliveira, publicada no ano de 2018.

Esse movimento historiográfico ainda nos ajuda a entender, e é justificado, pela própria compreensão de sertão que nos chega à contemporaneidade. O sertão não é mais visto como uma unidade indivisa, realidade homogênea, paisagem única, recorte espacial presidido pela semelhança e pela identidade. Ele é enunciado no plural. Os sertões anunciados como pertencentes também ao tempo presente é um gesto político que nos ajuda, sobretudo, a se distanciar da ideia de sertão como lugar isolado, associado à seca, à pobreza material e intelectual.

Referências

A LIÇA. Crato, n. 01, 08 de julho, 1903.

A LIÇA. Crato, n. 02, 15 de julho, 1903.

A LIÇA. Crato, n. 03, 22 de julho, 1903.

A LIÇA. Crato, n. 04, 29 de julho, 1903.

A LIÇA. Crato, n. 05, 05 de agosto, 1903.

A LIÇA. Crato, n. 06, 12 de agosto, 1903.

A LIÇA. Crato, n. 07, 19 de agosto, 1903.

A LIÇA. Crato, n. 08, 26 de agosto, 1903.

A LIÇA. Crato, n. 09, 02 de setembro, 1903.

A LIÇA. Crato, n. 10, 09 de setembro, 1903.

A LIÇA. Crato, n. 11, 16 de setembro, 1903.

A LIÇA. Crato, n. 12, 23 de setembro, 1903.

ALBUQUERQUE, Soriano. O Cariry. In: ALMANACHE ADMINISTRATIVO, ESTATÍSTICO, MERCANTIL, INDUSTRIAL E LITTERARIO DO ESTADO DO CEARÁ PARA O ANO DE 1905. Fortaleza: Empreza Typographica, 1904, p.167-168.

ALTAMIRANO, Carlos. *Para un programa de Historia Intelectual y otros ensayos*. 1º Ed. Buenos Aires: Siglo XXI editores Argentina, 2005.

AMADO, Janaína. Região, sertão, nação. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol.8, n.15, p. 145-151, 1995.

BARTELT, Dawid Danilo. *Sertão, República e Nação*. Tradução de Johannes Krestschmer; Raquel Abi-Sâmara. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2009.

BONATO, Tiago. *O olhar, a descrição: a construção do sertão do Nordeste brasileiro nos relatos de viagem do final do período colonial (1783- 1822)*. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal do Paraná (Departamento de História), Curitiba, 2010.

BORGES, Raimundo de Oliveira. *O Crato Intelectual: Dados Bio-Bibliográficos*. 1º edição. Crato: Coleção Itaytera, 1995.

CÂNDIDO, Tyrone Apollo Pontes; NEVES, Frederico de Castro. Introdução. In: CÂNDIDO, Tyrone Apollo Pontes; NEVES, Frederico de Castro. (Orgs.) *Capítulos de História Social dos Sertões*. Fortaleza: Plebeu Gabinete de Leitura Editorial, 2017.

CHARTIER, Roger. *À beira da falésia: a história entre incertezas e inquietude*. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 2002.

CHARTIER, Roger. *História Cultural: entre práticas e representações*. Lisboa: Difel; Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 1990.

GOMES, Angela de Maria de Castro; HANSEN, Patricia Santos. Introdução. In: GOMES, Angela de Maria de Castro; HANSEN, Patricia Santos (ORGs). *Intelectuais mediadores: práticas culturais e ação política*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016, p. 7-37.

MÄDER, Maria Elisa. Civilização, barbárie e as representações espaciais da nação nas Américas no século XIX. *História Unisinos*, São Leopoldo, v. 12, n. 3, p. 262-270, 2008.

MURARI, Luciana. *Brasil, ficção geográfica: ciência e nacionalidade no país d'os Sertões*. São Paulo: Annablume; Belo Horizonte: Fapernig, 2007.

NEVES, Erivaldo Fagundes. Sertão como recorte espacial e como imaginário cultural, *Politéia: História e Sociedade, Vitória da Conquista*, v. 3, n. 1, p. 153-162, 2003.

NEVES, Frederico de Castro. *A multidão e a História*. Rio de Janeiro: Relume Dumará; Fortaleza, CE: Secretaria de Cultura e Desporto, 2000.

OLIVEIRA, Antonio José de. *Os Kariri-resistências à ocupação dos sertões dos Cariris Novos no século XVIII*. Tese (Doutorado em História Social). Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2017.

OLIVEIRA, Lucia Lippi. A natureza na interpretação do Oeste: sertão e fronteira no pensamento brasileiro. In: SILVA, Sandro Dutra e; SÁ, Dominichi Miranda de; SÁ, Magali Romero (Orgs). *Vastos sertões: história e natureza na ciência e na literatura*. 1º ed. Rio de Janeiro: Mauad X, 2015, p. 21-40.

OLIVEIRA, Valter Gomes Santos de. “Vivemos identificados com a civilização, dentro da civilização”: autoimagens urbanas nos sertões da Bahia. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 35, n. 69, p. 301-318, 2015.

PIRES, Maria de Fátima Novaes. Hommes de Lettres na “Corte do Sertão”: João Gumes e a escrita social. *Revista Veredas da História*, v. 4, n. 2, p. 151-169, 2011.

REIS JUNIOR, Darlan de Oliveira. *Senhores e trabalhadores no Cariri cearense: terra, trabalho e conflitos na segunda metade do século XIX*. Tese (Doutorado em História Social). Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2014.

REIS JUNIOR, Darlan de Oliveira; ARAÚJO, Fatiana Carla. As letras e a luta social no século XIX: por uma História Social dos Sertões. In: REIS JUNIOR, Darlan de Oliveira; IRFFI, Ana Sara Cortez; SOUSA, Maria Arleilma Ferreira de; OLIVEIRA, Antônio José de (Orgs.). *História Social dos Sertões*. Curitiba: CRV, 2018, p. 85-98.

SALGUEIRO, Eduardo de Melo. Fugindo do estigma: visões sobre Mato Grosso nas páginas da Série Realidade Brasileira e da revista Brasil-Oeste. *Anos 90*, Porto Alegre, v. 24, p. 269-300, 2017.

SANTOS, Evandro dos. Ensaio sobre diversidade historiográfica: como escrever (e reconhecer) histórias dos sertões a partir de novas e “velhas” epistemologias. *Sæculum – Revista de História*, João Pessoa, v. 24, nº 41, p. 441-452, 2019.

SIRINELLI, Jean-François. Os intelectuais. In: RÉMOND, René (org.). *Por uma História Política*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1996, p. 231- 269.

¹ Essa pesquisa, publicada neste artigo, é parte integrante da dissertação de mestrado em andamento do Programa de Pós-Graduação em História dos Sertões da Universidade Federal do Rio Grande do Norte – CERES/UFRN. Agradecemos a CAPES pelo financiamento da pesquisa e a Professora Paula Rejane Fernandes pela orientação do trabalho.

² A cidade do Crato fica localizada na região do Cariri cearense e compõe a Região Metropolitana do Cariri (RMC). A população estimada no ano de 2019 foi de 132.123 pessoas. A cidade fica a 572 km da Capital do estado, Fortaleza.

³ Kariri é a designação da principal família de línguas indígenas do sertão do Nordeste do Brasil. “Hoje, no Cariri cearense, os Kariri que ali vivem ainda resistem aos elementos pós-modernos de homogeneização cultural, especialmente em relação aos poucos traços de sua rica cultura material e imaterial e da memória de sua ancestralidade” (OLIVEIRA, 2017, p. 25).

⁴ Um dos significados que a palavra órgão pode expressar dentro do período em estudo diz respeito às publicações periódicas ligadas a um grupo ou entidade. Enquanto publicação de um grupo, o órgão, nesse caso o jornal *A Liça*, estruturou em torno de sua produção, edição e circulação uma comunidade interpretativa. Como nos sugere Roger Chartier (1990, 2002), estruturar essa comunidade de sentidos é compartilhar de referenciais e formas de entender as ideias.

⁵ Soriano de Albuquerque (Água Preta-PE, 8 de janeiro de 1877 – Fortaleza-CE, 5 de setembro de 1914). Bacharel pela faculdade de Direito de Recife, em 1899; foi para Crato-CE em 1900 como juiz substituto. Fundou o colégio Leão XVIII. Foi redator do jornal *A Cidade do Crato* e um dos fundadores do Club Romeiros do Porvir. Escritor do romance “O Cariry”, parcialmente publicado.

⁶ José Alves de Figueiredo (Crato-CE, 28 de abril de 1878 – Crato-CE, 25 de fevereiro de 1961) era conhecido por Zuza da Botica. Foi jornalista, poeta, escritor e farmacêutico. Fundou na cidade do Crato o jornal *Sul do Ceará e Crato-Jornal*, foi ainda redator do jornal *A Liça* além de colaborações em outros jornais da cidade. Escritor do livro “Ana Mulata (Contos e Crônicas)”.

⁷ As fontes usadas neste artigo foram transcritas da forma em que são encontradas no original. Foram preservadas as grafias e pontuações.

⁸ Frases que se repetiram no cabeçalho do jornal durante todos os números que tivemos acesso. De acordo com o acervo consultado é possível perceber que esse jornal circulou no ano de 1903, onde acessamos os números do 01 ao 12, na Biblioteca Pública Municipal Governador Menezes Pimentel, Fortaleza, Ceará.

⁹ Frase que aparece no cabeçalho do jornal *A Liça* para se referir aos membros do Club Romeiros do Porvir.

¹⁰ Para entender a construção dessas dicotomias consultar: AMADO (1995); NEVES (2003).

¹¹ Nas últimas décadas do século XIX iniciou a incursão do trem no sertão cearense por meio da Estrada de Ferro de Baturité, sua finalização no ano de 1926 marcou sua chegada à cidade do Crato (CE), ponto final desta Linha Férrea. O tráfego ferroviário foi extinto no Crato no ano de 1988.

¹² Sobre a história das secas no Ceará ver: NEVES (2000).

Artigo recebido em 01 de fevereiro de 2020
Aceito para publicação em 07 de maio de 2020

Artigos Livres

GIOTTO E O NASCIMENTO DA PERSPECTIVA: A FORMAÇÃO DO BELO A PARTIR DE IMAGENS DIALÉTICAS

GIOTTO AND THE PERSPECTIVE BIRTH: THE FORMATION OF THE BEAUTY FROM DIALECTIC IMAGES

Renato Silva MELO*

Resumo: Giotto di Bondone foi um artista importante por quebrar as regras fixas da pintura medieval. A partir de imagens dialéticas, interrompeu uma tradição com um impressionante naturalismo das formas. Os afrescos de Giotto, executados na Capela Arena, em Pádua, mostram que o homem deve ser compreendido no seu todo, em que os elementos corporais devem dialogar com o espaço. O realismo das representações, o humanismo de seus personagens e o estabelecimento de senso de gravidade dos objetos pintados processam a interrupção com a arte bizantina e românica. Entretanto, a sua maior revolução está no uso da perspectiva presente na cena da *Anunciação* na Capela Arena. Mostraremos que os elementos estéticos Giotianos são fundamentais para uma reconfiguração do espaço renascentista.

Palavras-chave: Giotto; interrupção; perspectiva; imagem dialética

Abstract: Giotto di Bondone was an important artist for breaking the fixed rules of medieval painting. From dialectical images, he interrupted a tradition with an impressive naturalism of forms. Giotto's frescoes, executed in the Arena Chapel in Padua, show that man must be understood as a whole, in which the bodily elements must dialogue with space. The realism of the representations, the humanism of his characters, and the establishment of a gravity sense of the painted objects process the interruption with Byzantine and Romanesque art. However, his greatest revolution lies in the use of the present perspective in the scene of the Annunciation in the Arena Chapel. We will show that the Giotto's aesthetic elements are fundamental for a reconfiguration of the Renaissance space.

Keywords: Giotto; interruption; perspective; dialectical image

Introdução

Giotto di Bondone revolucionou a arte com a inserção de linhas num novo espaço perspectivo, estabelecendo uma nova sintaxe visual. No capítulo I da *Metafísica*, Aristóteles nos lembra que “todos os homens têm, por natureza, desejo de conhecer: uma prova disso é o prazer das sensações, pois, fora até da sua utilidade, elas nos agradam por si mesmas, e mais que todas as outras, as visuais” (ARISTÓTELES, 1984, p.11). A partir dos afrescos trabalhados na Capela Arena, apontaremos os elementos artísticos representacionais que configurarão os novos espaços estéticos, interrompendo uma narrativa tradicional com o apoio de imagens

* Doutor em História pela UFMG, pesquisador da Escola de Frankfurt e do Laboratório de História “Antigo Regime nos Trópicos”, do Instituto de História da UFRJ; Professor de História do Brasil e da História da Arte. E-mail: renatosim@yahoo.com.br.

dialéticas. Para isso, discorreremos sobre as condições materiais que serviram de suporte ao gênio criativo. A oficina medieval era o lugar da formação e também da transferência cultural. No fim da Idade Média, os pintores sentem a necessidade de se libertar dos códigos rígidos e geométricos. Num segundo momento, mostraremos como Giotto inaugura um novo olhar ao fazer uso de imagens dialéticas, proporcionando uma nova cognoscibilidade artística. Suas obras nascem com a aura da autenticidade, indo além do formalismo clássico. As cenas de Giotto, assumindo a expressão característica do teatro, desenrolam-se no primeiro plano para serem melhor apreendidas pelo espectador. Ele concebe um novo ilusionismo ao criar um espaço arquitetônico que desliza frente ao espectador (ARGAN, 2003).

A nova configuração de sua perspectiva será o tema seguinte. O afresco da *Anunciação*, presente na Capela Arena, será o portador da linguagem da síntese dialética das imagens, quando as formas tridimensionais nos dão a impressão de contemplar figuras concretas no seu espaço cênico. Com a coesão orgânica dos elementos da pintura, o artista italiano atualizará nossas emoções. Teremos um espaço tridimensional único quando o aparente peso das esculturas se combina com as figuras libertadas da projeção nas paredes.

Só compreendemos a linguagem e a perspectiva da Capela Arena quando levamos em consideração as experiências determinantes da Basílica de Assis. A partir das sugestões estéticas dessa empreitada, foi possível consolidar uma nova maneira de conceber os objetos no espaço e no tempo na capela dos Scrovegni, em Pádua. Acreditamos na hipótese de que, com as regras da perspectiva fundamentadas na obra de Giotto, compostas com imagens dialéticas, teremos a representação dos objetos num novo espaço tridimensional, consolidados no *Quattrocento* italiano (WOLF, 2007).

O tempo e o gênio criador

No decorrer do século XIV, o comerciante Enrico Scrovegni mandou construir uma capela onde antes era uma espécie de arena “profana”, talvez para tentar salvar a alma de seu pai. Reginaldo Degli Scrovegni, pai de Enrico, foi usuário de Dante Alighieri no “Sétimo Círculo do Inferno”,¹ de sua obra *A Divina Comédia* (ALIGHIERI, 2010, p. 229). O túmulo de Enrico está na abside da Capela Arena, no qual foi pintado como se estivesse no Juízo Final apresentando um modelo da Capela Arena à Virgem, sugerindo que ele estava bastante preocupado com o além após a sua extinção terrena. O espaço físico da arena, que antes era um lugar da “maldade” teatral, passa a ser um espaço dedicado a Deus, conforme o moteto de Marchetto da Padova.² Esse moteto, ou seja, uma composição polifônica de caráter religioso, parece que foi composto para a capela em 25 de março de 1305 (ONIANS, 1988, p. 114). O

moteto já mostra a preocupação com a recuperação da santidade para além da existência terrena. Embora privada, a capela ganhou audiência pública para celebrações. A capela contém um ciclo de afrescos do aluno mais brilhante do pintor Cimabue (Giovanni Gualteri), que foi o pastor Ambrogio Bondone, mais conhecido como Giotto. (VASARI, 2011, p. 91-92)

Nascido numa pequena aldeia de Colle Vespignano, perto de Florença, provavelmente em 1266 ou 1267, Giotto teve como principal característica na pintura a identificação das imagens dos santos e personagens bíblicos com seres humanos reais, com aparências comuns, o que não era corrente na pintura da época, pois na Idade Média não havia o interesse estético de representar o realismo na pintura sacra. Importava mais a mensagem do que o que estava sendo representado (BEDO-REZAK, 2011, p. 254). A arte era muito mais simbólica do que representativa, como vai ocorrer também com algumas expressões artísticas no século XX, principalmente com Wassily Kandinsky e Piet Mondrian. Os afrescos de Giotto, executados provavelmente a partir de 1306, são obras-primas da arte ocidental. O ciclo desses afrescos representa a vida da Virgem e celebra seu papel na salvação humana.

O contexto para a criatividade de Giotto di Bondone estava posto, pois é necessário que as condições materiais sirvam de suporte ao gênio criativo. A escolástica, centrada na harmonia entre Deus e homem, fé e razão, nos legou um grande avanço intelectual. As obras de Anselmo de Cantuária (1033-1109) e a Bernardo de Claraval (1090-1153) proporcionaram uma grande mudança na Arte Cristã a partir do século XII (LE GOFF, 2007, p.185). Para Anselmo de Cantuária, a verdade que está na enunciação verdadeira ultrapassa tanto a enunciação como a coisa, contém algo a mais que lhes transborda (ANSELMO, 2012, 61-70). Assim a verdade da arte está além dela, naquilo que nela excede. Segundo Bernardo de Claraval, a união do homem com Deus, objetivo final da mística, era um matrimônio espiritual (*spirituali matrimonio*) (CLARAVAL, 1987, p. 1059). A luz do intelecto pode proporcionar, por meio das obras de arte, essa espécie de comunhão com o sagrado.

Sabe-se que o comércio entre as cidades italianas estava em franco crescimento, promovendo cidades, até então pouco dinâmicas em termos econômicos, ao estafe de patrocinadoras culturais. Essa nova dinâmica social fez surgir uma sociedade com relações sociais mais complexas, distanciando daquele paraxismo dominante do auge do feudalismo. A nova classe que estava surgindo, a partir dessa nova estrutura econômica, queria ter o reconhecimento social. A classe média alta, por volta do ano 1200, já estava no poder, exercendo-o por meio de priores das guildas. Os priores controlavam toda a máquina administrativa e política, sendo eles os representantes nas guildas. Os comerciantes e os industriais daquele período, reconheceram que as guildas eram um empecilho aos seus

interesses e por isso começaram a extirpá-las. Cada vez mais elas começaram a receber tarefas de caráter mais culturais e cada vez menos políticas, até que caíram vítimas da concorrência (HAUSER, 2003, p. 291).

O *Trecento* caracteriza-se como um momento em que os artistas ainda eram vistos como simples artesãos, não recebendo o reconhecimento como profissionais especializados em obra de arte. A execução de afrescos se enquadra na tarefa das mais difíceis para serem realizadas numa igreja. Os pintores trabalhavam em suas oficinas aceitando os mais variados tipos de trabalhos para conseguir sobreviver. Devemos lembrar que as obras de arte não costumavam ser assinadas, pois na oficina elas passavam em muitas mãos. Não havia a ideia de originalidade surgida a partir da engenhosidade de um mestre ou oficial. Era na oficina o lugar em que pintores e escultores ensinavam aos aprendizes os segredos da profissão. A oficina era também o lugar onde havia a formação e a transferência cultural, pois lá estavam os senhores detentores do saber pela experiência. Aspecto relevante numa sociedade em que predominava a informalidade da instrução básica e que a forma de transmissão oral alavancava os outros saberes societários (BENJAMIN, 1977, p. 386).

O humanismo, doravante, com a proposta de valorização do saber e voltado para a busca do conhecimento sobre o ser humano, bem como de suas potencialidades, tornou-se um sustentáculo para os artistas que queriam ir mais além das contingências doutrinárias. O *Trecento* configura-se então no espaço transicional entre a arte bizantina, a gótica e a arte renascentista. O pensamento humanista deu seus primeiros passos em Florença, cidade considerada um polo econômico, político e cultural. Com estas características, Florença propiciou o desenvolvimento das atividades do mecenato e de grande produção de obras de arte, o que foi de encontro às aspirações de Giotto di Bondone e de seus contemporâneos. Mais à frente, será um lugar onde reunirá Leonardo, Michelângelo e mesmo Rafael, simultaneamente (DELUMEAU, 2018).

Giotto e as imagens dialéticas

Giotto foi o artista que interrompeu um período para mostrar que era mais do que um operário das artes, ele era um criador. Dado o momento para o surgimento da visão humanista do mundo, Giotto se projeta com desenvoltura influenciando a arte renascentista posterior. Quando a arte antiga deixa de existir, ela apresenta sintomas semelhantes ao da Renascença (WÖLFFLIN, 2005, p. 26). Acreditamos que Giotto foi quem melhor configurou esses sintomas da arte futura. Suas imagens deixam a fixidez e a imobilidade anterior propagada pela arte bizantina e românica e se fundamenta nas imagens dialéticas, entendendo com isso imagens autênticas, não-arcaicas, que contêm um agora de congoscibilidade. Em vez de as imagens

estabelecerem uma relação do presente com o passado de forma temporal e contínua, as imagens de Giotto propõem uma relação do ocorrido com o agora que é dialética. Nenhum artista desse período foi tão honesto quanto Giotto, no esforço de ser simples e verdadeiro, tanto quanto possível no sentido de descrever a realidade. Ele foi o primeiro mestre na Itália a representar o naturalismo com tipos e caracteres estilísticos até então inéditos na pintura.

Os escritores Boccaccio, Vasari e Villani enfatizaram a irresistível impressão causada por Giotto em seus contemporâneos devido à fidelidade à natureza. Eles contrastaram o estilo giotiano com a rigidez e o artificialismo da arte bizantina, em voga nesse período. No entanto, não podemos esquecer que a arte bizantina e religiosa possuíam uma função didática (OSBORNE, s/d, p. 123). Giotto colocava aquela aura de autenticidade nas obras, não por serem caracteristicamente sacras, mas pelo impacto de assinalar o fim de um período e instituir um outro. Nós acostumamos a comparar a simplicidade, a clareza, a lógica e a precisão de seu estilo com a arte mais frívola e mais trivial de naturalismo produzida posteriormente (PARRONCHI, 1964, p. 425-6). Agindo assim, somos incapazes de perceber o grande avanço de sua obra, o significado artístico da representação direta das coisas.

Giotto faz uso consciente dos elementos de linguagem visual artística como linhas, formas e cores. Essa sintetização da experiência tem a ver com a sua formação simples, mas apurada. Antes de tudo, foi um bom ouvinte para se tornar num bom pintor. Por isso, Giotto não foi inspirado pelo formalismo clássico, como alguns acreditavam, pois queria apenas ser conciso e preciso. O seu formalismo rigoroso deve ser interpretado dentro do esforço de se obter efeitos dramáticos, como podem ser observados nas cenas da paixão de Cristo na Capela Arena (figura 1).



Giotto di Bondone
Afresco - Paixão de Cristo (1305)

Capela Arena, Pádua

Se concordamos que o processo de composição se desdobra como um dos mais importantes na solução dos problemas visuais (DONDIS, 1999, p. 29), não podemos negar que Giotto soube, de maneira consciente, investigar o processo da percepção humana que leva ao potencial sintático da estrutura visual. Ele percebeu que o homem deve ser compreendido no seu todo, dentro de uma proposta visagista, dialogando com o ambiente, interno e externo, e que os elementos corporais devem estar conjugados com os membros da face. Essa nova maneira de pintar será consolidada por Leonardo Da Vinci, sendo o sorriso enigmático de *Monalisa* o seu ápice. O sobreado no canto do lábio, bem como a ausência de arestas contornadas nos olhos, característica da técnica conhecida como *esfumato*, colocará em evidência a necessidade de destacar os elementos faciais para se buscar o original artístico.

As formas austeras e objetivas das pinturas de Giotto e os seus esboços de animais, levou-o a ser reconhecido por Cimabue que o empregou em sua oficina. A partir de 1280, quando o aprendiz estava em Roma com Cimabue, presenciou os trabalhos de Pietro Cavallini. Este era considerado o mais famoso pintor de afrescos do período, influenciando profundamente Giotto. Acredita-se que o primeiro grande trabalho de Giotto foi a pintura do teto da *Basílica de São Francisco de Assis*, obra em que pintou uma série de afrescos contando a vida de São Francisco. Entre as suas tarefas iniciais não podemos esquecer do grande crucifixo presente na Igreja de Santa Maria Novella e a série de pinturas na mesma igreja. A pedido do Papa Bonifácio VII, Giotto criou uma série de afrescos na *Basílica de São João de Latrão*. Embora Giotto ainda não tenha alcançado a representação gráfica desenvolvida posteriormente pelos mestres do Renascimento como Leonardo ou Rafael, seu trabalho, executado até aquele momento, significou uma grande ruptura (JANSON, e JANSON, 1996, p. 150).

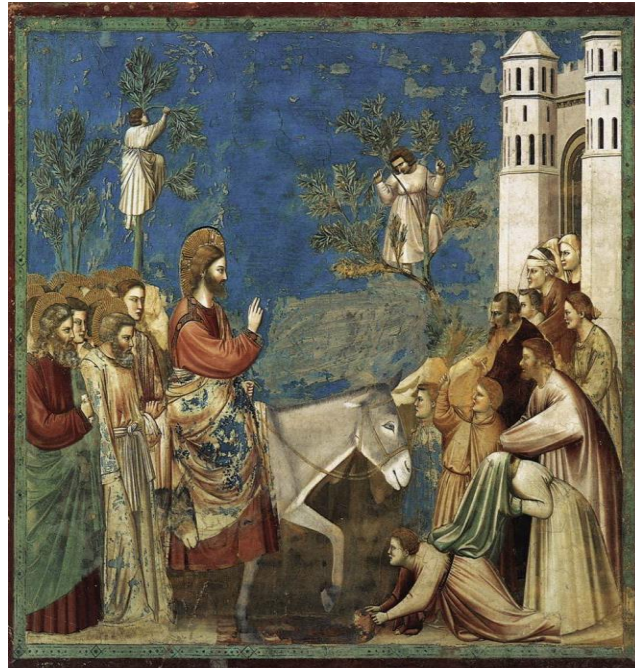
Com as figuras geometrizadas, as formas semelhantes a um mosaico, as linhas rígidas e quase nenhuma gradação das cores e tons, as características predominantes na arte bizantina, tudo isso não devemos olhar com uma visão reducionista e estereotipada. No entanto, a configuração estética do aspecto realista da pintura de Giotto almejava uma tridimensionalidade mais condizente com o espaço naturalista. O realismo das representações, o naturalismo dos desenhos, a incorporação de pessoas que pareciam de carne e osso em seus afrescos e a humanização de seus personagens vistos até mesmos nas representações de figuras de santos, o estabelecimento do senso de gravidade presente nos objetos pintados, o destacamento de personagens que parecem se sobrepor uns aos outros e o uso consequente da perspectiva, fez Giotto romper com os parâmetros artísticos anteriores (VENTURI, 1972).

Esse artista tinha um temperamento mais ousado e dramático que seus contemporâneos. Sempre esteve mais próximo dos afrescos do que dos painéis da arte oriental, embora percebemos certas influências gregas, principalmente na composição. No entanto, enquanto alguns artistas contemporâneos de Giotto estavam mais preocupados em resgatar e mesmo enriquecer a arte tradicional, com um olhar perspicaz para o pormenor, esse veneziano procurava a simplificação dos personagens, evitando se perder nos aspectos descritivos. A arquitetura, a paisagem e as figuras foram reduzidas ao essencial e a intensidade dos tons nos afrescos foi pensado de maneira a acentuar o aspecto austero de sua arte. O contraste com o brilho das cores de Duccio demarca bem a diferença e a originalidade de Giotto. Foi esse o passo significativo em relação aos mestres do período.

A maioria das cenas pintadas por Giotto di Bondone, assumindo aspectos de teatralidade, desenrolam no primeiro plano e são percebidas de imediato pelo espectador. O olhar é convidado de maneira inconsciente a fixar em baixo da linha média das figuras, levando o espectador a sentir que faz parte da obra, situando-se enquanto testemunha dos fatos narrados imageticamente. É o olhar do espectador que possibilitara a vivacidade da pintura e a separação entre objeto e apreciador é atenuada pelo fato de que o quadro, “enquanto representa o subjetivo, mostra em todo o seu conjunto que existe apenas para o sujeito, para o espectador e não para si mesmo independentemente. Diríamos que o espectador aí está desde o começo” (HEGEL 1997, p. 204). Como acontece em diversas miniaturas francesas, podemos observar que as figuras parecem querer sair do enquadramento em nossa direção. Com Giotto, em seu espaço pictórico, os personagens não precisam simular que estão andando em nossa direção, pois seu domínio da tridimensionalidade espacial, juntamente com seus traços fortes e austeros, nos passam a ideia de que seus personagens são esculturas independentes, como nas catedrais góticas (JANSON, e JANSON, 1996, p. 150). Giotto, o artista da forma simples e não idealizada abstratamente, propõe novos enquadramentos espaciais. Após a arte do mestre, o estilo da arte florentina tornou-se cada vez mais natural e científico.

Na tradição figurativa medieval, devemos absorver as funções da operação pictórica, tanto na apresentação da imagem sacra quanto na demonstração da “sacralidade da imagem mesma” (ARGAN, 2003, p. 25). A simplicidade dos personagens de Giotto, com suas roupas de gente comum, seu gesto corriqueiro, a posição espacial das outras pessoas nas cenas, insinuam os novos motivos de que a arte deveria seguir. Um outro exemplo de mobilidade imagética e rompimento hierático é a cena da *Entrada de Cristo em Jerusalém*, afresco assente na parede na Capela Arena, em Pádua, feito entre 1305 e 1306 (figura 2). A nossa atenção se fixa na extraordinária força criativa dessa imagem e das seguintes que assistimos na Capela.

“Um breve lance de olhos sobre o mural bastará para nos convencer de que estamos diante de uma verdadeira revolução na pintura” (JANSON e JANSON, 1996, p. 148).



Giotto di Bondone
Afresco – Entrada de Cristo em Jerusalém (1305-1306)
Capela Arena, Pádua

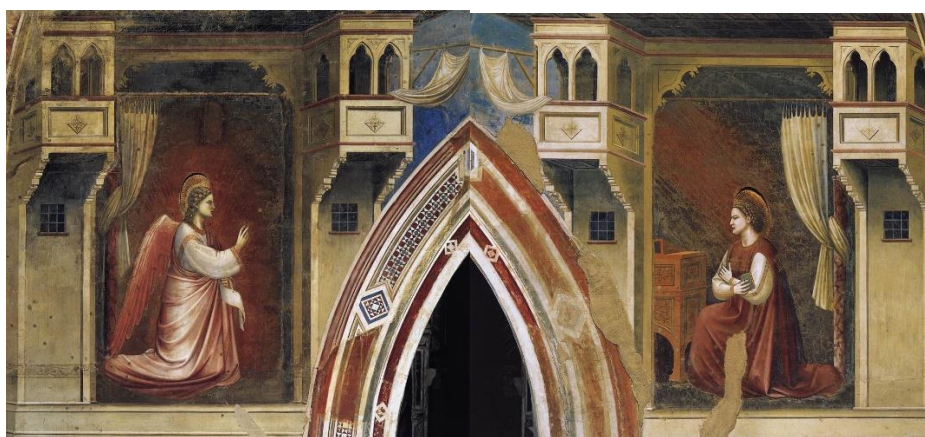
Como homem do seu tempo e de suas circunstâncias, Giotto recebeu a influência da arte gótica e da tradição bizantina, mas estabeleceu novos domínios de produção artística. Na pintura *Entrada de Cristo em Jerusalém*, quando Cristo entra na cidade, ocorrem diversas pessoas para vê-lo. Giotto desenvolve a cena de tal maneira para parecer cotidiana, que ele coloca duas pessoas empoleiradas em duas árvores. Assim, ele quebra a rigidez religiosa, sem deixar de ser um crente. Embora a clientela de Giotto seja uma classe média alta, ele coloca Cristo se dirigindo a pessoas comuns, como pode ser observado pelas vestes e gestos. A arte das repúblicas cidadinas tinha no *Trecento* características mais eclesiásticas, ao contrário das artes feitas nas cortes. Apenas no século XV o espírito e o estilo mudaram, provavelmente com a grande influência estética de Giotto. A partir desse momento, a arte adquire um caráter mais secular de acordo com as novas demandas privadas e a crescente racionalização.

Giotto e a nova perspectiva

Neste novo contexto, aparecem novos gêneros considerados seculares, exemplificado na pintura narrativa e também no retrato, gênero preferido pela burguesia em ascensão, pelo cardinalato e pelos papas. Os quadros religiosos se enchem também de motivos seculares,

demarcando, desta maneira, outro estratagema num mundo cada vez mais dessacralizado. Antes de simbolizar enfraquecimento da igreja, os motivos seculares corroboram para a demarcação do território religioso. A classe média, no entanto, preserva muitos pontos de contato em arte com a Igreja, permanecendo, nesse aspecto em particular, “mais conservadora do que a sociedade palaciana das residências principescas” (HAUSER, 2003, p. 300).

Entre os muitos afrescos de Giotto, existe um na parede da Capela Arena que provocou uma revolução na perspectiva da cultura ocidental, que é a cena da *Anunciação*. Tem-se de um lado da parede frontal o anjo Gabriel e do outro a imagem de Maria, ambos ajoelhados (figuras 3 e 4).



Giotto di Bondone
Afrescos - Anunciação e Maria (1304-1306)
Capela Arena, Pádua

Na obra da Redenção, o anjo Gabriel anuncia a encarnação do Verbo à Virgem Maria. Este é o momento em que o anjo anuncia que Maria vai ser a mãe do Salvador (Lc, 26-38). Maria se prontifica como a “escrava do Senhor”, dando início à epopeia cristã.³ Acima desse duplo afresco, interligados paradoxalmente por uma falsa continuidade das cortinas dos dois ambientes, em que se encontram o anjo Gabriel e Maria, sobrevoa uma hoste de anjos em celebração do encontro sagrado. Este momento de interrupção no cânone, que inaugura o Novo Testamento, representando o instante supremo em que ocorre encarnação do divino na terra, é reelaborado por Giotto. Nas duas figuras ajoelhadas, Deus e a Humanidade, o Céu e a Terra são conjugados numa síntese dialética. As imagens representadas são tão sólidas e tão bem esquematizadas em formas tridimensionais que dão aos observadores até hoje a impressão de estar contemplando figuras reais em aposentos concretos (WERTHEIM, 2001, p. 57). Temos a impressão de estarmos realmente ali, num espaço físico real, com pessoas reais e contemporâneas, características excepcionais em relação à arte anterior.

Estas imagens de Giotto provocam uma espécie de catarse nos fiéis, uma incontida persuasão visual. Persuadir é mais importante do que apenas alegorizar ou simbolizar (ECO,

1989, p. 76). Com a obra de Giotto, damos-nos conta de um novo direcionamento, uma guinada substantiva em relação ao estilo chapado da arte medieval. As representações presentes na arte gótica quase não transmitiam impressão de profundidade espacial ou ideia de solidez. Nas representações góticas os objetos “flutuavam contra nebulosos fundos dourados, partes diferentes de uma imagem eram pintadas em escalas diferentes, tudo era plano e aparentemente bidimensional” (WERTHEIM, 2001, p. 59). Era exatamente contra esse tipo de espaço, plano e bidimensional, contra essas imagens flutuantes, que insurge Giotto. Ainda que herdeiro de algumas concepções estéticas medievais, o mestre Giotto queria ter a experiência do peso dos objetos, queria perceber pela verossimilhança a solidez das estruturas terrenas. De acordo com a doutrina da verossimilhança aristotélica “é melhor apresentar o impossível de modo verossímil do que o possível como inverossímil” (ARISTÓTELES, 2008, 1451b). Crente e convicto de suas raízes religiosas, nem por isso deixou de perceber a representatividade da vontade de Deus aqui na terra.

O mundo natural e sua extensão material deveriam representar a vontade divina, ainda que o homem fosse o registro também do pecado. Nesse processo dialético entre Deus e natureza, esta configura-se como desígnio daquele, mas não reduzível apenas àquele, pois do contrário não haveria espaço para o livre-arbítrio, muito menos a experiência para a virtude e elevação moral. Giotto reafirma o poder da imagem como interrupção de uma continuidade medieval. Longe de representar a ideia, Giotto queria representar o conhecimento da realidade, pois é neste mundo que Deus interfere e coloca as provas para o ser humano ser eleito ou não.

Ao observarmos as pinturas e os afrescos de Giotto na Capela Arena, percebemos que as construções arquitetônicas parecem recuar no espaço. Os objetos pintados se diferenciam das imagens medievais devido as suas representações serem na mesma escala. De fato, boa parte das pinturas sacras do medievo concebia uma hierarquia divina para os personagens bíblicos, sendo Cristo representado em tamanho maior que os anjos, e estes maiores que os santos. Os santos, por sua vez, como seres humanos que acenderam na virtude e mereceram a santificação, eram pintados em proporções maiores que os humanos. Claro que este tipo de enquadramento imagético possibilitava maior aproveitamento do espaço a ser pintado e também uma imediata experiência espiritual de acordo com a representação bíblica que servia de fonte e fundamento. Mas Giotto queria ir além da mensagem espiritual, queria a persuasão imagética na forma de um relâmpago, em que o ocorrido encontra o agora na forma de uma constelação, tal como apreendemos no pensamento benjaminiano (BENJAMIN, 1990, p. 703). Desta forma, a imagem salta no inconsciente visual. Por isso, em Giotto, as figuras humanas parecem pintadas num momento de ação, técnica que será bastante explorada mais tarde no barroco italiano

(WÖLFFLIN, 2005, p. 26). Elas simulam, eivadas de sentimentos, cansaço e tristeza, mas também alegria e paixão. Sobre essas características, as imagens de São Joaquim nas paredes laterais da Capela dos Scrovegni são exemplos típicos (figura 5).



Giotto di Bondone
Afrescos - (1305)
Capela Arena, Pádua

Também as imagens do Arcanjo Gabriel e de Maria (figura 3 e 4), estão pintadas para parecerem não apenas tridimensionais, mas dotadas de peso e extensão, ocupando um lugar no espaço. As figuras estão sofrendo a ação da gravidade, por isso a experiência terrena, e por isso representação da ação enquanto fenômeno. Percebemos, nestes afrescos, aquilo que Panofsky chama de coesão interna da representação. De fato, tem-se em Giotto o amadurecimento estético-sensível que levará a uma concepção de espaço homogêneo, infinito e tridimensional, características presentes dentro de um *Systemraum* (espaço-sistema) moderno definido por Panofsky. Este *Systemraum* se opõe ao *Agregatraum* (espaço-agregação) dos antigos (PANOFSKY, 2003, p. 11-54). Neste *Agregatraum* encontra-se o caráter compósito do espaço pictórico românico e medieval, no qual os elementos visuais aparecem agrupados de forma quase mecânica. Sobressai uma homogeneidade atmosférica (CAMPOS, 1990, p. 51). Como diz o personagem de Oscar Wilde, em *O retrato de Dorian Gray*, a arte medieval é encantadora, mas as emoções estão desatualizadas. Giotto irá, irremediavelmente, atualizar estas emoções.

Giotto e a subversão espacial

O *Zeitgeist* (espírito do tempo) ocidental estava se transformando substancialmente. Giotto estava promovendo uma interrupção dialética visível. Cada civilização responde os problemas de seus objetos de acordo com a sua demanda. Alguns homens, no entanto, propõem

questões além de seu tempo e procuram respondê-las. Esse é o caso de Giotto di Bondone, como será o caso de Leonardo da Vinci (DA VINCI, 2007). Não foi possível relacionar a obra de Giotto dentro de um quadro de referência específico no momento da produção. Somente com a maturação da sensibilidade estética é que a cada dia se reconhece a inovação desse mestre. A pintura realista, quando quis representar o mundo, fazendo este perder a sua variante fantasmagórica que compõe a realidade (pois o inconsciente cria fantasmas atemorizantes e ainda lhes dá forma visível, dá-lhes movimentos diante de nossos olhos), naquele momento desfechou um golpe forte ao inefável, que era o núcleo da visão medieval (ECO, 1989, p. 80). O domínio inefável do espírito ficou abalado com as imagens naturalistas do domínio terrestre. No entanto, este inefável voltará sobre novos disfarces nos séculos seguintes, como nos exemplifica o drama do destino do jovem personagem Hamlet, de Shakespeare.

De acordo com Wertheim, a despeito de toda a modernidade das imagens de Giotto, pode-se ver que algumas delas refletem uma compreensão medieval do espaço. Para isso, a autora elenca as imagens presentes na Basílica de Assis. Para Wertheim, por exemplo, nas imagens de *São Francisco enxotando os demônios da cidade de Arezzo* (figura 6), não se encontra uma unidade arquitetônica.



Giotto di Bondone
Afresco - São Francisco enxotando os demônios da cidade de Arezzo (1297-9)
Basílica de São de Francisco, Assis

Os prédios, segundo a autora, são retratados de pontos de vistas diferentes, em que cada elemento arquitetônico parece ocupar o seu espaço independente. Não há, enfim, nenhum senso de espaço global unificado. Ela segue afirmando que essa impressão de desarticulação está presente também na obra *Visão dos tronos celestes por São Francisco* (figura 7).



Giotto di Bondone
Afresco- Visão dos tronos celestes por São Francisco (1297-9)
Basílica de São Francisco, Assis

Nestas duas imagens, de fato, não há uma integridade espacial. Na última imagem não conseguimos delimitar o lugar exato que está presente o anjo (WERTHEIM, 2001, p. 69-75). Isto porque, para Wertheim, Giotto estava subordinado à concepção aristotélica de espaço. Não podemos negar que o domínio do pensamento aristotélico ainda era bastante razoável, principalmente suas especulações no campo daquilo que hoje chamamos de astrofísica. Basta observar as suas explicações sobre o lugar centralizado da terra e o movimento dos corpos celestes em “perfeito” equilíbrio. Não havia espaço para o acidental e o insuspeito, para o inconstante e o irregular, pois contrariaria a ideia de perfeição cósmica (LE BLOND, 1945, p. 45 e 46). Por isso, o filósofo afirmou que a natureza tem *horror vacui* (horror ao vácuo). Havia a crença de que “o vazio é nada e o que é nada não pode ser”, não há volumes vazios, porque ali onde uma substância termina, outra começa (um cálice, ou está cheio de vinho ou de ar, ou outra substância qualquer, mas nunca vazio; um peixe num lago: onde termina a extensão do peixe se inicia a extensão da água). A matéria preenche cada fenda, cada buraco, cada superfície, por mais irregular que seja (SUASSUNA, 1979, p. 49). Para Aristóteles, o espaço não tem volume, logo não tem profundidade, sendo apenas a superfície das coisas. Somente os objetos materiais e concretos tem profundidade, não o espaço *per se*. A imobilidade do universo decorria diretamente da impossibilidade do espaço vazio. Caso o universo fosse movido, restaria um espaço vazio atrás. Isso era considerado impossível, logo, devia ser impossível mover o universo, mesmo que tivéssemos uma alavanca e um apoio.

O percurso de Wertheim é o contrário do que pensamos. Porque primeiramente temos que partir das pinturas da Basílica de Assis, pois, ao que tudo indica, ela também foi decorada

com as pinceladas de Giotto antes da empreitada na Cappella Scrovegni. Assim, esta só se entende perfeitamente quando se leva em conta as experiências daquela. A partir das sugestões estéticas esboçadas na Basílica de Assis, foi possível consolidar uma nova maneira de conceber os objetos no espaço e no tempo em Arena. Na Basílica encontramos traços de uma figuração geométrica do espaço, com desenhos sólidos e projeções tridimensionais. Na pintura *São Francisco enxotando os demônios da cidade de Arezzo*, a falta de unidade arquitetônica e a representação dos prédios de pontos de vistas diferentes não significam necessariamente uma concepção medieval de espaço, pois não podemos ver uma imagem com os princípios operativos e técnicos fixados apenas no século XX. Acreditamos que o artista Giotto tinha plena consciência da diferença dos tamanhos dos objetos representados. Se ele pintou uma igreja do tamanho de uma cidade num dos cantos da parede, a ideia de representação simbólica da igreja é latente. O simbólico levava ao ser da beleza divina (ECO, 1989, p. 80). O domínio da perspectiva já estava presente. Foi muito mais uma questão visual do que um arcaísmo estético, como pode parecer à primeira vista. A unidade arquitetônica em um espaço global, quem a procura somos nós, que almejamos uma compreensão realista da pintura, mas que naquele momento provavelmente não era o objetivo de Giotto.

Na obra *A visão dos tronos celestes por São Francisco*, embora não tenha a integridade espacial como deseja Wertheim, isto não significa a permanência de Giotto ainda no paradigma de uma arte “atrasada”. Pois embora o artista pinte os tronos e o altar em tamanhos diferentes, percebemos igualmente uma atenção para a forma perspectica. Também o tamanho do altar deve ser encarado muito mais pelo seu simbolismo latente do que pela descrição imagética sobrevalorizada. O que a autora chama de desarticulação presente na composição, preferimos acreditar numa escolha racional, imbuída do mais premente significado religioso. De fato, no trono, senta a autoridade em ocasiões solenes, assim como o altar precisa ser compreendido dentro da lógica ritual em que as vítimas são imoladas (que no cristianismo são simbólicas) em sacrifício religioso. Os tamanhos maiores, em representação, dos tronos, combinam com a estratégia do artista para a glorificação de São Francisco. Principalmente a forma de projeção do altar próximo do santo.

Observemos que, de propósito, Giotto confronta os dois ângulos de apresentação, sobressaindo, em primeiro plano, São Francisco e o trono. Talvez, por causa de Giotto e de outros artistas após o *Trecento*, São Francisco é hoje um dos santos mais populares no ocidente, com várias cidades nomeadas em sua homenagem. Em relação ao espaço aéreo, a presença do anjo e dos demônios nas imagens anteriores, fica claro a impregnação da homogeneidade

atmosférica como um resquício do *Agregatraum* dos antigos. Por isso, o espaço parece bastante gótico e os objetos de Giotto euclidianos, mas o espaço circundante permanece aristotélico.

Giotto estava rompendo com as características essenciais da arte de seu tempo. Se não havia uma infantilidade nas imagens medievais, aquelas nitidamente chapadas, também não acreditamos numa espécie de inépcia em Giotto. Assim como não havia ignorância nos pintores góticos e bizantinos, por não fazerem uso da perspectiva, também não faltava organicidade em Giotto na Basílica de Assis. Esta igreja foi um laboratório para a revolução operacionalizada na Capela Arena. Somente a partir de Giotto é que se compreendem as mudanças essenciais nas regras da perspectiva posterior, interrompendo dialeticamente um modo homogêneo de representação pictórica (VASARI, 2011, p. 274).

Conclusão

Para Aristóteles, as sensações visuais são, entre as demais, as que nos fazem conhecer diferentes coisas pelo sentido geral dado pela experiência singular (ARISTÓTELES, 1984, p. 12). A experiência da renovação da perspectiva mudou o nosso olhar sobre as coisas do mundo da vida. A partir da revolução artística operada por Giotto, o mundo físico se transformou: os objetos deixaram de ser explicados apenas pelas teorias metafísicas e receberam um novo olhar para codificá-los no espaço comum dos fenômenos. A ilusão da tridimensionalidade, com seus novos pontos de fuga e seus raios dispersos, porém harmônicos, introduziu novos caminhos para as artes modernas.

A interrupção dialética do enfoque do corpo espiritual, vivida pela pintura pré-Giotto, para o corpo físico, palpável, forneceu elementos de construtos cognitivos que se desdobrou na imagética renascentista. Nesse sentido, se processou uma educação para o olhar que influenciou também a maneira como vemos o nosso corpo. As imagens ficaram mais complexas, no entanto mais próximas da realidade. A valorização das imagens no espaço, as novas formas de medir o perfil do rosto e as novas técnicas de traçar o contorno dos membros físicos provocaram uma nova sensibilidade estética. O conteúdo sensível representa algo não explícito que revela a atitude básica de uma nação, de um período, de uma classe social, de uma crença religiosa ou filosófica, condensados numa obra (PANOFSKY, 2007, p. 52). A noção do que é belo se transforma.

A iniciativa de Giotto de identificar os seus personagens sacros como seres humanos reais e de aparência comum, forneceu dados de análise para compreendermos a busca de originalidade pessoal no século XX. O *Trecento* possibilitou ao pensamento humanista se libertar das amarras teóricas e comportamentais, promovendo a busca de identidade

emancipatória. Se a técnica de Giotto inspirou e instigou novas experimentações científicas, desobstruiu o corpo obliterado. Esse novo corpo deve, no entanto, ser coberto com uma nova moda, com novos cortes de costura, com novos desenhos no rosto. Enfim, a originalidade da técnica pictórica, com sua perspectiva iluminadora, trouxe o mundo da vida de volta para a terra. Com isso renovou os estudos científicos e proporcionou uma nova experiência da realidade. O conhecimento do corpo levou a uma revalorização do belo. A nova composição do espaço pictórico ajudou a configurar o novo paradigma na arte moderna.

Referências

ALIGHIER, Dante. *A Divina Comédia*. Inferno. Tradução de Jorge Wanderley. São Paulo: Abril, 2010.

CANTUÁRIA, Anselmo de. *Diálogos Filosóficos*. Introdução, Tradução e notas de Paula Oliveira e Silva. Porto: Afrontamento, 2012.

ARGAN, Giulio Carlo. *História da Arte Italiana*. Vol. II: de Giotto a Leonardo. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

ARISTÓTELES. *A Poética*. Tradução de Ana Maria Valente. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Tradução de Vinzenzo Cocco e notas de Joaquim de Carvalho. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

BEDO-REZAK, Brigitte Mirian. *When Ego was Imago. Signs of Identity in the Middle Ages*. Leiden: Brill, 2011.

BENJAMIN, Walter. Der Erzähler. Betrachtungen zum Werk Nikolai Lesskows. In: *Illuminationen*. Ausgewählte Schriften 1. Frankfurt/M. 1977.

BENJAMIN, Walter. Über den Begriff der Geschichte. In: *Gesammelte Schriften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990.

BIBLIA SAGRADA. Tradução de Euclides Martins Balancin. São Paulo: Paulinas, 1990.

CAMPOS, Jorge Lúcio de. *Do Simbólico ao Virtual*. São Paulo: Perspectiva/Rio de Janeiro: UERJ, 1990.

CLARAVAL, San Bernardo de. *Obras completas de San Bernardo V*. (Sermão 85 sobre o cantar dos cantares, 13). Madrid: BAC, 1987.

DA VINCI, Leonardo. *Coleção Gênios da Arte*. Tradução Mathias de Abreu Lima Filho. Barueri, SP: Girassol; Madri: Susaeta Ediciones, 2007.

DELUMEAU, Jean. *A Civilização do Renascimento*. Tradução de Maria Berbara. São Paulo: Edições 70, 2018.

DONDIS, Donis A. *Sintaxe da Linguagem Visual*. Tradução de Jefferson Luiz Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

ECO, Umberto. *A Arte e Beleza na Estética Medieval*. Tradução de Mario Sabino Filho. Rio de Janeiro: Globo, 1989.

FRANCASTEL, Pierre. *Pintura e Sociedade*. Tradução de Elcio Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1990.

GIOTTO. *L'opera Completa di Giotto*. Milano: Rizzoli Editore, 1974.

GOMBRICH, Ernst. *A História da Arte*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: LCT, 1999.

HAUSER, Arnold. *História Social da Arte e da Literatura*. Tradução de Álvaro Cabral. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

HEGEL, G. W. F. *Curso de Estética: o sistema das artes*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

JANSON, Horst Woldemar; JANSON, Anthony F. *Iniciação à História da Arte*. Tradução de Jefferson Luiz Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

LE BLOND, S. J., J. M. Aristote, le philosophe de la vie. In: Aristóteles. *Traité sur les parties des animaux*. Paris: Albier, 1945.

LE GOFF, Jacques. *As Raízes Medievais da Europa*. Petrópolis/RJ: Vozes, 2007.

ONIAN, John. *Bearers of Meanings: The Classical Orders in Antiquity, the Middle Ages, and the Renaissance*. Princeton: Princeton UP, 1988.

OSBORNE, Harold. *Estética e Teoria da Arte*. Tradução de Octávio Mendes Cajado. São Paulo: Cultrix, s/d.

PANOFSKY, Erwin. *La perspectiva como forma simbólica*. Traducción de Virginia Careaga. Barcelona, Espanha: Tusquets Editores, 2003.

PANOFSKY, Erwin. *Significado nas Artes Visuais*. Tradução de Maria Clara F. Kneese e J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2004.

PARRONCHI, Alessandro. *Studi su la dolceprospettiva*. Milano: Aldo Martelli, 1964.

SUASSUNA, A. *Iniciação à Estética*. Recife: Universitária, 1979.

VASARI, Giorgio. *Vidas dos Artistas*. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

VENTURI, L. *Para Compreender a Pintura de Giotto a Chagall*. [s/l]: Estudios Cor, 1972.

WERTHEIM, Margaret. *Uma História do Espaço de Dante à Internet*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

WOLF, Noberto. *Giotto*. Lisboa: Taschen, 2007.

WÖLFFLIN, Heinrich. *Renascença e Barroco*. Tradução de Mary Amazonas Leite de Barros e Antônio Steffen. São Paulo: Perspectiva, 2005.

1 No Canto XVII, Virgílio conversa com Gerion, para convencer essa horrível fera a levá-lo, junto com Dante, ao fundo do abismo. Dante se aproxima das almas de violentos contra a arte. Neles estão pendurados no peito uma bolsa na qual são desenhados os brasões de sua família. No Vv 64 e 65 está o brasão dos Scrovegni: “E o de que a porca azul e prenha eu via/ assinalada no branco saquinho” in: ALIGHIERI, Dante. *A Divina Comédia*. Tradução de Jorge Wanderley. São Paulo: Abril, 2010, p. 229.

2 No túmulo de Enrico Scrovegni, na capela, está a seguinte inscrição: “Este lugar, chamado de Arena pelos Antigos, / Torna-se um nobre altar para Deus, extremamente preenchido pela majestade divina. /... lugares preenchidos com maldade são designados ao uso honesto. / E vejam, este que foi o lar dos pagãos, construído por uma grande multidão, / Foi demolido com grande ira / E agora está miraculosamente abandonado... / Virtudes divinas substituem os vícios profanos, / Os regozijos celestes, que são superiores, substituem os terrenos” em: ONIANS, John. *Bearers of Meanings: The Classical Orders in Antiquity, the Middle Ages, and the Renaissance*. Princeton: Princeton UP, 1988, p. 114.

3 “No sexto mês, o anjo Gabriel foi enviado por Deus a uma cidade da galileia chamada Nazaré. (...) ‘Alegra-se, cheia de graça! O senhor está com você.’ (...) Maria disse: ‘Eis a escrava do senhor. Faça-se em mim segundo a tua palavra.’” (Lc 1, 26-38) BIBLIA SAGRADA. Tradução de Euclides Martins Balancin. São Paulo: Paulinas, 1990, p. 1310.

Submetido em 10 de julho de 2019
Aprovado em 25 de outubro de 2019

IMÁGENES DE PODER. LA CONFIGURACIÓN DEL INDIVIDUO POR MEDIO DE LA ESCULTURA MONUMENTAL

IMAGENS DO PODER. A CONFIGURAÇÃO DO INDIVÍDUO ATRAVÉS DA ESCULTURA MONUMENTAL

Nataly Andrea Cáceres SANTACRUZ*

Resumen: La presente investigación parte del proyecto de tesis doctoral *Esculpiendo la Nación*. En “*La construcción de la Nación ecuatoriana a través las esculturas monumentales de 1890 a 1950*” se considera la influencia de la escultura monumental en la conformación del ideario patriótico y la fabricación de la nación ecuatoriana, a finales del siglo XIX e inicios del siglo XX. Este artículo propone explicar la figura de individuos como personajes ilustres, a través de imágenes públicas de reconocimiento social, sujetas a ciertos elementos artísticos. Estos elementos están de acuerdo con la demanda de los comitentes, concretando la encarnación de valores - reales o imaginados -, y son vinculados con la moralización e instrucción de la sociedad. Por lo cual, es pertinente el análisis de los valores tomados en cuenta para simbolizar a un individuo, comprender las ideas tejidas en torno a ellos, - creación del héroe moderno - y explicar cómo funciona la imagen sobre los espectadores, quienes no solo se someten al efecto inculcador que mantiene la estatua, sino también comprender cómo con el tiempo se genera, en los individuos, deseos de imitar y poseer lo que admiran, a partir de los atributos imaginados.

Palabras clave: Escultura, Monumento, Bronce, Panteón de héroes, Ecuador.

Resumo: Esta pesquisa é baseada na tese de doutorado *Esculpiendo la Nación*. Em “*A construção da Nação equatoriana através das monumentais esculturas de 1890 a 1950*”, considera-se a influência da escultura monumental na conformação da ideologia patriótica e da fabricação da nação equatoriana, no final do século XIX e início do século XX. Este artigo propõe explicar a figura dos indivíduos como personagens ilustres, através de imagens públicas de reconhecimento social, sujeitas a certos elementos artísticos. Esses elementos estão de acordo com a demanda dos comitentes, especificando a incorporação de valores - reais ou imaginários -, e são vinculados à moralização e instrução da sociedade. Portanto, é pertinente analisar os valores considerados para simbolizar um indivíduo, compreender as ideias tecidas em torno deles, - criação do herói moderno - e explicar como a imagem funciona nos espectadores, que não apenas se submetem ao efeito inculcador que mantém a estátua, como também para entender como com o tempo concebe-se, nos indivíduos, desejos de imitar e possuir o que admiram, a partir dos atributos imaginados.

Palavras-chave: Escultura, Monumento, Bronze, Panteão dos heróis, Equador.

* Mestre em História, arte e patrimônio pela Universidade de Montevideo -Uruguai. Doutoranda em História de Arte pela Universidade Pablo de Olavide – Espanha. Docente de História de Arte na Universidade de Especialidades Turísticas – Equador. Editora geral de publicações RICIT e Kalpana. Email institucional y personal: ncaceres@udet.edu.ec - natalina.deleche@gmail.com

Introducción

Cuando se establecen imágenes de reconocimiento social, es porque se configuraron ideas que pudieron ser personificadas. Entonces, el arte se convierte en parte de los procesos en los que una nueva tradición -en buena parte compartida con la tradición virreinal- refieren a la reciente conjunción de estamentos para consagrar ideas representadas en personajes nacionales, que a la vez se busca representen en su parte espiritual al territorio. Para ser más claros y de manera conceptual, esta que resulta ser una invención de tradiciones, -siguiendo la línea de Hobsbawm-, establecen tres tipos de procesos básicos: “Los que simbolizan cohesión social o pertenencia a grupos reales o artificiales, los que legitiman instituciones o relaciones de autoridad, y los que priorizan la socialización, la enseñanza de creencias y sistemas de valores” (AMAYA, 2011, p. 80). Por ende, es interesante en este caso, considerar la cohesión social y pertenencia a grupos como la legitimación de instituciones y relaciones de autoridad a través de las obras de arte realizadas en bronce o mármol.

Por lo cual, y dirigiendo esta investigación hacia el monumento escultórico, este no es, aunque trate de parecerlo, “la fidedigna reconstrucción de algo, sino la consagración pública de un personaje a través de la idea que representó o que trata de representar” (GUTIÉRREZ, 2004, p. 149). Pues, la lógica para levantar una escultura sería la de enfocar figuras idílicas, representantes de cualidades -propias o imaginadas-, que por medio de una iconografía -alegorización del personaje- basada en modelos exitosos, permita la apoteosis social, de méritos que pueden ser reproducidos y que muestran el espíritu de la época. De modo que, como en la pintura, la escultura también toma la alegoría, para puntualizar ideas, a través de la humanización de conceptos, de posturas o elecciones político-sociales que determinaban formas de comportamiento reglado adecuadas a los nuevos imaginarios impuestos. Por lo que la escultura, se transforman en elementos de memoria en sí mismo.

Como en otros casos en América, la invención de la tradición que llevará al culto de las figuras en el denominado Panteón de los héroes¹ se producirá a través de la inclusión de personajes en el perfil de abogados, escritores o políticos en general, de los que fueron tomadas sus acciones como proezas, en las que se difunden nuevos sistemas de valores, derechos y obligaciones. Valores como el patriotismo y la lealtad a la nación, que permitan construir un sentido de unidad nacional y nacionalismo.

La personificación del gobernante en una escultura, por ejemplo, estuvo sujeta a la creencia tácita de que los cuerpos en ellos representados tienen en cierto modo el rango de cuerpos vivos, por lo que sugiere la necesidad de un ritual que consagre la inmortalidad-

organización de comités, recaudación de fondos, presentación de proyecto artístico, inauguración de la obra y sus conmemoraciones anuales- para corroborar la existencia de la sustancia vital que ha trascendido en la escultura, y que según los requerimientos, fuese utilizada en sintonía con el discurso oficial, dentro de una estrategia social y política del gobierno de turno para legitimar su poder. Según el historiador del arte Peter Burke, durante la tradición occidental, en el periodo clásico, ya se había establecido “una serie de convenciones para la representación del gobernante como héroe o como personaje sobrehumano” (BURKE, 2005, p. 83). Así, para configurar entorno a la imagen atributos cuasi-divinos es necesario lograr vincular el discurso político con el visual alrededor de la comparación, la evocación, la contemplación y la identificación, que a la larga se transforman en herramientas de consagración y legitimación del poder.

Para puntualizar, la comparación es la forma de percepción que define la importancia de los personajes de acuerdo con la técnica y materiales, a partir de obras exitosas observadas en otras latitudes, lo que provoca la elección de materiales similares para generar la emulación con otras naciones. Así, por ejemplo, el uso del bronce durante los siglos XIX y XX, demuestra la necesidad de utilizar materiales perdurables, que también fueron utilizados en Europa para representar sus glorias. La evocación, por su parte, logra conectar a la escultura con una fecha relevante, con lo conmemorativo que se repite año tras año y busca que el espectador se identifique y que esa relación pase a las nuevas generaciones y aunque con el tiempo sufra transformaciones, sea el espacio o la escultura, lo esencial se mantendrá para el colectivo. Por otro lado, el obrador ovaciona su creación por conseguir la similitud del personaje representado con alguna imagen divina, lo que provoca la contemplación, observación, análisis e interpretación de la figura-de parte del espectador-, que muchas veces termina en una crítica de la misma. Se ovaciona lo que se conoce, pues el contenido espiritual-cultural presentado no es ajeno a la realidad de los individuos, quienes reconocen en la obra las ideas que legitiman después de la inauguración. Cuando los cuatro elementos explicados anteriormente están conjugados en la figura de personajes ilustres se puede explicar cómo es que la representación se transforma en imagen de poder, capaz de alterar al colectivo en oleadas procesionales y debates largos sobre la real trascendencia que esta figura debía tener en la sociedad.

Vicente Rocafuerte, figura de nobleza, humanidad y gloria

Entre los personajes ilustres de la ciudad de Guayaquil está Vicente Rocafuerte,² quien destacó por su compromiso de traer la ilustración al Ecuador. La figura de este personaje se

mostró fuerte -particularmente- en la ciudad de Guayaquil, por un lado, por ser el primer presidente ecuatoriano (guayaquileño) y el segundo en la larga historia republicana del Ecuador y, por otro lado, es importante, por la obra social que realizó por la provincia del Guayas en su calidad de gobernador.

Como político defendió conceptos de libertad, justicia y democracia, a partir de una propuesta federalista en la que estableció la integración de las nacientes repúblicas, sin que perdieran su autonomía. Tuvo una importante participación en la política de México, Cuba y otras naciones americanas, en las que se ponía a favor de las luchas independentistas y en contra de los intentos por acabar con la democracia, por medio de escritos. Por ejemplo, en su obra *Bosquejo ligerísimo de la revolución de Méjico: desde el grito de Iguala hasta la proclamación imperial de Iturbide*, firmado con el seudónimo de *Un verdadero americano libre*, hace una crítica a los intentos monárquicos de Iturbide por desterrar la idea frágil de la democracia al declararse como emperador en esta región. En Cuba, organizó grupos emancipadores, mientras que en Ecuador se opuso al gobierno dictatorial de Juan José Flores. En Filadelfia (EE. UU) publicó a finales de 1821 el libro *Ideas necesarias a todo pueblo americano, Independiente, que quiera ser libre*, en el cual, expresaba su solidaridad con los pueblos no emancipados y su fe en la democracia, como forma de gobierno.

Con el tiempo la figura de Vicente Rocafuerte se convirtió en el modelo de representación más esperado en Guayaquil. Por ello, la obra escultórica empezó a planificarse a mediados de 1873, cuando J. P. Intriago comandante de la Compañía del Cuerpo de Bomberos, hace la convocatoria a treinta ilustres de la localidad para reunirse en el local de la Compañía y manifestarles su deseo para la erección de una estatua dedicada a Rocafuerte. La idea, bien recibida por los ahí reunidos, permitió que se forme una Comisión ejecutora, que iba ser apoyada económicamente por medio de una colecta de fondos voluntarios.³ Esta incursión cívica, responde a la necesidad de generar, por medio de la figura de un sujeto, una imagen que sea considerada como fuente viva de la moral, en la que los mortales deben beber de sus aguas para volverse dignos. Entonces, no era suficiente tener solamente narraciones del personaje, - literatura que describa las proezas-, más bien, se requería significar todas estas ideas en una sola efigie.

Siguiendo la línea de Peter Burke, la solución habitual ante el dilema de concretar lo abstracto ha sido mostrar al individuo como encarnación de ideas y valores, (BURKE, 2005, p. 83), es decir, -en este caso, al ex gobernante- transformarlo en héroe o ser sobrehumano, casi divino, sujeto de veneración y de emulación. La imagen, por tanto, debía construirse en base a honores y triunfos, que se expongan con naturalidad y realismo, como aspectos innatos en la

persona, que terminaba siendo una idealización de virtudes patrióticas y que llegaron a tener tal trascendencia que tanto el espacio (territorio) como el colectivo se veían inmersos en esta caracterización. Esto consistió en la creación de un nuevo lenguaje visual, donde se crea una imagen memorable, de tamaño superior con un significado profundo.

Cabe mencionar que la estatuaría para la figura de Vicente Rocafuerte se conformó de un grupo escultórico conformado de tres esculturas monumentales ubicados en lugares trascendentales, la escultura de pie que se encuentra en la Plaza de San Francisco, el Mausoleo situado en el Cementerio General y el busto colocado en la entrada del colegio Nacional Vicente Rocafuerte.

Aquí, se tratará solamente la escultura en línea vertical ubicada en la Plaza San Francisco.

Para el desarrollo de la obra escultórica se pidió la colaboración del Cónsul General del Ecuador en París, Clemente Ballén, para que consolide la gestión escultórica en Francia. A través de las gestiones de Ballén se contactó con el ingeniero y artista Aimé A. Millet -estatuero oficial de la Legión de Honor⁴- quien se encargaría del diseño y construcción de la estatua, incluidos los bajorrelieves en bronce para la ornamentación del pedestal de granito. La gestión desde Guayaquil se realizó a cargo del señor Miguel Suárez Seminario a nombre del Comité. Se negoció la escultura por el valor de tres mil francos, fundida en bronce en el taller Thibault & Fils. Es importante mencionar que de acuerdo con el Contrato del Comité Pro Monumento Vicente Rocafuerte con el ingeniero Aimé Millet, la efigie -en cuanto a su actitud, línea y posición- y los bajorrelieves debía estar acorde con las ideas y exigencias de los representantes de los comitentes, Clemente Ballén y Miguel Suárez Seminario. Para el año de 1879, el Comité había reservado un espacio, en la Plaza de San Francisco.

Hecha la elección del sitio, se sabe que la escultura salió de uno de los puertos de Francia hacia Guayaquil, por lo que tenían esperanza de inaugurar ese mismo año, el 9 de octubre, y de ese modo realizar la celebración del día de la independencia. La logística demoró más tiempo de lo planificado, las piezas llegaron el 8 de noviembre de 1879, y de inmediato se iniciaron los trabajos de cimentación en la plaza (LA NACIÓN, 1879, p. 3).

La escultura monumental descansa sobre una base de hormigón recubierto de granito, sobre la que se levanta un pedestal cúbico de hormigón, revestido de negro, de 2.4 m de largo por 2.40 m de ancho y 1.40 m de alto. El pedestal sustenta un fuste en forma de prisma rectangular, recubierto con mármol rosa de 1.93 de largo por 1.93 de ancho y 1.80 m de altura.⁵

El 8 de noviembre 1879 llegaron la estatua y los bajorrelieves, a bordo del buque francés *Havre*. Se procedió a los trabajos de cimentación para el terreno, se excavó, se puso pilotes de

madera y se rellenó con cascajo, todo recubierto con una capa de hormigón elaborado con cemento Portland, traído desde Italia, en tambores metálicos.

Para dar forma a la figura de Rocafuerte fue imperativo considerar a la imagen del gobernante –como lo menciona Burke- es decir una representación que debía mantener un carácter triunfalista, manifestado en la escultura monumental, para luego glorificarle por medio de los rituales de consagración necesarios y así legitimar aquel poder que le otorgan al representado.

El incluir detalles como guirnaldas de laurel, trofeos, cautivos, personificaciones de ideas –alegorías-como la victoria (mujer alada), la fama (mujer con trompeta) (BURKE, 2005, p. 80), la sabiduría (mujer con globo terráqueo) son complementos que de alguna manera intentan componer el discurso visual, y crear visibilidad, pero también cierta naturalidad en cuanto a la imagen del propio gobierno.

En las obras donde las representaciones alegóricas manifiestan la idea la patria es frecuente la alegoría de la Fama, la Victoria y la Historia, con el atributo del libro donde se escriben las páginas de la gloria; la trompeta que anuncia la victoria y los ramos de olivo que simboliza la paz. También la alegoría de la fortuna, o de la propia diosa Minerva responde al proceso para inmortalizar no solo al personaje, sino sus obras y la idea que representa.

En la escultura de Rocafuerte, el atavío, la postura e incluso otros elementos transmiten un profundo sentido de majestad y de poder. Los protagonistas de la escultura no aparecen con vestidura común, sino con algún elemento del ajuar de los “trajes de los antiguos romanos, o con armadura, o con el manto de la coronación, con el fin de mostrar una apariencia más digna” (BURKE, 2005, p. 87). Entonces, se propone al personaje en sí como una imagen o un ícono, comparable con la época en la que la monarquía se basaba en las creencias en el *derecho divino* a ejercer el poder. Se adaptó la época de la modernidad en la necesidad de representarse por encima de la ley.

La Capa romana se asocia con el traje de guerrero que en la iconología se vincula con el concepto de *Amor a la Patria*, donde se presenta la vestidura militar que anuncia que “el verdadero ciudadano debe estar siempre presto a la voz de la Patria” (PASTOR, 1866, p. 188). Vicente Rocafuerte se encuentra cruzado los brazos, con banda presidencial y con un libro haciendo alusión a las obras escritas de su autoría. La escultura originalmente estuvo dispuesta hacia el suroeste de las calles 9 de octubre y Pedro Carbo. Por las diferentes movilizaciones que ha tenido el monumento se mantiene hoy en día en la orientación, hacia el Este que constituía una costumbre durante el siglo XIX.6

La representación de Rocafuerte se basó en la del emperador romano Marco Aurelio. En este caso su representación ilustra el ejemplo más representativo de emperador -filósofo. El reinado de este emperador marcó a sus contemporáneos por su adhesión a los principios del estoicismo y los textos antiguos elogiaban la virtud y la magnanimidad. Introdujo reformas y realizó campañas de pacificación, al tiempo que componía diversos textos, de los que sólo han llegado hasta nosotros sus *Meditaciones*. En las representaciones que le hacen al emperador los artistas han aprovechado para mostrar a un personaje que

da muestras de generosidad para con el pueblo (Vien, Marco Aurelio ordena que se distribuya al pueblo pan y medicinas, 1765, Museo de Amiens) y de clemencia para con los enemigos. La representación más frecuente es la de la muerte del emperador (...) los rasgos de Marco Aurelio rezuman bondad y serenidad (AGHION, BARBILLON y LISSARRAGUE, 2008, p. 253).

El basamento del monumento a Rocafuerte estaba complementado con bajorrelieves de bronce que se mantienen hasta la actualidad. Presenta imágenes alusivas a la obra y genio del personaje. En la primera placa de bronce ubicada al noroeste, se encuentra Vicente Rocafuerte como presidente de la república (Lleva banda presidencial) rodeado por adultos, varios niños y un ángel. El guayaquileño Rocafuerte es asociado con las artes – por su iniciativa en desarrollar este aspecto en el país-, y para esa representación generalmente la imagen corresponde a “niños alados, teniendo una flama sobre la cabeza, emblema del genio que los inspira” (PASTOR, 1866, p. 12), en este caso vemos tres niños desnudos que llevan consigo ramas de olivo acompañados de un ángel que hace alusión a la *Fama*, quien generalmente es representada con una mujer alada quien lleva en la mano con un círculo de oro y en la otra una palma, imagen también asociada con la alegoría de la *Inmortalidad*; en el relieve del monumento podemos encontrar al ángel adulto (Femenino) con las alas abiertas y con una palma invitando a Rocafuerte a entrar al templo de los inmortales que se encuentra en segundo plano. Se trata de un templo griego con columnas corintias, “que surgieron en Grecia cuando las artes habían alcanzado un gran desarrollo” (AVILÉS Y HOYOS, 2009, p. 22), como atributo componente de las artes y por lo tanto simboliza el apoyo a la cultura durante su gobierno. La oración fúnebre pronunciada por Antonio M. Briceño de la Compañía de Jesús, frente a los restos mortales de Vicente Rocafuerte, menciona que la alegoría que se presenta es el Ángel de la Gracitud patria y los tres niños serían la representación de la fortaleza, la beneficencia y el progreso,

y sobre todos estos eclipsados luminares, cuya luz oscurecida se proyecta entre espesas sombras, observad cuánto brilla y campea el integérrimo sol del Ecuador, el admirable, el modesto, el grande Rocafuerte; volando por el radioso y altísimo camino de su existencia

civil y diplomática hácia el templo de la inmortalidad, sobre el cual, se le revela el ángel de la gratitud patria adornado sus nobles sienes con la emblemática corona de la sabiduría gubernativa (BRICEÑO, 1884, p. 2).

Después de realizar un viaje a Roma, Rocafuerte escribe que tuvo un sueño en el cual, veía como se transportaba la columna trajana hacia el volcán Chimborazo, para enfatizar la grandeza de la patria. Aunque esta columna no llegó a depositarse en el sitio mencionado, el proyecto manifiesta que la asociación del templo greco-romano con Rocafuerte se debe por la predilección de esta cultura por el exmandatario.

La presencia de niños en la imagen alude a la alegoría de la educación puesto que la etapa de la niñez supone facilidad en “grabarse de una manera estable y duradera los buenos consejos, y de corregirse y domarse los malos instintos” (PASTOR, 1866, p. 114). Con relación a la educación, Briceño refiere a que era su ardiente anhelo el fundar colegios para conseguir

la verdadera y sólida civilización (...) por su bondad y espíritu progresista, los planteles de primeras letras, puesto que la libertad nacional se obtiene no por cierto con el filo de su espada, sinó con la fuerza invencible de su egregia pluma (...) cultivando la paz con la difusión de las luces por medio de publicaciones útiles y progresistas; aparte de la introducción en el país de los autores, que mejor han tratado estos asuntos (BRICEÑO, 1884, p. 4).

En la parte sureste la placa de bronce tiene un bajorrelieve con imágenes alusivas a “los auxilios que presta en la epidemia de la fiebre amarilla” (AVILÉS Y HOYOS, 2009, p. 22), en 1842, con un hombre caído y sostenido en brazos por Rocafuerte y contemplado con la alegoría de la humanidad, asociada a un personaje femenino. Se trata de la virtud que conduce a contribuir al bienestar y felicidad, representado por una joven cuyo semblante expresa sensibilidad, cubierta su cuerpo con túnica y manto en la cabeza, que conduce su mirada hacia el enfermo.

En aquellos días de angustia y general consternación, él se sobreponía á los hondos sentimientos de ternura y aflicción, que le causaba el fallecimiento de sus más cercanos y queridos parientes, para no disminuir en nada sus solícitos cuidados con la clase desvalida. No tembló delante de la muerte, suministrando con especialidad á los pobres toda suerte de recursos él mismo personalmente; y cuando de todos se acordaba para salvarles la vida, solamente de sí mismo se olvidaba (BRICEÑO, 1884, p. 5).

En este caso se toma como sinónimo la humanidad, compasión y piedad, pues son virtudes y “sentimientos que nos guían á proveer á las necesidades y á aliviar los males que afligen á la humanidad (...)” (PASTOR, 1866, p. 198). Así pues se relaciona la humanidad con Rocafuerte en el espacio físico, la Plaza de la Iglesia de San Francisco, reflejaba , por un lado,

las acciones realizadas en favor de los desvalidos - contigua a esta se encontraba los salones donde se jugaba lotería de la Junta de Beneficencia, institución creada por Rocafuerte durante el brote de fiebre amarilla, y por otro lado evidencia la configuración del nuevo santo para la nación, pues se relaciona a la figura de Vicente Rocafuerte, con la de los franciscanos, -orden religiosa que se ha encargado de auxiliar a los enfermos y proporcionarles los cuidados hasta que recuperen la salud o para que no mueran solos, desde la Edad Media - que durante el episodio de la fiebre amarilla realizó su prodigio, al ayudar a los enfermos e incluso ceder su sueldo de gobernador para beneficio de los menesterosos, a quienes dio socorro (BRICEÑO, 1884, p. 5).

En el suroeste del pedestal está una placa de bronce con una leyenda que dice “Colegios de niñas de Quito; Colegio San Fernando de Quito; Colegio San Vicente de Guayaquil; Escuela Militar de Quito; Protección al Comercio Nacional y la Mariana a Vapor; Impulsión general a las ciencias y a las artes” (AVILÉS Y HOYOS, 2009, p. 22).

La escultura al ilustre Vicente Rocafuerte fue inaugurada el 01 de enero de 1880, en medio de una solemne ceremonia presidida por el presidente de la república, el Gral. Ignacio de Veintimilla, el gobernador del Guayas, Sr. José Sánchez Rubio y el público en general.

En el programa para la Inauguración de la Estatua de Rocafuerte, el Sr. José Sánchez Rubio en su calidad de Gobernador del Guayas mencionó que como parte de la ceremonia se izaron en las oficinas administrativas de la ciudad, el pabellón nacional y para manifestar el regocijo de la población en los balcones y ventanas de las familias se ubicaron banderas que complementaban el paisaje patriótico para el evento. Este fue el primer monumento de bronce levantado en el Guayaquil y en el Ecuador (SÁNCHEZ, 1879, p. 2).

Para establecer la idealización del progreso, la imagen de personajes ilustres, que tuvieron resonancia política fue tomada como fuente de creación. El atuendo y la expresión de protagonista de la estatuaria evocan o tratan de evocar la igualdad que permita la identificación del espectador. Son imágenes fabricadas con el objetivo de mostrar accesibilidad al gobernante o al político en cuestión, a sus ideas que permitieron la creación de instituciones y valorarlo por su trabajo, laborar, así como para cumplir las expectativas del conmemorado.

La imagen de los políticos y militares fueron más activas, pues presentan una actitud más solemne y elevada,

una figura heroica, perteneciente a todas las épocas; a quien todas las épocas poseen, una vez que lo producen; es figura que pueden producir las épocas más modernas como las más antiguas; - y las producirían siempre que le plazca a la Naturaleza. Si la Naturaleza envía un Alma

Heroica, es posible, en todas las épocas que este Héroe asuma la forma de Poeta (GUTIÉRREZ, 2004, p. 318).

Las imágenes de individuos al igual que ocurría con lo sagrado tienen por objeto mantener o subvertir un determinado ordenamiento político. En la erección de efigies se nota una elección que sirva para imprimir acontecimientos acaecidos en cierto momento, manteniéndose como si se trataran de ideas frescas - de acuerdo con Burke - el equivalente visual del periódico o de la hoja informativa inventados durante el siglo XVII.

La monumentalización de personajes terrenales con elementos que lo deificaban fue deviniendo en una representación cada vez más común y realista. Según Rodrigo Gutiérrez Viñuales era una idealización en la que intelectuales, artistas y espectadores intervinieron, incluso personas que los habían llegado a conocer físicamente o convivieron directamente con los personificados, confirmaban las virtudes imaginadas en la representación escultórica, y eso se puede evidenciar en los discursos que pronunciaban en los actos de inauguración o en aquellas conmemoraciones realizadas en los años posteriores. Con esto se fue consolidando un tipo de escultura en las que las figuras aparecían a menudo en posturas naturales, pero con actitudes especiales, como si el acto que estuvieran realizando fuera parte de su cotidianidad.

La configuración del intelectual es un proceso en el que participa no solamente quienes llegaron a tener algún vínculo con el representado, sino que intervienen también aquellos que a través de los postulados ideológicos del personaje se formaron y se generó en ellos un sentimiento de identidad. Ahora nos estamos refiriendo a la escultura de Vicente León en la ciudad de Latacunga.

La configuración del héroe en Latacunga, la escultura monumental de Vicente León

Vicente León y Arguelles, jurisperito y filántropo latacungueño,⁷ hombre inteligente, con profunda sabiduría, destacó en la sociedad cotopaxense por su generosidad, y aunque su labor la realizó en las cortes de Cuzco y Trujillo, prácticamente toda su vida, no dejó de lado el recuerdo de su patria, ni su objetivo principal de fomentar los principios de cultura y ciencia en los jóvenes latacungueños, por lo cual, decidió donar su fortuna para desarrollar la educación en la hasta ese entonces villa de Latacunga, a través de la construcción del edificio de educación primaria y educación media, que llevaría el nombre de San Vicente y años más tarde tomó la denominación de Colegio Vicente León. Cabe recalcar que en el año de 1840 de

acuerdo a Decreto Ejecutivo se estableció el Colegio en Latacunga con la denominación de San Vicente en memoria de su benefactor.

La Junta reunida en Latacunga el 23 de julio de 1839, dio lectura al acta testamentaria donde se establecía trasladar los fondos otorgados por Vicente León desde Cuzco hasta Latacunga para levantar el edificio deseado. La misma Junta estableció después:

justipreciar el valor de su inmensa acción benéfica, colocar una Estatua de este Señor en el lugar más público del Establecimiento con la inscripción siguiente <A LA MEMORIA DEL MEJOR PATRIOTA DEL SIGLO DE LAS LUCES, VICENTE LEÓN, NACIÓ HIJO DE ESTE PUEBLO, Y MURIÓ HACIÉNDOSE PADRE DE EL> (RESUMEN HISTÓRICO, 1930, p. 55).

Puesto que, la Junta hace mérito de la fuente de sus sacrificios convertidos en rico patrimonio que sirvieron “para establecer un Instituto donde los jóvenes de su patria puedan beber las cristalinas aguas del saber, de la justicia y del bien” (CADENA, 2015, p. 52).

Por diversas razones, una de ellas, la complicada época por la que pasaba la fundación del Colegio, -que no contaba con local propio, y que llegó a adquirirse hasta fines de 1842- el proyecto del monumento no se consolidó. En los documentos relativos a la historia de la creación del Colegio Vicente León, se menciona el desarrollo de la escultura de este personaje. Se determina que la erección de la estatua, aunque se levantó años más tarde, no quería decir que la memoria del Filántropo haya sido olvidada, sino que por factores económicos se mantuvo en pausa. Pues entonces, para contribuir al reconocimiento de la figura de Vicente León, la Junta Administrativa del Colegio del año 1842 ordenó que se establezca la conmemoración fúnebre anual de la muerte del Dr. León, conmemoración celebrada con la mayor pompa, mientras se reúne los fondos para levantar el monumento.

La ceremonia solemne en honor a Vicente León se forma como parte del ritual de consagración en la que los eventos preparaban ideológicamente al colectivo hasta la llegada del monumento. Estas conmemoraciones deben repetirse cada año para convertirlas en una tradición, parte de la cultura, no solo de la institución - en este caso- más bien, haciendo partícipe a la ciudadanía como miembros activos de los festejos.

El Rector del Colegio, Dr. Antonio Cornejo, en una carta dirigida al Ministro de Instrucción Pública, en 1855, menciona que le es satisfactorio que el 28 de febrero se celebraron las exequias fúnebres en honra del Dr. Vicente León, y la conmemoración ha sido más solemne que en otras ocasiones, “pues no se ha economizado medio alguno, sin tocar con los fondos del

Establecimiento, para dar toda la importancia que requería un acto de esa naturaleza” (RESUMEN HISTÓRICO, 1930, p.56).

De acuerdo con la narración del rector, el Clero secular y regular, autoridades locales y del cantón, las fuerzas armadas, padres de familia y los jóvenes leoneses (alumnos y ex alumnos del Colegio Vicente León) acompañaron en este acto considerado como cívico. Hubo un catafalco ubicado dentro del templo de Santo Domingo, lugar al cual, se dirigieron los asistentes, luego de acompañar en marcha fúnebre con el retrato de León, sobre los hombros de autoridades militares, para al llegar a la iglesia iniciar con la ceremonia religiosa.

Cornejo dice que, terminado el oficio religioso, él pronunció un discurso en el que enfatizó la acción filantrópica de Vicente León y después en el mismo orden del que salieron de la iglesia ingresaron al Colegio. Es interesante pues estos actos despertaron “vivo entusiasmo en los hijos de Latacunga que han derramado lágrimas de gozo, recordando el beneficio de su ilustre compatriota” (RESUMEN HISTÓRICO, 1930, p. 57). Entonces, el rito conmemorativo alista al colectivo para la identificación con la divinidad, pues la escultura sería parte de la etapa final, en la que se identifica la efigie del personaje con la divinidad, porque se reconoce el nuevo estatus de la imagen y el espacio en que se levanta se convierte en sagrado.

En otra incursión de agradecimiento para con Vicente León, en el año de 1851 la Junta Administrativa, junto con la Municipalidad de Latacunga solicitaron obtener la legislatura para realizar el cambio del Decreto en el cual se denominaba Provincia de Cotopaxi, para que llevase el nombre de Provincia de León “como el más significativo de los honores que puedan tributarle al filántropo” (Resumen Histórico, 1930, p. 58).

En años posteriores, se realizarán conmemoraciones literarias -cantos poéticos- dedicados a la memoria de León, en los que se iba conformando la imagen del literato como héroe hacedor de paz por medio de la virtud. Por ejemplo, en el poema de Juan García se expresa:

Y, con la Paz reinando las virtudes, hijas preciosas de inmortal victoria,
tus poetas, templando sus laudes, ensalzarán los lauros de tu gloria.
Vosotros, de León hijos queridos, en lides y triunfos los primeros,
levantad ya la frente complacidos, y exhalad vuestros himnos
placenteros (...) ¡oh León ¡tu inmortal memoria ¡Si tus hijos cien lauros
han ceñidos, tuyos sus triunfos son, tuya es su gloria! Tu levantaste este
esplendente faro en medio las borrascas de la vida; con su lumbre
hallará seguro amparo la juventud de vicios combatida. (GARCÍA,
1886, p. 6).

Es decir, que León se convierte en el héroe moderno, lleno de virtudes, que deben ser emuladas por los jóvenes del colegio, que son la promesa de progreso para la provincia y al

triunfar, la obra de León también triunfará y trascenderá. Esto se apoya en otros versos publicados, como los que se encuentran en las hojas de los *Recuerdo de las glorias* manifiesta que la obra de Vicente León se traduce en Paz y otras virtudes que son originadas por la educación, la paz,

(...) aumenta y conserva la riqueza (...) La Paz es ministra de las Artes, las cuales no se pueden ejercer, si no es con mucho tiempo y en tranquilo sosiego, sin estar ocupados en pensamientos de guerra; los cuales desvían nuestro ánimo de la práctica y adquisición de costumbres virtuosas (...) numerosas y variadas artes, todas son sin duda efecto de la Paz (RIPA, 1613, p. 183)

En otras palabras, Vicente León se convirtió en el Héroe Moderno, quién sanó de los males de la tierra -la ignorancia- a la provincia, que mantenía en oscuras tinieblas.

El Cotopaxi en límpido destello, de aurora opalina haciendo alarde, sobre el albor de nieve sin mancilla, revestida del iris se presenta augusto rey de la serena tarde. ¿Qué sois, antiguos héroes, admirados allá en tiempos de ciega idolatría, con el HÉROE MODERNO comparados, qué sois sino las nieblas ¿Qué se deshacen al nacer el día? ven ¡oh Catón ¡que en hórridas tinieblas impávido sumiste la existencia (...). Todos venid, y, en éxtasis superno, ved al HÉROE MODERNO ¡¡ (ECHEVERRÍA, 1897, p. 3)

Escritores como Celiano Monge en sus discursos, por ejemplo, el que realiza en la inauguración del primer Salón de Latacunga, afirma que la obra educativa inmortaliza al personaje, pues su incursión benéfica es considerada una proeza:

Dr. Vicente de León, al genio benéfico que preside vuestros destinos desde las regiones inmortales (...) los felicita por que al igual que León contribuirán a (...) colocar la instrucción primaria - y la secundaria á la altura que merecen, convencidos como estáis, de que la cultura de los pueblos no se aprecia por el número de sus hijos ilustres, sino por la mayor difusión de las luces en las masas populares y el grado de moralidad que les comunica una educación bien dirigida. (MONGE, 1893, p. 5)

La retórica se fusiona con la imagen como parte de un moderno discurso político que se basará en imágenes justificadas gracias a la literatura desarrollada entorno a ellas, que conforman un nuevo lenguaje, uno que se acerca al proyecto cultural civilizatorio, a través de una narración en prosa o verso que presenta al personaje con todos sus logros. Aunque no debemos caer en asumir que las imágenes son espejos de los acontecimientos, si hay que entenderlas como vehículos de interpretación de ideas y de construcción de argumentos

políticos y sociales. Es decir que constituyen un instrumento fundamental de socialización ideológica.

Las imágenes tienen funciones retóricas en la configuración de un discurso político, al que sirven con sus propios recursos. La existencia de tal dispositivo de imágenes, en la medida que constituye una forma de auto representación ideológica sin coartadas de neutralidad revela también una conciencia de intervención en el curso de los acontecimientos.

Puesto que Vicente León fue un ilustre desconocido para los ciudadanos de Latacunga había que crear cimientos fuertes de las hazañas del personaje, de modo que se convirtiera en el héroe de la localidad y de alguna manera justificar acciones como cambiar el nombre del Colegio, por aquel que represente a aquel que tributo para la educación, o el nombre de la provincia de Cotopaxi por León o la declamación de poesía durante las exequias anuales u otros festejos, que darán a lugar la necesidad de levantar una escultura que representa al héroe, al ídolo de su devoción.

Para 1897 asume el rectorado el Dr. Pablo Alberto Vásconez y empoderado en el puesto propone a la Junta Administrativa el proyecto de erigir el monumento a Vicente León en la plaza principal de Latacunga. Le motiva el remordimiento -como él mismo lo dictamina- que medio siglo después de la muerte del ilustre, no se ha levantado la obra, que es deuda de honor y de gratitud al Símbolo de la Virtud y Dignidad humanas. Por tal motivo la Junta dicta un acuerdo en el que se dictamina el 10% de los sueldos del Rector, Profesores y Colector del Colegio, el producto íntegro de los derechos de exámenes, grados y matrículas y de la Imprenta del plantel educativo (RESUMEN HISTÓRICO, 1930, p. 58). Se formó entonces el Comité Vicente León compuesto por el Rector como presidente del Consejo, sin embargo, el proyecto duró el tiempo de rectorado del Dr. Vásconez y aunque las bases eran sólidas, no se efectuó.

Finalmente, en el año de 1909 se funda en Quito el Comité Universitario “Vicente León” compuesto de un número de estudiantes universitarios ex-leonenses como: Luis Fernando Ruiz, Luis Aníbal Vega, Leopoldo Rivas Bravo, José Rivas Bravo, Alejandro Maldonado, Eduardo Varea Quevedo, Daniel Negrete, J. Camilo Pacheco, Modesto Ramos y Jorge Jarrín Córdova, quienes gestionaron en el Congreso Nacional el apoyo económico para cumplir el objetivo de levantar la estatua.

Bajo el amparo del Decreto del Congreso Nacional del 15 de octubre de 1909, se establece colectar “el 5% de las rentas municipales de Latacunga y Pujilí, y un centavo sobre cada litro de aguardiente que se produzca o se consuma en la provincia” (RESUMEN HISTÓRICO, 1930, p. 58), para la contratación y ejecución de la escultura a Vicente León. Estos fondos, de acuerdo con el decreto, serán gestionados por la Junta de jóvenes leoneses.

Se llamó a concurso público para la presentación de proyectos artísticos, en la que resultó victorioso Carlos Alberto Meyer,⁸ escultor quiteño que en 1911 durante la presidencia del Gral. Eloy Alfaro fue beneficiario de una beca para estudiar en Roma.

En cuanto a la escultura de Vicente León, se trata de una figura sedente con alegoría. La efigie tiene envuelta en su mano derecha un pergamino extendido, mientras que la mitad de su pie derecho se encuentra fuera de la base, todo en ademán de levantarse, personificando la victoria. La escultura fue inaugurada el 7 de agosto de 1925 en la ciudad de Latacunga.

La representación sedente va estar dirigida a “los literatos, abogados o estudiosos de la política que aparecen bien en una actitud de comunicación con el público, o bien retraídos en sus propios pensamientos: la postura sedente denota intrascendencia, ausencia de acción, e incluso, de observador externo” (GUTIÉRREZ, 2004, p. 317). La escultura monumental se hizo eco de la teatralidad, de modo que la representación de personajes que se encuentran absortos en sus pensamientos demuestra que son individuos diferentes, que representan papeles icónicos para la sociedad, pues sus objetivos e ideologías marcadas les permiten ocupar el lugar de los héroes de la historia, pues hablan del pasado, tomando el lugar de una

figura heroica, perteneciente a todas las épocas; a quien todas las épocas poseen, una vez que lo producen; es una figura que pueden producir las épocas más modernas como las más antiguas; - y las producirían siempre que le plazca a la Naturaleza. Si la Naturaleza envía un Alma Heroica, es posible, en todas las épocas que este héroe asuma la forma de un intelectual (GUTIÉRREZ, 2004, p. 318).

A modo de conclusión

Si analizamos las imágenes en su parte comunicativa podríamos establecer tres partes tácitas que mantiene toda representación: un grupo dirigente como emisor, un mensaje visual y un receptor que es el colectivo. El artista logrará la construcción visual por medio del monumento, bajo las indicaciones de la élite, quienes tienen un discurso político establecido y pronunciado, sea antes, durante o después de la inauguración de la escultura y desean que la obra en bronce mantenga siempre enfocado ese carácter patriótico. Los espectadores serán testigos de la historia, atemporal y universal que tendrá vigencia mientras la escultura esté levantada en el espacio público. Además, contribuye a forjar el imaginario del representado la reconstrucción de su vida como vehículo de imitación ciudadana a través de la redacción y difusión de su biografía y obras literarias, y en caso de que no las tuviere, aquellos seguidores

de estos personajes se encargaran de la creación de poemas y narraciones que exaltan la vida del individuo, sobre todo durante las inauguraciones de su estatua.

La obra se vuelve pública y encarna un conjunto bien diferenciado de funciones en el que se van reflejando los ideales y aspiraciones tanto de las clases acomodadas como del pueblo. Y una vez que se concreta la idea es cuando el personaje “alcanza a glorificar el verbo de su pueblo, y a expresar la emoción de todos los hombres, pues son los (...) que resumen por esos dos elementos lo heroico de la raza y lo heroico de la humanidad” (GUTIÉRREZ, 2004, p. 318). Sobre todo después de las independencias son tomados como prototipos de héroes contemporáneos, considerando la antigüedad clásica en la que los intelectuales eran vistos de alguna manera como profetas, caso de Plutarco, pues sus escritos reflexionaban acerca de formas de vida, comportamiento y pensamiento que podía ser cuestionado por iguales y tomado como modelo de vida, pues estos textos planteaban la felicidad a partir del razonamiento, y este aspecto se consideraba una forma de heroísmo propia de aquel tiempo.

La imagen, al levantarse en forma de escultura monumental, comienza a morar en el pensamiento colectivo. Esto nos indica que los rituales de consagración de las imágenes son necesarias para conformar un ideario en común y se vuelven características fijas sobre el asentamiento humano, especialmente: su cosmogonía, sus creencias, su percepción del mundo como identidad visual uniforme, y esto será el resultado de las gestiones del grupo dirigente, quienes controlan lo visual que a través de las decisiones que afectan a la fisonomía de las ciudades u otras, enuncia el cambio de periodo, pues estas imágenes portadoras de transformación, cumplen la función comunicativa intencional de su época.

De alguna manera, la consecuencia de este proceso de heroización y deificación contribuyó a forjar un Panteón Nacional de héroes modernos. La historiografía ecuatoriana ubicó el origen de la Historia Patria en la Independencia en 1822 y la República en 1830 con figuras en la que Vicente Rocafuerte se convirtió en una especie de Páter Patriae y Vicente León en el Benefactor de la academia. Entonces, las figuras estudiadas de alguna forma han sido poderosos instrumentos de identificación, porque sus nombres se han internalizado en la conciencia colectiva, así pues, se ha denominado espacios, calles, plazas, escuelas, barrios, poblaciones que existen en el Ecuador y son parte de la cotidianidad. Se podría decir que, en el caso de la cultura ecuatoriana, habido una fuerte “rocafuertización y leonización” de la identidad.

Referencias

AGHION, C. BARBILLON y F. LISSARRAGUE, *Guía Iconográfica de los Héroes y Dioses de la Antigüedad*, Alianza Editorial, 2008, pp. 250- 253.

AMAYA Jorge Alberto, La reforma liberal y la construcción de la figura de Francisco Morazán como imaginario de la nación, *Paradigma - Revista de Investigación Educativa*, Tegucigalpa, n. 31, año 20, pp. 79 – 100, 2011.

AVILÉS Efrén y HOYOS Melvin, *Monumentos plazas y parques de Guayaquil*, Guayaquil, Poligráfica, 2009.

BRICENÑO Antonio, *Oración fúnebre al ilustre Patricio Sr. Dn. Vicente Rocafuerte*, Guayaquil, Imprenta de Murillo dirigida por Fidel Montoya, 1884.

BURKE Peter, *Visto y no visto, El uso de la imagen como documento histórico*, Barcelona, Ediciones Crítica, 2005, pp.80-90.

CADENA Simbaña Franklin Israel, *La Sobrepoblación Estudiantil y su incidencia en el proceso de enseñanza en la Unidad Educativa Mayor “Vicente León” periodo 2014-2015*, Universidad Técnica de Cotopaxi, Latacunga, 2015.

Diario Los Andes, Guayaquil, 1877, p.3.

ECHEVERRÍA Juan Abel, Vicente León, fundador del colegio de su nombre en Latacunga, 28 de febrero de 1888, en: *Anales del Colegio Vicente León*, Latacunga, Imprenta del Colegio “Vicente León”, pp. 2-4, 1897.

Gaceta Municipal, Guayaquil, 1895.

GARCÍA Juan Heliodoro, *Recuerdo de las Glorias de la restauración. Canto dedicado a la venerable memoria del Doctor Vicente León*, Latacunga, Imprenta del Colegio, 1886, pp. 6-8.

GUTIÉRREZ VIÑUALES Rodrigo, Carrara nell’America Latina. Industria e creazione scultorea, en: Berresford, Sandra *et al. Carrara e il Mercato della Scultura 1870- 1930*, Universidad de Granada, 2007, pp. 254-259.

GUTIÉRREZ VIÑUALES Rodrigo, *Monumento Conmemorativo y espacio público en Iberoamérica*, Madrid, Cátedra, 2004.

MEYER Alba Victoria, *Carlos Alberto Meyer. Recuerdo de un artista ecuatoriano*, Casa de la Cultura Ecuatoriana, núcleo Chimborazo, 2005, pp. 1-8.

MONGE Celiano, *Discurso pronunciado en la inauguración del Salón Municipal de Latacunga*, Ambato, Imprenta de Tungurahua, 1893, pp. 1- 5.

La Nación, Guayaquil, 30 de octubre de 1897, p.3.

PASTOR Luis G., *Iconología o Tratado de Alegorías y Emblemas*, México, Imprenta económica, 1866.

Resumen del Histórico del Monumento al Dr. Vicente León, Latacunga, Imprenta del Colegio,

1930, pp. 2-15.

RIPA Cesare, *Iconología de Cesare Ripa Perugino Caballero de San Mauricio y de San Lázaro, en la que se describen diversas imágenes de Virtudes, Vicios, Afectos, Pasiones humanas, Artes, Disciplinas, Humores, Elementos (...)*, Siena, 1613, pp. 183-185.

SÁNCHEZ Rubio, José, *Programa para la Inauguración de la Estatua de Rocafuerte*, Guayaquil, 17 de diciembre de 1879, pp. 2-6.

¹ Se refiere a la construcción simbólica que se erige en cuanto a las hazañas realizadas por personajes históricos - excepcionales-, algunas veces deificados o heroificados, o ambas y que el colectivo- con incidencia de la élite- ha seleccionado para celebrar sus acciones mediante diferentes actividades, tengan estas carácter material o inmaterial.

2 Político y escritor guayaquileño (1783–muere en Lima el 1847). Su mandato entre 1835 y 1839 se consideró firme en cuanto al orden en el país. Uno de sus objetivos fue el mejorar la instrucción pública muy poco atendida, por lo que fundó colegios y escuelas. En calidad de gobernador del Guayas estuvo al frente de la construcción del primer barco a vapor del país. (AVILÉS Y HOYOS, 2009, p. 25). Su formación académica realizada en Francia estuvo influenciada por la corriente ilustrada, prefiguran en él, ideas de libertad en sus diversas manifestaciones: libertad de pensar sin supersticiones, tolerancia; económica (desarrollo autónomo); política (sin poder arbitrario) y la de conocer y crear. Sus primeros contactos con los gestores de la independencia, fue en el año de 1803 en París donde conoció a Simón Bolívar, Carlos Montufar (quiteño, gestor de la insurrección del 10 de agosto de 1809), José Jorge Landaburo (limeño, firmó el Acta de la Jura de la Independencia del Perú), José María Cabal (Buga, Participa diputado por Caloto, en la Junta provisional de gobierno de las seis ciudades amigas del Valle del Cauca en 1811), Francisco Rodríguez y Toro (firmó el acta de la declaración de independencia de Venezuela el 5 de julio de 1810).

3 El contrato para la obra fue firmado el 26 de enero de 1877 (LOS ANDES, 1877, p. 3).

4 Escultor de origen francés (1819-1891). Parisino que cursó estudios en la Escuela de Bellas Artes de París y en la École nationale supérieure des arts décoratifs. Realizó trabajos para el Museo de Louvre y varios recintos religiosos, como: Saint-Vincent de Paul y Saint Etienne du Mont de Paris. Ganó varios premios entre los que destaca la medalla de oro en la Exposición Universal de 1889. Fue condecorado con la Legión de Honor en 1859 y en 1870 se lo ascendió a oficial. Entre sus obras más relevantes está *Fidias* los jardines de Luxemburgo, *América del Sur*, a la entrada del Museo de Orsay, *Vercingetorix* en el yacimiento histórico de Alesia, en la Borgoña. La Orden de la Legión de Honor es una distinción otorgada por excelente conducta civil o hechos de guerra excepcionales tras investigación oficial. Esta distinción fue establecida por el emperador Napoleón I el 14 de julio de 1804.

5 Para los cimientos se quiso utilizar madera. En el periódico La Nación, con fecha de 10 de noviembre de 1879, p.3, dice “Sentimos tener que deplorar que esta sea de madera. La experiencia ha demostrado que por buena que sea la calidad de esta, a flor de tierra se pudra a los pocos años”. Es probable que se haya considerado esta opción para rebajar costos, sin embargo, esta decisión hubiera resultado al largo tiempo en una nueva reinversión de recursos.

6 Las esculturas durante el siglo XIX se disponían hacia el Este manteniendo la idea de que hacía esa dirección nace el Sol. En griego Este = levante se asocia con aurora, naciente, se define como la zona donde sale el sol, donde el Sol se levanta, tiempo de salida.

7 (Latacunga 1771- Cuzco 1839) Su educación primaria la recibió en Latacunga y la secundaria y superior tanto en el Colegio de San Luis y la Universidad de Santo Tomás de Aquino en Quito. Terminados sus estudios se presentó para ser magistrado en 1796 para la Cátedra de Facultad menor en la Universidad de Quito, pero perdió ante otros intelectuales, este incidente lo afecta y decide abandonar el Ecuador, trasladándose a Perú, donde logró establecerse y se incorpora al cuerpo de abogados de esa república. Fue testigo indirecto de la Batalla de Pichincha, el 24 de mayo de 1822.

8 Carlos Meyer junto a los pintores Nicolás Delgado, Camilo Egas, José Abraham Moscoso, Manuel María Ayala y otro escultor Antonio Salgado fueron enviados a Italia a realizar especializaciones en artes. Para ese entonces Meyer tenía 21 años de edad. (MEYER, 2005, p.8).

CONHECENDO TOMÁS DE AQUINO: BREVES APONTAMENTOS SOBRE VIDA E OBRAS

GETTING TO KNOW THOMAS AQUINAS: BRIEF NOTES ON HIS LIFE AND WORKS

Pablo GATT*

Resumo: O presente artigo tem como objetivo analisar a trajetória em vida do frade italiano da Ordem dos Dominicanos, Tomás de Aquino (1225-1274). Abordaremos os caminhos aos quais o levaram ao ingresso nos ensinamentos da fé, assim como as influências que sofrera na elaboração de sua principal obra *Summa Theologiae* (1273). Discutiremos a construção da doutrina tomista, uma vez que o contato com o pensamento e obras do filósofo grego Aristóteles rearticulou o pensamento de Aquino. Nesse sentido, elaboraremos um artigo pautado na trajetória e construção da afirmação e aceitação do pensamento do *Aquinate* em meio aos pares, visto que a influência do pensamento aristotélico em suas obras causou-lhe alguns problemas.

Palavras-chave: Tomás de Aquino; *Summa Theologiae*; Aristóteles; Escolástica.

Abstract: This paper aims to analyze the life trajectory of the Italian friar of the Dominican Order, Thomas Aquinas (1225-1274). We will approach the paths that led him to join in the teachings of faith, as well as his influences in the elaboration of his main work *Summa Theologiae* (1273). We will discuss the construction of the Thomist doctrine since the contact with the thought and works of the Greek philosopher Aristotle rearticulated Aquinas' thinking. In this sense, we will elaborate an article based on the trajectory and construction of the affirmation and acceptance of Aquinas's thought among peers, since the influence of Aristotelian thought in his works caused him some problems.

Keywords: Thomas Aquinas; *Summa Theologiae*; Aristotle; Scholasticism.

O Compromisso com a Família: as Escolhas de Tomás de Aquino

As fontes a respeito da vida e obras de Tomás de Aquino encontram-se reunidas na *Fontes vitae S. Thomae Aquinatis* (1912), documento organizado pelos dominicanos Dominique Prümmer e Marie-Hyacinthe Laurent. É uma história de vida marcada por lacunas, viagens, embates teológicos e unicamente voltada para Deus.

O Papa Pio X em um *Motu proprio* concedeu ao dominicano Tomás de Aquino o título de *Doctor Angelicus*, por suas virtudes e pureza em vida. Canonizado em 8 de Julho de 1323, o frade italiano dedicou boa parte de sua vida aos ensinamentos de Cristo, como relata seu aluno

* Doutorando em História Medieval pelo Programa de Pós-Graduação em História Social das Relações Políticas da Universidade Federal do Espírito Santo, sob orientação do Prof. Dr. Sérgio Alberto Feldman. Membro do Laboratório de Estudos Tardo Antigos e Medievais Ibéricos Sefaradi (Letamis). Bolsista FAPES - Fundação de amparo à Pesquisa e Inovação do Espírito Santo. E-mail: gattpablo@gmail.com.

e principal biógrafo Guilherme Tocco na *Ystoria sancti Thome de Aquino* (1250)¹. É por intermédio dessa obra, composta por entrevistas, relatos coletados em viagens realizadas por toda a Europa (1317-1323), de informações de amigos, familiares e alunos de Tomás, além de descrições dos milagres realizados pelo Angélico, que podemos saber mais sobre a vida de Aquino. Considerado ainda hoje o maior expoente da Ordem dos Dominicanos e do pensamento Escolástico, é primordialmente para Deus que o seu discurso² se direciona, sendo o foco e “tema” central de toda sua teologia.

Nascido no castelo familiar de Roccasecca, Itália meridional, condado de Aquino, Tomás foi o filho mais novo de Teodora e do conde Landolfo de Acerra. Por sua vez, ambos almejavam para o ultimogênito uma carreira direcionada ao caminho espiritual, assim como fora a de seu tio Sinibaldo, irmão de seu pai e abade do mosteiro beneditino no Monte Cassino. Nessa lógica, como de costume da época, no ano de 1231, entre os 05 e 06 anos de idade, Tomás de Aquino fora encaminhado à Igreja, para dar início a sua vida monástica (TORREL, 1999, p. 5).

Devido aos conflitos existentes entre o imperador Frederico II e o Papa Gregório IX, o mosteiro ao qual habitava Aquino, posteriormente a um certo período de paz (1231-1236), fora novamente alvo de perturbações, vendo-se assim, obrigado a mudar-se para Nápoles. No outono de 1239, o *Aquinate* inscreve-se na *studium generale*, em que se dedicou aos estudos das artes e da filosofia, como também marca o início do contato com os escritos de Aristóteles (TORREL, 1999, p. 7). É nessa mudança e por meio de seu primeiro mestre Pedro da Irlanda que, de acordo com a biografia de Tocco, Tomás adquire gosto por Aristóteles como também toma conhecimento da Ordem dos Dominicanos.

Os séculos XI e XII foram marcados por contestações aos princípios da vida religiosa. Diante desse quadro, a criação da Ordem dos Dominicanos é uma resposta a essas inquietações (FORTES, 2009, p. 113), uma vez que temos a criação das ordens dos Franciscanos e a dos Pregadores também como forma de contestações e respostas.

O século XIII foi rico de fermentos. Entre 1250 e 1275, Paris alcançou uma glória sem par. Este quarto de século viu atuar um grupo ilustre de autores renomados. Tem-se a impressão de que a vida intelectual de repente encontrou, naqueles anos, uma nova maturidade. É a época de Santo Tomás e de São Boaventura. Ambos trabalharam ao mesmo tempo em Paris, contudo com orientações divergentes. O primeiro aceitou Aristóteles quase completamente, o outro dele desconfiou na mesma medida. A relação entre os dois santos é emblemática da diversidade das investigações mediante as quais a teologia proclamava sua identidade. (GILBERT, 1999, p. 111)

Nesse sentido, uma nova espiritualidade e um novo modo de pensar surgem no século XIII, através dessas novas ordens religiosas, visto que reuniram uma sistematização geral dos conhecimentos humanos. Nesse contexto de reestruturação encontramos uma renovação no que tange o cenário da sociedade medieval, dado o crescimento das cidades, o renovamento comercial e o estabelecimento das Universidades, iniciando a prática da expansão dos saberes.

A Ordem dos Dominicanos, fundada sobre os pilares da erudição, pauta-se na constante oração e na abdicação da riqueza, visto que prevalece o ideal de obediência ao mestre. As principais características da ordem são pautadas na produção de conhecimento por meio da escrita e da exegese dos textos bíblicos, posto que seus membros são mestres do conhecimento e da transmissão da fé cristã, preocupados com a conservação do Cristianismo, dado o caráter de pregação em prol das virtudes, da humildade e da pobreza que legitimava a discurso da ordem. É Levar uma vida assim como Cristo levou. Na construção da identidade doutrinal da ordem encontramos um hiato no que tange os anos de 1220-1234 (FORTES, 2009, p. 116). É apenas a partir do ano de 1234 que, com a canonização do criador da ordem, Domingos de Gusmão, temos o início da escrita da história dos Dominicanos, servindo como veículo principal para formalizar a identidade da ordem, ou seja, como forma de caracterização da ordem.

Como expoente de maior destaque da Ordem dos Dominicanos, Tomás de Aquino formulou o seu pensamento através de uma lógica racionalizada, consagrando o conhecimento crítico da Escolástica.

Não obstante, ocupando-se em tratar a Escritura como uma metáfora, a *Summa* parece reduzi-la a essa condição material. Ele (Tomás), quer explicar os princípios que fazem da teologia uma ciência, vale dizer, que identificam sua dinâmica com a de qualquer outra ciência da época. A teologia parte, portanto, dos fatos e deles produz formas inteligíveis. (GILBERT, 1999, p. 128)

Com o método de pensamento proveniente da Escolástica encontramos uma promoção do reconhecimento das crenças pagãs ainda existentes na ortodoxia da doutrina cristã. Esse modelo de pensamento foi responsável por promover um processo de desencantamento do mundo, um processo de caráter racionalizador.

A teologia de Santo Tomás está eminentemente a serviço da unidade, e isso explica sua coerência interna. Colher um dos seus elementos formais supõe, ao mesmo tempo, todos os outros. Seu conteúdo é também explicitamente unificado. Seu século fora sacudido por uma rivalidade entre Aristóteles, o pagão de vistas tão fecundas e tão precisas, tão vizinhas à experiência, e Agostinho, aquele que acredita nas ideias inatas, para quem o espírito do homem é à imagem e

semelhança de Deus. Essa rivalidade termina por ser, ao mesmo tempo, uma posição entre a filosofia e a teologia. Em consequência da distinção entre as Faculdade de Artes, nas quais, se ensinava Aristóteles, e a de Teologia, na qual Agostinho ainda tinha a primazia, difundia-se a ideia de que a verdade era dupla. Santo Tomás empenhou-se vivamente em lutar contra essa divisão. (GILBERT, 1999, p. 129)

Os embates entre a filosofia e teologia perpetuaram-se durante toda a Idade Média. De início eram consideradas unidas, findando em uma brusca ruptura em prol da ciência moderna e da reivindicação do caráter científico filosófico, uma vez que para Aquino a teologia é um discurso baseado em uma forma científica, como o aristotelismo. O *Aquinate* buscou adaptar a filosofia aristotélica da maneira mais favorável aos ensinamentos da fé, distanciando-se do pensamento agostiniano, posto que a teologia não pode prescindir da razão humana. Tomás defende a racionalidade do homem, pois o mesmo é responsável pelos seus atos em pensamento, dado que o homem conhece a verdade assim como Deus também conhece (ST, I, q. 93, a. 6). Entretanto, a fé prevalece, visto que o *Doctor Angelicus* defende uma unidade entre ambas, uma vez que “a fé não começa ali onde a razão falha. Convém, presumivelmente, sustentar o contrário: ela começa ali onde a razão consegue ter êxito.” (GILBERT, 1999, p. 132).

Existe, portanto, um racionalismo tomista. Mas não devemos nos enganar, o intelecto não é o padrão da verdade. Mesmo quando prova que Deus existe, ainda é necessário que acreditemos. Sem a fé, o trabalho intelectual não é capaz de honrar a Deus de maneira conveniente; o que terá demonstrado não terá sido colhido segundo própria força. Não é suficiente ao teólogo provar filosoficamente que Deus existe ou outros pontos do dogma. Mesmo o que tiver sido demonstrado deverá ser, além disso, crido. (GILBERT, 1999, p. 131)

O ingresso na Ordem dos Dominicanos marca o início de uma série de conflitos entre Tomás de Aquino e sua família, pois vai em contradição com o desejo de seus pais em relação ao seu futuro. Sua mãe, Teodora, ao tomar conhecimento do ingresso à ordem, encaminha-se à Nápoles para fazê-lo mudar de ideia, porém chega tarde demais, uma vez que o *Aquinate* já teria dirigido-se à Roma. Sendo assim, Teodora envia aos irmãos de Aquino uma carta para que o trouxessem de volta e acompanhados por uma pequena escolta não tiveram dificuldades em captura-lo e leva-lo à Roccasecca para o encontro com sua família. Em caráter de residência forçada toda a família de Tomás o pressiona para que mudasse de ideia e posteriormente a quase um ano convivendo em meio aos seus, os mesmos perceberam que não o faria mudar de ideia. Logo, o *Doctor Angelicus* fora reconduzido a um convento dominicano em Nápoles. Apesar dos acontecimentos, a relação entre Tomás e a sua família continuo a ser amistosa, complacente,

uma vez os visitava constantemente, principalmente suas irmãs e sobrinhas. (TORREL, 1999, p. 15-21).

James A Weisheipl, escritor e estudioso sobre o *Aquinate* considera que em Nápoles o dominicano tenha ensinado sobre as Escrituras de *Jeremias* e *Isaiás*. De Nápoles, Tomás dirigiu-se à Paris (1245-1248) e logo em seguida à Colônia (1248-1252), porém é na Universidade de Paris que Aquino conclui os seus estudos em artes e ingressa na faculdade de teologia.

De volta à Paris em setembro de 1252, o Angélico como *Baccalaureus Sententiarum* ensina as *Sentenças* (1150), de Pedro Lombardo e com a ajuda de seu novo mestre, Alberto Magno (1200-1280), e do papa Inocêncio IV (1195-1254), através de cartas de recomendações (TORREL, 1999, p. 44), Tomás assume o cargo de bacharel bíblico, posto que apenas em 1256 Aquino recebe a *licentia docendi*. É por meio desse título, ordem estabelecida pelo papa Alexandre III (1100-1180), que os bacharéis se tornam mestres e estão aptos a lecionarem, dotados do saber universal. Nessa lógica, é entre 3 de Março e 17 de Julho de 1256 que o *Doctor Angelicus* profere sua aula inaugural na Universidade de Paris.

Os anos seguintes de Tomás de Aquino em Paris foram marcados por constantes embates entre os mestres seculares e os mestres provindos de ordens mendicantes. Antes mesmo de Tomás se tornar mestre, Guilherme de Santo-Amor (CALVÁRIO, 2011, p. 99), encabeçava um desses conflitos devidos as perdas de cátedras por parte dos mestres seculares. Ao publicar o texto *Tractatus brevis de periculis novissimorum temporum ex scripturis sumptus* (1256), Guilherme criticava o estilo de vida mendicante, reduzindo-as às seitas que penetram na alma das pessoas, como uma ordem inferior. Como forma de resposta à Guilherme, Aquino publicou o *Contra impugnantes Dei cultum et religionem* (1256), exaltando e defendendo os modos de vida propostos pelas ordens mendicantes. Tal embate findou-se por meio de um ordenamento papal realizado por Alexandre IV (1199-1261), em que Guilherme de Santo-Amor fora condenado e exilado.

Em 1259 Tomás deixa Paris ao completar o *studium generale* e encaminha-se a Valenciennes para promover uma comissão que, por meio da ordem dos dominicanos, estaria encarregada dos estudos intelectuais, dado que a mesma ocasião proporcionaria o encontro com seu mestre Alberto Magno e seu futuro sucessor, Florent de Hesdin. Seguindo os anos e retornando à Itália, o *Aquinate* finaliza a *Summa contra gentiles*³ (1265), em Orvieto (1261-1265). A estada na comuna italiana fora marcada pelos proveitosos contatos com a corte papal, além de ser um rico e proveitoso período de estudo em que compôs além da *Summa contra gentiles*, escritos como *O comentário ao livro de Jó* e boa parte da *Catena aurea*.

Já reconhecido por seus estudos, no ano de 1265 Tomás de Aquino se estabelece em Roma e funda, visando à formação futura de frades dominicanos, um *studium personale*⁴, em que dispunha de total autoridade, resultado do encontro promovido pela ordem, com seu mestre e sucessor. Nota-se que a trajetória do Angélico posteriormente ao ano de 1265 é marcada por uma certa autonomia, uma vez que se encontra formado e apto a ensinar desde que fora nomeado pregador geral em 1260, e com isso, “Tomás visava contribuir para a já longa e notável tradução dos manualistas de sua ordem, mas desejava também preencher uma lacuna mais visível, fornecendo à teologia moral a base dogmática que carecia.” (TORREL, 1999, p.170).

Em Roma o *Aquinate* deu prosseguimento aos seus comentários sobre as obras de Aristóteles e teria finalizado rapidamente o comentário ao *De Anima* (322 a.C), pois já no ano seguinte, em Paris, teria finalizado o comentário ao *De sensu et sensato* (322 a.C). Conhecido como o comentador de Aristóteles, é ao longo da sua segunda estadia em Paris que Aquino termina a *Secunda Pars* (1271), da *Summa Theologiae*⁵, visto que se multiplicam os comentários acerca das obras aristotélicas, marcando o período por intermédio de uma extensa produção intelectual, dado que “o pensamento do Aquinatense constituiu uma fase essencial na tomada de consciência que a teologia teve de si mesma.” (GILBERT, 1999, p. 122)

As mudanças foram constantes na vida do Angélico. Não podemos dizer que o frade dominicano tenha levado uma vida erradicada em apenas um lugar, em uma única cultura ou em um único meio social. As constantes viagens e as trocas culturais, por exemplo a influência de Aristóteles em suas obras, são características da vida ao qual Aquino levou.

Seu retorno à Nápoles (1272), intento na finalização da *Summa Theologiae* (1273), revela um Aquino mais maduro, de poucos amigos, mas amigável e compreensivo. Dedicado e preocupado em rezar a missa todos os dias, de ascendência normanda, o *Doctor Angelicus* era alto e loiro, acima do peso gozava de sua forma física, pois deveria ser suficiente para comportar sua alma, enfim, “acreditavam que o Espírito Santo estava realmente com ele, pois estava sempre com rosto alegre, doce e afável...” (TORRELL, 1999, p. 329).

Os últimos anos de vida mostram um Tomás mudado, frágil e debilitado. Partindo no início de 1274 em direção a Lião, com destino ao II Concílio de Lyon, a pedido do Papa Gregório X, é que o frade vem a falecer.

O número de cardeais, arcebispos, bispos e padres mitrados que morreram durante o concílio teria sido de cento e sessenta e três. Sabe-se que o mais ilustre destes defuntos foi S. Boaventura e que Tomás de Aquino morreu no caminho para o concílio. (LE GOFF, 1994, p. 106)

Aquino era tido com demasiada importância nos assuntos da cristandade, posto que o século XIII fora um período de preciosos cálculos no que concerne os assuntos cristãos. Nesse sentido, o concílio reunido sob a organização da cúria romana desejava a promoção da religião cristã, uma vez que objetivavam a reconquista da terra santa, a união das Igrejas latinas e gregas e a reforma das mesmas. Provavelmente, de acordo com seu biógrafo Tocco, seria nesse concílio que o *Aquinate* iria receber o título de cardeal, entretanto durante o percurso padece por inúmeros acidentes e se detém na abadia de Fossanova, falecendo em 7 de março de 1274.

A Influência dos Escritos de Aristóteles na Doutrina Filosófica de Tomás de Aquino

A influência que Aristóteles exerceu sobre o Ocidente fora enorme, principalmente quando nos referimos ao século XIII, período de produção das obras tomistas, repletas de referências ao filósofo grego, visto que é por intermédio da filosofia cristã do *Doctor Angelicus* que encontramos no mundo ocidental os maiores traços do pensamento aristotélico. Averigua-se que *Aquinate* teria realizado mais de duas mil citações de Aristóteles (TORREL, 1999, p.49), uma vez que Agostinho de Hipona não conseguira chegar a mil.

Pelas traduções de Guilherme de Moerbeke (1215-1286), tradutor de obras filosóficas, médicas e científicas do grego para o latim é que o Tomás adquire maior contato com as obras aristotélicas, como por exemplo a série de tratados de Aristóteles que compõem a *Metafísica* do século IV, ao qual Aquino teve contato.

O século XIII foi caracterizado pela abundância das traduções. Entre os tradutores mais célebres, citamos Guilherme de Moerbeke (1215-1286, aproximadamente) o que, para responder uma pergunta de Santo Tomás, traduziu a *Metafísica* e outros textos, revisando o que anteriormente já fora vertido para o latim. Não é possível ignorar as limitações que pensavam sobre as suas traduções. Os textos em árabe eram primeiramente traduzidos na língua local por um judeu ou por um muçulmano e só depois o tradutor cristão escrevia o seu texto em latim. (GILBERT, 1999, p. 105)

A vida do *Aquinate* foi marcada por constantes viagens, sempre com o intuito de buscar e promover um maior conhecimento para a doutrina católica. Em 1245, após um período de residência “forçada”, Tomás fora reconduzido ao convento dominicano por sua família. Com medo de uma possível represália por parte familiar de Aquino, os próprios dominicanos o encaminharam sob a *studium generale* à Paris e posteriormente à Colônia, sob a tutela do mestre em teologia Alberto Magno.

Seu comentário “dá mostras de bom conhecimento da exegese que os mestres de artes de Paris haviam feito dessas traduções” antigas de Aristóteles. Tomás está tão “profundamente impregnado” delas, que

continua a reproduzir suas errôneas interpretações mesmo depois de Alberto lhe ter fornecido boas explicações. (TORREL, 1999, p. 25)

Nota-se nessa passagem que Alberto Magno, como mestre de Aquino, o teria conduzido pelos caminhos que findaria nos estudos da doutrina aristotélica, uma vez que anteriormente ao advento da imprensa as cópias de livros eram realizadas manualmente pelos discípulos. Nesse sentido, Tomás adquire maior contato com a filosofia de Aristóteles por meio das traduções feitas por Alberto Magno. Uma dessas cópias realizadas pelo frade fora a da *Étique à Nicomaque* (349 a.C), de Aristóteles, que proporcionou à Aquino maior contato com a filosofia aristotélica.

Como influencia aristotélica, a hermenêutica filosófica ou o método de estudo de Tomás de Aquino precede da compreensão dos casos mais simples e concretos aos mais complexos e abstratos (FAITANIN, 2007, p. 123), pautado na utilização da metafísica como auxílio à autoridade da verdadeira fé.

Quase toda investigação do Aquinate é segundo este procedimento. De fato, este *modus operandi se* faz onipresente à suas exposições. Não obstante, apesar de tudo isso, para o Aquinate, o método não passa de um instrumento que serve à filosofia, que por sua vez, serve a teologia. Por isso, para o Aquinate, o método é, por excelência, instrumento da razão humana para melhor conhecer a verdade das coisas e, por analogia, aceder às de Deus, posto que as de Deus no revela, são por infusão. (FAITANIN, 2007, p. 123-124)

É por meio da razão lógica usada na metodologia tomista que compreendemos a filosofia do *Doctor Angelicus*, em que sua grande contribuição para a pesquisa filosófica perpassa ao estudo metafísico. É um método, por excelência, de compreensão dos princípios, das leis, das ações de Deus perante ao mundo e principalmente em direção ao ente.

Interessado por assuntos que constituem o homem enquanto essência, a filosofia de Tomás de Aquino é puramente indutiva e dedutiva. Partindo do particular em direção ao universal, por meio do intelecto como guia dedutivo, o *Aquinate* “constrói sua metafísica do ser, cujo cume efetua uma resolução global de tudo o que existe por participação naquilo que existe por essência e tudo o que é devir no ser.” (FAITANIN, 2007, p. 128).

O método filosófico pode indicar certa conveniência dos fatos da fé, tentar dar uma explicação limitada pelo intelecto e demonstrar a conexão entre os artigos de fé. Por via *negationis* o método de demonstração filosófico pode estabelecer como os argumentos contrários aos artigos da fé são falsos e inconclusivos. Em qualquer caso, o método filosófico é fundamental para a demonstração teológica. (FAITANIN, 2007, p. 128)

Sendo assim, se percebe que a filosofia de Aquino perpassa os princípios da metafísica aristotélica, dado que o ensino sobre a filosofia de Aristóteles esteve proibido até o ano de 1250 em Paris. É com os esforços do *Doctor Angelicus* que os estudos sobre Aristóteles eclodirão.

Não obstante essas dificuldades, o ingresso de Aristóteles na cultura universitária era irreversível. Em 1210, o Concílio de Sens proibia a Universidade de Paris de ler *publice vel secreto* a filosofia pagã, o que confirmado pelas *Ordinationes* dos estudos, promulgadas na mesma Universidade pelo legado pontifício Robert de Courçon em 1215. (GILBERT, 1999, p. 106)

Um dos principais motivos dessa proibição originou-se pela maioria das obras aristotélicas terem sido traduzidas pelos Averróistas, visto que iam de desencontro com a doutrina cristã, uma vez que assimilavam os princípios aristotélicos com a fé islâmica e negavam os dogmas cristãos. Juntamente com a Faculdade de Artes, Aquino entre os anos de 1252 e 1255 teria conseguido a permissão para o ensino público de todos os livros do filósofo grego, nesse sentido, é partir desse momento que a influência e os estudos a respeito de Aristóteles se diversificam, multiplicam-se e que uma nova concepção de ciência fora trazida à Europa ocidental do século XIII.

Após estudar com seu mestre Alberto Magno e tornar-se professor de teologia em Paris, Santo Tomás procurou realizar a grande síntese entre a cultura pagã antiga (a "razão" aristotélica) e os ensinamentos e os dogmas da Igreja Católica (a teologia cristã da "revelação" e da "fé"). Assim, diante das ideias pré-cristãs de Aristóteles sobre Deus, o universo e o homem, Tomás de Aquino insistia que um bom pagão poderia mostrar que as opiniões do filósofo não conflitavam com as da Escritura. Achava também que ele e sua geração tinham muito o que aprender com Aristóteles. (WOLKMER, 2001, p. 22)

Entre os anos de 1271-1272, Tomás de Aquino termina de redigir os comentários sobre a *Ética à Nicomaque* (349 a.C), e é por meio dos estudos e comentários sobre tal obra de Aristóteles que o frade dominicano escreve a *Tabula libri Ethicorum* (1270), e redige a *Pars Secunda Secundae* (1271). A segunda estadia de Aquino em Paris é marcada pelo uso constantes das traduções da *Retórica*, ao qual o *Aquinense* estuda o comportamento da mulher pela lógica aristotélica, e do *De anima*, na compreensão da psicologia, além de finalizar a escrita da *Pars Secunda Secundae* (1271).

A influência de Aristóteles nos escritos tomistas adquire a qualidade de comentários doutrinários, são rápidos esclarecimentos, *sentencias* acerca do pensamento aristotélico. Aquino fora o mais fiel e interessado filósofo ao comentar as obras do pensador grego, uma vez que as diferenças entre ambos são claras. Nesse sentido, a filosofia de Tomás refere-se ao pensamento

cristão enquanto Aristóteles dispõe de uma ética pagã, visto que nessa *circularidade das ideias* ocorre uma transformação da lógica aristotélica, uma vez que a filosofia de Aristóteles diz respeito ao homem e a de Aquino à essência divina. Tomás leu e comentou as obras e o “esforço foi o de lhe restituir certa pureza a fim de utilizá-lo como novo instrumento de sua reflexão teológica.” (TORRELL, 1999, p. 277).

Ao se deparar com a filosofia aristotélica, Tomás coloca-se no lugar de Aristóteles e o interpreta, muitas vezes dizendo coisas que seu antecessor nem poderia ter pensado. Tomás não reconstituiu o momento histórico de Aristóteles, o que interessa a ele é o que o autor disse e, se não disse, porque carecia de revelação cristã e por isso Tomás tem a tarefa de clarificar o que Aristóteles na verdade tentou dizer. Não podemos esperar de Tomás interpretação ou método que os comentadores e historiadores modernos têm, até porque seus comentários têm uma perspectiva apostólica de um teólogo que pretendia manifestar aquilo que acreditava será a verdade. (EZÍDIO, 2015, p.146)

O intuito de Tomás de Aquino fora o de esclarecer a filosofia pagã de Aristóteles sob a lógica da exegese cristã, sintetizando “as grandes contribuições do pensamento filosófico (de Aristóteles aos árabes), harmonizando-as, numa síntese original e profunda, com a revelação cristã.” (LAUAND, 2002, p. 2), uma vez que a filosofia não abarcava todos os componentes da natureza humana, ou seja, Deus lhe escapa. Nesse sentido, o uso coreto da razão aristotélica conduziria as verdades que lhe são acessíveis.

A razão nos abre, portanto ao domínio da graça. É ela, com efeito, que compreende que Deus a supera, conhece suas hesitações, suas fraquezas e suas tribulações que a fazem cair em erro, que reconhece que Deus se revela para assisti-la em sua tarefa, que confessa suas obscuridades e adere ao socorro divino ou consente. Santo Tomás determina, assim, múltiplos usos da razão para o teólogo. Um uso aristotélico é capaz de ir positivamente do criado ao Criador segundo formas naturalmente acessíveis, talvez muito pobre no tocante à verdadeira essência de Deus, mas apesar de tudo, igualmente eficazes. A razão teológica acolhe as similitudes que fazem refletir sobre o que, em si, é inacessível, mas que ela conhece racionalmente para além de seus limites. Há, por último, entre esses dois primeiros usos da razão, um uso mediador: a razão sabe que naturalmente deve abrir-se à teologia e que a conveniência teológica, mais do que a prova natural, satisfaz seu desejo de conhecer a Deus. (GILBERT, 1999, p. 137)

Ao tratar sobre o *bonum commune* o *Doctor Angelicus* faz uma referência as *auctoritas* de Agostinho de Hipona, como também às *Escrituras* de Paulo de Tarso, Isidoro de Sevilha e principalmente as obras de Aristóteles. Consta um conjunto de 106 questões na *Summa Theologiae* (1273), aos quais referenciam-se ao filósofo grego, uma vez que 62 questões desse

conjunto fazem referência direta aos escritos aristotélicos sobre o bem comum. A *Étique à Nicomaque* (349 a.C), é a obra de maior predominância referenciada por Aquino, totalizando 30 referências diretas, dado que também encontramos na *Summa Theologiae* referências à *Política*, à *Física* e à *Metafísica* de Aristóteles, somando um número inferior as citações da *Ética*.

Essas referências atribuídas à Aristóteles causaram enormes problemas para Tomás de Aquino. O franciscano Boaventura de Bagnoregio afirma que ao realizar tais citações e interpretações das *Escrituras* por meio da influência aristotélica, o Angélico estaria contribuindo para a contaminação do Cristianismo, fazendo uma analogia à mistura entre o vinho do Cristianismo e as águas contaminadas e impuras do paganismo (NASCIMENTO, 1992, p. 60).

O Compêndio Doutrinal Tomista

Os estudos acerca da *Summa Theologiae* (1273) são recentes, visto que iniciaram-se após o ano de 1950, com a publicação da *Introduction à l'étude de S. Thomas d'Aquin* por Marie-Dominique Chenu, uma vez que a própria obra do dominicano não fora muito bem recebida posteriormente à sua produção, prevalecendo o estudo das *Sentenças* (1150), de Pedro Lombardo.

Santo Tomás nem sempre recebeu o consenso unânime dos teólogos e dos filósofos. É o que testemunha a condenação de 1277, com a qual Et. Templier, então chanceler da Universidade de Paris, vetou 219 proposições suspeitas ensinadas na Faculdade de Artes e que, derivadas de Averróis eram, segundo alguns, sustentadas pelo mestre dominicano. (GILBERT, 1999, p. 121)

Nesse sentido, o escritor João de Friburgo com sua obra denominada de *Summa confessorum* (1298), conseguiu maior difusão e aceitação perante a *Summa Theologiae* (1273), assim como a obra *Pisanella* (1338), de Bartolomeu de Pisa. Ademais, todas essas obras, de inspiração na *Summa*, são manuais do gênero que obtiveram maior êxito no que tange a divulgação e aceitação.

Falar de Tomás de Aquino é falar de sua vida e obras como teólogo e filósofo. O compêndio doutrinal teológico do *Doctor Angelicus* está condensado em sua obra mais famosa, *Summa Theologiae* (1273), que fora publicada originalmente em 1485. Tal obra é basicamente um sumário de teologia, uma *sentencia*6, em que o frade dominicano tece comentários teológicos baseados nos princípios da doutrina cristã, juntamente com a filosofia de Aristóteles,

entrelaçando a fé com a razão, posto que no “século XIII, as *Summas* são numerosas e de gêneros diversos.” (GILBERT, 1999, p. 122).

Embora a ética de Aristóteles contenha uma moral pagã, visto que se dirige somente ao homem, o intento de interpretação dos textos aristotélicos por Aquino é de equivalência pessoal e não para ser ministrado em suas aulas, como uma preparação para a escrita da *Summa Theologiae* (1273), visto que a imagem de Deus é o foco e “tema” principal.

Em seu “Prólogo”, ela (*Summa*) apresenta, de maneira concisa mais articulada, a totalidade do saber teológico a fim de ajudar quem inicia seu estudo. O caráter sucinto da exposição resulta da consagrada técnica da “questão disputada” (citações em contraste como hipóteses, decisão do mestre, soluções das hipóteses). O que dissemos até aqui acerca dessa “questão” é suficiente para perceber seu alcance. Já o caráter pedagógico da obra causa alguma perplexidade. Os estudantes do século XIII deveriam ser mais que medianamente inteligentes! Tomás quis, por outra parte, completar a sua obra com um *Compendium*, uma espécie de “Livro do professor”. Mas morreu antes de termina-lo. O que é mais pedagógico, e mais belo, nesse texto é a sua coerência extremamente sóbria e a sua ausência de ornamentos retóricos. (GILBERT, 1999, p. 123)

As datas as quais referem-se à redação da *Summa Theologiae* (1273), são debatidas ainda hoje, pois existe uma lacuna perante o início da redação da *Pars Prima Secunda*, uma vez que para Gauthier⁷ (TORREL, 1999, p. 171), não fora iniciada antes do retorno de Tomás à Paris. Nesse sentido, supõe-se que em Roma no ano de 1265, Tomás de Aquino inicia a elaboração da *Prima Pars*, primeira parte do compêndio da *Summa Theologiae*, finalizando-a em setembro de 1269 em Paris. Posteriormente ao mês de setembro do mesmo ano até o ano de 1270, Aquino pode ter dado continuação à escrita da obra, porém nesse meio tempo as ocupações do frade giravam em torno da produção de outros acervos, como a *Tabula libri Ethicorum*, escrita entre as mediações do ano de 1270. Tal obra, a *Tábua* (tradução nossa para o português), são matérias ou índices realizados por Aquino sobre a *Ética* (349 a.C), de Aristóteles, que contribuíram para o contexto moral de produção da *Secunda Pars* da *Summa Theologiae* (1273), visto que “a *Summa Theologiae* convida a aprofundar o vínculo da filosofia com a teologia, sem mais opô-las uma à outra, mas interiorizando-as reciprocamente.” (GILBERT, 1999, p. 138)

Gauthier (TORREL, 1999, p. 266), menciona que esse hiato fora o responsável para a preparação da *Pars Prima Secunda*, tendo sua data de início debatida até hoje. Dividida em duas partes, a *Secunda Pars* tem na *Pars Secunda Secundae* sua finalização em 1271. Por fim, a terminação da *Tertia Pars* situa-se em dois momentos distintos, em um primeiro momento

Aquino escreveu as 25 primeiras questões em Paris no do ano de 1272 e as outras 65 questões restantes foram finalizadas em Nápoles no ano seguinte.

O restante da obra conhecemos pela denominação de *Suplemento*, uma vez que fora terminada por seus discípulos. Constam por comentários sobre as *Sentenças* (1150), de Pedro Lombardo.

Poder-se-ia pensar que a *Summa*, que tinha um horizonte tão simplesmente teológico e contemplativo como as *Sentenças*, seguisse o plano de Lombardo. Mas ela é, de fato, gerida por uma normatividade própria. Desse modo, sua originalidade torna-se evidente. Observa-se nela uma alteração da posição da encarnação que, no comentário de Lombardo, estava no centro da estrutura e que aqui se encontra, ao invés, em sua conclusão. Para Lombardo, a exposição teológica seguia a ordem da salvação, que era também, *grosso modo*, a do credo. Com a *Summa*, tudo se torna mais especulativo. Em suas duas primeiras partes a reflexão baseia-se primeiramente nas estruturas essenciais de Deus e das criaturas. (GILBERT, 1999, p. 125)

Rica e diversificada a *Summa Theologiae* (1273), aborda inicialmente assuntos acerca da essência divina e finda com comentários a respeito da Encarnação, da Redenção e dos sacramentos. A obra contempla um montante de 512 questões agrupadas em três divisões. Primeiramente encontramos na *Prima Pars* comentários acerca da essência divina e sobre as criaturas, em que constam por um total de 119 questões. A *Secunda Pars* da obra é dividida em duas subdivisões, *Pars Prima Secundae* e *Pars Secunda Secundae*, respectivamente abordam a temática da imagem dos homens perante Deus, em que Aquino utiliza-se da *Retórica* de Aristóteles e restringe-se a 114 questões, como também engloba o Tratado dos Vícios e Virtudes, base para nossa pesquisa. A segunda parte relaciona-se aos estudos sobre as virtudes, contendo um total de 189 questões. Por fim, a *Tertia Pars* que começou a ser escrita em Paris e pretendia ser finalizada em Nápoles não fora terminada devido a morte de Aquino, contendo um montante de 90 questões e abrangendo temas como os sacramentos.

Como o propósito principal dessa *sacra doctrina* é transmitir o conhecimento de Deus (isso acaba de ser explicado na q.1, espécie de discurso do método), tratamento primeiramente de Deus (*Prima Pars*), em seguida do momento da criatura racional em direção a Deus (*Secunda Pars*), e enfim de Cristo que, segundo sua humanidade, é para nós a via que conduz a Deus (*Tertia Pars*). (ST, I, q.2, a.1)

Esmiuçando a obra, é logo no início da *Prima Pars* que Tomás de Aquino descreve como funciona a divisão da obra, de maneira bem explícita e didática esboça a compartimentação da *Summa Theologiae* (TORREL, 1999, p. 176). Sendo assim, compartimentada em três divisões, a *Prima Pars* irá tratar de Deus e da essência divina, visto que as 119 questões que compõem a primeira parte da obra giram em torno da figura de Deus

como o princípio e fim de todas as coisas. São assuntos variados que comportam temas como a criação em geral (q.44-46), as criaturas (q.47-102), e o governo divino perante aos homens e das causas segundas (q.103-119). A teologia de Aquino e conseqüentemente a da *Summa*, são pautadas sobre a fé, uma vez que é impossível fazer teologia sem fé, visto que para Aquino só “a fé permite acolher Deus que se dá e se revela; é, pois, a única que pode fornecer um objeto real a esse saber.” (TORREL, 1999, p. 185).

É do retorno do homem a Deus, também ao fim último da salvação e pelos meios aos quais o homem se afasta de Deus ou o alcança o mesmo é que compreendemos a *Secunda Pars*. As 303 questões que contemplam essa divisão estão compreendidas em duas subdivisões. A *Pars Prima Secundae* contém 114 questões e aborda os atos humanos, voluntários ou não, (q.6-21) e as paixões da alma (q.22-48). As questões de número 49 a 89 giram em todos dos vícios e das virtudes, e é a base para o nosso estudo, uma vez que é aqui que Tomás de Aquino comenta sobre o que venha a ser pecado e o Pecado Original de Adão e Eva. Por fim, o frade dominicano trabalha com as influências no agir humano (q.90-108) e a graça (q.109-114). Ainda na *Secunda Pars* Aquino expõe sobre a fé, esperança e caridade (q.1-46), sobre a justiça, força e temperança (q.47-170), e termina com um estudo sobre os carismas (q.171-189). Todos esses temas compreendem a *Pars Secunda Secundae*.

O fechamento da obra é inacabado, sendo que apenas 90 questões compõem a *Tertia Pars*. De início Aquino comenta sobre Jesus Cristo, a encarnação e sobre a carne sofredora (q.1-59). Os sacramentos e os meios aos quais atingimos a salvação consagram também a terceira parte, indo das questões (q.60-65), e finda nos comentários acerca do bastimos, eucaristia e penitência (q.60-90).

Tal estrutura própria da *Summa* é acentuada ainda mais pelo *Compendium*. Esse texto é dividido em duas partes. A primeira, que fala de Deus, integra todos os efeitos da criação, compreendidas as diversas formas da graça. A segunda parte dedica-se à humanidade de Cristo. Nesse caso, a terceira parte da *Summa* constituirá um discurso sobre Cristo, ao qual teria se teria entregue a liberdade humana. As primeiras duas partes explicariam, pois, uma teologia por uma liberdade que não teria ainda cumprido o que A. Hayen, e depois M. Blondel, denominaria de uma opção fundamental. (GILBERT, 1999, p. 125-126)

Numerosa e abrangente em seus assuntos, a *Summa Theologiae* (1273), glorificou o pensamento de Tomás de Aquino, como também marcou um novo modelo de se pensar os assuntos referentes à Igreja. É uma obra que desagradou a posterioridade ao encaixar os ensinamentos de Aristóteles à doutrina da Igreja Cristã, mas também foi a obra que,

posteriormente, consagrou o pensamento do *Aquinate* e o apogeu da Escolástica, como meio de utilização do pensamento racional no entender os assuntos da fé.

Referências

TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*. 2º ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001.

CALVÁRIO, Patrícia. O lugar da pobreza no pensamento de Boaventura de Bagnoregio. *Mediaevalia - Textos e Estudos*. Porto, 30, p.89-126, 2011.

EZÍDIO, Camila de Souza. As Sumas de Tomás de Aquino no Período Medieval. In: CARVALHO, Marcelo; OLIVEIRA, Marco Aurélio; OLIVEIRA, Carlos Eduardo; PICH, Roberto. (Org.). *Filosofia Medieval: Coleção XVI Encontro da ANPOF*. 1ed: ANPOF, 015, v.1, p. 143-152, 2015.

FAITANIN, Paulo. O Mal como Privação do Bem em Santo Tomás de Aquino. *Aquinate*, nº. 2, p. 106-134, 2007.

FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. São Paulo: Edições Loyola, 1970.

FORTES, Carolina Coelho. “Gênero e Identidade”. In: VIEIRA, Ana Livia B; Zierer, Adriana: *História Antiga e Medieval: rupturas, transformações e permanências: sociedade e imaginário*. São Luis: UEMA, 2009.

GILBERT, Paul. *Introdução à teologia medieval*. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

LAUAND, Luiz Jean. “Tomás de Aquino: vida e pensamento – estudo introdutório geral (e à questão “Sobre o verbo”).” In: *TOMÁS DE AQUINO, santo: Verdade e conhecimento*. São Paulo: Martins Fontes, 2002. p. 1-80.

LE GOFF, Jacques. *O imaginário medieval*. Lisboa: Editorial Estampa, 1994.

TORREL, Jean-Pierre. *Iniciação a Santo Tomás de Aquino: sua pessoa e obra*. São Paulo: Loyola, 1999.

WOLKMER, Antônio Carlos. O pensamento político medieval: Santo Agostinho e Santo Tomás de Aquino. *Revista Crítica Jurídica*, n. 19, Jul/Dez, p. 15-31, 2001.

1 Tal obra está disponível para análise através do pensamento crítico desde 1996 e traduzida para o francês em 2005 pela professora da Concordia University in Montreal, Claire le Brun-Gouanvic.

2 O *discurso* é uma rede de signos, ou seja, são ideias transmitidas por discursos anteriores que se conectam com outros discursos (FOUCAULT, 1970, p. 50). Como uma rede de signos, esse discurso transmite ideias já defendidas anteriormente e que, por sua vez, se conectam com discursos posteriores, assim como fora propagada a mácula da concupiscência do Pecado Original de Adão e Eva por Agostinho de Hipona e quase dez séculos depois por Tomás de Aquino.

3 A *Summa contra gentiles* foi escrita (1259-1265), no intuito de explicar aos missionários a religião cristã e como defende-la perante as doutrinas do Judaísmo e do Islamismo. A obra adotou esse caráter apologético pois fora escrita quando a filosofia e personalidade de Aquino já estavam constituídas, constituindo-se como instrumento utilizado para defender a doutrina cristã contra os incrédulos.

4 Fundação a título de experiência para que Tomás de Aquino pudesse livremente aplicar um programa de estudos. Ver em: TORREL, 1999, p.169.

5 A *Summa Theologiae* de Tomás de Aquino é a obra mais famosa do teólogo. Iniciada em 1265, a obra em questão, como o próprio nome já menciona, é um resumo de toda a teologia do frade da Ordem dos Dominicanos e tem como intuito explicar a fé cristã para os estudantes de teologia. Dividida em três grandes tomos, a obra contempla 521 questões, que versam sobre os mais variados temas, entre eles: a essência divina, o homem, os pecados, as virtudes e a encarnação de Cristo. Foi escrita durante sua trajetória como acadêmico e não chegou a ser finalizada, pois Aquino faleceu antes de terminá-la.

6 São comentários sumários e de caráter doutrinal, é o contrário de uma *expositio* ou de comentários aprofundados.

7 René Antoine Gauthier, frade da ordem dos Dominicanos, historiador e filósofo francês, ingressou na ordem no ano de 1933, por interesse no estudo da doutrina tomista. Gauthier ao juntar-se a *Commission Léonine* (1952), é considerado o responsável pelas edições dos comentários de Tomás de Aquino acerca das obras de Aristóteles, como a *Questiones de potentia Dei* e *Tabula libri Ethicorum*, como também fora o encarregado pela tradução da obra de Aristóteles a *Étique à Nicomaque* (349 a.C).

Submetido em 25 de março de 2019.

Aprovado em 23 de março de 2020.

A IDEOLOGIA NO ROMANCE HISTÓRICO LUKÁCSIANO: UMA INTERPRETAÇÃO DE *MEMÓRIAS PÓSTUMAS DE BRÁS CUBAS*, DE MACHADO DE ASSIS

THE IDEOLOGY IN THE LUKACSIAN HISTORICAL NOVEL: AN INTERPRETATION OF *THE POSTHUMOUS MEMOIRS OF BRAS CUBAS*, BY MACHADO DE ASSIS

Eduardo ORTIZ*

Vitor CEI**

Resumo: Este artigo analisa o romance *Memórias póstumas de Brás Cubas*, de Machado de Assis, a partir da perspectiva sobre o romance histórico teorizado por György Lukács. Apresenta primeiramente o percurso do conceito de ideologia através do tempo a partir de autores que o empregaram de diferentes formas em diferentes contextos históricos, para a partir disso analisar a obra *O romance histórico*, de Lukács, a sua teoria, e a forma com que a ideologia é compreendida por esse autor e seu uso na interpretação da narrativa literária machadiana, marcada pela ideologia de um personagem proto-burguês em contexto escravista e patriarcal.

Palavras-chave: György Lukács; Machado de Assis; romance histórico; ideologia.

Abstract: This paper analyzes the novel *The posthumous Memoirs of Bras Cubas*, by Machado de Assis, through the point of view of Lukacs's theories on the historical novel. Firstly, we present the course of the ideology concept over time from authors who have used it in different ways in different historical contexts. Then, we analyze Lukács' work, *The Historical Novel*, his theory, and how ideology is understood by this author and its use in the interpretation of Machado's literary narrative, marked by the ideology of a proto-bourgeois character in a patriarchal and slavery context.

Keywords: György Lukács; Machado de Assis; Ideology, historical novel.

Introdução

Onde termina a História e começa a Literatura? Onde termina a Literatura e penetramos, ainda que indelevelmente, na realidade histórica? Literatura e história “implicam normas e marcos discursivos que qualquer pessoa educada na tradição ocidental – não necessariamente especialista em filosofia, semiótica, teoria do discurso ou teoria da literatura está em condições

* Mestre em Letras, Cultura e Regionalidade - Doutorando – Programa de Pós-graduação em História – PUCRS Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, RS - Brasil. Bolsista CAPES. E-mail: eduardo.ortiz.001@acad.pucrs.br

** Doutor em Estudos Literários (UFMG) - Professor do Departamento de Línguas e Letras e do Programa de Pós-Graduação em Letras da UFES -Universidade Federal do Espírito Santo. Vitória - ES, Brasil. E-mail: vitorcei@gmail.com

de compreender e diferenciar” (MIGNOLO, 2001, p. 116). Reconhecidas essas diferenças, os romances históricos as desafiam.

Em 1881, Capistrano de Abreu, noticiando a publicação do livro disruptivo de Machado de Assis, perguntava: “As *Memórias Póstumas de Brás Cubas* são um romance?” (ABREU, 2008, p. 11). A conhecida pergunta, motivada pelo estilo que se diferenciava do romance enquanto gênero literário consagrado, tem recebido distintas respostas, a começar pelo próprio autor: “era romance para uns e não o era para outros” (ASSIS, 2008, p. 35). De nossa parte, respondemos que *Memórias póstumas de Brás Cubas* pode ser definido como um romance histórico – não é exatamente um romance histórico lukácsiano tradicional, mas pode ser interpretado como um romance histórico *sui generis*. Afinal, Brás Cubas, cujo prenome pode ser uma analogia com Brasil, ao rememorar sua vida e reconstituir seus cacos, revela as feridas abertas pela barbárie da história do país. Sua narrativa pode ser lida como um documento da barbárie que foi o processo de colonização e modernização do Brasil.

Sidney Chalhoub considera Machado de Assis um “historiador” que, “ao contar suas histórias, escreveu e reescreveu a história do Brasil no século XIX” (CHALHOUB, 2003, p. 17). Analisando as *Memórias póstumas*, ele afirma que “Machado cifra o significado do romance na trajetória de Brás, que é o Brasil que vivera até 1869, e então agonizara, morrera e fora entregue aos vermes em 1870 e 1871, anos de intensa movimentação política em torno da questão do ‘elemento servil’” (CHALHOUB, 2003, p. 73).

John Gledson, que também estudou as ligações íntimas entre a história do Brasil e a ficção machadiana, afirma que o processo histórico do país é o próprio fermento que modula a prosa de *Memórias póstumas*:

[...] enfoca um *ancien régime*, com o domínio de uma oligarquia segura de si, baseada na escravidão – domínio que pôde ser mantido com relativa facilidade, embora por vezes com a consciência da possibilidade de uma rebelião ou, simplesmente, da necessidade de uma autojustificação. (GLEDSON, 2003, p. 26).

A biografia do personagem-título perpassa vários estágios da história nacional. Ele nasceu no Rio de Janeiro em 1805, três anos antes da chegada da família real portuguesa ao Brasil, evento que marcou o fim do período colonial. Durante sua vida, o defunto autor testemunhou o fim do período colonial, o surgimento e o fim do Reino Unido de Portugal, Brasil e Algarves, a origem e o ocaso do Primeiro Reinado, a Regência e três décadas do Segundo Reinado, vivenciando a consolidação e a decadência do sistema escravista-patriarcal. E faleceu em 1869, ano da abolição da escravidão em Portugal e seus domínios.

A fortuna crítica machadiana, em seus múltiplos olhares, tem estudado *Memórias póstumas de Brás Cubas* por uma perspectiva sociológica centrada no tipo social do narrador e no contexto ideológico do Brasil Império. Alfredo Bosi destaca três vertentes ideológicas principais:

A hegemonia do liberalismo excludente rege a biografia inteira de Brás, que começa no período colonial. O novo liberalismo democratizante, formado nos anos de 1860-70, alimenta a sátira local do narrador. Enfim, o moralismo cético enforma a perspectiva geral da obra, refratária às certezas progressistas inerentes ao novo liberalismo (BOSI, 2006, p. 280).

Este artigo analisa o romance de Machado de Assis a partir da perspectiva sobre o romance histórico teorizado por György Lukács, refletindo primeiramente sobre o conceito de ideologia, o contexto sócio histórico de seu surgimento e seu percurso através do tempo a partir de autores que o empregaram de diferentes formas. Em seguida, analisa a obra *O romance histórico*, de György Lukács, a sua teoria, e a forma com que a ideologia é compreendida por esse autor e seu uso e utilidade na construção da narrativa literária machadiana.

A ideologia

Antes de iniciarmos a análise propriamente dita da teoria do romance histórico de Lukács, acreditamos ser de fundamental importância contextualizarmos o polissêmico conceito de ideologia, seu surgimento, sua trajetória e seus diversificados usos em diferentes contextos históricos, a fim de avaliar como esse conceito ressignificou-se na obra *O romance histórico*.

O termo “ideologia” surge em 1796, quando o filósofo francês Destutt de Tracy buscou criar uma ciência, a qual teria interesse em estudar os sistemas de ideias e sensações. O seu intuito inicial era examinar como essas ideias eram geradas, combinadas, e as consequências que elas traziam consigo. O filósofo francês argumentava que, como explica Thompson em *Ideologia e cultura moderna*, não seria possível “conhecer as coisas em si mesmas, mas apenas as ideias formadas pelas sensações que temos delas”, dessa forma, “se pudéssemos analisar essas ideias e sensações de uma maneira sistemática, poderíamos garantir uma base segura para todo o conhecimento científico e tirar conclusões de cunho mais prático.” (THOMPSON, 1995, p. 45).

Essa “nova” área de estudo, para de Tracy, deveria tornar-se a “primeira ciência”, uma vez que, para o mesmo autor, todo o conhecimento científico implica na combinação de ideias, sendo assim, a ideologia estaria incumbida não apenas de ser a base para todas as outras ciências, mas também a ferramenta reguladora da sociedade, na qual o ser humano encontraria

auxílio para proporcionar a sua existência o menor desprazer possível, uma vez que por meio da cuidadosa análise das ideias seria viável compreender a natureza humana, possibilitando dessa forma a reestruturação da ordem política e social conforme as suas necessidades.

Apesar de ter percebido a possibilidade de expandir a ciência das ideias para o campo social e da política, de Tracy, em seus 4 volumes de *Éléments d'Idéologie*, publicados entre os anos de 1803 e 1815, enfatiza, entre outros temas, os elementos do pensamento, da memória, do sentimento e do julgamento. Argumentando que a Ideologia também faz parte da Zoologia, o autor demonstra maior interesse no desenvolvimento de um naturalismo mais consciente e rigoroso, em que os seres humanos passem a fazer parte como realidade material, e desse modo, sejam estudados a partir de suas faculdades intelectuais.

De Tracy e seus companheiros do *Instituto Nacional* estavam estreitamente ligados ao republicanismo. Partilhavam da perspectiva de Condorcet, tanto da crença do perfeccionismo dos seres humanos por meio da educação, quanto dos métodos empregados por este para analisar as ideias e as sensações. Por possuírem esse posicionamento político, o destino de de Tracy e de seus companheiros, bem como de suas respectivas doutrinas, estavam diretamente ligadas ao destino da Revolução.

Apesar de Napoleão, após o golpe em 1799, ter apoiado algumas ideias de de Tracy e de seus companheiros, passa a desconfiar dos mesmos e de suas convicções, percebendo neles e nos ideais de republicanismo que defendiam uma potencial ameaça às suas ambições autocráticas. Dessa forma, Napoleão passa a ridicularizar as pretensões da Ideologia, taxando-a de abstrata e especulativa, distante do poder político.

A oposição de Napoleão a de Tracy e seus companheiros cresce à medida em que seu império começa a ruir e a opinião pública começa a ir contra o seu regime, passando, dessa maneira, a taxá-los, como cita Kennedy (1978, p. 81), de “ideólogos” e de “fação metafísica”, encontrando neles o bode expiatório para os fracassos de seu regime, argumentando que haviam interpretado mal a Revolução, e a partir disso, estavam conspirando contra o novo regime.

Esse clima de hostilidade só aumentou após a campanha desastrosa de Napoleão na Rússia, quando, ao dirigir-se ao Conselho de Estado, o então líder da França manifesta que deve-se “colocar a culpa dos males que a nossa França sofreu na ideologia, a metafísica obscura que procura, sutilmente, pelas últimas causas, onde se deve colocar a legislação dos povos, em vez de fazer uso das leis conhecidas do coração humano, e das lições da história” (BONAPARTE, 1978, p. 215).

Napoleão passa a atacar cada vez mais a “ciência” de de Tracy, aproximando dela praticamente todos os tipos de pensamento, desde os de cunho político, até os religiosos, para

a partir disso desqualificá-la. Dessa forma, o termo tornou-se uma arma nas mãos de Napoleão, na qual buscava destruir seus oponentes e sustentar o seu regime.

Com a renúncia de Napoleão, em abril de 1814, e a restauração da dinastia dos Bourbon, de Tracy retorna a uma posição de influência no campo político, porém, a sua ciência das ideias já havia se deteriorado pelos conflitos do período napoleônico, tornando-se assim uma teoria associada diretamente ao republicanismo, estagnada basicamente no campo político.

Desse modo, a partir dos embates entre Napoleão e os filósofos, o termo ideologia mudou, de modo que de ser uma ciência das ideias para passar a ser referenciado às próprias ideias. Em outras palavras, o que era para ter sido uma “ciência positiva e eminente, digna do mais alto respeito”, sendo jogada contra os filósofos por um imperador decadente e ameaçado, passou a ser concebida “como ideias abstratas e ilusórias, digna apenas de ridicularização e desprezo.” (THOMPSON, 1995, p. 48).

Ao analisar o conceito de ideologia, não podemos deixar de lado as abordagens realizadas por Marx, as quais, sem dúvida, ocupam um lugar central na análise do conceito, apesar de o filósofo alemão tê-lo abordado de maneira não tão clara, gerando exaustivos debates entre seus seguidores. Da abordagem de Marx sobre ideologia, como bem explica Thompson (1995), temos três concepções: a concepção polêmica, a concepção epifenomênica e a concepção latente.

A primeira delas, a chamada concepção polêmica, concebe a ideologia de forma negativa, conotando-a como algo errôneo e enganoso. Marx, durante seu exílio em Paris, entre os anos de 1844 e 1845, leu e destacou parte do trabalho de de Tracy, utilizando-o do mesmo modo com que fez Napoleão, como arma de oposição aos seus adversários. Tal como o imperador francês fez uso do termo ideologia para atacar de Tracy e seus companheiros, Marx utilizou o conceito para afrontar os jovens hegelianos, argumentando que seus trabalhos, nas condições retrógradas da Alemanha do começo do século XIX, equivaleriam aos de de Tracy e seus companheiros na França napoleônica.

Em *A ideologia alemã*, Marx e Engels acusam os jovens hegelianos de possuírem visões “ideológicas”, no sentido de valorizar excessivamente as ideias, tanto no contexto social, quanto no histórico, uma vez que os mesmos declaram que “as representações, os pensamentos, os conceitos – em uma palavra, a produção da consciência transformada por eles em autônoma – são considerados os verdadeiros grilhões da humanidade” (ENGELS; MARX, 2007, p. 43), cabendo aos jovens hegelianos apenas lutar contra “fraseologias”. Porém, como Engels e Marx argumentam, “esquecem que opõem a essas fraseologias nada mais que outras fraseologias e que, ao combaterem as fraseologias desse mundo, não combatem de forma alguma o mundo

real existente.” (ENGELS; MARX, 2007, p. 43). Em outras palavras, Engels e Marx acusam os jovens hegelianos de oporem ideias a ideias, e dessa forma, deixarem o mundo sem modificação alguma. Sendo assim, a ideologia, nesse contexto, compreende uma doutrina puramente teórica, uma atividade que olha de forma errônea as ideias, como se as mesmas, por si só, fossem autônomas e eficazes, não sendo capazes de perceber as particularidades reais e as conjunturas sócio-históricas de determinada sociedade.

Já a concepção epifenomênica compreende a ideologia como algo oriundo e vinculado diretamente às condições econômicas, às relações entre classes e às relações de produção de classe, possuindo, no campo referencial teórico de Marx, um papel sistemático, na medida em que para esse autor “as ideias [*gedanken*] da classe dominante são, em todas as épocas, as ideias dominantes; ou seja, a classe que é a força material dominante da sociedade é, ao mesmo tempo a sua força espiritual dominante”, uma vez que “a classe que dispõe dos meios de produção material dispõe também dos meios de produção espiritual, o que faz com que sejam a ela submetidas, ao mesmo tempo, as ideias daqueles que não possuem os meios de produção espiritual.” (ENGELS; MARX, 2007, p. 78).

Nesse sentido, a ideologia “é um sistema de ideias que expressa os interesses da classe dominante, mas que representa relações de classe de uma forma ilusória.” (TOMPSON, 1995, p. 54), na medida em que as ideias que irão compô-la fazem parte, dentro de determinado contexto histórico específico, do leque de aparatos utilizados por essa classe para atingir seus objetivos. Por meio das ideias que formam a ideologia, ainda dentro dessa concepção, é possível a classe dominante manter a sua posição privilegiada de dominação, porque há a falsa percepção de que seus interesses fazem parte de interesses comum da sociedade, quando, na verdade, o que ocorre é justamente o oposto, já que esse conjunto de ideias irão favorecer, quase que exclusivamente, aos seus interesses, uma vez que elas são o seu ideal de relações materiais, ou, de maneira sucinta, são as ideias de sua dominação.

Temos ainda, subjacentes, dentro da concepção epifenomênica, como explica Thompson (1995), três pressupostos. O primeiro desses pressupostos é que as condições econômicas de produção possuem papel central e determinante no processo de mudança sócio histórico, e por esse motivo, elas devem ser vistas como o meio mais importante para elucidar as mudanças sociais e históricas. O segundo pressuposto é que as formas ideológicas de consciência não devem ser analisadas da maneira como se apresentam, mas sim por meio das condições econômicas de produção, através das quais é possível elucidá-las e demonstrar que são ilusórias e sem justificativa racional. O terceiro e último pressuposto é que, tendo em vista que pela primeira vez na história a classe subordinada é capaz de perceber sua posição de

explorada e a sua potencialidade em um processo histórico mais abrangente, esta poderá se constituir em uma classe revolucionária, não apenas capaz de se tornar a nova classe dominante, mas eliminar totalmente as classes, uma vez que o proletariado detém o interesse universal da humanidade.

A terceira dessas concepções, a chamada concepção latente de ideologia, diferencia-se das anteriores pelo fato de surtir um efeito temporal reverso nos indivíduos, que ao invés de buscar guiar-se para um determinado futuro, por meio de lutas sociais, passam a “sentir saudades” de um passado inexistente e imaginário, apaziguando-os em suas condições atuais. Essa concepção recebeu esse nome pelo fato de Marx não a expor pelo termo ideologia, mas sim referenciá-la subentendidamente como “ilusões” e “ideias fixas” que circulam entre o povo e estimulam as suas superstições e seus cismas.

Essa concepção de ideologia é especulativa e só pode ser explicada, como sugere Thompson (1995), sob o reconhecimento de que o termo “ideologia” está sendo estendido a um conjunto de fenômenos sociais aos quais Marx descreveu de maneira clara e perceptível em suas análises concretas, mas ao nível da teoria, não os rotulou de modo conceitualmente claro. Em última análise, ainda segundo Thompson, essa concepção de ideologia, de maneira mais geral, pode ser entendida como “um sistema de representações que servem para sustentar relações existentes de dominação de classes através da orientação das pessoas para o passado em vez de para o futuro, ou para imagens e ideias que escondem as relações de classe e desviam da busca coletiva a mudança social.” (THOMPSON, 1995, p. 58).

Agora, tendo deixado claro o surgimento da ideologia como tentativa de construção de uma nova ciência, e o seu desenvolvimento por meio do conceito, bem como algumas de suas concepções no âmbito dos estudos marxistas, passaremos a examinar a teoria do romance histórico de György Lukács, para então, posteriormente, analisarmos suas implicações na construção narrativa do gênero literário.

György Lukács e a teoria do romance histórico

A teoria do romance histórico elaborada por György Lukács foi lançada originalmente em russo, sendo publicada inicialmente em partes na revista *Literaturnyi Kritik* [Crítica Literária], em 1936, e completa em seu livro chamado *O romance histórico*, em 1937, tendo sido publicada no Brasil apenas em 2011.

Lukács estudava o romance histórico de modo materialista, seguindo uma visão de cunho ideológico, analisando-o enquanto “manifestação de resistência à autoridade e ao discurso monológico do poder” (ZILBERMAN, 2003, p. 110). O autor examina a “interação

do desenvolvimento econômico e social com a visão de mundo e a forma artística que se engendram a partir desse desenvolvimento” (LUKÁCS, 2011, p. 29), dando enfoque ao tempo que muda, ao invés do tempo que passa. Por conseguinte, o foco principal de Lukács são as transformações e rupturas, as quais possuem como efeito imediato a condução das massas ao “sentido histórico”, o que este, por si só, também se constitui um elemento revolucionário, uma vez que “o critério de adequação do pensamento é sem dúvida a realidade. Mas a realidade não é, torna-se, advém, não sem a colaboração do pensamento” (LUKÁCS, 1960, p. 273). O romance histórico caracteriza-se também “por revelar forças sociais em disputa. Sua perspectiva adequada é a do cotidiano da vida prática, do flagrante de forças encarnadas em indivíduos representativos das camadas médias da população.” (SANTOS, 2011, p. 283).

O romance histórico emerge de uma nova tendência literária, reflexo direto dos estudos históricos pós-1848, momento em que historiadores e sociólogos procuravam compreender os novos conflitos, iniciando um processo de revisão no modo de “fazer história”, em um período em que se deixa de crer no progresso da sociedade e passa-se a compreendê-la por meio da “valorização de uma substância eterna, de uma essência da natureza humana imutável, cuja organização social toma uma forma diferente em cada período da história, mas que isso não é resultado de um processo histórico ou de um progresso das ideias humanas em seu campo social” (ROMANI, 2015, p. 6).

Grande parte dos romancistas que se propuseram a escrever esse tipo de romance eram seguidores das ideias da revolução de 1848. Porém, com a derrota desse movimento, passaram a utilizar esse gênero literário “como instrumento de denúncia da mesquinharia burguesa” (ROMANI, 2015, p. 6).

O principal objetivo do romance histórico é revelar aos leitores que os destinos individuais estão conectados de forma direta com o coletivo, propiciando dessa maneira uma nova percepção da história nacional e suas correlações com a história universal. Opondo-se ao que chamava de formalismo, sua teoria, ao fundamentar-se em uma perspectiva inteiramente histórica, propondo uma tipologia de gênero romanesco, acaba por não deixar de lado as transformações que decorrem nas estruturas conjunturais e sociais.

Lukács espera também que no romance histórico o romancista seja capaz de deslocar-se, em sua narrativa, de sua época para o período a ser representado, não apenas com o propósito de evitar anacronismos, mas também de chegar a fundo à sua verdadeira natureza. O autor de *O romance histórico* pressupõe duas exigências, as quais devem guiar os escritores que almejam por esse gênero literário. A primeira delas é restabelecer a singularidade histórica da época representada, para que assim se possa chegar à segunda exigência, a “verdade histórica”, a qual

é obtida através das atuações das personagens da trama. Esta deverá apresentar de forma explícita os costumes, hábitos, valores e as peculiaridades de uma determinada época por meio de seus comportamentos, mas sem deixar de lado a naturalidade.

Contrário às genealogias, Lukács (2011, p. 17) analisou o produto que concretiza a ideia. Pesquisou inicialmente os eventos ocorridos na Alemanha do século XVIII, momento em que a filosofia passou a refletir profundamente sobre a história e o passado, destacando, sobretudo, a Antiguidade e a Idade Média, pois esses períodos históricos, para os intelectuais alemães, foram de essencial importância, pois pressupunham que nessas épocas estavam situadas as origens do povo alemão e que a partir daí se poderia encontrar uma explicação para o momento turbulento que a Alemanha passava, imersa em profunda decadência econômica e cultural, carente de uma identidade própria, em processo de unificação. Foi então que duas *escolas* históricas se sobressaíram na tentativa de sua construção, a primeira, conhecida como a escola rankeana e a segunda, como escola histórica prussiana.

Contudo, foi apenas na virada do século XVIII para o XIX que Lukács encontra o que passou a chamar de “sentido histórico”, pois segundo ele foi nesse momento que se criaram “as possibilidades concretas para que os indivíduos compreendam a sua própria existência como algo condicionado historicamente, para que percebam que a história é algo que intervém profundamente em sua vida cotidiana, em seus interesses imediatos” (LUKÁCS, 1996, p. 22).

Também nesse período o autor constata que a adoção de ideais revolucionários passam a fazer parte de uma realidade muito mais ampla, de um sentimento relativo que contempla a coletividade, uma vez que os sentimentos e experiências que antes eram exclusivos de um pequeno grupo de indivíduos, os quais em sua maioria eram impulsionados pelo espírito aventureiro, passam a ser experimentados pela grande massa, fazendo com que surgisse por meio deles um sentimento nacional, ou, ainda, nas palavras de Lukács, “quando uma revolução burguesa é levada seriamente até o final, forma parte essencial dela o fato de que a ideia nacional se converta em patrimônio das grandes massas.” (LUKÁCS, 1996, p. 22). Dessa forma, a história torna-se uma experiência real a partir do momento em que ela pode ser vivida tanto pelos intelectuais e aristocratas como pela grande massa, uma vez que nesse período os conflitos e as revoluções deslocam-se para dentro dos grandes centros populacionais. Esse fenômeno é oriundo – e sem a qual não seria possível – da Revolução Francesa, visto que a partir dela desencadearam-se diversos outros acontecimentos em um espaço de tempo de 25 anos, entre a queda da Bastilha, em 1789, e a rendição de Napoleão, em 1814, um período de tempo que não compreendeu mais do que uma geração.

Lukács toma como base esses acontecimentos ocorridos na França, consequentes das guerras napoleônicas, para referir-se ao despertar do sentimento nacional da massa, e concomitantemente da compreensão da história nacional, em virtude de que eles foram essenciais para provocar “uma onda de sentimentos nacionais, de oposição ao nacional contra as conquistas de Napoleão, em suma: uma onda de entusiasmo pela autonomia nacional” (LUKÁCS, 1996, p. 23). Da mesma forma, foi também por meio desses eventos que o autor constata o ponto essencial de sua análise, visto que foi a partir deles que as pessoas tomaram na coletividade a consciência de suas condições econômicas, para a partir dessas reflexões reconhecerem as diferenças sociais, o que veio posteriormente a desencadear nas lutas de classes. Sendo assim, “se o romance histórico começa como um exercício de construção nacional no rescaldo da reação romântica à Revolução Francesa e à expansão napoleônica, os resultados variam segundo cada contexto” (ANDERSON, 2007, p. 211), uma vez que cada nação manifestará em diferentes períodos, em seus romances, os assuntos e os recortes temporais pertinentes para a sua construção e consolidação.

São nas obras de Walter Scott que Lukács encontra inicialmente os elementos necessários para o surgimento do romance histórico. Foi na obra *Waverley*, do autor escocês, publicada em 1814, que Lukács vê corporificado pela primeira vez o modelo de romance histórico segundo a sua teoria, visto que nessa obra é possível encontrar, diferentemente dos romances de temática histórica que a antecederam, o elemento essencialmente histórico, que é “o fato de a particularidade dos homens ativos derivar da especificidade histórica de seu tempo.” (LUKÁCS, 2011, p. 33). Por meio da obra *Waverley* é possível ainda datar com exatidão o surgimento deste gênero literário.

O primeiro dos itens que se deve buscar pelo romancista que se propõe a escrever o romance histórico scottiano, segundo a teoria lukacsiana, diz respeito aos tipos de personagens. O herói, se é que ele pode ser concebido assim, de modo algum será representado na narrativa em um patamar acima do que realmente pertence, dessa forma, não possuirá “elevações” significativas no decorrer do romance, mesmo sendo incumbido a ele o papel de protagonista da trama. Ele deverá ser um representante do povo, e dessa maneira, uma pessoa normal da sociedade, que apenas converte-se em “herói” pela exigência que o momento assim impõe, visto que sem as circunstâncias do evento, seguiria sendo uma pessoa “comum” da sociedade. A esse herói está destinado o papel secundário no acontecimento histórico, porém, a sua importância não diminuirá por conta dessa condição, uma vez que a sua presença é fundamental para o desenvolvimento do enredo. Além disso, nesse personagem incidirá de maneira

sintetizada as particularidades do evento e da época em que a trama ocorre, recaindo sobre ele os seus resultados, transformando-o no verdadeiro representante da crise histórica representada na obra.

Dentro dessa concepção, torna-se claro que no romance histórico lukacsiano não haverá como personagens principais as grandes lideranças históricas, como reis e generais, estando estes condicionados a um papel secundário no decorrer da obra, visto que

O romance não exige necessariamente a figuração de homens importantes em situações importantes [...] ele pode abdicar disso, apresentando as personagens significativas sob uma forma que dê a seus traços uma expressão puramente interna e moral, de modo que a oposição figurada entre o cotidiano mesquinho da vida e esse significado puramente intensivo do homem, essa inadequação entre homem e ação, entre interior e exterior, torne-se o atrativo próprio do romance. (LUKÁCS, 2011, p. 159).

Na concepção de Lukács, a função elementar do romance histórico é auxiliar o leitor a compreender os eventos ocorridos em um determinado recorte temporal passado, valorizando a forma com que se dá a representação do período histórico. Porém, segundo o filósofo húngaro, a ênfase do romancista não deverá recair diretamente sobre os acontecimentos em si, mas sim nos efeitos gerados por este sobre as figuras humanas. É fundamental que o romance apresente a conjuntura e o entrelaçamento da crise sobre os destinos individuais das personagens, não devendo ser essa crise representada de maneira abstrata, como uma catástrofe isolada, mas como uma cadeia de catástrofes, a partir das quais será produzida uma colisão profunda na vida pessoal das personagens. Isto é, “o romance histórico não deve mostrar nem existências individuais nem acontecimentos históricos, mas a interação de ambos: o evento precisa trespassar e transfixar de um só golpe o tempo existencial dos indivíduos e seus destinos” (JAMESON, 2007, p. 192). Dessa forma, o romancista precisa “ressuscitar poeticamente os seres humanos que figuraram nesses acontecimentos [...] a vivência dos móveis sociais e individuais pelos quais os homens passaram, sentiram e atuaram precisamente do modo em que ocorreu na realidade histórica” (LUKÁCS, 1996, p. 44).

Sendo assim, para Lukács o romance histórico surge com Walter Scott e, posteriormente, aperfeiçoa-se com as obras do romancista italiano Alessandro Manzoni, o qual aplica em seus romances, no decorrer da narrativa, a dissolução formal da categoria de vilão. Mas é com Leon Tolstói que esse gênero de romance chega ao seu ápice, na medida em que

Guerra e paz é a moderna epopeia da vida popular, e de um modo ainda mais decisivo que em Scott ou Manzoni. A descrição da vida do povo é ainda mais ampla, colorida e rica em figuras humanas. É mais consciente a ênfase na vida popular como o verdadeiro fundamento do processo histórico. (LUKÁCS, 1996, p. 100).

Lukács demonstra grande apreço por esta obra em particular, já que, segundo os seus critérios, ela pode ser identificada como um caso bem resolvido de romance histórico, visto que o autor soube escolher um período expressivo da história e transpassá-lo de maneira autêntica com todos os seus conflitos. Além das tensões de âmbito econômico e político, representa também crises amorosas, familiares e domésticas. Tolstói, além disso, acerta na escolha das personagens banais, constituindo-as de maneira com que não transpareçam por meio delas nenhum tipo de elevação espiritual e nem grandes ações heroicas. Nessa obra as grandes lideranças históricas também são apresentadas de forma secundária, contudo, de maneira humanizada, sem renunciar a grandeza de seus cargos. Em *Guerra e paz*, pode-se encontrar um realismo visceral e bem-acabado, o que faz dessa obra o “ponto alto de toda a história do romance histórico” (LUKÁCS, 1996, p. 99), um padrão a ser seguido por romancistas que ainda nos dias de atuais pretendem escrever esse tipo de narrativa.

Em termos de aceitação, o modelo de romance histórico teorizado por Lukács dominou maciçamente sobre todas as demais narrativas ocidentais desde o seu surgimento, no século XVII, até a era eduardiana¹, e ainda hoje é preferido por alguns escritores, apesar de haver diferentes subgêneros do romance histórico, os quais não cabem serem tratados aqui por não fazerem parte da análise.

Podemos notar por meio das intencionalidades determinadas por György Lukács para a construção do romance histórico, segundo sua teoria, que o mesmo compreende a narrativa histórico-literária como uma arma a ser utilizada na luta de classes, uma vez que “a obra de arte não reflete simplesmente a consciência coletiva, não é redutível a ela, como no marxismo vulgar, e, de maneira contrária, constitui um degrau de coerência único para o qual tendem as consciências dos indivíduos que compõe o grupo.” (SILVA, 2011, p. 11). Dessa forma, podemos entender que o filósofo húngaro concebe a ideologia por meio da concepção neutra do conceito.

A neutralização do conceito de ideologia é resultado da generalização implícita do que Thompson (1995) chamou de concepção epifenomênica, uma vez que em Marx o conceito preservou o mesmo sentido negativo e contraditório adquirido com Napoleão. Tendo percebido as contribuições do conceito dentro do pensamento marxista, surge o interesse por parte de alguns pensadores em utilizá-lo para elaborar estratégias de luta de classe em condições sócio-históricas distintas.

Seguindo essa mesma perspectiva da concepção neutra, István Mészáros fala do poder da ideologia “para combater o adversário com eficácia nos relevantes planos da vida social e

intelectual.” (MÉSZÁROS, 2004, p. 306). Para esse mesmo autor, discípulo de Lukács, a reestruturação radical da sociedade como um evento repentino e irreversível, como creem os marxistas ortodoxos, é vista de maneira inconcebível. Dessa forma, tal evento deve ser encarado como um processo autorrenovador, que precisa ser sustentado em relação a adversários ideológicos bem identificados por um período tão longo quanto a necessidade assim exigir. Isto posto, na falta de uma solução irreversível para tal evento, pode-se “apenas manipular, ‘pouco a pouco’, as contradições socioeconômicas em questão e suas manifestações ideológicas, adiando temporariamente a erupção da crise iminente” (MÉSZÁROS, 2004, p. 307).

Nesse contexto, o romance histórico possui um papel chave dentro da ideologia, pois por intermédio dele o proletariado toma consciência dos conflitos de estrutura por meio de sua perspectiva historicizante. Reforçando essa ideia, Gramsci afirma que “os homens se tornam conscientes (do conflito entre as forças materiais de produção) sobre o terreno ideológico das formas” (1981, p. 58), e destas, dentre as destacadas pelo filósofo italiano, está a artística.

Lukács, seguindo a linha de pensamento marxista, pressupõe que “a consciência [...] desde o início, é um produto social, e continuará sendo enquanto existirem homens.” (ENGELS; MARX, 2007, p. 56), e nesse contexto, o romance histórico interioriza nos indivíduos as questões em perspectiva histórica, ou, dito de outra forma, o gênero histórico-literário proporciona a “contemplação da experiência e a produção de sentido” (LUKÁCS, 2011, p. 19), construindo uma história do passado, revelando fatos e contextos novos, servindo a necessidade de revolucionar uma sociedade “irracional” e criar uma sociedade racional por meio da consciência progressiva de caráter histórico e da vivência da história pelas massas, as quais desenvolverão “juízo crítico sobre as condições econômicas e as lutas de classe.” (LUKÁCS, 2011, p. 41), criando, assim, um terreno fértil para a revolução.

Em última análise, a racionalidade do progresso humano desenvolve-se de modo cada vez mais marcante fundada no conflito interno das forças sociais na própria história, e esta deve ser a portadora e a realizadora do progresso humano. Desse modo, a contribuição mais importante legada pelo romance histórico é “a consciência histórica cada vez maior do papel decisivo que a luta de classe desempenha no progresso histórico da humanidade.” (LUKÁCS, 2011, p. 43).

O romance histórico de Brás Cubas

O memorialista Brás Cubas escreve no âmbito da metaficção, isto é, voltando toda página para dentro de si mesma. A ficção que explicita o tempo todo que é ficção refrata e estiliza na escrita a matéria discursiva das formações ideológicas que, no tempo de Machado

de Assis, eram tidas por verdadeiras, fornecendo os parâmetros estéticos, psicológicos e sociológicos para inventar e motivar a ficção como verossimilhança (CEI, 2016, p. 245).

Uma das formações ideológicas estilizadas com a pena da galhofa é a interpretação teleológica que confere um sentido único e uma racionalidade à história. De acordo com o defunto autor: “cumpre advertir que a natureza é uma grande caprichosa e a história uma eterna loureira [...] Viva pois a história, a volúvel história que dá para tudo [...] Deixemos a história com os seus caprichos de dama elegante” (ASSIS, 2008, p. 46-47).

No registro da galhofa, Brás Cubas caracteriza a história como loureira, volúvel e caprichosa, isto é, provocante e instável, que muda facilmente para agradar a todos. Nesse sentido, ironiza a questão da reelaboração do passado, apresentando uma concepção não objetiva da história, que era o ideal das ciências humanas positivistas no século XIX. Sendo inconstante e sedutora, a história poderia ser alterada com facilidade a todo instante: “o tom petulante esconde a consciência de que a história já anda fora dos eixos. Noutros momentos, há a nítida sensação de que a história se acelera de um jeito alarmante” (GLEDSON, 2003, p. 308).

Na prosa de Cubas, a marcha progressiva sempre aparece lapidada e corroída internamente por um contramovimento destrutivo, de modo que a realização evolutiva no tempo é aniquilada por uma desrealização que lhe é solidária. Segundo Roberto Schwarz, esse significado machadiano do progresso temporal se revela no princípio formal da volubilidade, com seu emaranhado de marchas e contramarchas em tempo, espaço e assuntos (SCHWARZ, 2000, p. 59). Quer dizer, o passado não deve ser compreendido como algo pronto e acabado, mas sim como uma instância determinada pelo presente, tendo em vista que a ação do presente sobre o passado o ressignifica. Recusando a ideia de que o homem seja uma *aeterna veritas*, uma medida segura das coisas, o defunto autor afirma que o homem é uma “errata pensante” (ASSIS, 2008, p. 102), indicando que “Não existe um *télos* no horizonte ficcional de Machado de Assis” (CORDEIRO, 2007, p. 156), porque o ser humano não está predeterminado em um modo de ser, não está condicionado por uma essência preestabelecida.

O comportamento volúvel de Brás Cubas, segundo Roberto Schwarz, seria a estilização de uma conduta própria à classe dominante brasileira do século XIX. *Memórias póstumas de Brás Cubas*, assim como os romances históricos identificados por Lukács, caracteriza-se por revelar forças sociais em disputa, encarnadas em indivíduos representativos das diversas camadas da população: rentista (Brás Cubas), traficante de escravos (Cotrim), prostituta (Marcela), militar (tio João), sacerdote (o tio cônego), doutor letrado (Vilaça), professor (Ludgero Barato), mendigo (Quincas Borba), filósofo (Quincas Borba), escravo alforriado

(Prudêncio), conselheiro do Império (Dutra), político profissional (Lobo Neves), capitão do navio (capítulo XIX), almocreve (intitula o capítulo XXI), dentre outros.

Além das tensões de âmbito econômico e político, representa também crises amorosas, familiares e domésticas. Machado, à maneira de Tolstói, acerta na representação das personagens banais, constituindo-as de maneira que não transpareçam por meio delas nenhum tipo de elevação espiritual e nem grandes ações heroicas. Assim como em *Guerra e paz*, as grandes lideranças históricas são apresentadas de forma secundária: o capitão-mor Brás Cubas, Napoleão Bonaparte, Dom João e Otto von Bismarck.

A maior parte das ações narradas em *Memórias póstumas de Brás Cubas* se desenvolve entre 1840 e 1869, período em que a classe senhorial oscilou entre o ápice de seu poder e prestígio social e a crise decorrente da promulgação da Lei do Ventre Livre (28 de setembro de 1871), passando pela intensa movimentação internacional em torno da questão servil (o que provocou a abolição da escravatura em todo o território português em fevereiro de 1869).

O protagonista sintetiza as particularidades da época em que a trama ocorre, com ênfase na interação do desenvolvimento econômico e social com a visão de mundo e a forma artística que se engendram a partir desse desenvolvimento. Enfatizando as transformações e rupturas, transforma-se no verdadeiro representante da crise histórica representada na obra, ainda que tenha papel secundário no acontecimento histórico. (SCHWARZ, 2000; LUKÁCS, 2011).

O herói machadiano, se é que ele pode ser concebido assim, não possuirá qualidades superiores, sendo um representante mediano da elite nacional. O comportamento volúvel e petulante de Brás Cubas, segundo Roberto Schwarz (2000), seria a estilização de uma conduta própria à classe dominante brasileira do século XIX, para a qual, sob o domínio do capricho, triunfaria a vontade individual. Um aristocrata como Brás impõe o seu modo de vida a toda a sociedade, tornando-se um dos “senhores da Terra” (ASSIS, 2008, p. 101).

O defunto autor, ao forjar sua genealogia, afirma ser tataraneto do tanoeiro Damião Cubas, bisneto do licenciado Luís Cubas – “com quem verdadeiramente começa a série de meus avós” (ASSIS, 2008, p. 45) – e filho de Bento Cubas. Seu padrinho é o Excelentíssimo Senhor Coronel Paulo Vaz Lobo César de Andrade e Sousa Rodrigues de Matos e sua madrinha é a Excelentíssima Senhora D. Maria Luísa de Macedo Resende e Sousa Rodrigues de Matos. Seus tios são o antigo oficial de infantaria João Cubas, o cônego Idefonso Cubas e Dona Emerenciana, irmã de sua mãe, de quem não sabemos o nome.

Brás Cubas, rentista que viveu da herança paterna, retrata seus pares como um conjunto de indivíduos vorazes, lascivos, egoístas e genocidas, que perseguem, num ritual de aparências

e hipocrisia, os próprios interesses e prazeres. Os valores ideológicos que lhe foram inculcados em sua formação familiar foram resumidos no capítulo “O menino é o pai do homem”:

Da colaboração dessas duas criaturas nasceu a minha educação, que, se tinha alguma coisa boa, era no geral viciosa, incompleta, e, em partes, negativa. [...] O que importa é a expressão geral do meio doméstico, e essa aí fica indicada – vulgaridade de caracteres, amor das aparências rutilantes, do arruído, frouxidão da vontade, domínio do capricho, e o mais. Dessa terra e desse estrume é que nasceu esta flor (ASSIS, 2008, p. 63-65)

O jovem Brás foi criado nesse ambiente ideológico dominado pela escravocrata aristocracia brasileira que, ao contrário da moderna burguesia europeia, não precisava trabalhar e desprezava os que tinham que ganhar o pão com o suor do próprio corpo. A ideologia a partir da qual Brás foi educado pode ser resumida no antigo provérbio: “manda quem pode, obedece quem tem juízo”. A dinâmica de norma e infração que perpassa toda a narrativa segue essa perspectiva da obediência. Exemplar é um relato do capítulo XI, “O menino é pai do homem”:

Prudêncio, um moleque de casa, era o meu cavalo de todos os dias; punha as mãos no chão, recebia um cordel nos queixos, à guisa de freio, eu trepava-lhe ao dorso, com uma varinha na mão, fustigava-o, dava mil voltas a um e outro lado, e ele obedecia, — algumas vezes gemendo, — mas obedecia sem dizer palavra, ou, quando muito, um — “ai, nhonhô!” — ao que eu retorquia: — “Cala a boca, besta!” — Esconder os chapéus das visitas, deitar rabos de papel a pessoas graves, puxar pelo rabicho das cabeleiras, dar beliscões nos braços das matronas, e outras muitas façanhas deste jaez, eram mostras de um gênio indócil, mas devo crer que eram também expressões de um espírito robusto, porque meu pai tinha-me em grande admiração; e se às vezes me repreendia, à vista de gente, fazia-o por simples formalidade: em particular dava-me beijos (ASSIS, 2008, p. 62-63).

Na passagem supracitada podemos ler as marcas ideológicas da catástrofe histórica do processo de civilização do Brasil. A galhofa de Brás, ao mesmo tempo em que busca minimizar e ocultar a barbárie revela-a de modo mais escancarado: conquista, escravidão, genocídio e etnocídio dos povos africanos, atrocidades cometidas em nome do progresso do Ocidente.

Brás Cubas, enquanto tipo histórico, é uma caricatura, pois possui em grau exagerado – e deformado, jocoso – os caracteres distintivos dos homens de sua época. De modo restrito, ele é caricatura da elite brasileira que vivia na Corte no século XIX. De modo mais amplo, ele é caricatura do homem ocidental moderno. Marli Fantini observa:

Desalmada reencarnação da classe dominante e escravocrata, Brás experimenta reproduzir, em sua “autobiografia póstuma”, o modelo conservador que lhe assegurou, quando ainda vivo, ócio e privilégios, não mais possíveis depois da instituição da ordem liberal (FANTINI, 2008, p. 55).

Roberto Schwarz avalia que na formação socioeconômica do país houve uma ambivalência entre ideário liberal burguês e paternalismo aristocrático, de modo que na conduta dos grupos sociais brasileiros do século XIX, capitalismo e escravidão não eram termos opostos (como escravismo e abolição), nem próximos (como casa-grande e senzala):

Antes que o Senhor, ou a Liberdade, o *outro* da escravidão é o capitalismo, e este de modo muito relativo, já que é também a causa dela. De entrada ficavam relativizadas pela história as polarizações abstratas entre escravidão e liberdade, entre os correspondentes tipos sociológicos, ou a identificação ideológica entre liberdade e capitalismo. Se em última análise o capitalismo é incompatível com a escravidão, e acaba por liquidá-la, por momentos ele também precisou, para desenvolver-se, desenvolvê-la e até implantá-la. De sorte que nem ele é tão avançado, nem ela tão atrasada. Assim, *a escravidão podia ter parte com o progresso*, e não era apenas um vexame residual. É claro que não se tratava de elogiar-la, mas de olhar com imparcialidade dialética os paradoxos do movimento histórico, ou, ainda, as ilusões de uma concepção linear do progresso (SCHWARZ, 1999, p. 94).

A liberdade dos colonizadores era dependente da escravidão dos negros, assim como as instituições capitalistas liberais durante certo tempo foram alimentadas pelo trabalho dos cativos: “O emprego de escravos africanos aparece como um caso particular de um modelo econômico que consiste no emprego intensivo de capital e na orientação do lucro” (MARTIN, 2010, p. 27).

A escravidão pode ser vista como uma exacerbação do modo de produção capitalista, que desconhece limites. Assim, para os donos dos meios de produção, o fundamento de sua própria liberdade está na escravização e expropriação de outrem. Exemplar é o personagem Cotrim, cunhado de Brás, um “liberal-escravocrata” (FANTINI, 2008, p. 56). Diferentemente do protagonista, que já nasceu rico, o marido de Sabina Cubas lutou feroz e inescrupulosamente para enriquecer, fazendo caridade pública com o intuito de dissimular a violência praticada contra os escravos chicoteados por ele até o sangramento.

A opinião do narrador em relação ao cunhado é traiçoeira, por usar “elogios que incriminam e justificações que condenam” (SCHWARZ, 2000, p. 115). Enquanto o capítulo XXV o apresenta como um “bom rapaz”, circunspecto, comerciante em gêneros de estiva que amava a mulher e o filho e “labutava da manhã até à noite, com ardor, com perseverança” (ASSIS, 2008, p. 96), o capítulo CXXIII revela o “verdadeiro Cotrim”:

Reconheço que era um modelo. Arguiam-no de avareza, e cuide que tinham razão; mas a avareza é apenas a exageração de uma virtude e as virtudes devem ser como os orçamentos: melhor é o saldo que o *déficit*. Como era muito seco de maneiras tinha inimigos, que chegavam a acusá-lo de bárbaro. O único fato alegado neste particular era o de mandar com frequência escravos

ao calabouço, donde eles desciam a escorrer sangue; mas, além de que ele só mandava os perversos e os fujões, ocorre que, tendo longamente contrabandeado em escravos, habituara-se de certo modo ao trato um pouco mais duro que esse gênero de negócio requeria, e não se pode honestamente atribuir à índole original de um homem o que é puro efeito de relações sociais (ASSIS, 2008, p. 227).

Se o genocida Cotrim, violento traficante de escravos, é considerado por Brás um modelo de virtude, por ter um comportamento semelhante ao seu, temos aí a dissolução formal da categoria de vilão. Em contraponto ao melodrama romântico que se organiza em torno do dualismo ético do bem e do mal, a narrativa revela que a moral não serve de arrimo para nada e não leva a nada (CEI, 2016, p. 242). Além disso, notamos uma defesa do modo de vida senhorial para o qual irmanam-se liberdade e escravidão.

Por outro viés, Roberto Schwarz observou que o capítulo CXXIII, ao apresentar, com a pena da galhofa, desculpas que condenam e atenuantes que agravam, torna a defesa de Brás um discurso que, na verdade, acusa tanto o incriminado quanto o defensor. Mas tal engenho retórico em que a formulação de uma perspectiva deve municiar a que lhe é contrária só funciona se o leitor for um defensor dos Direitos Humanos. Caso contrário, o discurso de Brás apenas legitima o cunhado como um cidadão de bem:

Colado ao Brás Cubas solidário de sua classe encontramos o seu *alter ego* esclarecido, com horror a ela, piscando o olho para o leitor e indicando como bárbaros a própria pessoa e o cunhado. Existe, contudo, uma terceira figura que, sem fazer uso direto da palavra, fala através da composição. Em silêncio, como lhe corresponde, o arquiteto das situações narrativas afirma que são compatíveis a efervescência do progresso, de que fazem parte as ideias liberais, e a iniquidade, que estas últimas condenam (SCHWARZ, 2000, p. 127-128).

A barbárie chegou a tal ponto que os próprios oprimidos passaram a seguir a mesma lógica dos opressores, aceitando a brutalidade como parte da ordem social. Exemplar é Prudêncio, que, depois de alforriado, passou a descontar as pancadas recebidas outrora em outro homem negro escravizado:

[...] era um preto que vergalhava outro na praça. O outro não se atrevia a fugir; gemia somente estas únicas palavras: “— Não, perdão, meu senhor; meu senhor, perdão!” Mas o primeiro não fazia caso, e, a cada súplica, respondia com uma vergalhada nova.

— Toma, diabo! dizia ele; toma mais perdão, bêbado!

— Meu senhor! gemia o outro.

— Cala a boca, besta! replicava o vergalho.

Parei, olhei... Justos céus! Quem havia de ser o do vergalho? Nada menos que o meu moleque Prudêncio,— o que meu pai libertara alguns anos antes.

Cheguei-me; ele deteve-se logo e pediu-me a bênção; perguntei-lhe se aquele preto era escravo dele.

— É, sim, nhonhô.

— Fez-te alguma coisa?

— É um vadio e um bêbado muito grande. Ainda hoje deixei ele na quitanda, enquanto eu ia lá embaixo na cidade, e ele deixou a quitanda para ir na venda beber.

— Está bom, perdoa-lhe, disse eu.

— Pois não, nhonhô. Nhonhô manda, não pede. Entra para casa, bêbado!

[...] Exteriormente, era torvo o episódio do Valongo; mas só exteriormente. Logo que meti mais dentro a faca do raciocínio achei-lhe um miolo gaiato, fino, e até profundo. Era um modo que o Prudêncio tinha de se desfazer das pancadas recebidas, transmitindo-as a outro. Eu, em criança, montava-o, punha-lhe um freio na boca, e desancava-o sem compaixão; ele gemia e sofria. Agora, porém, que era livre, dispunha de si mesmo, dos braços, das pernas, podia trabalhar, folgar, dormir, desagrilhoado da antiga condição, agora é que ele se desbancava: comprou um escravo, e ia-lhe pagando, com alto juro, as quantias que de mim recebera. (ASSIS, 2008, p. 158-159).

O estilo irônico do texto revela que o narrador, configurado como caricatura da classe dominante e escravocrata, aprendeu a agir levemente, de maneira irresponsável, amoral e inconsequente, buscando a satisfação dos seus próprios caprichos. Prudêncio, assim como seu antigo amo e mestre, internalizou a lógica do “manda quem pode, obedece quem tem juízo”, inscrita na conduta dos grupos sociais do século XIX.

Coerente com a defesa ideológica que fez do cunhado traficante de escravos, o narrador sublinha a estrita normalidade e adequação social da atitude de Prudêncio, compreendendo a crueldade como marotismo. Espancar um escravo negro no meio da rua seria uma atividade normal, legal, tolerada e completamente mesclada com todas as atividades corriqueiras na capital do Império.

Ao rememorar o encontro com Prudêncio, episódio marcado pelo caráter traumático das experiências coletivas de violência extrema, o personagem-narrador, incapaz de articular um projeto de transformação para si e para os outros, torna comum a barbárie de nosso passado, com suas catástrofes, ruínas e cicatrizes, nos permitindo reelaborar as heranças da nossa formação.

Considerações finais

Este artigo propôs analisar o romance *Memórias póstumas de Brás Cubas*, de Machado de Assis, a partir da perspectiva sobre o romance histórico teorizado por György Lukács. Apresentou o percurso do conceito de ideologia em distintos contextos históricos, para a partir disso analisar a obra *O romance histórico*, de György Lukács, a sua teoria, e a forma com que a ideologia é compreendida por esse autor e seu uso na interpretação da narrativa literária

machadiana, marcada pela ideologia de um personagem proto-burguês em contexto escravista e patriarcal.

Se o principal objetivo do romance histórico é revelar aos leitores que os destinos individuais estão conectados de forma direta com o coletivo, sendo que além das tensões de âmbito econômico e político, representa também crises amorosas, familiares e domésticas, Brás Cubas, Prudêncio e outros personagens ficcionais de *Memórias póstumas*, ao personificarem vivências de indivíduos ou de classes, dizem respeito a toda uma época.

Machado de Assis, além disso, acerta na escolha das personagens banais, como o próprio protagonista, constituindo-as de maneira com que não transpareçam por meio delas nenhum tipo de elevação espiritual e nem grandes ações heroicas. Constatamos também que personagens como Brás Cubas, Cotrim e Prudêncio dissolvem as categorias de herói e vilão.

Propiciando dessa maneira uma nova percepção da história nacional e suas correlações com a história universal, eles também são atemporais e extemporâneos, tendo muito a nos dizer no século XXI. Nesse sentido, o sucesso da investigação implica que o fim deste artigo signifique um recomeço: o da tarefa de reelaborar o passado e pensar os paradoxos da formação social brasileira em diálogo com Machado de Assis. Espero que cada leitura conduza a outros desdobramentos possíveis, apontando para novos problemas e questões do múltiplo de nossa experiência cultural.

Referências

ABREU, Capistrano de. “Sobre as Memórias póstumas de Brás Cubas”. In: ASSIS, Machado. *Obra completa em quatro volumes*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2008, p. 11-13.

ANDERSON, Perry. Trajetos de uma forma literária. *Novos estudos CEBRAP*, São Paulo, n. 77, p. 205-220, 2007.

ASSIS, Machado de. *Memórias póstumas de Brás Cubas*. São Paulo: Globo, 2008.

BONAPARTE, Napoleão. Réponsé à adresse du conseil d'Etat. In: KENNEDY, Emmett. *A philosophe in the age of revolution, Destutt de Tracy and the origins of "ideology"*. Washington: American Philosophical Society, 1978.

BOSI, Alfredo. Brás Cubas em três versões. *Teresa*, São Paulo, n. 6/7, p. 279-317, 2006.

CEI, Vitor. *A voluptuosidade do nada: niilismo e galhofa em Machado de Assis*. São Paulo: Annablume, 2016.

CHALHOUB, Sidney. Machado de Assis historiador. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

CORDEIRO, Marcos Rogério. A outra herança de Rubião. *Scripta*, Belo Horizonte, v. 11, n. 21, p. 146-160, 2007.

ENGELS, Friedrich; MARX, Karl. *A ideologia alemã: Feuerbach – A contraposição entre as cosmovisões materialista e idealista*. São Paulo: Martin Claret, 2007.

FANTINI, Marli. Machado de Assis: entre o preconceito, a abolição e a canonização. *Matraga*, Rio de Janeiro, v. 15, n. 23, p. 55-73, 2008.

GLEDSON, John. *Machado de Assis: ficção e história*. Trad. Sônia Coutinho. São Paulo: Paz e Terra, 2003.

GRAMSCI, Antonio. *Concepção dialética da história*. 4. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1981.

KENNEDY, Emmett. *A philosophe in the age of revolution, Destutt de Tracy and the origins of "ideology"*. Washington: American Philosophical Society, 1978.

JAMESON, Fredric. O romance histórico ainda é possível? *Novos estudos - CEBRAP*, São Paulo, n. 77, p. 185-203, 2007.

LUKÁCS, György. *Histoire et conscience de classe*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1960.

_____. *La novela histórica*. Trad. de Jasmin Reuter. Mexico: Ediciones Era, 1996.

_____. *O romance histórico*. Trad. de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo Editorial, 2011.

MARTIN, Peter. Os inícios da economia escravocrata na América. In: BERNARDO, Gustavo; MICHAEL, Joachim; SCHÄFFAUER, Markus (org.). *Machado de Assis e a escravidão*. São Paulo: Annablume, 2010, p. 27-59.

MÉSZÁROS, István. *O poder da ideologia*. Trad. Paulo Cezar Castanheira. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004.

MIGNOLO, Walter. Lógica das diferenças e política das semelhanças da literatura que parece história ou antropologia, e vice-versa. Trad. Joyce Ferraz. In: CHIAPPINI, Ligia; AGUIAR, Flávio Wolf de (org.). *Literatura e História na América Latina*. São Paulo: EDUSP, 2001, p. 115-135.

ROMANI, Carlo. *A teoria da História, o romance histórico e a crise do realismo burguês*. Disponível em: <http://docslide.com.br/education/a-teoria-da-historia-e-o-romance-historico-em-lukacs.html>. Acesso em: 04 nov. 2015.

SANTOS, Pedro Brum dos. Literatura e intervenção: romance histórico no Brasil. *Floema*, Vitória da Conquista, Ano VII, n. 9, p. 283-303, 2011.

SCHWARZ, Roberto. *Um mestre na periferia do capitalismo: Machado de Assis*. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2000.

SCHWARZ, Roberto. *Sequências brasileiras: ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

SILVA, Arlenice Almeida da. A história e as formas. In: LUKÁCS, György. *O romance histórico*. Trad. de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo Editorial, 2011, p. 9-26.

THOMPSON, John B. *Ideologia e cultura moderna: teoria social crítica na era dos meios de comunicação de massa*. Petrópolis: Vozes, 1995.

ZILBERMAN, Regina. O romance histórico – teoria & prática. In: BORDINI, Maria da Glória (Org.). *Lukács e a literatura*. Porto Alegre: EDUPUCRS, 2003, p. 109-140.

1 Período que corresponde ao reinado do rei Eduardo VII entre 1901 e 1910, no Reino Unido.

Submetido em 23 de maio de 2019.
Aprovado em 20 de outubro de 2019.

DISFORIA E FRATURA: A PRODUÇÃO DO CONHECIMENTO ENTRE HISTÓRIA E LITERATURA NA FICÇÃO MOÇAMBICANA

DYSPHORIA AND FRACTURE: THE PRODUCTION OF KNOWLEDGE BETWEEN LITERATURE AND HISTORY IN MOZAMBICAN FICTION

Ubiratã SOUZA*

Resumo: Revisitando a primeira e mais conhecida obra de Ungulani Ba Ka Khosa, *Ualalapi* (1987), o presente artigo objetiva delinear alguns traços da obra do escritor moçambicano, buscando investigar como, por meio de um debate com a história de Moçambique, Ba Ka Khosa colabora para a construção do conhecimento acerca do passado e do presente do país. Ao insistir nessa relação, a obra incide em um distanciamento crítico das visões oficiais sobre os processos históricos vividos pelas populações moçambicanas, situando sua produção literária justamente nas fraturas e nas cisões sociais e políticas de Moçambique.

Palavras-chave: Romance moçambicano; Ungulani Ba Ka Khosa; literatura e história.

Abstract: Revisiting the first and best-known Ungulani Ba Ka Khosa's work, *Ualalapi* (1987), this article aims to outline some traces of the Mozambican writer's work, seeking to investigate how, through a debate with the history of Mozambique, Ba Ka Khosa collaborates for the construction of knowledge about the past and present of the country. By insisting on this relationship, the work focuses on a critical distancing from official views on the historical processes experienced by Mozambican population, placing its literary production precisely in the fractures and social and political divisions of Mozambique.

Keywords: Mozambican novel; Ungulani Ba Ka Khosa; literature and history.

O objetivo deste artigo é invocar uma peça-chave da obra literária de Ungulani Ba Ka Khosa, o romance *Ualalapi* (1987), para analisar determinadas estratégias discursivas verificáveis na configuração estética da obra e interpretá-las historicamente; por meio delas, é possível perceber certa ênfase da obra às fraturas e aos impasses do processo de independência e construção do Estado em Moçambique. A ênfase de *Ualalapi* no impasse, na pluralidade, na fratura e na disforia corresponde, como será discutido, a um projeto literário coeso, avesso e pouco alinhado a uma narrativa fabular de caráter político. Para isso, tal projeto literário mobiliza diversas ordens discursivas que são chamadas à baila para implodir qualquer consenso ou “narrativa fechada”, por assim dizer.

* Doutorado (2019) e mestrado (2014) em Literaturas Africanas de Língua Portuguesa e bacharelado em Letras (2012), todos pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (USP), com período sanduíche na Universidade Politécnica de Moçambique, em Maputo, Moçambique.. E-mail: ubirata.souza@usp.br.

Ungulani Ba Ka Khosa é considerado atualmente uma das mais prolíficas vozes da literatura moçambicana em prosa, ao lado de nomes como Mia Couto e Paulina Chiziane, para citar alguns exemplos. Khosa é autor de seis romances, *Ualalapi* (1987), *No reino dos abutres* (2002), *Os sobreviventes da noite* (2008), *Choriro* (2009) e *Entre as memórias silenciadas* (2013) e *As mulheres do imperador* (2017) e de dois livros de contos, *Orgia dos loucos* (1990) e *Histórias de amor e espanto* (1999); além disso, conta com uma coletânea de crônicas intitulada *Cartas de Inhaminga* (2017). Sua *magnum opus*, no entanto, é justamente *Ualalapi*, cuja fortuna crítica de Ungulani ganhou corpo nas últimas décadas.

Francisco Esaú Cossa, nome civil de Khosa, nasceu em 1957 na cidade Inhaminga, na província de Sofala. Lá fez seus primeiros estudos, e o ensino secundário o fez uma parte na então cidade de Lourenço Marques e outra parte na província da Zambézia, onde passou toda a sua adolescência. Com onze anos, em 1968, submeteu-se a um ritual iniciático em que recebeu o nome de um seu tio-avô, Hungulani Ba Ka Khosa Banhinhgue (que, segundo ele, significaria “diminuem os khosa, que são muitos”), do qual ele extrairia o nome que assinaria como escritor. Em 1977 vai para Maputo onde recebe a determinação do governo para fazer um curso intensivo de formação de professores. Em 1978 é direcionado à cidade de Lichinga, na província do Niassa, para dar aulas nos campos de reeducação. Lá assiste a episódios terríveis de violência física e simbólica perpetrados pelas forças do jovem Estado moçambicano contra detentos aprisionados por vários motivos: acusações de crimes, dissidências ideológicas do partido (transgressões imputadas aos então chamados de “reacionários” ou “renitentes”) e até desvios dos rígidos padrões morais exigidos pela FRELIMO, nos quais se enquadravam prostitutas e desempregados (os chamados então de “improdutivos”, mormente após a “Operação Produção”, de 1983).

Essa temporada do escritor no Niassa configuraria aquilo que ele próprio define com “ruptura com o Poder” (LABAN, 1998, p. 1051; SAÚTE, 2010, p. 358; CHABAL, 1994, p. 310). De volta a Maputo em 1980, Khosa passa pelo funcionalismo público até se tornar membro e funcionário da Associação dos Escritores Moçambicanos. Em 1984 se associa a um grupo para a fundação da revista *Charrua*, que definiu uma geração composta por nomes como Eduardo White, Aldino Muianga, Marcelo Panguana, que questionavam, ainda que de forma reticente, a literatura oficial revolucionária comprometida com as esferas do poder político.

Em 1987 lança *Ualalapi*, obra controversa que inscreveria o nome de Ungulani Ba Ka Khosa na literatura moçambicana por ter carreado atrás de si um rastro de polêmicas. À publicação de *Ualalapi* ter-se-ia seguido um debate público ocasionado por opções estéticas contidas na obra: *Ualalapi* tratava centralmente da figura a um tempo histórica e mítica de

Ngungunhane, derradeiro soberano do chamado Império de Gaza, última instituição política endógena derrotada por Portugal para o estabelecimento da colonização efetiva de Moçambique após a Conferência de Berlim (1884-1885). Com efeito, uma resenha publicada no jornal *Domingo*, de Maputo, em 6 de setembro de 1987, escrita por Adelino Jorge Fernandes, caracteriza *Ualalapi* como “um SIDA histórico”, acusando-o de plágio por incrustar excertos de documentos históricos na malha do texto, mescladas com trechos narrativos autorais próprios sem a devida notação referencial. Segundo o resenhista1:

“Ualalapi” além de ser um talento, é também um erro imperdoável, porque o autor rebaixa a projecção social e dá uma projecção ideológica falsa de Ngungunhane. Ungulani preocupou-se somente em citar de uma ou outra maneira os defeitos de Ngungunhane, enquanto que as glórias que “pesam” sobre ele são maiores. Ungulani, deste modo, questiona Ngungunhane e, como se não bastasse, ainda caminha para o pior: deturpa a imagem histórica de Ngungunhane.

O debate acerca do conflito de narrativas em *Ualalapi* não é uma petição de princípio da crítica no lançamento da obra, mas uma indagação invocada pela própria obra e da qual ela nunca mais se livraria. Afinal, o tema da obra exige uma reflexão causada pela intensa referencialidade ao dado histórico de Gaza. Ao mobilizar um conhecimento histórico significativo, a obra se insere nas dinâmicas que envolveram o estabelecimento definitivo do poder colonial no território moçambicano no final do século XIX. Gaza, no entanto, faz referência a acontecimentos *in statu quo ante* aos interesses imperialistas dos portugueses, especificamente da forma como se encontraram influenciados pelo espírito de disputa entre potências durante a partilha da África na segunda metade do século XIX e início do XX.

Gaza e a referência

Para compreender Gaza, é preciso remontar o final do século XVIII para analisar um processo histórico chamado *mfecane*. Trata-se do deslocamento de um contingente massivo de população nguni, dispersão relacionada ao centralismo militar e político empreendido pelo grande líder Shaka kaSenzangakhona (1783-1828). Shaka foi um grande general de guerra a serviço dos abathetwa (ou mtetua), uma instituição política nguni liderada por Dingiswayo. Em 1816, Shaka depõe o líder mtetua e toma o poder do grupo. Em 1818, investe contra outro grupo nguni autônomo que disputava a hegemonia, os ndwandwe, e constrói um centralismo nguni ao redor da sua autoridade. Essa grande centralidade militar e política obtida por Shaka após o controle dos mtetua e dos ndwandwe é conhecida como Reino Zulu (M'BOKOLO, 2011, p. 79; LIESENGANG, 2000, p. 88; NGCONGCO, 2010, p. 121). Shaka foi, sobretudo, um grande

revolucionário da tecnologia militar na África Austral: os nguni eram antigos metalúrgicos habilidosos; com base nisso, Shaka desenvolveu o uso militar de uma arma nova, a azagaia (lança de cabo curto, facão), em substituição ao tradicional *isijula* (a lança de cabo comprido), de difícil manejo e que só poderia ser letal à distância; além disso, Shaka organizou um regime militar rigoroso e permanente, conectando-o à cosmologia dos geomantes e outros oráculos, imbricando a guerra ao exercício do poder político e racionalizando todas as instituições sociais com fins voltados à guerra.

O centralismo absoluto e, segundo parte significativa das fontes, despótico e cruel, desempenhado por Shaka na constituição do Reino Zulu gerou um efeito de desagregação social de grandes proporções, espalhando um contingente massivo nguni em fuga, buscando se situar além do domínio direto do poder zulu. Essas ondas migratórias foram caracterizadas pelo saque, assalto e pela desestabilização de muitas estruturas políticas locais pré-existentes, espalhando-se por vasta região concernente ao que hoje são os seguintes países: Zâmbia, Zimbabué, Tanzânia, Malawi e Moçambique. A dispersão de destacamentos nguni pela África Austral ficou conhecido como *mfecane* (*difacane* em língua sotho significa “movimento tumultuoso de populações”²). Durante o *mfecane*, no entanto, vários grupos acabaram por se centralizar em novas instituições estatais, aproveitando o conhecimento militar decorrente da revolução militar zulu, que serviu desta feita como arquétipo político e institucional.

Um dos novos destacamentos nguni foi liderado pelo general nguni Sochangana, antigo aliado dos ndwadwe derrotado por Shaka em 1819. Ele migrou sentido à costa índica do continente, estendendo seu poderio num processo que estaria consolidado até 1821, subjuguando inúmeras populações (inclusive as feitorias portuguesas do litoral) num tipo de centralização política que se manifestava precisamente através das esferas tributária e militar. Segundo analisa Gabriela Aparecida dos Santos:

A migração nguni, atrelada à progressiva expansão da autoridade de Manicusse, gerou uma série de conflitos com as populações dessas regiões em particular porque a passagem dos ngunis pelas povoações era acompanhada muitas vezes pelo confisco do gado que criavam e dos cereais que cultivavam. A resistência que esses grupos etnoculturais [*tsongas, chopes e bitongas*] interpuseram às ações que visavam ao domínio gerou uma presença constante e significativa de cativos de guerra no Reino de Gaza (SANTOS, 2010, p.39)

A denominação utilizada por Santos, na verdade, se refere a Manicusse, o nome que Sochangana adotaria após ter estabelecido seu domínio por toda a região centro-sul do que hoje é Moçambique (da Baía de Maputo até, pelo menos, o Vale do Zambeze), e ser considerado o primeiro soberano do Reino de Gaza. Segundo a análise de Gabriela dos Santos (2010, p. 60),

Manicusse desempenhou uma gestão longeva, e sua morte em 1858 abriu uma crise sucessória que pôs os portugueses aterrorizados, uma vez que as batalhas entre os grupos beligerantes quase varreram a presença portuguesa do litoral (LIESENGANG, 2000, p. 91).

A disputa pela sucessão circulava primeiramente entre três herdeiros prováveis: Muzila, Chuóne e Mawewe. A permanência de cada um desses herdeiros como soberano acarretava uma série de implicações na política externa de Gaza, uma vez que Muzila era filho de uma esposa do povo ndau de Manicusse, o que atenderia melhor aos interesses dos povos aliados do norte, e Mawewe era filho de uma esposa swazi de Manicusse, o que atenderia aos interesses do Reino Swazi, vizinho aliado ao sul; além disso, havia também questões legais, uma vez que cada um desses herdeiros poderia reivindicar o poder segundo direitos consuetudinários distintos (SANTOS, 2010, p. 65). De todo modo, Mawewe foi empossado com apoio dos “grandes do reino” em 1858, e desferiu intensa guerra até conseguir eliminar todos os irmãos. Muzila, entretanto, sobreviveu e, com apoio de bôeres e portugueses, vizinhos atingidos pela hostilidade de Mawewe, depôs o irmão em 1862 (*ibid.*, p. 24-95).

O apoio português a Muzila se baseava nos interesses crescentes de construir uma colonização efetiva nas “partes de África” de modo que as receitas portuguesas pudessem se equilibrar após a perda do Brasil em 1825 (ALEXANDRE, 2000, p. 141-146). A guerra de Mawewe contra Muzila era um obstáculo aos planos lusos na região, uma vez que trazia instabilidade política e evidenciava a rarefação da presença portuguesa na região. Durante o reinado de Muzila, Portugal tentaria impor diversos “tratados de vassalagem” ao soberano, chamado “régulo de Gaza”, de modo que se estabelecesse um cinturão de reinados vassalados leais aos portugueses ao redor de suas frágeis possessões. Quando Muzila morre em 1884, Portugal está às voltas pela reivindicação de seu “direito histórico” de domínio de terras que agora estão sob a ambição britânica, num momento em que o direito de ocupação efetiva passa a ser consagrado nas disputas europeias pelo controle do continente (BRUNSCHWIG, 2015, p. 71).

Após a morte de Muzila, Ngungunhane, seu filho, passará a governar num momento em que os interesses portugueses e britânicos pelo controle efetivo das terras de Gaza já não poderão mais depender da diplomacia e de tratados de vassalagem, mas dependerão agora da ocupação efetiva do território. Após as derrotas sofridas por Portugal durante o ultimatum britânico, o país não economizaria nos investimentos militares em campanhas até ver o poder de Gaza totalmente eliminado e a ocupação do sul de Moçambique finalmente efetivada (HERNANDEZ, 2008, p. 507).

A construção estética

Ualalapi tem em seu princípio o primeiro discurso de Mundungazi, nome de Ngungunhane antes de sua posse, justamente após a morte de seu pai Muzila. O discurso de Mundungazi lança mão de uma narrativa histórica construída com “mestria” retórica, que reivindica uma legitimidade ancestral em seu direito pelo trono:

Numa voz entrecortada, chorosa, mas que ia ganhando força ao longo do discurso, como é próprio das pessoas que têm a mestria de falar para o povo, Mudungazi começou o seu discurso perante os chefes guerreiros afirmando que as coisas da planície não têm fim.

Há muitas e muitas colheitas que aqui chegamos com as nossas lanças embebidas em sangue e os nossos escudos fartos de nos resguardarem.

Ganhamos batalhas. Abrimos caminhos. Semeamos milho em terras sáfaras. Trouxemos a chuva para estas terras adustas e educamos gente brutalizada pelos costumes mais primários. E hoje essa gente está entre vocês, Nguni!

Este império sem medida ergueu-o meu avô depois de batalhas incontáveis em que sempre triunfou. Nele espalhou a ordem e os costumes novos que trouxemos. E ao morrer indicou o seu filho Muzila, meu pai, como sucessor. Muzila tinha um coração de homem. Era bondoso. E muitos aproveitaram-se da sua bondade. Entre eles Mawewe, seu irmão, que no meio de cabalas vergonhosas quis e conseguiu usurpar o poder sem anuência dos espíritos e dos maiores do reino que tinham aceite Muzila como sucessor. Pois fora ele o primeiro a abrir a sepultura onde seu pai repousaria para todo o sempre. Mas Mawewe esqueceu-se disso e tomou o trono por um tempo que a história na registará, e se registar será com a perfídia estampada no rosto desse homem que não ouse chamar tio.

Muzila morreu, meus guerreiros. À beira da morte indicou-me como seu sucessor. A sua sepultura deverá ser aberta por mim. Acham que a história se vai repetir? (KHOSA, 1987, p. 28)

A fala de Mudungazi invoca em favor de sua legitimidade enquanto herdeiro de Muzila uma narrativa de construção do que chama de império. Coloca-se como um nguni, falando aos nguni e proclamando o direito desse grupo à dominação dos povos, utilizando-se de um discurso etnocêntrico: aos nguni compete o mérito de terem trazido uma nova cultura, e por isso educaram “gente brutalizada pelos costumes mais primários”. Quanto ao cisma que sucedeu à morte de seu avô Manicusse, Mudungazi é peremptório em afirmar que Mawewe fora um usurpador do direito que pertencia ao irmão. A invocação do episódio da sucessão de Manicusse é pragmática no discurso de Mugungazi, e está em função de evitar que sobreviesse outra fissura no comando do reino após a morte de Muzila, uma vez que teria que disputar o trono com seu irmão, Mafemane (que acaba morto).

É possível depreender uma estrutura estética que dá forma ao discurso de Mudungazi na tessitura textual do trecho em destaque. A primeira construção discursiva que tem lugar no excerto compõe um narrador em terceira pessoa, apresentando Mudungazi. A primeira tópica do discurso da personagem em questão é apresentada por esse narrador em terceira pessoa: “Mudungazi começou o seu discurso [...] *afirmando que* as coisas da planície não têm fim”, em que a expressão “afirmando que” caracteriza a construção de um discurso indireto transcrito à malha narrativa pela voz desse narrador em terceira pessoa. Ocorre que no parágrafo seguinte a voz de Mudungazi, despojada de mediações narrativas, sobe ao primeiro plano, ao turno narrativo, por assim dizer, e é possível ouvi-lo já a dizer: “Há muitas e muitas colheitas que aqui chegamos [...]”. Essa construção aparentemente circunstancial se abate sobre *Ualalapi*, condicionado uma profusão caleidoscópica de vozes múltiplas que se alternam em turnos narrativos de modo que, este narrador central e primário em terceira pessoa se constringe constantemente na tessitura da obra.

Acresce-se a isso o fato de que o mote de todo o primeiro episódio da obra, chamado de “Ualalapi”, é o assassinato de Mafemane (o outro herdeiro concorrente ao trono) após a posse de Mudungazi. O foco narrativo está centralizado sobre a figura de um soldado chamado mesmo Ualalapi, que, voltando da caça com outros soldados, vai colhendo no caminho da aldeia traços de mau augúrio que prenunciam uma grande desgraça. Esse infortúnio iminente demora a se revelar e, por isso, é polissêmico: se refere à morte de Muzila, mas, ao mesmo tempo, refere-se à loucura que sobrevém ao próprio soldado Ualalapi por ter sido escolhido para matar Mafemane; outro significado do mau presságio se refere à própria desgraça que se abate sobre todo o reinado do Ngungunhane que apenas começava naquele momento. Esses presságios e sinais de mau auguro, assim como a oscilação dos turnos narrativos, também se espalham por toda a obra, caracterizando uma estrutura estética.

Portanto, já no primeiro episódio de *Ualalapi*, é possível evidenciar duas organizações estéticas que se espraiam por toda a obra: 1) anúncios e presságios que desde o início anunciam desfechos polissêmicos para os conflitos da narrativa, compondo uma dimensão temporal diegética dupla: a) um presente da narrativa, em que as predições surgem, e b) um futuro, cuja incidência sobre o presente é, no mais das vezes, apenas anunciado; e 2) uma miríade polifônica de vozes que se alternam no turno narrativo, disputando a narração com um narrador primário em terceira pessoa, cada uma dessas vozes narrando seu próprio ponto de vista – esta composição polifônica é acrescida de um grandioso acervo paratextual anexo aos segmentos narrativos. Cada uma dessas configurações estéticas tem implicações interpretativas que levam a interpelação crítica a avançar para os terrenos da história, no sentido de compreender as

dinâmicas sociais e políticas que ensejam e propiciam a emergência desse discurso assim articulado.

A dimensão temporal diegética dupla é composta por um tempo narrativo presente, aquele em que as personagens e ações se apresentam, e por diversas fraturas desse tempo presente que anunciam, desde o primeiro momento da narrativa, as consequências do desfecho. Tudo está anunciado desde o início, o princípio e o fim de toda o trecho está já narrado e previsto. No interior da narrativa encontram-se indícios, como sinais de como serão os múltiplos “fins”, restando, às personagens compreender e acatar.

A questão que se impõe num primeiro momento é que os “fins” que se antecipam constantemente se referem a duas camadas discursivas, a saber: primeiramente, ao fim do enredo narrado, ou seja, a um futuro projetado na própria urdidura da obra, o que causa um constante movimento de remissões e prospecções na malha da narrativa; em segundo lugar, se referem também às múltiplas construções narrativas que cercam a figura do Ngungunhane enquanto personagem histórico. Afinal, a ação do romance se interrompe precisamente no momento da captura do soberano nguni pelas forças de Portugal – o que sucede ao *nkosi* (soberano nguni) após sua derrota está pressuposto em *Ualalapi*, mas não enunciado na obra. Isso é uma possibilidade de compreensão dos motivos pelos quais a obra enunciar desfechos em fraturas no interior do tempo presente no primeiro plano da narrativa. O destino de Ngungunhane já está apresentado na narrativa desde o primeiro instante em que surge na cena de seu primeiro discurso:

Assim finalizou Mudungazi o contacto com os guerreiros. Seguido pela tia, de nome Damboia, Mudungazi dirigiu-se à palhota grande, bamboleando as carnes fartas que pouco mudariam até à morte que teria em águas desconhecidas, envolto em roupas que sempre rejeitara e no meio de gente da cor do cabrito esfolado que muito se espantara por ver um preto (KHOSA, 1987, p. 30).

Destaque-se que, neste trecho, vislumbra-se remotamente a morte de Mudungazi (Ngungunhane) em águas desconhecidas num futuro diegético que, no interior de *Ualalapi*, não chega nunca. Onde tal desfecho narrativo circula e por que não é enunciado na obra de 1987?

Com efeito, toda a trajetória pessoal (coletiva ou individual) em *Ualalapi* é profundamente fatal, como um destino que, forçosamente, sempre se impõe. Exemplos paradigmáticos dessa dimensão temporal dobrada são os casos de personagens como Mputa e de sua filha, Domia. Mputa, um soldado da corte, teria sido vítima de uma calúnia impetrada pela *inkosikazi* (esposa do *nkosi*), que o acusara de tê-la assediado. Submetido a um julgamento absolutamente autocrático por parte de Ngungunhane, Mputa apela pelo *mondzo*, ritual de

ordália em que sua inocência é afinal provada. Passa então a ser vítima do ódio de Ngungunhane, que não poderia passar por mentiroso, nem tampouco permitir que a *inkosikazi* estivesse desautorizada como mentirosa diante da população. Mputa mostra consciência de que nasceu para morrer de modo inocente (ibid., p. 50), mas, além da consciência da personagem, a narrativa já havia oferecido essa informação desde o primeiro momento em que Mputa aparece em cena a conversar com Ualalapi, muito antes do episódio da calúnia vir à baila:

[Ualalapi] Acercou-se de Mputa, guerreiro que morreria de forma estúpida e inocente, mas cujo rosto permaneceria na memória de todos, como o afirmaram ao pressagiarem o seu destino, sem no entanto detalharem as causas da sua morte [...] (ibid., p. 27).

Domia, filha de Mputa, quatro anos após a morte do pai, planeja uma vingança, através de um atentado em que assassinaria o rei com uma facada, após seduzi-lo e levá-lo para o interior de sua cubata. O atentado fracassa, e Domia é condenada à morte. Tanto a voz narrativa quanto Domia têm plena consciência de que seu objetivo será frustrado e o resultado disso será a morte:

Após arrumar as suas coisas, Domia saiu da cubata, endireitou a saia vergastada pelo vento que anunciava a chuva que desabaria na altura da sua morte, e pôs-se a caminhar em direcção à casa real, duvidando do seu acto, depois de quatro anos de espera. Sabia que ia morrer. Algo interior lhe anunciava a morte, uma morte terrível (ibid., p. 51).

É relevante a leitura do prof. Francisco Noa a respeito dessa dimensão narrativa, à qual ele atribui o nome de “escatologia”, que entende justamente como um discurso calcado num destino pré-determinado e irreversível associado, a um fatalismo enraizado nas práticas proféticas das diversas culturas moçambicanas (NOA, 1998, p. 11-19). Esse fenômeno também teria sido analisado por Gilberto Matusse, quando analisa como o fatalismo de *Ualalapi* assume um carácter moralizador, em que transgressões dos sistemas de valores das comunidades são punidas por um estado de infelicidade que se abate às personagens (MATUSSE, 1998, p. 111). Tais referências culturais são muito pertinentes para a construção da obra e sua análise pelos dois professores moçambicanos é fundante para a fortuna crítica da obra – o que se propõe aqui, entretanto, é uma reflexão que busque articular o exame das estruturas *tout court* às implicações sociais e históricas do fenômeno estético e discursivo, o que será discutido na sequência.

Por ora, é preciso ainda comparar esta breve análise da estrutura temporal diegética dupla à questão da polifonia de vozes que se ladeiam no turno narrativo em concorrência com uma voz narrativa central. A mediação da voz narrativa central sempre situa uma personagem, geralmente no instante de seu ato enunciativo, por meio do uso do discurso indireto ou direto –

essa mediação cria um espaço ficcional de situação de fala, através do qual a personagem ela-própria toma o turno narrativo e passa a narrar. Então, aquilo que era só uma fala transcrita através do discurso direto ou indireto passa a ser discurso indireto livre e, por fim, uma narração efetiva e autônoma. Esse procedimento é utilizado na grande maioria das vezes quando a personagem Ngungunhane fala – como se seu poder fosse tão grandioso no interior de *Ualalapi* que ele prescindisse até mesmo de um narrador onisciente alheio a si. Uma fala de Ngungunhane nunca é mediada durante muito tempo pela voz narrativa central: logo ela perde o turno para Ngungunhane que o toma abruptamente. Há inúmeras ocorrências desse procedimento estético ligado às falas de Ngungunhane na obra. Destaquem-se dois episódios emblemáticos, transcritos a seguir, retirados do capítulo que leva por nome “Damboia”. Nestes trechos, a oscilação entre os turnos narrativos pode ser evidenciada pela incoerência textual na conjugação dos verbos em terceira pessoa (quando enunciado pelo narrador, a apresentar Ngungunhane) e em primeira pessoa (quando fala Ngungunhane ele-próprio), como se vê nos trechos destacados:

[Ngungunhane] *mandou* o chitopo, nomeação que leva o arauto do reino, convocar a grande assembleia que devia reunir-se nessa mesma manhã sem faltas e desculpas, pois uma afronta à sua mulher era um ultraje para si, rei de terras vastas, e a todo o povo do seu império que lhe deve dignidade e o orgulho de serem homens, pois fui eu e todos os que me precederam que dissipamos a noite infundável que cobria estas terras, dizia isto movimentando o corpo bojudado pelo átrio da casa real [...] o chitopo que o seguia, acenando a cabeça por tudo e por nada, ouviste, vassalo, *eu dei* a alegria a estes vermes, e não será um cão [...] que ousará levantar a voz [...] (KHOSA, 1987, p. 45, destaque inserido).

Também:

Por isso, *dizia* Ngungunhane, mais importante era ela [Damboia] que os assuntos do império, e enquanto *eu estiver vivo* as assembleias podem faltar, eu represento a todos, homens, mulheres, velhos e crianças deste império sem fim [...] (ibid., p. 46, destaque inserido).

Apenas outra personagem tem acesso ao turno narrativo do mesmo modo que Ngungunhane o faz: trata-se de Molungo, o tio de Ngungunhane que o acompanharia ao exílio (e novamente o tempo se dobra para anunciar, logo de início, o fim³). Ainda no caso do julgamento de Mputa, o tio mostrava consciência de que o *nkosi* cometeria uma injustiça, uma vez que era testemunha do assédio da *nkosikazi* sobre o soldado. Molungo então intervém para abrandar a pena que recairia sobre Mputa. De posse da palavra, tece inúmeros elogios que colocam Ngungunhane como “protagonista primeiro e único que a História registrará”, de modo que o *nkosi*, satisfeito com os elogios, sentisse a ira abrandada. A forma discursiva como a

estratégia retórica de Molungo chega à narrativa, no entanto, é semelhante ao de assalto do turno narrativo (ibid., p. 47):

Este [Molungo], com a argúcia que a vida ensinara, disse ao rei, em jeito de síntese, que a morte não seria digna para um homem que ousou cobiçar o corpo da rainha. Era necessário um castigo brutal e memorável na mente dos súbditos; por que não cegá-lo como faziam os tsongas em tempos que não importa recordar? Caso faças isso o teu poder imperial sairá fortificado nestes tempos tumultuosos em que homens da cor de cabrito esfolado assediam teu reino vasto. Cegai-o, imperador, perante os seus [...].

Além desse procedimento estético, o assalto ao turno narrativo central, existem, em *Ualalapi*, outros procedimentos estéticos que ameaçam a constância do narrador central. Trata-se de um tipo de composição caracterizada pelo narrador como “comentários” ou “palavras próprias do vulgo”. São vozes anônimas que surgem sem nenhum tipo de mediação na malha da narrativa e fazem comentários judiciosos, eventualmente maledicentes, acerca de episódios que ocorrem num primeiro plano, desempenhando uma função narrativa muito próxima de um coro trágico. Esse procedimento é ainda verificável durante o mesmo episódio do julgamento de Mputa, em que a narrativa é interrompida por travessões que representam um diálogo entre um tal “avô” e um “filho”. Neste diálogo, o avô concorda com a condenação sobre Mputa uma vez que o soldado “esqueceu-se que a trovoada produz chuva” (*op. cit.*, p. 48); contrariando a opinião do avô, o filho questiona-se sobre o porquê uma mulher de rei ser tão sagrada a ponto de nunca poder ser assediada: “O que ela tem entre as coxas outra mulher não terá?” (ibid., p. 49).

Também no capítulo “O cerco ou fragmentos do cerco”, após a terrível matança que os nguni procedem entre os chope, há segmentos numerados (VIII e X) em que surgem apenas o mesmo tipo de interrupção dialogal da narrativa para a construção de comentários sobre as ações e acontecimentos. O segmento VIII traz travessões que descrevem de modo lacônico e telegráfico o terror da matança, sem que essa descrição venha compor sequer um diálogo, uma vez que cada travessão complementa o anterior trazendo apenas palavras ou períodos curtos que adjetivam e descrevem a matança. Já o segmento X, composto por dois travessões e um parágrafo, mostram um diálogo especulativo que buscava saber se Ngungunhane teria se regozijado com a matança entre os chope.

Além do assalto ao turno narrativo e das palavras do vulgo, há ainda outro tipo de construção estética que apresenta ameaças à constância de um narrador central, que pode ser observada no capítulo que leva por nome “Damboia”. Este capítulo principia com um narrador central que explicita os mecanismos pelos quais a narrativa acerca de Damboia pode ser

remontada, ou seja, o narrador declara respaldar seu relato por testemunhos que funcionam como “fontes”, por assim dizer: “Tirando o dia, a hora, e pequenos pormenores, todos foram unânimes ao afirmar que Damboia [...] morreu de uma menstruação [...]” (ibid., p. 61). Em seguida, ao longo do capítulo, ao questionar o dia em Damboia sentiu a hemorragia pela primeira vez, o narrador central afirma que as opiniões divergem, e passa a nomear estas vozes divergentes. Cita Malule, que teria guardado a casa de Damboia dos “olhares intrusos”. Segundo o relato de Malule, o dia em que a hemorragia de Damboia chegara teria sido repleto de sinais naturais que funcionaram como um presságio da desgraça: como se toda a natureza estivesse partilhando o mesmo infortúnio, que também se estendia ao reino, uma vez que “os homens, tremendo, recolheram tudo o que de essencial tinham fora das cubatas e entraram nas casas que gemiam com o vento e esperaram pela noite, rogando aos espíritos a cessação imediata daquele vento maldito” (ibid., p. 64).

A narração, que se inicia através do discurso indireto, discorre livremente até passar para o discurso indireto livre, assumido por Malule. Novamente, uma transferência abrupta do turno narrativo. É Malule quem passa a falar, agora como narrador, e essa transferência só é perceptível quando o primeiro narrador, aquele que havia apresentado Malule, interrompe o relato deste:

Pécoras, bestas sem nome, eram elas que levavam no saco histórias inventadas, dizendo que Damboia sofria da doença do peito que faz vomitar sangue pela boca, mas que ela vomitava entre as coxas em paga da vida crapulosa que levava.

– Crapulosa?

– Não lrigues. São palavras do vulgo. Não têm fundamento. Damboia teve a vida mais sã que eu conheci [...]. *Deixa-me falar*. Eu conheço a verdade. Vivi na corte [...].

– É tudo mentira o que por aí ouviste. [...] Inventam histórias, fazem correr palavras, dormem com elas, defecam-nas em todo lado. É tudo mentira, eu vivi na corte. [...]

Os olhos coriscaram na noite. Colocou duas achas no fogo que morria e recusou-se a abrir a boca. Não insisti. (ibid., p. 66, destaque inserido).

Aquele narrador central passa então a debater com o Malule acerca da integridade de Damboia. Ele parece buscar, na fala de Malule, razões que provassem que a terrível doença de Damboia fosse na verdade uma punição ao seu mau proceder (o que tem ressonâncias com as referências culturais evidenciadas nas críticas de Noa, 1998 e Matusse, 1998). Malule recusa essa hipótese, negando que Damboia fosse algum tipo de devassa. A discussão, entretanto, se furta a uma conclusão, não sendo possível deduzir do embate se Damboia foi uma devassa ou se foi uma mulher proba.

A reputação de Damboia envolve-se mais em contradição quando o narrador central trata com Ciliane, serva de Damboia. O mesmo fenômeno estético se repete para que a serva enuncie seu relato, ou seja, sua fala principia como discurso indireto e rapidamente ascende ao discurso indireto livre, tomando a narração. Ciliane defende veementemente que Damboia houvera sido uma “megera e crapulosa mulher da corte de Ngungunhane”, que matara os homens que recusaram a ordem de se deitar com ela. Os últimos assassinados nesta mesma situação, Sidulo e Mosheshe, teriam lançado maldições contra ela, o que talvez explicasse sua terrível doença, que a matou. Ainda assim, o discurso de Ciliane consiste em somente um discurso ladeado pelas vozes narrativas de um narrador central que não se nomeia, e de Malule.

O último capítulo da obra, o “O último discurso de Ngungunhane”, apresenta um procedimento estético que também ameaça a constância da voz narrativa, que vale a pena de ser referido. O princípio do capítulo apresenta uma narração objetiva em terceira pessoa em que predomina o turno narrativo na voz de um narrador central, apresentando o soberano de Gaza no exato instante da partida para seu exílio: “Virou-se repentinamente para a multidão que o viajava, a uns metros do pacote que o levaria ao exílio e gritou como nunca [...]” (ibid., p. 115). Logo em seguida, quando Ngungunhane passa a declamar o seu último discurso, e, como é recorrente, ele toma o turno narrativo abruptamente, através do discurso indireto livre: “os olhos reluziam e as mãos tremiam ao ritmo das palavras que cresciam, de minuto a minuto, como agora em que Ngungunhane dizia a todos, podeis rir, homens, podeis aviltar-me, mas ficai sabendo [...]” (ibid., loc. cit.). O discurso de Ngungunhane então assume o corpo da narrativa, discorrendo em tom profético a respeito de um futuro tenebroso de todos os povos dominados que festejavam a partida do soberano derrotado. O rancor de Ngungunhane salta à vista, assim como o gigantesco etnocentrismo nguni. Ocorre, no entanto, que o discurso de Ngungunhane é abruptamente interrompido por um travessão que enuncia uma situação de fala em que um tal “velho” aparece, pelo que se vê:

– Há pormenores que o tempo vai esboroando – disse o velho tossindo. Colocou duas achas no fogo e soprou. Novelos de fumo passaram pelo rosto. Pequenas lágrimas saíram dos olhos cansados e tocaram na pele coberta de escamas. Afastei os papéis. Olhei-o. Era noite.

– Era miúdo ainda – prosseguiu – quando meu avô me contava histórias de Ngungunhane. E eu tinha medo. Um medo que hoje não consigo explicar. (ibid., p. 116).

Ora, isso mostra que aquele narrador que apresentou Ngungunhane em sua situação de fala, e que logo perdeu o turno narrativo para o próprio *nkosi*, não era a tal voz narrativa central que teria consultado Malule e Ciliane no episódio de Damboia. Antes, era, por sua vez, um

“velho”, que está agora a ser consultado por ela. Oculta, aquela primeira voz narrativa central está na posição de mero espectador, ouvindo do “velho” sua versão da partida de Ngungunhane. Só deixa sua posição de espectador para obter maiores informações a respeito de pontos que considera obscuros – assim como procedeu com Malule e Ciliane. É possível entrever no detalhe algo da metodologia de trabalho que cerca essa “consulta” a velhos agentes e testemunhas da queda de Ngungunhane: quando ele afirma “afastei os papéis”, é possível deduzir que ele fizesse anotações com base no que ouvia dessas personagens, agora narradores no interior de *Ualalapi*. O tal “velho” passa então a falar de seu avô, Somapunga, fonte primeira das “histórias de Ngungunhane”, e a discutir com a voz narrativa a respeito de prováveis omissões cometidas por esse consultor:

- E ele [o avô, Somapunga], ao contar-me as histórias de Ngungunhane, repisava alguns aspectos que o meu pai se esquecia e que tu omitiste. E são pormenores importantes.
- Não me recordo de ter omitido nada. (ibid., p. 117).

Este velho que conta ao narrador central de *Ualalapi* antigas histórias de Ngungunhane, que as teria ouvido de seu avô, Somapunga, compõe uma estrutura estética que dá forma, portanto, ao último discurso de Ngungunhane, que se encontra, praticamente, no interior de um *mise-en-abyme*: a narrativa dentro da narrativa, ou, melhor, um narrador que implica em outros narradores. Essa forma estética no interior da qual está inserido o último discurso de Ngungunhane, no entanto, é algo abstruso, periférico, e pode, eventualmente, passar despercebido, uma vez que o terrível tom profético do discurso do soberano de Gaza assume com força o corpo de quase todo o capítulo e suga grande parte da massa textual em seu favor.

O tom profético do discurso do *nkosi*, no entanto, é composto por uma sucessão de imagens oníricas e metafóricas de carácter alegórico, capazes de recobrir toda a história daqueles povos, que é, a um tempo, a história de próprio Moçambique: a dominação cruel desempenhada pelos homens de “cor de cabrito esfolado” (ibid., p. 118), a destruição causada por essa dominação, a guerra que se segue contrária à dominação, a orientação por “novas doutrinas que rejeitarão os espíritos, os feiticeiros e curandeiros” (p. 122), a vitória desta guerra, descrita com muita semelhança com a noite do 25 de junho de 1975: “Exultareis de alegria ao verem subir panos na noite chuvosa da vossa vitória” (ibid.), e um melancólico momento final em que “haverá chefes sem súbditos” (p. 124). Já no final do discurso existe outra interrupção do discurso do Ngungunhane para que algo da situação de enunciação descrita pela estrutura “velho / narrador consulente” se apresente. Neste momento, o narrador central se apresenta a par do velho para complementar um aspecto da história contada, ou seja, as condições em que

se deram o último discurso de Ngungunhane. Em seguida, o discurso é retomado pelo próprio Ngungunhane de modo igualmente abrupto:

- Ngungunhane babava – disse o velho.
- E já não via ninguém.
- Pois, é isso, já não via ninguém com os olhos reluzentes. Estava no auge do discurso. E o mais impressionante eram as nuvens a desaparecerem do céu e os brancos, sem nada entenderem, tinham os cabelos eriçados. (ibid., p. 121).

Ao final do discurso de Ngungunhane, o velho assume o turno definitivamente para narrar a entrada do soberano no navio, e de como lá do interior todos puderam ouvir seu lamento em voz de “barítono”. Enquanto fala, o velho manipula o fogo, e a voz narrativa central toma o turno narrativo por sua vez para narrar isso: “Levou duas achas ao fogo e soprou” (p. 125). Por fim, após dizer que o império havia “desabado para todo o sempre”, o narrador consulente dialoga mais uma vez com o velho para, por sua vez, tomar a palavra novamente e, em um parágrafo, concluir *Ualalapi*:

- É isso, redarguiu o velho. – Já tinha desabado [o império]. Os portugueses venceram.
 - Mas perderam num campo mais vasto.
 - Ngungunhane tinha predito.
 - Tem razão. Não vai dormir?
 - Vou dormir aqui, junto ao fogo.
- Levantei-me. Estava cansado. [...] Comecei a afastar-me da fogueira. Com a cabeça apoiada entre as mãos o velho soluçava. Comecei a andar depressa. Não sei porquê mas à medida que ouvia o choro do velho apressava o passo [...]. E eu afastava-me da cubata, do meu quarto, e atirava-me à noite de luar. Algo me intrigava no velho e no discurso de Ngungunhane. (*op. cit.*, p. 125).

Entre o aglomerado de vozes e relatos, é possível depreender uma macro-narrativa que aborda a trajetória de Ngungunhane como soberano, desde sua entronização até sua queda (ainda que o exílio esteja apenas patente de modo implícito). Esta forma de narrar pela multiplicidade, no entanto, fomenta um ambiente de contradição e incerteza *a priori*, uma vez que se aglomeram versões, perspectivas, abordagens e testemunhos distintos de experiências pessoais e históricas, no mais das vezes conflitantes, relativas à Gaza e ao reinado de Ngungunhane. A voz narrativa central não impõe nenhum tipo de correção ou censura aos depoimentos, tampouco evidencia qualquer tipo de seleção entre os depoimentos em busca dos mais acertados ou fidedignos, pelo contrário, os expõe assim como eles se sucedem. Inclusive, quando discorda ou encontra pontos contraditórios nos depoimentos, interpela abertamente os consultados – procedimento explícito na malha narrativa. Ora, essa estrutura estética polifônica,

ou polinarrativa, por assim dizer, precisa, necessariamente, ser conectada a outro fator estético de igual monta na economia estética de *Ualalapi*. Trata-se de uma quantidade grandiosa de citações, epígrafes, excertos de cartas e de documentos oficiais, dedicatórias, versículos da Bíblia, enfim, diversos textos que, acoplados aos segmentos narrativos, compõem um acervo paratextual.

Parte relevante desse acervo está afixado em extratos ou coletâneas que antecedem os capítulos propriamente ditos, que levam por nome “Fragmentos do fim”, enumerados de 1 a 6. Um provável motivo para que se chamem “do fim”, salvo engano, é que todos os tais “fragmentos” se referem à história de Gaza após as investidas portuguesas que culminaram na destruição do império nguni em 1897, e, portanto, narrariam o “fim” da história de Ngungunhane como soberano. Contrariamente aos capítulos narrativos, que conservam a multiplicidade de testemunhos de experiências históricas endógenas, ou seja, de indivíduos africanos envolvidos nas dinâmicas sociopolíticas internas de Gaza, os “Fragmentos do fim” ressaltam documentos, cartas, depoimentos de europeus relacionados à chamada Campanha de Gaza. Desfilam nos “Fragmentos do fim” textos de suposta autoria atribuída a personagens como Ayres D’Ornellas (1866-1930), militar português envolvido nos combates que tomaram Marracuene e Inhambane; Dr. George Liengme (1859-1933), médico e missionário helvético, ligado à Missão Suíça, e que teria inaugurado um posto médico e a missão no interior de Mandlakazi, centro de poder político de Gaza; o coronel (Eduardo) Galhardo (1845-1908), militar e diplomata português reconhecido pela tomada de Mandlakazi e Coolela; Mouzinho de Albuquerque (1855-1902), oficial de cavalaria português responsável pela captura de Ngungunhane, e, posteriormente governador geral de Moçambique⁴; o conselheiro (Joaquim da Graça) Correia e Lança (1856-1900), que era governador geral da província de Moçambique quando Mouzinho capturou Ngungunhane em 1895 e derrotou Gaza em 1897. O último dos “Fragmentos do fim”, que leva o número (6), é o único a trazer um excerto que não se trata de algum documento escrito atribuído à algum europeu: são supostos primeiros versos do último discurso de Ngungunhane em língua zulu, seguidos da tradução em português, a saber: “Jamais me vistes em vossas casas... / É verdade que me vou, mas sereis escravizados / com as vossas mulheres” (KHOSA, 1987, p. 109).

Além dos “Fragmentos do fim”, os capítulos são antecidos por dedicatórias e epígrafes, em sua maioria versículos da Bíblia, que estabelecem uma relação de sentido com o interior do capítulo a que antecedem: o capítulo “A morte de Mputa” é precedido por uma miscelânea composta de versículos extraídos do Livro de Jó, entre os capítulos 38 (e não 39 como *Ualalapi* credita) e 42, em que Jó se mostra contrito diante da onipotência divina contra

a qual não pode apresentar argumentos; antecedendo o capítulo “Damboia”, há três versículos (6, 7, 8) do Apocalipse, capítulo 18, em que a grande Babilônia é castigada na mesma medida em que ostenta sua luxúria; antecedendo o capítulo “O último discurso de Ngungunhane”, há dois versículos do Evangelho de Mateus, capítulo 24:7,8, em que o mesmo tom profético utilizado pelo Ngungunhane em seu discurso tem eco na profecia de Jesus anunciando o “princípio das dores”, quando nações e reinos se enfrentariam.

Ora, todo esse acervo paratextual conserva uma funcionalidade narrativa ao lado das vozes dos múltiplos narradores e dos excertos dos “Fragmentos do fim”. Maria Fernanda Afonso, que, a propósito, classifica *Ualalapi* como um “xadrez paratextual” (AFONSO, 2007, p. 297), observa que esse acervo estabelece “uma relação dialógica” com o corpo de textos narrativos, de modo que esses capítulos restam “aparentemente isolados”, uma vez que se encontram “unidos por uma progressão de sentido que provém da visão do passado colonial até à evocação do presente, representada no discurso escatológico de Ngungunhane” (ibid., p. 300). Segundo a hipótese de Afonso, a utilização de todas essas estruturas estéticas organizadas no interior de *Ualalapi* apresenta “uma tal vitalidade de recursos literários” que permitem à obra “situar-se no centro da imbricação de gêneros literários” (ibid., p. 302). Há, portanto, um apelo a diversos gêneros literários justapostos pela agência de um trabalho autoral que se assemelha a uma curadoria de testemunhos. Por isso, *Ualalapi* se tornou um paradigma de uma discussão genérica: afinal, a que gênero pertence *Ualalapi*? Esse questionamento decorre parte por conta da disposição crítica, parte por conta da primeira edição da obra, que trazia na capa um subtítulo, “contos”, subtraído nas edições posteriores. Essa indefinição genérica causa enorme celeuma na crítica até hoje⁵.

Não raro *Ualalapi* foi aproximado ao romance histórico, sobretudo por conta da intensa referencialidade do enredo. Com efeito, atira-se com força para o campo da produção do conhecimento em história, acabando, enfim, por também escrevê-la. Mas qualquer classificação definitiva não abarca o fato de que o romance não se organiza em prosa convencional, extrapolando as estruturas estéticas, abrindo-se para uma pluralidade de gêneros que organizam múltiplas narrativas e divergentes acerca de Gaza e Ngungunhane. Atenta aos motivos que levavam *Ualalapi* a escapar também da pecha de romance histórico, Katerina Dosoudilová (2008, p. 11-15) busca conectá-lo com teorias da pós-modernidade que auxiliariam a caracterizá-lo justamente como a “metaficção historiográfica” pós-moderna. Com efeito, a obra de Khosa apresenta ressonâncias com essas teorias, como o debate de versões tradicionais da história, a implosão de discursos oficiais por meio da justaposição de narrativas marginais, e um caráter metadiscursivo que origina uma narrativa paródica. Entretanto, resta ainda por

localizar *Ualalapi* no embate que envolve os conflitos de narrativas acerca da referência em Moçambique, mas do que a sobreposição teórica sobre uma estrutura.

Com base nas estruturas estéticas até aqui mobilizadas (tempo duplicado e fatal; múltiplas narrativas; narrador curador; acervo paratextual e de epígrafes; miscelânea de gêneros), é possível concluir que a ênfase recai de modo muito mais intenso sobre a própria história, mais de que sobre a composição da narrativa; assim sendo, isso faria de *Ualalapi* muito mais uma “metahistoriografia ficcional” do que uma “metaficção historiográfica”. Por quê? Quais os sentidos e significados essas configurações estéticas assumem no contexto moçambicano?

A produção do conhecimento entre a história e a literatura: uma interpretação

Ora, ficou claro que todos os procedimentos estéticos analisados convergem para uma narração múltipla e indefinível a respeito de Gaza e Ngungunhane. Tal macro-narrativa, por sua vez, só se compõe em vista do conjunto de todo esse acervo – malgrado o caráter fragmentado da obra, qualquer excerto não ganha significado se não visto no conjunto e vice-versa. Portanto, os diversos testemunhos e materiais assumem, no interior de *Ualalapi*, o caráter de fontes, e o trabalho de agência desse narrador central investigador, questionador e especulador se assemelha a um trabalho de tratamento de fontes. A propósito, a epígrafe da obra de Agustina Bessa-Luís, “A história é uma ficção controlada”, provoca a reflexão de como a própria história se compõe em face de sua ficcionalidade. Justamente por isso, todos os materiais que estão inseridos em *Ualalapi* estão devidamente tratados esteticamente de modo que assumam uma condição de fidedignidade e autenticidade histórica no conjunto. A propósito dessa busca por fidedignidade, Nataniel Ngomane (2010, p. 200) observa que:

In this sense, the author of *Ualalapi* not only attributes authenticity to his narrative but also injects certain believability to the work especially when we consider that these narrator-characters project reality from their own immediate world. Resultantly, we have in *Ualalapi* a list of characters who are vibrant with life, voice, and movement – developing great actions, telling their stories and simultaneously, telling the History of a great African empire such as empire of Gaza.

Com efeito, se tornou praticamente um lugar-comum da crítica afirmar que *Ualalapi* polemiza com o “discurso oficial” da história em Moçambique. Além de circunscrever as estratégias discursivas do embate, é preciso localizar efetivamente os âmbitos de enunciação desse discurso histórico “oficial”. Pois, quais os sentidos e direções para os quais está voltada a engenhosa arquitetura estética compósita sobre a qual a história se constrói no romance? Neste

sentido, é preciso lançar vistas à formação da cultura moçambicana após a emancipação política de Portugal em 1975, e todo o esforço empreendido pelo partido que herdou poder, a FRELIMO, para construção de uma identidade nacional moçambicana unitária e alinhada ao seu ideal de modernização e progresso de cariz socialista. Pois, a par desse processo de construção de uma identidade nacional, encontrava-se também o interesse de fazer com que a emancipação política representasse, a um tempo, uma transformação das bases econômicas e sociais, ou seja, fazer da independência uma revolução. Neste ínterim, a recuperação, revitalização e reprodução de certa versão da história de Ngungunhane estará no centro do empenho da FRELIMO.

O formato de Estado centralista que a FRELIMO se empenhou em construir dependeu de certas estratégias de engenharia cultural e social com fins à construção de um sentimento de nacionalidade urgente no espaço anteriormente ocupado pela dominação colonial – o perigo era sucumbir a algo como uma balcanização multicultural, o chamado “tribalismo”. Ocorre que a construção desse sentimento de nacionalidade por vias do Estado não se mostrou disposto a negociar com as diversas pertenças étnicas até certo ponto: antes, utilizou-se de estratégias repressivas que utilizavam a neutralização e apagamento das muitas composições culturais. Isso desencadeou um processo de violência simbólica no interior do país, que conservava seus correlatos históricos nos princípios da assimilação racista e eurocêntrica do tempo dos portugueses, como bem analisa Peter Fry (2011, p. 208).

A circulação desse potencial de violência simbólica no interior de Moçambique encontrará confluências nefastas no preparo de tropas paramilitares pela então Rodésia do Sul (atual Zimbabué) e pela África do Sul, dominadas pelo apartheid, o que faria surgir a MNR (Mozambican National Resistance), também apoiada por uma elite colonial branca deslocada após a independência para Salisbury (atual Harare). O que era uma agressão do apartheid antissocialista vizinho se transformará rapidamente em RENAMO (Resistência Nacional Moçambicana) e fará com que seu mote de guerra se transforme, precisamente, no combate ao Estado representado pela FRELIMO, como bem analisa o antropólogo Christian Geffray (1991, p. 155). Este conflito bélico será conhecido em seu primeiro momento como guerra de agressão e posteriormente como guerra civil de Moçambique, como define o historiador moçambicano João Paulo Borges Coelho (2001, p. 15; 2010, p. 86).

Correlata ao processo de centralização política do Estado era também a elaboração de uma história oficial específica e teleológica que pusesse no centro de todos os processos históricos a FRELIMO como principal e única protagonista – na verdade, a centralização política de Moçambique dependeu especificamente desse tipo de elaboração no campo

ideológico, como analisa Edson Borges (2001, p. 231), uma vez que, para criar legitimidade à volta de seu poder, a FRELIMO precisara “inocular em todo o corpo social um conteúdo político-ideológico de acordo com a orientação de classe operário-camponesa” (ibid., loc. cit.). É nesse contexto que surge então o apelo à Gaza como a construção de uma mitologia nacionalista, que ligava um passado “pré-colonial”, por suposto, à atualidade do poder político autenticamente “moçambicano” representado pela FRELIMO. Como bem observa Cristiano Matsinhe.

Os nacionalistas se consideram responsáveis pela mudança do quadro de exploração, que procuram retratar exaustivamente, e pelo retorno ao estado de harmonia que, no passado, havia sido preservado pelo empenho de alguns antepassados, como Ngungunhana e Maguiguana, apresentados como integrantes, em alguma medida, das genealogias dos aspirantes a posições de liderança e de representatividade, como fontes de legitimidade (MATSINHE, 2001, p. 223).

O apelo da FRELIMO a Gaza para a constituição de uma mitologia nacionalista centralizadora é ela própria um processo histórico cheio de vicissitudes, no entanto. Desde o início da luta armada e das primeiras tentativas de sistematização de uma história oficial, a FRELIMO não se demonstrou inteiramente à vontade para lançar mão da figura ambígua e polêmica que era Ngungunhane. Afinal, como bem observa Gabriela Aparecida dos Santos, a derrota de Ngungunhane, seguida da derrota de Gaza para os portugueses, foram acompanhadas da construção e propagação da imagem de Ngungunhane como um déspota sanguinolento e cruelíssimo, o que reforçava, por fim, a crença etnocêntrica na inferioridade do africano e na necessidade da colonização europeia como “pacificação do estado de barbárie” (SANTOS, 2010, p. 169). Construir uma narrativa que alterasse os termos etnocêntricos e revisitasse Ngungunhane não parecia fito tão simples para a FRELIMO de 1971, por exemplo, que se refere muito pouco às estratégias políticas, estruturas e organizações institucionais e sociais de Gaza na sua *História de Moçambique*, antes, concentra-se tão somente na exposição de Gaza num capítulo chamado “As guerras de resistência”, em que a ênfase está totalmente voltada às batalhas contra as forças portuguesas, aqui consideradas como “resistência” à dominação colonial (FRELIMO, 1971, p. 67-78).

É já seguro afirmar que a revista *Tempo* foi um dos veículos de comunicação mais abrangentes em Moçambique na década de 1980 (a televisão só chegaria ao país em 1983) e, em grande medida, um meio em que o discurso oficial revolucionário encontrava sua maior propagação (e, por vezes, seus mais eficazes contrapontos), como analisa trabalho fundamental de Emídio Machiana (2002). Fernando Bessa-Ribeiro (2005, p. 14), observa as mudanças no

modo como a imagem de Ngungunhane é abordada na revista. Em um número de setembro de 1978, Bessa-Ribeiro destaca um relato sobre Ngungunhane em que surge como resistente da “invasão portuguesa”, ao passo que a mesma matéria apresenta o soberano como “chefe feudal”, opressor do “povo”, mantendo escravos e impondo ritos, numa instrumentalização comum de terminologia europeia (“feudalismo”) e pretensamente histórico-materialista. Já em 1982, segundo Bessa-Ribeiro em um número de dezembro, as fissuras na história de Ngungunhane são totalmente obnubiladas, uma vez que se estabelece uma relação direta entre o *nkosi* de Gaza e Moçambique enquanto nação. Segundo Bessa-Ribeiro:

A estratégia era muito clara. Ao agudizar da atividade operacional da Renamo no terreno havia que contrapor o reforço da identidade nacional e a fabricação de um herói que, pela sua oposição ao agressor comandado do estrangeiro, se constituísse numa referência ao novo “invasor” (v. *Tempo*, nº 687 de 11/12/1983), e num momento em que Moçambique dava os primeiros passos para a recuperação dos restos mortais de Ngungunhane, confronta-nos com o “herói da luta anticolonial” na sua mais acabada grandeza e força (BESSA-RIBEIRO, 2005, p. 14).

Afinal, o ápice da eleição de Ngungunhane como “herói da resistência à dominação colonial” é a transladação dos seus restos mortais para Moçambique em 1985, no décimo aniversário da independência. Já em outubro de 1983, o presidente Samora Machel em visita oficial ao presidente português Ramalho Eanes, solicitou o traslado dos restos mortais de Angra do Heroísmo, nos Açores, onde o *nkosi* faleceu em 1906, para sua “repatriação” a Moçambique. As autoridades portuguesas autorizaram a exumação, e, em junho de 1985, um ataúde composto por madeiras nativas de Moçambique e ricamente decorado é recebido em Maputo com honras militares (suspeita-se até hoje que o ataúde contivesse apenas terra, sem ossos, já que seria impossível localizar com precisão a ossada do *nkosi*, enterrado em vala comum). À altura, a FRELIMO publicou um folheto informativo em que os motivos do traslado eram narrados e ilustrados, bem como a história de Ngungunhane. Nele pode-se ler:

Deportado há 90 anos, o regresso dos seus restos mortais, representa para cada moçambicano um motivo de orgulho e patriotismo. [...]

Mas sua luta [de Ngungunhane] não foi travada em vão. Algumas décadas mais tarde, a Frelimo, sabendo o quanto é importante unir todo o Povo num mesmo ideal, consegue vencer, fazendo frente à superioridade da máquina de guerra que é igualmente montada contra nós. (FRELIMO, 1985, p. 2-3).

Aqui também a imagem de Ngungunhane é apresentada de modo que Gaza estivesse diretamente conectada à atual luta da FRELIMO: destaquem-se as muitas camadas de significação possíveis para “luta atual”: luta em favor da revolução contínua, luta pela

consolidação da independência, luta contra a RENAMO, cuja guerra assolava o país, e que era, no discurso oficial, ligada ao imperialismo e ao apartheid (lembre-se também a mais conhecida palavra de ordem do presidente Machel, “a luta continua!”). Além disso, a construção discursiva se precaveu de antemão para qualquer possibilidade de contraponto ou conflito de narrativas, já que apenas o ato de enunciar as “contradições” de Gaza foram vinculadas imediatamente ao colonialismo, à exploração colonial, ao “inimigo” da revolução, por fim:

Algumas das contradições do Estado de Gaza, especialmente a falta de união entre os diversos grupos, vassallos do Rei, são exploradas em alguns documentos dessa época.

É no entanto necessário que ao lê-los, ou ao vermos as imagens que se apresentam a seguir, se tenha bem presente que foram escritos pelo opressor colonial com um objectivo bem definido: enaltecer a sua acção, ultrajar os sentimentos e disvirtuar os valores da Resistência à ocupação.

Foi assim durante séculos de colonização: – oprimir, humilhar, despersonalizar. [*Sic*] (FRELIMO, 1985, p. 23).

O esforço da FRELIMO, enfim, consistiu precisamente na elaboração de uma memória política a que se refere João Paulo Borges Coelho (2015), em caracteres fabulares: simples, sem fraturas, heroica, composta por oposições binárias, eficiente e totalmente fabular. Coelho (ibid., p. 154-155) chega a deduzir que essa visão do passado desenhada a partir da “luta”, ao lado da própria FRELIMO, se constitui como um dos instrumentos de implementação da tal revolução socialista a que se queria levar o processo de emancipação política do país. Evidentemente, os aspectos de violência simbólica e crueldade das memórias e experiências históricas acerca de Gaza poderiam ser solapados no discurso oficial, na memória política proposta pela FRELIMO, mas, e para a memória coletiva, aquela que ainda se encontrava dispersa entre a população, e que bastava que se consultassem os *kotas* ou jovens para se ter acesso, seria possível controlar e determinar a correição ideológica segundo o partido?

Ainda segundo Coelho, o controle das narrativas que a FRELIMO exerceu de modo fortemente centralizador culminou no que chama de “monopólio das explicações do passado” (2019, p. 4), o que deriva de uma “relação de vizinhança” entre a política e a história, culminando em subordinação das historiografias em função de legitimar o poder do partido (ibid., loc. cit.). O resultado desse processo seria a escassez (ainda atual) da produção de conhecimento em história no país, monopolizado pelo que chama de “roteiro da libertação”, ou seja, a prevalência da fábula. Esta análise de *Ualalapi* reserva a ambição de demonstrar que, ao lado da política e da história, há outra vizinha, a literatura, que adentra de modo tenaz no

conflito de narrativas e na produção do conhecimento acerca do passado e do presente de Moçambique⁶.

A complexa arquitetura estética sobre a qual *Ualalapi* está armado evidencia um infinito repertório de memória humana capaz de testemunhar o passado e a passagem do tempo. Sua organização discursiva abre infinitas possibilidades de perspectivas e versões que fraturam e implodem por dentro o monopólio oficial do passado. Isso justificaria o tempo dobrado, por exemplo, já que a narrativa oficial está explícita desde o princípio: não faz mistério acerca de como será o final do entrecho. Não cabem suspensões de sentido acerca de uma narrativa cujo enredo é conhecido e propagado diuturnamente.

Contrariamente à reverberação controlada das experiências e testemunhos de um passado e à correição da história ditada pela FRELIMO, paradigmas aos quais todos deveriam se afinar (ou então deveriam ser silenciadas nos campos de reeducação), *Ualalapi* abre-se para quaisquer testemunhos possíveis acerca de Gaza, e não só permite que todos contem suas versões, como despe-se da possibilidade central de um narrador onisciente que monopolize o discurso durante todo o romance. Com isso, *Ualalapi* desenha uma narrativa de perspectivas poligonais e múltiplas, em que nada pode ser afirmado em definitivo sem que a contradição se imponha em seguida. Neste desenho poligonal, diverso e fraturado, *Ualalapi* desafia o discurso oficial acerca de Gaza, não para afirmar outra certeza através da inversão dos polos da fábula, mas para que a fábula se abra definitivamente a toda a ordem de questionamentos, dúvidas e incertezas.

Referências

AFONSO, Maria Fernanda. *O conto moçambicano: escritas pós-coloniais*. Lisboa: Caminho, 2007.

ALEXANDRE, Valentim. *Velho Brasil, novas Áfricas: Portugal e o Império (1808-1975)*. Porto: Afrontamento, 2000.

BESSA-RIBEIRO, Fernando. A invenção dos heróis: nação, história e discursos de identidade em Moçambique. *Etnográfica*, V. 9, nº 2, 2005, p. 257-271.

BORGES, Edson. A política cultural em Moçambique após a Independência. In: FRY, Peter (org.). *Moçambique: ensaios*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2001, p. 225-250.

BRUNSCHWIG, Henri. *A partilha da África Negra*. São Paulo: Perspectiva, 2015.

CHABAL, Patrick. *Vozes moçambicanas: literatura e nacionalidade*. Lisboa: Vega, 1994.

COELHO, João Paulo Borges. Abrir a fábula: questões da política do passado em Moçambique. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, Coimbra, nº 106, 2015, p. 153-166.

_____. As duas guerras de Moçambique. In: PANTOJA, Selma (Org.). *Entre Áfricas e Brasis*. Brasília: Paralelo 15/ São Paulo: Marco Zero, 2001, p. 75-90.

_____. A “literatura quantitativa” e a interpretação do conflito armado em Moçambique (1976-1992). In: ULDESMANN, Cristina; COSTA, Ana Bérnard. *Pobreza e paz nos PALOP*. Lisboa: Sextante, 2010.

_____. Política e história contemporânea em Moçambique: dez notas epistemológicas. *Revista de História*, São Paulo, n. 178, 2019, p. 1-19.

DOSOUDILOVÁ, Katerina. *Metaficção historiográfica e o romance Ualalapi de Ungulani Ba Ka Khosa*. (Tese). Praga: Filozofická Fakulta Masarykovy Univerzity, 2008.

FERNANDES, Adelino Jorge. “Ualalapi”: um talento, um SIDA histórico. *Jornal Domingo*, Maputo, em 6 de abril de 1987.

FRELIMO. *História de Moçambique*. Porto: Afrontamento, 1971.

_____. *Ngungunhane: herói da resistência à ocupação colonial*. Maputo: Instituto Nacional do Livro e do Disco, 1985.

FRY, Peter. Introdução. In: *Moçambique: ensaios*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2001, p. 13-21.

_____. Culturas da diferença: sequelas das políticas coloniais portuguesas e britânicas na África Austral. *Afro-Ásia*, Salvador, n. 29/30, 2003, 271-316.

_____. Pontos de vista sobre a descolonização de Moçambique. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 26, nº 76, jun. 2011, p. 207-211.

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

HERNANDEZ, Leila Leite. *A África na sala de aula: visita à história contemporânea*. São Paulo: Selo Negro, 2008.

KHOSA, Ungulani Ba Ka. *Ualalapi*. Lisboa: Editorial Caminho, 1990

LABAN, Michel. *Moçambique: encontro com escritores*. Porto: Fundação Eng. António de Almeida, 1998.

LEITE, Ana Mafalda. *Oralidades & escritas pós-coloniais*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012.

_____. A dimensão anti-épica da moderna ficção moçambicana. In: AFOLABI, Niyi (Org.). *Emerging perspectives on Ungulani Ba KaKhosa*. Trenton: Africa World Press, 2010.

LIESENGANG, Gerhard. Novas unidades políticas em Moçambique. In: SERRA, Carlos (dir.). *História de Moçambique*, v. 1. Maputo: Livraria Universitária UEM, 2000.

MATSINHE, Cristiano. Biografias e heróis no imaginário nacionalista moçambicano. In: FRY, Peter. *Moçambique: ensaios*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2001, p. 181-224.

MACHIANA, Emídio. *A revista “Tempo” e a revolução moçambicana: da mobilização popular ao problema da crítica na informação, 1974-1977*. Maputo: Promédia, 2002.

MATUSSE, Gilberto; CUNHA, José. “Sou um contador de histórias” – Ungulani Ba Ka Khosa em entrevista à “Gazeta [de artes e letras]”. Revista *Tempo*, Maputo, nº 875, 1987, p. 44.

M’BOKOLO, Elikia. *África negra: história e civilizações*. Tomo II (Do século XIX aos nossos dias). São Paulo: Casa das Áfricas / Salvador: EDUFBA, 2011.

NGCONGCO, Leonard. O Mfecane e a emergência de novos Estados africanos. In: AJAYI, J. F. Ade (org.). *História Geral da África*, v. VI: África do século XIX à década de 1880. Brasília: UNESCO, 2010, p. 105-146.

NGOMANE, Nataniel. Ungulani Ba Ka Khosa’s *Ualalapi*: dialogues with History. In: AFOLABI, Niyi. *Emerging perspectives on Ungulani Ba KaKhosa*. Trenton, Asmara: Africa World Press, 2010, p. 193-202.

NOA, Francisco. *A escrita infinita: ensaios sobre a literatura moçambicana*. Maputo: UEM – Livraria Universitária, 1998.

SANTOS, Gabriela Aparecida dos. *O Reino de Gaza: o desafio português na ocupação do sul de Moçambique (1821-1897)*. São Paulo: Alameda, 2010.

SAÚTE, Nelson. Ungulani Ba KaKhosa: “the so-called mozabican intellectuals were co-opted”. In: AFOLABI, Niyi (Org.). *Emerging perspectives on Ungulani Ba KaKhosa*. Trenton: Africa World Press, 2010.

SOUZA, Ubiratã. *A gravitação das formas: literatura e vida social em Moçambique (1977-1987)*. (Tese). São Paulo: FFLCH – USP, 2019.

1 Adelino Jorge Fernandes, “Ualalapi’: um talento, um SIDA histórico. *Jornal Domingo* (Maputo), em 6 de abril de 1987.

2 Esta tradução encontra-se em Elikia M’Bokolo, 2011, p. 81. Há controvérsias, no entanto: Leonard Ngcongco (“O *Mfecane* e a emergência de novos Estados africanos”) registra que a palavra “*mfecane*” significasse “esmagamento” em língua nguni e que “*difaqane*” significasse “golpe de martelo” em sotho-tswana.

3 Cf. KHOSA, 1987, p. 47: “Molungo, tio do soberano, homem que acompanharia o rei no infortúnio dos anos intermináveis de exílio, pediu a palavra [...]”

4 Mouzinho de Albuquerque teria uma história peculiar: durante o Estado Novo português, o centro da então Lourenço Marques teria uma praça com seu nome e receberia uma estátua num fabuloso monumento que teria por título “Homenagem da Colônia de Moçambique ao Herói”. Esta estátua hoje está na Fortaleza de Maputo, e no centro da praça, hoje chamada Praça da Independência, encontra-se uma estátua do presidente Samora Machel.

5 Ana Mafalda Leite considera *Ualalapi* como enraizado no romance histórico, mas cujo desenvolvimento se dá por contos como unidades (2012, p. 79; e também 2010, p. 220). Do mesmo modo, Afonso identifica certa unidade representada pelos contos, o que teria relações com os repertórios orais das culturas locais, mas entende que *Ualalapi* escapa a qualquer tentativa de classificação rígida, o que, a propósito, o aproxima do próprio romance como um gênero (cf. 2007, p. 302-3).

6 Recentemente, foi possível evidenciar o como o controle discursivo afetou a produção literária durante a revolução, inclusive, produzindo um corpus literário que é a expressão estética e poética da “fábula” (nas coletâneas *Poesia de combate*) e como a construção de *Ualalapi* se relaciona com essa produção em termos da incorporação de expedientes próprios do gênero romance para a subversão do caráter épico e teleológico dessa produção, cf. SOUZA, 2019.

Submetido em 22 de abril de 2018.
Aprovado em 16 de fevereiro de 2020.

POR PROMOÇÃO E CONTROLE, O FUTEBOL ABSORVE O INTERIOR PAULISTA

FOR PROMOTION AND CONTROL, SOCCER ABSORBS THE COUNTRYSIDE OF SÃO PAULO

Agnaldo KUPPER*

Resumo: Necessário entender como se processou e processa a apropriação do futebol entre os que dele fizeram e fazem um meio para atender a objetivos pessoais, familiares e de grupos. Não se pode negar que, particularmente no Brasil, a prática futebolística está inserida nas relações sociais e, como tal, sujeita a novas participações, a novos sentidos e significados. Desta forma, é parte integrante das mudanças engendradas pelo processo histórico do país. Favorecer o “jogo da bola” trouxe benefícios, tanto aos que da prática se apropriaram e apropriam-se como fonte de lazer, quanto aos favorecedores, beneficiados em seus interesses pessoais, familiares, comerciais e/ou políticos.

Palavras-chave: Futebol; patrocínios; benefícios e dividendos.

Abstract: It is necessary to understand how the appropriation of soccer has been processed among those who have transformed it in a way to meet personal, familiar, and group goals. We cannot deny that, particularly in Brazil, the soccer practice is embedded in social relations and, consequently, subject to new participations and new meanings. Therefore, it is part of the changes engendered by the country's historical process. Favoring the “ball game” has brought benefits, both for those who have appropriated themselves as a source of leisure and for those who have benefited from their personal, familiar, commercial and/or political interests.

Keywords: Soccer; sponsorships; benefits and dividends.

Introdução

O futebol possui uma via “duas mãos”: não apenas quem favorece se beneficia; o beneficiado, pelo patrocínio ou proteção obtida, joga ou obtém condições para fazê-lo.

No Brasil, intenções individuais ou de grupos estruturaram poderes através do futebol, bem sentidos nos dias contemporâneos, em que pese absorção da prática pelos interesses da espetacularização. E é exatamente aos interesses dos praticantes e às intenções de quem proporcionou e proporciona o futebol que este artigo se dedica, numa espécie de “toma lá, dá cá”.

A documentação obtida em diversos arquivos de clubes dos municípios do interior paulista, tal como cartas, relatórios, atas, circulares e estatutos, articulada a históricos de vida e análises biográficas, informações empresariais, documentos que demonstram a origem de

* Agnaldo Kupper, professor e doutor pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (área de História e Sociedade), campus de Assis. E-mail agnaldokupper2009@hotmail.com. <https://orcid.org/0000-0001-7547-2334>

famílias, anúncios jornalísticos, entre outros, atesta investimentos pessoais, empresariais ou estatais em práticas esportivas como o futebol, em especial na primeira metade do século passado. Normalmente, não sem intenções.

Bem fez Chico Buarque (2006, p. 54) ao indicar que no futebol os mais ricos são os donos do campo e os pobres os donos da bola. Reconheço que Buarque faz referência ao jogo em si e à habilidade com a “pelota” (normalmente, os mais habilidosos são os menos favorecidos, enquanto aos menos técnicos restaria um jogo mais racional, menos exibicionista). “Uns são equilibrados, outros equilibristas”, segundo José Miguel Wisnik (WISNIK, 2008, p. 155). Porém, estendo o raciocínio dos autores citados para a organização do futebol em si, quando o jogo é oferecido por quem pode fazê-lo e é praticado por quem dele gosta, seja no campo, seja fora dele como mero apreciador, numa espécie de “é dando que se recebe” ou “doulhe o jogo, mas deixe que dele eu retire dividendos”.

Diria que o futebol brasileiro atravessou fases dentro de seu desenvolvimento: de 1894 a 1904, restrito a centros urbanos; de 1905 a 1932, popularizou-se, principalmente através de subsídios; a partir de 1933, profissionalizou-se; no decorrer da década de 1950, consolidou-se como esporte de massa, ganhando contornos de espetáculo cerca de duas décadas após. Ou seja, o futebol inicialmente foi praticado por privilegiados sociais, tomou conta do país enquanto prática popular, passando a ser utilizado de forma gradativa como instrumento político, ao menos até a sua espetacularização contemporânea, o que significa dizer que a prática futebolística desenvolveu-se em solo brasileiro de acordo com as transformações sociais, econômicas, políticas e culturais do país (quicá do planeta).

Futebol e vínculos

O futebol enquanto modalidade esportiva é popular em vários cantos do mundo. Porém, a forma como se desenvolveu no Brasil tem alto grau de peculiaridade.

Nos primeiros anos do século XX o caráter da prática mostrou-se elitista¹, com agremiações fechadas, permitindo o preenchimento do tempo livre dos filhos das famílias mais abastadas. Ou seja, em seus primeiros momentos no país, o futebol foi utilizado como forma de distinção social.

Para os menos favorecidos, o lazer e entretenimento à sua maneira.

O futebol, até pela não exigência de equipamentos sofisticados (vale lembrar que no futebol até a bola pode ser improvisada), estruturou-se junto a populares (não só em solo brasileiro) como possibilidade de abandono à condição dos mesmos de meros espectadores para a condição de protagonistas.

No caso de São Paulo, a princípio, o futebol varzeano (informal) foi tomado como encontros entre desordeiros e vadios, perseguido pelas forças policiais. Por ocasião de sua popularização, a imprensa da época procurou distinguir o futebol das elites (elegante e bem organizado) do futebol informal das várzeas (improvisado e violento), tratando-os como modalidades opostas e distintas. Santos Neto assim evidencia o preconceito com o futebol praticado nas várzeas da cidade de São Paulo:

Para os primeiros jornalistas esportivos, assim como para os primeiros dirigentes, havia o ‘grande futebol’, o das elites, e o ‘pequeno futebol’, dos times de várzea. Uns eram os dignos representantes do nobre esporte bretão; os outros não estavam à altura do reconhecimento oficial e da igualdade na forma de tratamento. Os times populares eram vistos como brutos, incapazes de seguir as regras de conduta do futebol e dos gentlemen ingleses, e por várias vezes foram até mesmo ridicularizados pelas folhas como um bando de jogadores que davam chutões para o alto, sendo chamados de ‘canelas negras’ (SANTOS NETO, 2002, p. 53).

O futebol, rapidamente, transformou-se em fenômeno mobilizador na cidade de São Paulo. Aos poucos, integrador de regiões interioranas com a capital. Vale lembrar que a relação entre a prática do futebol e grandes empresas no Estado foi estreita, o que também colaborou para a rápida popularização do esporte.

Ao ver o futebol ganhar apreço entre populares, propagandas industriais e de ambientes de comércio passaram a ser veiculadas pela mídia impressa. A estratégia: atrair a atenção através de ações que agradassem aos “torcedores-consumidores”. Muitas casas comerciais paulistas passaram a auxiliar o football através da promoção de jogos, doação de taças e reserva de espaços em lojas e mercados para exposição de uniformes esportivos das equipes locais. Afinal, auxiliar o esporte permitia a construção de uma boa imagem empresarial, passando a visão aos consumidores de que no interior dos empreendimentos havia a preocupação com a saúde física e emocional dos adeptos do esporte.

Os patrocínios sempre foram bem aceitos pelos trabalhadores, numa espécie de vontade de manutenção de dependência, característica que, arrisco a afirmar, é bem própria de grande parte dos brasileiros.

Joel Rufino Santos (1981, p. 22) aponta que os empresários, ao promoverem o futebol no interior das fábricas, procuraram criar um elemento disciplinador através da prática: “[...] como uma criança que manda brincar para queimar energias, mandados a jogar futebol”.

Levando-se em consideração que a prática do futebol seja disciplinadora, os clubes operários estruturados a partir das fábricas reproduziram a dominação existente no seio do ambiente produtivo. Ou seja, oferecer subsídios a um clube de futebol operário de forma

assistencialista e com interesses disciplinadores, foi uma forma encontrada por empresários de esvaziar movimentos reivindicatórios e controlar a vida dos trabalhadores. Mas, de certa forma, estruturaram, também, uma resistência à dominação imposta pelo cotidiano, afinal, creio, a ação humana não deve ser vista apenas sobre as relações de produção (se assim, não restaria qualquer manifestação de autonomia humana).

Patrocinados pelas direções fabris e por casas comerciais, a análise de atas, balancetes, relatórios e mesmo estatutos de diversas agremiações, demonstra a exigência de retorno dos investimentos por parte dos favorecedores, numa espécie de controle sobre a atividade, inclusive com o estabelecimento de direitos e deveres dos favorecidos.

Investimentos no Futebol no Interior Paulista

A formação de clubes de futebol no interior de São Paulo teve um cenário diferente em relação à capital. Muitas agremiações foram estruturadas com face popular (no sentido de maior abertura e aceitação de associados e menos seletiva, aceitando ferroviários, trabalhadores de companhias de gás e eletricitários). Mais: o interior paulista mostrou-se um tanto quanto distante das lutas e embates sindicais das duas primeiras décadas do século XX.

Porém, no interior paulista, clubes foram organizados com a mesma intensidade dos da capital, diferentemente de outras unidades da federação, onde a concentração de clubes de futebol se deu em centros econômicos e sedes administrativas, caso dos Estados da Bahia e de Pernambuco.

A formação de agremiações de futebol no interior do Estado de São Paulo foi marcada pela relação mais próxima entre os trabalhadores, ávidos por atividades de lazer, incorporando diversos segmentos sociais. Ou seja, nas cidades interioranas do Estado de São Paulo, os clubes apresentaram maior homogeneidade, até como forma de encontro dos diferentes estratos sociais que permitisse a elaboração de times para os confrontos futebolísticos.

Em normalidade, quando um clube do interior era convidado para disputar alguma partida contra alguma agremiação da capital, ao(s) dirigente(s) do clube interiorano era reservado maior prestígio local. Isto porque, ao estruturarem-se, equipes do interior paulista tinham como dirigente(s) indivíduo(s) com condições materiais que favoreciam a aquisição do material esportivo, assim como o deslocamento dos praticantes.

Clubes do interior paulista foram estruturados (pelo menos até a década de 1940) sem ingerência ou regulamentação do Estado. Daí a visão carismática obtida pelo patrocinador/dirigente, normalmente marcada pela continuidade (descendência familiar).

Raízes foram criadas e, de forma contrária aos clubes da capital, a “pequenez” foi

mantida, dificultando o estabelecimento de elementos modernizadores, inclusive administrativos (não deve ser considerado estranho a formação de dirigentes “folclóricos” em diversos clubes paulistas). Mais: os símbolos (flâmula, insígnia, alcunha ou apelido, mascote) passaram a constituir certa adoração, carinho e identificação, mantendo, desta forma, certo conservadorismo.

Em cidades paulistas como Campinas, Bauru, Piracicaba, Jundiaí, Limeira, Sorocaba, entre outras, o impulso ao futebol também foi dado pelas Escolas Agrícolas da Capital (muitos estudantes tomavam gosto pela prática e, no retorno à sua respectiva cidade, procuravam impulsioná-la como forma de manutenção da atividade). O incentivo também veio através do setor ferroviário, próprio do avanço da produção cafeeira que tomou as primeiras décadas do século XX no Estado, caso da Companhia Paulista de Estradas de Ferro (incentivadora de agremiações de futebol como o Paulista Futebol Clube, a Associação Atlética Ponte Preta e o Rio Claro Foot Ball Club), Estrada de Ferro Sorocabana (caso do Esporte Clube Noroeste, do Clube Atlético Sorocabana de Itapetininga e da Associação Atlética Ferroviária de Assis), Companhia Mogiana de Estradas de Ferro (caso da Associação Atlética Francana, do Mogi Mirim Esporte Clube, do Esporte Clube Mogiana e do Botafogo Futebol Clube de Ribeirão Preto), Companhia Ituana de Estradas de Ferro (caso do Ituano Futebol Clube), Companhia de Estradas de Ferro Rio Claro (caso da Associação Ferroviária de Esportes de Araraquara), Estrada de Ferro Bragantina (caso do Clube Atlético Bragantino), Estrada de Ferro Araraquara (caso da Associação Ferroviária de Esportes, do Rio Preto Esporte Clube e do América Futebol Clube) e Estrada de Ferro Noroeste do Brasil (caso do Esporte Clube Noroeste e do Clube Atlético Ferroviário de Araçatuba). Ao longo de seus trajetos, a edificação de estações e, no entorno das mesmas, a estruturação de pequenas vilas erguidas a partir da iniciativa de funcionários que trabalhavam na manutenção das linhas. Vilas que se transformaram em cidades, caso dos municípios de Araçatuba, São José do Rio Preto e Mirassol.

Benévolo (1953) aponta os procedimentos das Companhias Ferroviárias que atuavam no interior do Estado de São Paulo, onde os funcionários eram controlados rigidamente, com o estabelecimento de punições severas aos assalariados que infringiam as determinações e normas. Segundo o autor,

(...) o tempo de trabalho necessário para a sobrevivência ultrapassava as duzentas horas mensais obrigatórias, que resultava em jornada mínima de oito horas, incluindo o sábado. (...) As horas extras pareciam estar incorporadas no cotidiano. (BENÉVOLO, 1953, p. 53)

Assim como em algumas localidades da capital paulistana, nas cidades do interior do

Estado, mais do que agirem como mecenas, industriais, comerciantes, proprietários agrícolas, entre outros, a partir de certo poderio econômico-financeiro, talvez tenham sido induzidos a financiar o esporte que caíra nas graças populares.

Assim como nos clubes de fábricas, as agremiações esportivas e culturais apoiadas pelas Companhias Ferroviárias também sofreram supervisão através da exigência de relatórios de movimentação financeira e de balancetes regulares, embora a maior parte dos investimentos estivesse diretamente vinculada às empresas.

Assim, recorrer a personalidades, fábricas e empresas para a formação de agremiações de futebol passou a ser comum nos vários municípios do interior paulista. Para os praticantes, apoio. Para personalidades, fábricas e empresas, estar vinculado a uma agremiação de futebol, tal seu desenvolvimento e popularização no Brasil, pareceu interessante do ponto de vista de reconhecimento, promoção e mesmo controle sobre o lazer e o tempo livre dos trabalhadores.

A análise histórica da formação de clubes de futebol no interior paulista demonstra o que desejo comprovar:

Agremiação: ASSOCIAÇÃO ATLÉTICA PONTE PRETA²

Fundação: 11 de Agosto de 1900 (clube de futebol mais antigo do Estado em atividade)

Alcunha/Mascote: Alvinegra de Campinas / Macaca

Suporte Inicial / Uso ou Intenção: Cia. Paulista de Estradas de Ferro / lazer.

Principal(is) Nome(s) Histórico(s) / Uso ou Intenção: Moysés Lucarelli (1898-1978), empresário e comerciante (Fogões Lucarelli), liderou processo para aquisição do terreno (campo), colaborou financeiramente na construção do estádio inaugurado em 1948; afastou-se do clube devido a denúncias de desvio de verbas da agremiação / promoção pessoal e comercial

Cidade: Campinas - SP

Agremiação: ASSOCIAÇÃO ATLÉTICA INTERNACIONAL³

Fundação: 11 de Junho de 1906

Alcunha/Mascote: Lobo Vermelho / Lobo

Suporte Inicial / Uso ou Intenção: Cia. Paulista de Estradas de Ferro (inaugurada em 1902) / lazer e controle.

Principal(is) Nome(s) Histórico(s) / Uso ou Intenção: Arnaldo Bulle, nascido em Monte Verde, nas proximidades de Bebedouro, foi dirigente da agremiação na década de 1950 e concentrou atividades na produção cafeeira no Norte do Paraná (município de Rolândia) / promoção pessoal e social.

Cidade: Bebedouro - SP

Agremiação: CLUBE ATLÉTICO PIRRASSUNUNGUENSE⁴

Fundação: 07 de Setembro de 1907

Alcunha/Mascote: CAP / Gigante

Suporte Inicial / Uso ou Intenção: Cia. Paulista de Estradas de Ferro (inaugurada em 1878) / lazer e controle.

Principal(is) Nome(s) Histórico(s) / Uso ou Intenção: Bellarmino Del Nero (Prefeito do município por três gestões nas décadas de 1930 e 1940 e presidente da agremiação durante construção do estádio do clube; José Del Nero (jogador do clube e pai de Marco Polo Del Nero, que veio a ser presidente da Federação Paulista de Futebol entre 2003 e 2014, presidente da Confederação Brasileira de Futebol entre 2015 e 2018, além de membro do Comitê Executivo da Fifa e da Conmebol) / interesses políticos, promoção pessoal e familiar.

Cidade: Pirassununga - SP

Agremiação: *RIO CLARO FUTEBOL CLUBE5*

Fundação: 09 de Maio de 1909

Alcunha/Mascote: Azulão / Galo Azul

Suporte Inicial / Uso ou Intenção: Cia. Paulista de Estradas de Ferro (inaugurada em 1876) / lazer e controle.

Principal(is) Nome(s) Histórico(s) / Uso ou Intenção: Joaquim Arnold, comerciante que impulsionou o futebol no município no início do século XX; funcionários da Cia. Paulista de Estradas de Ferro (Bento Estevam, Constantino Carrocine e João Lambach) / lazer; João Gray, chefe local da Cia. Paulista de EF e presidente do clube na década de 1910 / controle; Augusto Schmidt, prefeito municipal no biênio 1957-1958 que apoiou ações do clube (dá nome ao estádio local) / interesses políticos e promoção pessoal.

Cidade: Rio Claro – SP

Agremiação: *PAULISTA FUTEBOL CLUBE6*

Fundação: 17 DE Maio de 1909 (clube sucedeu o Jundiahy Football Club)

Alcunha/Mascote: Galo do Japi / Galo

Suporte Inicial / Uso ou Intenção: Cia. Paulista de Estradas de Ferro (inaugurada em 1872) / lazer e controle.

Principal(is) Nome(s) Histórico(s) / Uso ou Intenção: Jayme Pinheiro Cintra (engenheiro e ex-presidente da Cia. Paulista de EF) / lazer, controle e promoção pessoal.

Cidade: Jundiaí - SP

Agremiação: *ASSOCIAÇÃO ESPORTIVA VELO CLUBE RIOCLARENSE7*

Fundação: 28 de Agosto de 1910 (surgiu como associação de ciclismo)

Alcunha/Mascote: Rubro Verde / Galo Vermelho

Suporte Inicial / Uso ou Intenção: Cia. Paulista de Estradas de Ferro (inaugurada em 1876) / lazer e controle; casas comerciais locais / interesses comerciais.

Principal(is) Nome(s) Histórico(s) / Uso ou Intenção: Benito Agnelo Castellano, presidente do clube de 1956 a 1960 e Nelson Araújo, presidente da agremiação no biênio 1970-1971 e em 1981/ promoção pessoal.

Cidade: Rio Claro - SP

Agremiação: *ESPORTE CLUBE NOROESTE8*

Fundação: 01 de Setembro de 1910

Alcunha/Mascote: Norusca / Maquinista e Locomotiva Vermelha

Suporte Inicial / Uso ou Intenção: E. F. Noroeste do Brasil (inaugurada em 1906) / lazer e controle.

Principal(is) Nome(s) Histórico(s) / Uso ou Intenção: Carlos Gomes Nogueira (engenheiro da E. F. Noroeste do Brasil) e Alfredo de Castilho (diretor da E. F. Noroeste do Brasil) / lazer e controle; Eduardo Vergueiro (prefeito do município entre 1925 e 1930) e Ernesto Monte (prefeito do município entre 1938 e 1941) / interesses políticos e promoção pessoal.

Cidade: Bauru - SP

Agremiação: *GUARANI FUTEBOL CLUBE9*

Fundação: 02 de Abril de 1911 (data modificada; a original data de 01 de Abril de 1911)

Alcunha/Mascote: Bugre / Índio

Suporte Inicial / Uso ou Intenção: empresariado local / promoção social e interesses comerciais.

Principal(is) Nome(s) Histórico(s) / Uso ou Intenção: Família Zini (Luiz Roberto Zini, empresário do ramo hoteleiro, presidente da agremiação entre 1988 e 1999, investigado na Comissão Parlamentar de Inquérito do Narcotráfico a partir de 1999 e acusado de ter sob seu domínio vários jogadores, utilizando o clube como “vitrine” dos mesmos, e “Nenê Zini” (Júnior), filho de Luiz Roberto Zini, agenciador de atletas de futebol e, na atualidade, grande credor da agremiação / promoção familiar e interesses comerciais.

Cidade: Campinas - SP

Agremiação: *JABOTICABAL ATLÉTICO10*

Fundação: 30 de Abril de 1911

Alcunha/Mascote: Esquadrão de Aço / Tigre de Atenas

Suporte Inicial / Uso ou Intenção: Jornal local *O Combate*, organizador inicial da agremiação / lazer.

Principal(is) Nome(s) Histórico(s) / Uso ou Intenção: Robert Todd Locke, engenheiro canadense que atuou profissionalmente na região, tornou-se o primeiro presidente do clube a convite dos fundadores, em busca de estrutura inicial para consolidação da agremiação/ promoção pessoal.

Cidade: Jaboticabal - SP

Agremiação: *COMERCIAL FUTEBOL CLUBE11*

Fundação: 10 de Outubro de 1911

Alcunha/Mascote: Leão do Norte / Leão

Suporte Inicial / Uso ou Intenção: comerciantes locais (Antídio de Almeida, Alvino Grota, Adauto de Almeida, entre outros) / lazer e interesses comerciais; Cia. Mogiana de Estradas de Ferro (inaugurada em 1883) / lazer e controle.

Principal(is) Nome(s) Histórico(s) / Uso ou Intenção: Francisco de Palma Travassos (engenheiro, sócio de construtora e proprietário de terras), doador do terreno para construção do estádio da agremiação, inaugurado em 1964 / promoção pessoal e interesses comerciais.

Cidade: Ribeirão Preto - SP

Agremiação: *ASSOCIAÇÃO ATLÉTICA FRANCA12*

Fundação: 12 de Outubro de 1912

Alcunha/Mascote: Veterana / Feiticeira

Suporte Inicial / Uso ou Intenção: Coronel Francisco de Andrade Junqueira (“Nhô” Chico), fazendeiro e político da região de Franca (foi Prefeito Municipal na década de 1920), foi doador do terreno e deu suporte físico à agremiação em seus primeiros anos de existência / promoção pessoal e interesses políticos.

Principal(is) Nome(s) Histórico(s) / Uso ou Intenção: José Lancha Filho, médico, prefeito de Franca entre o fim dos anos 1960 e início dos anos 1970, além de vereador. Dá nome ao estádio, erguido em sua administração / promoção pessoal e interesses políticos.

Cidade: Franca – SP

Agremiação: *RIO BRANCO ESPORTE CLUBE13*

Fundação: 04 de Agosto de 1913

Alcunha/Mascote: Tigre de Americana / Tigre

Suporte Inicial / Uso ou Intenção: Cia. Paulista de Estradas de Ferro / lazer e controle.

Principal(is) Nome(s) Histórico(s) / Uso ou Intenção: Décio Vitta, filho de Rafael Vitta, ex-jogador da agremiação; foi vereador e presidente da Câmara de Vereadores local (1968-1969); tornou-se presidente do clube e liderou a construção do estádio da agremiação, inaugurado em 1977 / promoção pessoal e interesses políticos.

Cidade: Americana -SP

Agremiação: *UNIÃO FUTEBOL CLUBE – MOGI* (fusão entre Falena Futebol Clube e Esporte Clube Mogi)¹⁴

Fundação: 07 de Setembro de 1913

Alcunha/Mascote: Alvirrubro e Serpente do Tietê / Serpente

Suporte Inicial / Uso ou Intenção: popular e comercial, através de Alfredo Cardoso, negro e sapateiro, e Francisco Veríssimo, comerciante local / lazer.

Principal(is) Nome(s) Histórico(s) / Uso ou Intenção: políticos locais, em especial Prefeitura Municipal de Mogi das Cruzes, fornecedora de apoio para estruturação do campo (conhecido como campo da Rua Casarejos) / lazer e interesses políticos.

Cidade: Mogi das Cruzes - SP

Agremiação: *ESPORTE CLUBE SÃO BENTO15*

Fundação: 14 de Setembro de 1913

Alcunha/Mascote: Azulão Sorocabano / Azulão

Suporte Inicial / Uso ou Intenção: Fábrica de Chapéus Souza Pereira / interesse comercial. E.F. Sorocabana (inaugurada em 1875) / controle e lazer.

Principal(is) Nome(s) Histórico(s) / Uso ou Intenção: Alfredo Metidieri, empresário (fundador da Indústria Têxtil Metidieri), participante ativo da gestão do clube entre de 1954 a 1981 (presidente por duas gestões), presidente da Federação Paulista de Futebol de 1976 a 1978 (período das maiores conquistas do clube) / promoção pessoal e interesses comerciais e políticos.

Cidade: Sorocaba - SP

Agremiação: *ASSOCIAÇÃO ATLÉTICA INTERNACIONAL DE LIMEIRA16*

Fundação: 05 de Outubro de 1913

Alcunha/Mascote: Leão da Paulista / Leão

Suporte Inicial / Uso ou Intenção: Cia. Paulista de Estradas de Ferro / lazer e controle.

Principal(is) Nome(s) Histórico(s) / Uso ou Intenção: Família Levy, com destaque a José Levy Sobrinho (1884-1957), comerciante, industrial, proprietário de terras e político local (foi vereador e prefeito entre 1910 e 1913), um dos introdutores da citricultura no município / promoção pessoal e familiar e interesses políticos.

Cidade: Limeira - SP

Agremiação: *XV DE NOVENBRO17*

Fundação: 15 de Novembro de 1913

Alcunha/Mascote: XV ou Nhô Quim / Caipira

Suporte Inicial / Uso ou Intenção: Cia. Ituana de Estradas de Ferro (inaugurada em 1877) / lazer e controle.

Principal(is) Nome(s) Histórico(s) / Uso ou Intenção: Capitão Carlos Wingeter, cirurgião dentista, capitão da Guarda Nacional e primeiro presidente da agremiação; doou terreno para primeiro estádio do clube / promoção pessoal e familiar; Romeu Ítalo Ripoli, agricultor, empreendedor imobiliário, empresário, foi vereador nas décadas de 1940, 1950, 1960 e 1970 do município e presidente da agremiação por dezessete anos / promoção pessoal e política.

Cidade: Piracicaba - SP

Agremiação: *ESPORTE CLUBE TAUBATÉ18*

Fundação: 01 de Novembro de 1914

Alcunha/Mascote: Burro da Central (alusão à presença na cidade da E.F. Central do Brasil) / Burro

Suporte Inicial / Uso ou Intenção: Associação Comercial local e Prefeitura Municipal / promoção política e comercial.

Principal(is) Nome(s) Histórico(s) / Uso ou Intenção: Gastão da Câmara Leal, primeiro presidente da agremiação, foi prefeito municipal (1908-1915), mãe foi dama de serviços de D. Teresa Cristina e Princesa Isabel foi sua madrinha; faleceu em 1940 / promoção pessoal e interesses políticos. Joaquim de Moraes Filho, presidente do clube entre 1953 e 1957, dá nome ao estádio local, construído em sua gestão presidencial / promoção pessoal.

Cidade: Taubaté - SP

Agremiação: *JABAQUARA ATLÉTICO CLUBE19* (por ocasião da fundação, denominado Hespanha Foot Ball Club)

Fundação: 15 de Novembro de 1914

Alcunha/Mascote: Jabuca / Leão

Suporte Inicial / Uso ou Intenção: Fábrica de Conservas (lulas e sardinhas) Antonio Alonso / interesses comerciais.

Principal(is) Nome(s) Histórico(s) / Uso ou Intenção: Família Antonio Alonso (cessão do terreno para construção do estádio nos anos 1970) / lazer e promoção comercial.

Cidade: Santos - SP

Agremiação: *UNIÃO AGRÍCOLA BARBARENSE FUTEBOL CLUBE20*

Fundação: 24 de Novembro de 1914

Alcunha/Mascote: Leão da 13 / Leão

Suporte Inicial / Uso ou Intenção: Usina Santa Bárbara / lazer e controle.

Principal(is) Nome(s) Histórico(s) / Uso ou Intenção: Antônio Lins Ribeiro Guimarães, patrono da agremiação e ex-presidente do clube entre 1920 e 1931; foi elo entre usina e time / lazer e promoção pessoal.

Cidade: Santa Bárbara do Oeste - SP

Agremiação: *ASSOCIAÇÃO ATLÉTICA PORTUGUESA21*

Fundação: 20 de Novembro de 1917

Alcunha/Mascote: Briosa / Cachopinha (criança portuguesa)

Suporte Inicial / Uso ou Intenção: Cia. Docas de Santos e colônia portuguesa local / lazer e tradição étnica.

Principal(is) Nome(s) Histórico(s) / Uso ou Intenção: Ulrico Mursa (1862-1934), superintendente da Cia. Docas de Santos e doador do terreno para construção do estádio, inaugurado em 1920 / controle e promoção pessoal.

Cidade: Santos - SP

Agremiação: *BOTAFOGO FUTEBOL CLUBE22*

Fundação: 12 de Janeiro de 1918

Alcunha/Mascote: ----- / Pantera Negra

Suporte Inicial / Uso ou Intenção: Cia. Mogiana de Estradas de Ferro (inaugurada em 1883) / lazer e controle. Companhia Antarctica / interesses comerciais (promoção da marca).

Principal(is) Nome(s) Histórico(s) / Uso ou Intenção: Joaquim Gagliano, funcionário da Cia. Mogiana de Estradas de Ferro e primeiro presidente da agremiação / controle e promoção pessoal.

Cidade: Ribeirão Preto - SP

Agremiação: *CAPIVARIANO FUTEBOL CLUBE23*

Fundação: 12 de Outubro de 1918

Alcunha/Mascote: Leão da Sorocabana / Leão e Capivara

Suporte Inicial / Uso ou Intenção: E. F. Sorocabana (inaugurada em 1872, chegando a Capivari em 1875) / lazer e controle.

Principal(is) Nome(s) Histórico(s) / Uso ou Intenção: José Carlos Colnaghi, prefeito local de 1973 a 1976 e de 1989 a 1992 / promoção pessoal e política.

Cidade: Capivari - SP

Agremiação: *NACIONAL ATLÉTICO CLUBE24* (*surgimento a partir do São Paulo Railway Athletic Club*)

Fundação: 16 de Fevereiro de 1919 (como agremiação de futebol, embora sua fundação original date de 14 de Abril de 1895)

Alcunha/Mascote: Ferrinho / Ferroviário

Suporte Inicial / Uso ou Intenção: São Paulo Railway (inaugurada em 1867), companhia ferroviária inglesa / lazer e controle.

Principal(is) Nome(s) Histórico(s) / Uso ou Intenção: Nicolau Alayon, uruguaio, funcionário da companhia ferroviária São Paulo Railway, presidente da agremiação por vinte e três anos, articulou cessão do terreno por parte da São Paulo Railway para construção do estádio do clube em 1937 / promoção pessoal e lazer.

Cidade: São Paulo – SP (embora sua base tenha se estruturado na cidade de Santos)

Agremiação: *RIO PRETO ESPORTE CLUBE25*

Fundação: 21 de Abril de 1919 (absorveu Esporte Clube)

Alcunha/Mascote: Glorioso / Jacaré

Suporte Inicial / Uso ou Intenção: Estrada de Ferro Araraquara (inaugurada em 1912) / lazer e controle; Coronel Victor Bastos (cessão do terreno para desenvolvimento da prática) / promoção pessoal.

Principal(is) Nome(s) Histórico(s) / Uso ou Intenção: Família Haddad, representante da colônia libanesa local, atual dona de empreendimentos imobiliários no município (Anísio Haddad e Valdemar Haddad; o primeiro foi presidente da agremiação e dá nome ao estádio, inaugurado em 1968) / promoção familiar e interesses comerciais.

Cidade: São José do Rio Preto - SP

Agremiação: *RADIUM FUTEBOL CLUBE26* (fusão entre Operário Futebol Clube e Mocoquense Futebol Clube; nome em homenagem a Marie Curie)

Fundação: 01 de Maio de 1919

Alcunha/Mascote: Verdão da Mogiana / Periquito

Suporte Inicial / Uso ou Intenção: Companhia Mogiana de Estradas de Ferro (inaugurada em 1890) / lazer e controle.

Principal(is) Nome(s) Histórico(s) / Uso ou Intenção: Chico Piscina (Francisco José Dias Lima), impulsionador de práticas esportivas no município (em especial natação), cedeu terreno para construção do estádio local (Estádio Olímpico São Sebastião) / promoção pessoal e esportiva.

Cidade: Mococa - SP

Agremiação: *ATLÉTICO MONTE AZUL27*

Fundação: 29 de Abril de 1920 (a partir de fusão com Imparcial Futebol Clube)

Alcunha/Mascote: Azulão / Azulão

Suporte Inicial / Uso ou Intenção: empresários locais / lazer (devido à falta de opção para outras atividades).

Principal(is) Nome(s) Histórico(s) / Uso ou Intenção: Família Arroyo (Ricardo Cester Arroyo, empresário, foi presidente do clube e diretor de Relações Públicas da Federação Paulista de Futebol; Cláudia Cester Arroyo, irmã de Ricardo e presidente da agremiação, eleita em 2014, substituindo Ricardo Arroyo; Cláudio Gilberto Arroyo, citricultor, foi prefeito do

município de 2009 a 2012 quando clube disputou campeonato paulista da divisão principal; estádio denominado Otacília Arroyo, matriarca da família) / promoção familiar e pessoal e interesses políticos.

Cidade: Monte Azul Paulista - SP

Agremiação: *OESTE FUTEBOL CLUBE28*

Fundação: 25 de Janeiro de 1921 (diretoria constituída apenas em 1927)

Alcunha/Mascote: Rubrão / Onça

Suporte Inicial / Uso ou Intenção: Cia. Paulista de Estradas de Ferro (ramal inaugurado em 1915) / lazer e controle.

Principal(is) Nome(s) Histórico(s) / Uso ou Intenção: Valentin Gentil (1900 -1948), atualmente dá nome a município no Estado de São Paulo. Foi fundador da agremiação, vereador, deputado estadual, prefeito e promulgou a Constituição Paulista em 1947 / promoção pessoal e interesses políticos.

Cidade: Itápolis – SP (desde 2017 está sediado em Barueri, São Paulo, conhecido como um time de empresários do futebol, com perspectivas de lucros com a prática)

Agremiação: *BANDEIRANTE ESPORTE CLUBE29*

Fundação: 11 de Março de 1923

Alcunha/Mascote: BEC / Leão

Suporte Inicial / Uso ou Intenção: E. F. Noroeste do Brasil (inaugurada em 1912) / lazer.

Principal(is) Nome(s) Histórico(s) / Uso ou Intenção: José Trancoso, primeiro presidente da agremiação, foi vereador local de 1926 a 1931 / promoção pessoal e interesses políticos. Marin Berbel, membro de família de comerciantes e supermercadistas, foi vereador e prefeito da cidade nas décadas de 1970, 1980 e 1990 / promoção familiar, interesses comerciais e políticos.

Cidade: Birigui - SP

Agremiação: *PALMEIRAS FUTEBOL CLUBE – SÃO JOÃO DA BOA VISTA30*

Fundação: 12 de Janeiro de 1924

Alcunha/Mascote: Lobo da Vila / -----

Suporte Inicial / Uso ou Intenção: Cia. Mogiana de Estradas de Ferro (inaugurada em 1886) / lazer e controle.

Principal(is) Nome(s) Histórico(s) / Uso ou Intenção: Getúlio Vargas Filho, filho do presidente Getúlio Vargas, que ocupou o posto de presidente da Federação Paulista de Futebol em 1943. Morto um mês após ser empossado na FPF, Getúlio Filho teria apoiado projeto de construção do estádio local, que leva seu nome e foi inaugurado em 1955 / interesses políticos.

Cidade: São João da Boa Vista - SP

Agremiação: *XV DE NOVENBRO DE JAÚ31*

Fundação: 15 de Novembro de 1924

Alcunha/Mascote: Galo da Comarca / Galo

Suporte Inicial / Uso ou Intenção: Cia. Paulista de Estradas de Ferro (inaugurada em 1887) / lazer e controle.

Principal(is) Nome(s) Histórico(s) / Uso ou Intenção: José Maria Magalhães de Almeida Prado (Zezinho Magalhães), foi presidente da agremiação e prefeito empossado pela Câmara Municipal em 1952; eleito prefeito por voto popular, assumiu em 1956; em 1958, eleito deputado estadual / promoção pessoal e interesses políticos.

Cidade: Jaú – SP

Agremiação: *MIRASSOL FUTEBOL CLUBE32*

Fundação: 09 de Novembro de 1925

Alcunha/Mascote: Leão da Alta Araraquarense / Leão

Supporte Inicial / Uso ou Intenção: Estrada de Ferro Araraquara / lazer e controle.

Principal(is) Nome(s) Histórico(s) / Uso ou Intenção: José Maria de Campos Maia , prefeito local em 1951 e entre 1956-1959, dá nome ao estádio da agremiação e apoiador do clube / promoção pessoal e interesses políticos.

Cidade: Mirassol - SP

Agremiação: ASSOCIAÇÃO ATLÉTICA ITUVERAVENSE³³

Fundação: 25 de Janeiro de 1926 (atualmente desativada)

Alcunha/Mascote: AAI / -----

Supporte Inicial / Uso ou Intenção: Cia. Mogiana de Estradas de Ferro (inaugurada em 1903) / lazer e controle.

Principal(is) Nome(s) Histórico(s) / Uso ou Intenção: Orlando Seixas Rego, prefeito municipal por várias gestões e deputado estadual de 1973 a 1976 por ocasião do maior título do clube: campeão da A3 do campeonato paulista promovido pela Federação Paulista de Futebol / promoção pessoal e interesses políticos.

Cidade: Ituverava

Agremiação: ASSOCIAÇÃO ATLÉTICA SANTA RITENSE³⁴

Fundação: 25 de Janeiro de 1927 (agremiação desativada)

Alcunha/Mascote: ----- / Tico-tico (provável homenagem ao músico Zequinha de Abreu)

Supporte Inicial / Uso ou Intenção: Usina Santa Rita / lazer e controle.

Principal(is) Nome(s) Histórico(s) / Uso ou Intenção: diretores e sócios da Usina Santa Rita (de álcool e açúcar), atualmente em recuperação judicial / lazer e controle.

Cidade: Santa Rita do Passa Quatro - SP

Agremiação: ASSOCIAÇÃO ATLÉTICA FERROVIÁRIA DE ASSIS (AFA)³⁵

Fundação: 01 de Maio de 1927 (desativada)

Alcunha/Mascote: Veterana / -----

Supporte Inicial / Uso ou Intenção: Estrada de Ferro Sorocabana (inaugurada em 1914) / lazer e controle.

Principal(is) Nome(s) Histórico(s) / Uso ou Intenção: encerrou atividades no futebol profissional em 1976 por falta de apoio.

Cidade: Assis - SP

Fonte(s): Arquivos do *Jornal da Segunda* e do *Jornal Voz da Terr*

Agremiação: CLUBE ATLÉTICO LINENSE³⁶

Fundação: 12 de Junho de 1927

Alcunha/Mascote: Elefante do Noroeste / Elefante

Supporte Inicial / Uso ou Intenção: E. F. Noroeste do Brasil (inaugurada em 1908) / lazer e controle.

Principal(is) Nome(s) Histórico(s) / Uso ou Intenção: Gilberto Siqueira Lopes, vereador do município entre 1956 e 1959, foi prefeito local entre 1959 e 1963, deputado estadual eleito e reeleito na década de 1960, dá nome ao estádio da agremiação / promoção pessoal e interesses políticos.

Cidade: Lins - SP

Agremiação: CLUBE ATLÉTICO BRAGANTINO³⁷

Fundação: 08 de Janeiro de 1928

Alcunha/Mascote: Massa Bruta / Leão

Suporte Inicial / Uso ou Intenção: E. F. Bragantina (inaugurada em 1884) / lazer e controle. Fábrica de Chapéus Colli & Cia. / interesses comerciais.

Principal(is) Nome(s) Histórico(s) / Uso ou Intenção: José de Assis Gonçalves Júnior, primeiro presidente da agremiação e prefeito nomeado da cidade entre 1944 e 1946 / interesses políticos. Família Chedid (origem libanesa), que exerce domínio político no município desde 1959 (destaque a Nabi Abi Chedid, que foi diretor do clube e chegou ao posto de presidente da Federação Paulista de Futebol e vice-presidente da Confederação Brasileira de Futebol, além de dez mandatos como deputado estadual) / promoção familiar e interesses políticos.

Cidade: Bragança Paulista - SP

Agremiação: *ESPORTE CLUBE SÃO BERNARDO38*

Fundação: 03 de Fevereiro de 1928

Alcunha/Mascote: Vovô do ABC / São Bernardo (cão)

Suporte Inicial / Uso ou Intenção: empresariado local e famílias tradicionais, com destaque a personalidades como Dante Setti, Orlando Setti, João Corazza, Nerino Colli, Humberto Coppini e Vicente Ragghianti / promoção social e interesses comerciais.

Principal(is) Nome(s) Histórico(s) / Uso ou Intenção: Humberto Coppini, primeiro presidente da agremiação, foi presidente do Partido Democrático Paulista (PD) em 1928 / promoção pessoal e interesses políticos.

Cidade: São Bernardo do Campo - SP

Fonte(s): *Diário do Grande ABC*, edições de 12/06/1999 e 30/11/2016. *Diário Nacional*, edições de 23/04/1929 e 10/01/1932. Arquivos da Federação Paulista de Futebol

Agremiação: *ASSOCIAÇÃO ATLÉTICA CHAVANTENSE39*

Fundação: 29 de Setembro de 1929

Alcunha/Mascote: ----- / -----

Suporte Inicial / Uso ou Intenção: proprietários rurais locais / lazer.

Principal(is) Nome(s) Histórico(s) / Uso ou Intenção: Coronel Manuel Ferreira, proprietário de terras na região, foi o primeiro presidente da Câmara de Vereadores de Chavantes, biênio 1923-1924; colaborou para construção da Praça de Esportes do município / promoção pessoal e interesses políticos.

Cidade: Chavantes - SP

Agremiação: *MOGI MIRIM SPORT CLUB40*

Fundação: 01 de Fevereiro de 1932

Alcunha/Mascote: Carrossel Caipira / Sapo

Suporte Inicial / Uso ou Intenção: Companhia Mogiana de Estradas de Ferro (inaugurada em 1875) / lazer e controle.

Principal(is) Nome(s) Histórico(s) / Uso ou Intenção: Wilson Fernandes de Barros, empresário do ramo de autopeças (Barros Autopeças) e presidente da agremiação na década de 1980, quando a mesma ganhou estrutura para sua projeção no início da década seguinte / promoção pessoal e interesses comerciais.

Cidade: Mogi Mirim - SP

Agremiação: *SÃO JOSÉ ESPORTE CLUBE41*

Fundação: 13 de Agosto de 1933 (como dissidência do Esporte Clube São José)

Alcunha/Mascote: Águia do Vale / Águia

Suporte Inicial / Uso ou Intenção: setores industriais locais / lazer, controle e interesses comerciais (promoção de marcas industriais).

Principal(is) Nome(s) Histórico(s) / Uso ou Intenção: Pedro Yves Simão, presidente da agremiação entre 1987 e 1990, foi prefeito do município entre 1990 e 1992 e eleito deputado estadual em 1988 / promoção pessoal e interesses políticos.

Cidade: São José dos Campos - SP

Agremiação: *AMÉRICA FUTEBOL CLUBE42*

Fundação: 28 de Janeiro de 1946

Alcunha/Mascote: Diabo / Brasinha

Suporte Inicial / Uso ou Intenção: Estrada de Ferro Araraquara (inaugurada em 1912) / lazer e controle.

Principal(is) Nome(s) Histórico(s) / Uso ou Intenção: Antonio Tavares Pereira Lima, engenheiro da EFA e primeiro presidente da agremiação, eleito vereador e deputado estadual pela região; teve apoio de Vítor Buongiorno, primeiro presidente do Conselho Deliberativo do clube / controle, promoção pessoal e interesses políticos.

Cidade: São José do Rio Preto - SP

Agremiação: *ITUANO FUTEBOL CLUBE43*

Fundação: 24 de Maio de 1947

Alcunha/Mascote: Galo de Itu / Galo

Suporte Inicial / Uso ou Intenção: Cia. Ituana de Estradas de Ferro (inaugurada em 1873) / lazer e controle.

Principal(is) Nome(s) Histórico(s) / Uso ou Intenção: Elio Aparecido de Oliveira, empresário e agente FIFA, foi dirigente da agremiação entre 1999 e 2006, projetando-a e transformando-a em clube-empresa / interesses pessoais, econômicos e financeiros.

Cidade: Itu - SP

Agremiação: *ASSOCIAÇÃO FERROVIÁRIA DE ESPORTE44 (AFE, alusão à E.F. Araraquara)*

Fundação: 12 de Abril de 1950

Alcunha/Mascote: Ferrinha / Locomotiva

Suporte Inicial / Uso ou Intenção: Estrada de Ferro Araraquara (inaugurada em 1885) / lazer e controle.

Principal(is) Nome(s) Histórico(s) / Uso ou Intenção: Antonio Tavares Pereira Lima, engenheiro da EFA, primeiro presidente da agremiação, prefeito de Araraquara e deputado estadual / controle, promoção pessoal e interesses políticos.

Cidade: Araraquara - SP

Agremiação: *CLUBE ATLÉTICO FERROVIÁRIO DE ARAÇATUBA45*

Fundação: -/1963 (atualmente, desativado profissionalmente para o futebol)

Alcunha/Mascote: Ferrinho / -----

Suporte Inicial / Uso ou Intenção: Estrada de Ferro Noroeste do Brasil (inaugurada em 1908) / lazer e controle.

Principal(is) Nome(s) Histórico(s) / Uso ou Intenção: sem apoio consistente em sua História, atualmente disputa partidas amadoras e promocionais (másters e veteranos) / -----.

Cidade: Araçatuba – SP

Considerações finais

A princípio, o futebol no Brasil surgiu como passatempo e lazer, absorvido pelos setores sociais privilegiados do país. Popularizou-se, sendo absorvido por segmentos sociais subalternos.

Aos poucos, outros interesses brotaram, com empresários descobrindo na prática a possibilidade de se obter disciplina, controle sobre o tempo dos operários fabris, cerceamento sobre as atividades dos trabalhadores nos sindicatos, valorização de produtos e artigos, visualização positiva da empresa, além da imagem de que se preocupava com a condição física e de lazer de seus colaboradores. A busca de patrocinadores para a prática – caso dos primeiros clubes operários que buscaram no padrão subsídios – também aponta para uma tendência do brasileiro: a de se sentir protegido e de depender de quem considera superior.

Através da prática, muitas agremiações prosperaram, numa espécie de “favoreça-me jogar e eu lhe dou retorno em seus interesses”.

A trajetória histórica de diversas agremiações de futebol permite afirmar que, da fundação de cada uma delas ao seu histórico de desenvolvimento, outros interesses brotaram, suplantando a ideia de controle sobre trabalhadores ou simplesmente de criação de momentos lazer entre os mesmos.

Indivíduos e grupos apropriaram-se de muitos clubes, beneficiando-os. Normalmente em busca de promoção pessoal, comercial e, principalmente, envoltos a interesses econômicos ou políticos.

Alguns casos chamam a atenção, caso do Clube Atlético Pirassununguense (Pirassununga, São Paulo), que teve na figura de Bellarmino Del Nero (1898-1951) seu grande impulsionador, sucedendo a Companhia Paulista de Estradas de Ferro (decadente a partir do final da década de 1920, até encerrar suas atividades no município em 1977/46).

A família Del Nero ganhou notoriedade na cidade a ponto de um dos oito filhos de Luís Del Nero, Bellarmino Del Nero (1898-1951), tornar-se presidente do Clube Atlético Pirassununguense (CAP)⁴⁷ e prefeito local por três gestões (década de 1930 e 1940). Foi através das práticas e iniciativas de Bellarmino que o CAP ganhou seu estádio definitivo no ano de 1931. Um dos herdeiros do prestígio adquirido pela família, é Marco Polo Del Nero, que, em 2014, substituiu José Maria Marin na presidência da Confederação Brasileira de Futebol⁴⁸, cargo que ocupou até 2017, quando foi banido do futebol pelo Comitê de Ética da FIFA, acusado de suborno e corrupção. Desde então, procura não se ausentar do país com temor de ser detido, a exemplo do que ocorreu com Marin.

O Clube Atlético Bragantino, da cidade paulista de Bragança Paulista, também é exemplo do que se deseja provar: recorrer à proteção de personalidades para a manutenção de uma agremiação de futebol tem seu preço, embora isso pouco pareça importar, desde que haja proteção e fornecimento de estrutura para a prática do futebol.

A agremiação vinculou-se à família Chedid (proprietária atual de várias empresas de transporte terrestre de passageiros que atuam na região do município de Bragança Paulista), principalmente à figura de Nabi Abi Chedid (1932-2006), que emigrou com seus familiares do Líbano, chegando ao Brasil em 1938. A vocação política de Nabi teve a inspiração no pai, Hafiz Abi Chedid. Mas não só Nabi, já que outros membros da família, como Marquinho Chedid, Jesus Chedid, Edmir Chedid e Elmir Chedid, tornaram-se grandes nomes políticos da cidade de Bragança Paulista (conhecida popularmente como “terra da linguíça”, já que o produto ganhou grande fama no Estado de São Paulo) e da região que a envolve, caso do município de Serra Negra, onde Elmir Chedid (filho de Jesus Chedid e deputado estadual por vários mandatos) e seus familiares têm base política até os dias atuais (Jesus Adib Abi Chedid foi prefeito de Serra Negra entre 1973 e 1979, antes de se tornar prefeito de Bragança Paulista por três mandatos, entre 1993 e os dias atuais⁴⁹)

Praticamente toda a estrutura política-familiar esteve ligada ao Clube Atlético Bragantino, em especial quando Nabi Abi Chedid tornou-se vereador e presidente da Câmara do Município de Bragança Paulista (1959-1963), apoiado na sua gestão sobre a agremiação de futebol a partir de 1958. Em 1962, Nabi foi eleito deputado estadual pelo Partido de Representação Popular (PRP). Paralelamente, continuou liderando o Bragantino. Em 1965, a agremiação alçou à primeira divisão do futebol paulista. O sucesso do clube popularizou ainda mais Nabi, que acabou sendo reeleito deputado estadual em 1966, 1970, 1974, 1978, 1982, 1986, 1990 e 1994. Nabi presidiu ainda a Federação Paulista de Futebol de 1979 a 1982⁵⁰. Em 1986, alçou ao cargo de vice-presidente da Confederação Brasileira de Futebol, ocupando tal posto até 1989 (comandou a delegação brasileira na Copa de 1986).

Uma das causas da manutenção de certa mentalidade amadora no futebol brasileiro relaciona-se à insistência histórica de manter gestões pouco profissionais, associadas a personalidades e a famílias que ganham econômica e politicamente com o futebol.

Servindo ou não a propósitos, talvez Wisnik (2008, p. 11) tenha razão ao afirmar que “viver o futebol dispensa pensá-lo, e, em grande parte, é essa dispensa que se procura nele”.

Referências bibliográficas

BAROFFALDI, Vicente Henrique. *Ferrovária em Campo: seis décadas de futebol da Ferrovária de Araraquara*. Campinas: Pontes Editores, 2010

BENÉVOLO, Ademar. *Introdução à história ferroviária do Brasil: estudo social, político e histórico*. Recife: Folha da Manhã, 1953

BETTINI, Marco Antonio. *Análise sociológica do processo de desenvolvimento dos principais clubes de futebol do Estado de São Paulo no final do século XIX e começo do século XX: influência da urbanização, ferrovias e Rio Tietê*. São Paulo: tese de Livre Docência. Universidade de São Paulo, 2013

BUARQUE, Chico. O moleque e a bola. In: COELHO, Eduardo (Org.). *Donos da bola*. Rio de Janeiro: Língua Geral, 2006.

CAPALBO, Clóvis Roberto. *Jaboticabal Atlético 1911-1961*. Jaboticabal: edição do autor, 1961

QUECINI, Vanda Maria. *Usina Santa Bárbara, um espaço para a história, uma história para a memória, uma memória para um espaço*. SP: Fapesp, 2000. Relatório de iniciação científica.

RAMOS, Igor F. *Comercial: uma paixão centenária*. Ribeirão Preto: edição do autor, 2011

RODRIGUES, Milton; PAULA, Vinicius. *América 60 anos: almanaque do futebol Rio-Pre tense*. São José do Rio Preto: Editora Nova Graf, 2008

SANTOS NETO, José M. *Visão de jogo: primórdios do futebol no Brasil*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

SANTOS, Joel Rufino. *História política do futebol brasileiro*. São Paulo: Brasiliense, 1981.

TONINI, Marcel Diego. *Ferrovia e futebol: o caso da Companhia Paulista de Estradas de Ferro na cidade de Rio Claro*. Araraquara: monografia, Unesp, 2006.

WISNIK, José Miguel. *Veneno remédio: o futebol e o Brasil*. São Paulo: Cia das Letras, 2008.

1 A questão do elitismo no futebol pode ser debatida, uma vez que a construção da ideia teria servido para legitimar a atuação de grupos mais abastados como dirigentes de espetáculo, em especial a partir do momento em que partidas de futebol passaram a ganhar interesses de rentabilidade econômica e financeira.

2 Jornal *Diário do Povo*, edição de 26 de Março de 1978; Ata de Fundação de 11 de Agosto de 1900 (disponível www.pontepretaesportes.com.br, acesso em 30 de Agosto de 2018); Estatutos do Clube

3 Arquivos do Jornal *Gazeta de Bebedouro*, inclusive edição especial de 09 de Junho de 2014; Arquivos da Federação Paulista de Futebol

4 *O Estado de S. Paulo*, edição de 11 de Fevereiro de 1940; Relatórios Anuais da Cia. Paulista de Estradas de Ferro (1873 a 1918)

5 Arquivos da Federação Paulista de Futebol; Renan Vidal Mina. A bola e os trilhos: a incorporação do futebol em Rio Claro e o desenvolvimento do Rio Claro Futebol Clube. São Paulo: dissertação de Mestrado, Universidade de São Paulo, 2017; Jornal *O Alpha*, edição de 28 de Fevereiro de 1914, p. 2

6 Marco Antonio Bettine. *Análise sociológica do processo de desenvolvimento dos principais clubes de futebol do Estado de São Paulo no final do século XIX e começo do século XX: influência da urbanização, ferrovias e Rio Tietê*. São Paulo: tese de Livre Docência. Universidade de São Paulo, 2013

7 Marcel Diego Tonini. *Ferrovia e futebol: o caso da Companhia Paulista de Estradas de Ferro na cidade de Rio Claro*. Araraquara: monografia, Unesp, 2006; Fernando Cíleno Fittipaldi. Os 75 anos do Velo Clube Rioclarense. Arquivo Público e Histórico do Município de Rio Claro “Oscar de Arruda Pentead”, 1985

8 Marco Antonio Bettine. *Análise sociológica do processo de desenvolvimento dos principais clubes de futebol do Estado de São Paulo no final do século XIX e começo do século XX: influência da urbanização, ferrovias e Rio Tietê*. São Paulo: tese de Livre Docência. Universidade de São Paulo, 2013

9 Arquivos da Federação Paulista de Futebol; *Folha de S. Paulo*, edição de 11 de Dezembro de 2014 (Caderno de Esportes)

10 Clóvis Roberto Capalbo. *Jaboticabal Atlético 1911-1961*. Jaboticabal: Edição do Autor, 1961; arquivos da Federação Paulista de Futebol

-
- 11 Igor F. de Ramos. Comercial: uma paixão centenária. Ribeirão Preto: Edição do Autor, 2011; arquivos da Federação Paulista de Futebol
- 12 Acervo Histórico Municipal de Franca “Capitão Antônio Pinheiro”; Clésio D. de Silveira. Centenário da Veterana Feiticeira. Franca: Edição do Autor, 2012; arquivos da Federação Paulista de Futebol
- 13 Cia. Paulista de Estradas de Ferro, relatórios de 1972 a 1875; arquivos da Câmara Municipal de Americana (www.camara-americana.sp.gov.br, acesso em 26 de Janeiro de 2019); Arquivos da Federação Paulista de Futebol
- 14 Estatuto do União Futebol Clube, publicado no Diário Oficial do Estado de São Paulo em 27 de Julho de 1922; *O Diário de Mogi*, dezembro de 1952; Arquivo Histórico Municipal de Mogi das Cruzes
- 15 Arquivo pessoal de Luiz Carlos Gomes (historiador oficial do clube); D. Rocha Neto; Arquivo Histórico do Futebol Paulista. Piracicaba, 2000 (arquivo pessoal)
- 16 Jornal *O Estado de S. Paulo*, edições de 02 de Junho de 1927 e de 21 de Dezembro de 1927; Relatório Anuais da Cia. Paulista de Estradas de Ferro, 1876; site da agremiação <https://www.interdelimeira.com.br/historia> (acesso em 26 de Janeiro de 2019); Arquivos da Federação Paulista de Futebol
- 17 Arquivo familiar da Família Wingeter; Edições do *Jornal de Piracicaba* de 2010 a 2015
- 18 Acervo do Museu do Futebol (dados.museudofutebol.org.br – acesso em 03/01/2019)
- 19 Arquivos da Federação Paulista de Futebol
- 20 Vanda Maria Quecini. Usina Santa Bárbara, um espaço para a história, uma história para a memória, uma memória para um espaço. São Paulo: Fapesp, 2000. João José Bellani. A história dos Cem Anos de Atividades do UABFC. Edição do Centenário. Santa Bárbara do Oeste, 2014, versão eletrônica www.fundacaoromi.org.br (acesso em 02/01/2019)
- 21 Arquivos da Federação Paulista de Futebol. Jornal *A Tribuna*, edição de 26 de Março de 1944; Jornal *Diário da Noite*, edição de 30 de Abril de 1935; Jornal *Correio da Manhã*, edição de 30 de Novembro de 1937
- 22 Cristina de Castro Mêire. Memória do trabalho e histórias do trabalho e dos trabalhadores da Cervejaria Antarctica de Ribeiro Preto. São Paulo: Universidade de São Paulo, tese de doutorado, 2015. Arquivos da Federação Paulista de Futebol
- 23 Denilton Rocha & José Moraes Santos Neto. Nos trilhos da história. Capivari 180 Anos. Capivari: Editora Nova Consciência, 2012. Arquivos da Federação Paulista de Futebol
- 24 Heitor Romeu César. História do Nacional Atlético Clube. São Paulo: Edição do Autor, 2013. Revista *Placar*, edição de Abril-Maio de 1997, 1127-A, p. 92
- 25 Arquivos da Federação Paulista de Futebol
- 26 Arquivos da Federação Paulista de Futebol; Jornal *O Estado de S. Paulo*, edição de 18 de Abril de 1913; www.radiumfc.com.br (acesso em 26 de Janeiro de 2019)
- 27 Arquivos do Atlético Monte Azul; Jornal *Folha de S. Paulo*, edição de 10 de Janeiro de 2010
- 28 Arquivos da Federação Paulista de Futebol (www.fpf.org.br, acesso em 13 de Dezembro de 2018). Jornal *O Progresso*, edições de 1971 a 1994; Arquivos da Secretaria de Cultura de Itápolis
- 29 Arquivos da Federação Paulista de Futebol e arquivo pessoal
- 30 Arquivos da Federação Paulista de Futebol; Jornal *Folha da Manhã*, edição de 24 de Abril de 1930; site <https://terceirotempo.bol.uol.com.br/> (acesso em 26 de Janeiro de 2019)
- 31 Jornal *O Estado de S. Paulo*, edição de 21 de Maio de 1926; Arquivos da Federação Paulista de Futebol
- 32 F. A. M. Saes. As ferrovias de São Paulo 1870-1940: expansão e declínio. São Paulo: Hucitec, 1981
- 33 Arquivo histórico do Jornal *Tribuna* de Ituverava, edições 3256 e 3277; Jornal *O Estado de S. Paulo*, edições de 30 de Outubro de 1931 e 05 de Dezembro de 1931; Arquivos da Federação Paulista de Futebol
- 34 Arquivos da Federação Paulista de Futebol. Arquivos do Museu Histórico e Pedagógico Zequinha de Abreu
- 35 Arquivos do *Jornal da Segunda* e do *Jornal Voz da Terra*
- 36 Jornal *O Estado de S. Paulo*, edição de 05 de Janeiro de 1921. Site oficial do clube (www.calinense.com.br), acesso em 23 de Janeiro de 2019
- 37 Jornal *Folha de S. Paulo*, edições de 02 de 06 de Agosto de 1998 e 03 de Novembro de 2018 (Caderno de Esportes). Jornal *O Atibaense*, edição de 17 de Março de 2017. Arquivos da Federação Paulista de Futebol e Confederação Brasileira de Futebol. Jornal *O Serrano* (Serra Negra – SP), edição de 11 de dezembro de 2015
- 38 *Diário do Grande ABC*, edições de 12/06/1999 e 30/11/2016. Diário Nacional, edições de 23/04/1929 e 10/01/1932. Arquivos da Federação Paulista de Futebol
- 39 Arquivos da Federação Paulista de Futebol. Jornal *O Município*, edição de 03 de Julho de 1943
- 40 Jornal *Folha de S. Paulo*, edição de 11 de Maio de 2008 (Caderno Cotidiano). Jornal *O Estado de S. Paulo*, edição de 06 de Maio de 2008. Marco Antonio Bettine. Análise sociológica do processo de desenvolvimento dos principais clubes de futebol do Estado de São Paulo no final do século XIX e começo do século XX: influência da urbanização, ferrovias e Rio Tietê. São Paulo: tese de Livre Docência. Universidade de São Paulo, 2013

-
- 41 Jornal *O Estado de S. Paulo*, edição de 20 de Novembro de 1990. Arquivos da Federação Paulista de Futebol. Enciclopédia do Futebol Brasileiro. Rio de Janeiro: Aretê Editorial, 2001, vol. 2. Zuleika S. Sabino Roque. A cidade, o futebol e o trabalho: memórias do “futebol de fábrica” em São José dos Campos 1920- 2010. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica, 2012. Tese de Doutorado
- 42 Milton Rodrigues & Vinícius de Paula. *América 60 Anos – Almanaque do Futebol Rio-pretense*. São José do Rio Preto: Editora Nova Graf, 2006. Arquivos da Federação Paulista de Futebol
- 43 Arquivos da Federação Paulista de Futebol. Jornal *Folha de S. Paulo*, edição de 02 de Março de 2004
- 44 Vicente Henrique Baroffaldi. *Ferrovária em Campo: seis décadas de futebol da Ferrovária de Araraquara*. Campinas: Pontes Editores, 2010
- 45 Marco Antonio Bettine. *Análise sociológica do processo de desenvolvimento dos principais clubes de futebol do Estado de São Paulo no final do século XIX e começo do século XX: influência da urbanização, ferrovias e Rio Tietê*. São Paulo: tese de Livre Docência. Universidade de São Paulo, 2013. Arquivos da Federação Paulista de Futebol
- 46 *Relatórios Anuais da Cia. Paulista de Estradas de Ferro (1873 a 1918)*
- 47 Arquivos da Federação Paulista de Futebol
- 48 Jornal *O Globo*, edição de 16 de Abril de 2014 (Marco Polo Del Nero é eleito presidente da CBF)
- 49 Jesus Abi Chedid teria criado as bases para a fundação do Serra Negra Futebol Clube, em 10 de Setembro de 1989; atualmente seu departamento de futebol está desativado
- 50 Arquivos da Federação Paulista de Futebol

Submetido em 28 de março de 2018.
Aplicado em 9 de setembro de 2019.

**A INVENÇÃO DE UMA DEVOÇÃO: NOSSA SENHORA DA
CONCEIÇÃO E O MORRO DO ARRAYAL NA CIDADE DO RECIFE
(1904)**

**THE INVENTION OF DEVOTION: OUR LADY OF THE CONCEPTION
AND MORRO DE ARRAYAL IN THE CITY OF RECIFE (1904)**

Carlos André Silva de MOURA*
José Pedro Lopes NETO**

Resumo: O artigo analisou a construção de uma devoção na cidade do Recife, especialmente, a partir das comemorações dos cinquenta anos do dogma da Imaculada Conceição. Em um instante de secularização do Estado e consolidação da legislação republicana, intelectuais, religiosos e fiéis trabalharam em um projeto de reafirmação do catolicismo, organização de uma neocristandade e o fortalecimento do processo de recatolização. A partir das propostas da História Cultural das Religiões, com análise dos documentos eclesiásticos e periódicos que circularam na capital pernambucana em 1904, discutimos como a devoção a Nossa Senhora da Conceição fez parte de uma rede de atuação política, cultural e social para fortalecimento dos projetos da Cúria Romana.

Palavras-chave: Devoção Mariana; Cidade do Recife; Morro da Conceição; História Cultural das Religiões.

Abstract: The paper analyzed the construction of devotion in the city of Recife, especially from the dogma of Immaculate Conception's fifty years celebrations. In the moment of state secularization and consolidation of the Republican legislation, religious intellectuals and the congregation worked in a project to reaffirm Catholicism, the organization of a neo-Christianity, and the strengthening of the process of re-catholicization. From the Cultural History of Religions proposals, with the analysis of ecclesiastical documents and periodicals that circulated in the capital of Pernambuco in 1904, we discussed how the devotion to Our lady of the Conception took part of the action of a political, cultural and social network for the strengthening of the Roman Curia's projects.

Keywords: Marian Devotion; City of Recife; Morro da Conceição; Cultural History of Religions.

* Professor da Graduação e Pós-graduação em História da Universidade de Pernambuco (UPE - Campus Mata Norte). Docente permanente do Mestrado em Culturas Africanas, da Diáspora, e dos Povos Indígenas (PROCADI - UPE) e do Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal Rural de Pernambuco (UFRPE). Pós-doutor em História na Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). E-mail: carlos.andre@upe.br

** Mestrando em História na Universidade Federal Rural de Pernambuco (UFRPE). Graduado em História na Universidade de Pernambuco (UPE). E-mail: pedroloopes@gmail.com.

Apareceu em seguida um grande sinal no céu: uma Mulher revestida do sol, a lua debaixo dos seus pés e na cabeça uma coroa de doze estrelas.
(Apocalipse de João, cap. 12, v. 1.)

Na capital pernambucana, o dia 08 de dezembro é aguardado por católicos de todo o Estado para as peregrinações ao Morro da Conceição, localizado na Zona Norte do município. Mesmo não sendo a padroeira oficial do Recife¹, a santa conta com grande número de devotos que anualmente se destinam à localidade para participar de uma longa festividade direcionada a fieis de diversas dioceses. Os nove dias de comemorações atraem anualmente mais de 1 milhão de seguidores de todas as idades e religiões². Essa tradição iniciou em 1904, quando o bispo da então Diocese de Olinda³, Dom Luiz Raymundo da Silva Britto (1840 – 1915), autorizou a construção de um monumento à Imaculada Conceição de Maria no alto do Morro do Arrayal⁴, também conhecido como da Boa Vista.

As festas marianas são antigas no calendário dos recifenses, assim como os templos dedicados a essa devoção, e foram construídas sob as diversas invocações dadas à Maria. No início do século XX, a Diocese de Olinda contava com vários espaços dedicados a Nossa Senhora da Conceição, alguns dos quais foram elevados a sedes diocesanas, como as de Nazareth e Palmares.⁵ Na capital do Estado, sob invocação da mesma padroeira, existiam as igrejas nos bairros de Beberibe, Iputinga, além de Nossa Senhora da Conceição dos Militares na região central da cidade, todas essas ainda em funcionamento, exceto a última, que passa por obras de restauro desde junho de 2017⁶.

A festa do Morro é atualmente a maior manifestação religiosa de Pernambuco e uma das maiores do Nordeste. Ainda assim, não foram produzidos estudos que se debruçassem sobre o desenvolvimento da devoção e principalmente sobre os motivos que levaram a sua invenção⁷. Neste artigo, analisamos quais fatores políticos e sociais estimularam parte dos membros da Diocese de Olinda nessa empreitada, historicizando os acontecimentos, com uma discussão que transpassa a questão religiosa sobre o evento.

No entanto, consideramos que as interpretações eclesiais também são importantes, uma vez que permitem analisar o que era pensado pelos religiosos no momento histórico investigado. Dessa maneira, dois documentos pontifícios foram fundamentais para o estudo da devoção em questão: a Bula *Ineffabilis Deus*, publicada por Pio IX (1792 – 1878) em 1854 e a Encíclica *Ad Diem Illum Laetissimum*, publicada em 1904 por Pio X (1835 – 1914). Sendo

assim, discutiremos a recepção e influência dos documentos na Diocese de Olinda, a construção do espaço devocional e a erigição do monumento mariano no alto do Morro do Arrayal.

Ainda que a Diocese contasse com vários templos dedicados à santa, optou-se por criar um monumento e, dessa maneira, uma nova prática religiosa na circunscrição eclesiástica. Desse modo, analisamos quais fatores políticos e sociais influenciaram a Diocese de Olinda a idealizar um novo espaço devocional. Guiamos o nosso trabalho através de uma abordagem da História Cultural das Religiões, pois nos permitiu pensar o catolicismo no plural: uma vez que, embora mantenha uma mesma estrutura hierárquica e ritos de culto, existem vários catolicismos que se organizam em torno de uma instituição.

Deve-se destacar que as análises estão inseridas no momento de reestruturação do catolicismo em diversos espaços do Ocidente. No Brasil, após o processo de secularização do Estado, líderes da Igreja Católica buscaram estruturar o projeto de recatolização, com o objetivo de manter o poder eclesiástico na estrutura política, mesmo em um país laico, além da formação de uma neocristandade comprometida com os valores de Roma.

Foi a partir deste contexto histórico e social que a construção de uma forma devoção ganhou força na cidade do Recife, com a colaboração de instituições e representantes da Igreja Católica. A organização e desenvolvimento do projeto foram fundamentais para as ações do clero, especialmente, para o fortalecimento das atividades eclesiásticas junto aos fiéis.

Os caminhos do dogma

No Catolicismo, as devoções costumam partir do laicato, sendo de responsabilidade da cúpula eclesiástica o papel de referendá-las, e caso haja a aceitação, cabe-lhes também o regulamento, inserindo o novo santo nos livros da Igreja, definindo o dia da devoção, formas de manifestações, dentre outras questões. O culto a Nossa Senhora da Conceição é antigo, constituído em período anterior ao dogma que o define. Embora caiba apenas ao Papa o papel de proclamar um dogma, que para a Igreja Católica é uma verdade de fé incontestável, foram os fiéis que primeiro declararam que Maria tinha sido concebida sem pecado e assim permanecera durante toda a sua vida.

Antes que a Igreja se posicionasse de forma conclusiva quanto a essa questão, os fiéis já prestavam o culto de modo não oficial. Sendo assim, em 08 de dezembro de 1854 o Papa Pio IX publicou a Bula *Ineffabilis Deus*, com a proclamação do dogma da Imaculada Conceição entre os católicos. No documento, o Papa salientou que o culto a Imaculada Conceição é tradicional na fé e que foi impulsionado por aqueles que o precederam no papado. Para o religioso:

[...] a Imaculada Conceição da Virgem é e deve ser, com toda razão, considerada em tudo conforme ao culto da Igreja; é antiga e quase universal; é tal, que a Igreja Romana começou a favorecê-la e a defendê-la; e é de todo digna de ter um lugar na própria Liturgia Sagrada e nas orações mais solenes. (PIO IX, 2016, p. 14)8

Uma parte que nos chamou atenção nesse documento é o relato de pedidos de fiéis e religiosos para a definição do dogma. O pontífice diz que “por isto, desde os tempos mais antigos, Bispos, eclesiásticos, ordens regulares, e mesmo imperadores e reis apresentaram vivas instâncias a esta Sé Apostólica a fim que de que fosse definida como dogma [...] a Imaculada Conceição [...]” (PIO IX, 2016, p. 24). Dessa maneira, percebemos parte do trabalho de religiosos e leigos para a construção da devoção junto à Igreja. Assim, o líder do clero destacou que a Igreja aceitava a vontade do povo e, daquele momento em diante, o culto obrigatoriamente deveria ser difundido em todos os lugares.

É necessário destacar que no momento em que a *Ineffabilis Deus* é divulgada pelo papado, iniciava-se, na Europa, um processo de secularização em diversos países, o que colocou a Igreja numa situação delicada. As mudanças sociais, culturais e políticas que aconteciam dificultavam o poder, a posição e o *status* da Igreja. Nos séculos XIX e XX, sempre que o *status quo* da igreja romana era ameaçado, a figura de Maria era utilizada na tentativa de manter a ordem das coisas, seja por meio de aparições ou por meio de um novo dogma (Cf. MOURA, 2018).

Ao fim da Bula *Ineffabilis Deus*, na parte em que proclamou o dogma, o líder católico diz que “[...] [a Imaculada Conceição de Maria] foi revelada por Deus e que, por isso, deve ser admitida com fé firme e constante por todos os fiéis” (PIO IX, 2016, p. 27.). Dessa forma, a devoção foi oficializada e incluída no calendário da Igreja, destacando-se a necessidade que se leve ao conhecimento da Igreja universal a proclamação do novo dogma, demonstrando assim, uma iniciativa para aumentar a crença.

É a partir da seguinte perspectiva que compreendemos o conceito de crença neste trabalho, “não o objeto do crer (um dogma, um programa etc.), mas o investimento das pessoas em uma proposição, o ato de enunciá-la considerando-a verdadeira.” (CERTEAU 2003, p. 278 *apud* BENATTE, 2014, p. 66). Contudo, é necessário compreendermos que um dogma para a Igreja Católica é uma verdade de fé incontestável; aquele que for de encontro ao que foi proclamado em algum dogma católico, seja um religioso ou um fiel, pode ser até mesmo excomungado. A *Ineffabilis Deus* ilustra bem a definição desta questão. Após definir o dogma, Pio IX declara,

Portanto, se alguém (que Deus não permita!) deliberadamente entende e pensa diferente do que foi por nós definido, conheça e saiba que está condenado pelo seu próprio juízo, que naufragou na fé, que se separou da unidade da Igreja, e que, além disso, incorreu por si, *ipso facto*, nas penas estabelecidas pelas leis contra aquele que ousa manifestar oralmente ou por escrito, ou de qualquer outro modo externo, os erros do seu coração. (PIO IX, 2016, p. 27)

Portanto, precisamos visualizar a construção da crença, as propostas dos seus “inventores”, devotos e todos que contribuíram para a propagação de um novo culto em um período de modificações na Igreja Católica, observando sempre o caráter sobrenatural que é dado ao dogma pela Igreja.

No ano de 1858, numa gruta na cidade francesa de Lourdes, uma mulher apareceu para a jovem Bernadette Soubirous (1844 – 1879) e lhe disse “Que soy era immaculada councepciou” [Eu sou a Imaculada Conceição]. As aparições marianas em Lourdes podem ser consideradas o fim do caminho que o dogma da Imaculada Conceição percorreu rumo à aceitação e ampla divulgação, pois ao dizer a Bernadette Soubirous que era a Imaculada Conceição, a personagem central do processo de construção da devoção teria atestado aquilo que havia sido afirmado pelo Pontífice. Mesmo com o caráter indiscutível que tinha o dogma da Imaculada Conceição, do qual também compartilham os demais dogmas católicos, a reafirmação do que supostamente fora posto pela própria santa era algo que o tornava ainda mais relevante. Além disso, ressaltava a importância e autoridade da figura do Papa, que também estava ameaçada pelo surgimento de movimentos que buscavam a criação de igrejas nacionais, negando a autoridade do papado como centralizadora do catolicismo romano.

Nessa perspectiva, sobre as manifestações em Lourdes, Pio XII (1876 – 1958) destacou na Encíclica *Le Pèlerinage de Lourdes* (1957) que “O que Roma, pelo seu magistério infalível, o sumo pontífice definia, a Virgem Imaculada Mãe de Deus, a bendita entre as mulheres, quis, ao que parece, confirma-lo por sua boca [...]” (PIO XI apud PIO XII, 1957). Carlos Alberto Steil afirma que cada nova aparição mariana “surge como uma possibilidade de atualizar os significados que a tradição católica associa a Maria, e de reinventar outros.” (STEIL, 2003, p. 23). Os eventos de Lourdes foram usados para reafirmar e consolidar o que fora dito, tanto por Pio IX quanto por seus precursores. Vale destacar que, além das aparições confirmarem a definição dogmática, no Concílio Vaticano I (1869 – 1870), realizado sob o papado de Pio IX, foi definido o dogma da infalibilidade papal. Diz a Constituição Dogmática *Aeternus Pastor*

que o Papa, quando exercendo o ofício de pastor e doutor dos cristãos, define uma doutrina de fé ou moral, goza de infalibilidade (PIO IX, 1870).

Passados quase 50 anos do reconhecimento oficial da Igreja de que Maria teria sido concebida sem pecado, o Papa Leão XIII (1810 – 1903) criou, em maio de 1903, uma comissão de cardeais encarregada de divulgar o jubileu que iria ser realizado no ano seguinte. Embora o líder eclesiástico tenha falecido em julho do mesmo ano, Pio X optou por manter a comissão e suas atribuições. Com a publicação da Encíclica *Ad Diem Illum Laetissimum*, em 02 de fevereiro de 1904, o Papa convocou os católicos para comemorarem o que ele chamou de “dia da alegria incomparável” (PIO X, 1904. Tradução livre), constituído no 08 de dezembro, data na qual Pio IX havia definido que Maria foi preservada desde sua concepção do pecado original. O eclesiástico também defendeu que os seus antecessores, Pio IX e Leão XIII, governaram a Igreja em tempos conturbados e ressaltou que não houve defeito na definição dogmática feita por Pio IX, uma vez que após o feito iniciaram as já citadas aparições marianas na cidade de Lourdes.

Abaixo da representação de Jesus Cristo, Maria é o símbolo mais importante para o catolicismo romano. Para Leandro Karnal e Luiz Estevam Fernandes, “[...] Maria é o feminino de Deus” (KARNAL; FERNANDES, 2017, p. 84). Os autores também apontam que Maria foi o único ser humano que recebeu dogmas, quatro ao todo – em 1904 já haviam sido declarados três que afirmavam que ela é Mãe de Deus (*theotokos*), do Concílio de Éfeso (431); no Concílio de Trento (1555) foi declarada sua virgindade perpétua; o da Imaculada Conceição em 1854 e o último proclamado por Pio XII, em 1950, que afirma a sua elevação aos céus de corpo e alma – mostrando, dessa maneira, a sua importância (KARNAL; FERNANDES, 2017, p. 84). Aos dogmas juntam-se os vários títulos que são dados pelos fiéis ou pela Igreja, bastante conhecidos na América portuguesa em razão da forte devoção mariana em Portugal.

O culto mariano se expandiu ao longo dos anos no Brasil, levando-a a ser proclamada padroeira do país em 1930, sob o título de Nossa Senhora da Conceição Aparecida. Esse processo iniciou em 1717, quando uma imagem negra da Imaculada Conceição foi encontrada por três pescadores no rio Paraíba do Sul. Para Leandro Karnal e Luiz Estevam Fernandes, nesse período, a colônia vivia a febre do ouro, e Portugal enviava autoridades para canalizar as riquezas. Dom Pedro de Almeida veio, de Portugal, substituir Dom Braz Balthasar da Silveira no governo da então unida Capitania de São Paulo e Minas. Para alimentar a comitiva de D. Balthasar, os pescadores Domingos Martins Garcia, João Alves e Felipe Pedroso buscavam peixes no Paraíba do Sul. Após os pescadores esperarem por bastante tempo sem nada

encontrarem, surge nas redes uma imagem escura de Nossa Senhora da Conceição sem cabeça; a parte faltante da imagem apareceu junto às redes após jogarem-na novamente.

A aparição da imagem precedeu uma pesca abundante. Atanásio, filho de Felipe Pedroso, levou a imagem para um pequeno oratório, onde se passou a relatar operação de milagres. O lugar se transformou numa capela e com o aumento no número de fiéis que recorriam à santa em busca de graças, o espaço se tornou pequeno (KARNAL; FERNANDES, 2017, p. 88 – 89). Em 1930 Pio XI declarou Nossa Senhora da Conceição Aparecida padroeira do Brasil. O caso é bastante relevante para ilustrar a devoção mariana no período colonial, além do poder de Maria como taumaturga e, principalmente, a constituição de uma nova devoção no período republicano do país.

Nossa Senhora e o Morro

Sobre a devoção mariana no Recife, Flávio José Gomes Cabral afirma que no século XVIII “de todas as festas religiosas, o pernambucano nutria muito carinho pela de Nossa Senhora da Conceição [...]” (CABRAL, 2011, p. 46). Os fiéis que quisessem prestar o seu culto não tinham dificuldades de encontrar uma igreja a ela dedicada. Ainda segundo o autor, “além dos templos erguidos em sua homenagem, rara era a igreja que não tinha uma imagem da santa.” (Idem). Isso também era comum nos séculos XIX e XX, não apenas na capital, mas em todo o território da Diocese de Olinda. No início do século XX, as comemorações pelo quinquagésimo aniversário da Bula *Ineffabilis Deus* começaram no mês de janeiro de 1904, com grande expectativa dos fiéis e religiosos. O periódico *A Província* noticiou que no Recife:

Começou hontem na matriz da Boa Vista, desta cidade, o piedoso exercicio que, por decreto pontificio, mandado aqui executar pelo exm. sr. Bispo, em sua ultima carta pastoral deverá ter lugar no dia 8 de cada mez, como preparação para se comemorar solememente o 50.º anniversario da proclamação do Dogma da Immaculada Conceição, que se completará no dia 8 de dezembro do corrente anno. (A PROVINCIA, 1904a, p. 1)

De Roma, em 2 de fevereiro de 1904, o Papa Pio X convidou toda a Igreja através da *Ad Diem Illum Laetissimum* a participar das comemorações. Na capital pernambucana, além das manifestações religiosas como recitação do terço ou de missas, houve o plano de se fazer uma homenagem de maiores proporções, de forte poder simbólico e que pudesse ser, por muito, perpetuada: a construção de uma nova devoção. A ideia de inventar uma devoção de grandes proporções, com festividades e lugar dedicado às atividades voltadas a Nossa Senhora da

Conceição na Diocese de Olinda, partiu do bispo Dom Luiz Raymundo da Silva Britto, que incumbiu a Sociedade São Vicente de Paulo a cuidar dos preparativos.

Falamos numa nova devoção porque “as culturas podem inventar arbitrariamente seus próprios ídolos, mas devem [...] utilizar um código supracultural que implica num ritual de relações de ortopráticas da comunidade.” (GASBARRO *apud* MOURA, 2015, p. 227). Segundo o historiador italiano Nicola Gasbarro, ortopráticas são invenções, reinvenções e ressignificações de práticas religiosas. Além disso, elas não se restringem apenas ao campo religioso, mas também influenciam o cotidiano (Cf. MOURA, 2018).

Nessa perspectiva, as práticas religiosas não partem nem se organizam apenas em torno das ortodoxias, mas das relações sociais, culturais, políticas e econômicas, o que possibilita a existência de vários catolicismos sem que haja um puro ou outro “desconstruído”, uma vez que todos possuem a sua particularidade cultural. Sendo assim, os eventos analisados neste artigo buscaram atender às necessidades locais, mesmo que a sua invenção estivesse ligada à questões transnacionais.

A entronização de uma imagem em um templo ou em um oratório, na maioria das vezes, não cria uma forma particular de culto, ao contrário, perpetua e propaga o culto já existente a determinado santo. Qual seria então o sentido de afirmar que no Morro foi instituída uma nova devoção, uma vez que o evento fazia parte das comemorações que partiam da Santa Sé? É necessário pensarmos em três fatores: a figura de Maria, a devoção pré-existente e o modelo escolhido para a festa daquele 08 de dezembro de 1904.

Dessa maneira, enquanto na Diocese se realizavam pequenos atos, todos os dias 08, em preparação para o mês de dezembro, pensava-se qual seria o modelo da comemoração jubilar, quando se propôs a criação de um monumento. Em 02 de fevereiro de 1904, o periódico *A Provincia* relatou a ideia do bispo em erguer a estátua no alto de um morro. Segundo o jornal:

Houve a idéa, aventada pelo exm. bispo sr. d. Luiz, de ser erigida em uma das collinas mais proximas e visíveis da cidade do Recife, uma grande estatua da Santissima Virgem, com a invocação de Maria Immaculada, sobre elevado pedestal, *que a coloque em altura de dominar bem a cidade*, de forma a ser vista de muitas partes. (A PROVINCIA, 1904b, p. 1. Grifo nosso)

Nessa perspectiva, a ideia não era apenas levantar um monumento à santa, mas também colocá-lo de modo a ser visto por toda a cidade. Um monumento tem por características o poder de perpetuação e o de reenviar testemunhos que só para uma parcela mínima são escritos (LE

GOFF, 2013, p. 486). No contexto político vivenciado pela Igreja naquele momento, uma imagem desse tipo adquire um significado simbólico ainda maior.

O fim do século XIX e o início do XX foi um período de transformações para a Igreja Católica no Brasil. Em razão do regime de padroado, que vigorava desde os tempos coloniais, até o início da República, as relações entre Igreja e a Cúria Romana eram quase nulas (CASALI, 1995, p. 59). Alípio Casali também ressalta que após o Brasil se tornar independente, duas correntes defendiam a necessidade de uma reforma da Igreja no Brasil: a primeira optava pela criação de uma igreja nacional, dirigida por um Concílio Nacional e com a abolição do celibato; a segunda era favorável a recentralização em torno de Roma e do Papa (CASALI, 1995, p. 60). Nesta disputa de ideias, prevaleceu a perspectiva ultramontana, pensada e difundida pela Santa Sé desde meados do século XIX. Juntamente a isso, a Igreja Católica no Brasil ainda vivenciava a perda de poder político que lhe fora retirado com a ascensão da República, por meio do *Decreto 119-A*, despachado pelo Governo Provisório em 7 de janeiro de 1890. O documento encerrava a união legislativa entre o Estado e a Igreja e colocava a Igreja Católica em pé de igualdade com as demais religiões (BRASIL, 1890).

Para setores do clero, essa situação foi recebida com otimismo por ter imposto o fim ao comando estatal sobre a Igreja, oferecendo liberdade ao clero. Outros religiosos apresentaram receio por acreditarem que o anticlericalismo e o laicismo⁹ poderiam se desenvolver no país. Entendemos por laicismo um processo que tem como objetivo o fim das práticas religiosas e o silenciamento das atividades dos membros das igrejas (MOURA, 2018, p. 58). É importante enfatizar que o processo de secularização dos Estados não se limitava ao território brasileiro, mas foi instituído em vários outros países, como Portugal, França e Espanha (Cf. CATROGA, 2006).

Nesse contexto, o papa Pio X destacou na *Ad Diem Illum Laetissimum* que “Em meio a este dilúvio do mal, a Virgem Clemente sobe diante de nossos olhos como um arco-íris” (1904). Como responsável pela comissão dos preparativos do Jubileu, na comissão:

Assumi a presidencia o dr. Manoel Gomes de Mattos, que convidou o sr. Pierre Collier a servir de secretario *ad hoc*. A comissão promotora nomeou mais as seguintes comissões: *Para pedir auxilio da imprensa no intuito de fazer conhecer e popularizar a idéa do monumento á Immaculada Conceição* – dr. Arnaldo Bastos, Mario de Mattos, dr. Joaquim da Silva Cabral. *Para escolher um local conveniente, o mais em vista possível das diferentes partes da cidade do Recife, e determinar a forma do monumento* – dr. Carlos Alberto de Menezes, coronel José Firmino Alvares Quental, dr. Alfredo Silva, Pierre Collier, desembargador Pires Gonçalves e Luiz Correia de Britto. *Para pedir*

auxilio dos sodalicios e religiosos e particularmente das Pias Uniões das Filhas de Maria – dr. Trajano Temporal de Mendonça, Arthur Ramos e Silva e Pedro Netto. Ficou o dr. Manoel de Mattos encarregado de receber os donativos até nomear-se um thesoureiro definitivo [...]. (A PROVINCIA, 1904b, p. 1. Grifo do autor)

Nota-se que, a referida comissão foi composta por um grupo de “notáveis” e intelectuais católicos¹⁰ fundamentais para a legitimação das atividades da Cúria romana na cidade do Recife. Os membros da comissão decidiram erguer, em um morro, uma estátua de Nossa Senhora da Conceição, de modo que permitisse que ela fosse vista de toda a cidade, tal como um arco-íris, e que vigiasse do alto do monte os recifenses.

A partir desta proposta, deve-se enfatizar o poder dos membros da Igreja Católica ao construir um símbolo religioso, em destaque na cidade, com características devocionais no momento de laicização do Estado. Sendo assim, deve-se compreender o processo de separação entre o Estado e a Igreja como um instante de negociações e concessões dos republicanos com as atividades do clero. Uma vez que, mesmo não se constituindo como religião oficial desde a Proclamação da República, ainda mantinha um intenso poder entre as camadas populares, os intelectuais e as famílias tradicionais.

Embora se constituindo como uma iniciativa privada, os organizadores das atividades não destacaram o apoio do poder público para as suas atividades. No *Jornal do Recife* foi ressaltado que:

A comissão central das festas do jubileo da proclamação do dogma da Conceição de Maria pede-nos a publicação do seguinte: <<O monumento á erigir-se em honra a Virgem Maria, á 8 de dezembro vindo, de custo e proporções muito modestas, porque o Estado de Pernambuco não está actualmente em condições de emprender coisa maior, representa uma manifestação de piedade filial dos catholicos para com Maria Immaculada. Sobre um sóco de alvenaria e cantaria de granito se eleva uma bela imagem da Virgem de 3 e meio metros de altura, de ferro burilado feita na casa Raffil que é uma das mais importantes de Pariz, na especialidade. Abriga a imagem uma pequena capella de ferro fundido. O sóco tem 3 metros de altura sobre 4 de largura; haverá acesso para o pequeno recinto fechado por uma grade de ferro por pequena escada de ferro, colocada e oculta no fundo. Em tal recinto há espaço, porém, para a colocação de um altar, onde se possa celebrar o sacrificio da missa. Ainda não está fixado definitivamente o local em que será erigido o monumento. Este deverá ser uma das emminencias nos arredores do Recife, *de fôrma a ficar a imagem da Virgem dominando a cidade*. (JORNAL DO RECIFE, 1904, p. 1. Grifo nosso)

Em junho de 1904, a Comissão Central da Festa já havia definido as proporções do monumento, que eram singelas apenas nas suas palavras, pois a altura da imagem e de sua base mediam juntas 6,5 metros e o monumento teria o total de 13,5 metros. No entanto, mesmo com o projeto pronto, os líderes da Igreja Católica, na capital pernambucana, ainda não tinham escolhido um local para a sua instalação (JORNAL DO RECIFE, 1904, p.1). Além do objetivo de marcar a paisagem da cidade, no processo de instalação do símbolo católico há um caráter catequético, pois os monumentos religiosos, além de serem objeto de culto e a eles atribuídas a realização de milagres, também são utilizadas para disseminar conhecimento eclesiástico (BURKE, 2017, p. 79).

O cartão postal da imagem de Nossa Senhora da Conceição no alto do morro é ilustrativo para compreendermos a grandiosidade da construção. A utilização deste tipo de documento para os fiéis, mas especialmente, para parte da população do Recife, contribuiu para a construção de uma identidade do povo com o novo monumento da cidade. A constituição da visão da santa não estava resumida à localidade da sua construção, mas poderia “acompanhar” o devoto por várias localidades, mesmo distante do seu espaço físico.

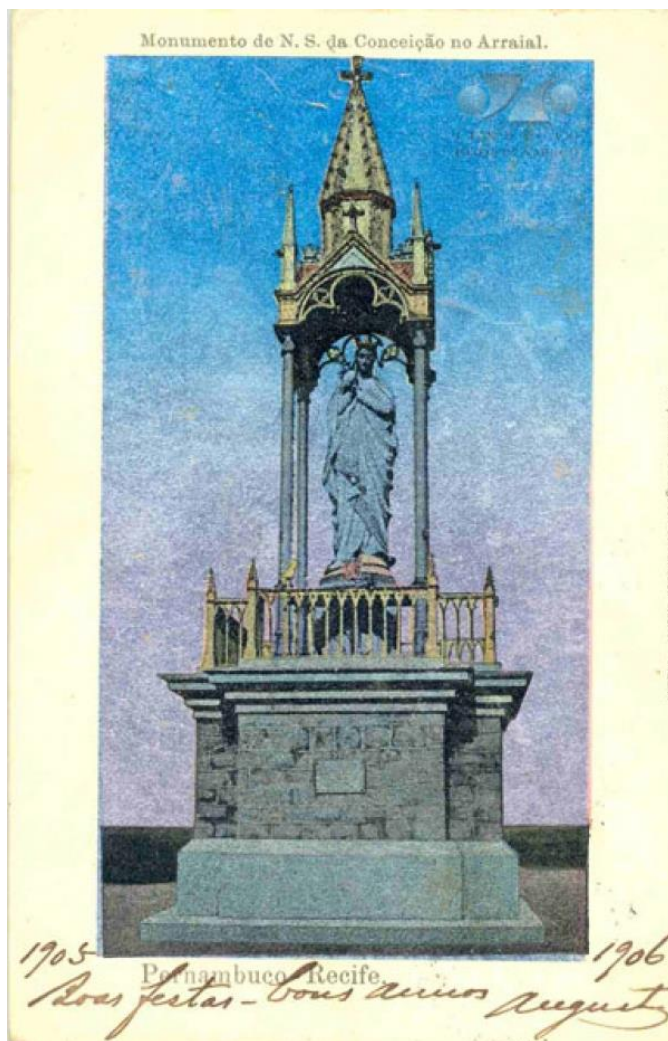


Figura 1 – Cartão postal do Recife no fim do ano de 1905 com a imagem do monumento de Nossa Senhora da Conceição no Morro do Arraial (PE).

Fonte: Villa Digital da Fundação Joaquim Nabuco, arquivo Josebias Bandeira. Disponível em: <http://villadigital.fundaj.gov.br/index.php/cartoes-postais/item/425-monumento-de-nossa-senhora-da-conceicao-no-arraial>. Acesso em: 21 mai. 19.

O Morro da Conceição

O local escolhido pela Comissão para colocação da imagem da santa foi o Morro da Boa Vista, no território da paróquia do Poço da Panela. O terreno que estavam preparando foi doado para os festejos por uma família de posses da região. Após definirem o local da cidade em que o monumento ficaria, iniciaram-se, na comunidade, no mês de outubro, exercícios religiosos com o intuito de familiarizar a população da região sobre a grande festa religiosa que seria criada a partir de dezembro daquele ano. Dois eclesiásticos capuchinhos foram os encarregados de realizar missões no Arraial¹¹, os freis Angelico e Gaudioso. Dentro da programação havia missas diárias e cânticos à noite, durante o dia, os frades ficavam à

disposição da comunidade para aqueles que desejassem realizar qualquer ato religioso, fosse pedir o batismo, confessar e pedir a absolvição de seus pecados (A PROVINCIA, 1904c, p. 1).

As “Santas Missões” foram iniciadas em 23 de outubro por Dom Luiz Britto e no dia 26 foi colocada a primeira pedra do “[...] *Grande Monumento* que vai ser erigido no alto do morro da Conceição.” (A PROVINCIA, 1904c, p.1. Grifo do autor). É importante destacar que antes do assentamento da pedra fundamental, o local passou a ser chamado também de Morro da Conceição e não apenas como Morro da Boa Vista ou do Arrayal. Segundo os periódicos da época, o assentamento da pedra fundamental foi feito com grande pompa e solenidade. Às 16h:20 min partiu um trem da Praça da República, na área central do Recife, para o Arrayal, levando várias pessoas para participarem do ato. A banda do Colégio Salesiano também foi integrada à festividade (JORNAL DO RECIFE, 1904b, p.1). Todos se prepararam no pátio localizado na base do morro e de lá “A pedra foi conduzida em um bonito andor carregado por senhoras trajando branco, movendo-se o prestito na melhor ordem.” (JORNAL DO RECIFE, 1904b, p.1).

No alto do morro houve apresentação da banda que acompanhava a solenidade, o bispo diocesano assinou o termo de assentamento da pedra, colocou-o numa caixa de mármore e a fechou com cimento (JORNAL DO RECIFE, 1904b, p.1). Percebemos, dessa maneira, que os envolvidos nos preparativos da festa do dia 08 de dezembro já sabiam que não seria um simples e singelo monumento com pequenas proporções, como fora dito pela comissão central da festa. Depois daquela cerimônia, o Morro deixou de ser do Arrayal ou da Boa Vista e passou a ser chamado da Conceição. Os religiosos fizeram com que a representação da santa passasse a dominar o local, não só no sentido visual e simbólico, mas também no nome do espaço que ocupa.

Devemos destacar que, com as atividades religiosas na localidade, o “antigo” Arrayal passou a se constituir como um espaço sagrado, responsável por atividades religiosas fundamentais para as devoções na localidade. O que era caracterizado apenas como mais um morro da cidade, recebeu novos significados eclesiais que foram legitimados por diversos devotos de Nossa Senhora da Conceição.

Sobre as missões, o vigário do Poço da Panela Maximino Cottard, padre da congregação do Sagrado Coração de Jesus, relatou que, desde o início das atividades, a quantidade e participação de fiéis ultrapassaram o que fora previsto pela organização da festa. O sacerdote também falou que “[...] se há de erguer monumento penhor da nossa fé que irá perpetuar, á semelhança do que se vê dos tempos da Grécia antiga [...]” (COTTARD, 1904, p.1). Fica evidente a intenção do clero em fazer da empreitada algo memorável e que seja reconhecido

por todos. Percebe-se, devido à participação de fiéis nas missões e suas atividades, que o Arrayal se tornava, aos poucos, local de peregrinação, antes mesmo da inauguração do monumento. Já o padre Velloso, também refletindo sobre as comemorações do cinquentenário do dogma, relatou que vários países, como a França, Portugal e Itália, estavam participando dos festejos planejados pela Santa Sé. O religioso ainda afirmou que:

Pernambuco não ficou no esquecimento, e apesar dos máos dias que vae atravessando com grande sacrificio seus filhos, ergue numa das suas colinas que formam essa cadeia semi-circular envolvendo a vasta planicie em que assenta sua formosa cidade o monumento da Immaculada, o qual ficará attestado ás gerações vindouras o seu amor entranhado pelas glórias da Virgem. (VELLOSO, 1904, p.1.)

Talvez o desejo não fosse somente falar às futuras gerações por meio da imagem, mas também passar uma mensagem para a sociedade contemporânea, afinal, a manipulação do imaginário social é particularmente importante em momentos de mudança política, social e de redefinição das identidades coletivas (CARVALHO, 2017, p. 11). Ademais, toda religião, segundo Pettazzone, “seria um produto histórico culturalmente condicionado pelo contexto e capaz de condicionar o próprio contexto” (PETTAZZONE apud SILVA, 2011, p. 16). Ou seja, não apenas o evento religioso da comemoração influenciou e condicionou a Igreja de Olinda, mas também o político e, além disso, a instituição eclesiástica, por sua vez, buscou influenciar e condicionar a sociedade em que operava, desenvolvia as suas ações e onde circulam os seus fiéis.

O *Jornal Pequeno*, de 21 de outubro, trouxe a informação de que as obras da estrada que daria acesso ao Morro estavam bem adiantadas (1904a, p.1). Com o assentamento da pedra fundamental e as “Santas Missões”, que eram realizadas no Arrayal, o número de fiéis começou a crescer. As missões foram encerradas no dia 05 de novembro de 1904, quase um mês antes da inauguração. Os números apresentados após o término foram expressivos: realizaram 400 casamentos, 50 batismos e os padres atendiam das 4:00 horas às 23:00 horas (JORNAL DO RECIFE, 1904c, p. 1).

Os índices de batismos apresentados pelo *Jornal do Recife* divergem dos que constam no Livro de Batismo da Freguesia do Poço da Panela. Segundo os registros, foram realizados, nas Santas Missões do Arrayal, um total de 120 batizados (LIVRO DE BATISADOS, nº 13, do ano de 1899 – 1905, fl. 137 f.). Os apontamentos da paróquia mostram um número expressivo do principal rito de passagem do catolicismo, o que demonstra que a localidade já era utilizada pela população como um espaço sagrado para as atividades religiosas. Além das ações que

constituíam os ritos de passagem, havia a celebração diária de missas no Arrayal. O número que mais chama atenção é o de pessoas crismadas pelo bispo durante o sábado e o domingo, dias 4 e 5 de novembro: 974 jovens e adultos (JORNAL DO RECIFE, 1904c, p. 1). Depois da crisma, houve benção de objetos de devoção, como bandeiras com os dizeres “Viva Nossa Senhora da Conceição!” e “Homenagem a Nossa Senhora da Conceição”; as missões foram oficialmente encerradas à noite, quando o bispo deu uma benção (JORNAL DO RECIFE, 1904c, p.1).

Antes mesmo que a imagem fosse inaugurada, o projeto empreendido pelos eclesiásticos, intelectuais católicos e pela devoção da população já transformou o local em um centro de peregrinação. Nesse momento específico, os ritos de passagem do catolicismo na Diocese de Olinda não eram realizados em qualquer local, sendo necessária, algumas vezes, a autorização para celebração de sacramentos até mesmo em capelas privadas. Mesmo assim, vários sacramentos foram efetivados no Arrayal. Ainda que as atividades tenham sido realizadas num contexto de “Santas Missões”, o clero preparava terreno e, dessa maneira, já começava a desenvolver o espaço para um importante projeto diocesano.

No início do século XX a Igreja buscava se readaptar a sociedade, com novas maneiras para manutenção e demonstração de poder. Era necessário, naquele momento, congregar os fiéis e converter aqueles que ainda não eram católicos, uma vez que a Igreja romana não tinha mais o *status* de religião oficial do Estado e agora tinha que lidar com a concorrência pelas almas. O trabalho dos clérigos, associado à devoção da população, foi fundamental para o sucesso desse projeto no Arrayal.

Com as obras avançadas e com grande expectativa para o dia em que o dogma da imaculada completaria 50 anos, Dom Luiz Britto publicou uma carta pastoral em 13 de novembro. Esse tipo de documentação era importante veículo de comunicação entre um bispo, o seu clero e os fiéis, uma vez que após a divulgação era publicada em periódicos e lida nas celebrações das paróquias, o que possibilitava que mesmo a parte iletrada dos fiéis tivesse acesso a seu conteúdo.

No início do documento, o prelado destacou a alegria de comemorar o que Roma proclamou em 08 de dezembro de 1854, além de relembrar os atributos de Maria. O bispo também defendeu que outras religiões reconheceram a importância da figura de Maria, exceto algumas as quais chama de seitas. Para o religioso:

Sim! Os patriarchas suspiram pelo apparecimento dessa vara de Jessé, o paganismo, embora submerso nos seus erros, esperou a vinda dessa Virgem inexplicavel; o mahometismo materializado não apagou os

traços dessa Estrella peregrina que anunciou a aurora da redempção; o positivismo inebriado nos valores de sua doutrina, deturpou, mas não apagou a ideia anunciada, pelo anjo; só as seitas novas, cujas corações paralisaram-se com o gelo da sua descrença poderão esterilizar-se e não oferecer uma flor ao menos, embora fanada, para juncar o solo á passagem triunphante da Rainha dos Céos!... (BRITTO, 1904, p. 2)

A Igreja no século XIX teceu duras críticas ao positivismo e ao materialismo. No entanto, o bispo preferiu dirigir sua análise ao protestantismo, que não via Maria com a mesma importância que lhe é atribuída pelo catolicismo era seu principal concorrente no “mercado das almas”. Isso, em um momento delicado em que a Igreja necessitava de um número expressivo de fiéis, não só para executar seus projetos, mas também para se estruturar financeiramente, pois tentava viabilizar-se como empreendimento religioso e organização burocrática (MICELI, 2009, p. 161).

No ambiente de disputa que foi potencializado com a publicação do *Decreto 119-A*, que além de retirar do catolicismo o status de religião oficial, deu a outras religiões¹² os mesmos direitos e permissões. Sendo assim, era importante para os líderes católicos desqualificar outras práticas eclesásticas, apontando como seitas por não crerem em Maria. O discurso do prelado buscava demonstrar o catolicismo como a religião, apontando as outras como inferiores. O motivo dessa inferioridade foi caracterizado pela descrença dos protestantes nos dogmas atribuídos pela Igreja à Maria. Sendo assim, o bispo de Olinda atacou diretamente os evangélicos, aos quais sequer nomeia, contrapondo a eles o paganismo e o “mahometismo” para mostrar que dentre as outras crenças, as piores eram aquelas que não acreditavam em Maria (BRITTO, 1904, p. 2).

Ainda em sua Pastoral, Dom Luiz Britto aproveitou a oportunidade e agradeceu aos doadores do torrão, destacando que “os proprietários do terreno, generosos cederão-n’o, e será sobre o dom gratuito desses filhos que a Immaculada Virgem receberá nosso tributo e amor filial” (Idem). Por fim, o eclesiástico convidou os fiéis, o clero, as confrarias e as ordens religiosas a participarem todos ou ao menos se fazerem representar na vigília que se iniciaria na noite do dia 07 até a manhã do dia 08, quando aconteceria a benção e dedicação da imagem, missas, a Benção Papal e a concessão de Indulgência Plenária¹³ aos fiéis que tivessem comungado e se confessado.

Em 08 de dezembro, a imagem da santa seguiu para o Arrayal em um trem, acompanhada pelo bispo e os padres que tinham participado dos exercícios religiosos. O monumento em ferro custou 5.000 francos, o nicho no qual ela foi colocada, 15.500 francos, as pedras de cantaria, trazidas do Rio de Janeiro, custaram 6:000\$000 (JORNAL PEQUENO,

1904a, p.2). O *Jornal Pequeno* em 25 de novembro daquele ano dizia que “Nota se grande e crescente dedicação do povo e é de esperar que a inauguração do monumento [...] seja um facto excepcionalmente grande, e que ficará para sempre na memoria da nossa população.” (JORNAL PEQUENO, 1904b, p. 2). Também era esperado um aumento da demanda para os trens que passavam pelo Arrayal pelas companhias *Great Western* e Caxangá, empresas de transporte ferroviário, havendo inclusive preocupação para que não houvesse incidentes no dia 08 de dezembro (JORNAL PEQUENO, 1904b, p. 2).

Segundo Antônio Paulo Rezende, quem no Recife quisesse ir até mais longe, como era o caso do Arrayal, valia-se de trem, uma vez que se caracterizava como o principal meio de transporte do período (REZENDE, 2016, p. 80). Para a condução, as companhias *Great Western* e Caxangá enviaram trens extras para o Arrayal durante todo o dia. Conforme o programado e com grande esforço não só da Diocese, mas também dos fiéis e da força de segurança – o policiamento foi feito por 80 praças de infantaria e 20 de cavalaria (A PROVÍNCIA, 1904f, p.1) – o festejo aconteceu. Dessa forma, iniciaram, naquele dia 08 de dezembro, uma devoção e festividade religiosa que não só dura até hoje, mas é a maior do Estado de Pernambuco.

O empreendimento do clero da Diocese de Olinda, juntamente a setores do laicato, obteve destaque de outras ações realizadas para o jubileu de ouro do dogma da Conceição. A questão não se dá por conta da construção de um monumento, pois outros foram erguidos em várias cidades, como Itambé, localizada na divisa de Pernambuco o Estado da Paraíba. Nas igrejas da diocese, mesmo naquelas que colocaram alguma imagem nova, eram celebradas missas, tríduos, novenas para a Senhora da Conceição, nada que fugisse do ordinário ou que tivesse o objetivo de se perpetuar. No Recife, instalou-se um monumento que poderia ser visto desde a região portuária até as partes mais afastadas da cidade. Como pretendido pela Comissão Central da Festa, a santa conseguia dominar toda a cidade como forma de imposição do catolicismo. Neste sentido, deve-se destacar o poder deste grupo religioso na formação eclesiástica dos pernambucanos.

A imagem de ferro de uma mulher coroadada, de mãos unidas como em oração, pisando a cabeça de uma serpente sobre um globo terrestre, tal como aquela que é falada no Apocalipse de João, passou a reinar sobre o Morro da Conceição. A estátua constitui-se como a representação do poder do catolicismo, mesmo em um período de laicização, com a diminuição das inserções do clero nas decisões políticas, configurando-se como um presente em um ausente (CHARTIER, 1988, p. 21). Embora haja uma forte distinção entre a pessoa da mãe de Jesus e sua imagem sobre o Morro, sua representação “[...] é um instrumento de conhecimento mediato

que faz ver um objeto ausente através da sua substituição por uma <<imagem>> capaz de o reconstruir em memória e de o figurar tal como ele é.” (CHARTIER, 1988, p. 20).

A partir desta perspectiva, Roger Chartier também ressalta a importância das representações e das lutas entre elas para compreender os mecanismos utilizados por um grupo para impor ou tentar impor a sua concepção de mundo, seus valores e seu domínio (CHARTIER, 1988, p. 17). A ideia de dominação ficava clara nos discursos dos responsáveis pela empreitada do morro, eclesiásticos, leigos, devotos e intelectuais católicos. Além disso, “A religião é um dispositivo de representação cultural de grande força e eficácia, uma dimensão das representações culturais do mundo” e “a identidade religiosa estabelece parâmetros culturais que influenciam as práticas cotidianas, os lugares, relações, posições hierárquicas, atitudes e representações” (SILVA, 2011, p. 21). A religião gera e influencia representações e essas, por sua vez, geram práticas sociais como as novas devoções e as manifestações culturais.

Considerações finais

A peculiaridade da devoção a Nossa Senhora da Conceição no Morro vai da sua idealização até a finalidade. Antes mesmo da escolha do local, vários clérigos e fiéis contribuíam financeiramente para que a ideia fosse materializada. Após a escolha e divulgação do Morro da Boa Vista como lugar da grande imagem, iniciaram as peregrinações que aumentaram com a implementação da pedra fundamental, a benção e a inauguração do espaço. Mesmo o Arrayal sendo distante do centro da cidade, as pessoas ainda assim não deixavam de ir ao Morro, tamanha a força da representação de Maria naquela imagem. Com o anúncio da escolha do local, a região foi rebatizada e não era mais chamada de Morro da Boa Vista ou do Arrayal, mas passou a ser conhecida como o Morro da Conceição.

A finalidade deste processo não é apenas a religiosa, mas também política e social, que se mantém em pleno diálogo com as questões eclesiásticas. É o conteúdo e o fim latente das celebrações que as fazem se distanciar do lugar comum. O número expressivo de pessoas crismadas não deve ser enxergado apenas como um quantitativo: no sacramento da Crisma, a pessoa já respondendo por si, confirma sua fé perante o bispo que representa a Igreja. Num momento em que outras religiões, principalmente as criticadas por Dom Luiz Britto em sua Pastoral, começavam a ter mais liberdade de expansão e de conversão de fiéis, a Diocese afirmou que conseguiu crismar quase mil pessoas. Tais informações são utilizadas para a demarcação do território e a imposição de um discurso eclesiástico.

É possível perceber que um dos principais objetivos naquele momento era demonstrar, que embora o Estado fosse laico, religiões protestantes e o espiritismo conseguissem converter

fiéis, a cidade e seu povo ainda mantinham as tradições católicas. A Igreja buscou demonstrar o seu poder e, o mais importante, organizar os seus fiéis para o projeto de recatolização e de formação de uma neocrisandade, mostrando-lhes a necessidade de “restaurar todas as cousas Cristo”, como afirmou o papa Pio X, na *Ad Diem Illum Laetissimum*, que o caminho mais fácil para esse fim era através de Maria, enfatizando que Cristo era a fonte e Maria o aqueduto (PIO X, 1904).

Fontes

113ª Festa do Morro arrasta milhares de fiéis na Zona Norte do Recife. *Jornal do Commercio*, Recife, 08 dez. 2017a. Disponível em <http://jconline.ne10.uol.com.br/canal/cidades/geral/noticia/2017/12/08/113-festa-do-morro-arrasta-milhares-de-fieis-na-zona-norte-do-recife-319221.php>. Acesso em: 11 jun. 2018.

AGÊNCIA Jornalística – Recife. *Monumento de Nossa Senhora da Conceição no Arraial*. 1905, cartão postal, color., 13,9 x 8,9 cm. Villa Digital da Fundação Joaquim Nabuco, Arquivo Josebias Bandeira. Disponível em: <http://villadigital.fundaj.gov.br/index.php/cartoes-postais/item/425-monumento-de-nossa-senhora-da-conceicao-no-arraial>. Acesso em: 21 mai. 19.

BRASIL. Presidência da República. Casa Civil. *Decreto 119-A*. Disponível em https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1851-1899/d119-a.htm. Acesso em: 02 jan. 2018.

BRITTO, Luiz Raymundo da Silva. Pastoral, *A Província*, Recife, 26 nov. 1904e. Disponível em http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=128066_01&PagFis=16240&Pesq=immaculada. Acesso em: 17 dez. 18.

FESTA de Nossa Senhora do Carmo atrai milhares de católicos para missas e procissão no Recife. *Diario de Pernambuco*, Recife, 16 jul. 2017b. Disponível em http://www.diariodepernambuco.com.br/app/noticia/vida-urbana/2017/07/16/interna_vidaurbana,713437/festa-de-nossa-senhora-do-carmo-atrai-milhares-de-catolicos-para-missa.shtml. Acesso em: 11 jun. 2018.

OBRA de restauro da Igreja Conceição dos Militares divulgada em fotos. *Jornal do Commercio*, Recife, 13 dez. 2017b. Disponível em

<https://jconline.ne10.uol.com.br/canal/cidades/geral/noticia/2017/12/13/obra-de-restauro-da-igreja-conceicao-dos-militares-divulgada-em-fotos-319804.php>. Acesso em: 07 mai. 2019.

PAPA PIO IX. *Ineffabilis Deus*. Brasília: Edições CNBB, 2016.

PAPA PIO IX. *Contituzione Dogmatica Pastor Aeternus*. Disponível em http://www.vatican.va/archive/hist_councils/i-vatican-council/documents/vat-i_const_18700718_pastor-aeternus_it.html#. Acesso em: 01 mar. 2019.

PAPA PIO X. *Ad Diem Illum Laetissimum*. Disponível em http://w2.vatican.va/content/pius-x/it/encyclicals/documents/hf_p-x_enc_02021904_ad-diem-illum-laetissimum.html. Acesso em: 24 abr. 2018.

PAPA PIO XII. *Le Pèlerinage de Lourdes*. Disponível em http://w2.vatican.va/content/pius-xii/pt/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_02071957_le-pelerinage-de-lourdes.html. Acesso em: 25 set. 2018.

PROCISSÃO de Nossa Senhora da Conceição leva multidão ao Morro. *Diario de Pernambuco*, Recife, 08 dez. 2017a. Disponível em http://www.diariodepernambuco.com.br/app/noticia/vida-urbana/2017/12/08/interna_vidaurbana,733955/procissao-de-nossa-senhora-da-conceicao-leva-multidao-ao-morro.shtml. Acesso em: 11 jun. 2018.

MONUMENTO á Immaculada Conceição. *A Provincia*, Recife, 2 fev. 1904b. Disponível em http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=128066_01&PagFis=14494&Pesq=immaculada. Acesso em: 28 set. 2018.

MONUMENTO á Immaculada Conceição, *A Provincia*, Recife, 8 dez. 1904f. Disponível em http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=128066_01&PagFis=16240&Pesq=immaculada. Acesso em: 17 dez. 2018.

A *PROVINCIA*, Recife, 9 jan. 1904a. Disponível em http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=128066_01&PagFis=14895&Pesq=immaculada. Acesso em: 29 set. 2018.

IMMACULADA Conceição. *Jornal do Recife*, Recife, 29 jun. 1904a. Disponível em <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=705110>. Acesso em: 12 out. 18.

JORNAL Pequeno, Recife, 21 out. 1904a. Disponível em <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=800643&PagFis=7492&Pesq=immaculada>. Acesso em: 18 dez. 2018.

MONUMENTO A MARIA IMACULADA. *A Provincia*, Recife, 25 out. 1904c. Disponível em http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=128066_01&PagFis=16183&Pesq=immaculada. Acesso em: 13 out. 2018.

COTTARD, Maximino. *A Provincia*, Recife, 26 out. 1904d. Disponível em http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=128066_01&PagFis=16103&Pesq=immaculada. Acesso em: 13 out. 2018.

IMMACULADA Conceição. *Jornal do Recife*, Recife, 28 out. 1904b. Disponível em <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=705110&PagFis=47458&Pesq=immaculada>. Acesso em: 30 set. 2018.

IMMACULADA Conceição. *Jornal do Recife*, Recife, 8 nov. 1904c. Disponível em <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=705110&PagFis=47426&Pesq=immaculada>. Acesso em: 18 dez. 2018.

VELLOSO. *A Provincia*, Recife, 13 nov. 1904. Disponível em http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=128066_01&PagFis=16103&Pesq=immaculada. Acesso em: 13 out. 2018.

JORNAL Pequeno, Recife, 6 dez. 1904b. Disponível em <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=800643&PagFis=7609&Pesq=immaculada>. Acesso em: 18 dez. 2018.

Referências

BENATTE, Antonio Paulo. A História Cultural das Religiões: Contribuição a um Debate Historiográfico. In: ALMEIDA, Neri de Barros. SILVA, Eliane Moura da. (org.). *Missão e pregação: a comunicação religiosa entre a história da igreja e a história da religião*. São Paulo: Fap-Unifesp, 2014.

BURKE, Peter. *Testemunha ocular: o uso de imagens como evidência histórica*. São Paulo: Editora Unesp, 2017.

CABRAL, Flávio José Gomes. Um só Rebanho e Um só Pastor: Sociabilidades e Cotidiano Religioso em Pernambuco Setecentista. In: MOURA, Carlos André Silva de. [et. al.] (Org.). *Religião, cultura e política no Brasil: perspectivas históricas*. Campinas: UNICAMP/IFCH, 2011.

CARVALHO, José Murilo de. *A formação das almas: o imaginário da República no Brasil*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

CASALI, Alípio. *Elite intelectual e restauração da Igreja*. Petrópolis: Vozes, 1995.

CATROGA, Fernando. *Entre Deuses e Césares: secularização, laicidade e religião civil. Uma perspectiva histórica*. Coimbra: Almedina, 2006.

CERTEAU, Michel de. *A Invenção do Cotidiano: artes de fazer*. Petrópolis: Vozes, 2008.

_____. *A cultura no plural*. Campinas: Papirus, 2012.

CHARTIER, Roger. *A história cultural: entre práticas e representações*. Lisboa: Difel, 1988.

KARNAL, Leandro. FERNANDES, Luiz Estevam O. *Santos fortes: Raízes do Sagrado no Brasil*. Rio de Janeiro: Anfiteatro, 2017.

LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. 7ª ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2013.

MICELI, Sergio. *A elite eclesiástica brasileira: 1890 – 1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

MOURA, Carlos André Silva de. As Religiões e o Ensino de História. In: BUENO, André. et al. (org.). *Aprendizagens Históricas: debates e opiniões*. União da Vitória/Rio de Janeiro: LAPHIS/Edições especiais Sobre Ontens, 2018.

_____. *Histórias cruzadas: debates intelectuais no Brasil e em Portugal durante o movimento de Restauração Católica (1910 – 1942)*. 2015. 443 f. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas.

_____. *Histórias Cruzadas: intelectuais no Brasil e em Portugal durante a Restauração Católica (1910 – 1942)*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2018.

REZENDE, Antonio Paulo. *(Des)encantos modernos: histórias da cidade do Recife na década de vinte*. 2. ed. Recife: Ed. UFPE, 2016.

SILVA, Eliane Moura da. História das Religiões: algumas questões teóricas e metodológicas. In: MOURA, Carlos André Silva de. (et al.) (org.). *Religião, cultura e política no Brasil: perspectivas históricas*. Campinas: UNICAMP/IFCH, 2011.

_____. Introdução. In.: SILVA, Eliane Moura da; BELLOTTI, Karina Kosicki; CAMPOS, Leonildo Silveira (Org.). *Religião e Sociedade na América Latina*. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2010.

STEIL, Carlos Alberto. As aparições marianas na história recente do catolicismo. In: STEIL, Carlos Alberto; MARIZ, Cecília Loreto; Reesink, Mísia Lins (org.). *Maria entre os vivos: reflexões teóricas e etnografias sobre aparições marianas no Brasil*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2003.

1 A cidade do Recife possui dois padroeiros oficiais, Santo Antônio e Nossa Senhora do Carmo.

2 Reportagem do Jornal do Commercio do dia 8 de dezembro de 2017 diz que o público esperado para os 10 dias de festa no Morro era de 1,5 milhão de fiéis (Jornal do Commercio, 08 dez. 2017a.); O Diário de Pernambuco se limita a falar das milhares de pessoas que participaram da procissão no dia da santa, sem estimar número de participantes (Diário de Pernambuco, 08 dez. 2017). O Diário, ao falar da Festa de Nossa Senhora do Carmo, do mesmo ano, diz que 20 mil pessoas participaram dos festejos na véspera e no dia da santa e 5 mil participaram das missas todos os dias (Diário de Pernambuco, 16 jul. 2017). São nove dias de festa, somando os 20 mil aos 35 mil dos demais dias, chegamos a 55 mil fiéis, número que pouco se aproxima da estimativa de 1,5 milhão. (Jornal do Commercio, 2017a; Diário de Pernambuco, 2017a; Diário de Pernambuco, 2017b.)

3 A Diocese de Olinda tornou-se Arquidiocese no ano de 1915 e em 1918, pela Bula *Cum Urbs Recife*, foi transformada em Arquidiocese de Olinda e Recife.

4 Aqui e nas citações de nossas fontes optamos por manter o texto original, pois não há prejuízo à compreensão. Utilizamos neste texto tanto Morro da Boa Vista quanto do Arrayal, pois encontramos em nossas fontes essas duas maneiras de se referirem ao mesmo espaço.

5 A Diocese de Nazaré, com catedral no município de Nazaré da Mata, foi criada em 1918 junto com as dioceses de Garanhuns e Pesqueira pelo papa Bento XV (1854 – 1922).

6 Obra de restauro da Igreja Conceição dos Militares divulgada em fotos. (Jornal do Commercio, 13 dez. 2017b).

7 Durante o artigo utilizamos o conceito de invenção a partir das propostas da História Cultural, que analisa o objeto como uma construção histórica e representação de uma cultura. Para os estudos das religiões, o termo invenção também compreende questões ligadas à produção de uma devoção, que reflete as negociações dos seus devotos com os aspectos sociais, culturais e históricos. Cf. CHARTIER, Roger. *A história cultural: entre práticas e representações*. Lisboa: Difel, 1988; CERTEAU, Michel de. *A Invenção do Cotidiano: artes de fazer*. Petrópolis: Vozes, 2008; CERTEAU, Michel de. *A cultura no plural*. Campinas: Papyrus, 2012.

8 A versão da bula *Ineffabilis Deus* que utilizamos neste artigo foi publicada pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil em 2016, mas o documento foi promulgado por Pio IX em 8 de dezembro de 1854.

9 É importante destacar que laicismo e laicidade, embora algumas vezes sejam tratados como sinônimos, são conceitos diferentes e geram práticas distintas. O primeiro prevê o fim das práticas religiosas e o silenciamento das atividades da Igreja. A laicidade, entretanto, não compreende uma extrema secularização, mas a perda de poder da Igreja. Para os conceitos de laicismo, laicidade e secularização Cf. MOURA, Carlos André Silva de. *Histórias cruzadas: debates intelectuais no Brasil e em Portugal durante o movimento de Restauração Católica (1910 – 1942)*. 2015. 443 f. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas.

10 Para o conceito de intelectuais católicos, cf. MOURA, Carlos André Silva de. *Histórias Cruzadas: intelectuais no Brasil e em Portugal durante a Restauração Católica (1910 – 1942)*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2018.

11 Quando falamos no Arrayal não estamos nos referindo ao Morro, mas à localidade.

12 Religiões afro-ameríndias e o espiritismo ainda eram tidos como seitas ou seus fiéis eram analisados como pessoas com distúrbios mentais. Mesmo trazendo consigo a ideia de progresso, a República brasileira trouxe para si, quando proclamada, preconceitos religiosos que estavam enraizados na sociedade e que, algumas vezes, partiam de instituições.

13 Na indulgência plenária, o fiel, se cumprindo os requisitos para recebê-la, tinha/tem todos os seus pecados perdoados pela Igreja.

Aprovado em 25 de outubro de 2019.

A GREVE DE FOME DE 1983: MEMÓRIAS E NARRATIVAS SOBRE O MOVIMENTO DOS PROFESSORES DE MANAUS

LA HUELGA DE HAMBRE DE 1983: MEMORIAS Y NARRATIVAS SOBRE EL MOVIMIENTO DE LOS PROFESORES DE MANAUS

James Da Costa BATISTA*

Resumo: O trabalho tem como embasamento apresentar o movimento dos professores na Cidade de Manaus na década de 1980, através de uma de suas mobilizações, a Greve de Fome de 1983. Prima-se neste momento, expor as memórias sobre a greve, utilizando-se principalmente a narrativa de cinco professores participantes das mobilizações. Localizado no momento em que o país passava pelo Processo de Abertura Política no fim da década de 1970 e início de 1980, trazemos ainda uma exposição do cenário político regional e nacional.

Palavras chave: Movimentos Sociais; Professores; Memórias.

Resumen: El trabajo tiene como base presentar el movimiento de profesores en la ciudad de Manaus en la década de 1980, a través de una de sus movilizaciones, la huelga de hambre de 1983. Se considera, en este momento, exponer las memorias sobre la huelga, utilizando principalmente la narrativa de cinco profesores participantes en las movilizaciones. Ubicado en un momento en que el país pasaba por el Proceso de Apertura Política a fines de los años 1970 y principios de los 1980, también presentamos el panorama político regional y nacional.

Palabras clave: Movimientos sociales; Profresoes; Memorias.

Introdução

Instaurada desde 1964 no Brasil, a Ditadura Civil Militar¹ surgiu período em que o país foi governado pelas Forças Armadas e perdurou por 21 anos até 1985, após o processo de uma Abertura Política lenta, gradual e segura, segundo o General Presidente Ernesto Geisel (1974-1979).

Nesse período fez-se fruto de um processo em tomada de poder pelas Forças Armadas brasileiras, personificando tal regime, a partir de diversos Atos Institucionais (AI's)². O Ato Institucional nº 1 reforçou o domínio militar com prisões e cassações que ocorrera em várias partes do país e através da consolidação do Regime Militar brasileiro, que aconteceu a partir do governo de João Goulart.

A Ditadura Civil-Militar se estabeleceu realmente em 1968 com a edição do Ato Institucional nº 5 no dia 13 de dezembro do mesmo ano, no governo do Marechal Costa e Silva.

* Mestrado em História pela Universidade Federal do Amazonas, Brasil (2018). Atualmente é professor da Educação Básica (História) pela Secretaria de Estado de Educação e Qualidade do Ensino do Amazonas (SEDUC AM). E-mail: gcmjames81@gmail.com.

Um dos elementos de coerção e repressão mais explorado pelo AI-5 significativa foi a censura, que renteava direitos da sociedade como um todo. A censura é inserida na sociedade em um primeiro momento para controlar os atos da imprensa nacional, que teve seu auge no final da década de 60 e início da década de 70, posteriormente passou a fiscalizar os atos artísticos tais como músicas, filmes, peças teatrais e novelas. O próximo passo foi a interferência na vida social do povo brasileiro, quando agências criadas pelo governo supervisionavam os costumes da sociedade da época especificamente a censura às diversões públicas ocorrida no final da década de 70 durante o início da abertura política.³ A repressão não se manteve apenas em áreas culturais mas também aos segmentos organizados como visto neste caso aos servidores públicos.

O fim da década de 1970, marca o início da Abertura Política no país. O fim do bipartidarismo, em 1979 foi uma das ações que marcou a retomada para a reinstalação democrática no país. Partidos vigentes no período da ditadura⁴ deram lugar a novas siglas partidárias⁵. Ainda no fim da década de 1970, houve uma efervescência dos movimentos sociais e um reforço às ações de luta em prol dos interesses dos trabalhadores. Conseqüentemente o período também foi cenário de várias greves no país, construídas na luta por melhores condições de trabalho e salários, onde se fez neste panorama surgir um novo personagem, conhecida como as lideranças sindicais (SILVA, 2007, p. 270).

Mesmo que o período tenha tido como uma das principais características a repressão, o momento não representou uma estagnação dos movimentos sociais brasileiros. No entanto, devido a repressão, tal fase deve ser encarada como um momento de esfriamento dos movimentos. Assim, neste “aquecimento” das mobilizações no fim da década de 1970, o movimento dos trabalhadores acabou interferindo em novas relações políticas pois, dentro desses acordos essa massa não estava inserida, o que levou a um reforço nas ações de trabalhadores de diversas categorias (SANTANA, 2007, p. 286).

Papel especial também teve a Lei de Anistia⁶, que embora privilegiasse os dois lados militares e exilados colaborou muito no processo da transição devido o retorno de várias personalidades contrárias ao governo militar.

Para Silva, a Anistia:

“Decretada pelo governo, sem negociação com a oposição em 28 de agosto de 1979, a anistia assegurou que não haveria *revanchismos* – uma das principais preocupações das Forças Armadas -, pois o perdão não consentiria que os militares envolvidos com a repressão fossem julgados ou condenados por atos praticados em nome do governo ou das Forças Armadas.” (SILVA, 2007, p. 270.)

Assim, o que foi visto foi categorias buscando o alcance dos direitos, onde os metalúrgicos paulistas foram um dos grupos importantes nesse processo de enfrentamento político.

Para Santana, nesse contexto:

Após a Greve de 1978, tornaram-se possíveis outras mobilizações, em um processo que consolida e amplia com as greves metalúrgicas em 1979 e 1980, às quais, em volume ainda maior que na anterior, se incorporam outras categorias (bancários, petroleiros, professores etc.) em todo o país, em uma verdadeira ascensão da classe trabalhadora no Brasil no período. (SANTANA, 2007, p. 289.)

Influenciados pelo movimento do ABC, os professores amazonenses e outras categorias buscaram por melhores condições sociais e econômica, que levou estes trabalhadores à organização e enfrentamento. A organização sindical era um fator que para os docentes ainda estava em ascensão, tendo em vista a entidade que os agrupava era objeto de estruturação naquele momento.

Essas mobilizações vistas teoricamente podem ser descritas como movimentos sociais. O termo “movimento social” foi se fortalecendo na virada do século XXI como oposição à opressão e convocação a ação popular, contra os desmandos que afligiam as categorias profissionais:

“Construir um forte movimento social pró-democracia é sempre uma tarefa da sociedade civil quando operando sob um ambiente político opressivo[...]. Um ponto de partida seria ser capaz de definir o que é um movimento social. Como o nome sugere, movimentos sociais são organizações inclusivas compostas por vários grupos de interesses. Os movimentos sociais devem envolver os estratos significativos da sociedade, como os trabalhadores, os grupos de mulheres, os estudantes, os jovens e o componente intelectual. Esses vários setores de interesses da sociedade serão articulados em torno de uma insatisfação comum que, na maioria dos casos, será a percepção comum da falta de democracia em um contexto político específico.” (TILLY, 2010, p. 133.)

Mesmo na década de 70, professorado nacional era oriundo de um grupo, formados por profissionais liberais tais como advogados, médicos, padres etc. Portanto idealizado por uma população de um “considerado” poder aquisitivo (MARQUES, 2014, p. 1-11).

Após o ano 1970, o arrocho salarial, somado ao crescimento populacional e formação acelerada dos docentes, foram os principais impulsionadores da queda do padrão de vida dos professores.

Um dos mecanismos que o Estado Ditatorial encontrou para controlar a alta inflação que acontecia na época, para tanto o percentual de reajuste do salário mínimo era baixo o que diminuía o poder aquisitivo do trabalhador, incluídos então os professores.

Observe que:

“O processo de proletarização teve impulso acelerado no final da década de 1970 e a perda do poder aquisitivo dos salários assumiu papel relevante na sua ampla mobilização que culminou em várias greves estaduais entre 1978 e 1979” (FERREIRA; BITTAR, 2006, p. 1169).

Contexto da Greve de Fome dos Professores de Manaus

A diferença na relação quantitativa professor x aluno no Estado do Amazonas, já era percebida desde a década de 1960. Segundo o autor: “(...) às escolas criadas já não eram suficientes para atender a demanda crescente de alunos” (AGUIAR, 2002, p. 123).

Em 1971 o Estado dispunha de 1.178 escolas de e 3.573 professores para o ensino primário nas diversas dependências administrativas, Federal, Estadual, Municipal e Particular. A demanda de estudantes ainda era alta principalmente na área rural do estado, mesmo sendo atendida pela maioria das instituições de ensino.

A partir de 1972, também se percebe que os municípios tiveram um aumento nos seus quadros de instituições e professores motivado pela mudança da LDB, que aumentava de 4 anos para 8 anos o ensino de primeiro grau, majorando paralelamente o número de alunos e a necessidade dos municípios de alargarem a quantidade de vagas com a nova demanda.⁷

As problemáticas principalmente no que tange à questão salarial, fez com que os professores buscassem se organizar e partir para a luta. No entanto, a legislação vigente durante o Regime Militar não permitia que servidores públicos se organizasse sob a tutela de sindicatos o que forçou os docentes a procurar uma alternativa para se organizarem. O Professor Gerson Medeiros, partícipe dos movimentos da década de 1970 e 1980 explica como foi esse processo:

“(...) eu fazia parte da criação da nossa Associação, que é realmente a primeira associação que nós resolvemos desenvolver essa tarefa que foi a APPM que é Associação Profissional dos Professores de Manaus, que naquela época tinha duas associações a APPM e a SAP, a Sociedade Amazonense dos Professores. A SAP vivia, era uma instituição que vivia de filantropia e a outra a APPM era mais ligada a iniciativa privada. [...]. Naquela época os professores, como não tinha ainda uma entidade que centralizasse as reuniões, a gente fazia por unidade, cada unidade de ensino, os professores daquela unidade, iriam reunir naquela unidade pra discutir pra discutir as reivindicações, tá bom? Castelo Branco aqui do São Jorge, professores do São Jorge, da Compensa tudinho iam pro Castelo Branco, lá na quadra, ou então na sala a gente fazia a discussão sobre as reivindicações daquela unidade. Cada unidade. Aparecida fazia o seu processo de reunião e de reivindicação. O que aconteceu depois disso aí? A gente viu que não era por aí que a gente resolvia nosso problema, né? A gente falou com o Flaviano Guimarães, que era o presidente da APPM, o

Flaviano Guimarães, que era presidente da APPM, pra gente usar, se ele podia ceder pra nós a APPM, pra gente fazer o enfrentamento da luta política. E o Flaviano: olha tudo bem, já que tava lá sem... não tava funcionando mesmo! (...)dia dezessete de setembro de mil novecentos e setenta e nove, a APPM recebe a carta sindical. Ora após receber a Carta Sindical significa dizer que praticamente a criação do Sindicato dos Professores da Iniciativa privada (...)então se torna um Sindicato ligado exatamente aos professores da iniciativa privada. E aí que como agora como fazer pra resolver essa situação que tinha que ter alguma associação pra fazer a luta política. Aí em Plenária nós mesmos decidimos que a APPM seria transformada em APPAM a Associação Profissional dos Professores do Amazonas. Então é lá que a gente vai desenvolver essa tarefa, até mil novecentos... até a constituição(...) E foi feito todo esse processo.” (MEDEIROS, 2017, pp. 1-2)

A Associação Profissional dos Professores do Amazonas (APPAM), criada em 1979 naquele primeiro momento agregava somente professores da cidade de Manaus. Teve como primeiro presidente o Professor Aloysio Nogueira. Para ele a criação da APPAM, entende-se que:

“Em setenta e nove e daí as lutas se deram na APPM nesse período quando foi, nós tivemos um, quase que aplicavam um golpe em cima da gente, por que a APPM ela tinha entrado com um processo alguns anos antes em se transformar em sindicato, mas era proibido funcionário público ser sindicalizado, e eles não deram, não facilitaram isso. Ter APPM tava com esse processo lá, e quando se deu esse movimento já na época do Lindoso né, já falando do Lindoso, sabe o que eles fizeram, rapaz, chamaram Flaviano Guimarães que era presidente do APPM, Flaviano nós temos sua carta sindical. Agora observe APPM estava congregando professores do estado do município além de professores que tinham o direito de se sindicalizar pelo sindicato das escolas particulares. Quando saiu APPM sindical, estreitou a representatividade (inaudível) foi quando APPM não APPM, APPAM surgiu, foi neste momento é que me indicam como presidente dessa nova entidade. Nós tava em reunião com o governo quando eles disseram não, vocês não podem mais, nós podemos, nós temos uma associação tá aqui o estatuto Associação Profissional dos Professores do Amazonas, rapaz eles botam a mão na cabeça, e que o presidente agora é o professor Aloísio Nogueira (risos) rapaz foi um tapa assim violento, e assinamos um acordo já como uma entidade, APPM à época, e, e daí vem a luta para que esse acordo se realizasse, aí é que é o problema, eles assina tudo bem e tal, resolve algumas coisinhas logo de imediato, rapaz o professor dava aula assim estupidamente por que tudo foi organizado.”⁸ (NOGUEIRA, 2016, P. 8-9)

A partir da criação da APPAM, o processo de mobilização começou a se organizar o que levou ao enfrentamento ao governo estadual, resultando em greves, das quais exporemos uma em especial, a de 1983. Cabe neste cenário retratar o Governado do Amazonas neste momento, Gilberto Mestrinho.

Gilberto Mestrinho de Medeiros Raposo, começou na política amazonense ainda na década de 1950 como prefeito de Manaus, na época indicado por Plínio Coelho. Em 1959 deu início ao seu mandato como Governador do Estado do Amazonas, onde rompe com Coelho numa disputa pelo domínio político do Estado.

No ano de 1962, reata politicamente com Plínio Coelho auxiliado por João Goulart, onde em outubro do mesmo ano, elegeu-se Deputado Federal pelo território de Roraima. Em abril de 1964, teve seus direitos cassados pelo AI-1. Com o processo de abertura política, retornou ao governo do Amazonas com as eleições diretas para governadores no ano de 1983.

Politicamente, Mestrinho era visto de maneira ambígua, ao mesmo tempo que tinha um posicionamento forte, principalmente quando se tratava da oposição política, procurava ser populista, agregando a sua imagem inclusive a figura de professor. O Professor Francisco Lemos, atuante no movimento docente do período, expõe sobre o “Professor” Mestrinho:

“E na época do Mestrinho o pessoal sonhava porque dizia assim: “O cara é professor...” Nada de professor. Só tinha o título de professor. Então o pessoal votou no Mestrinho. Nessa situação todinha aí, nós fomos reivindicar as situações de melhoria salarial e nessa época um PM já passa a ganhar melhor do que um professor. A função do professor passa a ser desvalorizada.” (Lemos, 2018, p. 01)

Com a entrada de Mestrinho, começou as negociações para melhorias que conduziria a questão salarial até as condições de trabalho e educação no estado. Várias foram as tentativas de diálogo com o governo através da APPAM, contudo sem sucesso.

Em 1983 os professores decidiram então partir para “o instrumento principal de luta por que uma das únicas armas de que dispõe é justamente a paralisação do trabalho” (BOURDIEU, 1983, p. 7).

Os meses de novembro e dezembro deu-se o período da greve que ficou conhecida pela radicalização do movimento com uma Greve de Fome.

Partiremos a partir desse momento, para análise desse acontecimento por meio das narrativas de alguns professores atuantes dos movimentos sociais na década de 1980 no que se refere participação do protagonismo que o movimento teve na época.

A memória deve ser analisada como um elemento seletivo, e “nem tudo fica gravado. Nem tudo fica registrado” (POLACK, 1992, p. 4).

Assim, a memória não pode trazer a objetividade que se espera, no que se refere principalmente a datas, personagens e monumentos e neste caso específico, estaremos nos apoiando na imprensa manauara. Para Polack, a memória:

[...] é, em parte, herdada, não se refere apenas à vida física da pessoa. A memória também sofre flutuações que são função do momento em que ela é articulada, em que ela está sendo expressa. As preocupações do momento constituem um elemento de estruturação da memória. (POLACK, 1992, p. 4)

Narrativas e Memórias da Greve de Fome

Para a análise das memórias dos entrevistados, nos apoiamos na História Oral como metodologia - embora cientes que tão termo não possa ser entendido somente como meio metodológico mas também teórico pela tamanha grandiosidade de fundamentação nas análises de memórias e narrativas - buscando por meio da subjetividade das fontes obtidas – as fontes orais – não uma verdade absoluta, mas à visão do entrevistado sobre os assuntos apresentados. Para o autor percebe-se que:

“A História Oral não reside onde as classes operárias falam por si próprias. [...] Fontes Oraís são condição necessária (não suficiente) para a história das classes não hegemônicas, elas são menos necessárias (embora de nenhum modo inúteis) para a história das classes dominantes que têm tido controle sobre a escrita e deixaram atrás de si um registro escrito muito abundante.” (PORTELLI, 1997, p. 13)

O pensamento de Portelli traz para o campo da análise da imprensa uma questão, tendo o poder hegemônico – neste caso, o governo estadual – bastante informação escrita, neste caso em jornais, a que ponto podemos nos utilizar dessas fontes para análise de classe subalternas? Como fonte, fazemos uso de alguns jornais da cidade de Manaus (*Jornal do Comércio*, *A Crítica* e *A Notícia e o Diário do Amazonas*) e analisamos como estes assumiram posições distintas sobre a greve pois já que é sabido que a ação da imprensa, não sendo neutra, fala de um lugar social específico (CRUZ e PEIXOTO, 2007, p. 255-272).

A greve de 1983 foi fruto das negociações com o governador anterior ao de Gilberto Mestrinho. José Bernardino Lindoso, último governador eleito indiretamente, administrou o Estado do Amazonas entre 1979 e 1982. Em seu governo a APPAM já buscava diálogo e conquistas para a categoria. Para Gerson Medeiros:

“Pois é, como disse, nós estamos num processo de transição no Estado de Exceção para o Estado de Direito. Nossa Assembleia acontece uma vez com o Zé Lindoso que ainda era governador, e logo em seguida ele faz eleição, no final de novembro de oitenta e dois ele faz eleição para governador e assume Gilberto Mestrinho. Por que já tinha já no pacote, tava definindo algumas coisas [...]” (MEDEIROS, 2017, p. 4)

Transitado o governo para Mestrinho, as tentativas de negociação não avançaram, mesmo que a expectativa fosse a concretização das reivindicações por causa do novo governo.

A expectativa de melhores tempos para os professores se dava por causa da história política de Mestrinho. O senso comum entre os docentes era que um governador que se intitulava professor e que havia sido reprimido pelo regime ditatorial, não deixaria de ser propenso às negociações em tempo de abertura democrática. No entanto, não foi que acontecera. Sabemos que:

“E a sociedade amazonense a época como um todo, pelo, pela propaganda feita pelo governo Mestrinho, muitos professores claros julgavam que ele iria né, abrir as portas do Palácio Rio Negro para atender a demanda dos professores, coisa que não se realizou. Não se realizou, é então quando você fala, quando nós falamos nessas reivindicações (...) quais... nós enfrentamos o governo Mestrinho em noventa e, perdão foi em 83, 83. Muito bem, então nesse sentido é que, ao nós solicitarmos ao governo um negociação ele não aceitou, elaboramos o documento tudo direitinho, encaminhamos pro governo ele se quer ele abriu as portas para receber, para negociarmos. É neste instante é que o movimento se agiganta, por que ele é eleito em 82, mas ele assume em 83, então todo segundo semestre de 83 foi no sentido de tentar com o governo uma negociação em relação a este documento. Então este é o ponto central do processo.” (NOGUEIRA, 2018, p. 2)

O Professor João Raimundo Freitas Barbosa, o Barbosão, chegou à direção da APPAM numa disputa política que já refletia o cenário político manauara. Quatro grupos disputaram a presidência em 1982. Uma das chapas ligadas ao Professor Aloysio Nogueira aliada ao Partido dos Trabalhadores, outra ligada ao Partido Comunista Brasileiro, outra ligada à Secretaria Estadual de Educação e a vencedora, de ideologia apolítica, que levou Barbosão à Presidência da APPAM. Afirma-se que:

“Nesta disputa surge, pela primeira vez no movimento a concepção do apoliticismo, onde se defende que o movimento sindical é apolítico, não pode ter pessoas ligadas a partidos políticos e que os partidos políticos, notadamente de esquerda, são manipuladores da massa.” (DIEDERICHS, 1997, p. 111.)

O processo de construção da greve já dava sinais no mês de setembro de 1983. Em Carta Aberta, os professores pediam que os pais compreendessem os motivos de sua luta, resumindo suas ações em prol de uma melhoria da educação amazonense e o fim de um “mínimo salário”

“Não podemos nem devemos permanecer de braço cruzados vendo o Brasil caminhar a passos largos para um desfecho catastrófico.

Cabe a nós Educadores, mais de que a ninguém, tomarmos uma decisão diante desta realidade triste. (...)

Vimos, portanto, esclarecer aos alunos, pais de alunos e a comunidade em geral os nossos mais dignos propósitos de lutar por uma educação voltada, de fato, para seus verdadeiros objetivos – preparar o povo para atuar eficaz e conscientemente (...)

Não aceitamos mais este mínimo salário; a falta de assistência material as escolas; as salas super lotadas, onde professores e alunos vivem apinhados como insetos.” (...)9

Outro documento oficial da APPAM endereçado ao Governador do Amazonas informou que ocorrera em outubro do mesmo ano uma Assembleia Geral Extraordinária que havia decidido por iniciar o processo de negociação com o governo vigente. O documento que dava um prazo de 48 horas para resposta do Chefe do Executivo, ainda explicitou:

“Em face da decisão da Assembleia Geral Extraordinária desta categoria, realizada em 14 de outubro próximo passado, esta Associação encaminhou a Vossa Excelência no dia 17 do mesmo mês o seu documento reivindicatório, em que pleiteiam: melhores condições para o ensino e salários mais justos para a categoria.

Ocorre, porém, Senhor Governador que já são, decorridos 22 dias e até o presente momento não recebemos nenhum pronunciamento (...)” 10

A solicitação dos docentes encontrava naquele momento um problema: o Governador Gilberto Mestrinho não estava no estado, assumindo assim o posto o Vice-Governador Manoel Ribeiro. A imprensa amazonense noticiava no dia 11 de novembro de 1983 a posição do governo dada por Manoel Ribeiro. Com a nota “Advertência aos professores”, assim foi exposto a posição do governo:

“O Governo não aceita confronto. Todos aqueles que tentarem se confrontar com o governo receberão a resposta a altura. (...) recebi hoje de manhã, uma carta dos professores e achei estranho que eles tenham dado ao governador um prazo de 48 horas para me pronunciar. Quero dizer que o Governo do Estado é um governo eleito pelo povo e não aceita pressão de quem quer que seja.”¹¹

A notícia já dava uma certa ideia de como se dariam as negociações entre as partes. Ainda na nota é possível perceber o antagonismo político-partidário entre os professores e o governo, pois Manoel Ribeiro “(...) encareceria aos professores que não deixassem levar por pseudos líderes que estão apenas querendo confrontar com o governo. Devo dizer que o Governo também não aceita esse tipo de pressão.”¹²

Com a proposta de levar à população manauara uma imagem negativa dos docentes, o jornal *A Crítica* expôs uma nota assinada pelo Secretário de Administração do Estado. Intitulada “A questão do magistério”, a nota trouxe em seu corpo ataques ao movimento da APPAM e de seus componentes:

“Sublinha-se que o grande problema não é de professores que foram demitidos, mas de formados que ainda não conseguiram sua primeira

colocação (...) o Estado tem administrado o problema com seriedade. Primeiro aproveitando os mestres ociosos (...) e que estão dispostos a trabalhar. Segundo saneando a folha de acumulações irregulares, (...).

Vejam os por exemplo, a acumulação caracterizada incontestável do Professor Aloisio Nogueira, um dos líderes da Associação Profissional dos Professores do Amazonas e seu ex-presidente (também do PT). Possui contrato de tempo integral na Universidade do Amazonas, devendo ficar 40 (quarenta) horas a disposição do ICHL – Instituto de Ciências Humanas e Letras. Também semanalmente deve dar seis aulas no Farias de Brito, dezoito no Nilo Peçanha e doze no Supletivo que funciona na Penitenciária. Seria demais pedir ao mestre que sua ficha de presença se constituísse em assiduidade. (...) enquanto convoca por mais emprego, o sr. Aloisio Nogueira está tomando a vaga de pelo menos um dos formados que estará escutando seu inflamado discurso.

(...)

O melhor caminho continua sendo o do entendimento, jamais o da confrontação absolutamente desnecessária (...).”¹³

No dia seis de novembro em Assembleia Extraordinária que tratou sobre o aguardo da resposta do governo, os professores discutiram a nota daquele dia. A postura do governo atacava diretamente uma das lideranças da Associação e do movimento. O Boletim da reunião expunha:

“Durante a reunião, os professores se mostraram indignados e revoltados com o artigo publicado no Jornal “*A Crítica*” do mesmo dia, do Sr. Mário Antonio Sussman, que responde no momento pela Secretaria de Planejamento do Estado, intitulado “PROFESSORES, O CAMINHO POSSÍVEL”, onde se confunde reivindicar com perturbar a ordem (...).

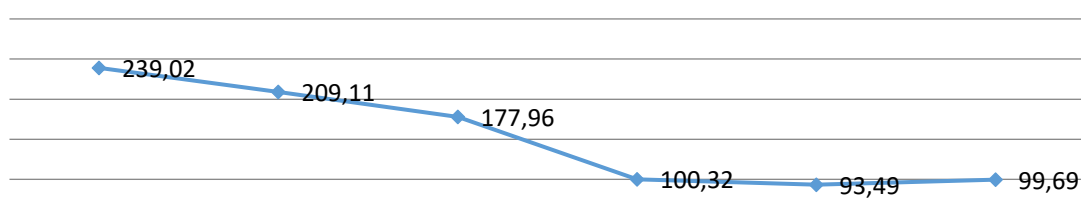
A indignação dos professores resulta, sobretudo, da forma como são tratados no artigo, ou seja como massa sem direção própria e incapaz de formular e encaminhar suas reivindicações.

Se o artigo tenta responder ao documento reivindicatório, até o momento, sem resposta oficial, a APPAM esclarece ao magistério que não aceita tal manobra.”¹⁴

A Greve dos professores foi iniciada no dia 11 de novembro de 1983, após decisão em Assembleia realizada no dia 08 do mesmo mês, com o aviso: “*DECLARAMOS INICIADA A PARALIZAÇÃO DIDÁTICA DO MAGISTÉRIO AMAZONENSE, até deliberação contrária.*”¹⁵. O professorado buscava conquistar um reajuste de 120% nos salários. O governo declarava não ter condições de conceder o reajuste devido a problemas financeiros no Estado.

Como apresentava o Índice Nacional de Preços ao Consumidor - INPC16 do primeiro quinquênio da década de 1980, o índice inflacionário corrompia naquele momento o salário de todas as categorias de trabalhadores do Brasil.

Gráfico 1: INPC (1980-1985)



Fonte: Página do IBGE. Disponível em www.ibge.gov.br acessado em 03 de Março de 2018. Produzido pelo autor da pesquisa.

No dia 14 de novembro com os professores já em greve, o governo estadual recebeu representantes dos professores na tentativa de intermediar um fim para a paralisação. Entretanto o quesito principal das reivindicações dos docentes mostrava-se longe de uma solução. Segundo o *Jornal do Comércio*:

“Foi de quatro horas o primeiro encontro do Governador Gilberto Mestrinho com os dirigentes da Associação dos Professores, ontem à tarde, em Palácio Rio Negro, e serviu para estabelecer os primeiros passos para a negociação. O Governador [...] ouviu com atenção as explicações dos professores e fez questão de analisar, ponto a ponto, os sessenta e dois itens das reivindicações[...]. Os itens foram considerados justos pelo governador [...]. No entanto, Mestrinho explicou que não poderia atender os pedidos sobre aumento devido as dificuldades financeiras do Estado.”¹⁷

As negociações com o governo estenderam-se até o dia 23 de novembro, sem respostas positivas para os docentes. Frente ao cenário que se mostrava, os professores realizaram uma grande Assembleia com mais de 4.000 professores que decidiram pelo fim da Paralisação Didática e início da Paralisação Geral.

“A Paralisação Geral, significa que os professores comparecerão aos colégios, mas não ministrarão aulas, permanecendo em assembleia permanente em seus locais de trabalho. Ficou decidido, da mesma forma, que comissões de professores de unidades educacionais visitam as sub-unidades e certifiquem os professores a respeito do movimento da categoria. Ainda na Assembleia ficou aprovada um fundo de greve. Através desse fundo, os professores terão condições de dar continuidade ao esclarecimento da categoria, através de visitação Pessoal de membros da APPAM e de boletins informativos.”¹⁸

Em resposta aos professores, o Governo do Estado usou as folhas da imprensa para iniciar um processo repressivo aos docentes. As notas ainda afirmavam haver dentro do movimento dos professores, um grupo político que buscava desestabilizar o governo. O grupo político ao qual o governo se referia, eram elementos da APPAM que faziam parte do Partido dos Trabalhadores.

“Todos nesta Terra sabem da situação de falência e desorganização administrativa como reencontrei o Estado a 15 de março do corrente ano.

(...)

Apesar disso, com trabalho sério. (...) estamos mantendo os pagamentos do pessoal em dia (...) e restaurando a dignidade do Estado.

(...)

No entanto um grupo irresponsável e politicamente engajado a correntes extremistas de esquerda tenta tumultuar a vida do Estado, exclusivamente em busca de rendimentos políticos, tentando sair da cova em que o povo sepultou a 15 de Novembro.

Não haverá mais discussões e quem promover greve será sumariamente demitido.

Aos professores sérios e responsáveis o meu apelo: confiem no governo que é sensível aos problemas dos que fazem do serviço público uma honra.

De coração

Gilberto Mestrinho”¹⁹

Para o professor Aloysio Nogueira, a fala de mestrinho baseia-se nas ligações políticas criadas nas eleições para o governo em 1982. Segundo ele:

“Muito bem, em oitenta e dois Gilberto sai candidato, o PT sai com candidato também, o PT não tem, sai sozinho praticamente, mas as outras forças todas foram para o guarda-chuva do PMDB era um grande partido, era guarda-chuva esse é que é a verdade, o PT não.” (NOGUEIRA, 2017, p.14)

A repressão do governo aos grevistas inicia partir do dia 29 de novembro apoiado em uma legislação do Regime Militar sobre Greve. O Decreto 1632 de 04 de Agosto de 1978, uma lei ainda editada no Regime Militar, não permitia a serviços e servidores públicos a adesão em movimento grevista, reprimindo por meio deste os trabalhadores com diversas punições que iam desde advertência à demissão sumária²⁰. Os artigos do texto explicitavam:

“(...)

Art. 2º Para efeitos deste Decreto-Lei, constitui greve a atitude da totalidade ou de parte dos empregados que acarrete a cessação da atividade ou diminuição de seu ritmo normal.

Art. 3º Sem prejuízo das sanções penais cabíveis, o empregado que participar de greve em serviço público ou atividade essencial referida no artigo 1ºm incorrerá em falta grave, sujeitando-se às seguintes penalidades, aplicáveis individual ou coletivamente, dentro do prazo de 30 dias do reconhecimento do fato, independente do inquérito:

I – Advertência;

II – Suspensão de até 30 (trinta) dias;

III – Rescisão do contrato de trabalho, com demissão por justa causa.

§ 1º Quando se tratar de empregado estável, a demissão será precedida de apuração da falta em processo sumário.

(...)”²¹

No primeiro dia de dezembro, a imprensa manauara em sua totalidade, noticiou os nomes dos primeiros professores suspensos. Embora a Lei de Greve relatasse que os professores poderiam e foram suspensos, a imprensa noticiava o fato como demissão. Os professores também tinham a compreensão que aconteceu naquele momento foi uma demissão a servidores que entraram no serviço público por meio de concurso público o que lhes garantiam estabilidade. Mesmo cientes que o governo reprimiria o movimento, Aloysio Nogueira se viu surpreso com a atitude do governador

(...) daí é que vem se alastrou uma série de repressão em relação ao movimento, tanto é só pra te dar um exemplo, ele demitiu sumariamente uns, acho que uns setenta professores, sai nos jornais rapaz o nome de cada um, tem alista deles sumariamente demitidos. Eu por exemplo, eu e minha mulher fomos demitidos sumariamente. Agora como é que você concursado é demitido sumariamente? (NOGUEIRA, 2017, p. 16)

Diferente de Aloysio Nogueira, o professor José Freire via no fato um fortalecedor para os professores. Segundo ele:

“Aí quando demite James, eu estava presente, lotado sete mil professores estavam presentes, o Professor Aloysio Nogueira colocou a demissão da direção da APPAM. Aí surgiu lá da base um professor que ninguém nem conhece, ele conhecia a gente, que a gente era liderança, a gente não conhecia porque a gente não conhecia todo mundo... Professor levantou e falou: “Eu quero fazer uma proposta, que se demitir um companheiro nosso da APPAM que a lista dos sete mil aqui presentes nessa assembleia seja encaminhada ao governador, se demitindo também.” Olha o caos que iria causar, sete mil professores se demitindo também, ia parar a educação no Estado. Isso foi aprovado por unanimidade, quando foi aprovado por unanimidade eu fiz um discurso e disse: “Nós já somos vitoriosos!” Porque eu sabia que o governador não ia aguentar.” (FREIRE, 2017, p. 8)

Ainda sobre as demissões, o professor Gerson Medeiros salienta que o momento foi de reflexão sobre o andamento das ações do movimento. A percepção que o governo vigente não aceitava ser pressionado, tornava-se cada vez mais real. Refere-se o autor:

“Aí esse momento aí foi importante pra nós de profunda reflexão. É que de madrugada chegava à lista dispensado, o Gilberto Mestrinho dispensando, exonerando os professores estatutários. Saía em Diário Oficial. Então saía a lista de quinze, vinte e cinco, aí eu sei que quando chegava de manhã aí vinha a última lista, os “caras” eram terríveis. Aí quando os “caras” pegavam aquilo, meu Deus do Céu era um alvoraço porque eles estavam na luta política. Aí foram setenta e cinco professores na realidade que foram dispensados.” (MEDEIROS, 2017, p. 6)

Outra listagem ainda foi editada pelo governo do Estado totalizando 70 professores suspenso. Não decididos a parar, os professores reuniram-se novamente em Assembleia e optaram por radicalizar o movimento:

“Rapaz isso aí movimentou, de uma... encheu assim aquele Olímpico Clube. Rapaz uma assembleia monstruosa rapaz, eu não estava dirigindo a entidade a época porque o dirigente [inaudível] setenta e nove, oitenta, depois passaram pra outro, quem estava dirigindo essa entidade, ele até morreu o dirigente, o Barbosa, Barbosa, mas o Barbosa não tinha, é isso que eu te digo não tinha a oratória e não tinha a capacidade de agregar o... ele foi praticamente atropelado rapaz, sem querer: “pode ser, não você vai e faz a proposta”. Então eu é que falava, eu que dirigia, enfim retomei todo aquilo que eu fazia antes desse movimento, então tanto é que surgiu a greve de fome, sabe essa igreja aqui da praça quatorze ali na Duque de Caxias, na Visconde de Porto Alegre? Como é o nome? São José Operário, rapaz, eu nunca tinha visto aquilo rapaz, o Ricardo Bessa foi um dos que entrou em greve né de fome, o Barbosa o também, o presidente entrou em greve de fome, como é que, desistir da presidência, como é que pode, ele foi, que dizer ele foi, daí deixou o flanco aberto né, mas daí tinha um grupo que o apoiava, e nós seguramos a barra, rapaz foi uma parada (...)”. (NOGUEIRA, 2017, p. 13)

No dia 1º de dezembro, os dois primeiros professores – Barbosão e Francisco Lemos - iniciaram a Greve de Fome na Igreja de São José Operário. A proposta era que a cada 24 horas outro docente entraria na greve até que o governo reestabelecesse os diálogos. A saída de Barbosão, presidente da APPAM, para a greve, deixou um espaço na direção do movimento que teve que ser assumido pelo grupo liderado pelo professor Aloysio Nogueira:

“(...) o Barbosa (...), o presidente entrou em greve de fome, como é que, é desistir da presidência? Como é que pode? Ele foi, quer dizer ele foi, daí deixou o flanco aberto né, mas daí tinha um grupo que o apoiava, e nós seguramos a barra, rapaz foi uma parada, foi lá veio cá e nada do governo atender né, com, negociar pelo menos, fazer pelo menos uma negociação, nada, (...)”. (NOGUEIRA, 2017, p. 13-14).

Figura 01 – Primeiros professores em Greve de Fome. Professor João Barbosa (direita) e Professor.

Francisco Lemos (esquerda).



Francisco Lemos, lembra que a tomada de decisão para a Greve de Fome mesmo que necessária, foi feita de maneira rápida e desorganizada. Com o objetivo de combater as “demissões” do governo. A narrativa dele é exposta dessa forma:

“(...) aí ele baixou um decreto onde ele exonerava todos os professores. Todo mundo teve medo... todo mundo voltou pra sala de aula, aí então veio a ideia. O finado Barbosão: “vamo fazer uma greve de fome?”. Mas o Barbosão não era pra entrar, porque ele era um dos diretores, presidente da casa... (...) Aí nós tivemos essa ideia. Aí nós botamos... nesse dia nós fechamos a Constantino Nery. Botamos ali mais de dez mil professores no Olímpico. Dali nós saímos pra Greve de Fome. Saiu pra Greve de Fome eu e Barbosão e o resto vinha depois como é o caso do Bessa, como é o caso de outros colegas, a Socorro, a *Socorrora* é uma professora que já tá aposentada, mas não era fácil aquela mulher. Aí eu entro no negócio. Quando eu entro, aí chama a atenção da imprensa nacional e internacional, entendeu? Nessa altura do campeonato não sensibilizou o governo. As escolas todas pararam, só ficou escola de samba dando aula pra quem quisesse. Parou tudo. Aquele momento foi um momento de coragem e fraternidade dos professores. Resultado, quando ele viu que “tava pegando” ele retrocede e torna todas as portarias que ele tinha assinado de exoneração, professor concursado... Todo mundo tinha medo... sem efeito. Aí pede pra acabar com o escândalo da greve de fome, foi escandalizante. Foram dois dias, entendeu? Resultado dessa situação toda meu irmão é que nós ganhamos...” (LEMOS, 2018, p. 3-4)

José Freire foi outro docente que participou da Greve de Fome e viu na atitude radical, um impulso na luta contra o governo estadual. Para ele:

“Aí nós fomos à greve de fome... Quando entrei em greve de fome... Bom, aí fizemos essa assembleia de sete mil professores no Olímpico, e ele (Gilberto Mestrinho) demite toda a direção da APPAM, inclusive a mim. [...] Porque eu sabia que o governador não ia aguentar. Aí foi quando eu entrei em greve de fome pra substituir o Chico Lemos, eu e a Socorro... A Socorro era uma gordinha, ainda tinha carne, eu não tinha não. [risos]. Aí vem aqueles apelos de evangélicos dando bíblia, católicos pedindo “não vá professor o senhor vai se matar” e eu disse: “mas é a causa, eu estou aí... se eu não for quem vai?” Aí pegamos e fizemos a greve de fome. Daí surge o Comitê das Mães dos Professores demitidos, olha só, não se você já tinha ouvido falar disso? Comitê das Mães dos Professores demitidos, minha mãe fez parte do Comitê, Dona Elisa Bessa. Saía às ruas, as velhinhas, fazendo pedágio, parando os carros... isso é histórico! E denunciando o governador.” (FREIRE, 2017, p. 15)

A professora Arminda Mourão, atuante no movimento docente desde a década de 1980, observou a participação de setores externos no fim da Greve de fome que durou dois dias com quatro participantes. Foi determinante a intervenção da Igreja Católica através do Arcebispo de Manaus Dom Milton de Souza. Não se pode deixar de salientar a participação de políticos também na contribuição para o fim da Greve. Para Mourão:

“(...)foram os deputados federal e o senador e se colocaram a favor do movimento impedindo inclusive que tivesse consequências mais graves. É importante a gente, a gente destacar que a, era importante, foi muito importante a presença da Igreja, Dom Milton... Dom Milton foi uma, uma figura emblemática né, Dom Milton ele não se furtou de é... se colocar contra os abusos do governo né. Foi um Bispo que ficou que marcou a sua permanência como bispo, ele vai ser uma figura importante na consolidação, na questão da greve de fome né, ele vai ser um dos interlocutores. Negocia com o Estado né, em defesa dos trabalhadores da educação, foi um dos interlocutores. Tivemos três interlocutores né, Dom Milton, Igreja, o Reitor da Universidade Federal do Amazonas que por coincidência (risos) era meu pai o velho Botelho Mourão né, e o parlamentar, os parlamentares né, que tiveram, agora a presença do Dom Milton foi fundamental. Tanto é que a gente se refugia né, na igreja na, São José Operário na época dessa greve de fome da repressão etc.” (MOURÃO, 2017, p. 4-5)

Figura 2– Fim da Greve de fome. Na imagem, o professor Francisco Lemos parece socorrido por outros professores e pelo médico do PT, Marcus Barros.



Fonte: *A Crítica*, 03 de dezembro de 1983, p.03

Considerações Finais

O conjunto de setores como a Igreja Católica, OAB, Parlamentares e a comoção que causou na sociedade amazonense com a greve de fome, fez com que o governador retomasse as negociações com os professores, concedeu o fim à greve no dia 2 de novembro quando já se encontravam quatro docentes. A Comissão sob liderança de Dom Milton conseguiu com os professores o retorno às aulas com o fim da greve.

A paralisação dos professores manauaras, que especificamente nesta greve, durou mais de 20 dias, não conquistou de imediato o reajuste salarial de 120%. Esse fato levou os docentes a se organizarem diversas vezes na década de 1980 e os enfrentamentos com o governo chegaram a agressões aos professores em outros episódios. A exemplo, no ano 1985, há uma nova mobilização pelas mesmas questões de 1983. O ano político posiciona professores e governo em lados políticos antagônicos. Tal fato conhecido na memória dos professores como “A Batalha do Igarapé de Manaus”, é uma prova da grande atividade do movimento docente na década de 1980.

Referências

AGUIAR, José Vicente de Souza. *Manaus: praça, café, colégio e cinema nos anos 50 e 60*. Manaus: Valer, 2002.

Anuários Estatístico do Brasil (AEB)– 1971 a 1975

Anuários Estatístico do Brasil (AEB)– 1980 a 1985

BOURDIEU, Pierre. A greve e a ação política. In: *Questões de Sociologia*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1983.

CRUZ, Heloísa de Faria e PEIXOTO, Maria do Rosário. Na Oficina do Historiador: Conversas sobre História e Imprensa. *Projeto História*, São Paulo, nº 35, dez. 2007, p. 255-272.

DIEDERICHS, Arminda Raquel Mourão. *Movimento de professores de 1º e 2º Graus: Uma análise crítica*. Manaus: Editora da Universidade do Amazonas, 1997.

FERREIRA JUNIOR, Amarílio; BITTAR, Marisa. A Ditadura Militar e a Proletarização dos Professores. *Educação e Sociedade*. Campinas, vol. 27, nº 97, p. 1159-1179. Set/Dez 2006.

FREIRE, João Ricardo Bessa. Entrevista gravada em 3 de junho de 2017. Realizada por James Batista, digitada.

Jornal *A Crítica (AM)*: Novembro e Dezembro de 1983

Jornal do Comércio (AM): Novembro e Dezembro de 1983

LEMOS, Francisco Ferreira. Entrevista gravada em 28 de Maio de 2018. Realizada por James Batista, digitada.

MARQUES, Mauro Luiz Barbosa. O lugar social docente: Proletário, Camada média ou trabalhador improdutivo? *XII Encontro Estadual de História*. Porto Alegre: ANPUH/RS, 2014, p. 1-11.

MEDEIROS, Gerson. Entrevista gravada em 5 de junho de 2017. Realizada por James Batista, digitada.

MOURÃO, Arminda. Entrevista gravada em 1 de fevereiro de 2017. Realizada por James Batista, digitada.

NOGUEIRA, Aloysio. Entrevista gravada em 6 de junho de 2017. Realizada por James Batista, digitada.

POLACK, Michel. Memória e Identidade Social. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, n. 10, 1992.

PORTELLI, Alessandro. O que faz a história oral diferente. *Projeto História*, São Paulo, n. 14, fev. 1997.

SANTANA, Marco Aurélio. Trabalhadores em Movimento: O sindicalismo brasileiro nos anos de 1980-1990. In: FERREIRA, Jorge; DELGADO, Lucília. *O Brasil Republicano: regime militar e movimentos sociais em fins do século XX*, 2ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

SILVA, Francisco Carlos Teixeira da. Crise da ditadura militar e o processo de abertura política no Brasil, 1974-1985. In: FERREIRA, Jorge; DELGADO, Lucília. *O Brasil Republicano:*

regime militar e movimentos sociais em fins do século XX. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

TILLY, Charles. Movimentos Sociais como política. *Revista Brasileira de Ciência Política*, nº 3. Brasília, janeiro-julho de 2010, p. 133-160.

1 Opta-se pelo termo Ditadura Civil Militar, baseado na participação da sociedade civil na construção do golpe de 31 de março de 1964 até a sua consolidação. A ideia de que a tomada de poder, ao Presidente João Goulart, foi um golpe “Civil-Militar”, pode ser conferida em FERREIRA, Jorge, GOMES, Ângela de Castro. *1964: o golpe que derrubou um presidente, pôs fim ao regime democrático e instituiu a ditadura no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014. Sobre a discussão em torno da não participação civil neste processo, recomenda-se FICO, Carlos. *Ditadura militar brasileira: aproximações teóricas e historiográficas*. *Revista Tempo e Argumento*, Florianópolis, v. 9, nº 20, p. 5-74. jan./abr. 2017.

2 O Ato Institucional foram decretos que amparavam atos do governo militar. A exemplo deste decreto, temos o Ato Institucional nº 5.

3 FICO, Carlos. Versões e controvérsias sobre 1964 e a ditadura militar. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 4, nº 47, p. 29-60, Jul. 2004. p. 37.

4 Até o fim do bipartidarismo em 1979, existiam dois partidos que deveriam em tese ter papel de posição e oposição. A Aliança Renovadora Nacional (ARENA), fundada em 1966, fazia o papel de “situação” em apoio ao governo vigente. Já o Movimento Democrático Brasileiro (MDB), tinha uma postura oposicionista, contudo de forma controlada pelo governo militar.

5 A ARENA deu espaço ao Partido Democrático Social (PDS) e o MDB no Partido do Movimento Democrático Brasileiro (PMDB) e o Partido Popular (Partido Popular), este segundo fruto de uma ala moderada, mas que se fundiu novamente com o PMDB, tempos depois. Com o retorno dos exilados após a lei de anistia, a cisão dos trabalhistas do PTB, ocorreu a criação do Partido Democrático Trabalhista (PDT) sob liderança de Leonel Brizola, que retornara do exílio. Em 1980, surge o Partido dos Trabalhadores (PT), que tinha em seu corpo, centenas de militantes oriundos da Igreja Católica, sindicalistas e metalúrgicos paulistas.⁵ Cf. Carvalho, José Murilo de. *Cidadania no Brasil: o longo caminho*. 15ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012, pp. 175-176.

6 Lei nº 6.683, de 28 de agosto de 1979. Disponível em: http://planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L6683.htm

7 Anuário Estatístico do IBGE (1971-1975).

8 NOGUEIRA, Aloysio. Entrevista..., p. 8-9.

9 APPAM. CARTA ABERTA. Manaus, 14 de Setembro de 1983.

10 Ofício nº 155/83 - APPAM

11 *Jornal do Comércio*. Manaus, 11 de Novembro de 1983, p. 3.

12 *Jornal do Comércio*. Manaus, 11 de Novembro de 1983, p. 3.

13 *A Crítica*. Manaus, 06 de Novembro de 1983. p. 2.

14 Boletim nº 008/83 - APPAM

15 Boletim APPAM - 008/83. Neste documento era informado aos docentes como proceder na Paralisação Didática que consistia em ir à Unidade Educacional, assinar o Livro de Ponto e discutir nos primeiros tempos com os estudante os motivos da paralisação. Cabia ainda neste momento a organização dentro das unidades onde eram escolhidos os professores representantes de turno e como se encaminharia as ações do movimento.

16 O INPC medido pelo IBGE desde 1979 afere as faixas salariais de até cinco salários mínimos e tem como objetivo mostrar a variação dos preços no mercado varejistas, assim expondo o custo de vida dos trabalhadores inseridos nesta faixa salarial. Do ano de 1982 a 1983 o índice demonstrou uma queda de mais de setenta pontos percentuais, contudo ainda na casa dos 100% que demandava a luta dos professores em cento e vinte por cento de reajuste, sendo 100% de reposição e 20% de ganho real.

17 *Jornal do Comércio*. Manaus, 15 de Novembro de 1983, p. 5.

18 *Jornal do Comércio*. Manaus, 25 de Novembro de 1983, p. 5.

19 A nota do governo foi publicada nos jornais de maiores circulação da Capital amazonense do dia 29 de Novembro de 1983

20 *Jornal do Comércio*. Manaus, 30 de Novembro de 1983, p. 5.

21 Decreto-Lei nº 1.632, de 4 de Agosto de 1978 Disponível em <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/declei/1970-1979/decreto-lei-1632-4-agosto-1978--350976-publicacaooriginal-1-pe.html> acessado em 18 de Abril de 2018.

Submetido em 20 de agosto de 2018.

Aprovado em 23 de março de 2020.

O CONHECIMENTO CIENTÍFICO E A COLONIZAÇÃO DOS HORIZONTES: PROGRESSO E DESENVOLVIMENTO NA MODERNIDADE

SCIENTIFIC KNOWLEDGE AND THE COLONIZATION OF HORIZONS: PROGRESS AND DEVELOPMENT IN MODERNITY

Aleandro Gonçalves LEITE*

Resumo: O presente artigo analisa a estrutura constitutiva do conhecimento científico, sua formação histórica e suas bases epistemológicas como mecanismos de dominação ocidental. Essa análise se baseia na premissa de que as ciências modernas, revestidas do discurso de neutralidade, possuem em sua estrutura epistemológica elementos que agiram durante o pós-medieval a pleno serviço do capital emergente e das suas reconfigurações horizontais. Para a exploração dessa premissa, se tomou como plano de fundo o desenvolvimento e o progresso como dispositivos ideológicos que instrumentalizaram os principais teóricos da modernidade, período concomitante ao processo de expansão e homogeneização do euro-centrismo no horizonte pós colonial.

Palavras-chave: Modernidade, ciência, euro-centrismo.

Abstract: This article examines the constitutive structure of scientific knowledge, their historical formation, and its epistemological bases as mechanisms of Western domination. This analysis is based on the premise that modern sciences, covered by the neutrality discourse, have in their epistemological structure elements that acted during the post-medieval period, by servicing completely the emerging capital and its horizontal reconfigurations. In order to explore this premise, development, and progress as ideological devices were instrumental to the main theorists of modernity, period concomitant with the process of expansion and homogenization of euro-centrism in the post-colonial horizon.

Keywords: Modernity, science, eurocentrism.

Introdução

A estrutura constitutiva do conhecimento científico¹, tal como este se desenvolveu ao longo da modernidade, possui elementos formativos que podem parecer não estar diretamente relacionados com o processo de dominação ocidental socioeconômica sobre o globo. O mito da isenção científica de qualquer pretensão política deu ao termo *ciência* um distanciamento significativo de algum tipo de compromisso sócio-político, do qual se pudesse cobrar a responsabilidade por um dano qualquer que tivesse origem em sua estrutura. Essa brevíssima reflexão, todavia, não pretende de forma alguma o estabelecimento de critérios que justifiquem

* Mestre em História e Estudos Culturais pela Universidade Federal de Rondônia. E-mail: aleandrokeane@gmail.com.

essa cobrança, sendo, por sua vez, apenas resultado de uma busca fenomenológica sobre a historicidade do colonialismo em sua “racionalidade” ocidental expansionista.

O advento da modernidade, revestido pelo pragmatismo cartesiano, propagava-se como sendo a extensão do renascer científico na Europa ocidental. Propondo-se a uma busca pela pureza do conhecimento, os formuladores daquilo que seria fixado como “razão” se afirmavam como isentos da condução política desta, sendo um tipo de saber que se faria pelo próprio desenvolvimento da reflexão filosófica. Essa isenção, porém, é também parte do processo de dominação, intimamente relacionado ao seu contexto genético, de onde partiram as principais bases da formação das suas leis, rótulos, objetivos e concepções. Sua origem carrega também o endereçamento do seu poder, pois, os elementos que fazem parte das teorias dos seus principais patronos não foram elaborados por indivíduos alienados ao seu tempo ou contexto social. Não é de se admirar, por exemplo, que sejam na Holanda (com Spinoza e Descartes) e na Inglaterra (com Locke e Newton) os principais berços de incorporação da origem dessa pureza racional (QUIJANO, 2009), cujas principais características eram, conforme aponta Aníbal Quijano:

Um modo de produzir conhecimento que dava conta das necessidades cognitivas do capitalismo: a mediação, a externalização (ou objetivação) do cognoscível em relação ao conhecedor, para o controle das relações dos indivíduos com a *natureza* e entre aquelas em relação a esta, em especial a propriedade dos recursos de produção. (QUIJANO, 2009, p. 74).

As necessidades cognitivas listadas por Quijano – mesmo que não estivessem em um fluxo contínuo de alinhamento ao capitalismo emergente em sua forma bruta – deram ao período de transição do medievo para a modernidade as bases de um tipo de conhecimento que seria verificado, revisado e assiduamente criticado em prol da utilidade aos projetos expansionistas das nações que atravessavam o seu financiamento, tanto na relação direta com a expansão, como, por exemplo, no desenvolvimento extensivo de tecnologias de navegação, quanto no processo de colonização social, nas suas mais variadas formas.

Esse germe da ciência, que tão bem serviu a tais interesses, apesar/em prol das suas constantes revisões até a contemporaneidade, possui, além de raízes epistemológicas na Europa, elementos da sua própria “evolução” que ampliaram para as expectativas dos povos colonizados a sua dependência. O isolamento dos corpos, de Galileu, o *dualismo de substâncias*, de Descartes, ou as sistematizações de Bacon como pontos de partida para as ciências modernas, encontram-se no funcionamento processual de uma metodologia que atendia a demandas de

muito longo prazo (AIUB, 2006). As coordenadas de legitimação “histórica” de diversas áreas, passíveis de investimento no período em que se desenvolveram, acompanham a extensão do alcance dos domínios do capital.

Dessas perspectivas é que partem as prerrogativas de mercado como demanda de legitimação do conhecimento científico, onde os elementos a serem colonizados são colocados em uma dimensão objetiva, e os sujeitos que os alcançarão elaboram e descrevem um caminho (método) compatível, passível de testes e trilhável por qualquer outro que se proponha fazer o mesmo percurso. A exatidão como necessidade cognitiva de grandes decisões políticas, em prol da precisão demandada pelo investimento se tornando passível em descrições replicáveis, minimizaria a margem de erro de cada movimento de troca entre a matéria e o lucro requerido pelas monarquias que passariam a se aproximar do mercado já no século XVI.

Essa predisposição cartesiana dos sujeitos em relação aos seus “objetos” encontra-se na condução, por exemplo, pela disciplinarização do conhecimento científico, onde particularidades e procedimentos metodológicos específicos para cada tipo de objeto são divididos e subdivididos em recortes “especializados” pelo mesmo objetivismo. A força de permanência desse princípio gesticula-se pela objetivação tanto do ente observado quanto para o ente observador, inclusive no presente artigo, pois o mesmo, ainda que para buscar elementos de uma estrutura de dominação desse tipo de conhecimento, precisa indiscutivelmente se submeter a essa estrutura para que se legitime como valor científico.

A manutenção desse tipo de procedimento até o presente, porém, não está relacionada apenas ao seu próprio nicho acadêmico de ação. A estrutura pragmática que constitui o saber científico possui também uma materialidade geopolítica, cujo alcance extrapola os espaços designados para a sua produção. O processo de expansão dos domínios das nações europeias está, como se tentará demonstrar nessa breve reflexão, intimamente relacionado a esse tipo de conhecimento, que esteve a pleno serviço dos interesses de cooptação das populações ultramarinas ao tipo de sociedade, economia e política euro centradas.

Ao objetivado

A sincronia pela qual ocorrera, a partir do século XVI, a consolidação da estrutura de dominação europeia sobre territórios além-mar e o avanço científico sobre as novas tecnologias, representa uma conjugação predisposta pela emergência do objetivismo. Este, por sua vez, potencializou a disposição de um “conhecimento universal” das particularidades, tanto no desenvolvimento, por exemplo, das engenharias diversas, quanto na construção teórica sobre a natureza humana (LEITE, 2017).

Tal como aponta Quijano (2009), a externalização da predisposição cognitiva do observador sobre o observado fez da subjetividade um erro a ser corrigido por um mediador universal e objetivo, o método. Universal por ser admitir, pelo isolamento dos corpos, que um objeto e outro não podem ser vistos como uma coisa mesma, não sendo, portanto, passíveis de mútuo acesso, e objetivo pelo fato de atender a necessidade de, se criando um artifício de acesso, se criar também um meio acessível por qualquer indivíduo que venha a seguir o mesmo caminho, ou seja, um acesso comum e isento da contaminação subjetiva.

Para uma compreensão mais aprofundada do objetivismo como constituinte desse processo, se faz necessário um breve e justo retorno à história da filosofia ocidental, de onde se pressupõe estar a sua origem e meio disseminador. Esse retorno, pensado fenomenologicamente, se estabelece partindo do conceito husserliano de *crise*, momento de evocação que decide a sustentação existencial de pertencimento a um tempo histórico comum.

Em 1935, Edmund Husserl, sob o regime da Alemanha nazista, elaborou um ensaio no qual se propunha compreender de que forma a filosofia havia deslocado inúmeros objetos sem jamais deslocar-se da universalidade das suas tarefas (HUSSERL, 2002). Nesse ensaio, que se transformou em uma série de conferências sob o título *A crise da humanidade europeia e a filosofia*, o filósofo alemão propõe que havia se estabelecido no ocidente um vício tão ingênuo de externalização metodológica, que beirava uma metafísica desmaterializada e rematerializada como uma eficiente prática de cancelamento da potencial “corrupção” da subjetividade do observador sobre o observado. Esse vício, germinado e cultivado ao longo da modernidade, seria o correlato progressivo da crise que em seus dias assolava o continente europeu.

Estes são problemas que provêm inteiramente da ingenuidade com que a ciência objectivista torna aquilo que ela designa como mundo objectivo pelo universo de todo o ser, sem com isso atentar que a subjectividade operante na ciência não pode, por direito, comparecer em nenhuma ciência objectiva. Todo aquele que foi formado científico-naturalmente acha compreensível que tudo que é simplesmente subjectivo deva ser excluído e que o método científico-natural, apresentando-se nos modos subjectivos de representação, determine objectivamente. (HUSSERL, 2006, p. 45).

Para Husserl, entretanto, esse objetivismo não se configurava como uma ingenuidade errática da filosofia moderna sobre a filosofia antiga. Antes, porém, representava uma evolução da atividade à qual se propunha o fazer filosófico como um todo. Sua proposta era a de que a ação de filosofar, originada na Grécia dos séculos VII e VI a.c, surge como a fundamentação de uma visão sobre os fenômenos e o seu estabelecimento em circunstâncias universais, o que dava ao *vir-a-ser* de seus aparecimentos um caráter particular que, porém, integrava um todo

infinitum que agregaria todos os fenômenos. Em outras palavras, o atendimento à demanda de entender a infinitude da particularidade de cada fenômeno constituía, portanto, a filosofia como exercício de reflexão teórica do universal e sua relação com o particular. Sendo assim, admitindo a filosofia grega como fio condutor da sistematização das ciências modernas do ocidente (principalmente aos seus já citados patronos Galileu e Descartes) o objetivismo seria a extrema universalização do saber do objeto em si como tarefa infinita e comum aos sujeitos.

Esse gesto do qual fala Husserl não estava, todavia, impregnado apenas dentro das universidades ou na produção científica sistematizada. No começo do século XX a abrangência desse proceder alcançava, para o autor, as regiões mais afastadas da elite intelectual, e se manifestava por meio de formas menos elaboradas, porém, análogas ao princípio de infinitude da filosofia, tais como a ideia de verdade, bens autênticos, a ideia de progresso e o próprio senso de sobreposição do “cientificamente comprovado” sobre o intuitivamente percebido.

Na presente análise, o objetivismo, como fixador da universalidade teórica, é tido como constituinte da estrutura científica e conseqüente mecanismo de dominação e exploração a serviço das necessidades cognitivas do capitalismo emergente, principalmente ao ser replicado em sistemas de produção e reprodução, que possibilitou, por exemplo, a incorporação extensiva tanto de elementos como a pólvora e a prensa, quanto do trabalho escravo e a imposição do livre comércio. Assim, essa tarefa infinita, da filosofia para as ciências modernas é, também, responsável direta pela externalização e/ou objetivação das formas dominantes de compreensão dos fenômenos, que, por conseguinte, teria demarcado os arquétipos a serem aplicados nos diferentes processos de colonização.

Entendida dessa forma, essa atitude pode facilmente ser identificada em pelo menos duas frentes de atuação no processo de exploração e dominação ocidental. Em primeiro lugar, está a sua face materializada, de onde se percebe os seus resultados mais promissores no auxílio ao capitalismo em todas as suas fases: a mecanização. Pensar em um caminho objetivo de acesso do sujeito ao objeto é pensar em um método universal de relação do humano com o mundo natural. A relação objetiva estabelecida entre um método abstrato de acesso como meio de obtenção de conhecimento (como o método fenomenológico, método cartesiano, análise de discurso, análise de conteúdo e etc.), segue o mesmo princípio e procedimento da criação de um método concreto de acesso como meio de obtenção (ou construção) de um produto material, como a construção de um tear, um motor, um oleoduto, um engenho ou qualquer outra máquina que se configure como meio de acesso objetivo e comum do sujeito ao objeto (BATTISTI, 2010). Essa seria a relação direta do objetivismo servindo o processo de dominação pelos seus

meios de produção extensiva, que multiplicava a motorização da energia para a obtenção de determinado excedente produtivo.

Essa atitude, replicada pelos chamados “empiristas”, restringia-se a conjuntos fixos mensurados pela mesma equação que determinava, ao acúmulo das experiências humanas conhecidas, o precedente para o surgimento de déspotas esclarecidos. Submetendo-se às demandas econômicas do mercado, as nações que se anteciparam na construção de impérios comerciais o fizeram por meio da exatidão, precisamente calculada, das demandas e das ofertas a serem alcançadas ou criadas. A solidez dos modelos políticos e econômicos dos séculos XVI e XVII, porém, estava prestes a ruir junto com as monarquias absolutistas por eles sustentados. Uma “superação” dos métodos ingleses de dominação se anunciava com as “emancipações” políticas das elites comerciais nas colônias.

O século XVIII representa para a filosofia – e para as ciências modernas como um todo – um ponto de inflexão epistemológica. Não atoa esse período é também conhecido como “século das luzes”. O chamado “racionalismo” francês, tomado em suas múltiplas dimensões, além de se propor em um caminho distinto de compreensão do mundo, fixava uma brecha entre a mecânica funcional da sociedade e a liberdade individual. As ilustrações performáticas de um “Cândido” (Voltaire) ou de uma “Nova Heloísa” (Rousseau), por exemplo, se distintos o são pelo resultado da reflexão sobre o conceito, convergem na objetivação da liberdade.

Pretensiosamente rompendo com a filosofia especulativa, que não teria ainda alcançado o rigor e a credibilidade “científica” que os pragmáticos pensadores ingleses, Immanuel Kant preencheu a brecha funcional para as (in)dependências que passariam a se consolidar no final do século XVIII. Com a sua *Metafísica dos costumes* (1797) alcançou ampla ressonância na expansão ocidental da universalidade humana, que fixava, como as ciências da natureza, um procedimento comum e objetivo para se compreender o funcionamento da moral, passível de replicação em qualquer parte do mundo.

Mas precisamente como deve haver princípios numa metafísica da natureza para aplicação desses princípios universais mais elevados de uma natureza em geral a objetos da experiência, uma metafísica dos costumes não pode prescindir de princípios de aplicação, e teremos amiúde que tomar como nosso objeto a natureza particular dos seres humanos, a qual é conhecida unicamente pela experiência, com a finalidade de nela mostrar o que pode ser inferido a partir de princípios morais universais. (KANT, 2003, p. 59).

Essa fixação, porém, foi construída em torno de discussões empreendidas de dentro das cortes europeias para o restante do mundo. Kant se dispôs a essa compreensão universal a partir de questões que estavam diretamente ligadas ao “método experimental”, de Isaac Newton,

aplicadas por filósofos que o antecederam. Na primeira metade do século XVIII, David Hume, buscando a compreensão do fluxo de experiências constitutivas da vida mental do ser humano, apontava para a suspensão da racionalidade e da moral como conceitos abstratos e redirecionava o comportamento humano para a imanência do conjunto sincronizado das suas ações no tempo, tal como o movimento dos astros, observado por Newton.

Quer-se conhecer os sentimentos, inclinações e modo de vida dos gregos e romanos? Estude-se bem o temperamento e as ações dos franceses e ingleses; não se estará muito enganado ao transferir para os primeiros *a maior parte* das observações feitas sobre os segundos. A humanidade é tão semelhante, em todas as épocas e lugares, que, sob esse aspecto, a história nada tem de novo ou estranho a nos oferecer. Seu principal uso é apenas revelar os princípios constantes e universais da natureza humana, mostrando os homens nas mais variadas circunstâncias e situações, e provendo-nos os materiais a partir dos quais podemos ordenar nossas observações e familiarizar-nos com os móveis normais da ação e do comportamento humano. Esses registros de guerras, intrigas, sedições e revoltas são coleções de experimentos pelos quais o político ou filósofo da moral fixa os princípios de sua ciência, do mesmo modo que o físico ou filósofo da natureza familiariza-se com a natureza das plantas, dos minerais ou de outros objetos externos, mediante os experimentos que realiza sobre eles. (HUME, 2004, p. 123).

A aproximação metodológica, da forma pela qual se buscava traduzir o “natural” humano com o meio físico, é parte integrante da consolidação das ciências modernas no ocidente e a sua consequente exportação para além-mar. Exportação não de filósofos, tampouco de meras ideias, mas de arquétipos evolutivos da moral e dos caminhos pelos quais se consolidariam trajetórias sociais que vislumbrassem as instituições, revoluções, guerras e sistemas econômicos experimentados na Europa. Afinal, a quem importava um tratado filosófico (ou seja, que seguisse o rigor lógico da razão) sobre a natureza humana se não aos domínios de uma humanidade peculiar aos franceses ou ingleses como herdeiros diretos do comportamento grego ou romano? Era justamente a essa linha progressiva que se inscreviam as reflexões naturalizantes da humanidade europeia, na qual todas as outras formas humanas a serem colonizadas seriam naturais desde que se enquadrassem aos mesmos modos que os seus respectivos dominadores.

A tarefa infinita, o objetivismo levado ao seu extremo, trouxe ao ocidente e aos seus territórios conquistados, além de meios comuns de acesso à matéria, valores comuns e universais, que englobavam toda e qualquer forma de vida humana sob as mesmas prerrogativas da racionalidade iluminista. Não é muito difícil apontar elementos práticos da ampla dominação exercida por essa face do objetivismo. No caso do próprio Kant, por exemplo, apesar das muitas releituras e das críticas à sua filosofia, é nele – em *Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita* – que repousa a primazia filosófica de uma necessária entidade com os

poderes extra-territoriais sobre as nações constituídas, uma prévia daquilo que viria a se tornar na segunda metade do século XX a Organização das Nações Unidas (ONU).

Por conseguinte, a Natureza utilizou uma vez mais a incompatibilidade dos homens, e até das grandes sociedades e corpos estatais que formam estas criaturas, como meio para encontrar no seu inevitável *antagonismo* um estado de tranquilidade e de segurança; isto é, por meio das guerras, do armamento excessivo e jamais afrouxado em vista das mesmas, da necessidade que, por fim, cada Estado deve por isso sentir internamente até em tempo de paz, a Natureza compele-os, primeiro, a tentativas imperfeitas e, finalmente, após muitas destruições, naufrágios e até esgotamento interno geral das suas forças, ao intento que a razão lhes podia ter inspirado, mesmo sem tantas e tão tristes experiências, a saber: sair do estado sem leis dos selvagens e ingressar numa liga de povos, onde cada Estado, inclusive o mais pequeno, poderia aguardar a sua segurança e o seu direito, não do seu próprio poder ou da própria decisão jurídica, mas apenas dessa grande federação de nações, de uma potência unificada e da decisão segundo leis da vontade unida. (KANT, 2006, p. 12).

Nesse ponto, o processo de estabelecimento do euro-centrismo alcança o potencial máximo da sua expansão e domínio, onde a força não protagonizaria os caminhos de acesso à imposição política, pois uma justificação racional de fuga da selvageria alistava todos os povos em um saber universal sobre os seus destinos. A unificação das fronteiras do mundo em uma “grande federação de nações” agia como molde de canalização do encontro entre o expansionismo (consolidada metodicamente pelos ingleses) e a defesa dos direitos ao comércio, exploração da força de trabalho e dos recursos naturais fora do território europeu. Dessa forma, medidas atravessadas no tempo como, por exemplo, o Índice de Desenvolvimento Humano (IDH), traduzem uma longa trajetória de enquadramento objetivo dos povos que, aos poucos, passaram a ser empurrados “cientificamente” para o perfil ideal de humanidade, a Europa.

Investigando a emergência do cientificismo naturalista como constitutivo dos domínios do seu tempo, Husserl apontava o objetivismo como causa (e consequência) de uma crise. Não por algum movimento acidental na trajetória de consolidação das reflexões universalizadas, mas sim pela própria compreensão fenomenológica de Husserl sobre a consciência interna do tempo. A ideia de presente ou passado, contrapondo-se à filosofia especulativa da história, comporia o tempo histórico como domínio retido e refletido das proto-impressões constitutivas da consciência interna de um tempo comum. Sendo assim, toda prospecção teleológica da história possuiria sua razão de ser, sendo estas as bases eleitas para o retorno de um determinado presente para a captação de um elo constitutivo do seu passado e vice-versa, daí a ideia do presente como “crise”, momento decisivo, em que o *estar-no-mundo* urgiria por um sentido que o antecederesse e o direcionasse.

A exportação, portanto, de uma historicidade sobre a construção social que tivesse origem, meio e fim no continente europeu, ou no Brasil em sua relação com a Europa, por

exemplo, agia (e continua agindo) como um amálgama entre os diferentes passados demandados pela crise de cada presente a ser refletido. O humano objetivado, em natureza e em sociedade, fixava os acessos da produção e do consumo a serem introduzidos pela colonização dos seus respectivos espaços, onde em uma jornada de alguns séculos, se consolidaria também os domínios sobre seus horizontes.

Progresso e desenvolvimento

O cisma causado nas ciências modernas pelo iluminismo possui lastro na fragmentação política arrendada pelo capital no final do século XVIII. Tal como demonstrado, os resultados dessa ruptura podem ser vistos não como uma simples mudança de paradigma estrutural de dominação eurocêntrica, mas sim, como a consolidação de prerrogativas científicas ainda não completamente legitimadas até o período. Essas prerrogativas, cunhadas pela modernidade como um tempo histórico distinto, passaram a fazer parte do cotidiano linguístico de justificativas para o avanço dos elementos estruturais que modelavam o mundo à imagem e semelhança do ocidente. São elas, basicamente, o progresso e o desenvolvimento.

A consolidação da ideia de progresso na filosofia iluminista, seja assinada por Kant, Rousseau, Hegel ou Hume, possui uma base sistematizada que antecede esses autores. Em todos, sem exceção, para justificar a realidade natural do progresso, há um amplo apelo à História como doadora de experiência coletiva e, principalmente, como laboratório de comprovação de que efetivamente o mundo pós-medieval viveria uma nova era, e que cada nova “invenção” representava um grande avanço ainda não experimentado pelos antepassados.

Segundo John Begnell Bury, em *The Idea of progress*, essa premissa comum ao iluminismo, tem como maior patrono Francis Bacon, não por acaso considerado o primeiro filósofo da modernidade (BURY, 1920). A insistência do *sempre-novismo* que percorre a maior parte dos discursos da modernidade não era apenas uma propaganda do capitalismo emergente para a formação de grandes mercados consumidores, havia uma sistematização histórico-filosófica (científica) para a constância da busca pelo agora de um futuro e que, conseqüentemente, agia a pleno serviço das necessidades de dominação cognitiva do ocidente. Para Bury, Francis Bacon disseminou pelo ocidente a ideia de que o agora vivido seria o avançado futuro do passado, o que dava ao presente a plena autoridade sobre a natureza, pois a sociedade do presente seria a legítima detentora de toda possível experiência humana, tendo, portanto maior poder sobre si e sobre os outros que não passaram pela mesma experiência de progresso.

We are really the ancients, the Greeks and Romans were younger than we, in respect to the age of the world. And as we look to an old man for greater knowledge of the world than from a young man, so we have good reason to expect far greater things from our own age than from antiquity, because in the mean time the stock of knowledge has been increased by an endless number of observations and experiments. Time is the great discoverer, and truth is the daughter of time, not of authority. (BURY, 1920, p. 30b).

Ao parafrasear a ideia de Bacon, Bury detecta o germe de ação permanente da noção de progresso legítimo que percorre a modernidade, ressaltando-se as discordâncias e rupturas apenas no método. O poder do homem sobre a natureza e sobre os outros homens – que não possuem o mesmo poder – passaria a ser compreendido como um processo natural, em que o acúmulo de um determinado tipo de experiência histórica possibilitaria a uns maior humanidade do que a outros.

O progresso, como motor de ação legítima do ocidente, além de inspirar as grandes obras da Filosofia da História, instrumentalizava também uma outra face idealista do cientificismo consolidado já no iluminismo e em função da ânsia de liberdade do seu tempo: o desenvolvimento. Esse se transformou no encaixe que preenchia a ausência de ancestralidade comum entre europeus e os povos a serem conquistados além-mar e, principalmente, a unanimidade política a ser vendida pelos colonizadores. Desenvolver-se se tornaria um alvo, cunhado por projetos econômicos que maximizassem a produção e a consequente aproximação dos modos “civilizados” de vida experimentados nas respectivas metrópoles de cada colônia. Obviamente, esse alvo estaria distanciado sempre por 10 ou 20 passos seculares do progresso europeu, justificando o acelerar da exploração para que esse abismo de desenvolvimento fosse superado.

A noção de experiência coletiva motora, explorada por Bury ao analisar a evolução da filosofia moderna, também ajuda a compreender uma outra dimensão da categoria de progresso como alavanca do desenvolvimento, que, tomando de empréstimo as reflexões de Reinhart Koselleck, pode ser chamado de espaço de experiência e horizonte de expectativa (KOSELLECK, 2006). Para Koselleck, a atuação da experiência como prognóstico de um futuro é uma espécie de passado atual, ou seja, um passado no qual acontecimentos foram incorporados e podem ser lembrados. Esse passado atual se torna um espaço de experiência quando ocorre a fusão da elaboração racional com as formas inconscientes de comportamento que não necessariamente precisam estar presentes no conhecimento. A mesma presentificação ocorre ao se pensar a expectativa.

Algo semelhante se pode dizer da expectativa: também ela é ao mesmo tempo ligada à pessoa e ao impessoal, também a expectativa se realiza no hoje, é futuro presente,

voltado para o ainda-não, para o não experimentado, para o que apenas pode ser previsto. Esperança e medo, desejo e vontade, a inquietude, mas também a análise racional, a visão receptiva ou a curiosidade fazem parte da expectativa e a constituem. (KOSELLECK, 2006, p. 310).

Nesse caso, pensar a dimensão aplicada do desenvolvimento como elemento constitutivo da ciência como mecanismo de dominação, é pensar também a sua relação direta com a auto determinação do ocidente como elo entre o passado (de já ter sido) e o futuro (de vir a ser). O desenvolvimento, portanto, seria um substrato da equação ocidental do seu espaço de experiência e horizonte de expectativa, onde um eterno novo presente estaria sempre a serviço da positividade dessa ideia.

A contribuição de Koselleck para essa reflexão, porém, não se encerra aqui. A ideia de experiência e expectativa como categorias meta-históricas, sendo aplicadas em uma conjuntura tão específica de consolidação do progresso e do desenvolvimento, dá à modernidade – e à consolidação das ciências modernas como mecanismo de dominação – o caráter de constante ampliação das distâncias entre a experiência e a expectativa. Em outras palavras, o *sempre-novismo* da modernidade teria criado nas sociedades ocidentalizadas não apenas novos meios de produção e consumo, mas, também, sempre novas expectativas e sempre novos futuros a serem alcançados.

É chegado o momento de aplicarmos nossas duas categorias à história. Minha tese afirma que na era moderna a diferença entre experiência e expectativa aumenta progressivamente, ou melhor, só se pode conceber a modernidade como um tempo novo a partir do momento em que as expectativas passam a distanciar-se cada vez mais das experiências feitas até então. (KOSELLECK, 2006, p. 314).

Essas categorias aplicadas à modernidade não são meras abstrações subjetivas. O distanciamento, do qual fala Koselleck, está relacionado não ao aumento do tempo entre uma mudança e outra, e sim ao aumento visível, por quem vive em determinado presente, de uma estrutura futurística cada vez mais diferente do seu passado. Isso, pensado de forma mais prática, faz com que em um tempo cada vez menor, mais coisas pareçam estar atrasadas em relação aos seus possíveis avanços. E o desenvolvimento, por si, carece de ambos os polos, atraso e avanço, para que se torne inteligível.

Sendo assim, muito além de palco da produção de manufaturados, a Europa também se tornou o símbolo máximo de encurtamento cognitivo entre as vivências nativas de cada pedaço do mundo e os efeitos da modernidade “iluminada” pelo desenvolvimento e pelo progresso da razão em seus efeitos práticos. Todavia, a produção material e a construção da racionalidade

ocidental moderna não estão separadas. O domínio sobre as colônias dependia de ambos os processos.

A expansão ultramarina, que dependia certamente do êxito na exploração dos recursos e da força de trabalho das populações não europeias, passou a carecer também da incorporação dessas à admissão da suficiência racional de explicação universal dos fenômenos. O animismo, o espiritualismo, a adoração ao sol e outras cosmogonias de além-mar foram combatidas pelos diferentes sistemas filosóficos que circulavam pelo velho continente. Esse combate, somado à concomitante introdução nas colônias dos tratados sobre diferentes aspectos da vida social, política e econômica, silenciou gradativamente as formas não colonizadas pela grafia ocidental.

A condição escravocrata pela qual se viabilizaram os domínios coloniais, todavia, não permitia aos europeus um genocídio completo dos povos conquistados para que se apagassem essas concepções pré-coloniais. Dessa forma, a colonização dos sentidos e da espiritualidade dessas populações se fazia extremamente necessária para os interesses comerciais implícitos nesse processo. Afinal, para que se perpetuasse o fluxo interoceânico de mercadorias e matéria-prima entre o velho mundo os novos espaços conquistados, colonos e colonizados foram cooptados em seus horizontes e redistribuídos em seus espaços de experiência coletiva.

A dependência política das colônias, em relação às suas respectivas metrópoles, se fez necessária apenas até o momento em que a conquista dos sentidos herméticos da racionalidade ocidental, fundamental, por exemplo, para a manutenção do comércio com as nações europeias, estivesse amadurecida o suficiente para assegurar o trânsito das “ideias” e principalmente dos produtos que perpetuariam os domínios do capital fora do seu território de origem. Conjugados pelos diferentes processos de nacionalização territorial, inspirados (em sua maioria) pelos iluministas e convencidos de que dariam conta de negociar por conta própria com as nações europeias, os colonizadores que viviam já de algum tempo nas colônias agremiaram grandes parcelas das populações exploradas para que lutassem em prol de uma não muito bem explicada independência política, redirecionando seus horizontes de expectativa, agora como uma causa nacional, para a Europa.

Em todas as partes das Américas, a espanhola, a francesa e a inglesa, bem como na Irlanda, estes movimentos de colonizadores exigiam autonomia – nem sempre para a instauração de regimes que representassem forças economicamente mais progressistas do que a metrópole – e várias colônias britânicas obtiveram-na pacificamente durante algum tempo, como a Irlanda, ou então por meios revolucionários, como os EUA. A expansão econômica, o desenvolvimento das colônias e as tensões das reformas tentadas pelo “absolutismo iluminado” multiplicaram as oportunidades para esses conflitos nas décadas de 1770 e 1780. (HOBSBAWM, 1977, p. 40).

O desenvolvimento das sedes coloniais havia aproximado o potencial econômico regional dos moldes de progresso exportados pelas nações europeias, de tal forma, que as elites estabelecidas em domínios mais sólidos buscaram o rompimento com a hierarquia pré-estabelecida do pacto colonial. Tendo ocorrido em um período de amadurecida colonização espiritual, essas elites puderam contar com boa parte da população que exploravam para que sacrificassem suas vidas em prol da mudança das bandeiras que tremulariam sobre suas cabeças.

O acelerado progresso dos meios de produção na Europa e o desenvolvimento das suas ex-colônias mantinham seguras as estruturas que compunham a dominação ocidental. Ainda segundo Hobsbawm, a Grã-Bretanha, que teria sido mais afetada pelas independências, por exemplo, “continuou tão estável e dinâmica como sempre” (Ibidem), pois a sustentação dos seus domínios não repousava necessariamente sobre os pactos firmados com a coroa, mas sim na incorporação da produção e do consumo como necessidades implícitas ao desenvolvimento, estando este já fixado como valor inalienável e permanente.

Considerações finais

A demanda por explicações universais de aspectos particulares da vida, portanto, configurava-se como uma necessidade ativa do processo de colonização, não mais apenas dos territórios, mas, principalmente, das mentes e da relação destas com a compreensão do mundo a ser alcançado pela “civilização”. O processo de objetivação, que pela recuperação ocidental das reflexões e tarefas que se propunha sua tradição filosófica possibilitou a ampliação e aperfeiçoamento dos meios de produção econômica e intelectual, acompanhou as transformações internas do processo civilizador e pavimentou os acessos da expansão dos dominadores que reivindicavam sua herança.

Afinal, qual outra finalidade teria um “Tratado sobre o governo” ou um “Ensaio sobre o entendimento humano” (ambos de John Locke) se não o de conduzir o alcance afinado com a “razão” britânica sobre os governos e entendimentos dos povos de América, Índia ou África? Ou será, por exemplo, que a ideia de “homem como lobo do próprio homem”, de Thomas Hobbes, não servia mais a qualquer povo não europeu do que aos britânicos que compunham o seu próprio Leviatã? Qual o motivo de tanto interesse em se explicar e exemplificar um tipo de “estado de natureza” e o contrapor à evolução social do ocidente se não a necessidade de fixá-lo como legítimo dominador? Conforme avançavam os navios, e a prosperidade do trânsito comercial, sistematizações como essas ganhavam novas roupagens, novos filósofos, novos problemas e até novas críticas que lhes davam a proteção de ter sido tão racionais que apenas

outra forma de razão europeia (ou europeizada) garantia a sua revisão, independente, inclusive, do lugar onde fosse produzido.

A produção do conhecimento científico, pensada a partir de uma estrutura constituída como mecanismo de dominação eurocêntrica, não se resume apenas ao fazer científico em si, mas em sua formação histórica, seus efeitos e suas bases epistemológicas. O retorno feito por Husserl à construção dessas bases, em um movimento de *zig-zag* entre o complexo estrutural científico de legitimação do saber e sua “evolução” histórica, aponta para o objetivado como efeito de um gesto construído para tal, e traduz seu caminho como constitutivo da “crise” que impulsiona as amarras e os interesses legítimos que determinam uma História possível em cada conjuntura (MORUJÃO, 2007).

O euro-centrismo, como molde e motivo de existência das instituições de ensino e pesquisa nas nações subjugadas, agiu pela sua expansão hegemônica e domesticação das verdades que poderiam evocar afirmações de “humanidade”, “natureza”, “civilização” e etc. Não se tratando apenas de um endereçamento teórico, em uma gama de “grandes nomes” para cada área de conhecimento, como se estes fossem os baluartes responsáveis pela manutenção da dependência científica das “ex-colônias” para com as “ex-metrópoles”. Trata-se de uma correlação estrutural, cujos elementos não emergem de uma cognição típica de indivíduos europeus, mas de uma rede globalizada de legitimação de determinadas formas de conhecimento, enraizadas no objetivismo, no progresso e no desenvolvimento, tão caros ao pragmatismo de suas origens e tão dados ao favor das instituições, públicas e privadas, que encaminharam seu financiamento.

O eurocentrismo não é exclusivamente, portanto, a perspectiva cognitiva dos europeus, ou apenas dos dominantes do capitalismo mundial, mas também do conjunto dos educados sob a sua hegemonia. E embora isso implique um componente etnocêntrico, este não o explica, nem é a sua fonte principal de sentido. Trata-se da perspectiva cognitiva durante o longo tempo do conjunto do mundo eurocentrado do capitalismo colonial/moderno e que *naturaliza* a experiência dos indivíduos neste padrão de poder. Ou seja, fá-las entender como *naturais*, consequentemente como dadas, não susceptíveis de ser questionadas. (QUIJANO, 2009, p. 75).

A naturalização da qual fala Quijano é fruto do longo processo de consolidação econômica da grande rede de incorporação sócio-política ocidental. Os elementos que constituem os mecanismos dessa incorporação foram enraizados no funcionamento das consciências individuais, tornando-as unidades comuns de atuação do capital, induzindo e perpetuando a produção e o consumo, por exemplo, como se fossem resultados do desenvolvimento social ou do progresso humano.

As dimensões, entre a grandeza ou proporcionalidade no volume de cada substância objetivada no processo civilizador, fixaram progressivamente os parâmetros correspondentes às suas demandas. Em função do crescimento atraído pelos padrões de desenvolvimento, o horizonte de expectativa, dos “países” em formação por esse processo, manteve-se dependente do ponto móvel de referência política, econômica e social das nações europeias. Principalmente na busca pela construção de um conhecimento legítimo, ainda que próprio de sujeitos não europeus.

Referências

AIUB, Monica. Interdisciplinaridade: da origem à atualidade. *O Mundo da Saúde*, São Paulo, V. 30, n.1, p. 107-116, 2006.

BATTISTI, César Augusto. O método de análise cartesiano e o seu fundamento. *Scientiae studia*, FFLCH – USP, São Paulo, V. 8, n. 4. p. 571-596, 2010.

BURY, John Begnell. *The idea of progress, an inquiry into its origin and growth*. Temple of Earth publishing, 1920.

HOBSBAWM, Eric. *A era das revoluções*. Trad. Maria Tereza Teixeira. Rio de Janeiro: Editora PAZ E TERRA, 1977.

HUME, David. *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. Trad. José de Almeida Marques. São Paulo: Editora UNESP, 2004.

HUSSERL, Edmund. *A crise da humanidade europeia e a filosofia*. 2. ed. Trad. Urbano Zilles. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

_____. A crise da humanidade europeia e a filosofia. In: *Europa: crise e renovação*. Universitas Olisiponensis, Phainomenon, Lisboa, p. 119-152, 2006.

KANT, Immanuel. *Metafísica dos costumes*. Trad. Edson Bini. Bauru: EDIPRO, 2003.

_____. *Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita*. Trad. Artur Morão. Lisboa: LUSOSOFIAPRESS, 2006.

KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Trad. Wilma Patrícia Maas e Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro: PUC-RIO, 2006.

LEITE, Aleandro Gonçalves. História e objetivismo das ciências. *Temporalidades*, Belo Horizonte, V. 9, n. 1, p. 184-195, 2017.

MORUJÃO, Carlos. Husserl e a história. *Phainomenon*, n. 14, p. 143-156, 2007. Disponível em: <http://phainomenon-journal.pt/index.php/phainomenon/article/view/134>. Acessado em: 07 mai. 2018.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder e classificação social. In: SANTOS, Boaventura de Souza (org.). *Epistemologias do sul*. (CES), Coimbra: Edições Almedina, 2009.

1 Nessa análise se toma como conhecimento científico um fenômeno em sua origem, forma e epistemologia, exclusivamente ocidental, tal como o compreende Edmund Husserl (2006).

Submetido em 05 de julho de 2019.
Aprovado em 27 de novembro de 2019.

O INSTITUTO NACIONAL DE CIÊNCIA POLÍTICA (INCP): UMA “ESCOLA DE PATRIOTISMO” NO ESTADO NOVO (1940-1945)

THE NATIONAL INSTITUTE OF POLITICAL SCIENCE (INCP): A “SCHOOL OF PATRIOTISM” IN THE ESTADO NOVO (1940-1945)

Veronica Vieira MARTINELLI*

Resumo: O presente artigo tem por objetivo analisar a trajetória do Instituto Nacional de Ciência Política (INCP), entidade civil que atuou entre os anos de 1940 e 1945. A partir da pesquisa nas páginas das revistas *Visão Brasileira* e *Ciência Política*, pretende-se compreender como se deu a formação e a estruturação do INCP; além de examinar os diferentes níveis de participação no seu interior, suas diretrizes nacionais e seu programa de atuação na sociedade brasileira, elementos importantes para estabelecer a identidade e os objetivos desse órgão que se definia como uma “escola de patriotismo” a serviço da nação. Com o auxílio conceptual de Sirinelli (2003), buscaremos interpretar o INCP enquanto “espaço de sociabilidade”, e seus membros como “intelectuais mediadores”, a fim de melhor compreender o papel desempenhado por essa instituição no contexto do Estado Novo e a relação desses intelectuais com o regime.

Palavras-chave: Instituto Nacional de Ciência Política; intelectuais; Estado Novo.

Abstract: This article aims to analyze the National Institute of Political Science (INCP) trajectory, a civil entity that operated between the years 1940 and 1945. From the research on the pages of *Brazilian Vision* and *Political Science* magazines, we intend to understand how was the formation and structuring of the INCP; in addition to examining the different levels of participation in its interior, its national guidelines and its performance program in Brazilian society, important elements to establish the identity and objectives of this body, which was defined as a "school to teach patriotism" at the service of the nation. Based on Sirinelli's concepts (2003), we will seek to interpret INCP as a “sociability space”, and its members as “intellectual mediators”, to better understand the role played by this institution in the context of the Estado Novo and the relationship of these intellectuals with the regime.

Keywords: National Institute of Political Science; intellectuals; Estado Novo.

O Estado Novo e os intelectuais

Um novo tipo de relação do governo com a elite intelectual brasileira foi inaugurado pelo Estado Novo (1937-1945). A mudança no papel desempenhado por essa elite caracterizou-se pela tomada de uma nova posição dentro da sociedade, que a tornava porta-voz do projeto político, ideológico e cultural orquestrado pelo regime. Muitos intelectuais passaram a atuar no

* Mestranda em História – Programa de Pós-graduação em História - Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul - PUCRS. Porto Alegre, RS - Brasil. Bolsista CAPES. E-mail: veronica.martinelli@acad.pucrs.br.

sentido de definir a identidade nacional, refletir sobre a cultura do país e legitimar os valores cívicos e patrióticos. Também participavam fortemente na montagem e na execução da propaganda política do governo, legitimando suas ações na sociedade pela tentativa de homogeneização da opinião pública.

A aproximação dessa elite com o regime é um elemento importante para a compreensão das transformações que ocorreram nesse período. O Estado Novo de Getúlio Vargas soube reunir em seu seio elementos das mais diversas correntes de pensamento, e mesmo aqueles que não concordavam com todas as feições do regime. De acordo com o historiador Vamireh Chacon (1977, p. 96), “Em vez de propor confessionalidades aos intelectuais, o Estado Novo polarizava-os à base das afinidades, tanto teóricas quanto eletivas...”. Quer dizer, esses intelectuais foram chamados para atuar em órgãos oficiais como o Departamento de Imprensa e Propaganda, o Ministério da Educação e Saúde Pública, em periódicos do regime e em diversas instituições culturais como museus e bibliotecas. Já o sociólogo Sérgio Miceli, em suas análises sobre a relação de interesse que se estabeleceu entre a intelectualidade brasileira e o Estado ao longo dos anos de 1920 a 1945, aponta que

Durante o regime Vargas, as proporções consideráveis a que chegou a cooptação dos intelectuais facultaram-lhes o acesso às carreiras e aos postos burocráticos em quase todas as áreas do serviço público (educação, cultura, justiça, serviços de segurança, etc.) Mas, no que diz respeito às relações entre os intelectuais e o Estado, o regime Vargas se diferencia, sobretudo porque define e constitui o domínio da cultura como um “negócio oficial”, implicando um orçamento próprio, a criação de uma *intelligentsia* e a intervenção em todos os setores de produção, difusão e conservação do trabalho intelectual e artístico. (MICELI, 2001, p. 197-198).

Segundo a historiadora Mônica Pimenta Velloso (1987, p. 4), no Estado Novo os intelectuais brasileiros atuaram diretamente na arena política ao responderem ao chamado do regime para refletir sobre os problemas nacionais e exercerem a função social de “representantes da consciência nacional”, ao lado do Estado. Esse período, portanto, se caracterizou pela associação entre as elites intelectual e política, no sentido de reorganizar a sociedade, e pela identificação do “Estado como o cerne da nacionalidade brasileira”. Não mais afastados da arena política, esses indivíduos passaram a operar por meio de organismos culturais criados no sentido de propagandear a doutrina do novo regime. O governo adotou uma nova estratégia político-pedagógica em que a sua principal função seria a de educar e organizar a sociedade. A elite intelectual constituiu peça fundamental naquele cenário, pois assumiu o papel de apoiadora e doutrinadora oficial do regime (VELLOSO, 1987, p. 11).

A abertura do Estado Novo a todos os segmentos das mais diversas correntes do pensamento demonstra a importância da nova posição ocupada por essa elite para a função de

reconstrução nacional pretendida pelo governo. De acordo com o sociólogo francês Daniel Pécaut (1990, p. 73), em suas análises sobre a receptividade do Estado junto à intelectualidade, mesmo aquela vista como “rebelde”, compreende que “Se os intelectuais aderiram a uma ‘ideologia de Estado’, o Estado aderiu a uma ideologia da cultura, que era também a ideologia de um governo ‘intelectual’. Além disso, o Estado não conhecia outra expressão da opinião pública exceto a representada pelos intelectuais.”

Em meio à conjuntura apresentada até aqui, um fato desperta atenção. Dentro da historiografia brasileira, há uma quantidade significativa de pesquisas que tomam como objeto de estudo a intelectualidade e a sua participação em periódicos e instituições oficiais do Estado Novo. Contudo, nota-se uma lacuna nesses estudos pelo reduzido número de pesquisas que tratem de instituições culturais, especificamente, aquelas de caráter civil, que não pertenciam ao âmbito oficial, mas que desempenharam algum papel nesse arranjo. O regime contou com o apoio de intelectuais de fora do seu quadro oficial, que também souberam se organizar enquanto grupo em instituições culturais civis e em círculos editoriais de revistas e jornais. Nesse sentido, o Instituto Nacional de Ciência Política (INCP) e as revistas *Visão Brasileira* e *Ciência Política* surgem como objeto e fontes de análise histórica, cujo estudo permite contribuir para a compreensão da relação entre o Estado Novo e a intelectualidade brasileira.

No que se refere aos periódicos citados acima, o INCP contou com a publicação de uma revista mensal como veículo de difusão do seu discurso. Apuramos que a revista *Visão Brasileira* representou a instituição nos exemplares de agosto, setembro e outubro do ano de 1940. Já a *Ciência Política* foi publicada como órgão de imprensa do INCP entre novembro de 1940 a junho de 1945.

O artigo da historiadora Monica Pimenta Velloso intitulado *Cultura e Poder Político* (1982) tem sido a principal referência para a abordagem do INCP e da *Ciência Política*. Em seu texto, a autora analisa a “configuração do campo intelectual” no período, focando sua análise nas revistas *Cultura Política* e *Ciência Política*. Seu objetivo é compreender os mecanismos utilizados pelo governo de Vargas para a legitimação da estrutura política frente à opinião pública. Para isso, são analisados os papéis desempenhados por esses periódicos para tentar estabelecer como “O Estado penetra nos domínios da sociedade civil, assumindo claramente o papel de *direção* e *organização* da sociedade.” (VELLOSO, 1982, p. 72).

Monica Velloso interpreta o conteúdo das publicações e a construção dos discursos nas duas revistas, a fim de evidenciar sua tese de distinção de tarefas entre elas. Ou seja, a historiadora distingue, dentro do campo ideológico, as funções e os discursos presentes em *Cultura Política* e *Ciência Política*. A primeira, publicada pelo Departamento de Imprensa e

Propaganda (DIP), se apresenta como a revista oficial do regime. Para a historiadora, a *Cultura Política* estaria voltada para a reflexão e a *produção* do discurso oficial e do ideário estadonovista. Congregando a “elite intelectual” do período, seu discurso seria voltado para a os grandes intelectuais. Já a *Ciência Política*, publicação do INCP, teria como papel a *difusão* do pensamento do regime, atuando como propagandista da ideologia do governo. Logo, essa revista congregaria intelectuais de pouca projeção, estando voltada para o público em geral, para as tarefas práticas e de propaganda. É importante salientar que, dentro da historiografia, o artigo de Velloso é um dos poucos a tomar como tema de análise, mesmo que breve e comparativamente, a revista *Ciência Política*. Portanto, se o objetivo da autora é recuperar a identidade que perpassa distintamente os discursos presentes nas duas revistas, o INCP é colocado em segundo plano de análise e resumidamente².

O Instituto Nacional de Ciência Política: formação e estruturação institucional

No exemplar de março de 1941, a revista *Ciência Política* publicou um texto assinado em nome do Instituto Nacional de Ciência Política, em que era comemorado o aniversário de um ano da fundação dessa instituição. A publicação mencionava ainda que sua sessão inaugural ocorreu em 25 de março de 1940.

Quando nos ocorreu a idéia de fundar o Instituto Nacional de Ciência Política, — ha precisamente um ano, — houve os timoratos, os ceticos e os indecisos que se opuseram ao tenteme [sic]. Todas essas resistências, porém, foram postas de lado e o Instituto se converteu em realidade. Contando, exclusivamente, com os esforços e a boa vontade de alguns amigos dedicados do Presidente Getulio Vargas, que aceitaram, desde o primeiro momento, a idéia e acreditaram na sua viabilidade, o Instituto foi fundado e instalado e as suas atividades tiveram inicio. (IDÉIA..., 1941, p. 3).

Na imprensa jornalística, os primeiros relatos a respeito do Instituto Nacional de Ciência Política começaram a ser registrados em julho de 1940. Assim, em 09 de julho daquele ano, o *Jornal do Brasil* publicou uma pequena nota acerca dos preparativos para a constituição formal do INCP, cujo objetivo apresentado era o de “estudar o pensamento dos nossos estadistas de maior influência na vida política do país” (INSTITUTO..., 1940a, p. 6). A notícia esclarecia que a organização dessa instituição estava em andamento, e anunciava sua fundação, dentro em breve, como entidade civil. O jornal ainda noticiava que, naquele dia, haveria uma sessão para os sócios fundadores elegerem a primeira diretoria e aprovarem os estatutos da entidade. Segundo a notícia, o Instituto

[...] está em preparativos para desenvolver intensa atividade na Capital Federal. Em sua séde, reuniram-se diversos dos seus membros para estudar as bases de vasto programa de ação. O Sr. Pedro Vergara apresentou um

programa de conferencias e debates, sugeridos pelas finalidades do Instituto. O desembargador Saboia Lima fez sentir a necessidade do Instituto manter uma revista para divulgar os seus trabalhos. O desembargador Benjamim Vieira propôs, também, um programa de ação que foi aprovado, como as demais sugestões. O Sr. Humberto Grande acentuou o valor dos estudos objetivos dos problemas nacionais. (INSTITUTO..., 1940a, p. 6).

Já em 11 de julho de 1940, o mesmo jornal divulgava a instalação da secretaria do Instituto e sua sede, localizada nas salas 302 e 303, no 3º andar do edifício Esplanada, endereçado na Rua México, nº 90, no Rio de Janeiro. Também divulgava a aprovação dos estatutos institucionais e a eleição da primeira diretoria, que ficou estabelecida pelos seguintes membros: M. Paulo Filho, Presidente; Pedro Vergara, 1º Vice-Presidente; José Pires do Rio, 2º Vice-Presidente; Atílio Vivacqua, 3º Vice-Presidente; Aldo Prado, Secretário Geral; Lucio Marques de Sousa, 1º Secretário; Benjamim Vieira, 2º Secretário; Hélio Gomes, 3º Secretário; e Humberto Grande, da Comissão de Organização e Propaganda (INSTITUTO..., 1940b, p. 10).

Algumas notícias publicadas na imprensa buscavam demonstrar a repercussão do início das atividades do Instituto como entidade cultural. Uma dessas publicações ressaltava que o presidente Getúlio Vargas havia sido comunicado, através de telegrama, sobre a fundação do INCP. Por intermédio do Secretário da Presidência, Luís Vergara, Vargas responde a M. Paulo Filho: “Constitui [uma] iniciativa digna [de] encômios pela sua alta finalidade [no] momento [em que] se mobilizam todas as nossas forças espirituais e econômicas para grande obra [de] reconstrução nacional [que] se acha empenhado [o] atual governo.” (INSTITUTO..., 1940d, p. 06). No mesmo sentido, diversas instituições culturais e órgão de imprensa da época enviaram cartas e telegramas à diretoria do Instituto, felicitando seus membros por sua fundação. Em nota publicada no *Jornal do Brasil*, é divulgado o recebimento de mensagens do Instituto Brasileiro de Cultura, da Federação das Academias de Letras do Brasil, da Sociedade dos Amigos de Alberto Torres e da Associação Brasileira de Imprensa (INSTITUTO..., 1940d, p. 06).

No que se refere às atividades culturais do Instituto, seu núcleo central, ao longo dos anos de 1940 a 1945, se caracterizou por promover conferências, estudos e debates realizados semanalmente aos sábados, às 17 horas, no Auditório da Associação Brasileira de Imprensa (ABI), no Rio. Assim, em 27 de julho de 1940, o INCP iniciava seu programa de estudos com a sessão inaugural de conferências a cargo do jurista Jorge Severiano, sobre o tema “Getúlio Vargas e a ordem jurídica”, assunto que foi debatido na mesma sessão pelos demais convidados da mesa. A primeira sessão ainda assumiu o caráter de solenidade com o discurso inaugural realizado pelo segundo vice-presidente, José Pires do Rio, publicado na revista *Visão Brasileira*. Além de apresentar os objetivos a que se propunha o INCP enquanto entidade

cultural, seu discurso apresenta outro elemento importante a ser destacado nesta pesquisa. Segundo Pires do Rio,

[...] coube-me a honra de falar nesta reunião, honra imposta pela gentileza do 1º vice-presidente, cuja palavra é a que se deveria ouvir, por lhe ter cabido a maior responsabilidade na fundação de nosso Instituto, iniciativa inspirada por claro imperativo de patriotismo. (RIO, 1940, p. 50).

Ainda que isso não esteja explícito nas páginas das revistas *Visão Brasileira e Ciência Política*, Pedro Vergara é o fundador e o idealizador do INCP. Pedro Leão Fernandes Espinosa Vergara nasceu em Porto Alegre, no Rio Grande do Sul, em 18 de junho de 1895. Em 1917, formou-se em ciência jurídicas e sociais, pela Faculdade de Direito de Pelotas e passou a exercer a advocacia e a atuar como promotor público. Na carreira política, elegeu-se deputado à Assembleia Nacional Constituinte, pelo Partido Republicano Liberal, em 1933. Entre os anos de 1934 a 1937, atuou como deputado federal pelo estado do Rio Grande do Sul. Entre 1943 e 1945, atuou como procurador-adjunto do Ministério Público Federal³ (VERGARA, 2001, p. 6024-6025).

Em outros textos publicados nas revistas, Pedro Vergara também é mencionado como principal agente de fomentação dessa instituição. O professor Mauricéia Filho (1941, p. 65) ao abordar a inspiração que o Estado Novo fornecia à cultura e o conseqüente “surto de Renascimento” na “intelectualidade brasileira”, afirmava que “[...] o Instituto Nacional de Ciência Política, que a inteligência incomum de Pedro Vergara consubstanciou nesta esplendida realidade, é realmente um dos reflexos mais nítidos do atual panorama cultural do país.” Já o professor Pio B. Ottoni (1941, p. 142), em conferência pronunciada em 13 de março de 1941, afirmava “[...] a inconfundível figura, aqui presente, do idealizador, criador e impulsionador do Instituto Nacional de Ciência Política, o modelo de dedicação e operosidade, o Sr. Dr. Pedro Vergara.”

Em relação às atividades de conferências e debates, as sessões culturais semanais realizadas na ABI apresentavam uma organização interna, que pode ser verificada na seção dedicada às *Atividades do Instituto Nacional de Ciência Política*, publicada nas páginas das revistas *Visão Brasileira e Ciência Política*. Em sua composição, a mesa era presidida por algum membro da diretoria do INCP, além dos convidados e/ou dos palestrantes daquele dia. Durante seus cinco anos de atuação, diferentes personalidades oficiais e figuras de destaque da sociedade brasileira foram convidadas a participar das reuniões organizadas pelo Instituto no Rio de Janeiro, entre eles: diversos representantes do presidente da República, como Geraldo Mascarenhas e Ângelo Nolasco de Almeida; os generais Góis Monteiro, Meira de Vasconcelos e Eurico Gaspar Dutra; o diplomata Paulo Hasslocher e os interventores de Santa Catarina e

Bahia, respectivamente, Nereu Ramos e Landulfo Alves. O INCP também divulgava na imprensa carioca o convite para o público participar das suas sessões no Rio. No registro de suas *Atividades* presente nas revistas, é expressado que a plateia na ABI se constituía de um “seleto auditório que enchia literalmente” o salão. As “concorridas sessões” transcorriam com as falas de pelo menos três oradores previamente inscritos, sendo que o orador principal discursava por um espaço de até uma hora, enquanto que aos demais era reservado o tempo estimado de dez minutos. Os temas versavam sobre as principais pautas em voga na sociedade brasileira, mas não se encerravam em uma temática principal. Por vezes, as sessões retratavam algum tema específico e/ ou comemorativo, como o aniversário do presidente Vargas, o aniversário da Revolução de 1930, a Semana da Pátria, o Dia do Trabalhador etc., além dos discursos proferidos por Getúlio Vargas em ocasiões oficiais, solenidades e comemorações nacionais, que também eram utilizados como mote para as conferências.

Um aspecto importante a ser mencionado se refere ao fato de que, desde o início de sua formação, o INCP buscou definir sua posição encomiástica em relação ao regime, seguindo inclusive as orientações do principal órgão de censura e propaganda do Estado Novo, o DIP. Em texto assinado em nome do Instituto e publicado no exemplar de março de 1941 da *Ciência Política*, entre os objetivos da fundação daquela instituição cultural,

[...] o mais importante, sem dúvida, é o de congregar as elites intelectuais, em torno do pensamento do Estado Novo, de acordo com a fecunda orientação já posta em prática, por outras instituições, de natureza oficial, “signanter”⁴ o Departamento de Imprensa e Propaganda, cuja obra benemerita, nesse sentido, é de todos os brasileiros, suficientemente conhecida e aplaudida. (IDÉIA..., 1941, p. 4).

É importante salientar que, num primeiro momento, a fundação do Instituto parece ter despertado incerteza e desconfiança por parte do diretor do DIP, Lourival Fontes. Em quinze de maio de 1940, dois meses antes do início das atividades do INCP, em correspondência encaminhada ao então presidente Getúlio Vargas, Pedro Vergara agradecia sua nomeação para o Ministério Público do Distrito Federal e afirmava que, como forma de agradecimento, retribuiria colocando sua ação e seu pensamento à disposição de Vargas, “para tudo o que for necessário, a bem do seu grande nome, da sua obra de governante, dos serviços inestimáveis” prestados à pátria pelo então presidente (VERGARA, 1940g). No mesmo documento, Vergara explicitava e reiterava a fundação do Instituto, explicando que

Infelizmente, essa iniciativa não foi suficientemente compreendida pelo Dip, que lhe negou apoio, sob a inexata arguição de lhe pertencer a ideia, que teria sido por mim deturpada (ainda bem!). É certo, Sr. Presidente, haver chegado ao meu conhecimento, de modo indireto, que o Sr. Lourival Fontes pretendia fundar no país uma “Academia de cultura política”. (VERGARA, 1940g).

Pedro Vergara buscava desvestir o INCP de qualquer traço que permitisse a Lourival Fontes identificar naquela instituição uma ameaça ao governo, e criticava a iniciativa “inexperiente” do diretor do DIP de fundar uma “[...] academia, num momento de ação, de luta, de dinamismo e, especialmente, de descida a todas as camadas de opinião e de proselitismo em todos os meios que possam ser arregimentados [...]”. Vergara explicava que sua iniciativa não colidiria com a ideia de Fontes e as duas poderiam até mesmo coexistir e se completar, pois o Instituto faria aquilo que uma academia não poderia realizar. Logo, pode-se compreender que, na visão de Vergara, a formação de uma academia no contexto em que se encontravam representava o retorno ao imobilismo intelectual da torre de marfim dos primeiros anos da República, que isolava os homens de letras da realidade social brasileira, enquanto que a formação de uma instituição como o INCP teria um caráter mais enérgico de atuação na sociedade. Vergara afirmava, então, sua convicção de que toda a “propaganda das ideias, das ações e dos fins” objetivada por Getúlio Vargas “como homem de Estado, deve ter um caráter privado, ou pelo menos parecer que o tem.” (VERGARA, 1940g). Essa posição em relação à propaganda geraria um triplo efeito, segundo o autor da carta,

O primeiro efeito desse sistema é criar núcleos de opinião que deem aos indiferentes de hoje e companheiros de amanhã e aos adversários não devorados pelo ódio e pela ambição, a sugestão dos movimentos espontâneos, naturais, independentes. O segundo efeito é criar, por toda parte, um ambiente de palpitação, de interesse, de evidencia, em torno da ação política e da obra governamental de v. exc. O terceiro efeito é criar, por assim dizer, uma “ponte”, não oficial, por onde possam aderir a v. exc. os indiferentes e os adversários, que desejam fazê-lo, com dignidade, mas não o podem, porque ninguém os procura, e têm receio de começar, eles próprios... (VERGARA, 1940g).

O documento expunha “com maiores minúcias, quais são as verdadeiras finalidades” de Pedro Vergara com a criação do Instituto, ou seja, oportunizar um espaço de propaganda e de opinião para todos aqueles não encontravam lugar na oficialidade do regime – um “órgão sintonizador de opinião”. Para atingir esse objetivo, Vergara apresentava suas pretensões de organizar o Instituto em todas as capitais do país e em cidades do interior.

[...] de sorte que, necessariamente, num dia determinado de cada semana, em todo o país, à mesma hora, em cerca de dois mil centros urbanos, haja um orador na tribuna que esteja discorrendo sobre as ideias de v. exc., que esteja expondo ao auditório o que v. exc. fez pelo Brasil, que esteja explicando o sentido, o alcance, as vantagens das suas atitudes políticas, das suas leis mais discutidas, das suas intenções por ventura deturpadas. (VERGARA, 1940g).

Portanto, essa correspondência anunciava as aspirações de Vergara em fundar uma instituição de caráter propagandístico em direção ao regime estado-novista, constituída como

uma “rede capilar de opinião”, “sem o caráter partidário” e federalizada em sua direção central, no Rio de Janeiro (VERGARA, 1940g). Mesmo considerando a brevidade do documento e o fato de desconhecermos uma possível resposta do presidente Vargas, a carta de Pedro Vergara evidencia em seu conteúdo um importante relato sobre o contexto intelectual da década de 1940. A argumentação do correspondente apresenta alguns elementos que caracterizam e exemplificam dois pontos fundamentais de análise neste artigo, ou seja, sobre as relações que os intelectuais brasileiros estabeleceram entre si e sobre a relação dessa intelectualidade com o Estado.

Outra característica peculiar dessa instituição, já apontada na análise da correspondência de Pedro Vergara ao presidente Getúlio Vargas, se refere a sua estrutura institucional. Uma das suas pretensões com a fundação dessa instituição era a de estruturá-la em subseções em diferentes cidades do Brasil. De acordo com Vergara (1942, p. 5), o INCP no início era “[...] uma organização de vida limitada ao Rio de Janeiro; e somos hoje uma federação de agrupamentos similares, que pensamos e lutamos em comum, para a execução do mesmo programa e ideias, de ação, de fé e de entusiasmo [...]”. Neste texto, ele enumera as seções existentes em Paulicéia, no estado de São Paulo, a cargo de Abner Mourão, Gofredo da Silva Teles, Menotti Del Picchia e Raul Guastini; e em Curitiba, no estado do Paraná, sob a presidência de Oliveira Franco. Através do mapeamento realizado para esta pesquisa, foi possível listar algumas dessas seções do INCP, além de identificar a composição de suas diretorias de forma mais criteriosa⁵.

Assim, identificamos que em dezembro de 1940, Pedro Vergara viajou para o estado do Rio Grande do Sul, onde organizou a fundação das seções nas cidades de Porto Alegre, Pelotas e Rio Grande⁶. Já em 22 janeiro de 1941, Vergara autorizou o sócio do INCP, o professor, escritor e jornalista Jorge O. de Almeida Abreu, a fundar uma divisão dessa instituição em Niterói, no Rio de Janeiro⁷. Outra seção do INCP foi instalada no Amazonas, em 19 abril de 1944, por iniciativa do sociólogo e escritor Leopoldo Peres⁸.

As atividades do INCP ainda foram ampliadas com a organização de seções em sua sede no Rio de Janeiro, como a Seção Universitária, fundada em 24 de agosto de 1940, por estudantes das escolas de ensino superior⁹. Já a Seção dos Professores Secundários foi instalada em 28 de dezembro de 1940, sob a presidência do professor Adriano Pinto. A revista *Ciência Política* não apresenta informações acerca da diretoria dessa seção, porém uma nota publicada no *Jornal do Brasil* afirmava que a seção do magistério secundário do INCP contava com “[...] 160 adesões de professores, de quase todos os estabelecimentos de ensino fundamental e complementar do Distrito.” (INSTITUTO..., 1940f, p. 09).

Nossa abordagem busca assinalar que o Instituto caminhou progressivamente para sua organização enquanto entidade civil de caráter nacional, através da fundação de seções regionais que possibilitassem a formação de uma rede de debates e de reflexão em todo o país. Essa ramificação regional permitiu ao INCP ampliar seu espaço de debates para além das conferências semanais realizadas na Associação Brasileira de Imprensa, no Rio e se fixar institucionalmente no contexto do Estado Novo.

Apontamos ainda que o ambiente de fermentação intelectual desenvolvido no interior do INCP parece ter favorecido o surgimento de um órgão de imprensa oficial, pois a intensa agenda de conferências realizadas pela instituição em sua sede e nas seções regionais produziu um grande número de comunicações. A *Visão Brasileira* e a *Ciência Política* eram publicadas mensalmente e tinham o caráter de boletim mensal de divulgação das conferências e demais atividades realizadas pelo INCP. No sentido de exemplificar essas colocações, através do mapeamento dos sumários de novembro de 1940 a maio de 1945 da revista *Ciência Política*, esta pesquisa conseguiu identificar cerca de quinhentos e quarenta e seis (546) trabalhos publicados por trezentos e dez (310) autores diferentes. Em nosso ponto de vista, a publicação dessas revistas demonstra a tentativa de um maior alcance da divulgação das atividades do INCP, ou seja, através delas o movimento de ideias promovido pela instituição não se restringiria ao seu meio, mas circularia por ambientes além do seu centro de efervescência, ampliando a inserção desse grupo no meio intelectual e cultural dos anos de 1940.

Uma “escola de patriotismo”: espaço de sociabilidade intelectual

Até o momento, o presente artigo analisou de que modo se deu a fundação, a estruturação institucional e a ramificação regional do Instituto Nacional de Ciência Política. Porém, buscamos compreender também quais os objetivos que levaram esse grupo de indivíduos a fundar uma instituição no contexto histórico em que se encontravam, e quais os princípios que serviram de base para a sua constituição. Com o auxílio conceptual do historiador francês Jean-François Sirinelli, acreditamos que seja possível estabelecer uma chave de entendimento para definir o perfil dos indivíduos pertencentes ao núcleo das atividades do INCP em sua sede e nas seções regionais, e interpretar a formação desta instituição enquanto espaço de sociabilidade intelectual. Nessa perspectiva, este trabalho se insere no âmbito da História dos Intelectuais, pois orienta suas análises para a compreensão do alinhamento de parte da intelectualidade brasileira ao governo do Estado Novo, assim como, no sentido de caracterizar esses intelectuais a partir do seu papel, atividades e funções na sociedade brasileira.

A História dos Intelectuais permite ao historiador abrir um leque de possibilidades de pesquisa para os mais variados objetos que, em comunicação com diversas áreas do conhecimento, se desdobra em reflexões sobre temas até então ignorados. Essa abertura da historiografia se deve à renovação – ou renascimento – da História Política a partir dos 1960 e 1970. Após anos de ostracismo frente à valorização, pelo movimento dos *Annales*, de outros campos da História como o econômico e o social, a História Política retornou à historiografia consciente de que,

[...] se o político tem características próprias que tornam inoperante toda análise reducionista, ele também tem relações com outros domínios: liga-se por mil vínculos, por toda espécie de laços, a todos os outros aspectos da vida coletiva. O político não constitui um setor separado: é uma modalidade da prática social. (RÉMOND, 2003, p. 35-36).

Esse retorno dos estudos no campo do político trouxe consigo o debate a respeito do papel dos intelectuais enquanto atores do político. Segundo Sirinelli (2003, p. 237), a partir da década de 1970, a História dos Intelectuais e seus objetos de estudo saíram do “ângulo morto” e as pesquisas nessa área conseguiram alcançar a legitimidade científica e o “interesse da corporação dos historiadores”. Esse nascimento, “mais que um renascimento”, se deveu ao novo olhar lançado sobre o espaço à parte ocupado pelos intelectuais na sociedade, que trouxe consigo “problemáticas novas”, “pistas inéditas” e “instrumentos específicos”. Os estudos históricos sobre a intelectualidade ganharam força entre os historiadores, tornando-se um campo autônomo e aberto “situado no cruzamento das histórias política, social e cultural.” (SIRINELLI, 2003, p. 232).

A perspectiva de Sirinelli (2003, p. 234-235), para o qual os intelectuais são entendidos como “um grupo social de contornos vagos”, inseridos em um universo estreito, de “número reduzido” e pertencentes às “elites”, nos auxilia na definição de uma identidade para a intelectualidade reunida em torno do Instituto. Adotamos seu conceito de intelectual, cuja noção é “ampla e sociocultural, englobando os criadores e os ‘mediadores’ culturais”, e nos permite compreender de forma mais abrangente o grupo que compunha essa instituição. Nesse sentido, o historiador nos apresenta sua compreensão para o conceito de intelectuais enquanto “criadores” ou “mediadores” culturais: “[...] à primeira categoria pertencem os que participam na criação artística e literária ou no progresso do saber, na segunda juntam-se os que contribuem para difundir e vulgarizar os conhecimentos dessa criação e desse saber.” (SIRINELLI, 1998, 261).

Outro conceito instrumentalizado neste artigo, que utilizamos para compreender o ambiente constituído pelo Instituto e pela revista *Ciência Política*, é o de espaço de sociabilidade. Para Sirinelli,

Todo grupo de intelectuais organiza-se também em torno de uma sensibilidade ideológica ou cultural comum e de afinidade mais difusas, mas igualmente determinantes, que fundam uma vontade e um gosto de conviver. São estruturas de sociabilidades difíceis de apreender, mas que o historiador não pode ignorar ou subestimar. (SIRINELLI, 2003, p. 248).

Nesse sentido, percebemos que periódicos como a *Ciência Política* representavam importantes veículos de propaganda durante o Estado Novo, e um espaço de atuação da elite intelectual que apoiava as políticas propostas pelo governo. As redações de revistas e as instituições de cultura constituíram importantes espaços de articulação da elite intelectual em redes, entendidas aqui como estruturas elementares de sociabilidade. Ainda nessa perspectiva, observa-se que “[...] uma revista é antes de tudo um lugar de fermentação intelectual e de relação afetiva, ao mesmo tempo viveiro e espaço de sociabilidade, e pode ser, entre outras abordagens, estudada nesta dupla dimensão.” (SIRINELLI, 2003, p. 249). Sirinelli ainda apresenta outras duas acepções que aprofundam a definição das estruturas elementares de sociabilidade.

Mas a sociabilidade também pode ser entendida de outra maneira, na qual também se interpenetram o afetivo e o ideológico. As "redes" secretam, na verdade, microclimas à sombra dos quais a atividade e o comportamento dos intelectuais envolvidos frequentemente apresentam traços específicos. E, assim entendida, a palavra sociabilidade reveste-se portanto de uma dupla acepção, ao mesmo tempo "redes" que estruturam e "microclima" que caracteriza um microcosmo intelectual particular (SIRINELLI, 2003, p. 253-254).

Portanto, a ideia de “espaço de sociabilidade” é compreendida pelo historiador enquanto o espaço físico em que estão inseridos esses indivíduos, ou seja, o *microcosmo* intelectual. No caso da pesquisa apresentada neste artigo, o Instituto se configuraria como um microcosmo, ou seja, a “estrutura” necessária para a constituição desse grupo. Essa estrutura também se forma enquanto afetividade, isto é, reúne intelectuais que partilham afinidades e sensibilidades que correspondem aos ideais que congregam esses indivíduos. Logo, essas redes de relações expressariam o *microclima* do movimento ideológico, político e cultural presente no período do Estado Novo, e refletido no interior do Instituto.

Com a metodologia de análise de conteúdo das revistas *Ciência Política* e *Visão Brasileira*, pudemos compreender a complexidade e as peculiaridades que permeiam a formação do Instituto. De acordo com o que já foi exposto até agora, esta pesquisa identificou alguns dos diferentes níveis de participação no interior dessa instituição. O círculo principal do

INCP era formado pelos sócios fundadores da sede no Rio de Janeiro, e que também se organizaram como diretoria, ou seja, são aqueles indivíduos que participaram da gênese da instituição; em seguida identificamos os membros das diretorias regionais, e por fim constatamos um grande número de colaboradores que participavam como conferencistas e que, posteriormente, tiveram seus trabalhos publicados nas revistas. Um perfil inicial para esses indivíduos, através do mapeamento dos fundadores, sócios fundadores e demais integrantes das diretorias das seções do INCP buscou compreender a formação e/ou a profissão desses intelectuais naquele momento. Entre eles, encontramos acadêmicos, advogados, engenheiros, escritores, funcionários públicos, jornalistas, juristas, professores, promotores e militares. As informações coletadas em nossas análises, portanto, nos permitem caracterizá-los como um grupo de contornos vagos, pois reunia indivíduos de diferentes formações e profissões, de número reduzido e pertencente às elites letradas.

De acordo com Pedro Vergara (1942, p. 3), no início das atividades daquele “cenáculo de cultura e patriotismo” no Rio de Janeiro, se reuniram os primeiros membros do Instituto para lhe darem forma e vida a “um pugilo de homens, cuja posição social estava longe de ser brilhante”, e indicando os nomes daqueles fundadores, identifica suas formações e posições sociais.

[...] eu (Pedro Vergara), um promotor público obscuro, como ainda hoje o sou; Lúcio Marques de Souza, um bacharel, que vacilava entre o magisterio e a advocacia, tentando uma carreira; Humberto Grande, professor de humanidades; Renato Travassos, um poeta e um jornalista de profissão; Aldo Prado, um advogado que iniciava a sua luta no fôro; Atilio Vivaqua, um humanista e um jurista de talento, que viera da Província e que a metrópole desconhecia; Benjamim Vieira, com a sua cultura geral, o seu ímpeto verbal e o seu amor ao direito, que não se tinha firmado, ainda, na cátedra universitária; Hélio Gomes, o médico-legista, que não havia pronunciado ainda as suas conferências mais substanciais e que ainda não havia escrito as suas obras científicas mais compendiosas; Rubinstein Rolando Duarte, esse rapaz inquieto e culto, que andava em busca do destino. (VERGARA, 1942, p. 3-4)

Segundo o professor da Faculdade de Direito da Universidade do Paraná, membro da Comissão de Organização e Propaganda do INCP e secretário da revista *Ciência Política*, Humberto Grande, o Instituto queria criar uma atmosfera cultural no Estado Novo. A consciência do pertencimento desses indivíduos às elites esclarecidas, e do seu papel diferenciado no contexto de transformações pelas quais vinha passando a sociedade brasileira no regime, impunha-lhes a fomentação de um “movimento de ideias” que estruturado em um “centro de estudos nacionais” viesse a “[...] agregar os homens de ação e os homens de pensamento dentro de uma mesma finalidade com o firme objetivo de divulgar no país todo umas tantas verdades vitais para o povo brasileiro.” (GRANDE, 1941a, p. 10).

Logo, na pesquisa que se apresenta, procuramos identificar os intelectuais pertencentes ao núcleo do INCP como “mediadores culturais”, conceito que abrange “tanto o jornalista como o escritor, o professor secundário como o erudito.” (SIRINELLI, 2003, p. 242). Essa tomada de posição conceitual nos permite alargar a visão acerca da identidade intelectual desse grupo, orientando nossas análises para compreensão dos papéis de difusores e vulgarizadores do pensamento do regime desempenhados por esse grupo. O presidente Vargas, ao agradecer a visita de membros INCP no Palácio do Catete em novembro de 1940, afirmava que eles estavam “[...] colaborando com o Governo, na difusão, na vulgarização dos ensinamentos da doutrina do novo regime.” (PALAVRAS..., 1940, p. 4). Esse parece ter sido um dos principais objetivos do INCP, ou seja, reunir intelectuais em torno do pensamento do Estado Novo e promover através de estudos, debates e outras atividades, a propaganda do projeto político, cultural e ideológico do regime. Funcionando como uma vitrine, o INCP possibilitava mais um espaço de visibilidade e ascensão para intelectuais mediadores definidos por Vergara como “obscuros”, “vacilantes”, “provincianos”, iniciantes em suas profissões e sem grande projeção na sociedade.

É possível enxergar que esses intelectuais estavam em busca de um espaço de atuação nas arenas políticas e intelectuais do Estado Novo. Nesse sentido, concordamos com a pesquisa de Monica Velloso (1982, p. 78), pois percebemos que a composição do INCP constitui-se de intelectuais de “pouca projeção”, aos quais cabiam “[...] as tarefas práticas da propaganda, no sentido de difundir para o conjunto da sociedade o ideário já estabelecido.” Isso não significa dizer que a pesquisa desses intelectuais de menor projeção e mediadores culturais tenha valor inferior se comparada com as que examinam os “grandes intelectuais” do regime. Pelo contrário, através de estudos que analisem os intelectuais envolvidos na difusão do ideário político do regime é possível ter uma melhor compreensão histórica da efetiva criação de instâncias sociais de projeção, socialização e reconhecimento dos letrados fora dos limites oficiais do Estado.

Um ponto importante a ser discutido nesta trama é o fato de que além do núcleo central, havia aqueles que podem ser considerados simpatizantes do ambiente constituído pelo INCP, mas que não pretendiam se associar aos quadros dessa instituição, como no caso dos conferencistas convidados para participar como oradores nas sessões semanais na ABI, ou em alguma divisão regional do Instituto. Verificou-se também que essa instituição buscava se aproximar dos “grandes intelectuais” da época, ou seja, é possível perceber a presença, mesmo que tímida, dos ideólogos do regime em sua estrutura¹⁰. É o caso do sociólogo Oliveira Vianna que, a convite da seção de Niterói do INCP, tem seu nome registrado como presidente dessa seção quando de sua fundação em 1941. Porém, ao contrário do que afirma o antropólogo Luiz

de Castro Faria (2002, p. 132-133), e apesar da importância e do “[...] lugar ocupado por Oliveira Vianna durante o Estado Novo [que] possibilitou a catalisação de uma enorme força de imposição do seu discurso e interesses intelectuais” principalmente quando de sua “incorporação na burocracia do Estado”, sua indicação para presidente da seção de Niterói não significou que o Instituto [Nacional] de Ciência Política tenha sido criado como um órgão de difusão das ideias de Oliveira Vianna, em específico, ou de qualquer outro intelectual que pertencesse ao centro do poder. A pluralidade de conferencistas e a figuração de intelectuais já consagrados indica a busca do INCP por uma maior legitimação no conjunto da sociedade.

O último ponto a ser destacado neste artigo se refere aos ideias que mobilizavam o Instituto. Como foi abordado no início do texto, o Estado Novo promoveu um novo tipo de relação com as elites intelectuais, trazendo-as para o centro de reflexão e execução do seu projeto de construção de uma nova sociedade enquanto nação. Essa abertura à intelectualidade produziu uma mudança entre essas elites, permitindo a tomada de consciência de si e de sua posição social. Logo, o discurso em torno do espírito de responsabilidade social, nacionalismo, civismo e patriotismo tomou conta das atividades desses indivíduos. Se grande parte da historiografia se dedica ao estudo dos intelectuais que atuavam em órgãos e periódicos oficiais, desviar o foco para aqueles que atuaram fora das estruturas oficiais do governo permite compreender a abrangência das políticas e das ideologias desenvolvidas pelo Estado Novo.

Sob esse espírito de transformação e de responsabilidade parecem ter se movimentado os intelectuais para fundar o INCP. Em texto publicado no primeiro número da revista *Visão Brasileira* dedicado ao Instituto, Pedro Vergara, em tom quase profético, afirmava,

E o que será a obra dessa novel instituição cultural, – os fatos o irão dizer, dentro e pouco. Organizado na capital da Republica e difundido em seções, por todas as capitais e cidades importantes do país, – ele agitará, por toda parte, desde o Acre até o Rio Grande do Sul, as ideias que interessam os destinos da Pátria e que foram o sonho e a ação dos estadistas brasileiros, nas diferentes fazes da nossa história. Esse estudo e esse debate estava sendo reclamado, de há muito, às nossas elites intelectuais. Era uma exigência que lhes faziam os deveres da cidadania e os supremos interesses da Pátria. Elas não poderiam mais ater-se, apenas, às simples criações literarias e às meras agitações especulativas. (VERGARA, 1940, p. 1).

Logo, segundo o idealizador do INCP, essa instituição tinha como objetivos estudar a vida nacional e as realizações dos seus estadistas, atividade que se impunha aos seus intelectuais como uma exigência da sua posição social de elite esclarecida. Na prática, vê-se a tomada da arena política pela elite intelectual apoiadora de Vargas, que, munida pela conscientização do seu papel na sociedade brasileira, se coloca a “trabalhar com o melhor de suas energias, com todo o seu esforço, com a seiva magnífica da sua inteligência” com vistas à “construção de uma

grande pátria, para fazer do Brasil um grande povo”. Quando da fundação dessa instituição, seus membros foram chamados a colaborar com estudos e exames acerca da realidade do país, e a valorizar a ação “heroica e patriótica” dos estadistas brasileiros (VERGARA, 1940, p. 4).

Esses objetivos eram orientados por uma diretriz ideológica em comum, o patriotismo, que fez com que esse grupo se reunisse para constituir um espaço de estudos e ação intelectual. Essa ênfase nos problemas nacionais impulsionava seus membros a buscar compreender as transformações da sociedade brasileira ao longo da sua história, e constituir um espaço discursivo para estudar a obra e o pensamento político do presidente Getúlio Vargas.

Estudaremos a nossa terra, para compreender a nossa gente. Estudaremos o passado, para compreender o presente e melhorar o futuro [...].

Meditaremos as palavras do atual Chefe da nação, homem que observa com inteligência e fala com sinceridade.

Em seus discursos, encontraremos a principal fonte de ensinamentos para o Instituto Nacional de Ciência Política. (RIO, 1940, p. 51).

No exemplar de novembro de 1940 da *Ciência Política*, o professor Humberto Grande apresentou as diretrizes nacionais do INCP que definiam o programa de ação dessa instituição na cultura brasileira, através do estudo dos problemas nacionais. Para Grande (1940a, p. 11), a realidade nacional da época exigia uma “visão realista e objetiva dos fatos sociais” e a atuação “dentro de um programa de ação muito bem estabelecido”. Para tanto, ele propunha um “[...] vigoroso programa de ação e um corpo de ideias-forças, capazes de despertarem as grandes energias potenciais do nosso povo.” As cinco diretrizes nacionais do INCP afirmavam:

1ª – A cultura brasileira em ação requer, para realizar algo importante, diretrizes justas e acertadas na esfera política, econômica e social. Estas para ser bem definidas implicam sérios estudos objetivos, observação sociológica e investigação da psique nacional;

2ª – Para se afirmar, nesta época, a cultura brasileira exige um Movimento Cultural Brasileiro, que é elemento imprescindível para despertar a consciência da nação. A propaganda desse movimento deve ser feita nas escolas, colégios e universidades; na imprensa, rádio e conferência pública; nas sociedades quarteis e demais instituições sociais;

3ª – Constituir-se-á o Movimento Cultural Brasileiro de movimentos idênticos nos diferentes Estados do País; esse processo tornará conhecido nos seus variados aspectos sociológicos, porque implica estudos sérios e objetivos, procedidos em toda a nação;

4ª – Impõe-se a obrigatoriedade da Cultura Brasileira à elite nacional, que não pode continuar na ignorância de assuntos nossos. No Brasil, as classes cultas de todas as especialidades, devem saber a respeito dos problemas brasileiros [...];

5ª – Para traçar um programa de ação dentro de bases realistas, a cultura brasileira tem que contar com o conhecimento da realidade social contemporânea e com o conhecimento dos problemas nacionais, para, deste modo, definir o papel do Brasil na América e no Mundo. (GRANDE, 1940a, p. 11-12).

As diretrizes nacionais do INCP orientavam suas atividades para o estudo dos problemas nacionais e para a interpretação da cultura brasileira. Propunham a valorização do nacional

através de um amplo movimento que se alastrasse por todo o país, exigindo a presença das elites intelectuais nos seus assuntos. Como já vimos, um grande número de intelectuais se associou em alguma medida ao INCP, seja como sócio e colaborador ou como convidado para os debates e conferências realizados na ABI, ou em alguma das suas seções regionais. Isso significa certo engajamento e concordância com os ideais dessa instituição que, por sua vez, estava de acordo com o projeto político do regime.

O Instituto Nacional de Ciência Política é uma instituição que quer familiarizar o nosso povo com os grandes problemas nacionais; constitui uma organização cultural que deseja ser útil ao país, congregando a elite brasileira para orientar a nossa gente. Quer esclarecer a opinião da nação quanto aos seus magnos problemas. Sinceramente deseja colaborar com os poderes constituídos para a grandeza da pátria. (GRANDE, 1940b, p. 5).

O INCP representava a tentativa por parte da intelectualidade de constituir um movimento de organização da sociedade brasileira, ou seja, a busca pela definição da cultura e da identidade nacional, elementos fundamentais para a concepção da nação. A formação de um *locus* que reunia intelectuais com as mesmas afinidades e o mesmo espírito de transformação assumia ainda o caráter científico e pedagógico, como espaço de fermentação de ideias, ou seja,

Os grandes problemas nacionais estão sendo estudados de modo sistemático com muito realismo e critério científico. É dentro dessa orientação que os seus sócios se paparam para ser útil à nossa grande pátria, certos de que o país, agora mais do que nunca, necessita de homens de ideias e convicções, porque são estes os únicos que lutam com abnegação e denodo para alcançar os seus objetivos. Assim esta instituição é uma verdadeira escola de patriotismo, visando formar a nova mentalidade da nação dentro de um programa sério de estudos e realizações, pois, nenhuma instituição progride sem uma finalidade bem determinada. (GRANDE, 1940b, p. 5, grifo nosso).

Assim, enquanto espaço geográfico – ou microcosmos – de um conjunto de intelectuais, o INCP caracterizava a si próprio como uma “escola de patriotismo” – ou estrutura elementar de sociabilidade – a serviço do Estado Novo e da nação. Valores como o nacionalismo, entre outras afinidades intrínsecas às redes de relações desses indivíduos, permitem compreender o microclima que os congregava afetivamente. Definindo-o como um espaço de sociabilidade, podemos apreender que os membros do INCP se movimentaram entre as arenas política, cultural e intelectual dos anos de 1940 a 1945, se destacando enquanto espaço de fomentação do pensamento intelectual brasileiro.

Para compreender o patriotismo pregado pelo INCP é preciso perceber que a definição de “amor à pátria” estava sendo traduzida pelos membros dessa instituição como um sentimento “criador e fecundo” que deveria resultar em “atos e realizações”, transfigurando-se em um

patriotismo entendido como “esclarecido” e mesmo “consciente e cultural”. O engajamento na formação de uma escola voltada para os valores nacionais se desdobrava na execução de um programa de “educação cívica” que objetivava o “engrandecimento da pátria” (GRANDE, 1940b, p. 5-6). O caráter pedagógico do INCP se refletia nas conferências promovidas ao longo dos seus cinco anos de atuação, que caracterizaram esse espaço como um centro de estudos de caráter nacionalista. No início das atividades do INCP, em março de 1940, suas reuniões não contavam com grande número de oradores e ouvintes no auditório da ABI. Com o passar do tempo, a instituição ganhou destaque na sociedade, e despertou o interesse das camadas intelectuais, tanto que, um ano após sua criação, o INCP já havia realizado setenta e duas conferências e contava com oradores inscritos para todo o ano de 1941 (IDEIA..., p. 1941, p. 4).

O apoio ao pensamento e ao projeto político estado-novista se tornou mais evidente com o desenrolar das atividades da instituição. Logo, se objetivo do INCP era congregar a elite intelectual para estudar e refletir sobre a obra dos grandes estadistas brasileiros, a ênfase desses estudos recaía em Getúlio Vargas e em seu governo, perspectiva que se desdobrava na propaganda política realizada através das páginas das revistas *Visão Brasileira e Ciência Política*. A propaganda política do governo pode ser constatada pelos estudos e conferências publicados nessas revistas, cujas temáticas refletem sobre diferentes aspectos do Estado Novo, enaltecendo o caráter das realizações e transformações sociais operadas pelo regime. O culto à figura do presidente Vargas como personificação do homem de Estado é um ideal constante nessas publicações, que mostravam “o vulto da sua obra administrativa”, e a “[...] clarividência do seu pensamento político, a coerência das suas atitudes públicas, a lealdade das suas promessas, a sua energia e o seu equilíbrio, a sua tenacidade e a sua tolerância [...]”. (VERGARA, 1944, p. 11).

O enaltecimento da figura do presidente Vargas e do regime perpassou toda a existência do Instituto, e esse apoio se tornou ainda mais incisivo no último ano do governo, quando do enfraquecimento do Estado Novo e da crescente perspectiva de mudança do cenário político, que faziam da sucessão presidencial uma realidade. Em março de 1945, na cerimônia de comemoração do quinto aniversário de fundação da instituição, Vergara afirmava em um longo texto em apoio a Vargas que,

[...] o Instituto Nacional de Ciência Política é o mesmo de ontem; e de novo se reúne, aqui, nesta festa de fraternidade; aqui estamos, outra vez, com a exaltação do primeiro dia em que nos reunimos, cheios, ainda, da mesma consciência do dever civil, para reiterar a nossa fidelidade ao pensamento de Getúlio Vargas, e para dizer ao Brasil que não silenciaremos, que não

ficaremos parados no caminho, que não renegaremos o chefe e o amigo. (VERGARA, 1945, p. 8).

Assim, a presença dessa instituição civil no contexto do Estado Novo significou o apoio ao projeto político do governo de Vargas, através da participação de seus intelectuais, que atuaram também como difusores e propagandistas do regime. Porém, é importante compreender que as atividades do INCP não se limitavam a suas conferências e debates realizados semanalmente na Associação Brasileira de Imprensa, ou em suas seções regionais. Enquanto organização cultural e intelectual, essa instituição buscou desenvolver um extenso programa de atividades em diversos setores sociais, saindo dos limites da sua estrutura institucional. Algumas dessas iniciativas do INCP incluíram a montagem de uma biblioteca que reunia várias obras recebidas em sua sede ao longo dos anos. A partir do exemplar de outubro de 1941 da revista *Ciência Política*, se iniciou a publicação de uma seção de “Bibliografia”, onde consta a relação das obras recebidas em sua biblioteca.

O INCP também organizou cursos de conhecimento jurídico para um público específico, como o Curso do Código Penal iniciado em abril de 1941 e ministrado por juristas que estudaram o código brasileiro em seus diferentes aspectos. Esse curso, seus ministrantes e os temas abordados em cada conferência realizada no curso estão detalhados no número de agosto de 1941, da revista *Ciência Política*.

No que se refere ao apoio e propaganda ao regime estado-novista, o INCP promoveu solenidades em homenagem ao presidente Getúlio Vargas, como a realizada em junho de 1942 em São Paulo. O exemplar de junho de 1942 da revista *Ciência Política* registra a solenidade realizada pelo INCP em São Paulo, com o patrocínio do jornal *O Estado de São Paulo*. A solenidade em homenagem a Getúlio Vargas foi realizada no Teatro Municipal e contou com diversas autoridades, entre elas o Interventor Fernando Costa; o diretor-geral do DIP, Lourival Fontes; o diretor do Departamento Estadual de Imprensa e Propaganda (DEIP) de São Paulo, Cândido Mota Filho; e o diretor do jornal *O Estado de São Paulo*, Abner Mourão.

Consciente da sua posição como instituição intelectual e atenta aos acontecimentos que afetavam o Brasil interna ou externamente, o INCP organizou manifestos em apoio ao governo e às forças armadas, como o manifesto entregue pelo Instituto em setembro de 1942 ao Ministro da Guerra Eurico Gaspar Dutra, no contexto da entrada do Brasil na Segunda Guerra Mundial. O “Manifesto de apoio dos intelectuais às Forças Armadas” organizado pelo INCP e entregue ao Ministro da Guerra Eurico Gaspar Dutra, em 28 de setembro de 1942, está transcrito no exemplar de setembro de 1942 da revista *Ciência Política*. Em suas páginas consta o programa

de mobilização e propaganda cívica, posto em prática através da sede no Rio de Janeiro, das Seções dos Professores e dos Estudantes, e das delegações estaduais. Além da listagem de todos os sócios que estiveram presentes na visita, o texto apresenta também o texto do programa de caráter cívico e patriótico organizado pelo INCP, que incluem a cooperação com as forças armadas, a organização de caravanas e de comícios cívicos pelos Estados para falar do espírito de guerra.

Através de visitas e reuniões de comitivas compostas por representantes da instituição, o INCP também buscava estreitar ainda mais sua relação com o presidente Getúlio Vargas. As diversas reuniões e visitas realizadas pelo INCP ao presidente Vargas foram publicadas nas páginas da revista *Ciência Política*. Nessas ocasiões, Vargas proferia discursos em forma de agradecimento aos trabalhos realizados pela instituição, em apoio às políticas empregadas pelo Estado Novo. Afirmava, ainda, que acompanhava as atividades e as conferências realizadas pelo INCP, assim como a leitura da revista publicada pela instituição (VERGARA, 1942, p. 3-10).

Considerações finais

O presente artigo teve como objetivo analisar o Instituto Nacional de Ciência Política, instituição civil que atuou entre os anos de 1940 e 1945, no contexto do Estado Novo de Getúlio Vargas. Idealizado e fundado por Pedro Vergara, o Instituto surgiu em 25 de março de 1940, congregando intelectuais “obscuros”, “provincianos”, de pouca projeção ou, a partir do conceito empregado nesse trabalho, mediadores. Da sua sede no Rio de Janeiro, essa instituição se ramificou por diversos estados brasileiros, criando uma rede de debates e conferências – ou microcosmo de sociabilidade – cujo objetivo era estudar o pensamento e a obra política dos estadistas brasileiros e, em especial, do presidente Getúlio Vargas. Do ambiente definido pelos membros do Instituto como uma “escola de patriotismo”, identificou-se também uma atmosfera de afinidades compartilhadas – ou microclima – que se relacionava com o ambiente político em que se inseriam, permeada por valores como patriotismo e nacionalismo. O INCP excedeu seus limites institucionais e as conferências realizadas na Associação Brasileira de Imprensa no Rio, para incluir diferentes atividades culturais e mesmo o registro do seu pensamento e das suas ações através da publicação das revistas *Visão Brasileira* e *Ciência Política*. Portanto, com a elaboração desse panorama inicial da vida institucional do INCP, também buscamos demonstrar que fora dos quadros oficiais do regime havia uma elite intelectual disposta a participar o projeto de governo do Estado Novo.

Referências

A SEÇÃO DO Instituto Nacional de Ciência Política em Niterói. *Ciência Política*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 4, p. 63-64, fev. 1941.

ATIVIDADES DO INSTITUTO Nacional de Ciência Política: fundação das seções do Estado do Rio Grande do Sul. *Ciência Política*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 3, p. 10-11, jan. 1941.

CALDAS, Manuel de Azambuja. Preparação psicológica para a vitória e para a paz futura das nações do mundo. *Ciência Política*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 6, p. 74-81, jun. 1944.

CHACON, Vamireh. *Estado e povo no Brasil: as experiências do Estado Novo e da democracia populista (1937-1964)*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1977.

FARIA, Luiz de Castro. *Oliveira Vianna: de Saquarema à Alameda São Boaventura, 41 – Niterói. O autor, os livros, a obra*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

FILHO, Mauricéia. Estado Novo – Inspirador de cultura. *Ciência Política*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 3, p. 65-67, jan. 1941.

GOULART, Silvana. *Sob a verdade oficial: ideologia, propaganda e censura no Estado Novo*. São Paulo: Marco Zero, 1990.

GRANDE, Humberto. Diretrizes nacionais. *Ciência Política*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 11-12, nov. 1940a.

GRANDE, Humberto. Diretrizes do novo mundo. *Ciência Política*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 2, p. 10-12, set. 1941a.

GRANDE, Humberto. Escola de patriotismo. *Ciência Política*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 5-7, dez. 1940b.

GRANDE, Humberto. Revolução e reconstrução. *Ciência Política*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 5, p. 13-14, mar. 1941b.

IDEIA E AÇÃO. *Ciência Política*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 5, p. 3-5, mar. 1941.

INSTALADA, NO AMAZONAS, a secção do Instituto Nacional de Ciência Política. *Ciência Política*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 4, p. 101-102, abr. 1944.

INSTITUTO NACIONAL DE Ciencia Política. *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, p. 06, 09 jul. 1940a.

INSTITUTO NACIONAL DE Ciencia Política. *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, p. 10, 11 jul. 1940b.

INSTITUTO NACIONAL DE Ciencia Política. *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, p. 06, 14 jul. 1940c.

INSTITUTO NACIONAL DE Ciencia Política. *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, p. 06, 23 jul. 1940d.

INSTITUTO NACIONAL DE Ciencia Política. *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, p. 25, ago. 1940e.

INSTITUTO NACIONAL DE Ciencia Política. *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, p. 09, 28 nov. 1940f.

MICELI, Sergio. *Intelectuais à brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

OTTONI, Pio B. Compreensão, sinceridade e fidelidade. *Ciência Política*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 5, p. 141-145, mar. 1941.

PALAVRAS DO DR. Getúlio Vargas. *Ciência Política*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 3-4, dez. 1940.

PÉCAUT, Daniel. *Os intelectuais e a política no Brasil: entre o povo e a nação*. São Paulo: Ática, 1990.

RÉMOND, René. Uma história presente. In: RÉMOND, René. *Por uma história política*. Rio de Janeiro: FGV, 2003, p. 13-36.

RIO, Pires do. Discurso inaugural. *Visão Brasileira*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 50-51, ago. 1940.

SIRINELLI, Jean-François. As elites culturais. In: RIOUX, Jean-Pierre; SIRINELLI, Jean-François. *Para uma história cultural*. Lisboa: Editorial Estampa, 1998, p. 259-279.

SIRINELLI, Jean-François. Os intelectuais. In: RÉMOND, René. *Por uma história política*. Rio de Janeiro: FGV, 2003. p. 231-269.

VELLOSO, Mônica Pimenta. Cultura e poder político: uma configuração do campo intelectual. In: OLIVEIRA, Lúcia Lippi; VELLOSO, Mônica Pimenta; GOMES, Angela Maria de Castro. *Estado Novo: ideologia e poder*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982. p. 71-108.

VELLOSO, Mônica Pimenta. *Os intelectuais e a política cultural do Estado Novo*. Rio de Janeiro: Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil, 1987.

VERGARA, Pedro. A inteligência a serviço do Estado. *Visão Brasileira*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 1-4, ago. 1940.

VERGARA, Pedro. Acreditemos em Getúlio Vargas. *Ciência Política*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 3, p. 5-11, mar. 1944.

VERGARA, Pedro. Antecipando a justiça histórica. *Ciência Política*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 3, p. 7-14, mar. 1945.

VERGARA, Pedro. In: ABREU, Alzira Alves de et al. *Dicionário histórico-biográfico brasileiro pós-1930*. Rio de Janeiro: FGV, 2001, v. 2, p. 6064-6065.

VERGARA, Pedro. Uma instituição a serviço do Brasil. *Ciência Política*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 3, p. 3-10, out. 1942.

VERGARA, Pedro. [Correspondência]. Destinatário: Getúlio Vargas. Rio de Janeiro, 15 maio 1940g. Explica os fins a que se propõe o Instituto Nacional de Ciência Política e informa que esta iniciativa não entra em choque com a idéia de Lourival Fontes de criar uma Academia de Cultura Política. Disponível em: <http://www.fgv.br/cpdoc/acervo/arquivo-pessoal/GV/textual/carta-de-pedro-fernandes-espinosa-vergara-a-getulio-vargas-explicando-os-fins-a-que-se-propoe-o-instituto-nacional-de-ciencia-politica-e-informand>. Acesso em: 12 nov. 2019.

1 A revista *Visão Brasileira* foi fundada por Eurico Ribeiro da Costa em junho de 1938, no Rio de Janeiro. Depois da publicação do exemplar de outubro de 1940, a revista continuou sendo publicada, sob nova fase e sem vínculo com o INCP.

2 O levantamento bibliográfico realizado para esta pesquisa não conseguiu apontar outras referências que tenham o INCP e/ou a *Ciência Política* como objeto específico de análise. Na bibliografia consultada, muitos trabalhos que abordam a atuação da intelectualidade brasileira em periódicos desse período acabam recorrendo ao artigo de Mônica Velloso (1982) quando para definir a *Ciência Política*. Entre eles, pode-se citar Silvana Goulart (1990, p. 106), que concorda com a tese de Velloso quanto à divisão e hierarquização de atribuições entre as revistas. Já Daniel Pécaut (1990, p. 69) indica a mesma obra à qual pertence o artigo citado de Velloso, porém o sociólogo se equivoca ao afirmar que a revista *Ciência Política* seria publicada pelo DIP, assim como a *Cultura Política*.

3 Com o fim do Estado Novo em 1945, Vergara elegeu-se deputado pelo Rio Grande do Sul à Assembleia Nacional Constituinte, sob a legenda do Partido Social Democrático (PSD). Em 1951, no segundo governo de Getúlio Vargas, foi nomeado procurador da República. Como escritor, Vergara publicou diversas obras em poesia, ensaios, biografias, direito penal, direito civil, legislação e uma autobiografia publicada em três volumes (VERGARA, 2001, p. 6024-6025).

4 O autor provavelmente se refere ao vocábulo “signator”: alguém que assina ou que testemunha algo. Segundo o dicionário Oxford: *A person who signs or affixes a seal; a signatory*. Ver: <https://en.oxforddictionaries.com/definition/signator>

5 É importante salientar que este mapeamento não é conclusivo, pois não é possível afirmar o número exato de seções fundadas pelo Instituto entre os anos de 1940 e 1945. Também foram identificadas seções em São Gabriel, no Rio Grande do Sul (CALDAS, 1944, p. 74-81); em Ponta Grossa, no Paraná e em Cachoeira do Itapemirim, no Espírito Santo (IDEIA..., 1941, p. 4).

6 A seção da cidade de Porto Alegre foi fundada em 24 de dezembro de 1940, e sua diretoria se constituiu por Osvaldo Vergara, Presidente; por J. M. Pereira Filho, 1º Vice-Presidente; por Luiz Palmeiro, Secretário Geral; e por Paulino Vargas Vares, 1º Secretário. A diretoria da seção de Pelotas era formada por Antero Moreira Leivas, Presidente; Coelho da Costa, 1º Vice-Presidente; Tancredo do Amaral Braga, 2º Vice-Presidente; Ernani de Cunto, 3º Vice-Presidente; Lélcio Falcão, Secretário Geral; e Hélio Carriconde Pereira, 1º Secretário. Já a seção de Rio Grande foi fundada em 30 de dezembro de 1940, e era formada pelos membros A. Araujo Cunha, Presidente; Mario Verneck, 1º Vice-Presidente; Jorge Cunha Amaral, 2º Vice-Presidente; Álvaro Prates de Lima, Secretário Geral; Rui Poester Peixoto, 1º Secretário; Luiz Emilio Leo, 2º Secretário; e João Campos Duá, 3º Secretário (ATIVIDADES..., 1941, p. 10-11).

7 Em sua fundação, a diretoria eleita para a seção de Niterói se compunha pelos nomes de Oliveira Vianna, Presidente; Ramon Benito Alonso, 1º Vice-Presidente; Manoel de Castro Guimarães, 2º Vice-Presidente; Mário Alves, 3º Vice-Presidente; Jorge Abreu, Secretário Geral; José Joaquim Pires de Carvalho e Albuquerque, 1º Secretário; Salomão Vergueiro da Cruz, 2º Secretário; e Antônio Figueira de Almeida, 3º Secretário (A SEÇÃO..., 1941, p. 63-64).

8 A cerimônia de fundação da seção do Amazonas se deu no salão nobre da Sociedade Amazonense de Professores, e sua diretoria ficou definida pelos membros Leopoldo Peres, Presidente; Huáscar de Figueiredo, 1º Vice-Presidente; Nogueira da Mata, 2º Vice-Presidente; Manuel Barbuda, 3º Vice-Presidente; Mário Jorge, Secretário Geral; Joaquim Paulino Gomes, 1º Secretário; e João Crisóstomo de Oliveira, 2º Secretário (INSTALADA..., 1944, p. 101-102).

9 A diretoria da Seção Universitária ficou definida pelos nomes de Raul Severiano Ribeiro, Presidente; Álvaro Serrano de Andrade, 1º Vice-Presidente; Vitor Jurgens, 2º Vice-Presidente; Edgar Costa Filho, 1º Secretário; e Vicente Costa, 2º Secretário (INSTITUTO..., 1940e, p. 09).

10 Almir de Andrade, ideólogo do regime e diretor responsável pela revista *Cultura Política*, marcou presença no INCP como conferencista em pelo menos duas ocasiões: em 19 de dezembro de 1942, com a conferência sobre *As diretrizes da Nova Política do Brasil: pensamento político do presidente* e em 03 de julho de 1944, quando tratou sobre o tema *O presidente Vargas e a política externa do Brasil*.

Submetido em 20 de fevereiro de 2020.

Aprovado em 21 de abril de 2020.