



PONTA DE LANÇA

Vol. 17, nº. 33 (2023)

Revista Eletrônica de História, Memória & Cultura

Dossiê temático: O(s) Ser - tão(ões) e suas histórias:
narrativas, acontecimentos e temporalidades

Organizadores: *Profª Drª Lina Maria Brandão de Araz*
Prof. Dr. José Vieira da Cruz
Prof. Dr. Pedro Abelardo de Santana

ISSN 1982-193X

H P & P net

Grupos de Pesquisa História
Populações do Nordeste



PONTA DE LANÇA

Revista de História, Memória e Cultura

ISSN: 1982-193X
Jul. a dez. | 2023
Nº 33, Vol. 17



São Cristóvão | 2023

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE

REITOR

Prof. Dr. Valter Joviniano de Santana Filho

VICE-REITOR

Prof. Dr. Rosalvo Ferreira Santos

PRÓ-REITOR DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA

Prof. Dr. Lucindo José Quintans Junior

Endereço para Correspondência:

Universidade Federal de Sergipe

Centro de Educação e Ciências Humanas - Departamento de História

Cidade Universitária "Prof. José Aloísio de Campos" Avenida

Governador Marcelo Déda Chagas, s/n – Bairro Rosa Elze

São Cristóvão/ Sergipe CEP: 49.107-230

Telefone: (79) 3194-6740

E-mail: revistapontadelanca@gmail.com

EDITORA DA UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE

Coordenador do Programa Editorial

Prof^ª. Dr^ª. Maíra Bittencourt

Coordenadora gráfica da editora UFS

Prof. Dr. Luís Américo Bomfim

Capa, Projeto gráfico e Editoração eletrônica

Os Editores

FOTOGRAFIA DE CAPA

Tiago Ripper. Assentamento Nova Esperança. Olho D'Água do Casado - Alagoas, 2023



Editora UFS

Cidade Universitária "Prof. José Aloísio de Campos"

CEP 49.100-000 – São Cristóvão – SE.

Telefone: 3194-6922/6544. e-mail: editora@academico.ufs.br

Ponta de Lança: Revista Eletrônica de História, Memória & Cultura é uma publicação do Grupo de Pesquisa História Popular do Nordeste do Departamento de História e do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Sergipe. Sua proposta é constituir-se em veículo interdisciplinar voltado para o debate sobre História, Memória e Cultura, com ênfase na História do nordeste, compreendida tanto no seu aspecto diacrônico (esfera da história tradicional) quanto no seu aspecto sincrônico (onde a história é uma história do tempo presente).

EDITOR GERENTE

Prof. Dr. Antônio Fernando de Araújo Sá (DHI/UFS)

EDITORES

Prof. Dr. Antonio Carlos Campos (DGE/UFS)

Prof. Dr. Antônio Fernando de A. Sá (DHI/UFS)

Prof. Dr. Aaron Sena Cerqueira Reis (DHI/ UFS)

Doutoranda Barbara Barbosa dos Santos (Fundação
Oswaldo Cruz (Fiocruz – RJ)

CONSELHO EDITORIAL

Prof. Dr. Berthold Zilly , Universidade Livre de Berlim, Alemanha	Prof. Dr. Aaron Sena Cerqueira Reis (DHI/ UFS)
Prof. Dr. Héctor Domínguez-Ruvalcaba , University of Texas, Estados Unidos	Prof. Dr. Antônio Fernando de Araújo Sá , Universidade Federal de Sergipe, Brasil
Prof. Dr. Victor de Andrade Melo , Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil	Prof. Dr. Bruno Gonçalves Álvaro , Universidade Federal de Sergipe, Brasil
Profa. Dra. Vanessa Maria Brasil , Universidade de Brasília, Brasil	Prof. Dr. Erivan Cassiano Karvat , Universidade Estadual de Ponta Grossa, Brasil
Profa. Dra. Miriam de Souza Rossini , Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil	Prof. Dr. Hamilcar Silveira Dantas Junior , Universidade Federal de Sergipe, Brasil
Prof. Dr. Luiz Bernardo Pericás , Universidade de São Paulo, Brasil	Prof. Dr. Henrique Modanez de Sant'Anna , Universidade de Brasília, Brasil
Prof. Dr. Jorge Luiz Bezerra Nóvoa , Universidade Federal da Bahia, Brasil	Prof. Dr. José Vieira da Cruz , Universidade Federal de Alagoas, Brasil
Prof. Dr. Francesco Lazzari , Università degli studi di Trieste, Itália	Prof. Dr. Juan Camilo Riobó Rodríguez , Doctor en Historia por la Universidad de Guanajuato, México
Prof. Dr. Pedro Abelardo de Santana , Universidade Federal de Alagoas, Brasil	Prof. Dr. Luciano José Vianna , Universidade de Pernambuco - Campus Petrolina, Brasil
Prof. Dr. Erivaldo Fagundes Neves , Universidade Estadual de Feira de Santana, Brasil	Prof. Dr. Marcelo de Mello Rangel , Universidade Federal de Ouro Preto, Brasil
Dra. Ana Rosa Pratesi , Universidad Nacional del Nordeste, Argentina	Prof. Dr. Marlon Jeison Salomon , Universidade Federal de Goiás, Brasil
Prof. Dr. Antonio Carlos Campos , Universidade Federal de Sergipe, Brasil	Prof. Dr. Samuel Cohn , Texas A&M University, Estados Unidos
	Prof. Dr. Sebastião Pimentel Franco , Universidade Federal do Espírito Santo, Brasil

PONTA DE LANÇA

Revista de História, Memória e Cultura

FICHA CATALOGRÁFICA

Ponta de Lança [recurso eletrônico]: Revista Eletrônica de História, Memória & Cultura / Grupo de Pesquisa História Popular do Nordeste, Universidade Federal de Sergipe - Vol. 17, Nº. 33 (jul. – dez./ 2023). São Cristóvão: Editora UFS, 2007 -.

Semestral

ISSN 1982-193X

1. Historiografia. 2. Cultura popular - Brasil, Nordeste. I. Universidade Federal de Sergipe. II. Título: Revista de história, memória e cultura.

CDU

930.85(812/813) (05)

As informações e análises contidas nos artigos são de inteira responsabilidade dos autores, não exprimindo, portanto, o endosso do Conselho Editorial.

Esta revista integra a Plataforma dos Periódicos Eletrônicos da UFS <https://periodicos.ufs.br/pontadelanca> e conta com apoio institucional da Pró-Reitoria de Pós-Graduação e Pesquisa da Universidade Federal de Sergipe.



A Revista Ponta de Lança é licenciada com atribuição [Creative Commons - Atribuição-Não Comercial 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/).

Sumário

Editorial

Apresentação

Os Editores 8 - 9

Dossiê Temático

O(s) Ser -tão (ões) e suas histórias: narrativas, acontecimentos e temporalidades

Lina Maria Brandão de Aras; José Vieira da Cruz; Pedro Abelardo de Santana 10 - 13

Os Paladinos do Povo: debates intelectuais sobre a “Cultura Popular” no Nordeste do Brasil

Willians Alves 14 - 31

Territorialização dos Sertões da Bahia – Novas Vilas e Territórios no Século XIX

Zezeito Rodrigues da Silva 32 - 54

De Região a Território: um movimento de demarcação (In)visível, Bahia, Nordeste do Brasil

Rafael Sancho Carvalho da Silva; Lina Maria Brandão de Aras 55 - 70

A utopia sertaneja de Amélia Rodrigues: literatura e ativismo católico feminino

Ana Paula Vosne Martins 71 - 93

Paisagens literárias: um conceito para o estudo da literatura de terror ambientada no Sertão Nordestino

Fabiana Alves Dantas 94 - 110

Mulheres Mestiças no Sertão do Seridó, Capitania do Rio Grande, Séculos XVIII-XIX

Maria Alda Jana Dantas de Medeiros 111 - 127

De mascate a lojista na porta do Sertão: um comerciante de Vila de Cachoeira, Capitania da Bahia, América Portuguesa, Século XVIII

Gabriel Silva de Jesus 128 - 146

De avô para pai, de pai para filho: tradição e memórias dos vaqueiros de Elesbão Veloso, Piauí, Nordeste do Brasil

Maria Helena Alves Ferreira; Nilsângela Cardoso Lima 147 - 163

Cabeças cortadas: troféus exibidos e punição no embate entre volantes e cangaceiros, sertões nordestinos brasileiros (1922 – 1938)

José Ferreira Júnior; Vanderlan Francisco da Silva 164 - 182

Armados para a Brincadeira: bacamarteiros de Inhapi, Alagoas, Nordeste do Brasil

Sheyla Farias Silva 183 - 203

Da Comunidade ao Ensino Superior: uma travessia (de Saberes) Xokós, Sertão do São Francisco, Alagoas, 2010 – 2022

Pedro Abelardo de Santana; Ayrton Matheus da Silva Nascimento 204 - 223

O novo sindicalismo e a Reforma Agrária no Sertão: a experiência dos trabalhadores de Inhapi, Alagoas, Nordeste Do Brasil, 1984 – 1986

José Vieira da Cruz; Aline Oliveira da Silva 224 - 248

Artigos Livres- Fluxo Contínuo

- Protestantismo e indústria: Michel Chevalier e os Estados Unidos da década de 1830**
Valdir Donizete dos Santos Junior 249 - 266
- Literatura como fonte: representações acerca das festas populares na escrita intelectual (1881-1970)**
Carolina Martins 267 - 286

Resenhas

- Criação de novas histórias e perspectivas dos Institutos Federais de Educação na Amazônia Legal**
Nathali Fernanda Machado Silva; Sandra Aparecida Fernandes Lopes Ferrari 287 - 290

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

Ponta de Lança: Revista Eletrônica de História, Memória & Cultura - 2023

DOI: <https://doi.org/10.61895/pl.v17i33.20150>

APRESENTAÇÃO

Se o início deste ano foi extremamente difícil para a história do Brasil, com a tentativa fracassada de um golpe contra a democracia, terminamos com esperanças na manutenção e mesmo consolidação da cultura política democrática, entre nós.

No número da revista que fecha esse ano conturbado traz uma novidade importante para a sua consolidação como referência editorial na discussão de textos para a problematização das questões relacionadas à história, memória e cultura. A aquisição do DOI (Digital Object Identifier), que serve como uma forma de certificação digital das produções bibliográficas, traz uma confiabilidade na referenciação e localização dos textos publicados no nosso periódico. A partir do Edital 001/2023, da Editora da Universidade Federal de Sergipe, conseguimos nos associar à Associação Brasileira de Editores Científicos (ABEC), etapa necessária para a aquisição do DOI. A partir desse número, temos mais um diferencial para a ampla divulgação dos artigos, entrevistas, comunicações de pesquisa e resenhas publicados em nossa revista. Esperamos, com isso, dar aos nossos colaboradores uma visibilidade maior para a excelência de seus trabalhos, garantida pela inestimável contribuição de nossos pareceristas.

Essa nova etapa na vida da revista tem o excelente dossiê organizado pelos professores Lina Maria Brandão de Aras (UFBA), José Vieira da Cruz (UFS) e Pedro Abelardo de Santana (UFAL), que trata dos ser-tão(ões) e suas histórias: narrativas, acontecimentos e temporalidades. O diálogo entre bibliografia e fontes revela a pluralidade dos sertões e tempos históricos que os envolvem, enlaçam e os significam.

Nos artigos livres, temos as contribuições de Valdir Donizete dos Santos Junior e Carolina Martins. O primeiro traz reflexões sobre as relações entre protestantismo e desenvolvimento econômico nos Estados Unidos, a partir da obra clássica de Max Weber, *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, em diálogo com os trabalhos de Michel Chevalier, intitulado *Protestantismo e indústria: Michel Chevalier e os Estados Unidos da década de 1830*. Segundo ele, a mitologia da relação direta entre práticas religiosas e êxito industrial traz um impacto

relevante para menoscar as experiências latino-americanas pela marcante presença do catolicismo na configuração de suas nações.

Já o segundo texto traz uma análise das representações acerca das festas populares na escrita intelectual (1881-1970), a partir dos romances que tratam de algumas festas populares da cidade de São Luís, sobretudo do São João e do Bumba meu boi, nas obras de intelectuais maranhenses entre o final do século XIX e segunda metade do século XX.

Por fim, a resenha sobre a contribuição dos Instituto Federais na Amazônia Legal releva a importância das instituições de ensino superior para questionar a colonialidade dos saberes sobre gênero, raça e etnias, especialmente em uma região tão pouco conhecida pelos próprios brasileiros. Como espaço de experimentação, essas instituições são fundamentais para o fortalecimento da pesquisa científica e tecnológica nessa região estratégica para o Brasil e o mundo.

Boa Leitura e que a Democracia não seja de ocasião.

DOI: <https://doi.org/10.61895/pl.v17i33.20121>

O(S) SER-TÃO(ÕES) E SUAS HISTÓRIAS: NARRATIVAS, ACONTECIMENTOS E TEMPORALIDADES

Lina Maria Brandão de Aras

Universidade Federal da Bahia

E-mail: laras@ufba.br

José Vieira da Cruz

Universidade Federal de Sergipe

E-mail: jose.vieira@academico.ufs.br

Pedro Abelardo de Santana

Universidade Federal de Alagoas

E-mail: pedro.santana@delmiro.ufal.br

O processo de conquista, ocupação e povoamento do atual território brasileiro para além de sua costa marítima ocorreu, com relativo destaque, adentrando às terras do sertão desde os tempos da colonização quando o território passou a fazer parte da América Portuguesa, passando pelo Império Brasileiro até o atual presente histórico republicano. Dentro dessa perspectiva, os sertões - aqui compreendido pela sua pluralidade, diversidade e múltiplos significados -, têm uma importância *sui generis* quanto as suas contribuições como elemento constituinte e constituidor da cultura, sociedade e história do Brasil.

Nesse sentido, ele, os sertões - não se basta em torno de um ou outro bioma, território e/ou tipo humano - mas engloba, define e contém sujeitos, narrativas, espaços, representações e temporalidades (Alencar, 2007; Todorov, 2008) - distintas, múltiplas e plurais - unidas por sua diversidade. Um significado transpassado por complexidades, ambivalências e teias de identidades - análogas às do jogo de definições acerca do conceito de cultura popular, enquanto chave explicativa, a respeito da Europa na época moderna (Burke, 1989; Bakhtin, 1987). Desse modo, reservadas as devidas especificidades, contextos e singularidades, é possível compreender, enquanto chave de interpelação, a existência de vários sertões. E esse é o desafio desse dossiê - reunir estudos desse *locus* socioeconômico (Cunha, 1997; Freyre, 2004), de

representações (Willians, 1989; Arruda, 2000; Albuquerque Júnior, 2006; Sá, 2020) e de identidades culturais (Bhabha, 1998; Hall, 2019).

Enlaçado por essa perspectiva - dentre os textos submetidos à *Revista Ponta de Lança* associados ao tema deste dossiê acerca dos *Ser-tão(ões) e suas histórias* - foi conferida preferência aqueles que abordaram o tema enfocado, explicitam o diálogo com a bibliografia associada e com as fontes – escritas, literárias, orais, visuais e audiovisuais – atinentes aos diversos sertões, sertanejo(a)s e tempos históricos que os envolvem, enlaçam e os significam.

Em associação com essas balizas, os textos selecionados foram organizados em cinco eixos temáticos perpassados por diferentes temporalidades.

O primeiro deles, agrupado em torno do tema “cultura, territórios e seus significados” reúne três artigos. *Os paladinos do povo*, abre as discussões tecendo um debate conceitual acerca do fazer-se da cultura popular nos sertões. O texto enfoca, a partir da bibliografia disponível, como diferentes intelectuais nordestinos se debruçaram a respeito da noção de “cultura popular” – dentre eles: Gilberto Freyre, Ariano Suassuna, Câmara Cascudo, entre outros. O segundo, *Territorização dos Sertões da Bahia*, faz uma análise histórica aprofundada, a partir da bibliografia disponível e das políticas públicas associadas da territorialização dos sertões da Bahia, desde suas vilas e territórios no século XIX até as mais recentes discussões - interpostas por políticas públicas governamentais - acerca dos sertões em meio às dinâmicas do atual presente histórico. E, ainda neste eixo, o artigo *De região à território*, que debate, a partir da análise das políticas públicas governamentais, como o interior da Bahia foi ocupado em meio a associação com a noção de sertão – entendido como espaço/região administrativa, econômica e cultural -, ao tempo que critica, à luz da ponderações de historiadores, que as atuais políticas públicas de identidade e de territorialização está incorrendo em (in)visibilizações e, em consequentes, apagamentos de algumas tradições, comunidades e dinâmicas históricas.

O segundo eixo, trabalha a “literatura, gênero e paisagem”. Em torno dele, o artigo *A utopia sertaneja de Amelia Rodrigues* enfoca, a partir da análise de uma obra literária dessa autora, uma utopia conservadora acerca dos “Ser-tões” visto, não como espaço físico/climático oposto ao litoral, mas como espaço social, moral e disciplinado/hierarquizado por princípios católicos entre o final do século XIX e primeiras décadas do século XX. Em seguida, o artigo *Paisagens literárias* trata da contribuição do conceito de paisagens literárias para o estudo da literatura de terror ambientada no Sertão Nordeste sob a perspectiva da história cultural.

O terceiro eixo de discussão aborda estudos sobre “mulheres, raça e o comércio na América Portuguesa”. A respeito, o artigo *Mulheres mestiças no Sertão do Seridó* discute algumas estratégias de mulheres mestiças no Seridó, Sertão da Capitania do Rio Grande, durante os séculos XVIII e XIX - através de estudo das estratégias de sobrevivência de duas mulheres mestiças no referido cenário sertanejo. O outro artigo desse eixo é *De mascate à lojista na porta do Sertão* enfoca, a partir da bibliografia existente e de fontes de arquivos, um estudo de caso de um comerciante da Vila de Cachoeira, Recôncavo da Capitania da Bahia, América Portuguesa, século XVIII, que manteve relações comerciais, a partir de rotas com os Sertões das Minas Gerais e do Piauí.

O outro eixo reúne estudos sobre “vaqueiros, bacamarteiros e cangaço”. Nele, o artigo *De avô para pai, de pai para filho* enfoca, a partir da bibliografia disponível e de entrevistas, experiências vivenciadas e memórias da tradição cultural sertaneja dos vaqueiros do município de Elesbão Veloso, Piauí, Nordeste do Brasil. No artigo seguinte, *Cabeças cortadas* discute os significados, usos e disputas associados ao corte de cabeças deferidos pelos policiais volantes aos cangaceiros e cangaceiras - enquanto uma ato de barbárie estatal sem correspondência com as formas de violência praticadas pelos cangaceiros. O outro artigo desse eixo, *Armados para a brincadeira* enfoca memórias e vivências de um grupo de bacamarteiros do município de Inhapi, Sertão de Alagoas, Nordeste do Brasil, através do uso metodológico da história oral e dos estudos sobre a memória.

O último eixo reuniu dois artigos transpassados pelo tema “indígenas, ensino superior e o novo sindicalismo”. O primeiro deles, *Da comunidade ao ensino superior*, analisa os efeitos de políticas públicas voltadas para a inserção de indígenas no ensino superior a partir das primeiras décadas do século XXI, em particular, tomando como referência entrevistas com estudantes indígenas e/ou egressos do Campus do Sertão da Universidade Federal de Alagoas e, de modo qualitativo, o exame de significados externado por um egresso da comunidade indígena Xokó – proveniente do Sertão de Sergipe. E o último artigo deste eixo e dossiê, *O novo sindicalismo e a reforma agrária no Sertão*, discute a experiência dos participantes do Sindicato dos Trabalhadores/Trabalhadoras Rurais de Inhapi, Sertão de Alagoas, no período de transição entre a ditadura civil-militar e a Nova República. Nesse contexto, a ação de católicos próximos à Teologia da Libertação, em particular através das pastorais e das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), aproximou-se dos debates da reforma agrária, do MST, do novo sindicalismo, da CUT e das mobilizações em favor da redemocratização – experiências e horizontes de

expectativas políticas, sociais e sindicais, tecidos a partir do Sertão a respeito do Brasil pós-ditadura e no contexto das últimas décadas do século XX.

Referências

- ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. **A invenção do Nordeste e outras artes**. Recife: FJN, Massangana; São Paulo: Cortez, 2006.
- ALENCAR, José de. **O Sertanejo**. São Paulo: Martin Claret, 2007.
- ARRUDA, Gilmar. **Cidades e sertões: entre a história e a memória**. Bauru: EDUSC, 2000.
- BAKTIN, Mikhail. **A cultura popular na Idade Média e no Renascimento**. São Paulo: HUCITEC; Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1987.
- BHABHA, Homi. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.
- BURKE, Peter. **Cultura popular na Idade Moderna**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- CUNHA, Euclides da. **Os Sertões: campanha de Canudos**. Rio de Janeiro: Francisco Alves Editora, 1997.
- FREYRE, Gilberto. **Nordeste: aspectos da influência da cana sobre a vida e a paisagem do Nordeste do Brasil**. São Paulo: Global, 2004.
- HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Lamparina, 2019.
- SÁ, Antônio Fernando de Araújo. **Entre práticas e representações: ensaios e estudos**. São Paulo: Editora LiberArs, 2020.
- TODOROV, Tzvetan. **As estruturas narrativas**. São Paulo: Perspectiva, 2008.
- WILLIAMS, Raymond. **Campo e cidade: na história e na literatura**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

DOI: <https://doi.org/10.61895/pl.v17i33.19731>

OS PALADINOS DO POVO: DEBATES INTELECTUAIS SOBRE A “CULTURA POPULAR” NO NORDESTE DO BRASIL

Willians Alves

Universidade Federal do Piauí - UFPI

williansalves@ufpi.edu.br

Resumo

O presente trabalho se propõe a entender as tentativas de configuração de um dado conceito de “cultura popular” no Nordeste do Brasil, pelas mãos dos intelectuais locais das décadas de 1950 e 1960. Cabe observar, tomando como fundamento teórico a noção de cultura popular pensada por Michel de Certeau, bem como o método arqueológico de Michel Foucault, o caráter elitista dessa elaboração, na medida em que ela parte de figuras dos circuitos de saber-poder locais, a exemplo das publicações do Manifesto Regionalista encabeçado por Gilberto Freyre. Também são fundamentais os estudos das obras de outros intelectuais, como as do potiguar Luís da Câmara Cascudo, do piauiense Fontes Ibiapina, bem como as obras literárias e teatrais do paraibano Ariano Suassuna. Dessa forma, o estudo pretende entender como o conceito de cultura popular é operacionalizado e legitimado na região Nordeste por meio do discurso engajado de folcloristas, escritores e dramaturgos. Neste trabalho, toma-se a cultura popular como uma categoria e como um instrumento para nomear, classificar, ordenar, distinguir, identificar e se apropriar de dadas formas de expressão.

Palavras-chave: História. Nordeste. Cultura Popular.

THE PALADINS OF THE PEOPLE: INTELLECTUAL DEBATES ABOUT “POPULAR CULTURE” IN NORTHEAST BRAZIL

Abstract

The present work aims to understand the attempts to configure a given concept of “popular culture” in the Northeast of Brazil, at the hands of local intellectuals from the 1950s and 1960s. It is worth noting, taking as a theoretical basis the notion of popular culture thought by Michel de Certeau, as well as Michel Foucault's archaeological method, the elitist character of this elaboration, insofar as it comes from figures in local knowledge-power circuits, such as the publications of the Regionalist Manifesto headed by Gilberto Freyre. Studies of the works of other intellectuals are also fundamental, such as those of Luís da Câmara Cascudo from Rio Grande do Norte, Fontes Ibiapina from Piauí, as well as the literary and theatrical works of Ariano Suassuna from Paraíba. In this way, the study aims to understand how the concept of popular culture is operationalized and legitimized in

Ponta de Lança: Revista Eletrônica de História, Memória & Cultura, São Cristóvão, v. 17, n. 33, jul. - dez. 2023

ISSN: 1982 -193X



the Northeast region through the engaged discourse of folklorists, writers and playwrights. In this work, popular culture is taken as a category and as an instrument to name, classify, order, distinguish, identify and appropriate given forms of expression.

Keywords: History. Northeast. Popular Culture.

Introdução à fabricação da cultura popular no Nordeste

O historiador francês Michel Vovelle, em um artigo que coletava dados analíticos acerca do “popular em questão” (Vovelle, 2004, p. 153), afirmou que o conceito popular – *populaire*, estava na moda. Desde a obra pioneira de Robert Mandrou – *Da cultura popular no século XVIII* (1964) – multiplicaram-se os ensaios sobre essa temática, principalmente os que abordavam a religião popular. Para Peter Burke (Burke, 2008, p. 40), a noção de “cultura popular” tornou-se, ela própria, uma questão em debate, em que teóricos como Michel de Certeau (1995), Stuart Hall (2019), e os historiadores como Roger Chartier (1988) e Jacques Revel (1989) deram contribuições muito importantes. Burke afirma que, primeiramente, precisa-se observar as muitas dificuldades na definição do tema.

O termo popular, por exemplo, ainda está muito ligado a um espaço recortado, aos regionalismos, às áreas menos ou pouco urbanizadas. Parece que todos os elementos que, de alguma forma buscam interagir com as “culturas do povo” (Davis, 1990), com a sua materialidade, com o fazer artesanal, estão condenados à inferioridade, principalmente quando a cultura popular é colocada em comparação aos grandes cosmopolitismos, ao industrial, à montagem pré-moldada de uma cultura que se diz elitizada, dona de um saber autodeclarado superior e de ganância iluminista.

Durval Muniz de Albuquerque Júnior pontua que, além de ser pensada como cultura rural, artesanal, folclórica, tradicional, a cultura nordestina, por exemplo, quase sempre remete para as manifestações culturais ditas populares. Fabricar o folclore, a cultura popular, segundo ainda o autor, implica a utilização de uma utensilagem mental, de uma tecnologia intelectual, de mecanismos de produção de fontes e de discursos, “de um modo de produção escriturístico que [...] podem ser encontrados na invenção de outros folclores e outras culturas populares” (Albuquerque Júnior, 2013, p. 23). Em outras palavras, quem propõe uma invenção do folclore, quem coleta um conjunto de práticas, expressões, mitos, ritos e crenças,

categorizando-as como um complexo originário da cultura popular, é detentor de um discurso legitimado e aceito socialmente. Parte-se do discurso intelectual elitizado e estabelecido, para firmar-se como arauto ou guardião da cultura do povo. Identificar a cultura popular, separá-la daquilo que não é, entender a sua complexidade a fim de valorizá-la, parece ser a grande missão dos intelectuais nordestinos.

Conforme analisa Albuquerque Júnior, acompanhando o crescimento do número de trabalhos dedicados ao estudo do folclore nacional ou regional, o uso crescente da noção de cultura nordestina parece ter fortes elos com as transformações sociais que estavam se processando na sociedade brasileira e, mais particularmente, nos chamados estados do Norte (onde o número de trabalhos sobre cultura popular excede o de qualquer outro espaço/região do país). Os movimentos culturais são exemplos desse esforço em trabalhar a cultura popular, tendo o papel de definir todo o estrato que precisaria ser preservado e valorizado.

De acordo com Idelette Muzart, o Movimento Regionalista e Tradicional de 1926, a Sociedade de Arte Moderna do Recife de 1948 e o Movimento Armorial em 1970, apesar de divergências profundas de opiniões e objetivos, manifestam uma busca uníssona de união entre os artistas para participar de modo mais estreito e eficaz do desenvolvimento cultural de sua região e do seu país. Em tal contexto, a noção de identidade cultural ganha singular importância. O Movimento Regionalista e Tradicional de 1926, em Recife, também conhecido como Congresso Regionalista do Nordeste, é uma das iniciativas culturais que tenta legitimar um espaço de cultura para o Nordeste, selecionando todo o material que faz parte genuinamente do povo, ao tempo que tenta eliminar vários aspectos de uma influência externa. O Movimento Regionalista tem como um de seus principais organizadores e influenciadores o sociólogo Gilberto Freyre. O Congresso ainda promovia uma espécie de salvaguarda da cultura nordestina de um lento desmoronamento, ameaçado pelos centros discursivos do Rio de Janeiro e São Paulo, além de tentar resgatar a região da intensa influência estrangeira e do exagerado cosmopolitismo.

Tal iniciativa inaugurou um ideal de espaço geográfico recortado com características culturais próprias; um ideal inconformado, onde o Nordeste era diferente da miséria, da vida severina, retirante, sofrida. Um Nordeste cheio de riquezas. A organização de Recife, fundamental para a emergência da ideia de Nordeste, também mobilizou os intelectuais e políticos de quatro

Estados – Pernambuco, Ceará, Paraíba e Rio Grande do Norte –, o que pode explicar a adesão de muitos estudiosos do folclore, como Gustavo Barroso, Leonardo Mota, José Rodrigues de Carvalho e Luís da Câmara Cascudo a esta identidade regional. Todos estes pesquisadores da cultura têm origem nas elites econômicas e políticas de seus Estados, pertencendo a famílias que estiveram ligadas às atividades agrárias e à propriedade de terra (Albuquerque Júnior, 2013, p. 124).

De acordo com o historiador Fábio Leonardo Brito, os dois movimentos, o paulista de 1922 e o regionalista pernambucano de 1926, mostravam-se igualmente como tentativas sistemáticas de ordenar um Brasil moderno (Brito, 2018). De um lado, os paulistas valorizavam o espaço do desenvolvimento, com os olhos voltados para o futuro; por outro, os pernambucanos defendiam a cultura como reduto da tradição, com olhos voltados para o passado. Nas disputas entre tradicional e moderno, em Recife, na escrita de uma série de intelectuais, o discurso da tradição mostrava-se vitorioso entre a primeira e a segunda metade do século XX.

Como dito supra, Congresso de 1926 apresentava um discurso tradicional e conservador, e as pautas giravam em torno de uma defesa contra as influências estrangeiras na cultura brasileira. Gilberto Freyre, por exemplo, já declarava tais opiniões defendendo, com um discurso quase obsessivo, o Nordeste e a sua cultura. Em um dos mais conhecidos trechos do seu *Manifesto Regionalista*, cuja publicação é, segundo o seu autor, remetida ao ano de 1926, Freyre defende:

Talvez não haja região no Brasil que exceda o Nordeste em riqueza de tradições ilustres e em nitidez de caráter. Vários dos seus valores regionais tornaram-se nacionais depois de impostos aos outros brasileiros menos pela superioridade econômica que o açúcar deu ao Nordeste durante mais de um século do que pela sedução moral e pela fascinação estética dos mesmos valores. [...] **Como se explicaria, então, que nós, filhos de região tão criadora, é que fôssemos agora abandonar as fontes ou as raízes de valores e tradições de que o Brasil inteiro se orgulha ou de que se vem beneficiando como de valores basicamente nacionais?** (grifo meu) (Freyre, 1996, p. 03).

O fragmento elogia o Nordeste e toda a sua cultura, sendo ela tão forte que é inadmissível ao autor que não se torne “valor nacional”. Semelhante ao que Ariano Suassuna propunha, é o Nordeste que o Brasil se orgulha, ou que, por não o conhecer em seu valor e essência verdadeiros, precisaria se orgulhar. Para o sociólogo pernambucano, o Brasil é isto: combinação, mistura, fusão. Gilberto Freyre compartilhava de uma visão oposta à do escritor

Mário de Andrade. Com *Macunaíma*, em 1928, o modernista de São Paulo encarava a questão do caráter brasileiro, traduzida no seu herói-personagem, da seguinte forma: “o brasileiro não tem caráter” (Dimas, 2004, p. 15). Quando se encontrava às vésperas de inaugurar o 11º Congresso Regionalista do Recife, em 1926, Gilberto Freyre afirmava que era sim possível determinar um “*ethos*” brasileiro, mesmo que fosse restrito a uma região específica, no caso o Nordeste.

Gilberto vai além e denuncia a perda natural, culinária, e o desaparecimento da cultura material nordestinas, vencidos pelos estrangeiros e até pelo “cosmopolitismo” do Rio de Janeiro. Para Freyre, como ele denuncia no *Manifesto*, toda a tradição está em declínio, “ou pelo menos em crise no Nordeste”. Para o sociólogo, uma cozinha em crise, por exemplo, significa uma civilização inteira em perigo. Observando o manifesto produzido pelo sociólogo, nota-se que o intelectual tropeça em muitas contradições; ao tempo que condena influências estrangeiras no Nordeste, promove um discurso ibérico, elogiando a cultura brasileira como reduto de empréstimos e influências de europeus.

De acordo com Antonio Paulo Rezende, há uma característica bem peculiar em Freyre, que é a de não se mostrar angustiado com a herança cultural brasileira, não poupando elogios aos bons envoltórios do colonizador com os trópicos. “Onde muitos viram desencanto, Freyre destaca originalidade e não se afoga em lamentos” (Rezende, 2016, p. 187). Nesse contexto, de constituição de um debate em torno do que seria a cultura popular no Nordeste do Brasil, é que um conjunto de intelectuais daquele espaço, em grande medida emergindo das elites locais, passam a elaborar debates em torno de uma dimensão específica dessa discussão – o debate em torno do folclore.

“Cronos sem Clio”¹: configurações do debate sobre folclore no contexto brasileiro

O folclore está intimamente ligado às questões de cultura popular. *Folk* significa povo, nação, família; *lore* é instrução, conhecimento, sabedoria. O nome *Folk-Lore* foi criado por um arqueólogo inglês, William John Thoms, propondo a denominação em um artigo com o mesmo título, publicado na revista *The Athenaeum*, de Londres, em 26 de agosto de 1846. De acordo com Renato Ortiz, os intelectuais têm uma parcela de fundamental importância na

¹ Essa expressão foi usada por Câmara Cascudo no prefácio “Cultura Popular e Folclore”, para o seu livro *Folclore do Brasil*. In: CASCUDO, Luís da Câmara. *Folclore do Brasil*. 3.ed. São Paulo: Global, 2012, p. 10.
Ponta de Lança: Revista Eletrônica de História, Memória & Cultura, São Cristóvão, v. 17, n. 33, jul. - dez. 2023

disputa pelo conhecimento folclórico, pois são eles, em última instância, que definem a legitimidade do que seria ou não popular (Ortiz, 1992, p. 06).

O folclorista-intelectual também tende a apresentar-se como representante de sua região, como um defensor de seu espaço, como alguém que através de seu trabalho traz à tona tesouros culturais, tradições que legitimariam aquele espaço, e que demonstrariam a sua importância para a cultura nacional” (Albuquerque Júnior, 2013, p. 52). Não é coincidência, por exemplo, que a maior parte dos folcloristas e estudiosos da cultura popular nordestina pertence a famílias tradicionais da região, fazendo parte de sociedades e grupos políticos que dominaram, por certo tempo, a política de suas regiões, chegando muitos deles a fazer parte da administração pública em postos de comando (Albuquerque Júnior, 2013, p. 54). Um nome de grande expressão nacional em estudos do popular, e que se enquadra nos termos de intelectual engajado pela cultura do Nordeste, é o de Luís da Câmara Cascudo.

O potiguar possui conhecimentos múltiplas, transitando em várias áreas para fortalecer seus estudos folclóricos. Conhecido como crítico literário, etnógrafo, folclorista e historiador, Câmara Cascudo teve uma formação intelectual muito diversa. Coursou a Faculdade de Medicina (sem concluí-la) e graduou-se em Direito em 1928. Cascudo escreveu ainda romances e poemas, livros famosos e de fôlego como *Dicionário do Folclore Brasileiro* (1952) e *História da Alimentação no Brasil* (1967); sobretudo nas últimas décadas de sua vida, o autor dedicou-se a também às obras memorialistas.

Para Câmara Cascudo, o tempo do folclore é qualitativamente diferente do tempo da história. Segundo Luiza da Silva Parada e Henrique Estrada, o tempo folclórico, em Cascudo, aproxima "espaço de experiência" e "horizonte de expectativa" de forma a quase os sobrepor. A natureza do tempo folclórico muito se assemelha àquela do tempo das sociedades tradicionais. Dessa forma, o tempo do folclore é, na concepção do potiguar, um tempo "especializado", em que os “costumes e as manifestações folclóricas em geral são caracterizados pela permanência, persistência e estabilidade de suas formas tradicionais, enraizadas em espaços geográficos e simbólicos” (Parada; Henrique Estrada, 2018, p. 225). Uma espécie de *Cronos sem Clio*.

Em seu livro *Folclore do Brasil*, Câmara Cascudo observa que todos os países, raças e grupos humanos, famílias classes profissionais, possuem um patrimônio de tradições que se transmite

Ponta de Lança: Revista Eletrônica de História, Memória & Cultura, São Cristóvão, v. 17, n. 33, jul. - dez. 2023
ISSN: 1982 -193X



oralmente, defendido e conservado pelo costume. Tal patrimônio cresce com os conhecimentos diários desde que se integrem nos hábitos grupais, domésticos ou nacionais. Dessa forma, as obras de Câmaras Cascudo se conectam com o que ele chama de patrimônio do folclore. “Saber que sabe. Contemporaneidade, atualização imediatista do conhecimento” (cascudo, 2012, p. 09).

Cascudo ainda compartilha certa singularidade em seus escritos. O autor assegura com veemência em vários estudos que “nós somos, em alta porcentagem, uma continuidade com raras mutações”. Em outras palavras, Câmara Cascudo defende em suas obras que compartilhamos práticas e costumes dos homens em seus mais antigos tempos; praticamos superstições que surgiram com os babilônicos, com os gregos e romanos. Segundo ele, por exemplo, aquele conjunto de práticas supersticiosas no ato de velar um corpo morto, como uma moeda na boca de um assassinado, ou o caixão posicionado de forma em que os pés do moribundo estejam direcionados para a porta, são costumes que os antigos egípcios já praticavam (Cascudo, 2012). Dessa forma, o trabalho de Cascudo parece ser o de rastrear tais práticas para concluir que só reproduzimos costumes milenares. Segundo Albuquerque Júnior, Câmara Cascudo se torna o provinciano incurável, aquele que é a encarnação de sua cidade e de seu Estado; isto porque dedicou a sua vida inteira a estudar as coisas simples e abandonadas, “as coisas sem importância, sem utilidade, as coisas características de seu povo e de sua terra” (Albuquerque Júnior, 2013, p. 54).

Para além de Câmara Cascudo, outros autores também se debruçaram sobre a questão do folclore em diferentes regiões do Nordeste do Brasil. Um autor de sumária importância para o entendimento da cultura popular, do folclore e de uma espécie de invenção do Piauí é o folclorista, advogado e juiz João Nonon de Moura Fontes Ibiapina. As obras do picoense são ricas em detalhes e muito contribuem para o entendimento do folclore e da cultura popular do Piauí. Nonon surgiu como um literato publicando contos no jornal *Folha da Manhã*; também foi membro da Academia Piauiense de Letras e do Conselho Estadual de Cultura, sendo conhecido como ficcionista e folclorista. Fontes Ibiapina recebeu muitos elogios pelo valor de sua obra, sendo admirado por nomes de grande expressão na área do folclore nacional, como o do já mencionado Câmara Cascudo, que o distinguiu como um escritor “preocupado em resgatar e preservar os valores da cultura popular”.

Segundo o historiador Elson Rabelo, as obras iniciais de Fontes Ibiapina – as coletâneas de contos *Chão de meu Deus*, *Brocotós* e *Pedra Bruta* e o romance *Sambaíba* – foram comemoradas porque estariam “inserindo a produção literária piauiense no regionalismo nordestino, sobretudo no que se referia aos ambientes rurais da casa-grande e da fazenda paterna” (Rabelo, 2008, p. 53), ligados à memória da infância de Fontes Ibiapina. Os contos e romances do piauiense permitem aprofundar a agudeza no olhar para as questões emergentes do Piauí da década de 1960; os temas trabalhados pelo autor dialogam de forma intensa com a cultura, com a política e a economia do Estado, sendo a sua literatura uma fonte de pesquisa para compreender melhor as inúmeras disputas discursivas que atravessam o autor, o contexto do produto ficcional e a sua obra.

Exemplo dessa perspectiva, a obra *Chão de Meu Deus*, de Fontes Ibiapina, foi publicada no Nº 29 da Revista *Sul*, Florianópolis, em julho de 1957. Os escritos trazem uma espécie de saudosismo dos personagens, principalmente com relação à infância, sendo a melancolia um sentimento acionado para provocar a saudade desse tempo pueril, sobretudo quando a vida adulta se torna sofrida e amarga.

Segundo Elson Rabelo, a imagem do sertão piauiense que é caracterizada desde a publicação de *Chão de meu Deus* é aquela que vinha sendo cristalizada no período; ou seja, a imagem do “corredor” de passagem, o caminho intermediário por onde transitavam os retirantes, saídos de espaços vitimados pela seca em direção ao Maranhão chuvoso, “corredor que os tangerinos cruzavam conduzindo gado do Goiás ao Ceará, cercanias pelas quais os tropeiros circulavam até chegar às feiras das pequenas cidades” (Rabelo, 2008, p. 75).

Na história observa-se ainda alguns problemas, como a misoginia e a violência: “cala a boca, mulher. Não meta a tua colher enferrujada no meio. Um homem é para o outro” (Ibiapina, 2009, p. 18); o preconceito racial: “é possível, criatura de Deus, que um rapaz branco como o Caetano queira se casar com esta menina?!” (Ibiapina, 2009, p. 19). Troca de favores por boa influência na cidade (Ibiapina, 2009, p. 21), discussões sobre a moral e os bons costumes – principalmente sobre a decência do comportamento feminino – ainda são alguns dos elementos discutidos em *O Forrozeiro*. Expressões populares e um recorrente retorno às tradições também são pontos e atravessamentos que compõem esse primeiro conto da coletânea *Chão de Meu Deus*.

O conto *Trinta e dois* trabalha a questão da seca que acometeu o povo nordestino no ano de 1932. Aqui ainda se revela outras credices; um exemplo são as superstições que envolvem a chuva. A seca de 1932, como foi pontuado, serve como plano de fundo para o desejo quase sagrado pela água, para os augúrios da fome e para destacar as mortes prematuras. No conto são discutidos ainda temas como a lembrança lúgubre da grande seca de 1915; as grandes perdas e mortes do gado; a escravidão, o castigo, e a Lei do Ventre Livre; crianças barrigudas e magras pela permanência da fome; retirantes com esperanças de uma vida melhor no Maranhão etc.

Embora a presença do catolicismo seja marcante nos contos de Fontes Ibiapina, demonstrando um aspecto singular da religiosidade nordestina, o conto *Trinta e dois*, em específico, revela um aspecto bem angustiante sobre a questão. A fome, a seca e a morte marcam tanto a vida dos personagens que a fé é questionada. A seca se torna sinônimo da perda de fé e esperança. A morte das crianças pela fome, principalmente, põe em dúvida a crença em um Deus bondoso e soberano, que deseja o melhor para cada um dos filhos: “será possível que Deus exista?! Achava que sim. Agora, acho que não. Deus, sendo Deus como o povo quer que Ele seja, não ia deixar que uma criança inocente morresse de fome em tamanha miséria” (Ibiapina, 2009, p. 35). O triste monólogo de uma vida sofrida e dilacerada pela fome termina afirmando: “ou Deus não existe, ou só existe para os ricos” (Ibiapina, 2009, p. 35).

De Câmara Cascudo a Fontes Ibiapina, as tentativas de definição de uma cultura popular e de um folclore no Nordeste do Brasil – ensejada, como pode ser visto, em diferentes espaços da região – configurariam um esforço sobretudo político. Desse contexto, Ariano Suassuna apareceria, nesse sentido, como aquele que buscaria uma síntese dessa cultura, num exercício de “decifrar brasilidades” e defendê-las, seja em sua obra teatral, seja em sua produção acadêmica.

“O decifrador de brasilidades”²: emblemas da cultura popular em Ariano Suassuna

Decifrador. Aquele que decifra; o que resolve, desvenda ou soluciona um problema, charada, enigma. Ariano Suassuna como um “decifrador de brasilidades” pressupõe uma ação confessada (Certeau, 2012). A palavra soa como um auto ao senhor paraibano, que teve o

² O título faz referência ao artigo homônimo de Idelette Muzart Fonseca dos Santos. In: *Cadernos de literatura brasileira*: Nº 10, nov. de 2000, Instituto Moreira Salles, p. 94-110.

desprendimento, a ousadia e a energia “quase inesgotáveis” para entender, compreender, decifrar o Nordeste, o sertanejo e a sua cultura. Quem decifra o quê. Seria o Brasil, dessa forma, um mosaico incógnito? Seria a cultura brasileira um código indecifrável, que atrai a curiosidade dos grandes mestres, dos grandes escritores, artistas e folcloristas? Estaria mesmo o Brasil e a sua cultura à espera da decodificação de seus signos por aqueles que acreditam possuir a chave (intelectual) capaz de revelar a sua múltipla complexidade?

Vejamos os engajamentos de Ariano Suassuna como modelo. O esforço do paraibano em mostrar que realmente comprou a briga pela valorização do Nordeste possui várias camadas. O teatrólogo engaja-se na política e na cultura, por exemplo, para consolidar, afirmar e legitimar suas ideias. As primeiras manifestações de compromisso do autor em prol da cultura brasileira foram feitas em conjunto com o grupo de estudantes que, sob influência de Hermilo Borba Filho, se propôs a pensar e trabalhar com o objetivo de criar uma arte dramática nacional que refletisse as ideias, os problemas e os interesses do povo. Entre os integrantes do grupo, estava ainda José Laurenio de Melo (poeta que exerce bastante influência na formação de Ariano). Fundam assim, em 1946, o Teatro do Estudante de Pernambuco (TEP), “que será, durante vários anos, um campo de experiências, de descobertas e de criações artísticas” (Santos, 2000, p. 102).

Depois que as atividades do TEP finalizam, por dificuldades financeiras, surge a editora “O Gráfico Amador”, servindo como centro cultural, ponto de encontro e salão literário; é nesse lugar que se elaboram projetos de criação de grupos de teatro amador para estudantes e operários, e onde jovens autores poderiam ler suas obras. Em 1959, surge um novo espaço de engajamento em defesa da cultura popular. É lançado um novo recinto teatral, chamado Teatro Popular do Nordeste (TPN), que “recusa o teatro de simples diversão e assume o papel de centro cultural” (Santos, 2000, p. 103).

Ariano Suassuna torna-se ainda professor de Estética da Universidade Federal de Pernambuco, se constituindo, aos poucos, como mestre e conselheiro da jovem geração de artistas, intelectuais e escritores. Em 1969 também ocupa o cargo de diretor do Departamento de Extensão Cultural (DEC), pela mesma universidade. Sua atuação no DEC transforma-se em um verdadeiro laboratório de pesquisa multidisciplinar e interdisciplinar, onde se juntam em torno de um objetivo comum escritores, artistas plásticos e músicos. Ariano convoca,

inclusive, os músicos nordestinos, como Guerra-Peixe, para trabalhar conjuntamente na fabricação de uma música, denominada música armorial. Em março de 1975, Ariano Suassuna ainda se torna secretário de Educação e Cultura do Município de Recife.

Ariano parece ser um exímio fabricante de coisas, ideias e movimentos. O dramaturgo inventa o próprio alfabeto, por meio de sua estética armorial. Inspirado nos ferros marcadores de gado, Ariano desenvolveu um trabalho tipográfico ligado à sua heráldica sertaneja: o Alfabeto Armorial. O forte apego pela heráldica dos ferros de marcar bois, estética que já havia sido apresentada em seu *O Romance da Pedra do Reino*, levou Ariano Suassuna a escrever um livro exclusivamente dedicado ao tema: *Ferros do Cariri: uma Heráldica Sertaneja* (Newton Júnior, 1999, p. 129). Segundo Carlos Newton Júnior, é neste trabalho que o autor apresenta, além do texto e de algumas marcas de ferrar, todo o alfabeto baseado nos desenhos dos ferros. A partir desse livro, o autor passou a assinar algumas de suas obras de pintura, gravura e tapeçaria não mais com sua caligráfica tradicional, mas simplesmente colocando, nelas, o seu ferro pessoal, o ferro dos Suassunas, herdado do seu pai. A figura a seguir ilustra o que Ariano chamou de “ferro dos Suassunas”:



Figura 01: Ferros dos Suassunas (Newton Júnior, 1999, p. 129).

Pintor, recriador de alfabetos, iluminogravuras e exímio criador de cabras. Ariano ainda tem experiências que o levaram para a música, montando uma orquestra onde os músicos armoriais se utilizavam da estruturação da orquestra sobre o modelo popular. A dicotomia é outro elemento marcante que atravessa o personagem Ariano. Seus discursos, entrevistas e estudos estão repletos de dualidades. Ariano, ou o herói de mil faces, no conceito de Joseph Campbell, se revela como um verdadeiro homem barroco, dividido entre alegrias e angústias, entre o céu e o inferno. Para ilustrar suas muitas bifurcações, vejamos algumas falas do escritor. De acordo com o paraibano, em todos ser humano existem dois hemisférios, o hemisfério do rei e o hemisfério do palhaço:

Eu acho que em todos nós existem esses dois hemisférios, está certo? Eu acho. Eu coloco em um hemisfério o rei, que eu sempre complemento com um profeta; do

mesmo jeito que com o palhaço, que eu complemento com um poeta. Eu acho que em um hemisfério estão o poeta e o palhaço e no outro estão o profeta e o rei. Nesse “hemisfério rei” está situado o que o homem tem de melhor e de mais elevado em si mesmo. Agora, eu lembro sempre o seguinte: se a gente se apega muito a isso, se a gente se apega muito a essa parte, a gente começa a se levar excessivamente a sério. O que não é muito bom. Então, eu pelo menos procuro fazer isso. Quando eu vejo que eu estou me levando excessivamente a sério, o palhaço que eu tenho dentro de mim dá uma cambalhota e eu faço uma careta para o rei [...] convocou (Suassuna, 2015, p. 92).

Segundo o excerto, é pelo humor que Ariano consegue se livrar da carga excessiva e pesada do profeta e do rei. O paraibano, inclusive, aplica essa dualidade rei-palhaço na ministração de suas aulas: “eu tenho esse dom circense e eu fazia isso. Então, da parte do “hemisfério rei”, eu encarregava a parte de erudição que eu tinha que passar para os alunos. Mas, para tornar essa parte aceitável, eu usava os dotes do palhaço e do profeta” (Suassuna, 2015, p. 92).

Influenciado pelo pai João Suassuna, por Machado de Assis e Euclides da Cunha, Ariano possuía ainda uma interpretação sobre o Brasil bastante dicotômica; segundo ele, existe o Brasil oficial, o país como centro da civilização cosmopolita e falsificada; e o Brasil real, como emblema bruto e poderoso do sertão. Opondo ao *civitismo*, Ariano compartilhava do mesmo ideal de Euclides da Cunha, julgando o Brasil verdadeiro como sendo somente o “Brasil do Sertão”. Depois de duros exames de consciência é que o paraibano entendeu que “os dois brasis” são reais e precisam ser entendidos: “descobri que, para ser fiel aos dois, eu não deveria me limitar a repeti-los: tinha era que empunhar sua chama e tentar levá-los adiante. O Brasil real teria, na verdade, não um, mas dois emblemas [...]” (Suassuna, 2015, p. 68).

Decifrador do Brasil – ou decifrador de um Brasil de bases opostas. Entendedor do povo, identificador de sua dor e angústia. Eis o que deseja ser Ariano. Voltando ao decifrador, pode-se ainda constatar que esta é uma palavra que acompanha a própria trajetória de Ariano, escolhida por ele mesmo para um dos personagens mais emblemáticos de sua criação; o famoso Pedro Diniz Quaderna, ou simplesmente “Quaderna, o Decifrador”: “Ora, eu, Dom Pedro Dinis Ferreira-Quaderna, sou o mesmo Dom Pedro IV, cognominado “O Decifrador”, Rei do Quinto Império [...], Profeta da Igreja Católico-Sertaneja [...]” (Suassuna, 2012, p. 26-27); ou ainda: “Sim, nobres Senhores e belas Damas: porque eu, Quaderna (Quaderna, O Astrólogo, Quaderna, O Decifrador, como tantas vezes fui chamado)” (Suassuna, 2012, p. 52). No seu discurso de posse na Academia Brasileira de Letras, Ariano falava *Ponta de Lança: Revista Eletrônica de História, Memória & Cultura, São Cristóvão, v. 17, n. 33, jul. - dez. 2023*

orgulhosamente sobre a escolha tomada pelos Acadêmicos de Salgueiro de, no mesmo ano de sua posse, fazer um desfile fundamentado no *Romance d'A Pedra do Reino*: “na mesma linha fusão de Cultura popular com erudita, este romance acaba num sonho no qual o personagem, Quaderna, O Decifrador, é coroado Rei por José de Alencar e Euclides da Cunha [...]” (Suassuna, 2015, p. 57). Quaderna e Ariano compartilham muitas semelhanças, sendo o personagem da obra considerado já como uma personificação dos ideais e das angústias do paraibano de Taperoá.

A habilidade de recriar, reformular, caras também ao Movimento Armorial que o paraibano organizou e fabricou, eram disposições que o próprio Ariano Suassuna sustentava: “é exatamente a liberdade poética de reinventar e recriar o mundo que faz o encanto e a força dos folhetos nordestinos” (Moraes, 2000, p. 40), afirmava o autor. Assim, Ariano Suassuna ressignificaria o próprio conceito da palavra armorial: “a originalidade, eu acho uma preocupação muito boba” (Suassuna, 1998, p. 08), afirmava ele para a Revista *Vintém*. O significado da expressão, a princípio, está relacionado aos “esmaltes da heráldica”; ao recriar, a essência do termo ganhou contornos de unidade nacional vinda do povo e das raízes de sua cultura, de uma heráldica popular.

De acordo com Idelette Muzart, as manifestações intertextuais em Ariano Suassuna são numerosas e assumem geralmente a forma de uma citação; estas podem ser autênticas, integrais ou truncadas, citações disfarçadas, deformadas ou até plagiadas. A estética da recriação, além da referência popular, constitui um dos elementos chave do Movimento Armorial. As relações que o texto armorial mantém com a literatura oral e popular, por exemplo, definem-se como uma prática transtextual³. Ainda de acordo com Muzart, o canto improvisado, o folheto ou romance tradicional, as danças populares ou espetáculos de marionetes, e até o conjunto complexo constituído pelas manifestações tradicionais orais ou escritas “impõem-se através da obra de Ariano Suassuna como um objeto estético”.

Exemplo dessa forte presença da oralidade e da busca por uma cultura popular presente na obra de Ariano Suassuna, a religiosidade, especificamente a chamada religiosidade popular, é uma das muitas camadas que compõem o grande estrato de seu universo. Religião e religiosidade também são expressões muito fortes, presente de forma assídua na vida e na

³ A transtextualidade é definida como a “transcendência textual do texto” segundo GENETTE, Gérard. *Palimpsestes - la littérature au second degré*. Paris, Seuil, 1982.

obra do autor. São Francisco de Assis, São João da Cruz e Santa Teresa, por exemplo, são os santos “de cabeceira” do intelectual paraibano. Não é preciso ser um estudioso de Ariano Suassuna para verificar uma forte presença da religiosidade e da cultura popular nordestina em seus mais diferentes trabalhos; basta ler a mais famosa de suas peças, – *Auto da Compadecida* –, publicada em 1955, para entender o quanto o paraibano se esforçou por abrir as portas de uma “heráldica da cultura popular”, consolidando-se, em ampla ressonância, como uma das mais importantes vozes para uma defesa e exaltação da cultura sertaneja, nordestina e brasileira.

Considerações finais

Do paraibano Ariano Suassuna, passando pelo potiguar Luís da Câmara Cascudo, pelo pernambucano Gilberto Freyre, e percorrendo também as obras do piauiense Fontes Ibiapina, podemos observar dados e aspectos análogos que esses sujeitos-intelectuais compartilhavam; aspectos tão singulares e complexos que a sociedade acaba por defini-los como “paladinos do folclore” e/ou “batedores das questões populares”. Estão na vanguarda de movimentos, estão em projetos culturais, sejam de cunho federal ou regional; ganham prêmios, menções honrosas. Legitimam todo um espaço cultural em torno de si por meio de seus estudos e trabalhos, formações, colunas em revistas, jornais, ou mesmo através de obras com alcance regional e nacional. Tais sujeitos são destacados como referências, além de ganharem diversas homenagens; são os “advogados das causas populares”, os “paladinos do povo”, dos excluídos e da sua cultura – agora nem tão esquecida.

Como se perceberam enquanto intelectuais? As fontes indicam que tais personagens eram desejosos de um reconhecimento nacional; miravam em legitimidade por meio de seus discursos e saberes sobre a cultura brasileira. Como fortalezas que protegem a cultura do Brasil contra as mazelas de regiões cosmopolitas; como fabricantes da valorização de um espaço recortado e regional que olha para dentro de si e percebe-se como o berço da nação; como guardiões da memória e dos saberes do povo, estes intelectuais se afirmam como verdadeiros emissários da cultura popular nordestina.

Michel Foucault, ao operacionalizar com o conceito de “arqueologia do saber” (Foucault, 2020), detém-se em investigações que procuram entender as formas como os saberes se confrontam. O filósofo observou que específicos formatos de conhecimento conseguem se sobressair de forma histórica, sociológica e filosófica, enquanto outros saberes permanecem em subterrâneos, soterrados. Em outras palavras, podemos entender que as disputas discursivas de Ariano Suassuna, Câmara Cascudo, Gilberto Freyre e Fontes Ibiapina partilham dessa necessidade de delinear um saber sobre cultura popular no Nordeste, partindo, também, de seus lugares de poder no campo intelectual. Com isso, e fazendo-se consagrados como grandes escritores, folcloristas, sociólogos, filósofos, tais intelectuais buscam, por meio dos seus saberes, legitimar um lugar privilegiado de saber-poder.

Se observarmos as disputas entre modernistas e regionalistas – com debates acalorados por meio de seus específicos manifestos – com o objetivo de buscarem legitimar um recorte espacial como herdeiros de uma legítima cultura nacional; se analisarmos Gilberto Freyre como um “vitoriano nos trópicos”⁴, que por meio de seus estudos e obras tornou-se um dos mais importantes interpretadores do Brasil (por meio da análise de suas relações raciais, sociais e históricas); se entendermos as muitas tentativas e esforços de Fontes Ibiapina – tendo muitos de seus contos negados ou elogiados em diferentes periódicos – como uma investida de consolidar-se como o grande nome da literatura piauiense; e se também mirarmos em Câmara Cascudo, o “homem que mais compreendeu a alma do povo brasileiro”⁵, para percebê-lo como homem que obteve a sagração de “o maior dos folcloristas brasileiros”; podemos, também, entender que existe uma íntima associação entre a legitimidade do saber por meio da estratégia do poder.

Podemos também entender com maior clareza como Ariano Suassuna, articulando discursos e saberes disputados, idealizou um movimento com projeção ambiciosa; um movimento que se autodeclarou “verdadeiro”, nacional, restaurador, resgatador de uma autêntica e genuína cultura popular. De certa maneira, as discussões político-culturais que envolveram e atravessaram os intelectuais engajados na luta pela legitimação de uma cultura nordestina, popular, como herança e fabricação de um projeto autêntico e de ressonância nacional, nos

⁴ Referência ao título da obra de Maria Lúcia Garcia Pallares-Burke: *Gilberto Freyre: um vitoriano nos trópicos* (2005).

⁵ Essa frase a respeito de Câmara Cascudo foi dita por Marcus Accioly. In: DA CUNHA LIMA, Diógenes. *Câmara Cascudo: um brasileiro feliz*. 4.ed. São Paulo: Escrituras Editora, 2016.

possibilita uma melhor compreensão do projeto estético encabeçado por Ariano Suassuna, em 1970. Pensar o Movimento Armorial é refletir a cultura popular como projeto de emancipação nacional; é também um esforço histórico-metodológico de entender que a iniciativa armorial fala sobre um conceito intelectual-político que pretende sintetizar uma noção de cultura popular nordestina. A busca por um *locus* de legitimidade, dessa forma, atravessa folcloristas, escritores, sociólogos, dramaturgos, manifestos, congressos e movimentos.

Referências

- ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz. **A feira dos mitos**. São Paulo: Editora Intermeios, 2013.
- BURKE, Peter. **O que é história cultural**. 2.ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.
- CASCUDO, Luís da Câmara. **Contos tradicionais do Brasil**. 13.ed. São Paulo: Global Editora, 2003, p. 226.
- CASCUDO, Luís da Câmara. **Dicionário do folclore brasileiro**. 12 ed. São Paulo: Global, 2012.
- CASCUDO, Luís da Câmara. **Folclore do Brasil**. 3.ed. São Paulo: Global, 2012.
- CASCUDO, Luís da Câmara. **Superstições no Brasil**. 5.ed. São Paulo: Global, 2012.
- CARDOSO, Sebastião Marques. SILVA, Elen Karla Sousa da. **A tradição popular nordestina na obra auto da compadecida de Ariano Suassuna**. Revista Entrelaces – Ano V – nº 06 – jul.-dez. 2015.
- CERTEAU, Michel de. **A cultura no plural**. 7.ed. São Paulo: Papyrus, 2012.
- CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano**, vol. 01: artes de fazer. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2014.
- CHARTIER, Roger. **Leituras e leitores na França do Antigo Regime**. São Paulo: Editora UNESP, 2004.
- FOUCAULT, Michel. **Arqueologia do saber**. 8.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.
- FREYRE, Gilberto. **Casa-grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal**. 51º ed. São Paulo: Global, 2006.
- FREYRE, Gilberto. **Manifesto Regionalista**. 7.ed. Recife: FUNDAJ, Ed. Massangana, 1996.

- GENETTE, Gérard. **Palimpsestes** - la littérature au second degré. Paris, Seuil, 1982.
- HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 12.ed. Rio de Janeiro: Lamparina, 2019.
- HOBLICUA. **Especial Ariano Suassuna**, n. 02, pedra armorial, Teresina, Piauí, 2015.
- IBIAPINA, Fontes. **Chão de meu Deus**. 3.ed. Teresina: APL; FUNDAC; DETRAN, 2009.
- IBIAPINA, Fontes. **Palha de arroz**. 4.ed. Teresina: Oficina da Palavra, 2004.
- IBIAPINA, Fontes. **Pedra bruta**. Teresina: Edições do Caderno de letras – Meridiano, 1964.
- MORAES, Marcos Antonio de (Org.). **Câmara Cascudo e Mário de Andrade: cartas (1924-1944)**. São Paulo: Editora Global, 2012.
- MORAES, Maria Thereza Didier de. **Emblemas da sagração armorial: Ariano Suassuna e o Movimento Armorial (1970-76)**. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2000.
- NEWTON JÚNIOR, Carlos. **O pai, o exílio e o reino**. Pernambuco: Editora da Universidade Federal de Pernambuco, 1999.
- OLIVEIRA, Noé Mendes de. **Folclore brasileiro: Piauí**. 6.ed. Teresina: Academia Piauiense de Letras, 2016.
- ORTIZ, Renato. **Românticos e folcloristas: cultura popular**. São Paulo: Olho D'Água, 1992.
- PARADA, Maurício. HENRIQUE ESTRADA, Rodrigues (Orgs.). **Os historiadores: clássicos da história do Brasil**, vol. 04: dos primeiros relatos a José Honório Rodrigues. Rio de Janeiro: Vozes, 2018.
- RABELO, Elson de Assis. **História entre tempos e contratempos: Fontes Ibiapina e a obscura invenção do Piauí**. 2008. 202 p. Dissertação – Centro de Humanas, Letras e Arte da Universidade Federal do Rio Grande do Norte.
- REVEL, Jacques. **A invenção da sociedade**. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1989.
- REZENDE, Antonio Paulo. **(DES)encantos modernos: histórias da cidade de Recife na década de vinte**. Pernambuco: Editora UFPE, 2016.
- SANTOS, Idelette Muzart Fonseca dos. **Em demanda da poética popular: Ariano Suassuna e o Movimento Armorial**. 2.ed. São Paulo: Editora da Unicamp, 2009.
- SEVCENKO, Nicolau. **Literatura como missão: tensões sociais e criação cultural na Primeira República**. 3.ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1989.
- SUASSUNA, Ariano. **A onça castanha e a Ilha Brasil: Uma reflexão sobre a Cultura Brasileira**. 1976. 200 p. Tese de livre-docência - Centro de Filosofia e Ciências Humanas,

Universidade Federal de Pernambuco, concurso para a disciplina História da Cultura Brasileira, Recife, 1976.

SUASSUNA, Ariano. **Auto da compadecida**. 36 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2014.

SUASSUNA, Ariano. **Cadernos de literatura brasileira**: Nº 10, nov. de 2000, Instituto Moreira Salles, folha de rosto.

SUASSUNA, Ariano. **O casamento suspeito**. In: Teatro completo de Ariano Suassuna: comédias, volume 01. 1.ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2018.

SUASSUNA, Ariano. **Manifesto Armorial**. Revista Pernambucana de desenvolvimento. Recife, N. V. 3, Nº 02, jul/dez. 1976.

SUASSUNA, Ariano. **O movimento armorial**. Revista Pernambucana de Desenvolvimento (RPD). Vol.4, nº 1, jan.-jul. 1973.

SUASSUNA, Ariano. Revista *Vintém*, mai./jun./jul., nº 02, 1998, p. 08. Uma dramaturgia da impureza, da misturada. Entrevista concedida à Revista Vintém — ensaios para um teatro dialético. Publicação do grupo teatral Companhia do Latão. São Paulo: Editora HUCITEC.

SUASSUNA, Ariano. **Romance d'A Pedra do Reino e o príncipe do sangue do vai-e-volta**. 13.ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2012.

Recebido em 2023-09-30

Aprovado em 2023-12-04

Publicado em 2023- 12 -30

DOI: <https://doi.org/10.61895/pl.v17i33.19772>

TERRITORIALIZAÇÃO DOS SERTÕES DA BAHIA – NOVAS VILAS E TERRITÓRIOS NO SÉCULO XIX

Zezeito Rodrigues da Silva

Doutor em História pela Universidade Federal Fluminense - UFF

zezeitor@hotmail.com

Resumo

O século XIX foi marcado por reconfigurações no secular Império português decorrentes da expansão do Império napoleônico. A Coroa portuguesa decidiu transferir a sede desse império para a América – um de seus principais territórios, de onde provinham as maiores fontes de renda, na ocasião. Este estudo visa elucidar os eventos que provocaram o avanço sobre as fronteiras internas da América portuguesa, especialmente em seus sertões, com a dinamização do comércio interno colonial, e a constituição de novas vilas e, conseqüentemente, novos territórios. No Alto sertão da Bahia, o desenvolvimento da economia algodoeira e suas subsidiárias, influenciou o aumento da produção e circulação de riquezas, o advento de novas categorias econômicas que, aos poucos, passou a constituir uma comunidade política que demandava por novos núcleos de poder. Com isso, as vilas surgidas no século XIX traduziram as transformações econômicas dos sertões da Bahia, a partir de uma maior dinamização das trocas mercantis, promovendo a (re) territorialização desses sertões.

Palavras-chave: Sertões da Bahia. Territorialização. Século XIX.

TERRITORIALIZATION OF THE SERTÕES DA BAHIA – NEW VILLAGES AND TERRITORIES IN THE 19TH CENTURY

Abstract

The 19th century was marked by reconfigurations in the secular Portuguese Empire. As a result of the expansion of the Napoleonic Empire, the Portuguese Crown decided to transfer the seat of this empire to America – one of its main territories, where the largest sources of income came from at the time. This event provoked the advance on the internal borders of Portuguese America, especially in its sertões, with the dynamization of the colonial internal trade, and the constitution of new villages and, consequently, new territories. In the Alto sertão of Bahia, the development of the cotton economy and its subsidiaries, influenced the increase in the production and circulation of wealth, the advent of new economic categories that, little by little, began to constitute a political community that demanded new centers of power. With this, the villages that emerged in the 19th century translated the economic transformations of the sertões of Bahia, from a greater dynamization of economic exchanges, promoting the reterritorialization of these sertões.

Keywords: Bahia's Sertões. Territorialization. XIX century.

Introdução

Os estudos que tratam da categoria sertões como referência espacial consideram que esse conceito propõe uma complexidade semântica e alguma imprecisão conceitual, dado que a sua utilização carrega a dinâmica dos tempos históricos a ele associada (Vainfas, 2019)¹. Sua natureza diversa esteve associada, inicialmente, enquanto território de conquista, habitado pelos indígenas resistentes à dominação imposta pela sociedade portuguesa na América ou com extensões desabitadas, servindo como espaço de trânsito para tribos indígenas que por aí transitavam (Abreu, 1989).

Foi considerado ainda espaço de fuga dos “facinorosos”² transgressores da ordem social da conquista, ou onde se alojavam os redutos de negros fugidos – os quilombos ou mocambos – que tanto assombro e ameaça provocou nas populações que deles se avizinhavam. Ali também se instalaram os régulos, potentados localizados distantes dos principais centros de poder, que eram senhores quase absolutos das terras e pessoas que deles dependiam.

Desse contorno apresentado, os sertões adquirem uma referência relacional que os coloca em oposição às vilas localizadas, em geral, no litoral da América portuguesa, dotada dos equipamentos de controle locais e dos poderes régios. Ao serem, aos poucos, ocupados e controlados pelas instâncias do Império português, os sertões adquirem novas funcionalidades e, portanto, novos contornos semânticos.

Antônio Carlos Robert Moraes em *Sertão – um outro geográfico*, enfoca a ideia de que o conceito “sertão” não se refere a nenhuma categoria espacial como as demais tratadas pela ciência geográfica, tais como região, espaço, território, lugar, paisagem. Não são as condições físicas ou naturais propriamente que determinam ou qualificam o sertão. Muito menos seria o resultado das transformações humanas que operam sobre o espaço. Não existiria também uma individualidade ou objetividade específica nesta categoria. Para Moraes (2003), “a ideia de sertão possui, portanto, um *status* teórico distinto das noções mais usuais de ‘habitat’, ‘ambiente’, ‘região’, ou ‘território’, não se confundindo com elas”.

¹ Ronaldo Vainfas faz uma importante revisão do conceito à luz da historiografia brasileira, sinalizando não apenas para a polissemia que o conceito de sertão adquire em conjunturas históricas diferentes, mas apontando as várias semânticas adotadas em sua utilização. Ver: VAINFAS, Ronaldo. O sertão e os sertões na história luso-brasileira. *Revista de História da Sociedade e da Cultura*, n. 19, p. 225-245, 2019.

² Em sua trajetória pelos sertões da Bahia, VON MARTIUS e VON SPIX, deparou-se com situação em que os denominados « fascinosos » constituíam ameaça social. No entanto, esse designação era atribuída a movimentos e levantes sociais contra a ordem escravista existente.

Na verdade, o sertão não é um lugar, mas uma condição atribuída a variados e diferenciados lugares. Trata-se de um símbolo imposto – em certos contextos históricos – a determinadas condições locacionais, que acaba por atuar como um qualificativo local básico no processo de sua valoração. Enfim, o sertão não é uma materialidade da superfície terrestre, mas uma realidade simbólica: uma ideologia geográfica. Trata-se de um discurso valorativo referente ao espaço, que qualifica os lugares segundo a mentalidade reinante e os interesses vigentes nesse processo (Moraes, 2003, p. 3).

O conceito tratado por Robert Moraes (2003) é significativo para demarcar a constituição dos sertões enquanto um construto social associado a processos históricos, com os quais deve-se lidar no seu processo de significação. Dentre os muitos sertões com os quais a empresa colonizadora tratou em sua expansão do Império português, os sertões da América portuguesa foram constituídos em uma conjuntura em que prevalecia a ideia de um império territorial. Essa conjuntura difere do império marítimo dos primeiros séculos da conquista portuguesa, para o qual os domínios e senhorios sobre portos e rotas de comércio tiveram proeminência na política de gestão do Império português.

Entre os séculos XVII e XVIII a decisão de promover um avanço sobre novas fronteiras, inicialmente, esteve ligada à captura dos indígenas ou de terras para mineração. Essas atividades surgiram como alternativas para as crises financeiras do tesouro real provocadas pelo preço do açúcar e perda do domínio sobre outras rotas mercantis, crise no abastecimento de escravos e as consequências que se abateram sobre o comércio.

Na transição do século XVIII para o XIX, a intensão de ocupar novas fronteiras internas do território adveio da necessidade de expansão e organização da base produtiva com vistas ao reaquecimento do comércio marítimo global. As reformas ilustradas iniciadas no reinado de D. José I, por meio da política comandada por seu ministro o Marquês de Pombal, focaram na necessidade de revigorar a política mercantilista por meio da qual o Império português garantia saúde financeira (Silva, 1998).

Essa política econômica ampliada no reinado Mariano e, por extensão, ao período Joanino, teve como centro de suas preocupações a geração da riqueza por meio da agricultura, como vetor de dinamização do comércio. Essa tendência fisiocrata do mercantilismo, visava aumentar a produção de gêneros tropicais na América portuguesa e outros territórios, como referência para a política de gestão imperial. Com isso, garantia-se o controle do comércio pelos portugueses, ao passo que se proibia o desenvolvimento de manufaturas e comércio entre os habitantes do Brasil.

Para que o incentivo à agricultura fosse efetivo, seria necessário a busca de novas áreas para o desenvolvimento da lavoura e atividades extrativas. Surge, com isso, a necessidade de conhecer e ocupar os sertões. A presença das missões científicas aos sertões da América portuguesa cumpria esse papel de conhecer para dominar as fronteiras sertanejas, incorporando-as ao controle imperial (Brito, 1821).

Na trajetória de conquista e ocupação dos sertões da Capitania da Bahia, inicialmente, o sertão se apresentava enquanto espaço que se opunha ao litoral, a ser incorporado ao controle do Estado imperial português. Esse espaço sofreu processo de regionalização com a sua estruturação produtiva. Sobre esse espaço se sobrepôs o controle político do Estado na constituição de ouvidoria e vilas, instância da governação e hierarquização da vida social (Neves, 2003).

As estruturas da Igreja Católica criaram as freguesias e paróquias, como estratégia de estender sobre elas a ação cristianizadora. Sabe-se que essa ação também servia como instrumento legitimador da ordem social, capaz também de constituir e reforçar as hierarquias e regras de convívio social. O conjunto das relações que se estabeleceram a partir das várias conexões promovidas pelas injunções dessas instituições levaram à territorialização dos espaços, cuja expressão foi a dinâmica de trocas culturais, simbólicas, econômicas, financeiras e sociais produzidas, como os casamentos, compadrio, associação econômica, clientelismo político etc. Na medida em que esse espaço se territorializou, constituindo-se enquanto espaço político integrado ao Estado imperial com a constituição de vilas, empreendeu-se um conjunto de esforços no sentido de seu ordenamento, em oposição a um território sem leis e fronteiras, inculto e bárbaro, acepção tradicionalmente legada tradicionalmente aos sertões (Saquet, 2015).

Ainda no século XVII, a constituição de importantes regiões e pecuária extensiva (Neves, 2011), como áreas acessórias à estrutura produtiva açucareira, margeava os sertões a partir dos vales dos principais rios e seus afluentes. No século XVIII, a mineração consolidou uma importante região econômica nos sertões baianos que se conectam também às áreas pecuaristas e da agricultura, considerando o surgimento de incipiente mercado interno. Sobre essas regiões econômicas surgiram as circunscrições jurídicas, político-administrativas e religiosas a demarcação das freguesias vinculadas ao Arcebispado da Bahia e com a criação da Comarca da Jacobina e as principais vilas (Santos, 2009).

Ao final do século XVIII, com a crise e superação da economia mineradora, o desenvolvimento do comércio interno iniciou-se um processo de territorialização dos sertões. A partir da intensificação de um processo de trocas e dinâmica econômica que promoveu o adensamento das relações e ampliação das conexões socioespaciais da região.

O fenômeno da territorialização dos espaços³ é, desde muito tempo, objeto de estudos de um campo de conhecimento das Ciências Humanas, que em meados do século XX passou a ser denominado de Geo-história. Ele objetiva o estudo dos espaços em seu viés histórico, já que a relação tempo/espaço é condição para pensar a trajetória da humanidade em seu processo de apropriação dos recursos naturais e produção de cultura. Saquet (2015, p. 164) assim define a territorialização:

A territorialização é marcada pelo movimento de apropriação e reprodução de relações sociais. Desta forma, a definição de territorialidade extrapola as relações de poder político, os simbolismos dos diferentes grupos sociais e envolve, ao mesmo tempo, os processos econômicos centrados em seus agentes sociais. A territorialidade significa cotidianidade, (I) materialidade, no (s) tempo (s), na (s) temporalidade (s) e no (s) território (s), no movimento relacional-processual. A vida cotidiana é produto e condição de reprodução de relações sociais (Saquet (2015, p. 164).

Nessa dimensão relacional e processual, portanto, o espaço (sertão) em uma perspectiva histórica, constituiu uma região (Sertões de Cima) a partir do estabelecimento da mineração, na capitania da Bahia do século XVIII, iniciando um processo de territorialização (Alto Sertão da Bahia, Sertão da Ressaca e Chapada Diamantina) a partir do início do século XIX. Ela foi empreendida por homens em contextos e processos cotidianos de constituição da autonomização de suas relações no espaço/tempo, forjando novas identidades nas relações estabelecidas nessa dinâmica (Silva, 2021).

Isso se observou com o estabelecimento de uma dinâmica produtiva desenvolvida com pecuária, algodão, cultivos alimentares e comércio na apropriação da natureza e produção de novas riquezas. A hierarquização desses espaços a partir de sua inserção na economia

³ Sobre esse tema debateram-se muitos pensadores das ciências humanas, especificamente da geografia, mas também da história. Dentre os mais relevantes, temos os geógrafos Milton Santos, Manuel Correia de Andrade, Roberto Lobato Corrêa, Robério Haesbart, Marco Aurélio Saquet, Antonio Carlos Robert Moraes, Ariovaldo Oliveira, Claude Raffestin, Elizeu Sposito e Marcelo Souza ou os historiadores Fernand Braudel, Henri Lefebvre. Sociólogos, a exemplo de Pierre Bourdieu ou filósofos, como Gilles Delleuze também colaboraram na discussão da temática, em numerosos textos que não seria possível aqui identificá-los. Ver também: SAQUET, Marcos Aurelio e SPOSITO, Eliseu Savério (organizadores). Territórios e territorialidades: teorias, processos e conflitos. --1.ed.-- São Paulo: Expressão Popular: UNESP. Programa de Pós-Graduação em Geografia, 2008.

mercantil colonial, e o estabelecimento de determinada atividade econômica, sobrepujando outras em importância, como o algodão, que no final do século XVIII foi capaz de produzir grandes fortunas⁴.

Com o esgotamento do ouro na região, a cotonicultura produziu certos níveis de poder e riqueza a partir da ascensão de determinadas categorias sociais como produtores e negociantes. As conexões estabelecidas entre elas, criando e reforçando redes mercantis, familiares, compadrios, sociais e políticas, promoveram uma dinâmica materializada no espaço, dando-lhes uma identidade sociopolítica particular pela cultura produzida nesse território.

Regionalização dos sertões da Bahia no século XVIII

Consolidadas as conquistas dos sertões da Bahia, especialmente as regiões dos vales do Rio São Francisco e seus principais afluentes, além dos Rio de Contas, Rio Paraguaçu e Rio Itapicuru, em finais do século XVII, o desenvolvimento de vetores produtivos promoveram a integração entre essas regiões. Um desses vetores foi, inegavelmente, a pecuária pela extensão e abrangência territorial e pela perenidade, vindo a constituir uma associação que marcou a identidade social da região (Freire, 1998).

O processo de conquistas dos sertões da Bahia proporcionou a regionalização do espaço a partir da dinâmica econômica produzida sobre ele. A organização dos espaços dos sertões a partir de uma diversidade econômica produziu, igualmente, uma multiplicidade de “sertões”. A extensão desse espaço evidenciou regiões, a exemplo da pecuária extensiva produzida nos vales dos principais rios como S. Francisco, Paraguaçu, Itapicuru, cujas localizações estavam entre o leste e o norte desse território. No maciço central, a mineração prevaleceu ao Norte (Vila de Jacobina) e ao Sul (Vila do Rio de Contas). Nos pequenos vales dos afluentes dos rios principais, a policultura, pequenos e médios plantéis de gado *vacum* foram um fator econômico central (Freire, 1998).

A organização e hierarquização desses espaços operou um processo de estruturação de pequenos núcleos urbanos associados a extensões territoriais apropriadas pelos conquistadores

⁴ Em suas “**Memórias sobre a plantação dos algodões e sua exportação...**” publicadas em 1798, José de Sá Bitencourt nos legou importantes informações e reflexões sobre a constituição da cotonicultura nos sertões da Bahia.

(Ivo, 2012). A constituição de núcleos de povoamento pelos sertões da Bahia criou a necessidade de constituir rotas de conexões destas povoações entre si e de todas com o litoral baiano. Dentre essas rotas de deslocamento, uma das mais relevantes eram os caminhos dos sertões da Bahia ou caminho dos currais – um conjunto articulado de rotas que conectavam o Porto da Vila da Cachoeira, via fluvial que unia sertão a Salvador através do Rio Paraguaçu, com as províncias do sul através da Capitania de Minas Gerais (Neves, 2007).

A organização do território econômico dos sertões da Bahia se deu a partir de sua apropriação política pelas instituições do Império português na Capitania da Bahia. A criação da Comarca da Jacobina em 24 de junho de 1722⁵, juntamente com a instalação da Vila do mesmo nome, sinalizou a necessidade de controle das minas de ouro então estabelecidas.

Em 1754 o Arcebispado da Bahia, decidiu criar freguesias, considerando a necessidade de expandir e consolidar nesses espaços a presença do catolicismo. Com isso, instituíram as freguesias agrupadas da seguinte forma⁶:

1. Freguesias na Cidade da Bahia que contavam 9 no espaço urbano de Salvador e totalizavam 6.752 fogos e 40.263 almas;
2. Freguesias no Recôncavo desta cidade, abrangendo 22 vilas próximas a Salvador, com 8.315 fogos e 62.833 almas;
3. Freguesias das Vilas do Sul que se estendiam por toda a costa sul da Bahia, desde o sul do Recôncavo, incluindo a Vila de Itaparica, até a divisa com a vizinha Capitania do Espírito Santo. Incluía 13 freguesias, com 3.782 fogos e 24.982 almas;
4. Freguesias do Sertão de Baixo totalizando 18, com 4.823 fogos e 38.514 almas;
5. Freguesias do Sertão de Cima, com 16 unidades, 4.870 fogos e 38.550 almas.

A distribuição em freguesias pelo território baiano contribuiu no processo de regionalização do espaço, considerando que elas agrupavam vilas e povoados com territórios contíguos uniformizados pela organização social e econômica aí estabelecida. Os sertões subdivididos em sertões de cima e de baixo constituem a primeira demarcação que sinalizavam regiões geoeconômicas e sócio-históricas muito particulares.

⁵ Sobre a criação da Comarca da Jacobina, ver: CONCEIÇÃO, Héli da Santos. Governando a periferia: a criação da comarca da parte do sul da Bahia no Império ultramarino português – Século XVIII. Anais da XII Jornada de Estudos Históricos Professor Manuel Salgado. Rio de Janeiro, PPGHIS-UFRJ, p. 712-731, 2017.

⁶ Publicado em edição fac-similar. CALDAS, José Antônio. Notícia geral de toda a capitania da Bahia desde o seu descobrimento até o presente anno de 1759. 2ª ed. Salvador: Memória e Arte, 2017, pp 72-75.

As freguesias dos Sertões de Cima ou Sertão Alto, como aparecem nos registros históricos no século XVIII, são descritas em quadro a seguir, conforme detalhamento de José Antônio Caldas⁷ feito em meados do século XVIII.

Quadro 1 – Freguesias do Sertão de Cima – 1759

Freguesias do Sertão de Cima	Fogos	Almas
1. Santo Antônio do Pambú	973	1.119
2. São João do Jeremoabo	250	1.822
3. Santa Sé (Sento Sé?)	243	2.023
4. Santo Antônio da Vila da Jacobina	287	2.212
5. Santa Crus da Chapada	286	2.117
6. Nossa Senhora da Conceição da Agoa Suja	464	4.132
7. Santo Antônio do Curvelo	348	2.864
8. Nossa Senhora do Bom Sucesso e Almas	286	1.982
9. Santo Antônio da Tocambira	188	1.328
10. Nossa Senhora da Conceição do Morrinhos	217	2.123
11. Santo Antônio do Urubu de Cima	362	3.425
12. São Pedro da Vila do Tanado (Fanado?)	427	4.218
13. Nossa Senhora da Conceição do Rio Pardo	288	1.924
14. Santa Ana do Caitete	143	1.018
15. Santo Antônio do Rio das Contas	663	3.223
16. Santo Antônio da Jacobina	321	3.120
Somaõ os Fogos e Almas das Freguesias do Sertão de Cima	4.870	38.550

Fonte: CALDAS, José Antônio. Notícia geral de toda a capitania da Bahia desde o seu descobrimento até o presente ano de 1759, pp. 74-75.

⁷ *Op. Cit.* p. 74-75.

Os registros do quadro acima revelam uma população ainda rarefeita distribuída por amplo espaço de feições rurais, com exceção das Vilas de Santo Antônio da Jacobina e Rio de Contas, cuja atividade principal era a mineração de ouro. Em uma região onde os contatos eram relativamente escassos – salvo nas áreas com exploração de lavas de ouro, onde a concentração humana se intensificava mais – o isolamento social prevalecia.

Em fazendas localizadas remotamente, onde as estradas e possibilidades de conexões eram precárias, seria estratégico a autonomia produtiva desses núcleos primários onde em torno de uma família patriarcal se associavam escravos, meeiros, sitiantes ligados por laços de afeição, dependência ou compadrio. Por isso, a policultura teve papel central na consolidação desses núcleos e as práticas religiosas devocionais ainda precárias mantinham o tênue laço que garantiam a sobrevivência do pequeno coletivo (Neves, 2003).

Nas *Memórias Históricas e Políticas da Bahia, volume IV*, escritas pelo Coronel Accioli e compiladas por Braz do Amaral⁸, há um registro sobre as freguesias da Bahia. Esses registros se referem à orientação do Conselho Ultramarino ao governador D. Fernando José de Portugal para que se desse a exata informação dos emolumentos exigidos pelos párocos das diversas paróquias da Bahia e do rendimento proporcionado pelas paróquias à diocese. Tal procedimento foi incumbido pelo governador a Antônio Borges Leal, secretário da câmara eclesiástica, enviado em 1798. Dentre as rendas anotadas, estavam as côngruas⁹, conhecenças,¹⁰ as ofertas de batismos,¹¹ as encomendações, enterros e ofícios de defuntos.¹² O registro sobre as freguesias do Sertão Alto ou de Cima apresentavam somas significativas de arrecadação em comparação com outras freguesias do Bispado da Bahia, como se observa a seguir:

Sertão alto, ou de cima

Neste as freguezias tem a extensão de 20, 30, 40, e mais legoas, e entre ellas nas duas do Rio Pardo, e Caitité costumão pagar ao pároco a cabeça do casal na matriz 320 rs., e o solteiro 160 rs., e indo o pároco fóra a desobrigar, pagão os primeiros

⁸ SILVA, Ignacio Accioli de Cerqueira e. *Memórias históricas e políticas da Província da Bahia* (v.4). Bahia: Typ. do Correio Mercantil / Typographia Poggetti. 1852.

⁹ Contribuições dos paroquianos aos párocos de uma freguesia, para a sua manutenção no lugar.

¹⁰ Concedidas por cada cabeça do casal que pagaria quatro vinténs e cada solteiro, dois vinténs. Por cada confissão, cobrava-se um vintém. AMARAL, B. *Op. Cit.*, p. 82-83.

¹¹ Ofertava-se por regra, uma moeda de prata ou ouro sem determinação de valor. Com isso, os montantes variavam entre 160 réis a 12.800 réis. AMARAL, B. *Idem*. p. 82-83.

¹² Pagava-se normalmente 2.000 réis por cada missa solene de corpo presente. AMARAL, B. *Ibidem*, p. 82-83.

640 rs., e os últimos 320 rs. Nas outras freguezias que restão, pagão todos na matriz 160 rs. , e fóra 320 rs., ou também 150 rs. na matriz , e capellas, e 300 rs. fóra; de estola nas encommendações de defuntos 2\$ rs. [...]

9a. A freguezia de Santa Anna do Caitité, renderá, além de 200\$ rs. que paga a real fazenda, e por isso não dão a esta igreja os 25 \$ rs. de guizamento, 600\$.

Os eventuais e efêmeros contatos com os povoados e vilarejos para atividades religiosas como batizados, casamentos e festejos de santos ou eventuais recursos aos precários organismos, ou agentes do Estado, não eram suficientes para o fortalecimento de uma dinâmica relacional territorial mais profunda. A seguir, vê-se em representação cartográfica os principais caminhos que uniam as vilas e povoados dos sertões da Bahia, integrando-os ao litoral e outras capitânicas vizinhas.

Por este caminho, conforme se observa no mapa (figura 1), estabeleceu-se um intenso comércio de produtos que, desde o século XVIII, proporcionou a sobrevivência das sociedades sertanejas das várias capitânicas cujos territórios se estendiam ao planalto central. Santos (2013) apresentou essa conexão entre Minas e Bahia, por meio dos caminhos do sertão da Bahia.

Após deixar Matias Cardoso, as principais estradas trilhadas para se chegar ao porto de Salvador passavam por Malhada e pelo rio Verde - também dois importantes registros fiscais durante o período colonial (Chaves, 1999). Ambos os caminhos, no entanto, se encontravam em Caetité, seguindo seja por tranqueiras, seja por Rio de Contas, até a vila de Cachoeira, no Recôncavo baiano. Daquele ponto em diante o trajeto poderia ser todo feito por pequenas embarcações, que conduziam os viajantes até o porto de Salvador (Santos, 2013, p. 75).

O registro dos caminhos dos sertões para Minas bifurcados, mas convergentes a partir da Vila de Caetité atesta a relevância que esse território adquiriu no comércio interno colonial. A figura 1 apresenta essa rota de conexão territorial.

Figura 1 - Caminhos do Sertão da Bahia



Fonte: Open Street Map, Mapa de autoria de Rafael Straforini, produzido por Fernando Bezerra, base cartográfica IBGE (2005), outras referências: Antonil (2001); Erivaldo Fagundes e Antonieta Miguel (2007) e Marcio Santos (2001), constante da tese *Tramas que brilham: Sistema de circulação e a produção do território*, adaptado por Alex Martins (2021).

As principais conexões que uniam os sertões da Bahia ao litoral e, por meio deles, uma economia pautada no comércio interno que se conectava com os eixos de exportação operou por muito tempo, garantindo a sobrevivência de sociedades sertanejas. No entanto, internamente, havia fronteiras em disputas desde o início do século XVIII entre as capitânicas da Bahia e Minas Gerais. Ao longo deste século ocorreram vários episódios de grandes acirramentos nesta disputa, considerando as rendas fiscais dos caminhos da Bahia e as

tributações referentes ao ouro da vila de Minas Novas do Arassuaí, pertencente à Capitania da Bahia até o ano de 1737¹³.

No entanto, o início do século XIX trouxe nova conjuntura que impactou consideravelmente os contornos do Império português na América, com a transferência da Coroa portuguesa e sua corte para os solos americanos. Criou-se, com isso, um novo centro político e uma nova configuração imperial que alterou a dinâmica econômica das várias capitanias aqui existentes, inclusive a Bahia e seus sertões.

Nessa nova dinâmica da economia política do império, a economia algodoeira que teve lugar destacado no Alto sertão da Bahia. Na antiga Vila de Rio de Contas, criada no início do século XVIII com a exploração das minas de ouro, os arraiais localizados ao sul, a exemplo de Santana do Caetité e Santo Antonio da Barra, que não viviam dessa riqueza, puderam desenvolver-se com a cotonicultura, constituindo importante categoria de produtores que, enriquecidos, reivindicaram a criação de nova vila, enquanto espaço político de atuação, como desenvolvemos a seguir.

A Vila Nova do Príncipe (Vila de Caetité) e a territorialização do Alto sertão no século XIX

A constituição da Vila Nova do Príncipe e Santana de Caitete, em 1810, desmembrada do termo da Vila do Rio de Contas, é decorrente do processo de territorialização que resultara da inserção dos sertões da Bahia na dinâmica do comércio interno colonial, especialmente com o desenvolvimento da economia algodoeira. Ao se reunirem e cotizarem para bancar a emancipação da vila, esses proprietários e negociantes, estabelecidos no Arraial de Caetité, feito freguesia em 1754, fizeram uma demonstração de força no enfrentamento com os poderes estabelecidos naquela vila, que se estendiam aos poderes centrais (ouvidoria, capitania). Essas categorias (proprietários e negociantes) estavam em ascensão em razão da economia voltada para o comércio interno (produção de alimentos) e para a exportação de gado *vacum* e algodão.

¹³ Para maiores detalhamentos desta disputa, ver a tese de Héliida Santos Conceição O sertão e o império: As vilas do ouro na capitania da Bahia (1700-1750). *Op. Cit.*

Localizada estrategicamente em uma das rotas mais importantes desse comércio, que unia as capitâneas do Norte às suas congêneres ao Sul por meio dos caminhos do sertão da Bahia, os seus habitantes puderam participar dessa crescente circulação de mercadorias, intensificadas ao final do século XVIII e início do XIX. Por isso, a sociedade forjada na dinâmica mercantil foi capaz de assumir os conflitos pela emancipação. Em requisição feita ao Conselho Ultramarino ao final do século XVIII, sinalizavam essa emancipação, argumentando pela necessidade da ordenação social proporcionada pela presença das instituições públicas que ocupassem o vácuo de poder existente.

Dizem os moradores do Arraial e Freguesia de Santa Anna do Caetete abaixo assinados, que sendo a situação e limites daquele Arraial o termo mais próprio para plantação de algodões e criação de gados vacuns e cavalaes, que por isso presentemente abunda em um avultado giro de negócio, com uma indizível importação de fazendas europeias, e exportação de gêneros próprios do país: acontece o serem eles suplicantes vexados e oprimidos pelos vadios e facinorosos que infestam os fins daqueles contornos, sem temor da justiça pela longidade com que ela fica (...) Vila do Rio de Contas em distância de cinquenta a sessenta léguas, conforme o lugar em que foi perpetrado os delitos e desse arraial, vinte e duas léguas, e esta não dar providências necessárias sobre estes delitos, em atenção ao que para viverem seguros em uma profunda paz requereram com a Carta Régia que juntam por certidão ao doutor Corregedor da Comarca para vce mandar criar vila por estarem os suplicantes nos termos do genuíno e literal espírito da mesma Carta Régia, o qual senão (...) recorre imediatamente a Vossa Excelência a quem como o compete autoridade a fim pela (...) validade da dita carta expedida ao ilustríssimo Conde de Azambuja, e um dos antecessores de agosto de mil setecentos e noventa e nove.¹⁴

As queixas constantes pelo desamparo da Justiça, dos riscos que corriam com os “facinorosos” que, sendo salteadores dos caminhos e sítios do território, ameaçavam a economia, quer seja produtores ou dos negociantes e tropeiros que circulavam com seus produtos, “imploram os suplicantes, vem a resultar a Real Fazenda grandes interesses pelo giro do comércio e a não conseguirem a mercê que imploram ele servirá a diminuir por não poderem tolerar contínuos delitos, que pelas longitudes das justiças ficam impunes”.

Além dessas razões alegadas, “Os miseráveis órfãos e suas mães vem a conseguir um grande benefício na criação da vila porque tem mais perto quem lhes arranjem os seus interesses, sem os vir mendigarem distância avultada com despesas intoleráveis”¹⁵. Dentre as despesas mais demarcadas pela população que suplicava pela criação da nova vila estavam o fato de

¹⁴ APMC, *Op.cit.* fl. 8.

¹⁵ APMC, *Op.cit.*.

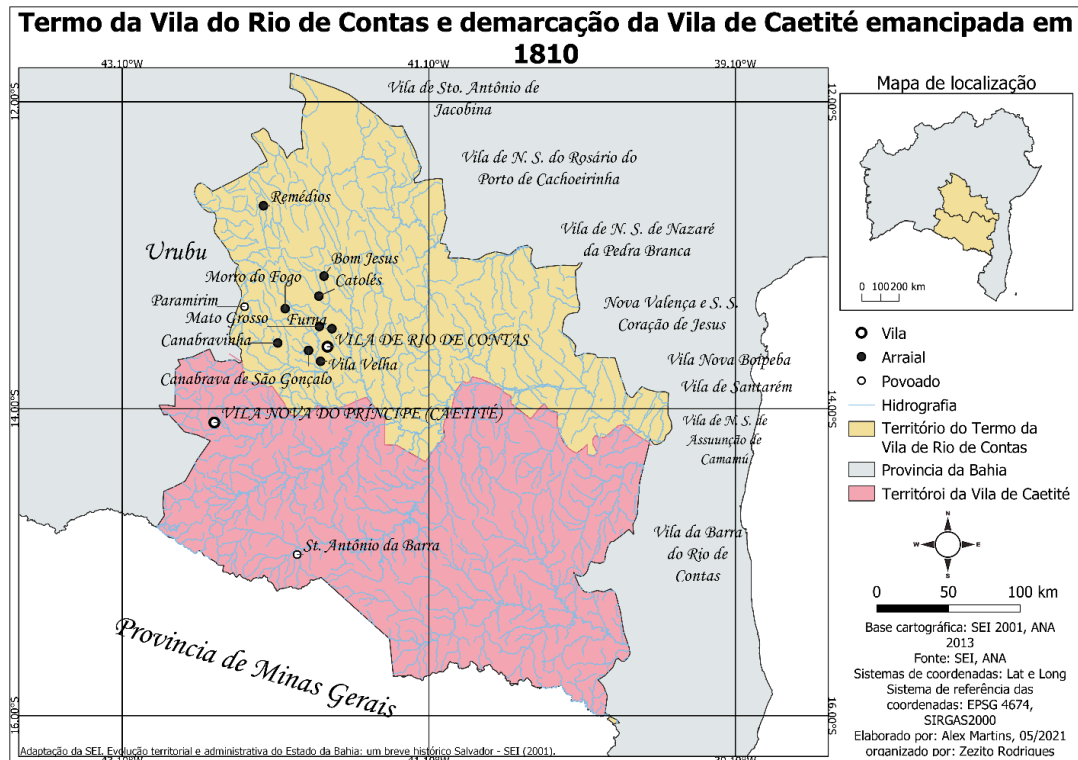
“pagarem excessivas custas pelo Regimento de Minas, sendo eles habitantes no sertão, devendo tão somente pagarem a metade, segundo as leis e Regimento de sua Majestade”.

Instituído em 19 de abril de 1702, o Regimento do Superintendente Guarda Mores e Oficiais para as Minas de Ouro determinava a criação da Superintendência das Minas e nomeava o Oficial Provedor que teria autoridade a toda a jurisdição ordinária cível e criminal no termo demarcado como área de mineração. As populações ali residentes pagavam imposto específico com o dobro de valor pago por habitantes de outros territórios.

A população do Arraial de Caiteté estava sujeita a essa legislação por integrarem o termo da Vila de Rio de Contas, criada em razão da exploração aurífera no início do século XVIII. Mesmo não vivendo de atividade mineradora, a sua população era submetida às suas determinações, inclusive na taxaço por recorrerem aos serviços de Justiça daquela vila, “e por isso, muitas vezes se esgotam as suas legítimas, sem os corregedores da Comarca lhe poder dar remédio pela longitude do Arraial que habitam os suplicantes é o mais rico e fértil daquele continente” (APMC, 1810, fl. 13).

O termo da nova Vila, com extensão de cerca de 52.000 km², como se observa no mapa a seguir, tinha baixa urbanização, considerando que ali se vivia da produção rural em atividade de policultura, criação de animais e comércio. O Arraial de Caetité, até então, um dos poucos núcleos urbanos de tão vasto território, ainda vivia em precária condição “em ajuntamento de povoação, e há mais de cem casas de telha (...) e cujas justiças os suplicantes por princípio algum querem estar sujeitos, por estas magnas lhes fazem torturas e injustiças indizíveis”. A inserção da Vila promoveu impacto significativo no espaço urbano com sua ampliação a partir da atração de novos moradores e dos serviços de justiça que passam a oferecer a quantos a ele recorriam (Silva, 2021).

Figura 2 – Termo da Vila do Rio de Contas e demarcação da Vila de Caetité, emancipada em 1810



Fonte: Adaptação da SEI. Evolução territorial e administrativa do Estado da Bahia: um breve histórico, Salvador - SEI (2001).

A nova vila era composta pelos arraiais/ distritos de Santana do Caitete, Canabrava dos Caires, Canabrava de Vicente Ferreira, Umburanas, Gentio, Santo Antonio da Barra, Conquista, Jacaré (Arressaca), Bom Jesus dos Meiras, Campo Seco¹⁶, Almas, Duas Barras, Santa Bárbara, Rio Pardo, Barroçã. Estes, servidos pelas Companhias de Milícias integradas pelos “principais da terra”, com um corpo de oficiais composto de um capitão de companhia, um sargento e um alferes e integravam a Ordenança da Vila de Caetité em cuja sede abrigava, além da companhia e seus oficiais como os demais distritos, um corpo de oficiais superiores compostos pelo Capitão-Mór e o Sargento-Mór e alguns ajudantes de ordens. Estes arraiais/ distritos também dispunham de oficiais que integravam o Conselho da vila e representavam a dimensão jurídico-política desta, composto por um juiz de vintena e seu escrivão, a quem

¹⁶ Em clássico estudo sobre uma fazenda do sertão, Lycurgo Santos Filho produziu a obra: Uma comunidade rural do Brasil Antigo, onde detalha a estrutura produtiva desta fazenda denominada Brejo do Campo Seco.

cabia a resolução de pequenas causas ou encaminhamento para o conselho da câmara as questões de maior monta (Silva, 2021).

A disponibilização dos aparelhos de Justiça intensificou as atividades sociais nesse núcleo urbano pelos “motivos e a terem mais perto os povos, quem lhe administrem a Justiça é que a sua Majestade pela lei novíssima estabeleceu no Reino de Portugal a divisão e desmembração das Comarcas, e vilas de grandes distâncias, criando outras para a melhor comodidade dos seus povos”¹⁷.

Por isso, os moradores reafirmavam, especialmente no Senado da Câmara, que havia situações que precisavam recorrer a outras instâncias, quando necessário, pois

O povo tem satisfeito as condições a que se sujeitou; Ele satisfez as despesas da criação da vila e está pronto a fazer a cadeia e Casa de Câmara a sua custa, como prometeu, e há de tudo importar em mais de 14 mil cruzados. Nós estamos arrecadando o direito do novo imposto da carne verde, do selo do papel, das heranças, legados, sisas, meia sisa, e décima dos prédios urbanos, e tudo sem opressão do povo, nem prejuízo de V. A. R. Aqueles fundamentos que moveu ao povo a se sujeitar a tão avultada despesa, ainda subsistem: a vila está criada e titulada com o sempre Augusto e Respeitável nome de Vila Nova do Príncipe que é o que basta para com especialidade V. A. R. a tomar debaixo da proteção, o que pomos em nome do povo, rogamos humildemente que por efeitos da inseparável benigna e real clemência de V. A. R., se digne confirmar a criação desta vila, com todos os limites na mesma vila aquele terreno do termo do Urubu que os seus habitantes requereram a desmembração, e juntamente mandar que a divisão dela, com a Vila do Bonsucesso de Minas Novas, fique sendo pelo veio d'água do Rio Pardo, por ser a antiga extrema daquela vila com a do Rio das Contas, da qual esta [Vila nova] do Príncipe foi desmembrada.¹⁸

A partir da sua inserção, a vila dinamizou as atividades urbanas, especialmente o comércio feito a partir de casas comerciais de produtos importados dos principais centros (Salvador e Rio de Janeiro), em proporções aos níveis de riquezas aí produzidas e exportadas. A vila significava também a instituição de um espaço público da *Urbs*, que visava proporcionar uma nova experiência de coletividade e o exercício da *res publica* enquanto lócus do exercício político que interessava ao *ethos* do Império em sua apropriação das distantes terras dos sertões. Por isso, logo a implantar a vila se estabeleceu

A meia légua de terra para o povo morar, e servir-se das lenhas, pagando seiscentos e quarenta e seis por cada braça e que finalmente por exercício das liberalidades de V.

¹⁷ APMC, *Op.cit.* fl. 8.

¹⁸ APMC, *Op.cit.* fl. 9.

A. Real, nos confira a nós, e aos nossos sucessores algum privilégio de honra e nobreza, por evitar aqueles impropérios com que de ordinário se trata aos que servem nas Câmaras desta Comarca.¹⁹

Essa organização da produção expressava, no território, uma expansão de novos ajuntamentos urbanos, com o surgimento de novos arraiais que, logo, almejavam também sua emancipação. No entanto, como orienta Saquet (2015, 164);

As forças econômicas, políticas e culturais que condicionam o território e a territorialidade, geram a desterritorialidade e as novas territorialidades, num único movimento, complexo e heterogêneo. Por isso, é necessário contextualizar esses processos em cada movimento, período e lugar, num constante e concomitante de desterritorialização e reterritorialização, como demonstrei em Saquet (2003 [2011]) ou, de des-re-territorialização como afirma Hasbaert (1997), ou ainda, no processo de territorialização, desterritorialização, reterritorialização como argumentaram Raffestin (1984 e 1986) e Deleuze e Guatari (1976 [1972]).

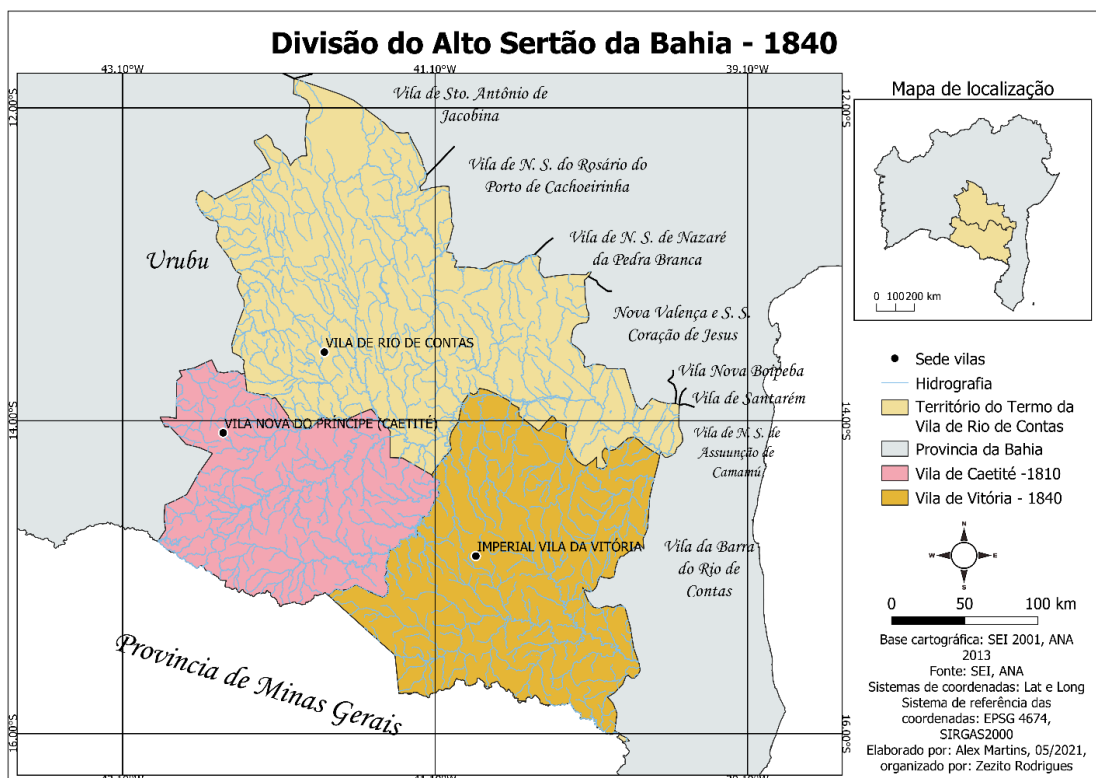
Essa região do Centro-Sul da Bahia, outrora conhecido lato sensu como “sertões de cima”, ou sertão alto, ou ainda sertões da Bahia, iniciou no princípio do século XIX a constituição de territórios, cuja referência para essa territorialização seria a de teia de relações mercantis, políticas, familiares, sociais que aí se constituíram. Da antiga região, desmembrada da Vila de Jacobina para constituir a Vila do Rio de Contas, no início do século XVIII (1725), desmembraram-se a Vila de Santo Antônio do Urubu de Cima (1745), Vila de Caetité no início do século XIX (1810).

O estabelecimento desta vila no sertão exigiu, contudo, que se ampliasse suas conexões com outras partes do litoral por meio de novas estradas. No início do século XIX, um novo caminho iniciou-se desde as Vilas de Camamu e Ilhéus com destino às minas de salitre de Monte Alto. Sua execução, contudo, foi realizada até o arraial da Conquista, que dinamizou sua economia a partir dessa conexão. Em 1840, em novo processo de reconfiguração territorial da Vila de Caetité, resultado de sua expansão e (re) territorialização, a porção leste de seu território, o sertão da ressaca, emancipou-se em processo parecido com o da sua criação, vindo a constituir a Imperial Vila da Vitória, tendo por limite o Rio Gavião. A seguir, pode-se observar os resultados dessa reterritorialização do Alto Sertão da Bahia, como resultado do desmembramento do Sertão da Ressaca que tinha na Vila da Vitória seu centro político.

¹⁹APMC, *Op.cit.* fl. 10.

A partir da Vila de Santo Antônio do Urubu de Cima, emancipada em 1745, e de seus desdobramentos territoriais, constituiu-se o território do Médio São Francisco. Este território integrou mais tarde a Comarca do São Francisco (que pertenceu à Capitania de Pernambuco até 1834), tendo a Vila da Barra como cabeça desta Comarca. Esse imenso território ampliou-se mais ainda após integração do território do Oeste da Bahia. Por volta de 1834, esse território se expandiu, estendendo-se desde a Vila de São José da Carinhonha – limites da Bahia com Minas - até a Vila do Juazeiro, integrando a nova comarca do S. Francisco. A sua porção sudoeste, limitante com a Vila de Caetité, a exemplo das Vilas de Macaúbas e Monte Alto, integraram mais tarde o território do Alto Sertão da Bahia, conforme detalhamento a seguir.

Figura 3 – Desdobramentos territoriais – Emancipação da Imperial Vila da Vitória (1840)



Fonte: Adaptação da SEI. Evolução territorial e administrativa do Estado da Bahia: um breve histórico, Salvador, SEI, (2001)

Essa fragmentação territorial foi motivada pela divisão das antigas fazendas entre os seus descendentes, considerando que as famílias eram numerosas e se constituíam em base social dessa região. Junto como termo da Vila de Caetité, outra vila foi criada em 1840, cujo termo também integrou o território do Alto Sertão da Bahia: a Vila de Monte Alto, emancipada da **Ponta de Lança: Revista Eletrônica de História, Memória & Cultura, São Cristóvão, v. 17, n. 33, jul. - dez. 2023** ISSN: 1982 -193X



Vila de Macaúbas (criada em 1818), ambas desmembradas da antiga Vila do Urubu de Cima (fundada em 1745). Com isso, percebe-se que a dinâmica econômica dessas duas vilas, as ligações entre as famílias aí residentes, as ligações políticas em nível regional e as trajetórias construíram uma coesão identitária nesse território.

Com isso, essas quatro vilas deram origem a territórios, que desde o século XIX ainda são referência para a vida social dessa região baiana. A Vila do Rio de Contas, após a divisão ocorrida no início do século XIX, viu o surgimento, na década de 1840 da mineração de diamantes, em vilas como Lençóis, Andaraí e Mucugê. Com isso, uma nova dinâmica econômica foi produzida e se traduziu em uma categoria política de mineradores. Assim, um novo território emergiu na região central da Capitania da Bahia, a Chapada Diamantina, uma importante referência na identidade política da Bahia.

Da Vila de Caetité, emancipada em 1810, constituiu a matriz do território Alto Sertão da Bahia, que foi (re) territorializado pela sua divisão, proporcionando a emergência da Imperial Vila da Vitória. Esse território, conhecido também como Sertão da Serra Geral, deu origem ao atual território de identidade do Sertão Produtivo, e viveu uma trajetória particular de minifundiarização (Neves, 1998). Sua organização deveu-se à presença de pequenos proprietários, sitiantes, meeiros, arrendatários que se dedicavam a uma economia baseada na policultura de gêneros de consumo interno associada ao cultivo do algodão e da pecuária.

A partir da segunda metade do século XIX e século XX, outras vilas se emanciparam desse território, em seu processo de expansão. As vilas de Bom Jesus dos Meiras (Brumado), Santo Antônio da Barra (Condeúba), dentre outras emancipadas da Vila de Caetité na década de 1860²⁰. Já no século XIX, surgem os municípios de Caculé, Urandi, Jacaraci e Igaporã, emancipadas no século XX, seguiram suas trajetórias mais não romperam a coesão territorial que as conceberam.

A emancipação da Imperial Vila da Vitória, em 1840, cujo termo seria mais da metade do termo da antiga Vila de Caetité, constituiu o território do Sertão da Ressaca, composto pelo planalto da Conquista e regiões de transição para a Zona da Mata Baiana. Esse território, que ao longo do século XIX teve pouca perspectiva de expansão e dinamização territorial, no

²⁰ Para maiores informações, consultar: CAETITÉ. **Municípios emancipados de Caetité**: Mapa da Vila Nova do Príncipe e Santana de Cayteté – 1810. 2020. Disponível em: <https://www.guiadoturista.net/america-do-sul/brasil/bahia/caetite>. Acesso em: 04. set. 2023.

século XX foi fortemente impactado pelo advento das rodovias Lapa / Itabuna e pela BR-116 (Rio-Bahia), que o transformou profundamente, passando a compor o maior centro político da região sudoeste da Bahia. Atualmente, sua principal cidade, Vitória da Conquista, é a terceira maior cidade da Bahia.

No ano de 2007, com o desafio de desenvolver políticas públicas nos campos da cultura e do desenvolvimento agrário, os respectivos ministérios pautaram a questão dos territórios de identidade como referenciais para o planejamento das ações de políticas públicas, visando dar maior abrangência a setores populares do país. Na Bahia, a Secretaria de Cultura e o Governo do Estado também adotaram esse referencial. Com isso, a gestão pública passou a ser pautada pelas identidades territoriais em substituição às antigas regiões administrativas que pouco consideravam no atendimento às populações sertanejas.

Nesse sentido, os territórios de identidade provocaram uma mobilização popular no resgate das identidades locais e territoriais, tendo a cultura e a identidade como balizas para a constituição de cidadania com base na autoafirmação identitária. Ou seja, o advento de uma cidadania cultural como condição para a cidadania política. Com isso, houve um fortalecimento das comunidades remanescentes de quilombos, comunidades indígenas e sertanejas na busca de políticas de proteção e fortalecimento de seus direitos, ações de reparação históricas e, para isso, foi necessário construir uma pauta de ações de resgates de suas memórias.

Essa pauta considera,

O território como expressão política organizada de espaços locais, regionais, estaduais, nacionais; a cultura como sistema de significados; a identidade como espírito essencial, básico e estruturante do território e a territorialidade como ação desses espaços na gestão de seu próprio desenvolvimento, ajudam a inovar na concepção de políticas públicas e são importantes se queremos compreender de onde surgem tais conceitos, quais os motores que impulsionam sua construção e motivam à ação²¹.

Após anos de esquecimentos, as comunidades populares desses sertões foram provocadas a se apresentarem e, com isso, assegurar um lugar na perspectiva de uma cidadania proativa, engajada, consciente. O território passou a constituir, portanto, em *locus* da atuação dos

²¹ Os estudos sobre os territórios de identidade da Bahia podem ser consultados em: PERAFAN, Mireya E. Valencia & OLIVEIRA, Humberto. **Território e Identidade**. Coleção Políticas e Gestão Culturais. SECULT, 2013.

sujeitos que se reconhecem a ele pertencentes e, este, como um imenso repertório de experiências sociais e históricas que se acumulam em memórias e tradições a serem compartilhados e reatualizados.

Esse território a que nos referimos objetivamente tem demarcações espaciais a leste, com o Sertão da Ressaca, a partir do vale do Rio Gavião; ao norte, com a porção sul da Chapada Diamantina; a Oeste, com o vale do Rio São Francisco e ao sul, com a fronteira mineira.

Considerações finais

Uma certa tradição historiográfica que ao se referir ao território do Alto Sertão da Bahia o percebia enquanto “região imaginária” (Estrela, 2003, p. 13). Ou ainda descrita apenas enquanto “uma região localizada entre o Sudoeste da Bahia e a Chapada Diamantina”, como apresentados nas pesquisas recentes.²² Ao contrário, entende-se aqui o Alto Sertão da Bahia enquanto espaço marcado por uma dimensão relacional que constituiu um território estabelecido historicamente.

Esse território, em sua dinâmica relacional, passou por um processo de (re) configurações, mas manteve uma identidade social forjada pelo pertencimento aos processos históricos comuns. A teia de relações mercantis, sociais, familiares, afetivas, políticas e culturais lá estabelecidas, o tornou composto naturalmente por um “arquipélago de espaços” diversos, já que não há nem haveria qualquer homogeneidade em experiências de diversidade social materializada no espaço, está balizado pela alteridade dos demais territórios que dele se avizinha.

Referências

ABREU, Capistrano de. **Caminhos antigos e povoamento do Brasil**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1989.

²² As pesquisas desenvolvidas por Neves (1998, 2005), (Pires, 2003, 2009), Santos (2001, 2010, 2014) Aguiar (2011, 2019), Ribeiro (2012), Ramos (2016) Nogueira (2015, 2016) Miranda (2018), ambos estudos acerca da historiografia dos sertões, demarcam o território do Alto Sertão da Bahia sem, contudo, propor uma problematização para a formação e constituição desse território.

- ACCIOLI-AMARAL. **Memórias históricas e políticas da Província da Bahia do Coronel Ignacio Accioli de Cerqueira e Silva**. Anotador Dr. Braz do Amaral. 6 vols. Bahia, Imprensa Oficial do Estado, vol. 03, 1919-40, pp. 221-222;
- BITENCOURT, José de Sá, “**Memórias sobre a plantação dos algodões e sua exportação; sobre a decadência da lavoura de mandioca no termo de Camamu, Comarca de Ilhéus, Bahia apresentada e oferecida ao Príncipe do Brasil**”. Lisboa: oficina de Simão Tadeu Ferreira, 1798.
- BRITO, João Rodrigues. **Cartas econômico-políticas sobre a agricultura e o comércio da Bahia**, pelo desembargador João Rodrigues de Brito, Deputado das Cortes; e outros. Lisboa: na Imprensa Nacional, 1821.
- FREIRE, Felisbello. **História Territorial do Brazil**. (Bahia, Sergipe e Espírito Santo). Edição fac-simile. Salvador: Secretaria da Cultura e do Turismo, Instituto Geográfico e Histórico da Bahia, 1998.
- IVO, Isnara Pereira. **Homens de caminho: trânsitos culturais, comércio e cores nos sertões da América Portuguesa. Século XVIII. Vitória da Conquista: Edições UESB, 2012.**
- NEVES, Erivaldo Fagundes. Currealeiro, crioulo, peduro: A pecuária como fator da formação socioeconômico do semiárido. *In*: NEVES, (Org.). **Sertões da Bahia - Formação Social, Desenvolvimento Econômico, Evolução Política e Diversidade Cultural**. Salvador: Editora Arcádia, 2011.
- NEVES, Erivaldo Fagundes. **Estrutura fundiária e dinâmica mercantil: Alto Sertão da Bahia, séculos XVIII e XIX**. Salvador: EDUFBA; Feira de Santana: UEFS, 2006.
- NEVES, Erivaldo Fagundes. **Uma comunidade sertaneja: da sesmaria ao minifúndio (um estudo de história regional e local)**. Salvador: Editora da UFBA; Feira de Santana, BA: UEFS, 1998.
- NEVES, Erivaldo Fagundes; MIGUEL, Antonieta (org.). **Caminhos do sertão: ocupação territorial, sistema viário e intercâmbios coloniais dos sertões da Bahia**. Editora Arcaria, 2007.
- NEVES, Erivaldo Fagundes. Sertão como recorte espacial e como imaginário cultural. **Politeia-História e Sociedade**, v. 3, n. 1, 2003.
- PERAFAN, Mireya E. Valencia & OLIVEIRA, Humberto. **Território e Identidade**. Coleção Políticas e Gestão Culturais. SECULT, 2013.
- SANTOS FILHO (Lycurgo). — **Uma comunidade rural do Brasil Antigo**. Edição ilustrada. Volume 9 da Coleção "Brasiliana". Série Grande Formato. Cia. São Paulo: Editora Nacional. 1956. p. 254.

- SANTOS, Márcio. **Bandeirantes Paulistas no Sertão do São Francisco: Povoamento e Expansão Pecuária de 1688 a 1734.** São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2009.
- SANTOS, Raphael Freitas. **Minas com Bahia: mercados e negócios em um circuito mercantil setecentista.** 2013.
- SAQUET, Marcos Aurélio. **Abordagens e concepções sobre território.** 4. ed. - São Paulo: Outras Expressões, 2015.
- SILVA, Ana Cristina Nogueira da. **O Modelo Espacial do Estado Moderno – Reorganização Territorial em Portugal nos Finais do Antigo Regime.** Lisboa: Editora Estampa, 1998. (Coleção Histórias de Portugal, V. 40).
- SILVA, Zezito Rodrigues da. **Uma vila na periferia do Império: Sociedade, Território e Poder no Alto Sertão da Bahia (Vila Nova do Príncipe e Santa Anna de Caitete, 1810-1821).** Tese (doutorado). Universidade Federal Fluminense – UFF: Niterói, 2021.
- VAINFAS, Ronaldo. O sertão e os sertões na história luso-brasileira. **Revista de História da Sociedade e da Cultura**, n. 19, p. 225-245, 2019.
- VON MARTIUS. Carl Friedrich Philipp.; VON SPIX, Johann Baptist. **Através da Bahia** (Excerptos da obra *Reise in Brasilien*) - Traduzidos ao português pelos Drs. Pirajá da Silva e Paulo Wolf. 3. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1938.

Recebido em 2023-10-10

Aprovado em 2023-12-04

Publicado em 2023- 12 -30

DOI: <https://doi.org/10.61895/pl.v17i33.19755>

DE REGIÃO A TERRITÓRIO: UM MOVIMENTO DE DEMARCAÇÃO (IN)VISÍVEL, BAHIA, NORDESTE DO BRASIL

Rafael Sancho Carvalho da Silva

Universidade Federal do Oeste da Bahia

E-mail: rafael.silva@ufob.edu.br**Lina Maria Brandão de Aras**

Universidade Federal da Bahia

E-mail: laras@ufba.br

Resumo

Os processos de regionalização são resultados de transformações históricas e envolvem uma série de motivações que atravessam elementos políticos, sociais, ambientais, culturais e econômicos. Desse modo, propomos, no presente texto, uma análise dos processos de regionalização do território baiano em diferentes momentos históricos problematizando as noções de região e território como categorias de análise e de uso da História.

Palavras-chave: Território. Bahia. Sertão.

FROM REGION TO TERRITORY: AN (IN)VISIBLE DEMARCATION MOVEMENT, BAHIA, NORTHEAST BRAZIL

Abstract

Regionalization processes are the result of historical transformations and involve a series of motivations that cut across political, social, environmental, cultural and economic elements. Therefore, we propose, in this text, an analysis of the processes of regionalization of the Bahian territory at different historical moments, problematizing the notions of region and territory as categories of analysis and use of History.

Keywords: Territory. Bahia. Sertão.

Os processos de regionalização são resultados de transformações históricas e envolvem uma série de motivações que atravessam elementos políticos, sociais, ambientais, culturais e econômicos. Desse modo, propomos, no presente texto, uma análise dos processos de regionalização do território baiano em diferentes momentos históricos problematizando as noções de região e território como categorias de análise e de uso da História.

O movimento de interiorização e as transformações econômicas produziram diferentes regionalizações dentro do território baiano. Uma das formas de estabelecer a diferenciação e delimitação do território foi a partir da definição do que era sertão, para além das questões apresentadas anteriormente na história e historiografia, a exemplo daquela muito conhecida de Antonil (2011).

Socorro Ferraz e Bartira Barbosa explicaram que a noção de sertão estaria associada com o interior:

Os colonizadores usaram o termo sertão no sentido de nomear terras agrestes, longe de aglomerados urbanos. Nem sempre são lugares muito distantes dos núcleos de povoamento, mas devem lembrar um lugar do interior, pouco povoado. O nome sertão traz em si uma ideia, contraditória àquela de litoral. (Ferraz, Barbosa, 2015, p. 35)

A regionalização, portanto, é estabelecida com bases no entendimento do recorte espacial a partir de critérios diversos e determinados historicamente, incluindo aí relações de poderes que podem vir a influenciar as instituições nas delimitações regionais. Desse modo, podemos considerar que todo processo de regionalização é situado em um tempo histórico e que a constituição dos recortes e referenciais são estabelecidos pelas camadas dirigentes que analisam o território conforme suas expectativas de uso e apropriação para os fins diversos como econômico, político ou militar.

Assim, não podemos deixar de apontar a região natural que leva em consideração a base física e suas paisagens como uma forma de regionalização, mas, ainda assim, ela é uma determinação humana a partir da percepção de características diversas da natureza como bioma, hidrografia, clima etc.

A região natural por vezes era utilizada como recorte regional, porém ela é insuficiente se isolarmos da inserção humana, uma vez que não só a regionalização é definida pela interpretação antrópica, como pelo fato deste ser um elemento interventor nas paisagens. Seu

uso está muito atrelado nas análises territoriais para fins econômicos que visam explorar os recursos naturais seja pelo extrativismo ou pela alteração da paisagem provocada pela agricultura, pecuária ou mineração.

Conforme alertado por Rafael Sancho Carvalho da Silva, “(...) para uma pesquisa em História através de uma noção de região natural é um equívoco por minimizar as construções sociais, políticas e culturais do recorte espacial estudado (...)”.(2021, p. 31). Inclusive, Janaina Amado explicou, ainda, que a aproximação dos historiadores com a questão regional ocorreu quando os geógrafos passaram a repensar o conceito de “região” passando a considerar a interferência humana como elemento constituinte da regionalização (Amado, 1990, p. 08). Voltando a Janaina Amado o conceito de Região estaria atrelado com a necessidade de estudo e ordenamento das “diferenças contestadas no espaço terrestre.” (1990, p. 10).

A base física continua sendo uma referência, porém ela é apreendida pela História Regional a partir do “(...) significado elaborado por diferentes grupos sociais para suas relações com o uso do espaço/território/região (...) através das relações de poder e dos diversos tipos de construções humanas: econômico, social, política, cultural entre outras.” (Silva, 2021, p. 31).

O conceito de Região, portanto, está atrelado com as manifestações de poder, sendo a sua divisão como parte das lutas pela posse do espaço, conforme explicado por Durval Muniz Albuquerque Júnior (2011, p. 36). Dessa forma, a análise dos recortes regionais precisa levar em consideração a conjuntura política que moldou a regionalização a partir das forças político-sociais estabelecidas num dado momento histórico.

A partir do exposto é que podemos começar a analisar o sertão enquanto uma categoria espacial elaborada pelo Império português que gerava um processo de regionalização do território da colônia diferenciando as zonas ocupadas do litoral e do interior (Silva, Aras, 2020, p. 202; Silva, 2021). Esta divisão está longe de ser uma mera separação territorial, afinal ela também carrega em si concepções de espaço e povoamento.

Nesse sentido, o sertão ao longo do processo de implantação da estrutura colonial foi sendo interpretado como a área distante do litoral e, conseqüentemente, dos centros de decisões políticas, da mesma forma que também foi visto como uma zona de escasso povoamento no sentido eurocêntrico no qual apontava os povos indígenas como obstáculos para a efetiva ocupação espacial lusitana. Essa diferenciação é o primeiro processo de regionalização e que, *Ponta de Lança: Revista Eletrônica de História, Memória & Cultura, São Cristóvão, v. 17, n. 33, jul. - dez. 2023*
ISSN: 1982 -193X

posteriormente, o Brasil, após a independência, herdará e manterá durante muito tempo, exigindo dos historiadores estudos que possam contribuir para definições e redefinições para otimizar o entendimento do que possa ser considerada uma região.

Cândido da Costa e Silva explica que, ao longo do processo de colonização, o recorte espacial do que era o sertão baiano foi sendo alterado na medida em que o território era ocupado. Segundo Silva, “Nos primórdios, para pisar o sertão era o bastante deixar a cidade.” (2000, p. 48). Porém, a noção de Recôncavo foi, também, sendo ampliada ao tempo que a economia exportadora da cana de açúcar se consolidava nesta região:

O processo colonizador mais concentrado e contínuo, a cana de açúcar da economia exportadora, ampliaram o espaço do recôncavo e estreitaram à cidade os seus núcleos florescentes, fazendo recuar o sertão. Até mesmo baía afora, rumo ao sul, o fácil caminho do mar, o domínio mais antigo e seguro dessa costa, varrida de seus naturais habitantes integraram mais e mais ao circuito desse intercâmbio, a faixa que corre até a baía de Camamu, incorporando-a ao Recôncavo, em evidente subversão geográfica (Silva, 2000, p. 48).

O sertão, portanto, foi constituído de modo fluido como interior do território colonial e como oposição ao litoral. Dessa maneira, podemos perceber que sua construção está o tempo todo feita a partir do jogo de oposição formando o binômio litoral-sertão que também será associado com outros binômios como povoado-deserto e civilizado-bárbaro. É importante ressaltar que os critérios relacionados à ocupação humana estavam atrelados aos agentes da colonização e àqueles povos submetidos ao julgo colonizador.

A pluralidade do sertão foi elaborada por uma diversidade de denominações para os referenciais espaciais da ocupação do interior baiano ao longo da história como Sertão dos Tocós, Sertão de Rio de Contas, Sertão do Jequitinhonha, Sertão do Rio São Francisco, Sertão de Canudos, Sertão da Ressaca, Sertão de Cima, Sertão de Baixo, Alto Sertão, dentre outros (Silva, Aras, 2020) (Silva, 2021). Esses são algumas das denominações que identificamos e que demonstram diferentes formas de percepção espacial. O Sertão de Cima e o Sertão de Baixo estão relacionados com a distância para Salvador (Silva, Aras, 2020).

Como já exposto, na medida em que o Recôncavo baiano foi sendo forjado como importante zona canavieira, fumageira e de passagem, a ideia de sertão foi cada vez mais se afastando do litoral baiano e, conseqüentemente, de Salvador ao ponto desses dois referenciais representarem a fração mais próxima do Recôncavo – Sertão de Baixo – e a fração mais ao

interior do território baiano – Sertão de Cima. Ainda assim, o litoral poderia ser associado com o sertão por estar relativamente distante de Salvador, conforme explicou Cândido da Costa e Silva:

Acuda em exemplo, o inserir no sertão de baixo as freguesias de Santo Amaro do Ipitanga, do Divino Espírito Santo da Vila de Abrantes e de S. Pedro do Assú da Torre, listadas pelo Cônego Antonio Borges Leal, atendendo em 1798 ao Conselho Ultramarino, quando são litorâneas e próximas à cidade (2000, p. 48).

Vale destacar que a análise de Cândido da Costa e Silva é acerca da construção de uma geografia diocesana na Bahia. A Igreja na Bahia, portanto, esteve “(...) ancorada em larga escala, na urbe e em seu Recôncavo” (Silva, 2000, p. 48).

O avanço diocesano para o interior baiano ocorreu com mais fôlego a partir do século XVIII, impulsionado pela exploração econômica e pela política missionária. Desse modo, o Sertão de Cima que passou a atrair levas de indivíduos na gana pelo metal precioso e terminou forçando a interiorização das freguesias com seus párocos para administrar as almas que se aventuravam nas terras sertanejas (Silva, 2000, p. 56).

Outra denominação que leva em consideração a profundidade de sua localização na Bahia comparado com a distância para as principais zonas ocupadas e marginais à capital é o Alto Sertão. De acordo com Erivaldo Fagundes Neves, os chamados “altos sertões” estariam identificados com “(...) as zonas semiáridas do interior nordestino.” (2005, p. 20). Além disso, os filólogos atestaram que seu significado estaria relacionado com “(...) interior distante, região agreste, despovoada, lugar recôndito” (*ibid.*).

Segundo Erivaldo Neves, a denominação do Alto Sertão da Bahia possuiria antecedentes no século XVI e estaria relacionado com a conquista dos territórios dos povos indígenas e atribuído com o curso superior do rio São Francisco:

Também a denominação de “Alto Sertão da Bahia” tem antecedentes remotos, talvez do século XVI, quando Antônio Guedes de Brito conquistou esse território de povos indígenas. Além dessa herança histórico-linguística, este topônimo regional pode ser atribuído à hidrografia, se levado em consideração o curso superior do rio São Francisco na Bahia e a topografia baiana, que ali projeta suas maiores altitudes, nas culminâncias do Nordeste do Brasil, dos picos do Barbado, com 2.033 metros, Itobira, 1.970 e das Almas, 1.958; todos na serra das Almas e suas ramificações (Neves, 2005, p. 20).

O Alto Sertão da Bahia, conforme explicado por Erivaldo Fagundes Neves, teve o seu povoamento e ocupação econômica incrementada no século XVIII a partir da pecuária e da policultura que atendiam ao abastecimento regional e, por vezes, para outras regiões (Neves, 2005). Entre os produtos da policultura estavam as lavouras de milho, feijão, arroz, mandioca e algodão:

A economia firmou-se como pecuarista e policultora (consórcios de algodão, milho e feijão, com pequenas monoculturas de cana, arroz, mandioca e destaque da cotonicultura), desde o início do povoamento, em princípios do século XVIII, quando se expandiram as fazendas de gado das margens do São Francisco para seus afluentes e tributários e se intensificou, a partir da segunda década desse século, com a mineração aurífera na serra do Tromba, nascentes dos rios Paramirim e de Contas (p. 23).

Antonio Fernando Guerreiro de Freitas apresentou o conceito de “catado” ou “economia do catado” que seria uma definição proposta pela própria população sanfranciscana. O termo “catado” representaria a falta de especialização agrícola e a diversidade produtiva que envolviam a agricultura, pecuária, extrativismo e a pesca:

Toda essa população vivendo, enfim, em torno do que eles próprios definiam como o “catado”, no caso, o oposto da especialização: uma multiplicidade de produtos agrícolas, uma pecuária de pequeno porte e seus derivados, além da atividade extrativa, com destaque para a exploração da cera de carnaúba. Claro, sem esquecer tudo o que pescavam nos rios, sendo que, em várias localidades, o beneficiamento (salga de peixes) era uma atividade sempre presente (Freitas, 1999a, p. 63).

Seja a distância, produção econômica, presença indígena, episódios históricos ou formação geográfica cada denominação evidencia um modo pela qual o procedimento de regionalização foi executado. Isso será muito válido para pensarmos, posteriormente, nos chamados Territórios de Identidade.

Entre os episódios históricos que produziram um tipo de regionalização está a Guerra de Canudos, 1896-1897 (Silva, Aras, 2020, p. 202). Duas denominações são atribuídas: Sertão de Canudos e Sertão do Conselheiro. Ambos os termos são sinônimos por se tratar de um território implicado na guerra de Canudos durante os primeiros anos da República brasileira. Encontramos o termo Sertão de Canudos na dissertação de Wálney da Costa Oliveira (2000) que se atentou em apresentar uma definição espacial de modo dialético no qual os sujeitos históricos envolvidos promoviam várias transformações técnicas, culturais, sociais e

ambientais ao mesmo tempo em que passavam por próprias transformações dentro da coletividade estabelecida no arraial de Canudos.

Mônica Dantas chama atenção para a expressão “sertão do Conselheiro” que José Calasans teria utilizado para definir uma “vasta área que englobava de Inhambupe, Itapicuru até Monte Santo, passando por regiões do Sergipe.” (Dantas, 2011, p. 316). Nesse caso, fica mais explícito a experiência sócio-histórica relacionada com a Guerra de Canudos e, mais precisamente, com a figura do líder Antônio Conselheiro.

Segundo Calasans, esta região era povoada por pessoas em estado de pobreza extrema que viviam da pecuária de caprinos e pequenas produções como rapadura e farinha da mandioca:

O sertão do Conselheiro era habitado por populações que quase nada possuíam para exportar, vivendo da carne de bode, do couro de bode, da rapadura, da farinha de mandioca, de boizinhos, quase de barro, que pastavam em terrenos também pobres. Zona tão miserável que viveu muitos anos das benemerências do pobre Antonio Conselheiro, construtor de igrejas e cemitérios, abridor de tanques d'água, únicas obras de caráter público que aquele adusto sertão podia ambicionar (Calasans, 1995, p. 05).

Além das experiências históricas como fatores de delimitação regional, temos também os acidentes geográficos como é o caso do Sertão da Ressaca. Antonio Fernando Guerreiro de Freitas e Maria Hilda Baqueiro Paraíso apresentaram o recorte do Sertão da Ressaca sendo a região entre os rios de Conta e Pardo (Freitas, Paraíso, 2001, p. 40). A partir das informações de Ruy Hermann Medeiros, Renata Ferreira Oliveira explicou que “o nome “sertão da Ressaca” pode ser derivado tanto do fenômeno de invasão das águas dos rios sobre o sertão, semelhante ao fenômeno marinho, como da palavra “ressaço”, que corresponde à funda baía de mato baixo circundada por serras” (2020, p. 47)¹.

Assim como outros sertões, o confronto entre europeus e povos originários fez parte da constituição espacial dessa região. Renata Ferreira Oliveira explicou que a ocupação dos agentes colonizadores no sertão da Ressaca remonta ao século XVIII sendo que a área que veio a ser o “Arraial da Conquista” foi ocupada pelo sertanista João Gonçalves da Costa e pelo Mestre de Campo João da Silva Guimarães:

¹ Maria Aparecida Silva de Sousa (2001) também utilizou Ruy Medeiros como referência para explicar que a expressão “Ressaca” estaria relacionada com a configuração espacial conforme explicado por Oliveira (2020). (Sousa, 2001) (Silva, 2021, p. 57).

A “pacificação” e o povoamento do território que se chamaria “Arraial da Conquista” são atribuídos aos sertanistas João Gonçalves da Costa e ao Mestre de Campo João da Silva Guimarães, líder da expedição responsável pela ocupação territorial do sertão iniciada em meados do século XVIII. A ocupação das terras e a consequente formação do Arraial da Conquista efetivaram-se logo após o domínio sobre os índios, com uma economia pautada principalmente na pecuária (Oliveira, 2020, p. 37).

A formação dos sertões, portanto, está relacionada com o conflito entre os agentes da colonização portuguesa e os povos originários. Segundo Márcio Roberto Alves Santos, o processo de interiorização dos domínios portugueses durante o período colonial significou um conflito de noções de territorialidade entre europeus e indígenas. Inclusive, Santos alertou que a noção contemporânea de territorialidade seria anacrônica se aplicada aos povos originários no período colonial e que para ele, este conceito teria um sentido muito mais filosófico e político para as diversas etnias de modo distinto à contemporaneidade (Santos, 2017, p. 57).

A ocupação e distribuição territorial indígena terminou sendo elemento definidor da toponímia e, conseqüentemente, da regionalização colonial, porém sempre estabelecido pelo colonizador. A regionalização a partir da presença indígena marcou a toponímia de vários sertões como foi o caso do sertão dos Maracás ou Marakás. Segundo Edelvito Nascimento, Ivana Karoline Machado e Washington Nascimento, o território do sertão dos Marakás estava

[...] localizado entre a margem direita do Rio Paraguaçu e a margem esquerda do Rio de Contas, delimitado a oeste pela Chapada Diamantina [...] e a leste pelo território de domínio tupinambá [...]. Do centro até o leste deste território, encontra-se o vale do rio Jiquiriçá, cuja nascente situa-se na sede do município de Maracás (2021, p. 108).

O nome deste sertão estava relacionado com a presença de indígenas identificados como Marakás, contudo essa identificação seria exógena ainda que posteriormente ao movimento de interiorização da colonização tenha sido adotada por eles (Nascimento; Machado; Nascimento, 2021, p. 112). O sertão, portanto, foi sendo configurado e regionalizado a partir do processo de conquista e, assim, a denominação regional estaria relacionada com o conhecimento português do território baiano e dos povos ali distribuídos.

Outros povos indígenas se tornaram referência do processo de regionalização dos sertões baiano como no caso do Sertão dos Tocós que no século XVII era a denominação de uma sesmaria concedida à Maria Guedes, mãe de Antônio Guedes de Brito (Neves, 2008, p. 67). Segundo Ana Paula Carvalho Trabuco Camelier, os Tocós teriam fugido do litoral para o

interior após serem expulsos pelos portugueses e ocuparam uma região que atualmente é composta por municípios como Serrinha, Tucano, Araci, entre outros:

A fazenda da Serrinha fazia parte da região denominada “Sertão dos Tocós”, cujo nome identificava o grupo de indígenas que fugiram do litoral para o interior da Bahia, pois teriam sido expulsos pelos colonos nos arredores de Salvador para que o território povoado por eles fosse ocupado com plantações de algodão, cana-de-açúcar e mandioca. A região abrangia também os atuais municípios de Tucano, Araci, Queimadas, Conceição do Coité e Riachão do Jacuípe (Camelier, 2022, p. 27).

A pesquisa de Aleí dos Santos Lima (2016) informou outra denominação para o mesmo território que é o Sertão do Território Sisaleiro. É importante ressaltar que seu estudo possui como recorte cronológico o final do século XX e o início do século XXI. Nota-se que a regionalização mais recente promoveu um apagamento da presença dos povos indígenas em favor de uma denominação cuja referência está relacionada com o aproveitamento econômico mais recente. Esse tipo de mudança pode ser notado com o sertão do rio São Francisco.

Assim como o nome do rio São Francisco que era chamado, pelos falantes do tupi, de Opará, o Sertão do São Francisco também é resultado do processo de apagamento dos povos indígenas (Hohenthal Júnior, 1960, p. 37 – 38). Jacionira Coêlho Silva (2003) explicou que até meados do século XVIII o sertão do rio São Francisco era chamado de Sertão dos Rodelas e que a mudança de denominação representa o apagamento histórico dos povos indígenas:

Sertão do Rodelas, das Rodelas, do Rodela, de Rodelas ou dos Rodelas, ou ainda Freguesia de Rodelas após o vicariato, foi como a região do médio São Francisco, inicialmente, depois metade do Nordeste, ficou conhecida até metade do século XVIII. Aos poucos as diversas grafias foram sendo reduzidas a sertão de Rodelas, em um processo de anulação da presença desses nativos na região (Silva, 2003, p. 88).

O sertão do rio São Francisco também é uma regionalização que abarca o Alto Sertão da Bahia e o Sertão de Cima. A margem esquerda na atualidade é chamada de Oeste da Bahia que, segundo José de Sousa Sobrinho, é uma mesorregião “(...) formada por 24 municípios, localizada na margem esquerda do rio São Francisco, no seu médio vale. Ao sul limita-se com o Estado de Minas Gerais; a oeste, com os Estados de Goiás e Tocantins; ao norte, com o Estado do Piauí e, a leste, com o rio São Francisco.” (Sousa Sobrinho, 2021, p. 24).

É importante ressaltar, baseando em Antonio Fernando Guerreiro de Freitas, que o Oeste da Bahia enquanto uma regionalização só passa a ter sentido a partir da segunda metade do *Ponta de Lança: Revista Eletrônica de História, Memória & Cultura, São Cristóvão, v. 17, n. 33, jul. - dez. 2023* ISSN: 1982 -193X

século XX e que antes ela não se sustentava historicamente (Freitas, 1999b, p. 92). O termo Oeste da Bahia é parte de um processo de regionalização contemporâneo e que envolve a instalação de um complexo agroindustrial no território ocidental do rio São Francisco baiano.

A expressão “Sertão do Rio São Francisco” passou a ser mais utilizada a partir do século XVIII. O território foi ocupado com o avanço da pecuária e com o processo de luta contra os povos indígenas. A mudança de denominação do Sertão dos Tocós e do Sertão do Rio São Francisco são dois exemplos de como os povos indígenas foram deixando de ser referenciais na medida em que uma perspectiva de estado conduzido por uma elite branca se consolidava politicamente, socialmente e pela produção agrária (Silva, 2021).

De acordo com Jaciônira Coêlho Silva meados do século XVIII boa parte do sertão pernambucano e do que chamamos hoje de Sertão do rio São Francisco era chamado de Sertão do Rodelas. No entanto, as transformações da configuração regional a partir da ocupação do colonizador terminaram por ir alterando aos poucos a referência gerando um processo de apagamento da memória dos povos originários com a mudança do nome para Sertão do rio São Francisco ou sertão do rio de São Francisco (Silva, 2003, p. 88). A mudança do nome evidencia não só o triunfo colonizador como também a organização territorial a partir de novas regionalizações constituídas pelo processo de interiorização dos agentes colonizadores europeus.

É importante frisar que o sertão é uma construção de referência espacial produzida pela colonização portuguesa e que foi herdada pelo Brasil após a independência. A ideia de sertão não está relacionada com o bioma ou características climáticas, mas sim com o processo de interiorização lusitano e a consolidação de áreas exploradas por colonos que após a independência foi reforçado com os binômios litoral-sertão, civilizado-bárbaro, progresso-atraso (Mattos, 2004; Silva, 2021).

Nesse sentido, o sertão sempre foi visto como uma zona de fronteira entre diferentes mundos sendo um deles consolidado nas bases de uma noção civilizatória de matriz europeia e, o outro, a ser adestrado dentro de tal matriz para colaborar com o progresso econômico e civilizacional do país.

A noção de fronteira debatida por José de Souza Martins pode ser utilizada para analisarmos o sertão enquanto constituição espacial que separa o que era definido como civilizado ou

Ponta de Lança: Revista Eletrônica de História, Memória & Cultura, São Cristóvão, v. 17, n. 33, jul. - dez. 2023
ISSN: 1982 -193X

bárbaro. Martins aborda a fronteira como “ponto limite de territórios que se redefinem continuamente, disputados de diferentes modos por diferentes grupos humanos” (Martins, 2019, p. 10). Dessa forma, o sertão representaria, portanto, uma fronteira seja ela político-administrativa, cultural, étnica e civilizacional.

Entendendo, então, os recortes espaciais como parte do processo histórico, é preciso cuidado com as pesquisas historiográficas que estabelecem delimitações regionais com base nos referenciais contemporâneos para o olhar sobre o passado. Este é o caso dos Territórios de Identidade que foi uma regionalização “adotada pela Secretaria de Planejamento do Estado da Bahia (Seplan) através da Lei nº 10.705, de 14 de novembro de 2007, quando lançou o Plano Plurianual 2008-2011, e contava à época com 26 Territórios de Identidade que abarcavam os 417 municípios.” (SEI, S/D).

Os trabalhos de identificação dos territórios foram iniciados em 2003 numa articulação entre governo do Estado da Bahia e o Ministério do Desenvolvimento Agrário (Fornazier, Perafán, 2018, p. 19). Com isso, os Territórios de Identidade serviram como estratégias para ouvir as demandas da sociedade civil e estabelecer encaminhamentos para implementação de políticas públicas (SEI, S/D).

Atualmente são 27 territórios de identidade: Irecê, Velho Chico, Chapada Diamantina, Sisal, Litoral Sul, Baixo Sul, Extremo Sul, Médio Sudoeste da Bahia, Vale do Jiquiriçá, Sertão do São Francisco, Bacia do Rio Grande, Bacia do Paramirim, Sertão Produtivo, Piemonte do Paraguaçu, Bacia do Jacuípe, Piemonte da Diamantina, Semiárido Nordeste II, Litoral Norte e Agreste Baiano, Portal do Sertão, Sudoeste Baiano, Recôncavo, Médio Rio de Contas, Bacia do Rio Corrente, Itaparica, Piemonte Norte do Itapicuru, Metropolitano de Salvador e Costa do Descobrimento.

O processo de regionalização apontou novos recortes como, por exemplo, o Sertão do São Francisco que anteriormente associamos com o trecho do Médio São Francisco e atualmente envolve as seguintes cidades: “Campo Alegre de Lourdes, Canudos, Casa Nova, Curaçá, Juazeiro, Pilão Arcado, Remanso, Sento Sé, Sobradinho, Uauá.” (SECULT-BA, S/D). Sendo que desses municípios destaca-se Uauá e Canudos que têm sua identidade mais marcada pela Guerra de Canudos do que pelo Rio São Francisco. Como já exposto, o supracitado conflito já foi apresentado tanto como “Sertão de Canudos” quanto “Sertão do Conselheiro”.

O processo de elaboração dos Territórios de Identidade carece de um estudo historiográfico para melhor analisarmos historicamente os seus efeitos políticos e sociais. Porém, enquanto regionalização, ela está relacionada com políticas públicas contemporâneas. Para a delimitação espacial em estudos de História Regional ela só faz melhor sentido se levarmos em consideração um recorte cronológico mais recente do atual presente histórico.

Assim, acompanhamos o alerta feito por Antonio Fernando Guerreiro de Freitas (1999b), e já citado anteriormente, sobre o Oeste da Bahia que é um recorte que se sustenta historicamente a partir de meados do século XX, devendo ser observado nas tentativas de delimitar as regiões até esse momento, quando há um movimento econômico que atinge essa região e a redefine a partir do agronegócio.

Segundo Maria Aparecida Brito Oliveira, o termo “Oeste da Bahia” representou a mudança de planos para o território que anteriormente já foi chamado de Sertão do São Francisco ou Além São Francisco e que se tornara parte dos projetos de avanço da fronteira agrícola liderada pelo processo de industrialização do campo perpetrada pelo agronegócio:

Baseando-se nos argumentos apresentados, este Além São Francisco, que antes fora, o grande sertão dos fundos territoriais, torna-se o espaço da grande produção agrícola estadual, agora com denominação de “Oeste da Bahia”. A nova adjetivação apresenta-se como possibilidade de investimento e sinônimo de crescimento econômico, o que representou a inserção destas antigas porções que funcionaram como estoque territorial. A partir deste período, a área que conformava os antigos sertões é franciscana é inserida na dinâmica econômica nacional se tornando agora “territórios usados” com a exploração dos recursos naturais e econômicos (Oliveira, 2015, p. 144 – 145).

É preciso, portanto, considerar a historicidade do processo de regionalização para que ele possa ser estudado sem os riscos do anacronismo e para que a região estudada possa fazer sentido dentro do recorte cronológico da pesquisa. No caso dos territórios de identidade, sua função está relacionada, como exposto, à administração do Estado sobre seu território, bem como a implementação de políticas públicas.

Por fim, é importante ressaltar o cuidado metodológico com as formas de referenciar o espaço dentro do contexto histórico de sua construção. O processo de regionalização do interior baiano indica o movimento de ocupação e exploração econômica junto com o apagamento dos referenciais dos povos indígenas. Tal apagamento pode ser notado a partir de diferentes elementos: a mudança do nome dos lugares, a ocupação territorial a partir do

confronto entre europeus e povos originários e a consolidação de novas formas de exploração econômica do território baiano.

Referências

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

AMADO, Janaína. História e Região: Reconhecendo e construindo espaços. In: SILVA, Marcos A. da (Coord.). **República em Migalhas: História Regional e Local**. São Paulo: Marco Zero, 1990.

AMADO, Janaína. Região, sertão, nação. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, Vol. 08, nº 15, 1995.

ANTONIL, André João. **Cultura e opulência do Brasil por suas drogas e minas**. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2011.

CALASANS, José. O séquito de Antonio Conselheiro. **Revista FAEEBA**, nº especial (Canudos), 2ª. ed., jan / jun, 1995. Disponível em <<http://josecalasans.com/downloads/artigos/39.pdf>>, acesso em 31 ago 2023.

CAMELIER, Ana Paula Carvalho Trabuco. **Escravidão e liberdade no sertão dos Tocós: cotidiano, alforrias e família entre escravizados em Serrinha – Bahia (1868 – 1888)**. Salvador: Sagga, 2022.

DANTAS, Mônica Duarte. O “sertão do Conselheiro”: dinâmica social e transformações econômicas na comarca de Itapicuru (século XIX). In.: NEVES, Erivaldo Fagundes. **Sertões da Bahia: formação social, desenvolvimento econômico, evolução política e diversidade cultural**. Salvador: Editora Arcádia, 2011.

FERRAZ, Socorro; BARBOSA, Bartira Ferraz. **Sertão: fronteira do medo**. Recife: Editora UFPE, 2015.

- FORNAZIER, Armando; PERAFÁN, Mireya Eugenia Valencia. Os arranjos das políticas territoriais no Estado da Bahia. **Revista Brasileira de Gestão e Desenvolvimento Regional**. v. 14, n. 5, p. 17-30, set-dez/2018, Taubaté.
- FREITAS, Antonio Fernando Guerreiro de. Oeste da Bahia: formação histórico-cultural (primeira parte). **Cadernos do CEAS**. Salvador, n. 181, maio/jun.1999. (a)
- FREITAS, Antonio Fernando Guerreiro de. Oeste da Bahia: Formação histórico-cultural. **Cadernos do CEAS**, Salvador, v. 182, p. 85-102, jul./ago. 1999. (b)
- FREITAS, Antonio Fernando Guerreiro de; PARAÍSO, Maria Hilda Baqueiro. **Caminhos ao encontro do mundo: a capitania, os frutos de ouro e a princesa do sul – Ilhéus, 1534 - 1940**. Ilhéus: Editus, 2001.
- HOENTHAL JR., W. D. As tribos indígenas do médio e baixo São Francisco. **Revista do Museu Paulista**. São Paulo, Vol. XII, p. 37 – 71, 1960.
- LIMA, Aleí dos Santos. **Saravá pra quem é de saravá: a umbanda no sertão sisaleiro da Bahia (1985 – 2016)**. 2016. 165 f. Dissertação (Mestrado em História Regional e Local) – Departamento de Ciências Humanas – Campus V, Universidade do Estado da Bahia, Santo Antonio de Jesus - BA, 2016.
- MARTINS, José de Souza. **Fronteira: a degradação do Outro nos confins do humano**. 2ª edição. São Paulo: Contexto, 2019.
- MATTOS, Ilmar Rohloff. **O Tempo Saquarema: A formação do Estado Imperial**. São Paulo: HUCITEC, 2004.
- NASCIMENTO, Edelvito; MACHADO, Ivana Karoline; NASCIMENTO, Washington. Os Maraká: história, etnogênese e cultura no sertão de Maracás. In.: NASCIMENTO, Washington. **Antônia Onça e o mestre de amansar brancos: trajetórias e saberes indígenas e africanos no sertão da Bahia**. Rio de Janeiro: Autografia, 2021.
- NEVES, Erivaldo Fagundes. **Estrutura fundiária e dinâmica mercantil: alto sertão da Bahia, séculos XVIII e XIX**. Salvador: EDUFBA; Feira de Santana: UEFS, 2005.

NEVES, Erivaldo Fagundes. **Uma comunidade sertaneja: da sesmaria ao minifúndio – um estudo de história regional e local.** Salvador; Feira de Santana: EDUFBA; UEFS Editora, 2008.

OLIVEIRA, Maria Aparecida Brito. **Do sertão são franciscano ao oeste na Bahia: uma análise da trajetória de políticas do estado no processo de formação territorial (1889-2014).** 2015. 262 f. Dissertação (mestrado em Geografia) – Instituto de Geociências, Universidade Federal da Bahia, Salvador – BA, 2015.

OLIVEIRA, Renata Ferreira de. **Índios paneiros do planalto da Conquista: do massacre e o (quase) extermínio aos dias atuais.** Salvador: Editora Sagga, 2020.

OLIVEIRA, Wálney da Costa. **“Sertão virado do avesso”.** A República na região de Canudos. 2000. 225 f. Dissertação (mestrado em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador – BA, 2000.

SANTOS, Márcio Roberto Alves dos. **Rios e fronteiras: conquista e ocupação do sertão baiano.** São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 2017.

SECULTBA. **Divisão Territorial da Bahia.** S/D, Disponível em <http://www.cultura.ba.gov.br/modules/conteudo/conteudo.php?conteudo=314> . Acesso em 28 ago 2023.

SEI. **Cartografia Temática – Regionalizações – Territórios de Identidade – Apresentação.**, S/D. Disponível em https://sei.ba.gov.br/index.php?option=com_content&view=article&id=2650&Itemid=657&language=pt#:~:text=A%20Regionaliza%C3%A7%C3%A3o%20Territ%C3%B3rios%20de%20Identidade,que%20abarcavam%20os%20417%20munic%C3%ADpios , acesso em 28 ago 2023.

SILVA, Jacionira Coêlho. **Arqueologia no médio São Francisco.** Indígenas, vaqueiros e missionários. 2003. 460 f. Tese (doutorado em História) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2003.

SILVA, Cândido da Costa e. **Segadores e a messe: o clero oitocentista na Bahia.** Salvador: SCT/EDUFBA, 2000.

SILVA, Rafael Sancho Carvalho da Silva. **O “Grande Sertão” do Império: tensões políticas e sociais nos sertões do rio São Francisco (1827 – 1889)**. 2021. Orientadora: Lina Maria Brandão de Aras. 311 f. il. Tese (doutorado em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2021.

SILVA, Rafael Sancho Carvalho da; ARAS, Lina Maria Brandão de. O sertão do Rio São Francisco: caracterização e definição para um estudo do Brasil oitocentista. **Revista Nordestina de História do Brasil**, Cachoeira, v. 2, n. 4, p. 197-220, jan./jun. 2020

SILVA, Vera Alice Cardoso. Regionalismo: o enfoque metodológico e a concepção histórica. In: SILVA, Marcos A. da (Coord.). **República em Migalhas: História Regional e Local**. São Paulo: Marco Zero, 1990.

SOUSA, Maria Aparecida da Silva de. **A conquista do sertão da ressaca: povoamento e posse da terra no interior da Bahia**. Vitória da Conquista: UESB, 2001.

SOUSA SOBRINHO, José de. **O camponês geraizeiro no Oeste da Bahia: as terras de uso comum e a propriedade capitalista da terra**. 2012. 436 f. Tese (doutorado em Geografia Humana) - Departamento de Geografia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

Recebido em 2023-10-04

Aprovado em 2023-12-21

Publicado em 2023- 12 - 30

DOI: <https://doi.org/10.61895/pl.v17i33.19720>

A UTOPIA SERTANEJA DE AMELIA RODRIGUES: LITERATURA E ATIVISMO CATÓLICO FEMININO

Ana Paula Vosne Martins

Universidade Federal do Paraná

Email: ana_martins@uol.com.br

Resumo

Entre o final do século XIX e começo do XX a professora baiana Amelia Rodrigues, tornou-se muito conhecida como escritora de romances, livros infantis, peças teatrais, poesias, ensaios, conferências e artigos para a imprensa. Este artigo propõe uma reflexão a respeito de um de seus livros mais conhecidos, *Mestra e Mãe*, publicado em 1898. Neste livro Amelia Rodrigues não só defende as capacidades femininas pela educação e a religião, mas recria um mundo sertanejo assentado na ordem, na unidade e na religião católica. Crítica à modernidade e à desordem das cidades, Amelia Rodrigues arquiteta uma utopia sertaneja para defender o catolicismo, os valores morais, a hierarquia, a ação social e o exemplo moral das mulheres cristãs. O artigo pretende problematizar o conceito de utopia conservadora, nos marcos do ativismo feminino católico, bem como a noção de espaço moral, representado, no livro, pelo sertão.

Palavras-chave: literatura; utopia; conservadorismo.

THE SERTÃO UTOPIA OF AMELIA RODRIGUES: LITERATURE AND FEMALE CATHOLIC ACTIVISM

Abstract

At the turn of the 20th century, Bahian teacher Amelia Rodrigues became widely known as a writer of novels, children's books, plays, poetry, essays, conferences, and press articles. This article reflects on one of her best-known books, *Mestra e Mãe* (Tutress and Mother), published in 1898. In the book, Rodrigues not only advocates for female preponderance in education and religion, but also recreates a Sertão world based on order, unity and catholic faith. A critic of modernity and urban disorder, Rodrigues designs a Sertão utopia in which the predominant ideas and values are based on Catholicism, hierarchy, social work, and high female Christian moral standards. This article intends to discuss the concept of conservative utopia within the frame of female catholic activism, as well as the notion of moral domain, represented, in the book, by the Sertão.

Keywords: literature; utopia; conservatism.

Amelia Rodrigues (1861-1926) nasceu no distrito de Oliveira dos Campinhos, município de Santo Amaro, no Recôncavo Baiano. Ainda jovem e solteira, mudou-se com a mãe viúva para a cidade de Salvador, onde exerceu o magistério e passou a ser conhecida no meio letrado católico por seus livros e artigos publicados na imprensa católica. Foi um nome de destaque do movimento feminino católico brasileiro, que iniciava sua organização em Salvador e em algumas outras cidades brasileiras na primeira década do século XX, com a finalidade de mobilizar as mulheres em defesa do catolicismo restaurador por meio de causas moralizadoras e de interesse da Igreja Católica.

Este artigo trata de uma dimensão da militância católica de Amelia Rodrigues, que não foi uma prática intelectual isolada. Trata-se da inserção de mulheres na cultura escrita católica, uma prática muito incentivada pelos intelectuais laicos, conforme se nota pelo crescimento expressivo de livros, jornais e revistas em diferentes países católicos, entre eles o Brasil. O engajamento ativo dos laicos no movimento ultramontano de restauração católica desde os papados de Gregório XVI e Pio IX, teve ampla adesão de intelectuais, homens de elite na sua maioria, do qual também participaram as mulheres, que reconheceram no chamado de ação uma oportunidade de protagonismo social e de expressão de suas ideias sobre a sociedade, a cultura e a religião.

Amelia Rodrigues foi uma destas ativistas católicas que ampliou as margens de ação para além do associativismo caritativo. Manifestava-se publicamente sobre assuntos que eram de interesse da Igreja, defendendo os valores morais cristãos e tomando a palavra para expressar suas ideias e incentivar as mulheres católicas a não se recolherem silenciosas aos seus lares entre preces e afazeres domésticos. Deveriam desempenhar o papel de soldados de Cristo num mundo que parecia cada vez mais à deriva. Era urgente a ação católica e as mulheres tinham muito a contribuir para este movimento, como defendeu incansavelmente Amelia Rodrigues.

Considero sua escrita uma dimensão da ação intelectual, com objetivos bem delimitados no enfrentamento de uma causa e de uma verdade que, no caso do catolicismo restaurador, era uma verdade transcendente e orientada por Roma, mas com efeitos muito práticos no tempo presente, no cotidiano e nas instituições. Destaco o que chamo de atitude intelectual, ou seja, a expressão de ideias, conhecimentos e posições ideológicas fundamentadas na tradição católica e indissociável da ação (Ferreira, 2007).

Neste artigo analiso um dos mais conhecidos livros da professora-escritora, o romance intitulado *Mestra e Mãe*, publicado pela primeira vez em 1898. Para a escrita deste artigo recorri à edição *post mortem* de 1929, publicada pela editora dos Salesianos, de Salvador, que se encontra na Biblioteca Nacional. O livro foi lido por pesquisadoras dos estudos literários e feministas como uma interpretação católica e conservadora do lugar moral e social das mulheres, valorizando as virtudes morais como a bondade, a humildade, a modéstia, a obediência e, principalmente, a fé. Amelia exalta estas virtudes femininas ao construir a protagonista do romance, é certo, mas ao mesmo tempo a agência conservadora é fundamental no enredo para o fortalecimento de um dos pilares da noção de ordem social para Amelia, a educação.

A análise que proponho se afasta em parte deste *script* da idealização feminina pela adequação ao papel da professora e mãe. Isto está mais do que demonstrado em outros estudos (Almeida, 1986; Alves, 1998; Queiroz, 2003; Passos, 2005). Interpreto este texto de Amelia como uma utopia, ou o desenho de uma sociedade ordenada, cujos pilares de sustentação são a religião e a educação, representados pelas personagens do padre Martins e da professora Maria das Mercês. A história se passa no sertão da Bahia, que Amelia descreve de maneira muito positiva, não como um espaço idílico, ou idealizado para o futuro, mas um lugar ordenado e pacífico, no qual as diferenças sociais e raciais convivem harmoniosamente sob a égide da disciplina e da moralidade cristã, uma realização da educação racional e religiosa conduzida pela protagonista feminina.

Assim, diferentemente da definição de sertão por oposição, seja ao litoral urbanizado, seja à noção de civilização, marcada pela negatividade do atraso, do isolamento, dos mandonismos e da violência, o sertão que Amelia apresenta neste livro é um espaço pleno de potencialidades dadas pela natureza, mas principalmente pelas pessoas, porque eram pessoas simples, algumas até meio rudes devido à falta de educação, mas sem os vícios tão presentes nas cidades grandes. Amelia opera com a oposição do espaço do sertão ao espaço urbano, invertendo os valores, atribuindo ao sertão qualidades naturais e humanas, como se fosse um espaço ainda intocado pela dissolução dos costumes, pela feiura e a decadência das cidades. Talvez fosse ainda um lugar marcado pela rudeza e a ignorância, que podiam ser corrigidas pelas luzes da fé e do conhecimento.

É importante lembrar algumas datas. Em 1897 Belo Monte foi destruída pelo Exército Brasileiro no sertão da Bahia. A experiência social e religiosa da comunidade de Belo Monte e a figura de seu líder, Antonio Conselheiro, estiveram presentes na imprensa, com descrições muito negativas do lugar e das pessoas, associadas ao banditismo, à barbárie e ao fanatismo religioso (Ribeiro, 2013; Almeida, 2022). No ano seguinte, em 1898, Amelia Rodrigues publicou o livro *Mestra e Mãe*. Seguramente ela soube dos acontecimentos em Canudos pela imprensa, afinal nesta época ela vivia em Salvador e era uma pessoa muito bem informada dos acontecimentos do país e do exterior, como seus artigos e cartas demonstram muito bem, sendo uma leitora ávida de jornais. Não foi localizado nenhum texto dela sobre Canudos, pelo menos não nos jornais de maior circulação nos quais ela publicava seus artigos, nem na imprensa católica. Assim, é notável que em seu primeiro romance, ambientado no sertão baiano, ela tenha construído uma imagem absolutamente oposta àquelas que circulavam na cultura escrita sobre o sertão e os sertanejos.

Na primeira parte deste artigo apresento a escritora e sua inserção na cultura escrita católica. Na sequência apresento o enredo do livro, destacando suas personagens mais importantes e os principais temas desenvolvidos. Na terceira e última parte, desenvolvo o conceito de utopia sertaneja como utopia conservadora à luz da militância católica de Amelia Rodrigues e de seu ideal de sociedade, na qual as mulheres teriam um papel ativo e transformador.

Amelia Rodrigues, uma católica militante

As investigações que venho realizando desde 2015 sobre mulheres das elites cujo protagonismo social se deu pela filantropia me levaram a interpelar criticamente uma visão estereotipada e limitada do que chamo de agência feminina conservadora. Nos estudos sobre o conservadorismo sobressaem as abordagens institucionais, ou as biografias de intelectuais e políticos brasileiros, como se o conservadorismo se restringisse ao mundo masculino das ideologias políticas. As mulheres conservadoras estariam fora desta abordagem institucional, ocupando um espaço residual (ou marginal) do conservadorismo, como meras reproduzidas da ideologia conservadora no espaço privado, na religião e na filantropia.

Pouco se conhece sobre esta agência feminina conservadora na sociedade brasileira, embora tenha sido importante não só para o fortalecimento e a incorporação de valores morais das

elites políticas e do catolicismo. Foi, igualmente, muito importante para a inserção respeitável e justificada das mulheres no espaço público, tanto pela benemerência, quanto pela inserção na cultura escrita.

Embora as católicas brasileiras não tenham conseguido organizar um movimento feminino laico de massa como ocorreu na França e na Itália no início do século XX, houve algumas lideranças de destaque cujas trajetórias biográficas são indiciárias do delicado equilíbrio entre a adequação e o protagonismo, entre a obediência e a autonomia. Organizações femininas católicas criadas no começo do século XX no Brasil foram predominantemente voltadas para a ação social, embora as mulheres católicas com mais preparo intelectual e religioso tenham participado de organizações mistas e das publicações para a divulgação da doutrina católica. Tal se deu com a professora e escritora baiana Amelia Rodrigues, que se inseriu de forma ativa no meio católico soteropolitano e carioca, granjeando reconhecimento e prestígio por meio do uso da palavra, algo não usual para a maioria das mulheres brasileiras do começo do século XX.

Em 1919 ela já era reconhecida e afamada e se encontrava para uma temporada no Rio de Janeiro com o objetivo de ampliar a experiência associativa de mulheres católicas da qual ela havia sido uma das lideranças em 1910, na cidade de Salvador, com a criação da Liga Católica das Senhoras Baianas. Além deste ambicioso projeto, a estadia de Amelia no Rio de Janeiro e em Niterói se deu também pelas relações que estabeleceu com o movimentado meio editorial católico pela defesa da boa imprensa, nomeadamente a casa editorial dos padres salesianos localizada em Niterói, que publicou muitos de seus livros e outros tipos de escritos.¹

Em seus artigos é possível perceber como Amelia compreendia o processo de emancipação feminina como algo incontornável, no entanto, temia que a emancipação se desviasse pelo que chamava de mau caminho, ou seja, uma emancipação sem os freios da autoridade e da moral, que afastasse as mulheres do lar, da família e da religião. Seu conceito de emancipação era delimitado pelo que chamava de deveres peculiares do sexo [feminino], pois apesar de Amelia valorizar as capacidades morais e intelectuais das mulheres, ela não concebia uma individualidade feminina autônoma. Sua concepção de emancipação estava enquadrada pelos valores católicos e conservadores (Rodrigues, 1919, p. 2).

¹ Estas publicações constam do acervo do Centro Salesiano de Documentação e Pesquisa na cidade de Barbacena, Minas Gerais.

A emancipação que ela defendia requeria a participação feminina no mundo público como uma extensão dos deveres morais até então restritos ao mundo da casa e da família. Amelia e tantas outras mulheres conservadoras que viveram a intensidade das mudanças sociais e culturais da virada do século XIX para o XX, consideravam que as mulheres tinham capacidades para atuar em um mundo cada vez mais complexo e desafiador a partir de suas qualidades ditas naturais e morais, aperfeiçoadas e mesmo ampliadas pela educação. Portanto, a emancipação feminina nos quadros referenciais do conservadorismo, requeria educação escolar de qualidade, sólida formação moral e religiosa, conhecimento dos problemas sociais e disposição para agir no mundo, mas de forma orientada pela autoridade religiosa, superior em suas finalidades espirituais de salvação e de restauração cristã da sociedade.

Amelia reconhecia que esta emancipação feminina conservadora já estava em curso pela ação das heroínas modernas, mulheres que ela definia como portadoras de traços enérgicos, nobres e firmes, dedicadas a um trabalho perseverante para o alívio dos sofrimentos e a distribuição dos bens morais. Estas heroínas modernas eram as mulheres que começavam a ganhar destaque, reconhecimento e visibilidade devido à organização de um movimento feminino católico internacional que contava com o apoio da Igreja e diretamente do Papado.

Amelia Rodrigues conhecia bem e admirava este movimento feminino internacional, tendo representado o Brasil pela Liga Católica das Senhoras Baianas na recém-criada Federação Internacional das Ligas Católicas Femininas, em agosto de 1910, em Bruxelas, além de ter participado de várias associações religiosas na Bahia (Passos, 2005). Seus artigos publicados na imprensa católica frequentemente mencionavam este movimento internacional procurando estimular as católicas brasileiras a criar uma organização nacional com os mesmos objetivos e a se engajarem na mesma militância pela restauração católica.

Ela se destacou no meio católico brasileiro do começo do século XX não porque tenha sido a única voz feminina a lutar pela causa da restauração, afinal havia outras escritoras católicas como Stella de Faro e *Ancilla Domini*, pseudônimo de Hilda Leite Guimarães, uma reconhecida escritora cuja produção se deu entre 1912 e 1916, ano de seu falecimento (Martins, 2016; Santos, 2017). O destaque de Amelia Rodrigues se deve ao tom combativo e incansável que adotou em sua escrita militante na década de 1910, mas também pela mudança relativa ao protagonismo público feminino, inclusive defendendo o voto feminino, posição esta que ela só assume a partir de 1919.

Amelia demonstrou, em seus artigos publicados na imprensa católica, estar alinhada com o apelo clerical para que os laicos, homens e mulheres, participassem intensamente da restauração católica na sociedade brasileira, conforme se pode ler na Carta Pastoral Coletiva dos bispos brasileiros publicada em 1890:

Somos cerca de 12 milhões de brasileiros e destes, segundo os cálculos sem dúvida exagerados dos nossos próprios adversários, quinhentos mil apenas pensam livremente sobre religião ou pertencem a comunhões religiosas dissidentes. Assim onze milhões e quinhentos mil católicos de um lado, quinhentos mil a-católicos de outro! Tal é a situação. (...) Ah, que não haja, pois, mais entre nós tantos católicos só de nome. Haja-os, e muitíssimos, verdadeiros, práticos, conseqüentes, sinceros; para quem a Religião não é uma prática superficial, intermitente, uma vã cerimônia que apenas nos leva meia hora nos domingos e em que ninguém mais pensa; mas uma crença verdadeira, séria; um sentimento profundo, que nos prende todos inteiros pelo fundo das entranhas, nos acompanha por toda a parte e domina como uma regra suave e inviolável todo o movimento da nossa vida doméstica e social, privada e pública (Pastoral Coletiva, 1890, pp. 35-16; 118-119).

Era este catolicismo prático e ao mesmo tempo profundamente espiritual que Amelia Rodrigues defendia com a sua escrita, um catolicismo militante no sentido de alertar as mulheres a deixarem a passividade de lado e ampliarem seus objetivos para além da devoção e das obras de caridade. Para ela as mulheres católicas tinham um importante papel a desempenhar na restauração como agentes, o que requeria formação religiosa e intelectual, como também disposição para o protagonismo público, fosse pelas obras de ação social, fosse pela palavra falada e escrita.

Embora seja uma escrita alinhada à orientação e à hierarquia clerical, seu conservadorismo não impunha limites estreitos às mulheres. A escrita militante de Amelia Rodrigues é reveladora dos paradoxos do conservadorismo feminino, por um lado tão marcado pelo conformismo e a obediência, mas por outro, mobilizador da ação das mulheres no mundo público pela religião, educação, profissionalização e principalmente pelo acesso à palavra.

Analisei os diferentes textos de Amelia Rodrigues – literários, ensaísticos, jornalísticos, conferências e cartas – não como expressão de uma “escrita feminina”, como se fizesse parte de uma subcultura literária produzida por mulheres, mas sim como uma escrita situada de uma mulher que encontrou na palavra pública escrita e falada, um instrumento poderoso de ação. Nesse sentido, a ação de Amelia Rodrigues foi uma ação militante porque foi produzida, em grande parte, como resposta ao problema da mudança, algo central na resposta católica às rápidas transformações entendidas como ameaça à ordem hierárquica e espiritual.

A ação católica foi compreendida como uma ação de combate às mudanças e aos inimigos da Igreja. Embora a cultura do agir não tenha sido restrita aos movimentos conservadores, como bem analisou Ferreira (2007), entre os católicos, que se sentiam encurralados pelas políticas liberais e democráticas desde meados do século XIX, a cultura do agir adquiriu colorações e vocabulário militar e de combate, de modos de ser e de agir militantes, recuperando a etimologia e a história da militância católica, que recua até o contexto da Reforma no século XVI, ou quiçá ao tempo das Cruzadas.

A palavra escrita e falada foi parte fulcral do combate às mudanças indesejadas e ameaçadoras à ordem social e espiritual do catolicismo e foi esta a maior e mais notável contribuição de Amelia Rodrigues ao agir pela palavra militante. De acordo com Ferreira, “a militância católica surge, em toda a sua amplitude, como exercício real de uma intervenção sócio-política, alimentada por motivações ideológicas e espirituais: sentido e significação da vida” (2007:25 e 26).

Em todos os escritos de Amelia Rodrigues a militância católica e conservadora está presente de forma consciente e calculada. A interpretação que faço destes textos é pela agência conservadora de uma mulher que enuncia um discurso de adesão às estruturas sociais, políticas e religiosas, defendendo as normas e a hierarquia. A agência conservadora esteve muito distante da passividade obediente, afinal, para mulheres como Amelia Rodrigues a obediência e a submissão à ordem transcendental e à autoridade masculina, não significavam passividade. Amelia e suas contemporâneas do movimento católico feminino internacional foram muito ativas em defesa de um projeto universal, mas ao fazê-lo alargaram os limites de gênero nos quais viveram, atuando no espaço público, exercendo influência social e política, alcançando reconhecimento e prestígio.

Tais são as ideias e o projeto de ordem que estão presentes no livro *Mestra e Mãe*. O enredo e a construção das personagens parecem, à primeira vista, se adequarem a um modelo tradicional e conservador de gênero e de sociedade, mas a leitura que proponho deste livro e de sua escritora, recorrendo aos conceitos de agência e de utopia conservadora, problematizam as margens e possibilidades da ação e de como o pensamento conservador lida com o processo da mudança sem negá-la, procurando conduzir seu tempo e sua direção.

Ingá-Assú, um mundo bom para se viver

A quarta edição do livro *Mestra e Mãe*, de 1929, à qual recorri para análise neste artigo, foi publicada pela Editora Nossa Senhora Auxiliadora, de Salvador, sob a direção dos padres Salesianos que se instalaram na capital da Bahia em 1900 com a fundação do Lyceu Salesiano de Salvador, localizado na Praça Conselheiro Almeida Couto, no bairro Nazaré. Amelia Rodrigues foi uma ardorosa defensora da vinda dos Salesianos a Salvador como se pode constatar nas cartas que ela trocou com padres da congregação que já se encontravam em Niterói desde 1883.² Além da sua atuação como Cooperadora Salesiana³ para conseguir o terreno no qual seriam construídos o Liceu e a moradia dos padres, Amelia teve uma longa parceria intelectual com os salesianos, contribuindo na revista *Leituras Católicas* e publicando livros pela editora dos religiosos (Azzi, 1983).

Esta edição tem capa colorida e conta com várias ilustrações das principais cenas narradas ao longo dos capítulos. Percebe-se o cuidado editorial, afinal se tratava de uma publicação já conhecida, que alcançou notoriedade não só pelo público leitor, afinal já havia três edições desde 1898, mas também porque foi adotado oficialmente pelo governo da Bahia para leitura escolar da terceira e quarta série, projetando nacionalmente o nome da escritora baiana (Queiroz, 2003). A quarta edição tem 344 páginas e o livro é dividido em quatro partes, como capítulos breves, não numerados, com títulos que expressam o tema desenvolvido em cada um deles, como *Nem só de pão vive o homem*; *Os preconceitos de Augusta*; *Não faças aos outros o que não queres que te façam*; *Pagar o mal com o bem*, entre outros, alguns mais objetivos e descritivos, outros mais de cunho moral e religioso.

² Tive acesso a 23 cartas de Amelia Rodrigues endereçadas a religiosos salesianos, de 1895 a 1911. As cartas estão no Centro Salesiano de Documentação e Pesquisa na cidade de Barbacena e no Instituto Feminino da Bahia, em Salvador.

³ Cooperadores/ras Salesianos são leigos que conheciam a Congregação de Dom Bosco e sua dedicação à educação da juventude, apoiando-os com recursos materiais e campanhas, como a da aquisição para o terreno do Lyceu.



Figura 1 - Capa do livro *Mestra e Mãe*, 1929. Biblioteca Nacional

A capa ilustra o momento em que a protagonista é encontrada por um grupo de meninas, quase à beira da morte, sendo confundida com uma mendiga. É uma ilustração simples, de fácil compreensão, especialmente para o público leitor que Amelia tinha em mente, as adolescentes. O desenho deste importante episódio da história sintetiza alguns dos temas mais relevantes e desenvolvidos no livro. Ao fundo, no ponto de fuga e convergência do olhar, a igreja; como moldura do grupo feminino, a natureza; e no primeiro plano, as meninas amparando uma mulher alquebrada pelo sofrimento e a idade.

A autora escreve o prefácio como se fosse uma carta endereçada às leitoras, intitulada *Às jovens brasileiras*. Neste prefácio-carta, Amelia escreve em primeira pessoa, dizendo que sua intenção era contribuir para a educação das meninas para que elas amassem a virtude e a instrução: “Trabalhareis com vontade, com afinco, no vosso aperfeiçoamento moral e conseguireis ser boas, e sereis a glória de vossa família, a honra de vosso sexo, sereis dignas cidadãs de nossa grande Pátria, que de vós espera a geração futura” (Rodrigues, 1929: p.8).

Já de partida a autora explicita sua compreensão do alcance da educação para as meninas. Não se tratava de uma definição estritamente intelectual, livresca, ou beletrista, mas com uma finalidade cívica e patriótica. Amelia compartilhava uma concepção de educação feminina

Ponta de Lança: Revista Eletrônica de História, Memória & Cultura, São Cristóvão, v. 17, n. 33, jul. - dez. 2023
ISSN: 1982 -193X

difundida pelos educadores católicos de que as meninas deveriam ser educadas não exclusivamente para seus futuros afazeres domésticos e maternos, mas para contribuir com o seu país e com a civilização, consolidando seus pilares, como a religião, a cultura e a expressão sentimental do patriotismo, bem de acordo com o pensamento conservador do século XIX. Assim, é compreensível que a protagonista feminina de seu livro seja descrita como uma professora com sólida formação guiada pelos bons livros, pela orientação familiar e a religião. As credenciais intelectuais, morais e religiosas da protagonista a talharam para ser a mestra das meninas num lugar bom, mas que precisava ser cultivado pelo conhecimento e a moralidade cristã.

Na primeira parte do livro ela descreve o lugar. A origem é a fazenda Ingá-Assú, no sertão baiano. A terra era boa com variedade de plantas que cresciam viçosas e fortes, atraindo trabalhadores. Seu proprietário, o velho Martins, é descrito como sendo “um sertanejo apaixonado pelo bem”. Ele arrendava a terra para quem quisesse nela trabalhar e que fosse de bom proceder. Não era um fazendeiro obtuso, nem violento, nem insensível. A única exigência que fazia aos arrendatários era o bem proceder, “porque uma ovelha má deita o rebanho a perder”, pensava ele (Rodrigues, 1929: pp 9 -10).

O lugar prosperou pelo trabalho e pela diversidade de atividades, como a agricultura, pecuária, o comércio e as oficinas de ferreiro e carpinteiro. Esse é o passado de Ingá-Assú. O presente da narrativa se inicia com a morte do velho Martins e a chegada de seu filho e herdeiro, o Padre Martins. Ele é descrito como um homem de ideias, culto, jovem e entusiasta. Abandonou a capital, na qual poderia ter conseguido cargos importantes na Igreja, para se dedicar à sua terra e gente sertaneja, juntando a vocação de missionário ao patriotismo. Padre Martins é uma personagem de grande importância no começo da narrativa, pois é o elemento organizador, pacificador e disciplinador da comunidade, sempre pregando a boa nova do Evangelho. Ele exercia a autoridade no local e em nenhum momento Amelia se refere a uma autoridade civil, somente à autoridade do Padre Martins. Amelia descreve a autoridade como sendo uma capacidade de ordenar tudo e todos pela palavra e pelo exemplo, pois Padre Martins era um homem que abominava a violência, inclusive aquela praticada contra os animais. Amelia assim o descreve:

Não tardou em tornar-se o ídolo dos seus agregados. Fronte larga e branca, olhar suave e profundo, alto e esbelto, sempre de batina preta, impunha-se docemente ao amor e à veneração. Conversava com os sertanejos, ria com os velhos vaqueiros, lembrando o tempo de menino, quando trepava nas árvores, ou corria a cavalo,

estouvadamente, em risco de cair. (...) Chegou a encolerizar-se um dia, ele, tão manso, contra um vaqueiro, porque metera as esporas num cavalo muito velho e o ensanguentara. Lavou ele mesmo as feridas do animal, afagou-o, deu-lhe de comer com as próprias mãos, como para compensá-lo de haver sofrido (Rodrigues, 1929: p.11).

Amelia apresenta o padre Martins quase como um São Francisco do sertão, que mesmo sem ser muito bem compreendido pela delicadeza de seus sentimentos com os animais, conseguia amolecer a rudeza da gente grosseira, domesticando e educando homens rudes, valentões e de pele queimada pelo trabalho de sol a sol (p.11). Reforçando a extensão e a aceitação de sua autoridade, Amelia chega a dizer que o padre era a polícia do local, mas sem armas e nem violência. Bastava seu olhar para apaziguar os conflitos. Ali prevalecia a máxima do Evangelho de não fazer ao próximo aquilo que que não deseja que façam contra si. Foi padre Martins que mandou construir uma pequena igreja no local, dedicada à Sagrada Família e a São José, modelo para os pais de família, os trabalhadores e os pobres (p.13).

Todos viviam sob o jugo do Padre Martins, um “doce jugo”, nas palavras de Amelia, expressando sua visão de sociedade ideal: “uma colônia moralizada, feliz, trabalhadora, dócil, um modelo de colônia. Parece que ressuscitou naquele homem um dos santos jesuítas domadores de selvagens. É o Anchieta moderno, a caridade em forma humana!” (1929, p. 14).

Sob a autoridade do padre Martins o lugar cresceu ainda mais e prosperou com a diversificação das atividades do comércio e de uma pequena indústria. Mas, faltavam escolas em Ingá-Assú. A instrução dos meninos ficava a cargo de um professor, um homem severo, mas que desejava o bem para seus alunos. As meninas eram educadas em casa pelas mães, aprendendo as tarefas domésticas e os trabalhos de agulha. Houve uma professora que foi contratada pelo padre Martins para ensinar as meninas, mas ela abandonou o posto de trabalho porque não queria viver no sertão. Amelia dedica palavras muito duras para as professoras que não queriam ir para o sertão, dizendo que não eram patriotas:

O campo é tão belo, tão sadio, tão bom. E ainda que não fosse, minhas jovens leitoras, o amor da pátria deve sobrepujar todas essas pequeninas preferências que o hábito explica, porém não justifica. Ensinar é tão belo como aprender. Repartir com os outros o cabedal do espírito é uma nobilíssima tarefa; servir à pátria – um dever sagrado. De que vale, diante da grandeza dessa missão e desse dever, a satisfação mesquinha de viver na cidade uma vida inútil, ociosa, vulgar? As almas generosas e grandes sacrificam-se pelo bem; as almas acanhadas e incapazes de compreender o sacrifício, atolam-se no seu egoísmo como a rã no charco e porque isso lhes é cômodo, julgam proceder perfeitamente (Rodrigues, 1929: p.16).

Fiel ao seu estilo direto e sem meios termos, Amelia condena as jovens professoras que não querem abandonar a cidade, chamando-as de inúteis, vulgares e até comparando-as às rãs, atoladas no seu egoísmo. Nesta admoestação rigorosa aparece a oposição entre sertão e cidade, demarcando as boas qualidades do espaço sertanejo chamado de campo, associado à beleza, à saúde e à moralidade das coisas simples, enquanto a cidade já aparece como um charco. Em apoio às ideias da autora sobre as cidades, padre Martins as reforça: “Uns infernos, as cidades. Insalubres, quentes, mal alimentadas, barulhentas. Ruas quase sem sol e sem ar. Só para os ricos, que esses em toda parte estão bem” (p.17).

Apresentado o lugar ordenado, saudável e belo, de gente ordeira e temente a Deus, sob o doce jugo do padre Martins, a autora passa a apresentar a personagem que vai promover boas e necessárias mudanças em Ingá-Assú: Maria das Mercês. Ela é encontrada por um grupo de meninas, deitada junto a uma árvore. Estava muito magra, tinha os cabelos brancos e as roupas estavam em farrapos, parecendo uma mendiga, assim pensaram as meninas. Euphrosina, a filha de um capitão viúvo que fora viver em Ingá-Assú, muito bondosa, se compadeceu da mulher, deu de comer e beber e a apoiou, ajudando a levá-la para junto do padre e do capitão.

Depois de recuperar as forças, a mulher conversou com o padre, contando como foi parar naquele lugar. Explicou que veio do Ceará com o marido, fugindo da seca. No caminho foram roubados, o marido morreu e ela iniciou sua andança sem rumo pelo sertão. Todos ficaram impressionados com ela e com sua dignidade, apesar dos farrapos que vestia.

Passados alguns dias a mulher não parecia mais aquela mendiga encontrada pelas crianças. Tinha por volta de 60 anos, vestia-se com modéstia e inspirava simpatia em todos. Seu rosto demonstrava a bondade e o sofrimento. Era muito diferente das outras mulheres do lugar, mas não era altiva. Seu nome era Maria das Mercês e contou que tivera boa fortuna no passado.

Maria das Mercês estava hospedada com o capitão e sua filha. Elas se aproximaram e numa conversa com o Padre Martins sobre a educação de Euphrosina, o capitão expressou sua preocupação com a escolha de um colégio para enviar a filha. Não queria uma educação frívola, mas prática. Na conversa Maria das Mercês pergunta ao Padre se ele era contra a educação moderna, ao que ele responde:

Não confunda. Sou inimigo dos maus colégios e das moças embonecadas. Quero a mulher dona de casa, modesta, trabalhadora. A mulher forte, que leio na Escritura.

Mas creio que tirar a mulher desta posição que Deus e a natureza lhe marcaram, não é progredir, mas retrogradar. E estou nisso com todos os homens sensatos do mundo. Aprecio as belezas da educação moderna e detesto os seus defeitos. Fazer da companheira do homem um manequim de salão, é atrofiá-la, torcer o seu destino, mudar o seu papel, preparar o descalabro da família. Alguns colégios, infelizmente, é o que fazem, e você, aqui no sertão, não sabe qual deles são dignos de sua escolha. Não acha que tenho razão, D. Mercês? (Rodrigues, 1929: p. 36).

Sabendo que o padre procurava por uma professora para educar as meninas de Ingá-Assú, ela contou que estudou quando ainda era solteira e que poderia ir ensinando enquanto não chegasse uma professora habilitada. Euphrosina expressou a alegria em ser sua primeira discípula, afirmando: “Vai ser minha mestra. Fica no lugar da mamãe” (p.38).

A velha e abandonada escola foi reformada e após a inauguração recebeu as filhas dos comerciantes, dos fazendeiros, mas também das pessoas pobres, como a órfã de um soldado que morreu na Guerra do Paraguai e a filha de uma indígena, que vivia de seu trabalho na terra. Na escola de Maria de Mercês, as meninas de classes sociais diferentes conviviam sem discriminação. O ensino ministrado pela professora visava a formação intelectual inseparável da formação moral e esta se fundamentava na religião.

Maria das Mercês inicia sua missão de mestra, pedindo às crianças que a chamassem de vovó, afinal “mestra é quase o mesmo que mãe” (p.65). Quanto ao método da mestra, era uma mistura de tudo que encontrou nos diversos autores que considerou de qualidade. Não exigia das alunas, especialmente das mais novas, grandes esforços; preferia o exercício da reflexão, da compreensão e do julgamento, do que a prática da memorização. Ensina a leitura e a escrita. Sobre sua experiência para ensinar, nunca frequentou escola de formação para professoras. Aprendeu como autodidata para ensinar seus filhos, “lendo o que havia escrito de melhor sobre a educação na Alemanha e na França e ... viajei um pouco” (p. 75 e 76).

Os capítulos seguem os temas e situações presentes nas lições da professora, incutindo nas crianças valores morais e cristãos por meio de exemplos e fatos envolvendo as suas alunas e combatendo erros e maus comportamentos como a vaidade, o orgulho, a mentira, a injustiça e os preconceitos. Sobre os preconceitos, há uma passagem na qual Maria das Mercês se refere aos antepassados da mãe de uma de suas alunas, a indígena Yara, que foram cativos no passado. Então, Amelia Rodrigues faz uma interrupção na narrativa para se dirigir às suas leitoras:

Os ‘brancos’ tinham, antigamente, leitoras, o criminoso costume de apanhar os pobres indígenas e cativá-los, nos tristes tempos em que se podia comprar e vender em nossa terra a mercadoria humana. Essa barbaridade começou desde as primeiras colonizações do Brasil. Sua origem foi a desmarcada ambição dos colonos, que viam naquelas infelizes criaturas poderosos auxiliares de sua riqueza como trabalhadores – e bons trabalhadores – que eram. Os jesuítas, dedicados pais espirituais dos selvagens, que eles próprios vinham catequisar e amansar à custa da própria vida, opunham-se tenazmente a semelhante injustiça; reclamavam ao rei de Portugal, exortavam, pregavam, tudo de balde. Isso, porém, é uma página da história dos tempos coloniais. Consultai os documentos dessa época e ficareis inteiradas minuciosamente de tudo, se é que não o estais (Rodrigues, 1929: p. 152 e 153).

Apesar da crítica aos colonizadores e à escravização das populações que viviam na terra, é notável como Amelia separa os processos de dominação e exploração do que ela chama de catequização dos selvagens. Amelia demonstra aqui e em muitos outros textos seus a profunda admiração pelos missionários e, entre eles, especialmente os jesuítas. Sua narrativa histórica reforça a oposição binária entre os homens maus, os colonizadores, e os homens bons, os soldados de Cristo e entre eles, os selvagens indígenas que somente a religião poderia resgatar da escravidão, da selvageria e dos preconceitos dos brancos.

O tempo passou e a mestra adoeceu. Ela formou as meninas do lugar pelos princípios cristãos, desenvolvendo o amor à pátria e preparando-as para exercerem os papéis que delas era esperado na sociedade. Sua sucessora na escola foi a aluna órfã do voluntário da pátria, Gabriela, enquanto as últimas lições no leito da mestra moribunda foram para a bondosa Euphrosina, sobre o casamento e a maternidade. Assim, Amelia Rodrigues aponta dois caminhos para as mulheres, ser professora, especialmente para as desvalidas pela sorte, como a jovem Gabriela que vivia com a mãe pobre e viúva, ou o casamento e a maternidade, destino de Euphrosina, a filha do capitão. Os dois caminhos eram bons e desejados, afinal ser mestra era uma forma também de ser mãe, como ensinou Maria das Mercês, uma maternidade alargada, cívica e patriótica.

Dirigindo-se novamente às leitoras, Amelia conclui o livro:

Não sei se vos agradou meu livro, nem a mestra que nela pretendi esboçar. Se, por ventura minha, assim foi, resta dizer-vos que o meu maior desejo é que realizeis nalguma parte a escola do Ingá-Assú, inspirando-vos, como D. Mercês, nos princípios salutareis da religião, que não são rotineiros nem atrasados, porque o ensino da Verdade, bem que imutável, é sempre belo, sempre benéfico e sempre bom, como a mesma Verdade. Amaí, pois a religião, difundi a instrução, a luz que poderdes, e prestarei com isso um grande serviço à reorganização moral de nossa amada pátria, fazendo ao mesmo tempo caminho para a Pátria Imortal (Rodrigues, 1929: p. 343 e 344).

Pela construção dos dois personagens principais de seu livro, o padre e a mestra, Amelia não só defende os valores cristãos e patrióticos, mas desenha uma sociedade imaginada em pequena escala na qual a religião e a educação são os pilares de uma comunidade que não era igualitária, mas que também não convivia com grandes discrepâncias e nem abrigava os conflitos sociais porque todos se submetiam à disciplina e à ordem mantidas pela autoridade do padre Martins, uma metáfora da religião como o princípio ordenador. A participação da professora Maria das Mercês acrescenta um componente diferencial para aquela comunidade imaginada, pois a educação racional e religiosa das meninas, futuras esposas, mães e professoras, representava o equilíbrio para uma sociedade ordenada pela razão, pelos bons sentimentos e pela fé católica.

O sertão como o lugar da utopia conservadora

O mocho de Minerva somente alça seu voo quando chega o crepúsculo'. [Hegel] Na mentalidade conservadora o 'mocho de Minerva' realmente só inicia seu voo com a escuridão que se aproxima (Mannheim, 1986: p. 255).

O livro *Mestra e Mãe* pode ser lido como uma peça discursiva da reprodução da ordem religiosa e social e também da ordem do gênero fundada na naturalização do lugar social das mulheres pela maternidade, seja ela efetiva, seja ela metaforizada pela sentimentalização das professoras e de seu trabalho. Não discordo desta interpretação, mas proponho que este livro seja interpretado à luz de outros escritos de Amelia Rodrigues, especialmente os artigos e as cartas. Ela foi uma pensadora e escritora que esposava as ideias e os valores conservadores fundamentados na ordem transcendente do catolicismo e na ordem social e política das autoridades instituídas. Mas, essa adequação à ordem não tornou a escritora uma conservadora passiva, ou avessa à crítica, afinal ela foi uma leitora ativa e arguta observadora da realidade e de seu tempo. Considero Amelia uma conservadora moderna.

As leituras de textos religiosos e de autoria de intelectuais católicos brasileiros e estrangeiros municiaram a escritora não só para compreender os fatos, os acontecimentos e as mudanças, como também para elaborar o seu próprio quadro de referências e de instrumentos para a crítica à realidade. Assim, a escrita de Amelia não pode ser lida somente pela adequação, ou pela reprodução da ordem, mas pela insatisfação e pelo desejo que ela e seus contemporâneos católicos nutrissem pela reorientação e a restauração de uma ordem que lhes parecia ameaçada

por muitos inimigos, já identificados pelos papas do movimento ultramontano e contra os quais todos os católicos verdadeiros em sua fé deveriam encetar as armas da devoção renovada, da organização e do discurso.

A realidade observada por Amelia a desagradava. Com a Proclamação da República e a separação da Igreja e do Estado, a percepção das mudanças fora muito negativa para os católicos de maneira geral e, em particular, para o clero e os laicos que se alinharam ao que fora definido pela hierarquia eclesiástica como o combate entre as forças da Igreja e do Cristo e as forças desagregadoras da religião e da sociedade. Naquele contexto finissecular, a ordem social parecia aos católicos estar sob ameaça devido à velocidade e à direção das mudanças, portanto, se fazia urgente controlar o movimento da mudança, direcioná-la a fim de fortalecer uma ordem que, se não fora subvertida, ou mesmo destruída, abria espaços para ações e vozes perigosamente críticas à velha ordem tão amada pelos defensores da Igreja Católica e da derrotada monarquia. É certo que não se tratava de restaurar a monarquia, mas sim salvar uma visão de mundo fundamentada na transcendência espiritual cristã, na hierarquia religiosa, nas tradições e nas instituições que alcançaram o presente como um legado da herança dos antepassados, como a Igreja, a família e o Estado, mas igualmente as práticas e formas de viver orientadas pela moral cristã e pelo respeito às tradições.

Esse passado idealizado pelos conservadores católicos lhes parecia ameaçado pelas mudanças, pelo progresso sem direção e pelas inovações modernizadoras que, como uma tempestade, poderia afetar, ou mesmo destruir instituições, valores e formas de viver. Foi contra essas mudanças que Amelia escreveu e falou em suas conferências. Amelia não foi uma reacionária que desejava parar o progresso e voltar a um passado idílico e imaginado, mas uma conservadora para quem as mudanças, sendo inevitáveis e talvez até necessárias, deveriam ser controladas e conduzidas por aqueles que compreendiam que as coisas terrenas e efêmeras faziam parte de um plano misterioso e universal, o plano divino. As ações e decisões de lideranças políticas, de intelectuais e de formadores da opinião pública não podiam ser contrárias à transcendência espiritual e à salvação, reforçando uma visão de mundo tradicional na qual a religião é um dos fundamentos da vida individual, coletiva e mesmo da ordem política. Portanto, os escritos de Amelia e de seus contemporâneos da mesma fé, não foram antiprogressistas. O que desejavam era orientar a direção e a velocidade das mudanças, como pilotos de um navio que poderia chegar a um bom lugar, ou soçobrar nas tempestuosas águas do progresso sem a direção da religião e da moral cristã.

Assim, considero que o livro *Mestra e Mãe* possa ser compreendido como a projeção de um pensamento desiderativo por um modo melhor de viver no tempo presente e pela arregimentação de forças morais e sentimentais derivadas das ações individuais e orientadas pela fé e a razão, a religião e a educação. Este livro constrói um mundo ordenado, estável e harmonioso, uma utopia conservadora que se organiza não numa ilha em oceano desconhecido, mas no sertão.

Pode parecer estranho associar as palavras utopia e conservadorismo na mesma frase, talvez fosse mais apropriado associar o segundo termo à ideologia. No entanto, considero que ambas, ideologia e utopia são expressões da imaginação social e cultural, seguindo Paul Ricoeur (1986), e como tal podem ser afirmação ou contestação de uma dada ordem. Desde o século XIX a ideologia é definida como o conjunto de valores e ideias que defendem e legitimam a ordem social e política, enquanto a utopia seria o discurso contrário à ordem presente, um pensamento desiderativo de criação de uma nova ordem social, fundada nos valores opostos às ideologias e ao pensamento social e político hegemônico.

Recorrendo novamente a Ricoeur (1986), a relação entre ideologia e realidade é de conexão e não de distorção ou dissimulação, ou seja, explica e legitima a realidade, enquanto a utopia deveria ser problematizada não por sua função, ou forma, mas sim pela ideia de não-lugar, pela possibilidade de imaginar outras realidades e experiências de viver e de ser. Segundo Ricoeur, a função básica da utopia é desenvolver novas e alternativas perspectivas de vida, lembrando um traço fundamental das utopias, a ficcionalidade da criação imaginativa, presente desde os primeiros escritos utópicos do Renascimento, dando origem a um novo gênero literário, a escrita utópica. A utopia é pensamento crítico desiderativo, mas é também um gênero literário, tem autoria individualizada, e essa ficcionalidade amplia as possibilidades de imaginar outras realidades relativas aos mais diferentes temas e outros lugares para se viver.

Retomando a associação entre utopia e conservadorismo, Karl Mannheim reconhece um tipo de mentalidade utópica, a mentalidade utópica conservadora

A mentalidade conservadora, como tal, não detém nenhuma utopia. Em termos ideais, acha-se por sua própria estrutura completamente em harmonia com a realidade sobre a qual, por hora, mantém domínio. (...) Somente o contra-ataque de classes oponentes e a sua tendência a romper com os limites da ordem existente irá motivar a mentalidade conservadora para questionar as bases de seu domínio, ocasionando necessariamente, entre os conservadores, as reflexões histórico-

filosóficas concernentes a eles mesmos. Surge, desta forma, uma contra-utopia que serve como um meio de auto-orientação e de defesa (Mannheim, 1986; p. 256).

Mannheim se refere à utopia conservadora como um pensamento desiderativo de reação, ou um pensamento que chega tarde, uma contra-utopia, mas que projeta um ideal que não é de retorno ao passado, nem de projeção para um futuro distante. O que Mannheim chama de mentalidade conservadora é o conhecimento sobre o que existe a partir da ameaça ao presente e ao passado, conforme a citação que fez de Hegel a respeito do voo do mocho (coruja) de Minerva, que na interpretação de Mannheim só ocorre quando as ameaças da tempestade do progresso e da mudança se aproximam, afinal a coruja, símbolo da sabedoria, teria a capacidade de ver no escuro. Assim, a utopia conservadora seria a defesa do tempo presente das ameaças modernizadoras a uma forma consolidada de vida e dos costumes herdados do passado. A utopia conservadora é a defesa do que existe e se o presente está ameaçado, as feridas devem ser cuidadas e as doenças curadas. Segundo a interpretação de Mannheim, a utopia conservadora não cria o novo. Ela defende o antigo, tanto pelo seu respeito e apego ao passado, quanto pela convicção de que o passado se encontra no presente, por isso requer defesa. A defesa se organiza pela política conservadora, mas também pela capacidade imaginativa de seus porta vozes, em particular os/as intelectuais e os/as escritores/ras conservadores, como Amelia Rodrigues.

Uma contribuição importante à problematização da utopia conservadora vem da socióloga Ruth Levitas, pesquisadora do campo dos estudos utópicos. Procurando superar as dificuldades colocadas pelas definições clássicas do pensamento social a respeito da utopia, Levitas (2010) propõe o desejo como categoria central e constante a qualquer tipo de utopia, e não o sonho, ou a fantasia, ou somente a imaginação ficcional. Utopia diz respeito ao desejo de um modo de ser e de viver melhor do que o conhecido, portanto, a utopia está relacionada à realidade e ao presente, que devem dar lugar ao modo melhor de viver.

Levitas questiona as definições de Mannheim e de Ricoeur, em particular a reação à mudança na mentalidade ou no pensamento conservador. Mudanças são necessariamente qualitativas e para a mentalidade conservadora o problema não reside na mudança em si, mas no seu conteúdo, no seu projeto e na sua finalidade. Segundo Levitas, o desejo de setores conservadores por uma sociedade melhor, segundo seus parâmetros de ordem, autoridade e tradição, é indissociável da mudança, portanto, é possível, sim, a utopia conservadora, afinal todos os elementos estão presentes: o desejo de um modo melhor de viver; a indução da

mudança por diferentes estratégias, como a conquista do poder; e a difusão de sua visão de mundo pela cultura. Levitas afirma que a utopia não é necessariamente oposicional, pode ser uma expressão do desejo conservador de controlar as mudanças e determinar sua direção.

É desta forma que interpreto a projeção do pensamento desiderativo católico de Amelia Rodrigues no livro *Mestra e Mãe*. O modo de vida almejado pela escritora é essencialmente conservador porque se sustenta na ordem, na disciplina, na harmonia social, na obediência e na moralidade cristã. Amelia e muitos pensadores católicos contemporâneos desejavam uma nova ordem social, em oposição ao mundo em que viviam, considerado corrupto, dissipado, injusto, imoral, violento, ou seja, a descrição do mundo invertido, de cabeça para baixo, imagem tradicional que historicamente foi invocada em discursos religiosos e mesmo seculares para mobilizar as ações que deveriam corrigir o mundo, criar uma nova ordem.

Nesse sentido é que se pode pensar numa utopia conservadora. É um pensamento que se constrói como oposição ao mundo invertido; como tal, não enfatiza a ação individual. O indivíduo é um agente num plano superior, como o padre Martins e a mestra Maria das Mercês. Não enfatiza também a liberdade, mas sim as instituições. No caso de Ingá-Assú, a Igreja, a família e a escola. Mais importante do que o indivíduo e a liberdade são os corpos coletivos (Igreja, Família e Nação), a autoridade e a tradição da qual o presente e o futuro são herdeiros. O livro de Amelia não apresenta o desenho racional e detalhista de uma sociedade perfeita e igualitária. Amelia esboça muito mais os princípios de uma utopia cristã, orientada pela fé, a caridade e a esperança da correção das condutas de seres humanos imperfeitos, mas que poderão ter uma vida melhor se forem orientados pela religião e a educação.

Neste esboço católico de um modo de ser e de viver melhor, o espaço não é um mero detalhe, afinal a utopia não pode acontecer num espaço corrupto, num charco, para usar uma palavra de Amelia. A vida melhor, para a autora, poderia ser alcançada num lugar afastado dos estímulos malsãos das cidades, que afastavam as pessoas de uma vida disciplinada e regada pela moral cristã. Ela não dá muitos detalhes, sequer dá maiores informações sobre o lugar, apenas que Ingá-Assú ficava às margens do Rio São Francisco, o que está longe de qualquer precisão, tendo em vista a extensão do rio no Estado da Bahia. A informação mais importante é que ficava no sertão, distante da cidade.

Pelas palavras do Padre Martins, já citadas, Amelia constrói a cidade grande e impessoal como o oposto do sertão. Tanto neste livro como em outros escritos posteriores Amelia

Ponta de Lança: Revista Eletrônica de História, Memória & Cultura, São Cristóvão, v. 17, n. 33, jul. - dez. 2023
ISSN: 1982 -193X

Rodrigues demonstra seu desagrado com as cidades. Um exemplo desse desagrado está numa de suas cartas endereçada ao Padre Alberti, diretor do Colégio Santa Rosa, em Niterói, datada de 13 de outubro de 1909. Ela pergunta se o padre não gostaria de vir a passeio a Salvador, mas emenda: “Bem sei que não vale a pena, pois tudo aqui é velho, feio e rabugento, desde o serviço da Light até a diretora do I.M.A. Em todo caso, outros têm vindo e acham algumas coisas boas, ao menos o vatapá. Dê um pulinho até cá para ver o Lyceu Salesiano e as nossas velhas igrejas” (Rodrigues, 1909). Nota-se aqui a ironia da escritora, muito presente em seus textos críticos. A cidade é velha, tudo parece ser feio e intratável, até ela mesma, que na época da escrita da carta era a diretora do IMA, Instituto Maria Auxiliadora. Mas, talvez ainda restassem coisas boas em Salvador, como a comida e as velhas e belas igrejas.

Se as cidades, em particular a cidade de Salvador, pareciam ser um meio corrupto, um ambiente tóxico, de maus costumes, como as festas profanas, Amelia se volta para o sertão da Bahia, imaginando um lugar bom, a ficcional Ingá-Assú, saudável, livre dos estímulos malsãos que tanto a incomodavam na cidade. O sertão é o lugar ainda intocado, onde o tempo parece escorrer mais lentamente, uma espécie de tábula rasa na qual as diferenças sociais não são tão gritantes, não sendo os ricos tão ricos e nem os pobres, tão pobres e miseráveis, abandonados à sua própria sorte. O sertão vislumbrado por Amelia Rodrigues é um mundo de trabalho, de riquezas comedidas, de disciplina, de abundância da terra, no qual predomina a autoridade religiosa, não de um beato, mas de um representante legítimo da Igreja, o sacerdote ordenado.

Nessa utopia conservadora, como professora que foi, Amelia coloca outro agente estabilizador que raramente se encontra nas escritas utópicas: a mulher. É notável o protagonismo da professora. Sua agência não é de uma mulher ambiciosa, ou arrogante, afinal tinha viajado e lido muitos livros. Sua agência é emanção de suas virtudes morais e da religião que a orientava em tudo que fazia. É muito importante destacar que Amelia constrói essa personagem em equilíbrio com a personagem do padre Martins. Em nenhum momento a descreve como inferior, ou dependente do clérigo. É bom lembrar que foi ela que ofereceu seus préstimos de professora. Ambos desempenham seus papéis, cada qual com seus predicados. Juntos representam os princípios ordenadores daquela sociedade em pequena escala. Maria das Mercês é tão importante quanto o padre Martins, sendo uma agente do aperfeiçoamento intelectual, que ensina a leitura, a escrita, que mostra a beleza e a regularidade da Natureza às suas alunas, mas também orienta o aperfeiçoamento moral.

O sertão de Amelia Rodrigues é belo, fértil, verde e povoado de homens e mulheres morigerados, disciplinados, fiéis. Aqueles que ainda não são assim, o serão, pois a autoridade e a verdade da religião e da educação vão orientá-los e transformá-los, ou então serão punidos, como ocorre com algumas personagens recalcitrantes.

O sertão descrito por Amelia Rodrigues é espaço físico, social e moral. Um bom lugar, uma utopia de modo vida ordenado e disciplinado, que não afronta a ordem, pelo contrário, é uma utopia restauradora da ordem e do bem viver, em consonância com o catolicismo restaurador da Igreja, tão defendido por Amelia Rodrigues. Ingá-Assú é uma utopia sertaneja da ordem, da unidade e da moral cristã construída pela escrita militante de Amelia Rodrigues, com um protagonismo feminino semelhante àquele que as suas heroínas modernas e ela mesmo tiveram. É importante destacar que na sua utopia sertaneja e cristã as mulheres não são apenas esposas e mães. São agentes morais exercendo uma profissão adequada a elas; uma profissão honesta e cívica que revela a orientação conservadora da modernidade defendida por Amelia Rodrigues.

Referências

- ALMEIDA, Maria Amélia F. de. **Feminismo na Bahia. 1930-1950**. Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais. Salvador, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, 1986.
- ALMEIDA, Moisés Diniz de. **Para que não haja novos Canudos: a imprensa de Pernambuco e suas narrativas sobre o Contestado, Caldeirão e Pau de Colher**. 2022. Tese (Doutorado em História) - Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2022
- ALVES, Ivya. **Amelia Rodrigues; itinerários percorridos**. Salvador: Núcleo de Incentivo Cultural de Santo Amaro, 1998
- AZZI, Riolando. **Os salesianos no Brasil à luz da História**. São Paulo: Editora Salesiana Dom Bosco, 1983
- FERREIRA, Antônio Matos. **Um católico militante diante da crise nacional**. Manuel Isaías Abúndio da Silva (1874-1914). Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa, 2007
- LEVITAS, Ruth. **The concept of utopia**. Bern: International Academic Publishers, 2010
- MANNHEIM, Karl. **Ideologia e utopia**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1986

- MARTINS, Ana Paula Vosne. Disciplina e piedade: o movimento feminino católico brasileiro no começo do século XX. **Revista Brasileira de História das Religiões**, Ano IX, N.26, setembro/dezembro de 2016. PP. 185-207
- PASSOS, Elizete. **Amelia Rodrigues**. Salvador: Editora da UFBA, 2005.
- PASTORAL COLLECTIVA. **O Episcopado Brasileiro ao clero e aos fiéis da Igreja do Brasil**. Rio de Janeiro: Typographia Montenegro, 1890. PP.35, 36, 118, 119
- QUEIROZ, Milena Britto de. **Entre a cruz e a caneta**; a vida e a produção literária de Amélia Rodrigues. Tese de Doutorado em Letras. Salvador: Universidade Federal da Bahia, 2003
- RIBEIRO, Esther Sanches. A guerra de Canudos na Imprensa e na literatura: ideologia e cientificismo. **Grau Zero — Revista de Crítica Cultural**, v. 1, n. 2 - 2013. Salvador, 2013
- RICOEUR, Paul. **Lectures on ideology and utopia**. New York: Columbia University Press, 1986
- RODRIGUES, Amelia. Às senhoras brasileiras. **A União**, 2 de março de 1919. P.2
- RODRIGUES, Amelia. **Carta de 13 de outubro de 1909**. Salvador: Instituto Feminino da Bahia
- RODRIGUES, Amelia. **Mestra e mãe**. Rio de Janeiro: Livraria Editora Nossa Senhora Auxiliadora, 1929
- SANTOS, Fernanda Cássia dos. **Entre o altar e a fogueira**: relações de gênero na censura católica a romances. (1907-1924). Tese de Doutorado em História. Curitiba: Universidade Federal do Paraná, 2017.

Recebido em 2023-09-29

Aprovado em 2023-12-04

Publicado em 2023- 12 -30

DOI: <https://doi.org/10.61895/pl.v17i33.19653>

PAISAGENS LITERÁRIAS: UM CONCEITO PARA O ESTUDO DA LITERATURA DE TERROR AMBIENTADA NO SERTÃO NORDESTINO

Fabiana Alves Dantas

Universidade Federal do Rio Grande do Norte

E-mail: fabiana.dantas03@gmail.com

Resumo

O artigo trata da contribuição do conceito de paisagens literárias para o estudo da literatura de terror ambientada no sertão nordestino, no âmbito da história cultural. Para isso, utiliza-se o suporte teórico de Jean-Marc Besse (2014) acerca dos estudos sobre paisagem nas humanidades, além de Michel Collot (2013) no que se refere ao conceito de paisagens literárias, realizando-se um exercício de seu uso na análise do conto “Brenda e a estrada amarela”, de Filipe Falcão (2021). Conclui-se que discutir as paisagens sertanejas apresentadas na literatura de terror contribui para compreender a origem e persistência de determinadas noções acerca desse espaço, o que pode gerar contribuições significativas para o debate sobre as relações entre história e literatura.

Palavras-chave: Literatura; Paisagens; Sertão.

LITERARY LANDSCAPES: A CONCEPT FOR THE STUDY OF HORROR LITERATURE SET IN THE SERTÃO FROM NORTHEAST

Abstract

The article deals with the contribution of the concept of literary landscapes to the study of horror literature set in the sertão from the northeast region, within the scope of cultural history. For this, we use the theoretical support of Jean-Marc Besse (2014) regarding studies on landscape in the humanities, in addition to Michel Collot (2013) regarding the concept of literary landscapes, carrying out an exercise in its use in the analysis of the short story “Brenda e a estrada amarela”, by Filipe Falcão (2021). It is concluded that discussing the landscapes of sertão presented in horror literature contributes to understanding the origin and persistence of certain notions about this space, which can generate significant contributions within the debate on the relationships between history and literature.

Keywords: Literature; Landscapes; Sertão.

O sertão simbólico

O sertão, além de recorte geográfico, é também um recorte simbólico (NEVES, 2003). Considerando o debate existente acerca da historicidade deste termo no Brasil, vê-se a impossibilidade de compreender esse recorte como algo natural, mas sim algo produzido historicamente pela ação humana, como é o caso de todo espaço que, longe de surgir espontaneamente, é elaborado a partir de diferentes meios, inclusive discursivamente (Certeau, 1998).

Sabe-se, conforme a historiografia sobre o tema, que, no caso do sertão nordestino, este foi objeto de um processo elaboração imagético-discursiva no século XX, com o qual a própria região Nordeste foi inventada, como aponta Durval Muniz de Albuquerque Júnior (2011) em seu trabalho *A invenção do Nordeste e outras artes*. Para esse autor, as definições a respeito do Nordeste e do sertão como espaços da saudade, associados à noção de tradição, foram feitas com base na propagação de discursos no âmbito político e de produções culturais – principalmente nesse segundo plano, com obras produzidas por filhos de uma elite regional saudosista em relação aos tempos em que suas famílias detinham mais influência política –. Essa propagação tornou ambos os conceitos muito próximos, quase sinônimos. A partir daí inventou-se uma identidade nordestina que nasceu entre o fim da década de 1910 e os anos 1920, produto do entrecruzamento entre práticas e discursos regionalistas. Com isso, o Nordeste deixou de ser apenas a área seca do que antes era chamado de “Norte” para tornar-se uma “identidade racial, econômica, social e cultural à parte” (Albuquerque Júnior, 2011, p. 342).

Levando isso em conta compreende-se que, para entender a história do sertão nordestino, são relevantes as fontes referentes ao imaginário em seu entorno. A literatura é uma das linguagens por meio das quais os historiadores podem perscrutar esse tema. Os estudos sobre a literatura regionalista dos anos 1930, por exemplo, mostram o peso que essas produções tiveram na disseminação de noções sobre Nordeste e sertão (Albuquerque Júnior, 2011; Cândido, 1989; Fernandes, 2012). Partindo disso, propõe-se neste artigo uma reflexão conceitual acerca da contribuição do conceito de paisagens literárias para entender como as narrativas literárias podem produzir imagens desse recorte espacial, criando ou reforçando determinadas noções sobre ele. Esta discussão é feita direcionando atenção especialmente

para o gênero terror que, conforme defende-se neste artigo, apresenta produções relevantes para a compreensão do imaginário sobre o sertão.

Para abordar o tema, inicia-se com algumas considerações acerca das relações entre história e literatura. Na sequência, discute-se o conceito de paisagem e sua relevância no campo das humanidades – especialmente a História –, além do conceito de paisagens literárias, buscando identificar a relevância de analisar as paisagens sertanejas no gênero terror. Realiza-se ainda um exercício de uso do conceito abordado para analisar do conto “Brenda e a estrada amarela”, do escritor pernambucano Filipe Falcão, publicado em 2021.

Entre a história e a literatura

Já não é novidade que a literatura é uma área de pesquisa frutífera para a História, tendo em vista a sua relevância, como fonte e objeto, para a compreensão do imaginário – conjunto de imagens – de uma sociedade, o que se relaciona com a esfera da cultura. Por isso, as relações entre história e literatura constituem um campo relevante no âmbito da história cultural. Conforme a historiadora Sandra Jatahy Pesavento (2013), as fontes literárias estão relacionadas ao real e permitem identificar muitas questões referentes às relações humanas em uma determinada época, permitindo

o acesso à uma sintonia fina ou ao clima de uma época, ao modo pelo qual as pessoas pensavam o mundo, a si próprias, quais os valores que guiavam seus passos, quais os preconceitos, medos e sonhos. Ela dá a ver as sensibilidades, perfis e valores. Ela representa o real, ela é fonte privilegiada para a leitura do imaginário. O que é recorrente em uma época, o que escandaliza o que emociona, o que é aceito socialmente e o que é condenado ou proibido (Pesavento, 2013, p. 82-83).

As narrativas ficcionais se caracterizam pela intenção de transformar esteticamente o mundo e criar um objeto artístico, com um fim ético-estético (Arruda, 2013). Para isso, o escritor ficcional se aproxima do real porque mesmo que “a trama seja, em si, criação absoluta do autor, busca atingir este efeito de apresentar uma versão também plausível e convincente” (Pesavento, 2000, p. 57). A ficção pode apresentar “situações que foram muito comuns à época em que o livro se passa, ou ainda personagens baseados em uma ou várias pessoas que de fato viveram” (Martins & Cainelli, 2015, p. 3892).

Nessa área de pesquisa, o conceito de representação tem considerável espaço. Para o historiador francês Roger Chartier (1988), é importante estudar a cultura em sua relação com o social, já que a história cultural objetiva “identificar o modo como em diferentes lugares e momentos uma determinada realidade social é construída, pensada, dada a ler” (Chartier, 1988, p. 16-17). As representações são entendidas por ele como percepções do social “sempre determinadas pelos interesses de grupo que as forjam” e que “estão sempre colocadas num campo de concorrências e de competições cujos desafios se enunciam em termos de poder e de dominação” (Chartier, 1988, p. 17).

Essa perspectiva é um caminho interessante para o estudo da literatura no âmbito da história cultural, pois permite identificar noções elaboradas e disseminadas por meio de produções culturais. No entanto, pode-se, a partir do contato com o pensamento de pesquisadores de outras áreas, encontrar-se outras possibilidades. Afinal, como será demonstrado, a literatura pode não somente representar o real, mas também produzi-lo, como feito no processo de elaboração de uma identidade nordestina conforme o que já se comentou neste texto a respeito do que indica o trabalho de Durval Muniz de Albuquerque Júnior (2011). É em razão disso que se propõe o uso do conceito de paisagens literárias, discutido adiante, para que se entenda como um escritor que produz narrativas literárias pode elaborar paisagens que passam a fazer parte do imaginário de uma sociedade.

O conceito de Paisagem no campo da História

Inicialmente, é fundamental ter em conta a mudança no conceito clássico atribuído acerca do entendimento de paisagem. Tal conceito costumava se referir a algo construído pelo olhar; entretanto, atualmente, ele é compreendido como uma construção que se dá a partir da articulação dos cinco sentidos, possuindo uma dimensão sinestésica e afetiva:

Apesar da primazia que a tradição ocidental confere à visão, a paisagem não poderia se reduzir a um puro espetáculo. Ela se oferece igualmente aos outros sentidos, e tem relação com o sujeito inteiro, corpo e alma. Não apenas se dá a ver, mas também a sentir e a ressentir. Na paisagem, distância se mede pelo ouvido e pelo olfato, conforme a intensidade dos ruídos, segundo a circulação dos fluidos aéreos e dos eflúvios, e a proximidade se experimenta na qualidade tátil de um contorno, no aveludado de uma luz, no sabor de um colorido. Todas essas sensações comunicam-se entre si por sinestesia e suscitam emoções, despertam sentimentos e acordam

lembranças, tal como o canto do melro do parque de Montboissier e o perfume das flores caro a Obermann (COLLOT, 2013, p. 69-70).

Assim, a experiência da paisagem é hoje compreendida como algo mais complexo do que apenas em relação à visão:

A experiência da paisagem não é, portanto, unicamente visual, e o próprio panorama comporta uma parte de invisibilidade cujo limite é marcado pelo horizonte, e que convida a preencher as lacunas do olhar pelo trabalho da imaginação ou pelo impulso do movimento. Longe de ficar estática como uma imagem, a paisagem é um espaço a percorrer, a pé, num veículo ou em sonho (Collot, 2013, p. 70).

Na obra *O gosto do mundo: exercícios de paisagem* Jean-Marc Besse (2014) aponta que os estudos sobre esse tema constituem um campo interdisciplinar. O autor ressalta a paisagem como uma perspectiva nova para questões ligadas ao projeto urbano e à concepção da cidade de modo geral, destacando-a como recurso para estratégias de ordenamento do espaço em diferentes escalas e as preocupações sociais e políticas com a qualidade dos quadros de vida oferecidos à população no que se refere a identidade dos lugares, governança dos territórios e proteção dos meios naturais (Besse, 2014, p. 7). Para ele, pode-se falar em uma “nova cultura de paisagem”, o que diz respeito a “novas formas de experiência do espaço, da sociedade e da natureza e, no mínimo, a novas aspirações coletivas relativas ao meio ambiente” (Besse, 2014, p. 8). Assim, o autor se interroga sobre “as consequências dessa ampliação do campo dos objetos paisagísticos não só sobre a legibilidade das paisagens, mas também sobre o próprio conteúdo do conceito de paisagem e sobre as práticas paisagísticas” (Besse, 2014, p. 8-9).

No âmbito específico das humanidades, onde se insere a História, Jean-Marc Besse (2014) entende que a paisagem é estudada como uma representação cultural e social, ou seja, “ponto de vista, modo de pensar e de perceber, principalmente como uma dimensão da vida mental do ser humano (...) relativa ao que os homens pensam dela, ao que percebem dela e ao que dizem dela” (Besse, 2014, p. 12-13). Para estudar o assunto a partir dessa perspectiva, ele indica a necessidade de fazer-se o “estudo de uma forma de pensamento ou de percepção ‘subjéctiva’ e, mais geralmente, uma expressão humana informada por códigos culturais determinados (discursos, valores etc.)” (Besse, 2014, p. 14). A mudança no conceito de paisagem nesse âmbito também é observada por ele, que indica que, por muito tempo, esse conceito foi estudado e designado como representação artística, principalmente pictórica (Besse, 2014, p. 15). Ao entender a paisagem como representação cultural, o autor também indica que ela pode ser entendida como coletiva e/ou individual, sem rejeitar o ponto de vista

estético – mas nesse caso questionando seu valor e função dentro de uma cultura –. Por fim, também é feito o alerta de que o pesquisador deve se preocupar com as relações, em diferentes épocas da cultura, entre o surgimento de novos objetos paisagísticos e a definição de novos valores e normas paisagísticas, que são estéticas, mas também material e técnica.

Isto posto, vê-se que existe nas considerações de Jean-Marc Besse (2014) a indicação de um caminho para estudar a paisagem no âmbito da cultura. Uma história cultural voltada para esse tema na literatura encontra no conceito de paisagens literárias um suporte teórico importante para compreender como, nos textos literários, paisagens também são elaboradas.

O conceito de paisagens literárias em Michel Collot

O conceito de paisagens literárias é tema discutido pelo especialista em Literatura Michel Collot na obra *Poética e filosofia da paisagem*, publicada no Brasil em 2013. Ele defende que o estudo das paisagens nas obras literárias não se trata de “realizar um passeio à procura dos lugares evocados pelos poetas”; trata-se, na verdade, de considerar “seus textos em si como imagens dessas regiões, que constroem, a cada vez, uma paisagem exemplar e singular” (Collot, 2013, p. 74).

As múltiplas dimensões ocultas da paisagem encontram expressão privilegiada nos textos literários porque, seja ela empiricamente existente ou uma criação ficcional, os pesquisadores devem entendê-la como produto de uma narrativa baseada em escolhas a respeito de como um determinado espaço será descrito no texto. Desse modo, para se trabalhar com o conceito de paisagens literárias, é essencial reconhecer o sensível da linguagem como um elemento importante na experiência humana de elaboração paisagística. Levando em conta o que Michel Collot escreve em outra obra, *A matéria -emoção*, publicada no Brasil em 2018, vê-se que, no pensamento deste autor, existe uma relação muito próxima entre a linguagem e as experiências sensíveis do escritor, de modo que as palavras não as representam; são, na verdade, a emoção tomando forma:

a emoção está também relacionada a um horizonte, que transborda o sujeito, mas pelo qual se exprime. Ela é o lado afetivo desta relação com o mundo que me parece constitutiva da experiência poética. No entanto, ainda mais que o horizonte, a emoção escapa à representação, e somente pode tomar forma por meio de uma

matéria que é, ao mesmo tempo, a do corpo, a do mundo e a das palavras (Collot, 2018, p. 13-14).

Como a elaboração das paisagens por um escritor envolvem a complexidade de sua experiência sensível, a emoção, que pode vir de seu interior ou de um encontro exterior, acaba assumindo um papel importante quanto a isso, já que ela está associada à sua abertura ao mundo:

Minha hipótese é que a emoção, longe de fechar o poeta na esfera da subjetividade, constitui um modo de abertura ao mundo. Certamente, não é “objetiva”, mas também não é irracional; a emoção repousa em uma outra lógica, diferente da do terceiro excluído, e propõe uma outra abordagem do objeto. Ela pode, então, tornar-se uma fonte de criação artística ou intelectual (Collot, 2018, p. 19-20).

Tais afirmações de Collot (2018) são relevantes porque colocam em evidência uma troca entre o sujeito e o objeto que “repugna a mente ocidental, formada por toda uma tradição filosófica que distingue o sensível do inteligível, e a *res extensa* da *res cogitans*” (Collot, 2018, p. 26). Seguindo essa linha de pensamento, compreende-se a relevância de adotar um novo tipo de racionalidade a partir da necessidade humana de reatar as dimensões do sensível e do inteligível. A paisagem deve ser entendida como relacional, ou seja, sem a separação do pensamento, do espaço e da linguagem. Por isso, os textos literários, de quaisquer gêneros, mostram que essa elaboração não se trata apenas de um procedimento social, econômico e político; há também investimentos em “significações e valores tanto coletivos como individuais, todo um imaginário ao qual a ficção e a poesia podem dar sua plena expressão” (Collot, 2013, p. 20).

Desse modo, entende-se paisagem como fenômeno e considera-se em seu estudo a relevância do fator da percepção – mas não só ele, pois, como já dito anteriormente, trata-se de uma experiência complexa que envolve todos os sentidos –. Em todo caso, é importante considerar que o olhar do escritor a transforma, o que torna as paisagens literárias mais que representação, mas também um espaço de sua criação: “um fenômeno que não é nem uma pura representação, nem uma simples presença, mas o produto do encontro entre o mundo e um ponto de vista” (Collot, 2013, p. 22).

Assim sendo, é necessário que a paisagem seja compreendida historicamente, porque mesmo que ela esteja centrada no ponto de vista de um sujeito específico, ela está, inevitavelmente, situada em um espaço e em um devir coletivos. Para isso, ao estudá-la, deve-se “esboçar o quadro social, intelectual e cultural no qual se pôde desenvolver uma consciência da paisagem
Ponta de Lança: Revista Eletrônica de História, Memória & Cultura, São Cristóvão, v. 17, n. 33, jul. - dez. 2023
ISSN: 1982 -193X

de que a literatura e a poesia são apenas uma das expressões” (Collot, 2013, p. 72). Em razão disso, as paisagens literárias devem ser analisadas levando em conta que elas partem da experiência sensível do escritor, enquanto sujeito situado em um determinado espaço e em uma determinada época:

Falar da paisagem a propósito de um escritor pressupõe, em primeiro lugar, que a criação literária tenha alguma coisa a ver com o visível, e, mais comumente, com a experiência sensível. Tanto quanto as representações culturais, a percepção constrói a paisagem; investindo o sensível de um sentido próprio a um sujeito, é, desde já, uma forma de expressão e de criação (Collot, 2013, p. 77-78).

Vê-se, portanto, que, no pensamento de Michel Collot (2013), a criação da paisagem na literatura leva em conta o contexto histórico no qual se insere o escritor que a elabora a partir de uma experiência complexa em relação ao espaço, seja ele um espaço empiricamente existente, seja ele uma criação ficcional. Por isso, o conceito de paisagens literárias pode ser útil para investigar como o recorte espacial do sertão nordestino tem sido experienciado e descrito no âmbito da literatura. Na sequência, discute-se porque considera-se o gênero terror relevante quanto a isso.

Paisagens sertanejas como cenário de narrativas de terror

Considerando-se a invenção de uma identidade espacial do sertão nordestino associada à ideia de tradição e atraso disseminada por meio de produções culturais (Albuquerque Júnior, 2011), ressalta-se a importância de atentar às continuidades e rupturas com relação a essas noções. Como mostram pesquisas recentes como as de Daniela Santos de Farias (2019) e Liudmila Aleksandra de Medeiros (2017), esse recorte continua sendo objeto de atenção de artistas cujos trabalhos contribuem para o reforço ou contestação dessa identidade.

Vê-se então que produções culturais atuais podem ser investigadas para analisar quais noções têm sido difundidas a respeito dos sertões. Uma fonte promissora para isso é a literatura de terror ambientada no sertão nordestino. Esse gênero é caracterizado, em suma, pela intenção de provocar a emoção do medo nos leitores, conforme pode-se observar nas definições apresentadas em ensaios publicados originalmente em 1945 e 1981, respectivamente, pelos escritores Howard Phillips Lovecraft e Stephen King: terror como uma atmosfera “sufocante e inexplicável ante forças externas ignotas” (Lovecraft, 1987, p. 12-13) que precisa estar

presente na narrativa; e terror entendido como a emoção gerada no leitor por meio do processo de imaginação desencadeado pelo que a narrativa lhe sugere (King, 2012). Algumas obras publicadas recentemente podem ser citadas como exemplos de narrativas do gênero que buscam alcançar tal objetivo apresentando histórias de terror: *Rio Morto*, de Décio Gomes (2015); *O Capeta-Caolho contra a Besta-Fera*, de Everaldo Rodrigues (2018); *A Estrada Amarela*, de Filipe Falcão (2021); *Gótico Nordestino*, de Cristhiano Aguiar (2022); e, de Márcio Benjamin, *Maldito Sertão* (2012), *Fome* (2016), *Agouro* (2019) e *Sina* (2022).

Por meio de revisão bibliográfica verifica-se que os trabalhos existentes sobre a literatura de terror que aborda os sertões têm sido produzidos especialmente no campo dos estudos literários. Abordando obras de terror publicadas em diferentes épocas, esses trabalhos discutem aspectos associados a conceitos como os de insólito, gótico e sublime (Silva, 2013; Castro, 2015; Castro, 2017) nas narrativas estudadas e ressaltam alguns pontos importantes a serem considerados, tais como a marginalização da literatura de terror na historiografia literária brasileira, dada uma ênfase desta em obras fruto da observação em detrimento daquelas focadas na imaginação (Castro, 2017, p. 65). Também tendem a corroborar a interpretação de que tais narrativas assumem uma relação com o contexto histórico de sua produção, entendendo-as como um questionamento da realidade feito por meio da ficção.

Como exemplo disso, Alexandre Meireles da Silva (2013), ao estudar a obra de Bernardo Élis, faz apontamentos interessantes sobre a presença da fenomenologia insólita em obras regionalistas produzidas por escritores que, no contexto do Estado Novo, “construíram um sertão insólito marginalizado pelo discurso progressista de um Brasil que ansiava em se modernizar nos moldes europeus e enxergava no sertão brasileiro e nos seres que o povoavam um indesejado espelho de sua própria identidade” (Silva, 2013, p. 102). Para ele, “o sertão desafia categorizações e definições simplistas, constituindo-se, desta forma, no lócus do irracional e do mistério habitado por figuras despóticas, esqueletos, criaturas monstruosas e mulheres fatais” (Silva, 2013, p. 102), de modo que, nesse tipo de narrativa, ele aparece como um espaço “regido por uma realidade insólita povoada de homens insólitos” (Silva, 2013, p. 102). Já Hélder Brinate Castro defende a existência de uma “estética gótica regionalista/sertanista especificamente nacional” (Castro, 2017, p. 74). Para este autor, enquanto a literatura regionalista da década de 1930 focava em apresentar a “realidade” sertaneja, outros escritores, como Coelho Neto, focalizado em seu estudo, em razão da oposição do sertão aos ideais de modernidade, associaram-no a uma estética gótica com as

características de transgressão das “leis morais e naturais, em que o passado retorna ao presente, excedendo a razão ao direcionar-se à imaginação e à emoção” (Castro, 2017, p. 66).

Percebe-se, a partir desses exemplos, que as narrativas de terror, apesar de explorarem a imaginação, revelam muito do contexto social e do momento histórico nos quais são produzidas. A literatura que aborda elementos fantásticos é definida, inclusive, considerando uma relação entre real e imaginário, conforme argumenta Tzvetan Todorov em *Introdução à Literatura Fantástica*. Pode-se identificar, assim, a existência de uma função social como, por exemplo, falar do que a censura não permite que se fale na realidade (Todorov, 2012), encetando nesse diálogo entre real e imaginário “uma fronteira repleta de subversão” (Silva, 2014, p. 5).

No ensaio *Dança Macabra*, Stephen King (2012) aborda o “arquétipo do lugar ruim”, presente em muitas histórias de terror. Essa questão é interessante para o estudo das paisagens literárias porque trata-se da ambientação de uma história que gira em torno de um espaço dotado de características específicas, as quais o escritor narra buscando gerar a emoção do medo no leitor. Para obter esse efeito na narrativa, ele deve levar em conta a necessidade de realizar uma descrição verossímil, motivo pelo qual “a história de casas mal-assombradas exige um contexto histórico” (King, 2012, p. 259). Como visto com Michel Collot (2013), a experiência sensível do escritor é relevante em tal tarefa. Assim, a criação de uma paisagem associada ao “lugar ruim” possui bases históricas e a sensibilidade do escritor em relação ao espaço dirá o que faz esse lugar provocar o medo. Por isso, entende-se que analisar as paisagens sertanejas na literatura de terror envolve perscrutar experiências relacionadas com as noções difundidas sobre esse espaço.

Um exercício de análise das paisagens sertanejas no conto “Brenda e a estrada amarela”

Filipe Falcão é jornalista e doutor em comunicação, nascido em Recife, capital do estado de Pernambuco. É autor de *A Estrada Amarela*, livro de contos ambientados no sertão pernambucano, publicado em 2021. “Brenda e a estrada amarela” é o primeiro conto apresentado nessa obra, narrando a história de uma advogada recifense que, ao viajar pelo sertão pernambucano, vivencia uma experiência misteriosa em uma estrada distante, a qual é

descrita como quase toda de barro, um caminho secundário em uma região isolada depois do município de Floresta.

O nome da região não é informado propositalmente, indicando-se que, se aquele lugar tinha nome, possivelmente ninguém lembraria qual era. Tal descrição, apresentada logo na primeira página, indica a intenção de passar ao leitor a impressão de tratar-se de um lugar isolado, à parte do mundo “civilizado” das grandes e modernas cidades.

Brenda dirigia apressada, ansiosa para sair dali, embora sem deixar de enxergar certa beleza na paisagem com a qual se deparava enquanto dirigia. O pôr do sol é descrito como digno do sertão pernambucano e ela decide parar rapidamente para fotografá-lo, apesar de uma aflição em relação a ausência de movimentação na estrada. Ao seguir seu caminho, ela vê uma casa de aspecto pobre com uma senhora idosa sentada em uma cadeira de balanço no alpendre, além de uma pequena e velha igreja mais à frente, perto de onde o pneu do carro estraga. A moça precisa pedir ajuda, afinal, o sinal do seu celular não funciona nesse sertão onde tudo é quieto e rudimentar. Ao se aproximar da igreja, que descobre estar abandonada, a paisagem é mórbida: lápides ao ser entorno e tudo que consegue enxergar no interior do templo pelo buraco da fechadura é humilde, inclusive a imagem de Cristo crucificado encarando-a.

Já anoitecendo, Brenda estava sozinha e incomodada pela ausência de qualquer vestígio de presença humana naquela estrada. Decide voltar caminhando à casa que vira pouco antes para buscar ajuda. No caminho, não deixa de se admirar com o céu estrelado em meio a um silêncio que tornava a noite sertaneja diferente das noites em Recife. A paisagem sertaneja é descrita em comparação com as grandes cidades, diferenciando-se o sertão como espaço onde tudo é desértico, isolado e os elementos da natureza se destacam.

A iluminação, diferente do sol ardente que a moça vê à tarde, quase não existia à noite. Ao chegar à casa, não sem antes levar um susto ao se deparar com uma cabeça de bode em estado de decomposição enquanto caminhava, a jovem identifica pelas frestas da porta que a pouca luz que ali havia deveria estar vindo de uma vela, lampião ou candeeiro. Novamente, observa-se que os elementos associados à ideia de modernidade não existem no sertão dessa narrativa.

Ao atender a porta, depois de alguma resistência, a idosa que morava na casa aceita abrigar Brenda até o dia seguinte. Ao passar a noite ali, a jovem se assusta com elementos macabros existentes na humilde residência, como uma parede cheia de molduras com desenhos de

rostos e um quarto repleto de objetos inusitados, entre eles, um corpo de santo pintado de preto com uma cabeça de bode empalhada, imagens de anjos sem rostos, bonecas velhas e potes que armazenavam o que pareciam ser órgãos ou pedaços de carne. Ao ser repreendida pela dona da casa e um homem que, inesperadamente, aparece acompanhando-a, Brenda sai correndo e escapa até o carro, voltando a dirigir, mesmo com o pneu danificado. O conto termina com a jovem refletindo sobre o cenário de pobreza e abandono observado por ela em um sertão que ela só consegue deixar para trás fisicamente, pois ele se torna constante em seus pensamentos após o retorno para Recife. O sertão, para ela, torna-se sinônimo de mistério.

Assim, observa-se nas paisagens elaboradas por Filipe Falcão em “Brenda e a estrada amarela” um sertão que, ao mesmo tempo, encanta e assombra. Se, de um lado, tem-se o amarelo do sol que, durante o dia, confere ao espaço uma beleza singular em relação à paisagem urbana recifense à qual a protagonista está acostumada, por outro, ela teme o que pode haver nesse lugar distante e isolado, especialmente quando a noite chega e a estrada torna-se, além de escura, repleta de elementos que ela considera macabros.

É significativo que a experiência de admiração e medo em relação às paisagens sertanejas nesse conto seja vivenciada por uma personagem de fora, no caso, uma jovem de Recife. O sertão é, para ela, um outro, um estranho. Sendo o autor um recifense que afirma ter uma relação especial com esse espaço, é possível inferir que as emoções de Brenda quanto à admiração e temor em relação ao sertão representem a experiência emocional do próprio criador da personagem. Afirma-se isso porque, em entrevistas, quando questionado sobre a escolha de ambientar suas narrativas de terror no espaço sertanejo (EUSÉBIO, 2021; FIGUEIRÔA, 2021), o autor enfatiza seu apreço pelo sertão pernambucano, abordando-o ao criar histórias que se passam em casas isoladas ou cidades pequenas. Em uma entrevista concedida à Yuri Eusébio para a *Folha de Pernambuco* por ocasião do lançamento de *A Estrada Amarela*, ele afirma:

Todos os personagens deste livro moram ou estão em trânsito pelo sertão. Apesar de ser recifense, sempre tive um respeito e um carinho muito especial pelo sertão e seus moradores. Uma região castigada pela seca, é verdade, mas dona de um visual único e que preencheria facilmente as páginas de um livro de poesia. Lembrei das estradas do sertão pelas quais eu próprio já transitei como pontes para histórias aguardando personagens (Falcão *Apud* Eusébio, 2021, não paginado).

Neste trecho observa-se a atenção do autor para com as paisagens sertanejas empiricamente existentes, destacando-se sua experiência em relação a estas e a intenção de transformá-las em cenário de suas narrativas em *A Estrada Amarela*. Suas observações são feitas com base na comparação em relação a outro espaço no qual vive, nesse caso, Recife. Assim, observa-se uma atribuição de sentido que parte do estranhamento de alguém de fora, resultando no intuito de elaborar o sertão como paisagem literária.

Por sinal, tal noção do sertão como um lugar dotado de características especiais em comparação a outros lugares – especialmente o litoral – é identificada por Antonio Carlos Robert Moraes (2003) no pensamento social brasileiro. Em razão disso, ele defende que o sertão, como uma realidade simbólica, tem sido compreendido historicamente como um “outro geográfico”:

Para existir o sertão é necessária a existência de lugares que não sejam englobados nessa denominação, que apresentem condições que expressem o oposto do qualificado por tal noção. Daí ela sempre se apresentar numa formulação dualista, como parte de uma realidade vista como cindida e, na qual a condição sertaneja ocupa a posição negativa ou subordinada. A dualidade mais repetida no pensamento social brasileiro opõe o sertão ao litoral, tomando o primeiro termo como sinônimo de hinterlândia, cobrindo, portanto, todo o vasto interior do território nacional (Moraes, 2003, p. 3).

Vê-se pelo exposto que a oposição entre o sertão como espaço atrasado em relação à modernidade da cidade ainda persiste em produções culturais. No sertão experienciado por Brenda no conto aqui analisado, tudo é atraso, como se o tempo não tivesse passado. É isso que gera a noção de que ele oferece perigo aos visitantes de fora, como a protagonista de “Brenda e a estrada amarela”.

Considerações finais

O tema da paisagem tem ganhado espaço em estudos da área de humanidades, incluindo a História. Conforme argumentou-se neste artigo, nesse âmbito, o conceito de paisagens literárias pode gerar contribuições interessantes para os estudos que versam sobre as relações entre história e literatura, ajudando a desvelar a historicidade envolvida na elaboração de paisagens em textos literários, sejam elas empiricamente existentes ou imaginárias.

No que se refere à ideia de abordar esse conceito no estudo da literatura de terror ambientada no sertão nordestino, viu-se com o exercício de análise do conto “Brenda e a estrada amarela” que obras recentes desse gênero podem ser investigadas a partir do conceito de paisagens literárias, no intuito de problematizar as noções que elas disseminam sobre esse recorte. Como apontado, a análise das paisagens sertanejas nesse conto indica a concepção de sertão como espaço que, apesar de apresentar uma beleza que encanta, também provoca medo pelos aspectos de isolamento e atraso, reforçando uma identidade historicamente construída que opõe um sertão atrasado à cidade moderna.

Assim sendo, enfatiza-se a pertinência de que, na esfera da história cultural, o gênero terror seja uma fonte utilizada para entender os sentidos que, historicamente, têm sido atribuídos ao sertão, seja o nordestino ou as demais áreas do Brasil assim identificadas.

Referências

AGUIAR, Cristhiano. **Gótico Nordestino**. Rio de Janeiro: Alfabeta, 2022.

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

ARRUDA, Fábio Luiz. Duas formas de narrar: a representação histórica e literária. **Fronteiras**, Dourados, v. 15, n. 26, p. 79-92, jan./jun. 2013. Disponível em: <http://ojs.ufgd.edu.br/index.php/FRONTEIRAS/article/view/2685> . Acesso em: 21 fev. 2020.

BENJAMIN, Márcio. **Maldito Sertão**. Juiz de Fora: Siano, 2012.

BENJAMIN, Márcio. **Fome**. Natal: Jovens Escribas, 2016.

BENJAMIN, Márcio. **Agouro**. Natal: Escribas, 2019.

BENJAMIN, Márcio. **Sina**. Itapevi: DarkSide, 2022.

BESSE, Jean-Marc. **O gosto do mundo: exercícios de paisagem**. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2014.

CANDIDO, Antonio. A Revolução de 1930 e a Cultura. In: CANDIDO, Antonio. **A educação pela noite e outros ensaios**. São Paulo: Ática, 1987. p. 181-198.

CASTRO, Hélder Brinate. Entre árvores e sangue: a natureza sublime do sertão. In: COLÓQUIO DE ESTUDOS EM NARRATIVA, 5, 2015, Uberlândia. **Anais [...]**. Uberlândia: EDUFU, 2016. v. 2, p. 1-10. Disponível em: <http://www.ileel.ufu.br/anaisdocena/wpcontent/uploads/2016/01/H%C3%A9lder-Brinate-Castro.pdf>. Acesso em: 12 jan. 2023.

CASTRO, Hélder Brinate. A Praga do Sertão: aspectos do gótico em Coelho Neto. In: SILVA, Alexander Meireles da et al. **Estudos do Gótico**. Rio de Janeiro: Dialogarts, 2017. p. 65-74.

CERTEAU, Michel de. Relatos de Espaço. In: CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano: Artes de fazer**. Petrópolis: Vozes, 1998. p. 199-217.

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

COLLOT, Michel. **Poética e filosofia da paisagem**. Rio de Janeiro: Oficina Raquel, 2013.

COLLOT, Michel. **A matéria-emoção**. Rio de Janeiro: Oficina Raquel, 2018.

EUZÉBIO, Yuri. "A Estrada Amarela" é novo livro de contos de Filipe Falcão: livro reúne 11 contos fantásticos e de mistérios, ambientadas em diferentes cidades do sertão de Pernambuco. 2021. Disponível em: <https://www.folhape.com.br/cultura/a-estrada-amarela-e-novo-livro-de-contos-de-filipe-falcao/188068/>. Acesso em: 10 set. 2023.

FALCÃO, Filipe. **A Estrada Amarela**. Belo Horizonte: Estronho, 2021.

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.

FERNANDES, Telma Dias. História, Cotidianidade e Literatura. **Saeculum**, João Pessoa, n. 27, p. 215-228, jul./dez. 2012. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/srh/article/view/16439>. Acesso em: 01 set. 2022.

FIGUEIRÔA, Alexandre. **Um papo com Filipe Falcão, autor de A Estrada Amarela: “Muitas vezes falta representatividade nos personagens de histórias de terror”**. 2021.

Disponível em: <https://revistaogrito.com/um-papo-com-filipe-falcao-autor-de-a-estrada-amarela-muitas-vezes-falta-representatividade-nos-personagens-de-historias-de-terror/> .

Acesso em: 10 set. 2023.

GOMES, Décio. **Rio Morto**. [s.l.]: Amazon, 2015.

KING, Stephen. **Dança macabra: o terror no cinema e na literatura dissecado pelo mestre do gênero**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2012.

LOVECRAFT, Howard Phillips. **O horror sobrenatural na literatura**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1987.

MARTINS, Giovana Maria Carvalho; CAINELLI, Marlene Rosa. O uso de literatura como fonte histórica e a relação entre literatura e história. In: CONGRESSO INTERNACIONAL DE HISTÓRIA, 7, 2015, Maringá. **Anais[...]**. Maringá: UEM, 2015. p. 3889 - 3901. Disponível em: <http://www.cih.uem.br/anais/2015/trabalhos/1318.pdf>. Acesso em: 11 fev. 2020.

MEDEIROS, Liudmila Aleksandra de. **Representações de um "Sertão Sangrento"**. 2017. 53 f. TCC (Graduação) - Curso de Bacharelado em História, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Caicó, 2017. Disponível em: <https://repositorio.ufrn.br/handle/123456789/36652> . Acesso em: 13 jan. 2023.

MORAES, Antonio Carlos Robert. O sertão: um "outro" geográfico. **Terra Brasilis: Revista da Rede Brasileira de História da Geografia e Geografia Histórica**, Niterói, v. 4, n. 4, p. 1-8, 2003. Disponível em: <https://journals.openedition.org/terrabrasilis/341> . Acesso em: 12 jan. 2023.

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.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. Fronteiras da ficção: diálogos da história com a literatura. **Revista de História das Ideias**, Coimbra, v. 21, n. 1, p.33-57, jan./dez. 2000. Disponível em: https://digitalis-dsp.uc.pt/bitstream/10316.2/41745/1/Fronteiras_da_ficcao.pdf. Acesso em: 11 fev. 2020.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. **História e História Cultural**. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

RODRIGUES, Everaldo. **O Capeta-Caolho contra a Besta-Fera**. Joinville: Clube de Autores, 2018.

SILVA, Alexander Meireles da. O sertão brasileiro como espaço do gótico em "O caso inexplicável da orelha de Lolô", de Bernardo Lélis. **Terra Roxa e Outras Terras: Revista de Estudos Literários**, Londrina, v. 26, n. 26, p. 95-104, dez. 2013. Disponível em: http://www.uel.br/pos/letras/terraroixa/g_pdf/vol26/TR26h.pdf. Acesso em: 12 jan. 2023.

SILVA, Gisele Antônia. **O espaço do insólito na literatura brasileira: um estudo dos contos "Os Cavalinhos de Platiplanto" e "Onde Andam os Dindangos" de José J. Veiga**. 2014. 15 f. TCC (Graduação) - Curso de Letras, Universidade Federal de Goiás, Catalão, 2014. Disponível em: https://files.cercomp.ufg.br/weby/up/508/o/Gisele_Antonia_da_Silva.pdf. Acesso em: 13 jan. 2023.

TODOROV, Tzvetan. **Introdução à Literatura Fantástica**. São Paulo: Perspectiva, 2012.

Recebido em 2023-09-13

Aprovado em 2023-12-03

Publicado em 2023- 12 -30

DOI: <https://doi.org/10.61895/pl.v17i33.19520>

MULHERES MESTIÇAS NO SERTÃO DO SERIDÓ, CAPITANIA DO RIO GRANDE, SÉCULOS XVIII-XIX

Maria Alda Jana Dantas de Medeiros

Mestra em História pelo Programa de Pós-Graduação em História da UFRN-CERES

E-mail: aldajanamedeiros@gmail.com

Resumo

O texto discute algumas estratégias de mulheres mestiças no Seridó, sertão da Capitania do Rio Grande, durante os séculos XVIII e XIX. Nessa perspectiva, apresentamos as trajetórias de Manoela Maria de Jesus e Maria Bezerra de Vasconcelos, mulheres pardas cujas trajetórias nos permite refletir sobre a mobilização de estratégias necessárias para sobrevivência de mulheres mestiças no cenário sertanejo.

Palavras-chave: mestiçagem; mulheres; sertão.

MESTIZO WOMEN IN SERIDÓ, BACKLANDS OF THE CAPTAINCY OF RIO GRANDE, 18TH-19TH CENTURIES

Abstract

The text discusses some strategies of mestizo women in Seridó, backlands of the Captaincy of Rio Grande, during the 18th and 19th centuries. It presents the trajectories of Manoela Maria de Jesus and Maria Bezerra de Vasconcelos, both "pardas", women whose trajectories allow us to reflect on the mobilization of strategies necessary for the survival of mestizo women in the sertanejo scenario.

Keywords: slavery; women; backlands.

Este artigo apresenta parte dos resultados de uma investigação empreendida no mestrado, pesquisa que se dedicou a discutir representações de mulheres pardas, mamalucas, mulatas, cabras, pretas, negras, crioulas, africanas e índias – convocadas mormente pela expressão genérica “não brancas” – no Sertão do Seridó, Capitania/Província do Rio Grande, durante os séculos XVIII e XIX. Acompanharemos neste texto as trajetórias de Manoela Maria de Jesus e Maria Bezerra de Vasconcelos, mulheres mestiças cujas trajetórias nos permite refletir sobre a mobilização de estratégias de sobrevivência de mulheres não brancas no cenário sertanejo.

Na documentação histórica mobilizada, Manoela Maria de Jesus e Maria Bezerra de Vasconcelos foram representadas como mulheres de “qualidade” e “parda”. A partir do século XV, com a convergência de diferentes sujeitos de distintas culturas, as Américas se tornaram grandes laboratórios de mesclas biológicas e culturais – violentas ou não violentas, forçadas ou voluntárias – em que se produziram indivíduos “híbridos”. Nessa realidade, foram elaboradas representações pautadas em “pureza” de sangue ou de cultura, “misturas” e “mestiços”, as quais se incorporaram em vocabulários destinados a nomear, classificar e dar sentido aos novos “tipos” humanos que surgiam. Assim, no contexto das intensas mesclas biológicas, o termo “qualidade” passou a ser uma categoria de distinção para nominar o exterior dos indivíduos. Esse marcador da diferença classificava e hierarquizava pessoas e grupos sociais a partir de elementos como cor da pele, origem, traços dos fenótipos, ascendência familiar e religião (Paiva, 2015).

Conforme o dicionário escrito pelo padre Raphael Bluteau no século XVIII, o termo “pardo” era definido como “cor entre branco, & preto”, o que nos leva a considerar que a “qualidade” e “pardo/a” tiveram na cor da pele um dos elementos relevantes para sua atribuição. Além disso, no mesmo dicionário, “homem pardo” aparece como sinônimo de “mulato” (Bluteau, 1712-1728, p. 265). De acordo com Cerceau Netto, “pardo” foi uma designação destinada a indivíduos nascidos na colônia e influenciada pela ascendência dos pais – um indicativo da mescla entre indivíduos de diferentes qualidades –, do lugar de nascimento e, por vezes, complementada pela cor da pele (Cerceau Netto, 2017).

Na análise de Cacilda Machado, os critérios para atribuição dessa qualidade no Paraná levaram em conta, sobretudo, o lugar de origem, de modo que os escravizados nascidos no lugar usualmente foram chamados de “pardos”, enquanto os “estrangeiros” eram nomeados de

“negros” (Machado, 2008). Para Hebe Mattos, o termo possuiu significados mais profundos do que a tonalidade da pele. O distintivo “pardo” era utilizado para representar uma diferenciação social entre os não brancos de modo geral, de forma que “todo escravo descendente de homem livre (branco) tornava-se pardo, bem como todo homem nascido livre que trouxesse a marca de sua ascendência africana – fosse mestiço ou não” (Mattos, 2013, p. 41-42). Essa identificação dependia assim de um reconhecimento social da condição de liberdade e se empenhava em marcar um distanciamento daqueles que eram chamados de africanos, pretos, negros e mulatos e de seus respectivos estigmas.

Levando em consideração a ascendência dos indivíduos qualificados como “pardos” no Sertão do Seridó, não fica claro se existiu um critério de quais eram as combinações nas qualidades dos pais que “resultaram” em filhos “pardos”. Esse distintivo pareceu, antes de tudo, indicar uma “mistura” de qualidades, independentemente de quais eram os distintivos dos pais.

Mulheres como Manoela Maria de Jesus e Maria Bezerra de Vasconcelos estiveram imersas nas hierarquias interseccionais que caracterizavam uma sociedade marcada pela escravidão, pelo ideal de pureza do sangue branco e pelo patriarcado. Além disso, as mulheres não brancas do Sertão do Seridó tiveram suas trajetórias atingidas também pelas particularidades decorrentes de uma região predominantemente singularizada pela pobreza e instabilidade das condições climáticas do semiárido. Tendo a pecuária como sustentáculo econômico, o Seridó enfrentava desafios como a rusticidade do criatório, a pobreza dos pastos das caatingas e a irregularidade das chuvas, cuja estiagem se prolongava pelos meses de agosto a dezembro (Macêdo, 2021).

De urbanização incipiente e a baixa densidade populacional, o sertão do Seridó tinha uma economia muito pobre até mesmo para os poucos que conseguiram angariar patrimônio inventariável (Macêdo, 2021). Exemplos funestos desse difícil cenário de miséria foram as mortes prematuras de Ana, de dois anos de idade, e Joana, com 11 anos. As duas meninas, designadas como “P” – possível contração das qualidades “preta” ou “parda” –, foram sepultadas na Matriz de Santa Ana em 1826, quando a morte as emancipou dos tormentos da fome.¹ Conforme Adelino Dantas, no ano de 1826 se procedeu uma das 26 secas que assolaram o Sertão do Seridó no século XIX (Dantas, 2008). Então pressupomos que a

¹ PSC. CPSJ. Livro de Óbitos nº 02. FGSSAS, 1812-1838, f. 90, 90v.

escassez que levou Ana e Joana a morrerem de fome tenha sido resultante dos males trazidos pela seca.

Outra feição da pobreza na Freguesia do Seridó se manifesta nos livros de óbitos, por meio das justificativas que párocos apresentavam em registros de enterros feitos gratuitamente. Entre 1800 e 1824, 17 mulheres foram enterradas gratuitamente na freguesia, reconhecidas como pobres pelos sacerdotes. Uma delas foi Joana Tavares, mulher parda, solteira, falecida “de repente” aos quarenta anos de idade. Seu corpo foi sepultado na Matriz do Seridó e a encomendação da sua alma ficou a cargo do Reverendo Inácio Gonçalves de Melo, o qual lhe fez “tudo por caridade”, por ela ser “notoriamente pobre”.² À exceção de uma mulher branca e outra sem qualidade identificada, a maioria das mulheres que foram enterradas gratuitamente por não terem dinheiro para arcar com os custos dos ritos funerários foram mulheres não brancas, sobretudo pardas, algumas, inclusive, egressas do cativeiro.

Vivendo num sertão de poucos recursos em que as secas eram ameaças iminentes, mulheres não brancas tiveram que mobilizar estratégias para conviver com as adversidades impostas pelo clima, bem como enfrentar as dificuldades consequentes de serem mulheres, pessoas não brancas e, em muitos casos, também escravizadas. Uma dessas ferramentas de sobrevivência foi o trabalho. Todavia, esse recurso em parte foi desfavorecido no Seridó setecentista e oitocentista, sobretudo em relação às atividades comerciais, dada a baixa densidade populacional e a urbanização embrionária da freguesia. Algumas manobras possíveis era o envolvimento com a economia local, mormente a pecuária, e a formação de núcleos familiares, por intermédio de parentescos consanguíneos e também espirituais, através do compadrio, constituídos como espaço de luta, estratégias, sociabilidade e, também, de afeto. Vejamos, nas vivências de nossas personagens investigadas, como esses recursos puderam ser mobilizados por mulheres pardas no Sertão do Rio Grande.

A trajetória de Manoela Maria de Jesus nos chamou atenção, no primeiro contato, por ter sido apenas o segundo caso encontrado dentro do recorte temporal de uma mulher não branca que se casou com um homem branco na Freguesia do Seridó. Seu matrimônio foi consagrado em 1818, na Matriz do Seridó, ocasião em que ela, representada como uma mulher de “qualidade” “P” – neste caso, contração da qualidade “parda” –, casou-se com o branco

² PSC. CPSJ. Livro de Óbitos nº 1. FGSSAS, 1788-1811, f. 116.

Manoel José da Paz, natural do Recife.³ Todavia, ao nos aprofundarmos nas fontes, percebemos que este, na verdade, tratava-se do segundo matrimônio de Manoela Maria de Jesus, e para compreendermos melhor sua trajetória, é necessário regressarmos mais alguns anos no tempo histórico.

Manoela Maria de Jesus nasceu por volta de 1780, na Ribeira do Seridó, filha de João Vieira de Oliveira e Josefa Maria dos Santos, casal natural de Mamanguape que migrou da Capitania da Paraíba para se fixar no sítio Riacho do Fundo, no Sertão do Rio Grande. Por estes sertões, o casal deixou vasta descendência mestiça, cuja genealogia alcança o século XXI, em ramos familiares que se espalharam pelos municípios da região do atual Seridó. Rastreamos até a terceira geração de seus descendentes, por onde pudemos verificar que João Vieira de Oliveira e Josefa Maria dos Santos tiveram nove filhos, 52 netos e 25 bisnetos.

Em 1795, Manoela Maria de Jesus recebeu na Capela de Santa Luzia, da Freguesia de Nossa Senhora da Guia de Patos, Capitania da Paraíba, as bênçãos nupciais de seu primeiro casamento, mas para isso, antes teve de receber as dispensas pelo grau de parentesco que partilhava com Antônio Vieira de Araújo, seu noivo.⁴ Como atestam as documentações, eram, ambos, pardos, e moravam no sítio Cacimba de Baixo, no sertão do Seridó. Construíram uma família de treze filhos, quatro deles, Antônio, Manoela, Paulo e Luís, faleceram ainda na primeira infância.⁵ Aos 37 anos, Antônio Vieira de Araújo faleceu por “bexigas” e foi sepultado na Capela do Acari,⁶ deixando Manoela Maria de Jesus viúva e com nove filhos órfãos, os quais foram os herdeiros dos seus bens, listados e partilhados no seu inventário *post-mortem*, processado no ano seguinte, na Vila Nova do Príncipe.

Por meio da análise do inventário de Antônio Vieira de Araújo, pudemos verificar que essa família tinha como atividade econômica a pecuária, haja vista que 42% do cabedal inventariado correspondeu ao gado vacum, cavalari e ovelharia em posse do fazendeiro. O trato com o criatório era possivelmente executado pela própria família ou por trabalhadores livres agregados à propriedade familiar, pois só tinham em posse uma mulher escravizada, chamada Rosa, do Gentio de Angola, a qual tinha 18 anos e “se ocupa no trabalho de casa”.⁷ Somam-se

³ PSC. CPSJ. Livro de Casamentos n° 2. FGSSAS, 1809-1821, f. 113v-114.

⁴ PSC. CPSJ. Livro de Casamentos n° 01. FGSSAS, 1788-1809, f. 25v.

⁵ PSC. CPSJ. Livro de Óbitos n° 1. FGSSAS, 1788-1811, f. 72-72v, 88v, 131; PSC. CPSJ. Livro de Óbitos n° 02. FGSSAS, 1812-1838, f. 13v.

⁶ PSC. CPSJ. Livro de Óbitos n° 02. FGSSAS, 1812-1838, f. 22v.

⁷ LABORDOC. FCC. 1° CJ. Inventários *post-mortem*. Cx. 326. Inventário de Antônio Vieira de Araújo. 1816. f. 33.

a estes bens os artigos de ouro e cobre que o casal possuía, os móveis, duas casas de taipa de morada e um alicerce na Vila do Príncipe, patrimônio que equivaleu a quantia total de 685\$420, valor considerável em se tratando de uma família mestiça de numa região de poucos recursos econômicos. Podemos considerar que o espólio de Antônio Vieira de Araújo estava próximo do percentual de 35,7% que Muirakytan Macêdo calculou para os inventários *post-mortem* da Ribeira do Seridó, entre os anos de 1800-1813, cujos montes finais estiveram entre os valores de 500\$000 a 1:000\$000 (Macêdo, 2017).

Com o falecimento do primeiro esposo, Manoela Maria de Jesus tornou-se viúva “meeira”, isto é, a ela coube a herança de metade dos bens arrolados, ficando com o valor de 342\$710. Não só isso, Manoela ganhou também a responsabilidade de administrar o patrimônio familiar, assumindo a “cabeça de casal”, papel antes restrito ao marido. Este trâmite na chefia do lar era previsto pelas Ordenações Filipinas, conjunto de normas jurídicas em vigência no Brasil colonial e imperial, de onde lê-se, no quarto livro, título XCV, que “morto o marido, a mulher fica em posse e cabeça de casal, se com elle ao tempo de sua morte vivia, em casa teúda e manteúda, como marido e mulher”.⁸

A outra metade da herança foi partilhada igualmente entre os nove filhos ainda vivos do casal, todos menores de 25 anos, considerados órfãos em decorrência do falecimento paterno, cujos bens deveriam ser administrados por um “tutor”. A tutoria poderia ser definida anteriormente pelo próprio pai dos menores e declarada em testamento; não sendo determinada por testamento, em alguns casos essa função poderia ser desempenhada pela mãe ou avó, desde que vivessem em honestidade e se mantivessem em viuvez, algo que não aconteceu com Manoela Maria de Jesus, a qual, como já vimos, voltou a casar-se em 1818.

Na falta de tutor definido pelo pai e sem mãe ou avó que pudessem assumir a incumbência, os parentes mais próximos dos órfãos eram constrangidos pelo Juiz dos Órfãos para tornarem-se tutores; na ausência de parentes, cabia ao Juiz obrigar “hum homem bom do lugar, que seja abonado, discreto, digno de fé, e pertencente para ser Tutor e Curador do dito orfão, e para guardar e administrar sua pessoa e bens, que o orfão tiver nesse lugar, ao qual fará entregar o dito orfão, e todos seus bens per scripto”.⁹

⁸ Ordenações Filipinas Livro 4º, Título XCV, Como a mulher fica em posse e cabeça de casal por morte de seu marido, Edições do Senado Federal. Brasília, 2004, p. 949.

⁹ Ordenações Filipinas. Livro 4º. Título CII, Dos Tutores e Curadores que se dão aos órfãos, Edições do Senado Federal. Brasília, 2004, p. 1002-1003; grifos nossos.

Parece ter sido esse o cenário da escolha do tutor dos órfãos do casal, pois Antônio Vieira de Araújo não deixou testamento e Manoel de Medeiros Rocha Junior, tutor escolhido, não tinha parentesco consanguíneo com os órfãos. Contudo, também não era uma pessoa desconhecida para essa família, com a qual estabeleceu laços de parentesco espiritual em 1815, quando apadrinhou Manoel, filho de casal, junto a sua esposa Dona Josefa Maria da Purificação.¹⁰ Outro laço espiritual firmado entre Manoel de Medeiros Rocha Junior e essa família parda se deu em 1825, quando ele e sua esposa foram padrinhos de outro menino chamado Manoel, este filho de Antônio Bezerra de Vasconcelos, sobrinho de Manoela Maria de Jesus.¹¹ Não só isso, a viúva Manoela declarou no inventário de Antônio Vieira de Araújo que devia ao “compadre Manoel de Medeiros Rocha” o valor de 132\$690, pela compra que fez de “uma sociedade que tinha com o falecido marido”.¹²

De fato, Manoel de Medeiros Rocha Junior poderia ser considerado um “homem bom” por seus contemporâneos. Herdeiro do nome do seu pai e do prestígio de sua família, nasceu da união entre Ana de Araújo Pereira e o Capitão-mor Manoel de Medeiros Rocha, este filho do português Rodrigo de Medeiros Rocha, natural a Freguesia de São Pedro da Ribeira Seca, da Ilha de São Miguel dos Açores, um dos patriarcas da família Medeiros no Seridó (Medeiros Filho, 1981). Essa linhagem dos Medeiros exerceu diferentes cargos no Senado da Câmara da Vila Nova do Príncipe entre os séculos XVIII e XIX. Como reportou o historiador Helder Macedo:

A parentela dos Medeiros, igualmente, compôs o Juízo de Órfãos da Vila do Príncipe, na pessoa de Manuel de Medeiros Rocha, que ocupou o cargo nos anos de 1800, 1801 e 1803, quando detinha a patente de Sargento-mor. Quase quinze anos depois, Manuel de Medeiros Rocha foi eleito Capitão-mor da Vila Nova do Príncipe, em 1814.50 Poucos anos após este evento, seus filhos José Barbosa e Pedro Paulo ocuparam o cargo de Juiz Ordinário, enquanto o filho **Manuel de Medeiros Rocha Júnior**, às portas da Independência, ocupou o Juízo de Órfãos da Vila Nova do Príncipe (MACEDO, 2016, p. 48; grifo nosso).

A esse respeito, Manuel de Medeiros Rocha Júnior atuou como Juiz dos Órfãos durante os anos de 1821 a 1822 na Vila do Príncipe. Com isso, podemos observar que Manoela Maria de Jesus e Antônio Vieira de Araújo construíram relações de compadrio com sujeitos de elevado *status* social, cujas famílias de prestígio remontavam à ascendência lusitana. Estabeleceram

¹⁰ PSC. CPSJ. Livro de Batismos n° 2. FGSSAS, 1814-1818, f. 47.

¹¹ PSC. CPSJ. Livro de Batismos n° 4, FGSSAS, 1825-1831, f. 15v.

¹² LABORDOC. FCC. 1° CJ. Inventários *post-mortem*. Cx. 326. Inventário de Antônio Vieira de Araújo. 1816. f. 13v-14.

laços sólidos o suficiente para desfrutarem de uma confiança mútua, por terem contraído empréstimos por dívidas e entregado ao compadre a tutoria dos filhos órfãos.

Em 1820, passados quatro anos desde que se tornara tutor dos filhos de Manoela Maria de Jesus, Manoel de Medeiros Rocha Junior fez a primeira prestação de conta de seus tutelados, para informar se estavam vivos, onde viviam, no que se ocupavam e os rendimentos de suas posses. Esclareceu o tutor ao Ouvidor Geral e Provedor da Comarca, Mariano José de Brito Lima, que todos os órfãos moravam com a mãe, a exceção da órfã Ana, que faleceu. A órfã Maria tinha 23 anos e era “estoporada” (paralítica), por isso não se ocupava com coisa alguma, enquanto Francisca, de 15 anos, ocupava-se em fiar. Com 22 anos, João se ocupava em agências para seu sustento e de seus irmãos, com algumas lavouras e “outras agências”, e era auxiliado por Antônio, de 17 anos. Os órfãos Simão e Agostinho, de 12 e 11 anos de idade, respectivamente, estavam aprendendo a ler e escrever, enquanto Januário e Manoel ainda não se ocupavam com nada, provavelmente pela tenra idade, já que tinham sete e cinco anos.¹³

Oito anos depois, Antônio e João, que viviam de “agências” para contribuir com a renda familiar, ingressaram na vida militar, “com praça de soldado na Cavalaria Miliciano Nº 1º desta Capitania e Comarca, obrigados pelo Regulamento a apresentarem-se prontos e fardados”, ocasião em que Manoel de Medeiros Rocha Junior pediu licença ao juiz para custear as despesas do fardamento dos dois tutelados, em 1828.¹⁴

Nesse mesmo ano, Manoela Maria de Jesus recorreu ao Juiz dos Órfãos para tratar de assuntos urgentes, por meio de petições que foram anexadas ao inventário do antigo cônjuge. Declarava a viúva a deterioração do patrimônio familiar, alegando que após a morte de seu falecido marido, ficara com seus filhos órfãos, vestindo-os e mantendo-os, “recebendo para isso sempre alguma pequena porção para sustentação dos mesmos”, mas com a presente seca estava tendo prejuízos em suas criações:

Diz Manoella Maria de Jesus, viúva do falisido Antonio Vieira de Araújo que ela suplicante **se axa bastantemente indigente**, rodeada dos orffãos seos filhos, **por causa das rigorozas secas que tem sofrido em seos bens**, e dos mesmos orffãos, **sem mais abrigo** so sim algum resto de bens dos mesmos orffãos que se axão no

¹³ LABORDOC. FCC. 1º CJ. Inventários *post-mortem*. Cx. 326. Inventário de Antônio Vieira de Araújo. 1816. f. 42-45.

¹⁴ LABORDOC. FCC. 1º CJ. Inventários *post-mortem*. Cx. 326. Inventário de Antônio Vieira de Araújo. 1816.

cofre, nestes termos roga a Vossa Senhoria Juiz de Orffãos seja servido mandar-lhe dar o suprimento que for suficiente para sustentação dos mesmos órfãos.¹⁵

As Ordenações Filipinas anteciparam as medidas que deveriam ser tomadas diante dos casos de mulheres viúvas empobrecidas por uma “má administração” dos bens: para “suprir a fraqueza do entender das mulheres viúvas, que depois da morte de seus maridos desbaratam o que tem, e ficam pobres e necessitadas, e querendo outrosi prover como seus sucessores não fiquem danificados”, era orientado que se fosse provado “que ellas maliciosamente ou sem razão desbaratam, ou alheam seus bens”, coubesse à Justiça local tomar-lhes suas posses e entregarem a quem delas tenha cargo.¹⁶ No entanto, a falência declarada por Manoela Maria de Jesus não era resultado de falhas na gestão do seu patrimônio, mas dos danos ocasionados pela seca nos seus rebanhos, os quais, como vimos anteriormente, eram o sustentáculo produtivo dessa família. Desse modo, utilizando os mesmos instrumentos de um aparelho judicial que demonstrava desconfiança na capacidade do “entender” das mulheres, a parda solicitou a assistência do Juiz dos Órfãos no momento de miséria.

Os detalhes desse cenário de escassez podem ser alcançados através dos depoimentos das cinco testemunhas que foram inquiridas para que se pudesse comprovar a veracidade das mortes do rebanho, bem como evidenciar se o tutor Manoel de Medeiros Rocha Junior foi omissos na prestação de contas dadas anteriormente ao Corregedor Mariano José de Brito Lima e se teve culpa nos prejuízos sofridos pelos órfãos dos quais era responsável.

Uma das testemunhas foi Luiz Vieira de Oliveira, irmão de Manoela Maria de Jesus, homem pardo de 42 anos, casado, morador no sítio Riacho Fundo, que vivia de seu trabalho. Declarou ele que entre os anos de 1816 e 1817 ocorreu uma seca que “destruiu as criações vacum e cavalar desses sertões” e que as rezes de seus sobrinhos foram prejudicadas, algumas morreram e outras “se sumiram”. Afirmou ainda que o tutor não tinha culpa do ocorrido, por ter inclusive orientado os órfãos mais velhos a pastarem os gados para lugares de melhores pastos e águas, e ele mesmo testemunha tinha ajudado várias vezes na condução do gado dos sobrinhos para lugares melhores. Também foi testemunha o próprio herdeiro Antônio Vieira de Oliveira, pardo, solteiro, de 24 anos, que morava na propriedade da família no sítio Cacimba de Baixo e vivia de suas agências, o qual depôs que nenhuma omissão ou culpa teve

¹⁵ LABORDOC. FCC. 1º CJ. Inventários *post-mortem*. Cx. 326. Inventário de Antônio Vieira de Araújo. 1816; grifos nossos.

¹⁶ Ordenações Filipinas Livro 4º, Título CVII, Das Viúvas que alheam como não devem e desbaratam seus bens, Edições do Senado Federal. Brasília, 2004, p. 1016.

seu tutor pelo prejuízo das rezes. Também moradores do sítio Cacimba de Baixo, Alexandre Lourenço Pereira e Francisco Antônio de Oliveira, familiares de Manoela Maria de Jesus, homens pardos e casados que viviam de seus trabalhos, de idade de 42 e 34 anos, respectivamente, testemunharam a favor do tutor, eximindo-o de culpa ou omissão pela morte dos animais e atribuindo tal prejuízo à seca. Declarou o primeiro que “morreram os gados destes sertões que ficaram as fazendas quase despovoadas, por causa da grande seca que durou”. A última testemunha, Anastácio José de Santiago, homem de 38 anos, morador na Vila do Príncipe, pardo e casado, que vivia de suas plantações, declarou que de 1818 para 1819 os gados vacuns e cavalares tinham sofrido prejuízos e que o tutor não era responsável por tais danos.¹⁷

O Curador dos Órfãos, João Maria Vale, também garantiu que nos anos de 1816 e 1817 “houve seca que matou muitos gados por toda parte e com mais vigor nesta Vila [do Príncipe] e seus subúrbios morreu mais gados do que em outras partes deste termo” e que o tutor fez o que esteve ao seu alcance para auxiliar os órfãos nessa situação. Diante dos depoimentos, o Juiz dos Órfãos, Pedro Paulo de Medeiros, absolveu o tutor Manoel de Medeiros Rocha Junior do pagamento de parte das rezes perdidas. Posteriormente, Manoel de Medeiros Rocha Junior voltou com uma petição ao Juiz de Órfãos para solicitar que ficasse no poder da quantia de 146\$868 que pertencia aos seus tutelados, ao invés de deixá-la no Cofre dos órfãos, para que com esse valor ele gerasse algum negócio e “dos juro ir alimentando aos mesmos órfãos por que se acham em uma indigência de acabarem a vida a falta de sustentação pois que os bens dessa herança eram *vacum* e *cavalar* e esses tiveram fim na grande seca”.¹⁸

Ainda no mesmo ano de 1828, Manoel de Medeiros Rocha Junior realizou a segunda e última prestação de conta a respeito dos órfãos, por onde informou do falecimento da órfã Maria. Segundo o auto de contas, os filhos mais velhos, João e Antônio, sabiam ler, escrever e a doutrina cristã, o primeiro era casado e o segundo, viúvo. Francisca, por sua vez, aprendeu o que era esperado na educação feminina, sabia cozer, fazer renda e a doutrina cristã, e “se achava moça feita em estado de solteira em companhia sua mãe”. Agostinho também vivia em companhia da mãe, mas estava atualmente plantando pelo Brejo da Areia com seus irmãos, em terras cedidas pelo tutor já que “as secas devoraram todos os bens de sua herança, e ele tutor deu terras sem rendas no decurso de dois anos, e casa para subsistirem”. Januário e

¹⁷ LABORDOC. FCC. 1º CJ. Inventários *post-mortem*. Cx. 326. Inventário de Antônio Vieira de Araújo. 1816.

¹⁸ LABORDOC. FCC. 1º CJ. Inventários *post-mortem*. Cx. 326. Inventário de Antônio Vieira de Araújo. 1816.

Manoel tinham os ensinamentos religiosos, mas não sabiam ler e escrever, “por causa dos tempos”, e moravam com a mãe, o primeiro trabalhando para ela. A respeito de Simão, era também “estoporado”, como fora sua falecida irmã Maria, e sabia ler e a doutrina cristã.¹⁹

A última declaração feita por Manoela Maria de Jesus no inventário do seu falecido esposo comunica que em decorrência dos tempos críticos, ela não pôde, por sua indústria, manter seus filhos órfãos, fator pelo qual recebeu mantimentos de vestuário e dinheiro, sobretudo durante a moléstia e morte de sua filha Maria, no valor de 103\$000. Por não saber ler nem escrever, pedira ela que Manoel Francisco da Silveira o fizesse e assinasse por si, em 25 de fevereiro de 1828. Manoel Francisco da Silveira era também um homem pardo, casado com Maria Batista do Nascimento, sobrinha de Manoela.

Introduzimos a história dessa mulher a partir do seu segundo casamento, contraído com um homem branco, combinação rara entre as uniões sacramentadas de mulheres não brancas na Freguesia de Santa Ana do Seridó. Contudo, acompanhando alguns fragmentos de sua trajetória, percebemos que Manoela Maria de Jesus ainda assim enfrentou um problema comum entre aqueles que viviam no Sertão do Rio Grande: a devastação do patrimônio familiar por causa das secas. A despeito disso, que a aparente banalidade dessa situação não obstrua as questões suscitadas pelas singularidades das veredas em sua trajetória. Sem conseguir desfrutar de uma estabilidade econômica pelas condições climáticas do sertão semiárido, Manoela Maria de Jesus soube como recorrer num momento de crise às alianças verticais e horizontais construídas e conservadas ao longo de sua vida.

Ao ter como compadre Manoel de Medeiros Rocha Junior, homem escolhido para ser tutor dos seus filhos órfãos, Manoela não apenas articulou laços com pessoas de prestígio na sociedade, como também pôde obter desse laço maior assistência para sobreviver na miséria em que se encontrava junto a sua família. Afinal, conquanto que ele como tutor tivesse suas obrigações na administração dos bens de seus tutelados, é provável que Manoel de Medeiros Rocha Junior, sendo padrinho de um dos órfãos, tenha concedido maior amparo para aquela família. Basta ver que no momento do prejuízo das secas, o tutor concedeu temporariamente terras e uma casa no Brejo da Areia para que Agostinho e seus irmãos dessem produtividade com lavouras para auxílio da renda familiar; assim como tentou dar melhores rendimentos para o dinheiro dos órfãos, visando destinar os juros para alimentação da família.

¹⁹ LABORDOC. FCC. 1º CJ. Inventários *post-mortem*. Cx. 326. Inventário de Antônio Vieira de Araújo. 1816.
Ponta de Lança: Revista Eletrônica de História, Memória & Cultura, São Cristóvão, v. 17, n. 33, jul. - dez. 2023
ISSN: 1982 -193X

Pais livres tinham preferência em acionarem o parentesco espiritual como recurso para construção de alianças com pessoas livres, conquanto isso não impossibilitasse que utilizassem outros meios para manter também laços com pessoas forras ou escravizadas. Nas palavras de Roberto Guedes, pardos ou forros que ascenderam tinham preferência pelo compadrio com pessoas cuja posição na hierarquia social fosse mais elevada, assim, tinham “filhos apadrinhados por donas, tenentes, capitães, etc., por um lado, e, por outro, eram testemunhas de casamento de escravos, batizavam filhos de pessoas sem títulos de distinção, de forros e seus descendentes” (Guedes, 2008, p. 248).

Assim, os parentes e vizinhos, homens pardos com os quais Manoela dividia o penoso cotidiano dos anos de seca, foram igualmente conexões importante para sua sobrevivência e de sua família, nas atividades nos pobres pastos nas tentativas de salvar o gado, nos depoimentos prestados que asseveraram perante a justiça a situação na qual se encontrava e na cooperação para que suas palavras fossem registradas, mesmo que pelo pulso de outrem. Observamos com isso variadas redes de contato estabelecidas por uma mulher parda que operou todas as ferramentas ao seu alcance para tentar salvar a si e aos seus filhos das penúrias da seca, recorrendo às amizades com pequenos fazendeiros não brancos, equilibrando os encargos da tutoria com a proteção do parentesco espiritual com um homem influente na sociedade e se apropriando do instrumento jurídico para solicitar ao Juiz dos Órfãos mantimentos para o sustento familiar.

Outra trajetória feminina que se sobressai é a de Maria Bezerra de Vasconcelos, sobrinha de Manoela Maria de Jesus, filha de Maria da Assunção e Manoel João de Deus. No ano de 1827, Maria Bezerra oficializou na Paróquia de Santa Ana do Seridó sua união com Miguel Moreira da Silva, filho de Miguel Moreira da Costa e Valéria Paes do Espírito Santo.²⁰ O casal teve sete filhos e fizeram morada no riacho de São José, termo da Vila do Príncipe. Aos 38 anos, uma moléstia de peito pôs fim à vida da matrona, que foi sepultada no corpo da Matriz do Seridó, em 1835.²¹ Com isso, foi dada a apuração do patrimônio familiar e a partilha entre os herdeiros por meio de um inventário *post-mortem* lavrado em seu nome, em 1836.²²

²⁰ PSC. CPSJ. Livro de Casamentos n° 3, 1821-1834, f. 86.

²¹ PSC. CPSJ. Livro de Óbitos n° 2. FGSSAS, 1812-1838, f. 144.

²² LABORDOC. FCC. 1° CJ. Inventários *post-mortem*. Cx. 334. Inventário de Maria Bezerra. 1836.

Nos bens inventariados, 74,43% do valor total correspondeu à posse de animais, percentual sugestivo de uma ligação da família com a pecuária, sobretudo quando observamos a listagem de alguns utensílios voltados para o criatório, como “uma marca nova de ferrar gado”, “um selim velho” e “uma cangalha aparelhada”. Marcas e ferros eram utilizados no gado para reconhecimento e diferenciação dos animais entre os fazendeiros, os quais distinguiam seus rebanhos com seus ferros individuais e com o ferro da ribeira onde moravam. A prática de mutilação no couro dos animais denotava, ainda, uma dimensão simbólica, podendo representar um signo de poder e prestígio de grandes criadores de gado (Faria, 2022). Os outros utensílios, o selim e a cangalha, eram colocados nos cavalos; o primeiro, uma versão sertaneja da sela inglesa, era utilizado na labuta diária dos vaqueiros, enquanto a cangalha se tratava de uma estrutura de madeira sobreposta ao animal, destinada ao transporte de cargas (Medeiros Filho, 2016; Macêdo, 2021).

Embora a maior parte do cabedal de Maria Bezerra de Vasconcelos estivesse representado na pecuária, os números absolutos de animais não reportaram a grandes reses. Foram listadas no inventário somente quatro vacas, uma bezerra, um cavalo, um potrinho, uma égua velha e doente e uma poldra. A economia pecuarista, incipiente e rudimentar, deve ter sido complementada com o cultivo de lavouras, haja vista que entre os bens arrolados também se encontravam uma “enxada velha” e uma “foice velha”. Ambas as atividades provavelmente foram desenvolvidas pelo próprio trabalho familiar, pois não foi listado nenhum escravo.²³

O monte final de todos os bens avaliados correspondeu à quantia de 159\$063, cabendo ao viúvo sua meação no valor de 79\$531. Conforme Muirakytan Macêdo, 35,7% dos inventários *post-mortem* processados na Ribeira do Seridó entre 1800-1813 tinham como espólio final uma quantia de até 500\$000, percentual do qual a somatória dos bens de Maria Bezerra de Vasconcelos se aproxima (Macêdo, 2021). O restante do cabedal foi dividido entre os filhos do casal, Antonino, Mariana, Severiano, Tomás, Prima e Sebastião, todos menores de 25 anos que ficaram órfãos em decorrência da morte da mãe. A tutoria foi assumida pelo próprio pai, Miguel Moreira da Silva, que fez a primeira prestação de contas dos filhos tutelados ao Juiz dos Órfãos em 1837, informando os rendimentos de suas poses, as despesas e a educação que

²³ LABORDOC. FCC. 1º CJ. Inventários *post-mortem*. Cx. 334. Inventário de Maria Bezerra. 1836.

tinham. Neste ano, todos os órfãos ainda eram menores, o mais velho, Antonino, tinha 15 anos, porém já tinha falecido.²⁴

Os demais filhos moravam com o pai e estavam recebendo “a educação segundo seu sexo e qualidade”. Dentre as funções desempenhadas pelo tutor, a educação era um elemento fundamental para formação dos órfãos, os quais deveriam aprender os bons costumes e a doutrina cristã. Em texto sobre a educação dos órfãos na Ribeira do Seridó, Muirakytan Macêdo e Marta Araújo apontaram as restrições da escolarização nos sertões seridoenses setecentistas:

Além de ensinar aos órfãos toda a coreografia dos “bons costumes” e iniciá-los nos valores cristãos, cabia aos tutores gerir a instrução e a educação elementar de seus tutorados, assim como inculcar neles os princípios de uma formação profissional. Nos sertões onde a escola formal ainda não era uma realidade, a maior parte da educação era ministrada no próprio ambiente doméstico. Mesmo entre as famílias sertanejas remediadas da capitania do Rio Grande do Norte as oportunidades eram diferentes. Raramente iam muito mais além de um patamar onde era frequente a não escolarização. Principalmente as mulheres tinham formação não escolarizada ou eram analfabetas, independente da qualidade social (Macêdo; Araújo, 2014, p. 611).

Educar os órfãos conforme “seus sexos e qualidades” demarca clivagens sociais interseccionais, pois tal expressão sugere que esses órfãos deveriam ser instruídos nos seus lugares de sujeitos pardos (logo, mestiços/não brancos) dentro de uma sociedade densamente hierárquica e valorizadora da qualidade branca. Se estabelece também a separação entre a instrução feminina e masculina, algo que pudemos observar de forma mais explícita entre os órfãos de Manoela Maria de Jesus. Enquanto os filhos homens aprendiam as primeiras letras (ler, escrever e contar), às mulheres cabiam os ensinamentos de fiar, cozer, fazer rendas e outras incumbências que cabiam aos “ministérios de mulher”, como versado no estudo de Ieda Lima sobre a educação feminina da Ribeira do Seridó no século XVIII (Lima, 2008).

Mesmo não detendo grandes posses, Maria Bezerra de Vasconcelos, uma mulher parda, angariou com sua família mestiça um patrimônio suficiente para despertar a necessidade de lavrar um inventário *post-mortem*. Em vida, é possível que além de labor no espaço doméstico, ela tenha também contribuído para a economia familiar, se ocupando com pequenas plantações ou na rotina com os animais, junto ao seu esposo. Evidenciamos com isso a atuação possível de mulheres não brancas em famílias mestiças, com o reforço das palavras de Cerceau Netto.

²⁴ LABORDOC. FCC. 1º CJ. Inventários *post-mortem*. Cx. 334. Inventário de Maria Bezerra. 1836.

O modo de viver da família mestiça não coloca a mulher em posição de subalterna ao homem, também não atribui a essa família o espaço de domesticação da mulher. Assim, no caso da família mestiça, nas quais os discursos se misturavam com práticas de autoridades muito divergentes entre homens e mulheres, o espaço das relações familiares não foi marcado pelo amansamento e domesticação da figura feminina. Pelo contrário, o papel da mulher na família mestiça, observada em Minas Gerais para o século XVIII, era preponderante no sentido de questionar o discurso normatizar e moralizador dos poderes constituídos (Cercean Netto, 2017, p. 79-80).

Os indícios encontrados sobre as vidas de Manoela Maria de Jesus e Maria Bezerra elucidam como elas conseguiram agir dentro das limitações as quais estavam submetidas como mulheres e como pessoas não brancas na sociedade sertaneja dos séculos XVIII e XIX. Junto aos seus familiares elas se dedicaram à pecuária rudimentar, ainda que vulneráveis às condições climáticas instáveis e desfavoráveis do sertão semiárido. Integraram-se em redes de sociabilidade e compadrio com pessoas de suas mesmas qualidades e também com indivíduos brancos de influência social, e souberam como usufruir dos benefícios e do apoio que cada um deles poderiam ofertar em momentos de extrema dificuldade. Ao construir suas famílias mestiças, foram elas também construtoras sociais daqueles sertões.

Referências

- BLUTEAU, Raphael. **Vocabulario portuguez & latino**: aulico, anatomico, architectonico... Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1712-1728. v.3, p. 287. Disponível em: <https://www.bbm.usp.br/pt-br/dicionarios/vocabulario-portuguez-latino-aulico-anatomico-architectonico/> Acesso em 18 set 2021.
- CERCEAU NETTO, Rangel. **Entre as formas de se pensar e as maneiras de se viver**: a família mestiça e a vida familiar em Minas Gerais colonial. São Paulo: Alameda, 2017
- DANTAS, José Adelino. **Homens e fatos do Seridó Antigo**. Natal: Sebo Vermelho, 2008.
- FARIA, Osvaldo Lamartine de. Ferros de ribeiras do Rio Grande do Norte. In: SEREJO, Vicente et al. (Org.). **O sertão de Osvaldo Lamartine**. Vol. 3. Natal: Edufrn, 2022.
- GUEDES, Roberto. **Egressos do cativo**: trabalho, família, aliança e mobilidade social (Porto Feliz, São Paulo, c.1798-c.1850). Rio de Janeiro: Mauad X; FAPERJ, 2008. p. 96-99.

LIMA, Ieda Silva de. **Nos ministérios de mulher e nos bons costumes, se fez a educação feminina da Ribeira do Seridó (1737-1799)**. 2008. 89p. Monografia (Graduação em Pedagogia) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Caicó, 2008.

MACÊDO, Muirakytan Kennedy de; ARAÚJO, Marta Maria de. Educação, instrução e assistência aos órfãos (Ribeira do Seridó, Capitania do Rio Grande do Norte, século XVIII). In: **Cadernos de História da Educação**. v.12, n.2, p. 599-618, 2014. p. 611.

MACEDO, Helder Alexandre Medeiros de. O Senado da Câmara da Vila Nova do Príncipe (1788-1822). In: MACÊDO, Muirakytan Kennedy de et al. (Org.). **História & Memória da Câmara Municipal de Caicó**. Natal; Caico: EDUFRN; SESC/RN, 2016. p. 25-60. p. 48; grifo nosso.

MACHADO, Cacilda. **A trama das vontades: negros, pardos e brancos na produção da hierarquia social do Brasil escravista**. Rio de Janeiro: Apicuri, 2008.

MATTOS, Hebe. **Das cores do silêncio: os significados de liberdade no Sudeste escravista (Brasil, século XIX)**. 3ª ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2013.

MEDEIROS FILHO, Olavo de. **Velhas famílias do Seridó**. Brasília: Centro Gráfico do Senado Federal, 1981.

MEDEIROS FILHO, Olavo de. **Velhos inventários do Seridó**. Natal: Sebo Vermelho, 2016.

PAIVA, Eduardo França. **Dar nome ao novo: uma história lexical das Américas portuguesa e espanhola, entre os séculos XVI e XVIII (as dinâmicas de mestiçagem e o mundo do trabalho)**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

Fontes

1. LABORATÓRIO DE DOCUMENTAÇÃO HISTÓRICA

LABORDOC – Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Centro de Ensino Superior do Seridó, Campus de Caicó

Caicó-RN

1.1 Fundo da Comarca de Caicó, 1º Cartório Judiciário

1.1.1 Inventários *post-mortem*.

Cx. 326. Inventário de Antônio Vieira de Araújo. 1816.

Cx. 334. Inventário de Maria Bezerra. 1836.

2. PARÓQUIA DE SANTANA DE CAICÓ

PSC – Casa Paroquial São Joaquim

Caicó-RN

2.1 Livros de registros paroquiais, Freguesia da Gloriosa Senhora Santa Ana do Seridó (1788-1857)

Livro de Batismos nº 2, 1814-1818

Livro de Batismos nº 4, 1818-1822

Livro de Casamentos nº 1, 1788-1809

Livro de Casamentos nº 2, 1809-1821

Livro de Óbitos nº 1, 1788-1811

Livro de Óbitos nº 2, 1812-1838

Recebido em 2023-08-10

Aprovado em 2023-12-03

Publicado em 2023- 12 -30

DOI: <https://doi.org/10.61895/pl.v17i33.19714>

DE MASCATE A LOJISTA NA PORTA DO SERTÃO: UM COMERCIANTE
DE VILA DE CACHOEIRA, CAPITANIA DA BAHIA, AMÉRICA
PORTUGUESA, SÉCULO XVIII

Gabriel Silva de Jesus

Universidade Federal de Ouro Preto

E-mail: gabrielparede@hotmail.com

Resumo

O artigo trata do caso do comerciante Bernardo Ribeiro de Araújo, que viveu na Vila de Cachoeira, Recôncavo da Capitania da Bahia, América Portuguesa, nas últimas décadas setecentista. O texto é dividido em duas partes, sendo que na primeira analisamos a Vila de Cachoeira e seu termo como um importante entroncamento comercial entre o litoral e o sertão. Na segunda parte, apresentamos o estudo do caso, buscando entender como ele realizou suas atividades mercantis nas funções de mascate e lojista.

Palavras-Chaves: Comércio; Recôncavo da Capitania da Bahia; América Portuguesa.

FROM MUSCATE TO STOREMAN AT PORTA DO SERTÃO: A
MERCHANT FROM VILA DE CACHOEIRA, CAPITANIA DA BAHIA,
PORTUGUESE AMERICA, 18TH CENTURY

Abstract

The article deals with the case of the merchant Bernardo Ribeiro de Araújo, who lived in Vila de Cachoeira, Recôncavo in the Captaincy of Bahia, Portuguese America, in the last decades of the 18th century. The text is divided into two parts, in the first we analyze Vila de Cachoeira and its term as an important commercial junction between the coast and the hinterland. In the second part, we present the case study, seeking to understand how he carried out his commercial activities as a peddler and storekeeper.

Keywords: Commerce; Recôncavo of the Captaincy of Bahia; Portuguese America.

Introdução

A Vila de Cachoeira e seu termo está localizada no espaço geográfico do Recôncavo baiano, ocupando um espaço banhado por diversos rios, sendo o principal o Paraguaçu, interligando o porto de Cachoeira com o porto de Salvador.

Em 1698, Cachoeira passa de freguesia a Vila, pertencendo ao termo sete freguesias: São Pedro da Muritiba, Nossa Senhora do Desterro do Outeiro Redondo, São Gonçalo dos Campos, São José das Itapororocas, Santa Ana do Camizão, Santiago do Iguape e Santo Estevão do Jacuípe. Também incluía o arraial de São Félix, subordinado juridicamente a freguesia de São Pedro do Monte de Muritiba (Nardi, 1996, p. 36).

A elevação do território a Vila foi decorrente de sua posição estratégica, representando um importante entroncamento comercial na capitania da Bahia, possibilitando tanto uma ligação ao litoral, como também aos caminhos das minas e do gado.

A Vila de Cachoeira e seu termo é conhecida na historiografia pela ligação com o porto de Salvador, escoadouro das notáveis produções de fumo e açúcar, que abasteceriam várias praças do comércio ultramar português. Entretanto, o território foi bastante complexo, justamente pela posição entre o litoral e o sertão, sendo que numerosos estudos vêm reproduzindo ao longo dos anos sua importância com o litoral em detrimento do sertão (Nardi, 1996; Silva, 2015).

O texto observa a Vila de Cachoeira e seu termo como um território pertencente ao sertão, no tempo colonial, no qual se localizava um amplo espaço do seu território. A partida ou chegada começava em Muritiba, seguindo por São Félix, beira do Paraguaçu. No Sertão de Baixo, estavam as freguesias de Jacuípe, Itapororocas e Camisão, posteriormente formaram a atual cidade de Feira de Santana.

A proposta do texto é analisar o comerciante Bernardo Ribeiro de Araújo atuando neste território, onde foi mascate e lojista. Sua movimentação comercial evidencia a dinâmica mercantil que houve no período colonial na Vila de Cachoeira e seu termo.

No mapa 1, observamos o vasto espaço que interligava a Vila de Cachoeira, abrindo-se passagem terrestre na direção de diversas veredas, razão que lhe permitiu a alcunha de porta de entrada para o sertão. Esses caminhos foram citados pelos viajantes que tiveram no local.

Em 1817, o comerciante francês Tollenare, passou apenas duas horas na Vila de Cachoeira, tempo suficiente para considerar a Vila de Cachoeira importante, pois “nela vem terminar a grande estrada de Minas”. Os transeuntes que quisessem partir rumo ao Rio de Janeiro, seguindo o interior ao invés do litoral, “deve acompanhar as caravanas que partem de Cachoeira para Tijuco, Vila do Conde, Vila do Príncipe e Vila Rica, de onde há uma estrada de rodagem de 80 léguas que vai até o Rio de Janeiro” (Tollenare, 1978, p. 257).

Luis dos Santos Vilhena, que residiu em Salvador nos anos de 1787 e 1799, não visitou Cachoeira, mas anotou os caminhos direcionados a Minas Gerais e Maranhão: “a estrada que sai de São Pedro da Muritiba estende-se até Minas Novas, Rio de Contas, Serro do Frio, e todas as minas gerais, até que circundando vai sair no Rio de Janeiro; sai outra que passando pela Vila de Água Fria, passa às minas de Jacobina, corta parte do Piauí, e conduz até o Maranhão” (Vilhena, 1969, p. 483).

Spix e Martius, que já haviam feito as trilhas dos caminhos das Minas Gerais a Vila de Cachoeira, percorrendo lhes sentados nas selas dos cavalos ou mulas, quando deixaram Cachoeira rumo ao Piauí em 27 de fevereiro de 1819, mencionaram três caminhos:

De Muritiba, que segue pelo porto de São Félix, a sudoeste, até o distrito do Rio de Contas e daí Minas Gerais, Goiás etc.; a de Belém que liga Cachoeira com a parte Sul da província; e a de Capoeiruçu, que segue a O. e N.O, à comarca de Jacobina e a Estrada Real do gado, por onde são tocadas as boiadas do Piauí (Spix & Martius, 1981, p. 200).

O caminho que interligava a Vila de Cachoeira com a Vila Boa de Goiás, foi narrado minuciosamente pelo governador Luís da Cunha Menezes, quando zarpou no lombo de burro pelo sertão adentro para tomar posse do governo de Goiás. A viagem durou dois meses e dezesseis dias, ou seja, de 29 de agosto até 15 de outubro de 1778, alcançando a soma de 375 léguas (Bertran, 1996, p. 71).

Certamente uma das maiores propostas estruturais que poderia melhorar e dinamizar o comércio entre o litoral e o sertão, esteve na construção de uma ponte ligando a Vila de Cachoeira com o arraial de São Félix.

Em 1816, no requerimento ao Conde dos Arcos, governador da Bahia, a Câmara de Cachoeira alegou que a ponte serviria para sanar os problemas comerciais, apontando os desastres causados nas cheias do Paraguaçu, que vitimava diversas vidas e arruinava várias mercadorias nas canoas viradas na travessia do rio. Assim, relataram:

e é o ponto fixo, onde se deposita grande parte dos generos, que fazem o principal objeto de comércio de exportação da Capitania da Bahia. A lavoura de Tabaco é quase privativa deste distrito, e é pouco o que deixa de vir aqui depositar-se para ser transportado para Bahia. O algodão de Minas Novas, Caitité, e o do alto e baixo sertão, todo vem procurar este ponto de embarque e os Engenhos estabelecidos, e que anualmente se estabelecem nestas vizinhanças, fazem com que já hoje se embarque neste porto grande número de Caixas de açúcar; bem como é avultada a quantidade de Courama que presentemente se exporta para o mercado daquela Cidade. Todos estes generos, que aqui vem depositar-se para serem exportados, e os que da Bahia vem aqui desembarcar, tanto para o consumo da terra, como para o fornecimento dos Campos, Sertões, e Minas, tem feito com que esta Vila tenha crescido a um ponto tal de Consideração, que não será fácil encontrar-se outra em todo o Reino do Brazil, que a iguale em comércio, riqueza, e população¹.

Os projetos endereçados a ponte tiveram um forte empecilho devido aos episódios da independência brasileira de 1823, parando as obras completamente. A ponte só foi inaugurada em 1885, sendo feita de ferro e madeira, denominada de ponte Dom Pedro II.

Todo esse cenário comercial desempenhado na Vila de Cachoeira e seu termo favoreceu a abertura e o estabelecimento das lojas, que recebiam as mercadorias pelo exclusivo da metrópole portuguesa, passando depois a comercializá-las na própria Vila e pelos sertões.

De Mascate a Lojista: o caso do comerciante Bernardo Ribeiro de Araújo

O caso analisado foi o único encontrado na pesquisa de 334 inventários de Cachoeira na seção judiciária do Arquivo Público do Estado da Bahia (APEB), entre os anos de 1750-1808. A singularidade da pesquisa se dar pela possibilidade de analisar um comerciante que atuou como mascate, passando depois a lojista. Portanto, o documento permite ampliar a movimentação mercantil realizada no espaço estudado.

Embora o assunto dos mascates e lojistas não seja uma novidade na historiografia nacional, ainda é desconhecido na historiografia do Recôncavo baiano. De fato, não sabemos da

¹ Ministério da Educação e Cultura; Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Arquitetura. **Evolução urbana de Cachoeira:** séculos XIX e XX, Vol.2, Salvador: UFBA, 1976. p. 37.

existência de estudos publicados sobre o assunto em Cachoeira, ao menos para o período colonial.

O comerciante Bernardo Ribeiro de Araújo faleceu com testamento “solene” em 27 de fevereiro de 1804, deixando como herdeiro dois filhos pequenos, “um maxo por nome José e uma femea por nome Maria”, fruto do seu casamento com Rosa Maria de Jesus. Em Cachoeira foi irmão da Ordem Terceira de Nossa Senhora do Monte do Carmo, sendo “verdadeiro cristão” e crente nos mistérios da fé. Também foi “capitão”, mas não sabemos de qual ordenança².

Os bens arrolados estavam em diversas peças de ouro, prata, pedras e móveis. Também tinha uma casa, havendo um oratório de “madeira branca” com uma imagem da “Senhora da Conceição”, “Santo Cristo” e “São Cristóvão”³. Nesta peça sacra encontra-se toda privacidade da devoção familiar no lar.

Os cinco escravos eram outros itens importantes na listagem dos bens, havendo Joaquina de nação Tapa, do serviço da casa, apresentando diversas dores no peito, sendo a outra, uma Cabra chamada de Apolinaria, “demente e muito doente do peito com defluxo”, não fazendo serviço algum. Também tinha Manuel, mulatinho, com treze anos. Por fim, listava-se José angola e João nagô, ambos trabalhavam “no ganho da rua”⁴.

Esses últimos poderiam trabalhar no palanquim com “cortinas de camelão forradas de brim”, que serviria tanto para transportar seus senhores como para executarem carregarções nas ruas estreitas e de terras batidas na Vila de Cachoeira. Seja como for, o certo é que o pecúlio conseguido pelo esforço dos escravos, José e João, não era bastante para as despesas diárias das crianças, mesmo deixando a casa de manhã e só voltando na hora de dormir, segundo declarou a viúva⁵.

O comerciante Bernardo Ribeiro de Araújo começou sua vida comercial como mascate, negociando “fazendas secas” nas jornadas pelas minas e sertões baianos entre as últimas décadas do século XVIII. As vendas realizadas foram anotadas nos borradores, colocando apenas o nome dos endividados e os valores, não dando mais informações.

² APEB, Judiciário, Inventário de Cachoeira, Bernardo Ribeiro de Araújo, 1804,02/722/1188/04.

³ APEB, Judiciário, Inventário de Cachoeira,02/722/1188/04.

⁴ APEB, Judiciário, Inventário de Cachoeira, 02/722/1188/04.

⁵ APEB, Judiciário, Inventário de Cachoeira,02/722/1188/04.

O termo mascate é amplo e genérico, recebendo em cada país uma definição diferente, havendo “diversas sortes de mascates”, como mencionou o *Regimento para a Real Extração dos Diamantes do Arraial do Tejuco do Serro do Frio* (Eschwege, 2011, p. 434). Essa diversidade foi observada por Fernand Braudel, pois “longe de ser um tipo social bem definido, o mascate representa uma coleção de ofícios que escapam às classificações razoáveis” (Braudel, 1996, p. 58).

No Regimento dos Mascates de Minas Gerais, entre os anos de 1773 e 1774, todos os trinta e sete mascates atuavam no comércio das vendas de fazendas secas, assim como o caso estudado no texto. A licença concedida ficava entre o tempo de dois meses e três meses, podendo alcançar o máximo de quatro meses⁶.

No Brasil colonial, especialmente em Minas Gerais, os mascates são descritos como pequenos comerciantes, desempenhando suas atividades como vendedores ambulantes ou no comércio volante. Esses comerciantes não eram bem vistos pelas autoridades locais, sendo a presença deles estritamente proibidas em certos locais do sertão, como na zona diamantina do Serro Frio (Furtado, 1999, p. 268).

As origens dos mascates no Brasil colonial são apresentadas numa Representação dos homens de negócios do Rio de Janeiro no ano de 1815, quando descreveram os mascates da seguinte forma:

Estes homens errantes aqui, e ali, que não tem morada fixa, que não tem profissão, nem ofício certo, nem bens dos quais subsistão; e que além disto não podem dar prova de boa vida, e costumes por pessoas de fé, antes são suspeitos do contrário; são aqueles; que largando a ocupação de Marinheiros, ou Mestres dos Navios; com algum dinheiro bem ou mal adquirido entrão neste giro; o criado de servir, que larga seu amo; o homem do campo, que deixando as terras se recolhe à Cidade; e usa deste meio para manter a sua ociosidade, e da mesma sorte de artificie, e jornaleiro, e destes modo apodrecem na mesma Cidade não só eles, mas também dois ou três negros; que cada um traz consigo com tableiros, nos quais conduzem as fazendas, que fazem a subsistência da sua libertinage, e ue causam o dano público do mesmo comércio, e cidadãos⁷.

Certamente o comerciante da pesquisa teve origem em algum desses meios citados acima, talvez o passado lhe trouxesse lembranças não muito agradáveis, porque no testamento, não

⁶ APM, Seção colonial, códice 202, Registro de licenças para mascateação (1773-1774).

⁷ Biblioteca Nacional/Divisão de Manuscrito, II-34,27,024. Representação dos homens de negócio e mais comerciantes da praça e corte do Rio de Janeiro a S.A.R, solicitando providências conta a ação dos mascates. Rio de Janeiro, 25/04/1815.

declarou o local de nascimento, como todos os homens e mulheres da Vila de Cachoeira faziam no período estudado.

Muitos dos mascates acabavam presos, como aconteceu com 33 “mascates volantes”, que no ano de 1782, foram acusados de venderem ilegalmente todo tipo de fazendas pelas ruas e subúrbios de Salvador, cujo “dilatado tempo da prisão se consumirão no horror da pobreza, e da miséria de trinta e seis moços quase todos que tiveram princípios de marinheiro”. Eram sujeitos mal vistos nas cidades, ligados ao mundo do tráfico⁸.

Pelo eminente clima hostil do ofício na colônia, os mascates fugiam dos grandes centros a procura da obtenção de lucros e tranquilidade mercantil no sertão, onde não havia grande vigilância da Coroa. O mascate da pesquisa encontra-se nesta situação, atuando nos territórios do sertão, vendendo as fazendas secas aos sertanejos que trabalhavam nos negócios dos metais preciosos, produção agrícola, burocratas, liberais simples, “fugitivos de crime” ou escravos.

Pelos sertões baianos ou mineiros o mascate vendia as fazendas secas mediante o pagamento em “moeda metal” ou “fiadas”, anotando tudo no borrador, mas sem colocar os locais da morada dos clientes, suas “qualidades” e as espécies das vendas, apenas o necessário para orientar a memória, resumindo-se no nome e no valor devido⁹.

Uma das praças no sertão baiano que o mascate comerciava era Jacobina, área de metais preciosos, cravada no centro da Bahia colonial, abrindo-se para várias “artérias” por onde cruzavam os caminhantes na busca de riqueza, como as pioneiras bandeiras devastadoras do território autóctone. A ligação com a Vila de Cachoeira foi algo recorrente nos inventários e testamentos, sobretudo nas dívidas, muitas vezes deixadas aos herdeiros cobrarem.

Por essas plagas Bernardo Ribeiro Araújo fazia suas negociações, conforme declarou a viúva no auto de contas do inventário: “girava pelos certos de Jacobina e outros mais, deixando muitas fazendas por aquelas partes fiadas para na volta cobrar como é costume daqueles que Mascateão por Minas e Sertons”¹⁰.

⁸ AHU, CU, Bahia - Coleção Eduardo Castro e Almeida. cx.58, doc.11031- 11038. OFFICIO do Desembargador Gervasio de Almeida Paes para o Governador, sobre a mesma devassa, participando-lhe que autoara 36 mascates volantes, que andavam vendendo pelas ruas toda qualidade de fazendas. Bahia, 4 de junho de 1782.

⁹ APEB, Judiciário, Inventário de Cachoeira,02/722/1188/04.

¹⁰ APEB, Judiciário, Inventário de Cachoeira,02/722/1188/04.

O mascate realizou uma venda a Antônio de Oliveira Barros, que morava na Vila de Cachoeira, mas tinha fazendas em Jacobina, ficando a transitar neste vasto sertão. O responsável pela cobrança da dívida declarou que no momento ele estava em Jacobina, de modo que “se lhe tem escrito e não tem respondido nada até o presente”¹¹.

São ainda citados mais dois locais do sertão baiano que o mascate frequentou no decorrer das jornadas solitárias ou com algum escravo, provavelmente os mais fáceis que ele poderia visitar, sem ficar vulnerável a vigilância real e aos perigos encontrados nos caminhos e estradas, exemplo dos bandidos, salteadores e índios.

Os dois ficavam nas cercanias sertanejas de Cachoeira, no atual território de Irará, como Conceição de Bento Simões, onde fez uma venda para Domingos Ribeiro Rego, que já havia se ausentado do local. Na Vila de Água Fria fez quatro vendas, uma, a Sebastião da Costa Pereira, e outra a Antônio Luís de Medeiros, este último não residia mais no território. Às duas outras vendas foram para Francisco Machado de Araújo e Ângelo Alvres, havendo notícias de viverem “desgraçadamente sem bens alguns”¹².

Nesse sentido, é importante notar que ele não fazia jornada de forma “baldada”, não passando pelos postos fiscais, cobradores dos impostos das mercadorias. Transitava pelas picadas obscuras nas matas, frequentando provavelmente os locais de uma fiel clientela. Assim, tornava-se mais difícil ainda saber o exato local dos devedores.

O procurador responsável pela cobrança das dívidas foi o lavrador José Pereira de Araújo, “sujeito de boa consciência e verdade”. Era pardo e solteiro, tinha trinta e seis anos, morador e natural de uma fazenda na freguesia do Santíssimo Coração de Jesus, termo de São João da Água Fria. Disse ter conhecido muito bem o mascate, talvez por isso a viúva o escolheu¹³.

O valor ajustado com a viúva, deu-se em cinquenta mil réis anuais, tendo já recebido, oitenta mil réis sem ter conseguido solucionar o problema. A justificativa dada por ele foi bastante razoável e esclarecedora, porque tendo em mãos uma lista dos devedores,

tem achado alguns que já não existem sobre a face da terra, sem bens alguns, outros não tem sabido das suas moradas e nem a mais teve notícias e outros dizem que não tivera nunca contas com o testador e sendo-lhe lido o rol dos devedores disse ser o

¹¹ APEB, Judiciário, Inventário de Cachoeira, 02/722/1188/04.

¹² APEB, Judiciário, Inventário de Cachoeira, 02/722/1188/04.

¹³ APEB, Judiciário, Inventário de Cachoeira, 02/722/1188/04.

mesmo que se lhe deu a ele para averiguação e cobrança dos devedores e ele atendo que tem recebido se lhe prometeu maior vista que se lhe cobrasse e a justificante tem tido já prejuízo por que todas são perdidas a maior parte em Minas e certons¹⁴.

A lista que o procurador andava das freguesias aos sertões, montando nos dois cavalos dados pela viúva, contava com o número de sessenta endividados, correspondendo a 54,8% das dívidas totais inventariadas¹⁵.

Todos os sessenta endividados da lista foram especificados pelo procurador, anotando o nome e o motivo da falta de pagamento, por exemplo, Manoel dos Santos Monteiro, foi culpado de uma morte no registro e fugiu, bem como Inácia Maria de Santa Rita, não podendo pagar devido as muitas dívidas que tinha na cidade da Bahia. Ademais, Vicente Antônio de Carvalho, dono de apenas um cavalo, Manuel de Piedade Lourenço Dantas, indo para os “certons e não se sabe das suas moradas”. Também havia Antônio Ribeiro de Sampaio, andando a pedir esmolas, Gonçalo Pereira Maciel, que nada tem de seu, João Batista de Araújo, “só possui um cavalo e muitos filhos”, dentre outros¹⁶.

Obviamente que como porta de entrada para o sertão, os carregamentos na Vila de Cachoeira e seu termo não ficaram somente restritas aos mascates, podendo outros encaminharem, sejam produtores ou negociantes locais.

Em 1767, o produtor do termo do Desterro, Luís Martins de Barros, deixou no inventário uma conta com o filho Manoel Martins de Barros, fruto de uma jornada para “Minnas” transportando uma “carga de molhados e mais aprestos”, avaliada em 83\$500 rs¹⁷.

Por outro lado, o produtor João Luís de Barros, que faleceu em 1800, declarou no testamento ter mandado por seu filho Joaquim um carregamento de fazendas, um escravo e dois cavalos, endereçado para quitação de dívidas com homens do “certam do Pajahú”¹⁸.

Enquanto o homem de negócios de Muritiba, Francisco de Aguiar Fagundes, falecido em 1780, cobrava a Manoel Franca Lisboa uma “carregação de colheres, garfos e facas, tudo de prata”, para “Minas”, avaliada em 45\$640 rs. Também cobrou uma dívida por crédito passado

¹⁴ APEB, Judiciário, Inventário de Cachoeira, 02/722/1188/04.

¹⁵ APEB, Judiciário, Inventário de Cachoeira, 02/722/1188/04.

¹⁶ APEB, Judiciário, Inventário de Cachoeira, 02/722/1188/04.

¹⁷ APEB, Judiciário, Inventário de Cachoeira, Luís Martins de Barros, 1768, 02/676/1135/04.

¹⁸ APEB, Judiciário, Inventário de Cachoeira, João Luís de Barros, 1800, 02/719/1183/02.

a Francisco Mendes da Silva, viandante dos caminhos de Rio de Contas, no valor de 18\$000rs¹⁹.

Por fim, profundamente presente nos negócios sertanejos, em 17 de agosto de 1769, Francisco de Aguiar Fagundes remetia ao filho José de Aguiar Fagundes vários créditos para serem cobrados “por sua conta e risco” no “sertão do Rio São Francisco, Paracatu, Goyazes e Serro do Frio”²⁰.

Contudo, devido ao cansaço das idas e vindas pelos caminhos do sertão, onde nem sempre a clientela cumpria com os seus pagamentos, o mascate da pesquisa acabou deixando o ofício. Doravante, estabeleceria uma loja de “fazendas secas” na Vila de Cachoeira, localizada na Rua do Pasto, uma das principais ruas comerciais do local²¹.

Outro motivo que pesou para ingressar na trajetória de lojista foi seu casamento com a viúva, deixando de “andar por Minas e Sertões”, segundo os relatos. Quanto a viúva, declarou ser analfabeta, “demasiadamente gorda” e enferma, “achacada de erisipelas”, dificultando seus deslocamentos²².

Ascenderia então o comerciante nos negócios, passando de mascate a lojista, atividade comercial que lhe colocaria numa posição social de melhor relevo perante os olhos da sociedade. Uma das consequências desta mudança, foi o status de “capitão” recaído ao seu nome.

A loja do comerciante ficaria ocupada na casa da Rua do Pasto, havendo três portas, uma para acessar a casa e duas para loja, constando um balcão ou mostrador, além das prateleiras forradas e ladrilhadas, e seu guarda pó, “tudo novo”. As fazendas secas e molhadas ficavam aí armazenadas, cabendo ao caixeiro suas vendas no balcão²³.

Os lojistas de secos operavam nos negócios varejistas, negociando maiormente as ditas “fazendas secas”, um aglomerado de mercadorias, cujo volume maior era os tecidos e panos, mas também copos, garfos, colher, facas, camisas, bermudas, meias, ceroulas, parafusos, tesouras etc. (Jesus, 2019, p. 76).

¹⁹ APEB, Judiciário, Inventário de Cachoeira, Francisco de Aguiar Fagundes, 1786,02/698/1160/01.

²⁰ APEB, Judiciário, Inventário de Cachoeira,02/698/1160/01.

²¹ APEB, Judiciário, Inventário de Cachoeira,02/722/1188/04.

²² APEB, Judiciário, Inventário de Cachoeira,02/722/1188/04.

²³ APEB, Judiciário, Inventário de Cachoeira,02/722/1188/04.

Tais lojas se distinguiam das vendas de “molhados”, vendedoras das “fazendas de molhados”, sobretudo comidas e bebidas, como aguardente, vinho, vinagre, azeite doce, manteiga, cravo da Índia, açúcar, pimenta do reino, bacalhau, dentre outras. Algumas comercializavam panelas, bacias, vasilhas, pratos, copos, facas, garrafas, etc (Jesus, 2019, p. 117).

Entretanto, a loja do comerciante é interessante pela existência concomitante de fazendas secas e molhados, sendo o maior volume as fazendas secas, tanto em maior quantidade como em maior valor. Dessa forma, tal estabelecimento representa uma típica loja de secos e molhados.

Na loja do comerciante havia uma razoável quantidade de fazendas secas, contando cento e quinze, no valor total de 1:410\$579rs. O maior volume estava nos variados tecidos e panos, correspondendo a 58,65%, divididos nas medidas e verbetes costumeiros da época, denominadas de varas, côvados e peças²⁴.

Segundo Silva, a vara significa: “medida de panos, que contém palmos geométricos $5\frac{7}{27}$ e craveiros 5, e pés portugueses $3\frac{1}{3}$, enquanto covado, foi definido como uma “medida de panos de lã, sedas e chitas, tendo 3 palmos”. Finalmente, peça de pano era a “porção de covados que se envolvem numa peça, que está inteira, e por encetar” (Silva, 1789).

No tocante a vara, encontramos na loja do comerciante trinta e uma vara e meia de linho fino ou curto, dezanove varas de cres de França²⁵, duas varas e uma quarta de pano de linho, uma vara e duas terças de bertanha de França²⁶, trinta e duas varas de morim estreito, vinte e sete varas e meia de alifante²⁷, cinquenta e uma vara e uma terça de canequim²⁸, setenta e quatro varas e três quartos de “linhaje de amburgo”, por uma vara e uma terça de “linhaje” de França, sete varas de cré grosso de amburgo, duas varas de “morsolina” larga, trinta e quatro varas de “estoupa”,²⁹ etc³⁰.

²⁴ APEB, Judiciário, Inventário de Cachoeira, 02/722/1188/04.

²⁵ Crés significa: “sorte de tela de linho que se fabrica em Molaix, na Bretanha, e nos arredores”, ainda vinham da Índia, Espanha e França. Ver em: (Apud: BERNARDO, 2020, p.88)

²⁶ Bertanha é um pano de linho que vinha de Bretanha. (Apud: BERNARDO, 2020, p.242)

²⁷ Era um pano Branco da Índia da largura de seis palmos finos de catorze até dezoito varas.

²⁸ Diz Bluteau: “pano da Índia”. (BLUTEAU, 1728, p.101)

²⁹ Diz Silva : “a parte mais grossa do linho, que fica no sedeiro, quando o assedão”. (SILVA, 1789, p.566)

³⁰ APEB, Judiciário, Inventário de Cachoeira, 02/722/1188/04.

Posto que os covados resumia-se em seis covados e três quartas de fustão branco³¹, dois covados e meio de morsolina branca, dois covados de riscado de seda³², três covados de setim preto³³, setenta e quatro covados e uma quarta de “xita azul de frere”³⁴, quinze covados de “xita pão de lacre da união”, cinco covados e uma terça de guingão³⁵, três covados e três quartas de baetão liso³⁶, trinta e cinco covados de olanda³⁷, dois covados de olandilha³⁸, quarenta e três covados e três quartos de pano azul, etc³⁹.

Já o estoque das peças, contavam nas prateleiras nove peças de pano de linho de tolons, seis peças de crés de França, duas peças de bertanha fina, três peças de sorrates, duas peças de gorgarais azuis⁴⁰, quatro peças de guingãos, três peças de cangas amarelas⁴¹, etc⁴².

Também estava disponível aos clientes, outras fazendas secas, exemplo de espingarda, linhas de pano de linho, chapéu de braga, charel de pano azul⁴³, faca cabo de peso, cadarço largo, espelho pequeno, tesoura grande e pequena, alfinete de latão, navalha de barba, pente grossos de cabelo, pente de marfim, botão de camisa, onze didais de latão⁴⁴, agulha, grossa, sovela⁴⁵, etc.

Outras fazendas que faziam parte do rol da loja eram destinadas aos religiosos do cristianismo romano, constando quatorze bentinhos bordados, vinte e dois rosários cruz de pau, duas dúzias de rosários de coco, quatro dúzias de rosários de miçangas e três dúzias de rosarinhos⁴⁶.

³¹ Silva define fustão como “lençaria de linho, ou algodão fina, tecida de cordão”. (SILVA,1789, p.646)

³² Uma das definições é “tecido com riscas de côres diferentes ao long, ou de fios metalicos” (APUD,BERNARDO, 2020,p.333)

³³ Diz Silva: “seda, ou tecido de lã, com a superficie muito lisa, e lustrosa”. (SILVA, 1789,p.399)

³⁴ Diz Silva: “lençaria pintada de flores, aves, em impresa da Ásia, ou feita em Europa”. (SILVA,1789,p.267)

³⁵ Diz Silva: “lençaria de algodão”. (SILVA, 1789, p.676)

³⁶ Uma das definições de Baetão é “baeta grossa; pano grosso e forte, próprio para capotes e saiaes”. (Apud,BERNARDO, 2020,p.255)

³⁷ Segundo Silva: “lençaria fina, que vem de Holanda”. (SILVA, 1789, p.130)

³⁸ Segundo Silva: “pano de linho grosso engomado, ou encerado de fazer entretelas dos vestidos” (SILVA,1789, p.130)

³⁹ APEB, Judiciário, Inventário de Cachoeira,02/722/1188/04.

⁴⁰ Gorgoram: “pano tecido a modo de uns cordãosinhos, muito fino, uns são de seda, outros não”. (BLUTEAU,1728,p.96).

⁴¹ Canga é uma derivação de Ganga, segundo Silva: “tecido de algodão loiro, azul ou preto, que se traz da Ásia”. (SILVA,1789,p.651)

⁴² APEB, Judiciário, Inventário de Cachoeira, 02/722/1188/04.

⁴³ “peça dos arreios do cavalo, que lhe cobre as ancas”. (SILVA,1789,p.263)

⁴⁴ Diz Bluteau: “jogo pueril” (BLUTEAU, 1728, p.32). Parece ser um jogo para crianças.

⁴⁵ Diz Silva: “instrumento de ferro, ou aço como agulha grossa, e talvez com quinas vivas com que os sapateiros, e correieiros furão a sola para entrar pelo buraco a seda com o fio”. (SILVA, 1789, p.423)

⁴⁶ APEB, Judiciário, Inventário de Cachoeira,02/722/1188/04.

Quanto as fazendas ditas de molhados, ganhavam no espaço do interior da loja uma pequena quantidade de trinta e seis, no valor total de 272\$150 rs⁴⁷.

Para comer e beber, poderia comprar os clientes carne de sertão, alho, erva doce, pimenta do reino, bacalhau, bolacha, aguardente de cabeça ou de cana, azeite doce, sal, água de coco e manteiga. Também constava utensílios domésticos, como tapetins, cera de pano, orupemba de peneirar massa pequena, garrafa branca, louça de barro, prato pó de pedra, sopeira, feixe de piaçava, prato pequeno do porto, frasco de vidro, copo grande, sabão etc.⁴⁸.

Richard Graham, ao estudar a cidade de Salvador, observou nesses estabelecimentos uma espécie “de microcosmo da cidade como entreposto, expondo artigos produzidos a menos de uma hora de caminhada do centro da cidade, juntamente com mercadorias provenientes dos cantos mais distantes do mundo” (Graham, 2013, p. 84-85). Assim, nas lojas chegavam fazendas de diversas nações, bem como da própria colônia, muitas destas últimas eram fazendas de molhados, exemplo de algumas manteigas, água ardente, água de coco etc. (Jesus, 2019, p. 219-220).

Os tecidos e panos das lojas coloniais provinham potencialmente da metrópole portuguesa, que passou no século XVIII por um considerável processo de reformulações na produção algodoeira, modernizando a fiação, tecelagem e estamperia (Madeira, 1997, p. 150).

Como o Brasil estava impedido de abrir fábricas e manufaturas, conforme o alvará de 1785, chegavam da metrópole as embarcações trazendo toda variedade de fazendas, cujas cinco principais, por esta época, foram os linhos, sedas, algodões, lanifícios e chapéus (Madureira, 1997, p. 336).

De qualquer forma, mesmo com a modernização e o exclusivismo da Coroa portuguesa, o contrabando foi intenso, chegando inúmeras embarcações no porto de Salvador, vindas da França, Espanha, Inglaterra, Holanda etc. Daí a explicação de muitas das fazendas secas da loja estarem com denominações de nações europeias. Acerca dos contrabandistas, ironizava Luís Antônio de Oliveira Mendes, “ficaram tendo um morgado, que está assentado sobre a ruína dos outros, que lhes estão sendo feudatários” (Aguiar, p. 127).

⁴⁷ APEB, Judiciário, Inventário de Cachoeira,02/722/1188/04.

⁴⁸ APEB, Judiciário, Inventário de Cachoeira,02/722/1188/04.

No entanto, a maioria das fazendas secas que integravam o estoque do lojista decorriam da Ásia Portuguesa. As embarcações que traziam estas mercadorias poderiam chegar no porto de Salvador diretamente da Ásia ou de Lisboa.

É muito provável que o comerciante realizasse a aquisição delas por meio do contrabando, pois a Vila de Cachoeira era bastante frequentada pelos “soldados e marinheiros” das embarcações da Carreira da Índia, que se dirigiam ao local para trocar as mercadorias orientais pelo fumo (Lapa, 2000, p. 297).

Os interessados neste tipo de transações recebiam do lojista o pagamento em espécie, sobretudo dando-lhe em troca o tabaco, visto que parte dos pagamentos das vendas na loja ficavam para “satisfazer na safra”, esperando a colheita do tabaco ou algodão⁴⁹.

O tabaco era um produto bastante valorizado na economia colonial, notabilizando-se a Vila de Cachoeira como uma das maiores produtoras. O próprio lojista “enrolava tabacos no seu Armazém”, localizado no quintal de sua casa, “levantado sobre pilares de tijolos e barro, e paredes de taipa de barro, com duas portas e duas janelas”⁵⁰.

O tabaco era empregado pelo lojista na obtenção de uma “maior negociação”, destinado para compra de sua principal mercadoria desde os tempos de mascate, ou seja, as fazendas secas.

Seja como for, ainda cabe observar a explicação sobre tal comércio dada por Jorge Pedreira e Fernando Dores Costa: “a Bahia estava ligada ao mercado oriental, e a exportação de tabaco consistia em seu principal negócio, compensada em parte pela importação (em geral clandestina) de panos de algodão da Índia, usada para o consumo local ou como moeda de troca na aquisição de escravos” (Pereira e Costa, 2008, p. 204).

Na verdade, ocorre que os panos de algodão da Índia não serviram apenas para o “consumo local” ou como “moeda de troca” para obtenção dos escravos, sendo usados também no aglomerado do estoque das lojas, seja em Salvador ou em Cachoeira, largamente consumidas na sociedade colonial.

Portanto, a presença das fazendas secas asiáticas nas lojas de Cachoeira e nas jornadas dos mascates pelo sertão, permite admitir que o consumo delas foi mais abrangente do que pensou

⁴⁹ APEB, Judiciário, Inventário de Cachoeira, 02/722/1188/04.

⁵⁰ APEB, Judiciário, Inventário de Cachoeira, 02/722/1188/04.

Amaral Lapa, quando afirmou que o “consumo necessariamente devia restringir-se às camadas mais abonadas da população colonial, o que equivale a referir-se à sua flagrante minoria” (Lapa, 2000, p. 275).

Outra via de aquisição de fazendas secas era no porto de Salvador, deixando o comerciante para quitar no testamento um crédito a José Coelho da Cunha, no valor de “setecentos e sete mil e tantos réis”, e a Antônio José Pereira [Amaia], cuja soma foi de “duzentos e sete mil e tantos réis”. Por fim, devia a Joaquim Pessoa da Silva a quantia de “trezentos e onze mil e tantos réis”⁵¹.

De qualquer modo, uma vez trabalhando na loja, o *modus operandi* do mascateiro não saiu da sua metodologia de trabalho, persistindo no espírito a disposição natural da itinerância, não ficando somente na espera dos clientes, vendendo pelos arredores da Vila de Cachoeira e seu termo, conforme declarou a viúva: “e tempo de safras saía pelos campos e fazendas a vender e cobrar alguns que lhe deviam, não fazendo descargas no seus borradores por esquecimento não por malícia”⁵².

Novamente o assunto das dívidas volta no período da loja, não lhe mostrando a vivência nos negócios novas alternativas de arrecadação dos valores vendidos. Assim, disse a viúva: “onde pois a loja de fazendas secas, vendendo a vista, e fiado a quem bem queria, sem que a experiência lhe amostrasse não ter cobrado tantas dívidas que se lhe devia, e continuava a fiar aquelas pessoas de sertões que desconhecia”⁵³.

O motivo alegado pela viúva para que ele agisse dessa forma, persistindo na falta de anotações das moradas dos devedores no borrador, foi “porque pensava que todos eram como ele”, um “homem sincero”. Para não quitar os valores devidos, os endividados alegavam alguns motivos, exemplo da “espera dos moradores dos sertões, que pela rigorosa seca que tem atormentado neste continente, não tem pago nada”⁵⁴.

Na verdade, as contas presentes no inventário não estão detalhadas, todas misturadas em quatro listas, evidenciando assim uma desorganização e falta de zelo do comerciante, que não

⁵¹ APEB, Judiciário, Inventário de Cachoeira,02/722/1188/04.

⁵² APEB, Judiciário, Inventário de Cachoeira,02/722/1188/04.

⁵³ APEB, Judiciário, Inventário de Cachoeira,02/722/1188/04.

⁵⁴ APEB, Judiciário, Inventário de Cachoeira,02/722/1188/04.

colocava o dia, mês e ano nos livros. Com efeito, uma parte delas ficavam nos “velhos borradores” dos tempos da mascateação, enquanto a outra diz respeito ao trabalho na loja.

Quadro 1. As Dívidas de Bernardo Ribeiro de Araújo

Dívidas	Quantidade	Valores
Por crédito e se julgam bem parados	37	1:977\$780
Por conta de livro	44	1:824\$530
Por créditos perdidos	28	1:039\$154
Perdas de conta de livro	28	424\$635

Fonte: APEB, Judiciário, Inventário de Cachoeira, Bernardo Ribeiro de Araújo, 1804, 02/722/1188/04.

O total das dívidas do lojista alcançavam o número de 137, conforme podemos ver no quadro acima, ficando às quatro listas nas mencionadas denominações. O valor total delas atingiu um número expressivo de 5:263\$099 rs⁵⁵.

Fernand Braudel ao estudar os lojistas na Europa moderna, numa ótica global, observou eles como um “pequeno capitalista”, pois “vive entre os que lhe devem e aqueles a quem ele deve”. Nesse sentido, afirma que “qualquer lojista está sujeito a tal infortúnio: pagaram-lhe tarde, ou não lhe pagaram nada” (Braudel, 1996, p. 57).

Por fim, a viúva, que não poupou limites e nem dinheiro para a obtenção dos pagamentos, acabou tendo que se contentar com partes dos valores dos endividados, ficando muitas contas apenas nos velhos borradores do comerciante. A esperança da viúva de conseguir resgatar as dívidas perdidas abrigava-se no futuro dos herdeiros, especialmente no filho “maxo”, posto que “aprendia a gramática, na fazenda da Ferrobilha, freguesia de São Gonçalo, e como já estava desembaraçado pretendia mandá-lo para o Seminário da Bahia para continuar os estudos”⁵⁶.

⁵⁵ APEB, Judiciário, Inventário de Cachoeira, 02/722/1188/04.

⁵⁶ APEB, Judiciário, Inventário de Cachoeira, 02/722/1188/04.

Considerações finais

Ao observar o caso de um comerciante que atuou como mascate e lojista na Vila de Cachoeira e seu termo, abre-se a compreensão da dinâmica mercantil do território, perpassado pela movimentação de numerosas fazendas secas inseridas no circuito comercial do império ultramar lusitano.

A abrangência das negociações das fazendas secas não ficou somente voltadas ao cenário local, indo pelas cercanias da Vila de Cachoeira e todo vasto sertão colonial, ativando o consumo do comércio interno, cujo poder aquisitivo não ficou restrito aos grupos dominantes, podendo comprar qualquer pessoa com algum pecúlio.

Finalmente, na análise do comerciante estudado, surge a possibilidade de entendimento da Vila de Cachoeira e seu termo como um importante empório mercantil, voltado ao abastecimento de uma área diversificada, sendo seu território completamente integrado ao sertão.

Referências

- AGUIAR, Pinto (org). **Aspectos da Economia Colonial**. Salvador, Editora Progresso, 1957.
- ARNIZÁU, José Joaquim de Almeida. **Memória; topográfica, histórica, comercial e política** da Vila de Cachoeira da Província da Bahia. Salvador: Instituto Histórico e Geográfico da Bahia/ Fundação Cultural do Estado da Bahia, 1998.
- BERNARDO, Jozimar Luciovanio. **Vocabulário têxtil na língua portuguesa do Brasil colônia: tessituras histórico-linguística**. (Tese de Doutorado- UNESP). Araraquara, 2020.
- BERTRAN, Paulo. **Notícia Geral da Capitania de Goiás em 1783**. Brasília, Solo Editores, 1996. T.2
- BLUTEAU, Rafael. **Dicionário da língua portuguesa** [Reformado e acrescentado por Antônio de Moraes Silva/natural do Rio de Janeiro]. 2 tomos. Lisboa: Oficina de Simão Thaddeu Ferreira, 1789.
- BLUTEAU, Rafael. **Vocabulario portuguez & latino: aulico, anatomico, architectonico**. Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesu, 1712. 8 vols.

- BRAUDEL, Fernand. **Civilização Material, Economia e Capitalismo**, séculos XV-XVIII – Os Jogos das trocas. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- FURTADO, Júnia Ferreira. **Homens de Negócio**: a interiorização da metrópole e o comércio nas minas setecentista. São Paulo: Hucitec, 1999.
- ESCHWEGE, W.L von. **Pluto Brasiliensis**. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2011.
- JESUS, Gabriel Silva de. **“Tanto Negócio e Tanto Negociantes”**: a cidade de Salvador, uma cidade comercial (1750-1808). (Dissertação de Mestrado- UFBA) Salvador, 2019.
- LAPA, José Roberto do Amaral. **A Bahia e a Carreira da Índia**. São Paulo: Hucitec/Unicamp, 2000.
- MADUREIRA, Nuno Luís. **Mercado e Privilégios**: a indústria portuguesa entre 1750 e 1834. Lisboa: Estampa, 1997.
- NARDI, Jean Baptiste. **O fumo brasileiro no período colonial**. São Paulo: Brasiliense, 1996.
- PEDREIRA, Jorge e COSTA, Fernando Dores. **D. João VI: um príncipe entre dois continentes**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- SILVA, Ana Paula Albuquerque. **Produção Fumageira**: Fazendas e Lavradores no Recôncavo da Bahia (1774-1830). (Dissertação de Mestrado-UFBA). Salvador, 2015.
- SPIX & MARTIUS. **Viagem pelo Brasil**:1817-1820. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/EDUSP, 1981. 3v.
- TOLLENARE, L. F. **Notas Dominicais**. Recife: Companhia Editora de Pernambuco, 1978.

Recebido em 2023-09-09

Aprovado em 2023-12-04

Publicado em 2023- 12 -30

DOI: <https://doi.org/10.61895/pl.v17i33.19777>

DE AVÔ PARA PAI, DE PAI PARA FILHO: TRADIÇÃO E MEMÓRIAS DOS VAQUEIROS DE ELESBÃO VELOSO, PIAUÍ, NORDESTE DO BRASIL

Maria Helena Alves Ferreira

Universidade Federal do Piauí

E-mail: mariahferreiracc@gmail.com**Nilsângela Cardoso Lima**

Universidade Federal do Piauí

E-mail: nilsangelacardoso@ufpi.edu.br

Resumo

O presente trabalho tem por interesse analisar as mudanças e as permanências nas práticas dos vaqueiros da cidade de Elesbão Veloso, Piauí, Nordeste do Brasil, no final do século XX e início do século XXI através de fragmentos de memórias. Nesse sentido, utiliza-se a metodologia da História Oral (Freitas, 2006) e o conceito de memória (Halbwachs, 1990; Pollak, 1992), para compreender as culturas, as representações e as identidades dos sertanejos que lidam com o gado e continuam mantendo vivas algumas das tradições do vaqueiro no Piauí. Afinal, desde o processo de ocupação dos Sertões de Dentro, no Piauí, a participação do vaqueiro foi fulcral para o desenvolvimento social, econômico, político e cultural da região dominada pela pecuária extensiva. Mesmo com a chegada das novas tecnologias na contemporaneidade, verifica-se que algumas práticas permanecem sendo perpetuadas pelos vaqueiros de Elesbão Veloso-PI através da memória, da cultura da vaquejada e do cotidiano social dos sertanejos que lidam com o gado.

Palavras-chave: Memória; Vaqueiro; Piauí.

FROM GRANDFATHER TO FATHER, FROM FATHER TO SON: THE TRADITION AND MEMORY OF VAQUEIROS IN ELESBÃO VELOSO, PIAUÍ, NORTHEAST OF BRAZIL

Abstract

This work aims to analyze the changes and continuities in the practices of vaqueiros (cowboys) in the city of Elesbão Veloso, Piauí, Northeast of Brazil, at the end of the 20th century and the beginning of the 21st century through fragments of memories. In this regard, it employs the methodology of Oral History (Freitas, 2006) and the concept of memory (Halbwachs, 1990; Pollak, 1992) to understand the cultures, representations, and identities of the rural people who deal with cattle and continue to keep

some of the vaqueiro traditions alive in Piauí. After all, since the colonization of the Sertões de Dentro (hinterlands) in Piauí, the participation of vaqueiros has been pivotal for the social, economic, political, and cultural development of the region dominated by extensive livestock farming. Even with the advent of new technologies in contemporary times, it can be observed that some practices are still perpetuated by the vaqueiros of Elesbão Veloso, Piauí, through memory, culture of vaquejada and the social daily life of the rural people who work with cattle.

Keywords: Memory; Vaqueiro; Piauí.

Introdução

A formação social, política, econômica e cultural do Piauí tem como legado o processo de colonização dos "Sertões de Dentro" através da ocupação das terras para o cultivo do gado no final do século XVII. A partir de então, inicia a estruturação de uma sociedade colonial majoritariamente masculina e centrífuga com as incursões e invasões realizadas nas terras, até então, indígenas (Dias, 2006). Domingos Jorge Velho e Domingos Afonso Sertão, apontados como os primeiros a explorar a região, de população transitória no período, fundam as primeiras fazendas do Piauí.

As fazendas de gado foram instaladas em áreas dilatadas e requeriam determinados cuidados. Na maioria das vezes, os donos dessas propriedades elegiam um vaqueiro como administrador das terras e do gado, optando em fixar moradia no litoral devido à precária estrutura das unidades produtivas e o clima/vegetação da região considerado/a hostil (Mott, 1985). A figura do vaqueiro nas terras do Piauí desponta, portanto, diante da exígua presença desses fazendeiros, especialmente no período colonial, e da necessidade de um indivíduo que possuísse a aptidão para conduzir e realizar as atividades exigidas na pecuária extensiva.

Concernia ao vaqueiro o amansamento do gado, a ferragem, a apartação, a abertura dos caminhos para bebedouros e os cuidados físicos, desde o tratamento de doenças à alimentação. A datar do período colonial, o vaqueiro aparece como elemento fundamental para organização da empresa ganadeira, surgindo, no Piauí, uma

ideologia pecuarista" definida pelo enaltecimento da atividade criadora em detrimento do cultivo da terra. Para além disso, a função de vaqueiro aparecia, ao lado do criador ou do homem de fazenda, como um título honorífico, distinguindo-se aquele "[...] a cujo cargo está a administração e economia das fazendas" (Mott, 1985, p. 55).

Dentro da lógica da sociedade pecuarista e escravista, ser vaqueiro foi corriqueiramente compreendido como função de “homem livre” e com possibilidade de ascensão social. Se, por um lado, esses sujeitos logravam a terça ou quarta parte dos bezerros nascidos e firmavam uma relação de confiança com os fazendeiros; por outro, como a maioria dos vaqueiros não detinha a posse da terra e vivia na condição de agregado, mantinha-se dependente dos grandes senhores pecuaristas, colocando em discussão a condição de homem livre e independente atribuída, geralmente, ao vaqueiro do Piauí (Brandão, 2015).

De certo, o gado foi de extrema importância para a economia, a sociedade, a política e a cultura piauiense no transcorrer dos séculos XVII ao XIX. Mesmo a partir da segunda metade do século XIX, com o acentuado declínio da pecuária piauiense frente a economia do extrativismo, a relevância dessa atividade subsiste. Isso esteia a distinção, o respeito social e a idealização do vaqueiro que, historicamente, aparece na literatura como um sujeito de brio social.

Os vaqueiros, a princípio, obtêm a dileção social em razão da economia pecuarista desenvolvida no Piauí. Afinal, ele lidava com a mercadoria de maior valia depois da propriedade da terra, bem como se distinguia dos demais sujeitos por ser visto como homem de confiança do senhor ou até mesmo como sócio menor da empresa pecuarista, configurando ao vaqueiro um valor social inestimável. Para além da importância econômica, como explica Queiroz (2006, p. 22), “[...] no plano social, mais importante que ser vaqueiro era, apenas, ser fazendeiro”.

Vestindo seu terno de couro¹, o vaqueiro traz em suas práticas alguns traços da tradição cultural e familiar, ainda que revele determinadas rupturas com a lida do gado na contemporaneidade. Desde a segunda metade do século XX, registra-se que o vaqueiro não mais necessita de estar na mata, montado a cavalo, passando vários dias recluso à procura do gado, criado solto em grandes extensões de terra como nos séculos anteriores. As propriedades ganadeiras, já há algum tempo, funcionam com uma dinâmica diferente no Piauí.

As terras onde se cria o gado são cercadas e delimitadas. O vaqueiro não necessita percorrer longas distâncias atrás do gado a cavalo. A condução do gado é, comumente hoje, realizada

¹ Roupas utilizadas pelos vaqueiros. Recebe o nome de terno por ser o vestuário completo: gibão, chapéu, perneira, chinelo e esporas de couro.

com o auxílio da motocicleta e os cuidados com os animais são feitos com a ajuda veterinária e com a vacinação. Outro ponto a ser ressaltado é a comunicação entre esses sujeitos, que foi facilitada pelas novas tecnologias de comunicação e informação (Tapety, 2007).

As transformações fomentadas pelas novas tecnologias no cotidiano do trabalho desses sertanejos com o gado proporcionaram diversas modificações em sua cultura. Porém, ainda se encontra vaqueiros no Piauí que optam por manter a tradição e os símbolos que remetem a práticas ainda coloniais na lida do gado. Na cidade de Elesbão Veloso, localizada ao Sul do Piauí, a cultura tradicional confronta as práticas modernas de manejar o rebanho no sertão piauiense, quer através do uso do gibão, quer através das festas e competições de “pega de boi no mato”, “pega de boi no limpo”, vaquejadas e procissões dos vaqueiros. Por este motivo, é que o presente trabalho tem por interesse analisar as mudanças e as permanências nas práticas dos vaqueiros da cidade de Elesbão Veloso no século XX a partir dos fragmentos de memórias.

De acordo com Freitas (2006, p. 18), a “História Oral é um método de pesquisa que utiliza a técnica da entrevista e outros procedimentos articulados entre si, no registro de narrativas da experiência humana”. Nesse interesse, foram realizadas 4 entrevistas com vaqueiros de Elesbão Veloso, a saber: Cledson Pereira Dantas, Iranildo Moreira da Costa, João de Deus Barreto, Walteir Sousa da Silva. As entrevistas priorizaram a trajetória de vida dos sujeitos sociais no trabalho com o gado a fim de compreender algumas tradições da cultura do vaqueiro em Elesbão Veloso que atravessam o tempo, sendo repassadas de avô para o pai e deste para o filho através das práticas cotidianas do manejo do gado e das memórias.

Ao eleger a História Oral como metodologia, o conceito de memória é crucial para a realização deste trabalho. Assim, adota-se a perspectiva de Halbwachs (1990, p. 5), que aponta o conceito de memória coletiva a partir do entendimento de que a memória individual é um ponto de vista da memória coletiva; e de Pollak (1992, p. 5) ao enfatizar que a memória é seletiva e “[...] é um elemento constituinte do sentimento de identidade, tanto individual como coletiva, na medida em que ela é também um fator extremamente importante do sentimento de continuidade e de coerência de uma pessoa ou de um grupo em sua reconstrução de si”. Ambos ajudam a compreender que a memória é construção, daí é válido salientar que o que se encontra registrado na gravação ou transcrição não é a História, mas sua matéria-prima. Portanto, cabe ao pesquisador problematizar a fonte, questioná-la, criticá-la a

partir de um trabalho metodológico e teórico que possibilitará ao historiador a construção do passado com as informações contidas nas fontes orais.

Nas margens do Coroatá desabrocha Elesbão Veloso ao Sul do Piauí

Instituída em 1954, Elesbão Veloso está situada em uma zona de transição entre o cerrado e a caatinga, no território de desenvolvimento localizado no Vale do Sambito. A cidade desabrocha às margens do riacho Coroatá. Nessas imediações, em 1918, os fazendeiros pecuaristas, Antônio Alves Teixeira, José Alves Monteiro e Alcebíades Nonato da Silva, iniciaram uma feira, a “Feira do Coroatá”, o que contribuiu para que a região sofresse um processo de ocupação e passasse a ser denominada de Coroatá, pertencendo ao município de Valença do Piauí (Teodorio, 2010, p. 47).

O público participante da feira, vivendo na localidade, ampliou-se no decorrer das décadas. Por este motivo, agências arrecadoras estaduais e municipais foram fundadas e um prédio maior foi construído para comportar o crescimento da feira. No ano de 1936, com o apoio de Elesbão de Castro Veloso e Francisco Antônio Junior, a região ganhou alguns incrementos na sua malha urbana, sendo contemplada pelos Correios e pelo serviço telegráfico. Devido à fervorosa participação de algumas pessoas influentes que ambicionavam a emancipação política do povoado, dentre elas Elesbão de Castro Veloso, o povoado Coroatá termina por homenageá-lo, dando nome ao recém-criado município de Elesbão Veloso, em 1954 (Elesbão Veloso, 2023).

Além da feira, é preciso ressaltar que diversos municípios do Piauí foram constituídos a partir do estabelecimento da pecuária bovina. Parte considerável dessas localidades se desenvolveram demográfica e economicamente, conseguindo, com o tempo, sua emancipação política, elevando-se ao *status* de município, especialmente entre o início do século XIX e as primeiras décadas do século XX (Potier, 2012, p. 71).

Tal processo é percebido em Elesbão Veloso. O município dimana das fazendas de gado, onde os proprietários exploraram a oportunidade de vender os seus produtos em uma feira que concentrasse os indivíduos da região, concebendo a vila e em seguida a cidade. No poema de

José Carlos Pereira da Silva, é possível vislumbrar o valor do gado e do vaqueiro para a cidade:

Em Elesbão Veloso
O vaqueiro boiava
O boi mugia,
A gente ouvia,
A gente escutava
Hoje é uma pena
Não há mais esta cena
Só a solidão
(Teodorio, 2010, p. 34).

O poema exterioriza como o gado e o vaqueiro eram presentes na vida cotidiana da cidade, sendo comuns ao dia a dia elesbonense cenas em que esses sujeitos exercitavam as práticas do seu ofício. O vaqueiro ainda se faz presente no município até hoje. Sua participação se manifesta de maneira mais econômica, social e simbólica, através da tradição, da cultura geral e indiretamente pela sua produção agrícola e pecuária, que ainda possui algum grau de importância ao comércio local (Teodorio, 2010).

Campo e cidade são lugares correlacionados. As interações comerciais e culturais, permitem o estabelecimento de uma mecânica social particular e o crescimento econômico das cidades. O campo, mesmo em um recorte mais recente, exerce uma forte influência sobre a cidade (Williams, 1989, p. 11). Nessas cidades, se percebe o predomínio da cultura do sertão, em uma tentativa de encontrar uma identidade e noção de pertencimento (Potier, 2012, p. 71).

O município de Elesbão Veloso é forjado pelo campo e pelas práticas sertanejas, desenvolvendo-se através da agricultura e da pecuária. No decorrer dos anos, conforme a vila ganhava espaço e tomava a condição de cidade, o contingente populacional aumentava no ambiente da urbe e diminuía no campo. Os dados estatísticos do IBGE no ano 2000 apontam que o município comportava 15.002 habitantes, sendo 10.133 pertencentes a zona urbana e 4.869 a região rural (Teodorio, 2010, p. 76). Entretanto, no ano de 2010, a população apresentou um declínio quantitativo. A cidade passou a concentrar 14.499 habitantes, 10.119 residindo na parte urbana e 4.380 na rural (Datasebrae, 2020). O número é ainda menor em 2022, quando a população passou a ser composta por 13.607 habitantes (IBGE, 2023).

Os números inspiram algumas reflexões. Primeiramente, no início do século XXI a cidade apresentou uma tendência, entre os moradores, de transição do campo para a região urbana do

próprio município, expandindo o fluxo humano na urbe. Entretanto, nessa primeira década do novo século, é perceptível um declínio no crescimento demográfico da região. A justificativa para esse declínio, provavelmente, é o início de um processo migratório rumo à capital do Piauí, Teresina, motivada pela busca de mais oportunidades de trabalho, de educação formal e pela busca de uma maior assistência médica.

No ano de 2019, o Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira (Inep) apontou 1.016 matrículas no Ensino Fundamental I e 225 no Ensino Médio, explicitando uma reduzida procura pelo ensino básico na cidade de Elesbão Veloso (Datasebrae, 2020). No tocante à saúde, segundo o Cadastro Nacional de Estabelecimentos de Saúde (CNES), em 2023, o município possui 16 locais que contemplam a região urbana da cidade e suas regiões interioranas (CNES, 2023). Os dados demonstram que no Ensino Médio, os indivíduos procuram um melhor ensino na capital do Estado, Teresina, ou desistem dos estudos. Quanto à saúde, o número de locais que prestam atendimentos não ampara as pessoas da cidade, sendo essas forçadas em casos específicos a buscarem apoio na capital.

A economia de Elesbão Veloso assiste à modificação das práticas de trabalho do século XX para o XXI. Durante o primeiro período, as atividades se retinham na pecuária e agricultura; no segundo, os ofícios trabalhistas estão voltados para o comércio, serviços e indústria. O Ministério do Trabalho no ano de 2019 identificou 1.031 pessoas com registro trabalhista, dentre os quais, 509 pertenciam à administração pública municipal e 199 ao comércio local. Segundo dados da Receita Federal, havia nesse período 249 comércios e 6 empresas agropecuárias (Datasebrae, 2020).

Os dados estatísticos lançam luz sobre a transição do campo para a cidade, a mudança de um cenário interiorano e sertanejo para um mais urbano, concentrado nas atividades público-administrativas e no comércio. Evidentemente, esse processo não exclui a produção agropecuária e os costumes sertanejos. A urbanização do município é notória a partir dos números apresentados, contudo, a cidade permanece em um ambiente sertanejo, com as manifestações culturais do vaqueiro realizadas na região e a manutenção das feiras que foram responsáveis pela gênese da cidade (Teodorio, 2010).

A produção pecuária mesmo com a urbanização, perdura de maneira substancial, suas principais áreas produtoras estão na pesca (50.000) e na criação de ovina (20.699 cabeças) e do gado (18.421 cabeças) (Datasebrae, 2020). O campo está amalgamado à cidade, por meio

dessas necessidades de fornecimento, mas também pela forte presença da cultura sertaneja tradicional.

A cultura do vaqueiro e sua identidade, diante das transformações tecnológicas e do desenvolvimento urbano, resistem, encontrando seu espaço nessa urbe em festas de vaquejadas e procissões, concentrando um público diversificado: os vaqueiros do campo, os praticantes do “esporte”, e sujeitos que se identificam e encontram nessas representações a sua tradição. Nesse sentido, Stuart Hall (2011, p. 13) aduz que “a identidade torna-se uma ‘celebração móvel’; formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam”.

De avô para pai, de pai para filho: a tradição do vaqueiro na cidade de Elesbão Veloso

A cultura do vaqueiro foi forjada pela herança familiar no cotidiano desses sujeitos e na sua tradição. Eric Hobsbawm (2022, p.7 e 8) enuncia que “muitas vezes tradições que parecem ou são consideradas antigas são bastante recentes, quando não são inventadas. [...] O passado histórico no qual a nova tradição é inserida não precisa ser perdido nas brumas do tempo”.

Alicerçada a essa concepção do historiador, percebe-se a tradição dos vaqueiros, transmitida através das gerações. Esses sujeitos descrevem o *modus vivendi* no qual estão inseridos como algo natural em sua vida, uma espécie de herança cultural e vocacional. Cledson Pereira Dantas², vaqueiro residente no município de Elesbão Veloso, narra suas experiências do ambiente em que cresceu e as aventuras por ele vivenciada:

Desde os 8 ano de idade que eu ando amuntado, minha vida é essa. Eu não sei ler, não sei nada, só sei fazer meu nome. Mas meu esporte é cavalo e gado, eu amo isso daqui.

[...] É desde criança que eu conheci meu pai e meu avô o tempo todo na lida de gado, trabalhando como vaqueiro, minha profissão foi essa, eu inventava de ir pro colégio, eu dizia que tava doente, pro professor me mandar eu ir embora, só pra me voltar muntando no cavalo. A verdade é isso aí.

[...]É por causa de quê é tradição né, de avô de pai, é seguir esse caminho aí, graças a Deus eu sou feliz no que eu faço (Dantas, 2023).

² Cledson Pereira Dantas, nasceu em 27 de maio de 1977 no município de Elesbão Veloso – Piauí. Como o seu pai e avô decidiu seguir a profissão de vaqueiro desde a infância, não concluindo os estudos.

A narrativa de Cledson Pereira Dantas exprime, primeiramente, um aparente contentamento com a condição de ser vaqueiro, em especial quando relata que desde sua infância estava em contato direto com o meio desses vaqueiros, através de seu pai e do seu avô. O vaqueiro prefere a lida com o gado e pretere a escola, exprimindo um certo afeto pela profissão quando menciona: “Mas meu esporte é cavalo e gado, eu amo isso daqui”. O relato clareia a concepção e demonstra a tradição obtida atravessadamente pelos seus antepassados.

O vaqueiro Walteir Sousa da Silva³, também residente em Elesbão Veloso, externa um contraponto a essa tradição. Ao ser questionado sobre a entrada na profissão de vaqueiro, ele narra que teve que confrontar seu pai que, mesmo sendo vaqueiro, não queria que o filho seguisse o caminho do qual tinha trilhado o avô. Walteir Silva se inspira na imagem do avô, também vaqueiro, perseverando no sonho que acreditava:

Eu alcancei meu avô não sendo mais vaqueiro, era dono, morava em uma propriedadezinha, né? E eu toda vida com a vontade de ser vaqueiro. Não tive oportunidade, até porque meu pai não queria, até que eu dobrei meu pai pra ser vaqueiro. Eu era solteiro, comecei a campear eu tinha 20 ano de idade. Aí o papai foi ser vaqueiro em uma fazenda e eu tomei de conta da fazenda. Nós moramos 6 ano nessa fazenda lá; aí, quando meu pai morreu, eu entreguei a fazenda. Eu era solteiro, não tinha como eu ficar na fazenda só (Silva, 2023).

A história recitada por Walteir Sousa da Silva apresenta uma perspectiva onde a tradição, em determinados momentos, não é enxergada com olhares de encanto, mas de uma maneira que contribui com algum grau de ruptura. O pai do vaqueiro não queria que o filho seguisse seus passos em virtude das diversas dificuldades inerentes ao seu ofício, entretanto, Walteir Sousa escolheu trilhar os caminhos da lida com o gado, teimando com o pai.

O passado histórico onde se encontra a tradição não precisa perder-se nas brumas do tempo. Contudo, nesse entremeio, a tradição não se acha nessa névoa, mas, sim, no caminho de novos significados, percepções e identidades. A tradição do vaqueiro transforma-se em identidades plurais, algumas com o intento de preservar a tradição, outras almejando a criação de novas tradições.

³ Walteir Sousa da Silva nasceu em Sobradinho povoado pertencente ao município de São Félix do Piauí. Confrontou o seu pai que não queria que o filho seguisse a profissão de vaqueiro assim como ele, entretanto, sobre a influência do avô, Walteir escolheu ser vaqueiro.

As cicatrizes que admiro, as cicatrizes que causam dor: relatos de coragem dos vaqueiros elesbonenses

Percebe-se uma multiplicidade de identidades desde as lidas, práticas e formas de festejar a cultura do vaqueiro, até as expressões individuais do ser vaqueiro. A identidade do vaqueiro é fabricada em um espaço masculinizado, onde a força e a coragem são características estimadas. A partir dessa dimensão, constitui-se a representação social do vaqueiro como herói do sertão. Porém, a despeito desse estigma, os sujeitos entrevistados para este trabalho, através da exposição de suas memórias, evidenciam as dificuldades e os medos sentidos durante o exercício cotidiano de seu ofício. Albuquerque Júnior. (2013, p. 23) enuncia que:

as experiências e vidas de homens numa região onde ‘ser macho’ é um imperativo podem ser um excelente ponto de partida para fazer a história dos homens, não mais como indivíduos ou partícipes de feitos coletivos, mas como gênero, não a história de homens como agentes do processo histórico, mas como produtos deste mesmo processo, a história de homens construindo-se como tal, a história da produção de subjetividades masculinas, em suas várias formas, a história da multiplicidade de ser homem.

Nas narrativas analisadas, o vaqueiro Cledson Pereira Dantas menciona um momento em que abandonou a corrida de campo e a lida devido a um acidente de trabalho que o afastou por anos da lida com o gado e das pegas de boi, por conta do trauma psicológico oriundo do ocorrido. Nada obstante, ele acaba por retornar à prática de seu ofício, em virtude da forte identificação com aquele *modus vivendi*:

Pra mim, Ave Maria, é bom demais! A alegria que eu tenho é ser vaqueiro. No dia que eu monto no cavalo eu sou o homem mais feliz do mundo. Quebrei meus dois braços, passei três ano sem andar muntado, tava querendo ter um medozim. Mas graças a Deus eu me apeguei com Deus de novo. Rapaz, minha lida é essa, eu não posso abandonar, que é o que eu gosto de fazer, correr gado (Dantas, 2023).

O fragmento de memória de Cledson Pereira Dantas é ilustrativo para se pensar que, a despeito do medo, ele o enfrenta e retorna a fazer aquilo que mais gosta. Denota-se ainda que o vaqueiro, mesmo defronte a esse universo onde a masculinidade é a todo momento exaltada, permite-se expor as feridas e cicatrizes conquistadas e o medo sentido no campear.

Sobre as cicatrizes, o medo e as dificuldades encontradas no cotidiano da prática do vaqueiro, Walteir Sousa da Silva relata que se trata de um trabalho árduo e complexo e que não é para todo mundo. Ser vaqueiro exige daquele que deseja seguir a profissão coragem para enfrentar as intempéries da lida do gado:

E, aí, a vida de ser vaqueiro é difícil. A vida de vaqueiro é difícil, a vida de pegar boi. [...] É porque é o seguinte, não dá pra todo mundo. Todo mundo quer ser vaqueiro, mas nem todo mundo serve pra ser vaqueiro. É porque é difícil. Hoje você acha que é fácil a vida de ser vaqueiro, mas amanhã é difícil. Cê sai de casa de noite, passa o dia sem comer (Silva, 2023).

Nas palavras do vaqueiro Walteir Sousa são perceptíveis algumas de suas dores, quando ele fala da dificuldade que é ser vaqueiro, pegar boi; como o campear e a rotina laboriosa desse sujeito. Assim, é fulcral ter coragem para assumir a responsabilidade de ser vaqueiro, contudo, isso não exclui a abertura de assumir e lidar com essas dificuldades. Essas questões não põem à prova o ideal de masculinidade constituído, mas o desconstrói, revelando-o como plural.

Da pega de boi à vaquejada: a cultura do vaqueiro na cidade de Elesbão Veloso

A cultura do vaqueiro foi atravessada ao longo dos séculos por transformações externas e internas. As mudanças sociais, políticas e econômicas advindas do processo acelerado da globalização e do capitalismo conduziram os sujeitos imersos nessa cultura a enveredarem por novos caminhos. Sucede-se, assim, uma pluralização das representações e identidades; por meio de tal processo globalizante, essa cultura se mantém vivaz, adaptando-se a esse tempo e às metamorfoses dos sujeitos que o experienciam.

A percepção da cultura do vaqueiro se configura em como o indivíduo interage com a realidade que vivencia, originando uma gama de representações, símbolos e identidades. Roger Chartier (2002, p. 73) observa que:

A história cultural separa-se sem dúvida de uma dependência demasiadamente estrita de uma história social dedicada exclusivamente ao estudo das lutas econômicas, porém opera um retorno hábil também sobre o social, pois centra a atenção sobre as estratégias simbólicas que determinam posições e relações que constroem, para cada classe, grupo ou meio, um ser-percebido constitutivo de sua identidade.

Os vaqueiros exprimem narrativas que concedem, por entre palavras, essas transições na cultura. A vaquejada é percebida por uma nova ótica, sendo um “esporte” praticado por sujeitos com uma condição financeira mais elevada, que se identificam como vaqueiros praticantes dessa modalidade.

A narrativa do vaqueiro Cledson Pereira Dantas evidencia o modo como é vivenciada a cultura dos vaqueiros no município de Elesbão Veloso, esclarecendo o quão essa cultura é importante socialmente e que independe de como é representada. Ele explicita como em um determinado momento essa manifestação cultural esteve resguardada, quase adormecida na cidade, até o surgimento de novas representações:

Aqui pra nós a cultura tá quase praticamente acabada. Mas, pra mim, é uma cultura que não é pra ter acabado nunca, porque a gente vem de filhos, de neto, de avô, pai. Pra mim é uma tradição muito boa. Eu não queria que acabasse não essa cultura.

[...] Eu acho que é falta de apoio dos pessoal que tem mais condição, que nós, classe vaqueiro, é poucos que dá valor. Nós mesmos têm uma equipe de pega de boi direto. Graças a Deus o patrocínio que nós tem é de Deus e de meus amigo que anda mais eu, minha equipe, nós somos sete pessoas, sete vaqueiro.

[...] Não só isso mesmo, que tava assim praticamente esquecido. Teve um tempo aí que disseram que ia acabar por causa das vaquejada. A vaquejada pra mim é um esporte que não devia acabar não, porque é a cultura, porque ela vem do começo, da tradição, do pessoal mais velho e tudo. Desde que eu me entendi no mundo foi vendo vaquejada, pega de boi, era corrida de pareia. Aqui pra nós praticamente acabou corrida de pareia, agora tão fazendo mais é cavalgada pra andar nas rua (Dantas, 2023).

De acordo com Halbwachs (1990), a memória provoca um sentimento de pertencimento ao grupo e a identidade é entendida como sentimento de semelhanças. Mas, também, como deixa claro Pollak (1992), a memória e identidade são valores disputados em conflitos sociais. No relato de Cledson Pereira Dantas é notório a importância atribuída ao sertanejo à cultura dos vaqueiros, quando esse enuncia: “Mas, pra mim, é uma cultura que não é pra ter acabado nunca, porque a gente vem de filhos, de neto, de avô, pai. Pra mim é uma tradição muito boa. Eu não queria que acabasse não essa cultura.”. O vaqueiro também ressalta a relevância das vaquejadas como parte da tradição e da prática que passar de geração para geração, muitas vezes, através da memória de pai para filho e de avô para neto.

Além disso, Cledson Pereira Dantas destaca outro tipo de representação e prática dos vaqueiros na cidade, a “corrida de pareia⁴” que aos poucos vem sendo substituída pela cavalgada nas ruas da cidade. A cultura do vaqueiro no município de Elesbão Veloso se expressa através das vaquejadas realizadas no parque “Breno Bezerra”, principal local de festas dos vaqueiros na cidade, e por parques de vaquejada menores localizados em bairros e localidades interioranas pertencentes ao município, como o “Clube do Vaqueiro”, propriedade

⁴ Disputa entre 2 a 6 cavalos, geralmente em um espaço de 300 a 500 metros.

de Cledson Pereira Dantas. As práticas também são percebidas em “pegas de boi no limpo⁵” e “pegas de boi no mato⁶”.

Aqui tem o parque “Breno Bezerra”, ali, que faz vaquejada aqui em Elesbão, faz vaquejada. Tem o “Barretim”, ali, que faz pega de boi também, vaquejada. E tem outros parque aí por perto que faz. O “Carlo Broca” faz também pega de boi no limpo.

[...],Tem o parquezím de vaquejada que de vez em quando faz as festa. Duas festa por ano eu faço, a pega de boi no limpo e a vaquejada no final do ano (Dantas, 2023, [sic.]).

A cidade de Elesbão Veloso, segundo os relatos dos vaqueiros, não conta com um suporte da prefeitura ou de uma associação própria para fornecer patrocínios aos eventos realizados. Os vaqueiros da região, do mesmo modo, não dispõem de apoio social e maior fomento cultural, como denuncia Cledson Pereira Dantas:

É assim, é uma fonte de renda por causa de quê eu não tenho. Graças a Deus uma coisa que eu tenho é o patrocínio de Deus e dos meu amigo que me ajuda, tá entendendo? Pra me dar uma rês, me dá um gado, mas pra mim dizer assim que eu tenho patrocínio forte, eu não tenho não. É só dos meu amigo vaqueiro igual a eu (Dantas, 2023).

A narrativa de Cledson Pereira Dantas ajuda a compreender a percepção dos vaqueiros sobre a falta de apoio financeiro e de estímulo para manutenção das festividades culturais realizadas, por parte dos órgãos públicos e de entes privados. Da mesma forma, pode-se notar certo ressentimento no fragmento de memória, considerando que o trecho em destaque aponta para a necessidade do olhar do poder público para os sujeitos que se encontram à margem e não recebem destes incentivos para a manutenção da cultura da vaquejada na região de Elesbão Veloso. Apesar disso, como afirma Cledson Dantas, os vaqueiros encontram arrimo em amigos de profissão e praticam a pega do boi.

No que compete às representações e expressões religiosas no município de Elesbão Veloso em torno do vaqueiro, a missa do vaqueiro ocorre anualmente durante a comemoração dos festejos em homenagem à padroeira da cidade, Santa Teresinha, acompanhada da cavalgada pelas ruas. Quando acontece as “pegas de boi”, a iniciativa parte dos próprios vaqueiros em convidar o padre para celebrar a missa no local do evento:

⁵ Prática que consiste em pegar o animal dentro de um espaço limitado.

⁶ Prática que consiste em pegar o animal em um espaço aberto, adentrando a vegetação. Se assemelha a forma como era realizado nos séculos XVII ao XIX.

Que a gente contrata por a gente mermo, a gente chama o padre. Ontem mermo nois fomo numa pega de boi ali ontem no “Sapequeiro”, aí, o padre tava lá celebrando uma missa. Eu gostei, foi muito bonito. A minha mermo aqui também no dia 15 com fé em Deus, já falei com ele que eu vou trazer, aqui no Parque Sambaíba, no Clube do Vaqueiro (Dantas, 2023).

A religiosidade no meio dos vaqueiros é forte. Os ritos realizados antes de uma “pega de boi” são comuns e reúnem todos os vaqueiros presentes. As rezas do “pai nosso” e “ave maria” estão presentes no cotidiano desses sertanejos. A fé no ambiente sertanejo é frequente e latente, onde esses vaqueiros agradecem constantemente a Deus pela oportunidade de estarem campeando.

Tendo como referência Pesavento (2005, p. 57), observa-se que “as formas pelas quais indivíduos e grupos se dão a perceber, comparecendo como um reduto de tradução da realidade por meio das emoções e dos sentidos. Nessa medida, as sensibilidades não só comparecem no cerne do processo de representação do mundo, como correspondem, para o historiador da cultura, àquele objeto a capturar no passado, à própria energia da vida”.

A cultura do vaqueiro, a despeito de sentir as vicissitudes do tempo, faz-se presente, permitindo brotar novas práticas, representações e identidades em Elesbão Veloso.

Considerações finais

As fazendas de gado tiveram um importante papel na constituição do Piauí. Os vaqueiros, uma das peças fundamentais para o funcionamento dessa empreitada, conquistaram significativa relevância social e cultural. A cidade de Elesbão Veloso, assim como outros municípios do Estado, ascende a partir das feiras organizadas pelos fazendeiros da região.

A realidade do município se transfigurou com o correr dos anos, com a população se concentrando no meio urbano. No entanto, as atividades rurais não foram postas de lado. Essas práticas se fazem perceber em Elesbão Veloso, por meio das feiras ainda realizadas, das manifestações culturais cotidianas, das festas e das memórias, responsável pela passagem das tradições entre gerações (Halbwachs, 1990).

As manifestações culturais não circundam apenas um, mas, sim, uma gama de cenários. O vaqueiro do campo se vê diante do vaqueiro que corre a vaquejada, onde a lida coexiste com

as novas formas de representação cultural, com as festas, “pegas de boi no limpo”, “pegas de boi no mato” e vaquejadas, que são realizadas dentro de um espaço delimitado.

Do período colonial à contemporaneidade, o cotidiano do vaqueiro e a sua cultura se transformaram, configurando novas realidades, representações e identidades. Atravessados pela globalização, pelo capitalismo e a chegada de novas tecnologias, o vaqueiro do final do século XX e do começo do século XXI enfrentam as expressões plurais de sua cultura. A masculinidade, característica desse sertanejo, não se exclui, porém, movimenta-se diante de outros contextos. Os sujeitos se permitem a transparecer as dores e os sabores do cotidiano árduo. Mesmo diante dessas metamorfoses, preserva-se a importância do “ser vaqueiro” nas memórias, nas práticas, nas tradições e na valorização social da profissão, sendo o vaqueiro uma inestimável figura da cultura elesbonense, piauiense, sertaneja e nordestina.

Referências

ELESBÃO VELOSO. **Cidade de Elesbão Veloso**. Disponível em:

<https://elesbaoveloso.pi.gov.br/a-cidade-de-elesbao-veloso/> . Acesso em: 31 jul. 2023.

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

BRANDÃO, Tanya Maria Pires. **O escravo na formação social do Piauí**: perspectiva histórica do século XVIII. Teresina: EDUFPI, 2015.

BARRETO, João de Deus. **Entrevista concedida a Maria Helena Alves Ferreira**. Elesbão Veloso, PI, 2023.

CHARTIER, Roger. **À beira da falésia**: a história entre incertezas e inquietudes. Porto Alegre: EDUFRGS, 2002.

CNES. **Dados da Secretaria de Atenção a Saúde**: Brasília: Ministério da Saúde, 2023
Disponível:

https://cnes2.datasus.gov.br/Listar_Mantidas.asp?VCnpj=02682675000193&VEstado=22&V

[Nome=SMS%20E%20MEIO%20AMBIENTE%20DE%20ELESBAO%20VELOSO](#). Acesso em: 03 ago. 2023.

COSTA, Iranildo Moreira. **Entrevista concedida a Maria Helena Alves Ferreira**. Elesbão Veloso, PI, 2023.

DATASEBRAE. **Perfil municipal de Elesbão Veloso**. Unidade de Políticas Públicas e Desenvolvimento Territorial. 2020. Disponível em: <https://datasebrae.com.br/municipios/pi/Elesb%C3%A3o%20Veloso.pdf> . Acesso em: 03 ago. 2023.

DANTAS, Cledson Pereira. **Entrevista concedida a Maria Helena Alves Ferreira**. Elesbão Veloso, PI, 2023

DIAS, Claudete Maria Miranda. Povoamento e despovoamento: da pré-história à sociedade escravista colonial. In: **Revista FUNDAMENTOS**. São Raimundo Nonato: FUMDHAM, 2006. v. 4, p. 417-429.

IBGE. Anuário Estatístico do Brasil - 2010. Piauí: IBGE, 2010. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/pi/elesbao-veloso/panorama>. Acesso em: 03 ago. 2023.

HALBWACHS, Maurice. **Memória coletiva**. São Paulo: Venice, 1990.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução: Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. 11.ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2011.

HOBBSAWM, Eric. **A invenção das tradições**. (org.). Trad. Celina Cardim Cavalcante. 15. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2022.

MOTT, Luís R. B. **Piauí Colonial: população, economia e sociedade**. Teresina: Projeto Petrônio Portela, 1985.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. **História & história cultural**. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2005.

POLLAK, Michael. Memórias e identidade social. In: **Estudos históricos**. Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, p. 200-215, 1992.

POTIER, Robson William. **O sertão virou verso, o verso virou sertão**: sertão e sertanejos representados e ressignificados pela literatura de cordel (1900-1940). 2012, 175f. Dissertação (Mestrado em História), Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2012.

QUEIROZ, Teresinha. **Economia piauiense**: da pecuária ao extrativismo. 3. ed. rev. Teresina: EDUFPI, 2006.

SILVA, Walteir Sousa da. **Entrevista concedida a Maria Helena Alves Ferreira**. Elesbão Veloso, PI, 2023.

TAPETY, Audrey Freitas. **O vaqueiro no Piauí**: representações e práticas socioculturais (1960 a 2000). 2007, 107f. Dissertação (Mestrado em História do Brasil). Universidade Federal do Piauí, Teresina, 2007.

TEODORIO, Rogério Júnior. **“A gente leva o dinheiro, mas fica o couro”**: migração temporária de camponeses para o trabalho no corte de cana, adoecimento, morte, e Políticas de proteção social: o caso de Elesbão Veloso-PI. 2010, 277f. Dissertação (Mestrado em Políticas Públicas). Universidade Federal do Piauí, Teresina, 2010.

WILLIAMS, Raymond. **Campo e cidade**: na história e na literatura. Trad. Paulo Henrique Britto. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

Recebido em 2023-10-11

Aprovado em 2023-12-04

Publicado em 2023- 12 - 30

DOI: <https://doi.org/10.61895/pl.v17i33.19549>

CABEÇAS CORTADAS: TROFÉUS EXIBIDOS E PUNIÇÃO NO EMBATE
ENTRE VOLANTES E CANGACEIROS, SERTÕES NORDESTINOS
BRASILEIROS (1922 – 1938)

José Ferreira Júnior

Autarquia Educacional de Serra Talhada - AESET

professorferreirajunior@hotmail.com

Vanderlan Francisco da Silva

Universidade Federal de Campina Grande - UFCG

vanderlansilva@uol.com.br

Resumo

Este texto objetiva discutir a prática de cortar cabeças, utilizadas por policiais volantes, quando da perseguição empreendida a cangaceiros nos sertões nordestinos, entre os anos de 1922 e 1938. A discussão leva em conta o imaginário do nordestino sertanejo sobre esta prática, mostrando-a como uma das muitas representações de uma sociedade construída distanciada do que era tido como “civilização”, que desenvolveu um modo de ser e estar no mundo específico, onde a violência se revelava traço característico de sua identidade. Para a construção desse texto foi feita revisão bibliográfica, sendo trazido à luz conceitos da história cultural, bem como narrativas presentes na historiografia que trata da temática volantes e cangaceiros.

Palavras-Chave: Cortar cabeças; volantes; cangaceiros; sertão nordestino.

CUT OFF HEADS: TROPHIES AND PUNISHMENT IN THE CLASH
BETWEEN VOLANTES AND CANGACEIROS, BRAZILIAN NORTHEAST
HINTERLANDS (1922 – 1938)

Abstract

This text aims to discuss the practice of cutting off heads, used by flying police officers, when chasing outlaws in the northeastern sertões, between the years 1922 and 1938. The discussion takes into

Ponta de Lança: Revista Eletrônica de História, Memória & Cultura, São Cristóvão, v. 17, n. 33, jul. - dez. 2023
ISSN: 1982 -193X



account the imagination of the northeastern sertanejo about this practice, showing it as one of the many representations of a society built away from what was considered “civilization”, which developed a way of being in a specific world, where violence revealed itself as a characteristic feature of its identity. For the construction of this text, a bibliographical review was carried out, bringing to light concepts of cultural history, as well as narratives present in the historiography that deals with the theme of flying volantes and cangaceiros.

Keywords: Cut off heads; steering wheels; cangaceiros; northeastern hinterland.

Introdução

Faz oitenta e cinco anos que em território sergipano, no município de Poço Redondo, sertão do estado, na grota da fazenda Angico, ao amanhecer do dia 28 de julho de 1938, uma quinta-feira, Lampião e seus liderados foram cercados e surpreendidos por soldados de volante alagoana, comandada pelo Tenente João Bezerra.

Segundo a narrativa oficial, trazida à luz pelo oficial citado (Bezerra, 2013), depois de rápido tiroteio, onze cangaceiros, nove homens e duas mulheres, foram mortos e decapitados, entre eles Lampião e sua companheira, Maria Gomes, posteriormente alcunhada de Bonita. As cabeças foram transportadas para Piranhas, cidade alagoana localizada no outro lado do rio São Francisco, sendo expostas ao público nos degraus de acesso à prefeitura e, posteriormente, conduzidas e, numa espécie de tour macabro, exibidas nas cidades alagoanas, em percurso até a capital, Maceió.

Os corpos sem cabeças ficaram espalhados na grota da fazenda Angico e permaneceram insepultos por vários dias. A fedentina de espalhou pela caatinga, sendo possível senti-la a distância considerável. Somente mediante a ação de moradores das proximidades do local da chacina, os corpos decapitados foram sepultados.

Que a intenção do Estado brasileiro era dar fim ao cangaceirismo é indiscutível, pois era anacrônica a justaposição do banditismo cangaceiro com o projeto varguista estadonovista de unitarismo (Ferreira Júnior, 2016). Todavia, o questionamento a ser feito se direciona à barbárie que perpassou a chacina cometida pela polícia alagoana, relacionada ao desrespeito com os corpos dos cangaceiros e cangaceiras mortas, caracterizando-os como corpos incircunscritos (Caldeira, 2000), decepando-lhes as cabeças, conduzindo-as como troféus e expondo-as em vários espaços.

Quais desdobramentos são derivados dessa prática decapitadora exclusiva dos soldados de volantes na luta contra os cangaceiros? Para além do capital simbólico que passava a possuir quem decapitava um cangaceiro ou uma cangaceira, haveria outro significado impulsionador dessa prática policial?

Este texto, mediante revisão bibliográfica da temática que envolve o embate entre policiais de volantes e cangaceiros, estes chefiados por Lampião, busca responder aos questionamentos aqui levantados. Justaposto ao uso da bibliografia específica, também se lançou mão de narrativas de memorialistas, depoimentos de ex-cangaceiros e ex-cangaceiras, alguns desses sobreviventes da chacina ocorrida na gruta de Angico. Ademais, também se lançou mão de conceitos da chamada História Cultural, como imaginário e representação (Pesavento, 2008).

No referente à composição, este texto se apresenta triplicemente dividido. Inicia-se com breve análise sobre o Sertão nordestino, espaço do desenrolar dos embates entre soldados de volantes e cangaceiros. Num segundo momento, promove uma descrição nos moldes histórico-antropológico do ocorrido na gruta de Angicos e o posterior tour macabro desenvolvido por policiais alagoanos e, por fim, valendo-se do contido no imaginário sertanejo nordestino, traz-se à luz o significado da decapitação de cabeças impostas aos cangaceiros pelos soldados de volantes.

Sertão nordestino, espaço de embate entre volantes e cangaceiros

O início da organização social brasileira ocorre na parte litorânea do que hoje se conhece como Nordeste. Ali, colonizadores portugueses, mediante necessidade metropolitana e com ajuda do capital holandês, implantam a chamada plantation canavieira, possuidora de quatro pilares básicos, latifúndio, monocultura, trabalho escravizado e exportação. Justaposto à implantação canavieira deu-se também o implantar, com a agência jesuítica, da religião cristã católica, imposta aos nativos – indígenas – e aos africanos escravizados, através do processo educativo (Saviani, 2019).

Todavia, mesmo todo denodo jesuíta na busca de desenraizar culturalmente indígenas e africanos escravizados, não logrou sucesso absoluto o projeto da Igreja Católica, definido

desde o Concílio de Trento (1545), quando se principiou o chamado Movimento de Contra Reforma¹.

A não obtenção de pleno sucesso jesuítico deveu-se à resistência empreendida pelo indígena catequizado e pelo negro escravizado, que quando não se vez acintosa, na exteriorização de conflitos – guerras entre colonizadores e indígenas e ou negros aquilombados -, verificou-se na forma dissimulada de adequação, por parte de tais sujeitos, aos quereres do branco colonizador. É exatamente nessa adequação dissimulada que irá ser gestado, dentre outras coisas, o chamado catolicismo popular, onde se verifica a mescla de elementos dos cultos cristãos, indígena e africano, resultando em complexidade que perpassa esse professar de fé, sendo significativamente vivenciado nos sertões nordestinos.

Assim, de acordo com Pontes (2014, p. 157), “São características dessa estética cultural-religiosa as linguagens, leis, ritos e arquitetura que conformaram paisagens religiosas e geossímbolos”, estes podem se exteriorizar, conforme Rosendahl (2003, p. 2015), em “um lugar, um itinerário que, por razões religiosas ou culturais, aos olhos de certas pessoas assume uma dimensão simbólica que os fortalece em sua identidade” e, por conseguinte, segundo Lenaers (2011, p. 16), perpassa-lhes a existência na construção do seu imaginário, visto que “deu forma a suas esperanças, expectativas, imaginações, medos, alegrias, dúvidas conscientes ou inconscientes”.

Uma das exteriorizações do imaginário sertanejo nordestino está ligada à religiosidade e esta, por sua vez, constitui-se traço que se revela identitário de seu lugar, ou seja, como afirma Pontes (2014, p. 157), “que também marca sua geograficidade, a espacialização do seu mundo vivido, com suas relações entre indivíduos e lugares, paisagens e culturas”.

Deve-se, antes de se ir adiante nessa discussão, trazer à luz o que seja imaginário e, por conseguinte representação, enquanto maneira porque, em sociedade, o subjetivo se objetiva, ou seja, o que reside interiormente nos homens e mulheres, enquanto sujeitos sociais que são, que lhes foi transmitido pelo processo de socialização e ou construído em sua estada no mundo, vem a se concretizar, seja por discursos, ações, ou qualquer outra forma de demonstrar o que se crer ou se pensa.

¹ Buscava, além da moralização e qualificação do clero, a definição de delimitação de espaços de dominação ideológica religiosa cristã católica no chamado Novo Mundo, em sua parte Sul, onde hoje se localiza o Brasil.

O imaginário, segundo Pesavento (2008, p. 43), deve ser entendido como “um sistema de ideias e imagens de representação coletiva que os homens, em todas as épocas, construíram para si, dando sentido ao mundo”. O fato de se constituir um sistema de representações coletivas, o imaginário nos traz o entendimento que “tanto se trata da construção de um mundo paralelo de sinais de que se constrói sobre a realidade, como aponta para o fato de que essa construção é social e histórica”.

Sendo social e histórico, o imaginário é datado, ou seja, está ligado a uma temporalidade específica. Assim, em cada momento de sua história, os homens e mulheres, em sociedade, constroem maneiras de exteriorizar o que pensam, as representações. Estas, por sua vez,

Formam como que uma realidade paralela à existência dos indivíduos, mas fazem os homens viverem por elas e nelas. As representações construídas sobre o mundo não só se colocam no lugar desse mundo, como fazem com que os homens percebam a realidade e pautem a sua existência. São matrizes geradoras de práticas sociais, dotadas de força integradora e coesiva, bem como explicativa do real. Indivíduos e grupos dão sentido ao mundo por meio das representações que constroem sobre a realidade. (PESAVENTO, 2008, p. 39).

Nos dias de enfrentamento entre volantes e cangaceiros (1922 – 1938), perpassava o imaginário sertanejo, dentre outras coisas, o entendimento relacionado ao corpo, depois de despossuído de vida². Cria-se que deveria ser sepultado inteiro, ou seja, sem que lhe faltasse nenhuma parte, sob pena de a alma daquele corpo não vir a experimentar descanso e, por conseguinte passar a vagar.

Cabeças cortadas, corpos insepultos, O macabro cenário da Grota de Angico e o fim do cangaço lampiônico

No dia 28 de julho de 1938, a volante alagoana comandada pelo tenente João Bezerra, afirma a historiografia oficial, estabeleceu cerco a uma grota localizada no interior da fazenda Angico, pertencente ao município de Poço Redondo, cidade sergipana, que possui parte do seu território banhado pelas águas do rio São Francisco, onde estava acoitado Lampião, sua companheira Maria Gomes e outros cangaceiros.

² O recorte está relacionado à duração do cangaço lampiônico, ou seja, da liderança de cangaceiros exercida por Lampião.

De acordo com a narrativa prevalecente, era ainda madrugada da quinta-feira. Os cangaceiros foram pegos de surpresa. Após curto tiroteio, onze deles, nove homens e duas mulheres, estavam mortos, incluindo-se Lampião e Maria Gomes. Os soldados decapitaram os onze corpos (deixando-os insepultos no local), cujas cabeças foram expostas nos degraus da prefeitura da cidade alagoana de Piranhas, localizada também às margens do rio São Francisco e distante 269 quilômetros da capital, Maceió.

Figura 1 - Cabeças de cangaceiros expostas em Piranhas, Alagoas.



Fonte: Lampião Aceso, 2012. <http://lampiaoaceso.blogspot.com/2014/05/76-anos-depois-uma-importante-revelacao.htm> .

Após a exposição macabra ocorrida na cidade de Piranhas, as cabeças foram conduzidas a Maceió. Porém, o percurso feito até a capital não se deu de maneira direta. Em cada cidade por onde passava o veículo que conduzia as cabeças, fazia-se parada e as mesmas eram mostradas ao público que se aglomerava para vê-las. Após se dizer o nome do cangaceiro/cangaceira a quem pertencia, a cabeça era retirada de uma lata, onde continha uma solução de formol, álcool e sal³.

³ A descrição sobre como era feita a exposição das cabeças dos cangaceiros e cangaceiras nas cidades alagoanas, no percurso de Piranhas a Maceió, foi relatada pelo avô do autor que, em Palmeira dos Índios, assistiu ao tétrico espetáculo.

Figura 2 - Exposição das cabeças em Maceió - AL



Fonte: <https://aventurasnahistoria.uol.com.br/noticias/reportagem/de-exibicao-em-praca-publica-a-decomposicao-o-destinomacabro-da-cabeca-de-lampiao-e-seu-bando.phtml>

A chegada a Maceió se dá no dia 31 de julho de 1938. Após exames médicos, nove delas foram sepultadas em cova coletiva. As de Lampião e Maria Gomes foram enviadas para a Salvador, capital baiana, onde ficaram expostas no Museu Antropológico Estácio de Lima, localizado no prédio do Instituto Médico Legal Nina Rodrigues. Somente vieram a ser sepultadas em seis de fevereiro de 1969, no governo de Luís Viana Filho, após familiares conquistarem o direito na Justiça. Antes do sepultamento, porém, o Museu fez moldes para reproduzir as cabeças e continuar a expô-las como provas materiais da morte do “rei” e da “rainha” do cangaço;

Além da tática antiga de impor medo através de ações violentas praticadas pelo Estado (Foucault, 2002), a exposição das cabeças dos cangaceiros e cangaceiras mortos na grotta de Angico - tanto na calçada da prefeitura na cidade de Piranhas, quanto no tour macabro feito de Piranhas a Maceió - era, também, uma resposta dada à população, proveniente do modelo governamental em voga naquela temporalidade, O Estado Novo (1937 – 1945). Um parêntese aqui é aberto, que se propõe ser elucidativo, no que concerne à resposta que o governo de Getúlio Vargas, em sua versão estadonovista, buscou dar à população brasileira, principalmente à sertaneja nordestina, no referente ao trato que dispensava ao banditismo.

O centralismo reivindicado pelo Estado Novo, típico de modelos governamentais absolutos, refletia-se no desejo de estabelecer varredura no banditismo nordestino sertanejo. O veículo

pelo qual o braço estatal chegaria aos cangaceiros era o que, de há muito, já lhe oferecia, pelo menos oficialmente, resistência, a Polícia Militar dos estados nordestinos. O poder institucionalizado, porém, no concernente ao cangaceirismo lampiônico, há cerca de duas décadas, experimentava reveses significativos

Por quase duas décadas, Lampião sobreviveu nos sertões nordestinos baiano, pernambucano, alagoano, paraibano e sergipano, protagonizando ações que, se constituíam desmoralizadoras do poder institucionalizado [...] o Estado, enquanto elemento mandatário e promotor da manutenção da ordem, sucumbia diante da audácia lampiônica [...] inevitável se torna perguntar por que não se deu cabo de Lampião de imediato ou em até pouco tempo? (Ferreira Júnior, 2007, p. 9).

Talvez somente uma resposta pode ser dada à pergunta feita no excerto acima, proteção de poderosos e significativa corrupção de policiais. Ou seja, Lampião mantinha acordos tácitos com quem lhe poderia proporcionar benesses, assim, “oficiais da Polícia recebiam dinheiro do cangaço e eram facilmente subornados porque havia um consenso entre o Governo e os coronéis sobre isso” (Chiavenato, 1990, p. 86).

Somente enxergando o amalgama existente entre Lampião, parte do oficialato da Polícia Militar, coronéis latifundiários e informantes, comumente chamados coiteiros, pode-se entender como se construiu o “reinado” do mais famoso dos cangaceiros.

Da tríade citada acima, faz-se importante pontuar sobre os coiteiros e a sua importância na engrenagem de manutenção e continuidade do cangaço lampiônico, como se observa na declaração abaixo,

Eram os coiteiros que formavam uma fina malha de informações sobre os paradeiros de seus pretensos algozes. Também desempenhavam o papel de fornecedores de mantimentos, munição e dinheiro. Eram eles, os elos de ligação entre o comércio formal e o grupo de cangaceiros, adquirindo provisões para longas temporadas e munição necessária para os combates e assaltos, escorregando-se pelos caminhos estreitos da caatinga em direção às cidades ou às fazendas, para os esconderijos previamente combinados (Monteiro, 2004, p. 70).

A necessidade de lugar para descansar, curar feridos, recuperar energias e, em não poucos casos, ficar oculto das forças volantes e, justaposto a isso, a necessidade de suporte logístico, esmiuçado na citação acima, fazia do coiteiro elemento imprescindível no existir cangaceiro lampiônico.

O grupo dos coiteiros era constituído de maneira diversificada. Havia desde o catingueiro pobre ao rico latifundiário, cada um exercendo função específica. De acordo com Albuquerque (2016, p. 142), “aqueles de maior poder político, podiam, também, fornecer proteção de possíveis ataques de tropas volantes, pois mantinham afastada de sua propriedade, a polícia e, além disso, conseguiam, também, abastecer com armas e munições”, o que, segundo Vilela (1999, p. 176), “trazia também compensações financeiras para os coiteiros sob forma de venda de armas e, acima de tudo, munições”, assim, conforme Nascimento (1998, p. 36), “para eles, negociar com Lampião dava bons resultados, além de garantir a imunidade de suas propriedades rurais”. Os outros componentes do grupo eram pessoas despossuídas de bens, que segundo Albuquerque (2016, p. 142), “eram utilizadas como informantes nas vilas e cidades ou simplesmente como agentes de recados, entregando os inúmeros bilhetes de Lampião, cobrando ‘contribuições’ para o cangaço” e, de acordo com Chandler (2003, p. 220), eram chamados “coiteiros de pé no chão” e, “ao contrário dos integrantes do potentado local, sofriam muito nas mãos da polícia, pois não tinham meios para barrar as pressões das volantes (Albuquerque, 2016, p. 142).

Para que não se possa estar preso somente a dizeres que partem dos que não se fizeram presentes quando da existência do momento cangaceiro, pensa-se ser significativo o depoimento de outro famoso cangaceiro, Antônio Silvino⁴, sobre o que pensava acerca de Lampião,

O folclorista cearense, Leonardo Mota, entrevistou, em 1930, **Antônio Silvino**, então preso na penitenciária do Recife,

-----Silvino, que é você me diz de Lampião?

-----Ah, seu doutor, **Lampião é um Prinspe!**

-----Príncipe por quê?

-----Veio depois de mim. Os tempos são outros. As armas estão mais aperfeiçoadas. Não falta quem venda tudo. Caixeiro viajante não é besta para se esquecer de levar presente de bala para ele. **A puliça quer é só se encher de dinheiro no Sertão [...]** Não tenha dúvida, Lampião é um Prinspe! (Queiroz, 1977, p. 93). (Grifos nossos).

Percebe-se, mediante a leitura do excerto acima, clara a existência de conluio entre perseguidores e perseguido. Desse modo, pode-se dizer que, no que concerne ao quadro

⁴Manoel Batista de Moraes nasceu no dia 2 de novembro de 1875, em Afogados da Ingazeira, uma pequena cidade situada às margens do rio Pajeú, Sertão do estado de Pernambuco. Era conhecido pelo nome de guerra de Antônio Silvino e apelido de "Rifle de Ouro".

policia militar à época, havia uma situação de polarização. Ou seja, os volantes que teoricamente empreendiam perseguição ao cangaceiro famoso experimentavam uma dupla divisão, pois, “grande parte da polícia negligenciava na busca do cangaceiro, enquanto por outro lado, e de forma bem reduzida, existiam volantes cujos comandantes levavam a sério o trabalho para o qual eram pagos”. (Ferreira Júnior, 2007, p. 10).

Segundo Lira (2007), essa minoria de policiais se constituía, na grande maioria das vezes, de gente que tinha contas pendentes com Lampião, como, por exemplo, o grupo dos nazarenos.⁵ Barros (2000, p. 50), corrobora com a afirmação de uma descontinuidade ética nos quadros policiais militares, no que concerne ao combate dado a Lampião, quando contrapõe “a corrupção de policiais em promiscuidade com os cangaceiros” com “os militares de carreira que foram incorruptíveis no combate ao cangaço”. Entende-se significativa, ainda trazendo à baila a nódoa que se fazia presente no tecido policial à época, “fingiam perseguir cangaceiros quando, na verdade, ali estavam para maltratar os sertanejos e receberem profundas quantias de Lampião e sua grei” (Costa, 1996, p. 91).

Todavia, acredita-se que o mais contundente testemunho do descabro policial é o que se refere à conduta do, à época, tenente de volante alagoano, o pernambucano tenente João Bezerra. Este personagem, a quem se conferem os louros do extermínio do cangaço lampiônico, ainda que heroicizado pela história oficial, é contestado por outro personagem, contemporâneo seu, o nazareno, à época soldado de volante, Davi Jurubeba,

Herói nada! João Bezerra foi, na verdade, um *grande traidor*, ao matar o seu *amigo Lampião* por envenenamento. Uma das provas de sua amizade com Lampião estava em seus encontros com o bandido na fazenda de Audálio Tenório, em Águas Belas, onde chegava a jogar cartas com ele madrugada a dentro até o amanhecer, o que levava Audálio a morrer de rir, mangando deles, ao vê-los com os olhos avermelhados e as caras pintadas com a fumaça dos candeeiros. Lampião se queixava a Audálio ao dizer-lhe que João Bezerra o havia roubado nas cartas (Sá Neto, 2004, p. 184).

A afirmação feita por David Jurubeba não lhe é exclusiva. Rodrigues de Carvalho, em sua “Sociologia do Cangaço” (1977), emite sérias críticas à tentativa de heroicização de João Bezerra. Para este autor, Angicos foi cenário de uma ópera-bufa, onde os principais atores foram o oficial ameaçado da perda da farda (João Bezerra, por se comprovar o seu íntimo

⁵ Grupo formado por pessoas que pertenciam à vila de Nazaré do Pico e seus arredores. Nazaré, também chamada Carqueja, situa-se entre as cidades pernambucanas de Floresta e Serra Talhada, no Sertão pernambucano.

envolvimento com Lampião⁶), o coiteiro traidor (Pedro de Cândido, que ameaçado de morte por João Bezerra, teria envenenado a bebida fornecida a Lampião e a seu bando) e, por último, o cangaceiro traído (Lampião, que atribuía a Pedro de Cândido total confiança⁷). Corroborando com Rodrigues de Carvalho (1977), diz Sá Neto (2004),

Um membro da família Malta, sobrinho da baronesa de Água Branca [...] dizia ter recebido de um soldado de João Bezerra fotos deste com Lampião, além de informações de combates simulados e venda de munição pertencente à polícia alagoana. Essas fotos teriam chegado ao conhecimento do Governador do Estado que, considerando a gravidade da situação, mandou chamar o Secretário de Segurança Pública, exigindo de este dar cabo de Lampião em curto prazo, sob pena de perder o cargo. De imediato, o secretário chamou o Ten. João Bezerra ao seu gabinete e intimou-o a atender à ordem do Governador, sob ameaça de perder a farda [...] Bezerra conseguiu amainar a raiva do Secretário, dizendo que estava preparando a morte de Lampião por envenenamento, cujo veneno já estaria comprado e seria ministrado por um amigo, coiteiro de Lampião. Como não havia alternativa, João Bezerra procurou Pedro Cândido para tentar resolver a embrulhada na qual se encontrava. (Sá Neto, 2004, p. 185).

Quando analisada, a situação vivenciada pela Polícia Militar alagoana toma tons tragicômicos. De perseguidora institucionalizada passou à condição de perseguida por quem lhe dava legitimação para o empreendimento de perseguição, o Estado. Desse modo, matar Lampião se tornara obrigação. Exigia-se o feito e, se coube a João Bezerra a realização do ato, isto se deu muito menos por ser componente da polícia perseguida institucionalmente, que por ser elemento significativamente maculador da mesma. Aqui, fecha-se o parêntese elucidativo.

A prática de cortar cabeças cangaceiras, Capital simbólico do decapitador e a penalização do decapitado

De acordo com Pericás (2010), a decapitação de inimigos não se constituiu uma novidade nem uma invenção relacionada à época em que, nos sertões nordestinos, cangaceiros e policiais travavam combate, que revelava a contraposição entre a violência legítima (WEBER, 2010) protagonizada pelos policiais de volante e a violência bandida promovida pelas hostes cangaceiras.

⁶ Afirmação feita por Sá Neto (Op. Cit., p. 185);

⁷ Relatado por Góis *apud* Rodrigues de Carvalho (Op. Cit., p. 376)

No embate entre cangaceiros e volantes a prática de cortar cabeças, todavia, era realizada unilateralmente. Somente ocorria por parte dos soldados de volante. Não se conhece tal prática entre cangaceiros. Estes, na violência que externalizavam, protagonizavam atos de crueldade inominável, como castrações, marcação com ferro em brasa, esfolamento, sangramentos. Todavia, desconhece-se na historiografia cangaceira a prática de cortar cabeças de vítimas suas, fossem essas até mesmo policiais.⁸

Por que razão, então, verificava-se essa prática entre os policiais das volantes? Quatro podem ser as respostas a esse questionamento, servir como moeda de troca, comprovar a morte do cangaceiro, humilhação do rival e o usufruto de capital simbólico.

José Osório de Farias, conhecido com Zé Rufino, é tido na historiografia cangaceira como o maior cortador de cabeças de cangaceiros⁹. Teria sido essa prática que fez com que Zé Rufino galgasse celeremente os postos na Polícia Militar baiana. Zé Rufino teria feito um acordo com o governo estadual, quanto mais cabeças de cangaceiros fossem cortadas, mais promoções seriam conquistadas.

As cabeças acabaram virando “moeda de troca” com as autoridades [...] Com José Osório de Farias, mais conhecido como Zé Rufino, que por vários anos alugou serviços às autoridades baianas, havia um acordo secreto com o governo daquele estado. Cada cabeça que o contratado apresentasse era trocada por uma promoção. Assim, após 16 combates e 22 decapitações, ele deixou de ser um “contratado” e se tornou um coronel de polícia (Pericás, 2010, p. 93).

O corte de cabeças é possuído de outra justificativa, esta de ordem prática. Era inviável o transporte de cadáveres, visto que “para cada corpo carregado eram necessários dois ou três soldados, que ainda teriam de transportar seus próprios companheiros tombados em combates e feridos” (Pericás, 2010, p. 93). Diante do fato de que era fundamental exibir prova cabal da eliminação do cangaceiro, principalmente se este era famoso, o corte de cabeças se mostrava como sendo a melhor opção.

Assim, somente exposto as cabeças intactas em praça pública é que a população ficaria convencida de que aqueles bandidos não mais estavam contados no mundo dos vivos e, conseqüentemente não mais se mostravam ameaça para sua segurança. Filmagens e ou

⁸ Episódio isolado ocorre quando Corisco, dias após a morte de Lampião, resolve se vingar e manda cortar as cabeças de uma família sertaneja inteira, mandando-as entregar ao tenente João Bezerra, comandante da volante que matou Lampião (Nogueira, 2020);

⁹<https://www.youtube.com/watch?v=3-mPGcR-XRU>

fotografias de cabeças de cangaceiros decapitadas não se constituíam provas suficientes. Sobre a exposição pública de cabeças, veja-se a tensão que se revela em uma crônica de Aurélio Buarque de Holanda, quando descreve o fato de o trágico ser absorvido pelos transeuntes com absoluta normalidade,

Desenrola-se o drama. O trágico se confunde com o grotesco. Quase não se espanta que não haja palmas. Em todo caso, a satisfação da assistência traduz-se por alguns risos mal abafados e comentários algo picantes, em face do grotesco. O trágico, porém não arranca lágrimas. Os lenços são levados ao nariz, nenhum aos olhos. A multidão agita-se, freme, sofre, goza, delira. E as cabeças vão saindo, fétidas, deformadas, das latas de querosene – as urnas funerárias–, onde o álcool e o sal as conservam, e conservam mal. Saem suspensas pelos cabelos, que, de enormes, nem sempre permitem, ao primeiro relance, distinguir bem os sexos. Lampião, Maria Bonita, Enedina, Luiz Pedro, Quinta-Feira, Cajarana, Diferente, Caixa-de-fósforos, Elétrico, Mergulhão... (Holanda, 1995, p. 2).

Diante do exposto acima, pode-se chamar à luz e aplicar ao corpo do cangaceiro o conceito de corpo incircunscrito (Caldeira, 2000), que é tido como um corpo despossuído de barreiras claras de separação ou evitação, visto que se trata de “um corpo permeável, aberto à intervenção, no qual as manipulações de outros não são consideradas problemáticas, visto ser um corpo desprotegido por direitos individuais e, na verdade, resulta historicamente da sua ausência” (Caldeira, 2000, p. 371).

Pode-se dizer que essa manipulação desregrada ao corpo incircunscrito do cangaceiro trata-se de um tipo de justificação, que se encima no direito de vingança, ou seja, “trata-se de impor ao criminoso expiação e suplícios reais ou, no caso do que já está morto, expiação e suplícios simbólicos, como é próprio dos ritos de vingança e sacrifício e, além disso, eliminá-lo simbolicamente como pessoa” (Martins, 2015, p. 81).

Também se cortavam cabeças com a finalidade de humilhar o decapitado ou a decapitada. Revelava-se uma atitude de desprezo, por parte de quem decapitava a vítima, pois os preceitos cristãos defendem a inviolabilidade e indivisibilidade do corpo, a decapitação seria uma forma de negar tal direito aos cangaceiros, uma vez que,

Com a cabeça separadas do tronco e membros, sua alma supostamente estaria perdida, o que impediria os bandoleiros de ter um final justo e digno. Em outras palavras, essa seria uma estranha forma de punição. Exemplo claro foi o de Corisco, enterrado “inteiro” e depois, exumado e decapitado (Pericás, 2010, p. 92).

Esse motivo era promotor de significativos desdobramentos, uma vez que se relacionava com o mundo espiritual dos sertanejos nordestinos. A religiosidade era traço marcante na sociedade da época. Tão significativa era, que se fazia presente no cotidiano dos cangaceiros.

Membros de uma sociedade onde a religião se revelava quase que a única maneira de explicar o mundo, onde não se constituía rara a presença de beatos e fanáticos com seus discursos salvacionistas, promovendo profecias apocalípticas, arrebanhando seguidores e, com isso, esvaziando de mão-de-obra os latifúndios coronelísticos, os cangaceiros, no seu nomadismo, reproduziam o que lhes fora inculcado, enquanto meros catigueiros que foram um dia. (Ferreira Júnior, 2011, p. 303).

Assim, não poucas eram as representações denunciadoras da presença de grande religiosidade nesses homens e mulheres proscritos. Rezar era imperativo! Para continuar vivo e matar o inimigo; para salvaguardar-se dos múltiplos perigos reservados à vida à margem da lei... Enfim, para satisfazer demandas particularizadas.

Trazendo a discussão para a pessoa de Lampião, verifica-se que a família Ferreira, à que pertencia, à semelhança de tantas outras contemporâneas suas, pautou a educação dos seus membros na religião, inculcando-lhes a fé ainda em tenra idade, quando havia a obrigatoriedade do rezar em família, diariamente, geralmente ao amanhecer e ao anoitecer, o terço, o ofício etc. (Ferreira Júnior, 2004, p. 24).

Quando entrou no cangaço, Virgulino Ferreira levou para Lampião o praticismo religioso adquirido no cotidiano familiar. Testemunhos de ex-cangaceiros /cangaceiras, membros do bando de Lampião, dão conta da religiosidade que perpassava o seu cotidiano. Sila, cangaceira e mulher do cangaceiro Zé Sereno, sobrevivente da chacina de Angico, afirma que lampião e os cangaceiros rezavam todas as noites; só se dormia e se levantava depois que se rezava (Sousa, 1995, p. 53).

O rezar cangaceiro nem sempre ocorria de forma recorrente entre os sertanejos, pois, segundo (Lima, 1965, p. 115), para muitos deles, “não é preciso que uma oração, para produzir efeito, seja pronunciada, ou sequer conhecida no seu texto pelo portador, basta a permanência no pescoço, no bolso, ou na própria capanga, enrolada com um Agnus Dei, ou apenas dobrada”.

Outra prática que denunciava religiosidade presente nos cangaceiros era o respeito demonstrado por eles aos sacerdotes e aos templos. Não se tem notícia de Lampião e ou qualquer cangaceiro do seu bando assaltando padres ou igrejas. Quando mantinham contato

com padres, os cangaceiros não os maltratavam e lhes pediam bênçãos (Oliveira, 1970; Lima, 1965). Essa prática era algo presente no cotidiano das caatingas sertanejas nordestinas, era costume que aqueles homens e mulheres, agora banidos do convívio social, portavam consigo desde a mais tenra infância.

No ideário cangaceiro, a figura do sacerdote era tida como sacra e de total confiança, algo não muito comum em um mundo marcado pela perseguição e delação. Uma prova da confiança plena nos padres era o fato de que os cangaceiros “entregavam seus filhos aos vigários, recomendando que os criassem como homens de bem, pois não tinham culpa de terem vindo ao mundo como filhos de cangaceiros” (Oliveira, 1970, p. 126),

Reflexo, no cangaço, da educação pautada na religião popular recebida em casa, era a postura mística presente no cotidiano cangaceiro, representado pelo uso de rosários no pescoço e a posse de patuás diversos, que continham rezas consideradas fortes “escritas e dobradas com uma hóstia consagrada, furtada do sacrário, misturada com o próprio sangue do bandido e o oferecimento do credo” (Oliveira, 1970, p. 119).

Por fim, cortar cabeça de cangaceiro também direcionava a outra finalidade, que era promover o usufruto de capital simbólico ao decapitador (Bourdieu, 2010), que passava a ser conhecido como o policial que cortou a cabeça de cangaceiro / cangaceira tal. Exemplo do gozo desse capital é vivenciado pelo ex-cabo da Polícia Militar de Alagoas, José Panta de Godoy¹⁰, residente em Piranhas, Alagoas, que desferiu os tiros que balearam Maria Gomes, posteriormente chamada de Maria Bonita e, ainda com a mesma viva, cortou-lhe a cabeça¹¹.

Como era costumeiro, a quem matava o cangaceiro ou cangaceira cabia o espólio do morto ou da morta. Assim, o soldado José Panta de Godoy obteve o direito do usufruto dos pertences que estavam com Maria Gomes. De acordo com o jornal Folha de São Paulo,

Na sacola carregada a tiracolo, de couro, de Maria Bonita, que provavelmente fora costurado por Lampião, exímio costureiro em couro e pano, cabo Panta encontrou 16 contos de réis, dinheiro que mudou sua vida. Com o dinheiro, Panta comprou oito casas em Delmiro Gouveia (sertão alagoano). Na época, o carro de menor valor no Brasil custava 8 contos de réis (FOLHA DE SÃO PAULO, 1996).

¹⁰<https://www.youtube.com/watch?v=6gi5cN-hCQA;>

¹¹[https://www.mulheresdocangaco.com.br/project/a-cabeca-de-maria/;](https://www.mulheresdocangaco.com.br/project/a-cabeca-de-maria/)

Não obstante ter mudado substancialmente de condição de vida, conforme se verifica no excerto acima, o soldado José Panta de Godoy foi promovido a cabo da Polícia alagoana. Todavia, ainda que não lhe tivesse chegado as benesses citadas, o soldado José Panta de Godoy carregaria consigo o capital social (2010) de ter sido o matador e decapitador da chamada “Rainha do Cangaço”, tanto em vida quando depois de desencarnar.

Considerações finais

A chacina ocorrida em 28 de julho de 1938 na grota da fazenda Angico, no município de Poço Redondo, em solo sergipano, é objeto ao qual é possível se debruçarem pesquisadores sob as mais diversas pretensões e, por conseguinte, possível de fornecer variadas narrativas.

Neste texto, todavia, o debruçar sobre o objeto citado teve a pretensão de mostrar, além do acontecimento em si e do seu desdobramento imediato, a sua significação no envolvimento dos agentes que o vivenciaram, quando levado em conta o imaginário sertanejo. Ou seja, trazer à luz o que estava por trás da ação de decepar cabeças, prática unilateral na luta travada entre cangaceiros e soldados de volantes – somente realizada por agência policial.

Para além da crueza, que em si mesma era a luta travada pelas partes citadas, a violência do decepar cabeças ganha contornos que ultrapassam a barbárie do ato em si, visto que vai de encontro ao imaginário sertanejo, relacionado ao corpo sem vida, que decorre da religiosidade tracejadora da identidade sertaneja nordestina.

Assim, não era suficiente matar o cangaceiro ou cangaceira, o que no discurso público policial era extirpar da sociedade sertaneja o que a fazia penar. À morte do cangaceiro ou cangaceira seguia a penalização extraterrena, ou seja, ocorria a imputação à alma do morto, uma vez que lhe impediria gozar descanso espiritual, segundo o imaginário sertanejo nordestino (Pericás, 2010).

Referências

- ALBUQUERQUE, André C de. **Capitães do fim do mundo**. Recife. EDUPE. 2016.
- BARROS. Luitgarde O. C. **A Derradeira Gesta**, Lampião e Nazarenos Guerreando no Sertão. Rio de Janeiro. FAPERJ, Mauad. 2000.
- BEZERRA, João. **Como dei cabo de Lampião**. Recife. Top Produções gráficas. 2013.
- BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo, Perspectiva, 2010.
- CALDEIRA, Teresa P do R. **Cidade de muros**, crime, segregação e cidadania em São Paulo. São Paulo. Editora 34/Edusp. 2000.
- CHANDLER, Billy J. **Lampião, o rei dos cangaceiros**. Rio de Janeiro. Paz e Terra. 2003.
- CHIAVENATO. Júlio J. **Cangaço**, a força do coronel. São Paulo, Brasiliense, 1990.
- COSTA. Alcino A. **Lampião Além da Versão**, mentiras e mistérios de Angico. Aracaju. Sociedade Editorial de Sergipe/Secretaria do Estado da Cultura de Sergipe. 1996.
- GOMES, Alberto A. **Considerações sobre a pesquisa científica**, em busca de caminhos para a pesquisa científica. 2018. Disponível em https://www.fct.unesp.br/Home/Departamentos/Educacao/AlbertoGomes/aula_consideracoes-sobre-a-pesquisa.pdf . Acesso em 20/04/2021.
- FERREIRA JÚNIOR, José. Cangaço e Fé. In, SOUZA, Anildomá W. de. **Nas Pegadas de Lampião**. Serra Talhada. Esdras Graphic. 2004.
- FERREIRA JÚNIOR, José. **Memória Monumentalizada do Cangaço**, a que se presta tal saber? In: REA – Reunião Equatorial de Antropologia. Aracaju - – SE. 2007.
- FERREIRA JÚNIOR, José. **Religião no cotidiano cangaceiro**, representações e práticas. Anais do II Congresso Nacional do Cangaço e III Semana Regional de História do CFP/UFCG, p. 303 – 309. Cajazeiras – PB. 2011.
- FERREIRA JÚNIOR, José. **O Estado Novo e o anacronismo oligárquico regional**. Esquerda Diário. 2016. Disponível em <https://www.esquerdadiario.com.br/O-Estado-Novo-e-o-anacronismo-oligarquico-regional> Acesso em 10-08-2023.
- FOLHA DE SÃO PAULO. **Policial e cangaceiro se encontram 58 anos depois**. São Paulo, 29 de julho de 1996.
- FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**, história da violência nas prisões. Petrópolis. Vozes. 2002.
- HOLANDA, Aurélio Buarque de. **Feira de cabeças**. Diário Oficial do Estado de Pernambuco, Ano IX, jul. 1995.

- LENAERS, Roger. **Outro cristianismo é possível**. A fé em linguagem moderna. São Paulo. Paulus. 2011.
- LIMA, Estácio de. **O Estranho Mundo dos Cangaceiros**. Salvador. Itapoá, 1965.
- LIRA, João G. de. **Memórias de um Soldado de Volante**. Floresta – PE. Secretaria Municipal de Educação e Cultura. 2007.
- LORIGA, Sabina. A tarefa do historiador. In, GOMES, Ângela de Castro. **Memórias e narrativas autobiográficas**. Rio de Janeiro, FGV, 2010.
- MARTINS, José de S. **Linchamentos**, a justiça popular no Brasil. São Paulo. Contexto. 2015.
- MONTEIRO, Roberto P. **O outro lado do cangaço**, as forças volantes em Pernambuco, 1922 – 1938. Recife. Ed. Do Autor. 2004.
- NOGUEIRA, André. **Sangue no Sertão**, os horrores do cangaceiro Corisco, o Diabo Louro. 2020. Disponível em <https://aventurasnahistoria.uol.com.br/noticias/reportagem/sangue-no-sertao-os-horrores-do-cangaceiro-corisco-o-diabo-louro.phtml> Acesso em 20/04/2021.
- OLIVEIRA, Aglaê L de. **Lampião, Cangaço, Nordeste**. Rio de Janeiro. O Cruzeiro. 1970.
- PERICÁS, Luiz B. **Os cangaceiros**, ensaio de interpretação histórica. São Paulo. Boitempo. 2010.
- PESAVENTO, Sandra J. História & História Cultural. São Paulo. Autêntica. 2008.
- PONTES, Emílio T M. **Fé e Pragmatismo no Sertão**. Fortaleza. Mercator. 2014.
- QUEIROZ, Maria I. P. de. **Os Cangaceiros**. São Paulo. Duas Cidades. 1977.
- RICOEUR, Paul. **A memória. A história. O esquecimento**. Campinas, Editora da UNICAMP, 2007.
- RODRIGUES DE CARVALHO. **A Sociologia do Cangaço**. Rio de Janeiro. Gráfica Editora do Livro Ltda. 1977.
- ROSENDAHL, Zeny. Espaço, cultura e religião, dimensões de análise. In, CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. (Orgs). **Introdução à geografia cultural**. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2003.
- SÁ NETO, José M de. **David Jurubeba**, um herói nazareno. Recife. Editora do Autor. 2004.
- SAVIANI, Dermeval. **História das ideias Pedagógicas no Brasil**. São Paulo. Editores Associados. 2019.
- SOUSA, Ilda R de. **Sila, Memória de Guerra e Paz**. São Paulo. Imprensa Universitária, 1995.

VILELA, Jorge M. **Operação anticangaço**, as práticas e estratégias de combate ao banditismo de Virgulino Ferreira, Lampião. Revista de Ciências Humanas. Florianópolis. 1999.

WEBER, Max. **Economia e Sociedade**. Brasília. UNB. 2010.

Recebido em 2023-08-20

Aprovado em 2023-12-04

Publicado em 2023- 12 - 30

DOI: <https://doi.org/10.61895/pl.v17i33.19800>

ARMADOS PARA A BRINCADEIRA: BACAMARTEIROS DE INHAPI, ALAGOAS, NORDESTE DO BRASIL

Sheyla Farias Silva

Universidade Federal de Alagoas

E-mail: sheylafarias@yahoo.com.br

Resumo

Este artigo apresenta uma análise sobre a tradição do Bacamartismo no município de Inhapi, sertão alagoano, Nordeste do Brasil. Neste sentido, a pesquisa tem como objetivo conhecer a origem da tradição no país, compreender de que maneira esse folguedo foi introduzido no município, bem como registrar as lembranças e vivências ainda presentes na memória dos brincantes. Para isso, utilizou-se um levantamento bibliográfico do que foi produzido sobre a temática e de forma metodológica adotou-se a pesquisa de campo, com abordagem qualitativa por meio da História Oral. Dessa forma, obtivemos êxito na concretização dos objetivos e o conteúdo produzido contribui para que esse folguedo tenha maior visibilidade entre os brasileiros e, principalmente, entre os alagoanos.

Palavras-chave: Bacamarteiros; História Oral; Inhapi.

ARMED FOR PLAY: BACAMARTEIROS IN THE INHAPI, ALAGOAS, NORDESTE DO BRASIL

Abstract

This article presents a analysis of the tradition of Bacamartism in the municipality of Inhapi, Alagoas hinterland, Nordeste do Brasil. In this sense, the research aims to know the origin of the tradition in the country, understand how this followed was introduced in the municipality, as well as record the memories and experiences still present in the memory of the players. For this, a bibliographical survey of what was produced on the subject was used and methodologically, field research was adopted, with a qualitative approach through Oral History. In this way, we were successful in achieving the objectives and the content produced contributes to this follower having greater visibility among Brazilians and, mainly, among people from Alagoas.

Keywords: Bacamarteiros; Oral History; Inhapi.

Introdução

Chegou São João
É tempo do baque
Do baque do bacamarte
Que o bacamarteiro tem
(Luiz Gonzaga e Janduhi Finizola, 1981).

Uma das maiores celebrações da cultura popular nordestina são as festas alusivas aos santos do ciclo junino - Santo Antônio (13), São João (24) e São Pedro (29). Neste período, além das missas, rezas e produção de comidas típicas, são realizadas inúmeras festas populares, a exemplo do Bumba-meu-boi, quadrilhas, forró e outros folguedos.

O Bacamartismo – termo utilizado pelo pesquisador Bonald Neto (2018) – é um folguedo presente nos festejos juninos da região Nordeste do Brasil, que consiste em efetuar disparos de pólvora seca, de forma espetaculosa, utilizando um bacamarte. Em geral, essa manifestação cultural é expressa por um grupo de pessoas vestidas com calça e camisa fabricadas com um tecido rústico denominado de zuarte, lenço em volta do pescoço e chapéu de couro ou palha. O grupo é chefiado por um comandante que coordena as apresentações. De acordo com o Dicionário Aulete (2023), o zuarte é um tecido de algodão encorpado e tosco, algumas vezes mesclado, originalmente de cor azul ou preta.

Neste sentido, este artigo narra a trajetória do Bacamartismo no município de Inhapi/Alagoas – localizado no semiárido alagoano, a 270 km da capital, cuja formação, originada no século XIX, resulta da migração de membros do povo indígena Pankararu (PE). Essa localidade, inicialmente chamada Sítio Roçado, povoação pertencente ao município de Mata Grande, sendo emancipado em 22 de agosto de 1962. Os brincantes identificados como bacamarteiros conhecem esse folguedo, as estratégias utilizadas na transmissão dessa tradição, além de portarem em suas memórias e vivências as práticas dessa brincadeira, celebração e/ou comemoração.

Como metodologia realizamos um levantamento bibliográfico através do Banco de Teses e Dissertações da CAPES, Repositório da Universidade Federal de Alagoas e do Google Acadêmico. Entre os livros utilizados estão o *Bacamarte, Pólvora e Povo* (2018) e *Inhapi, cidade da gente* (2020) produzido por professoras da rede pública municipal. Além das fontes bibliográficas, utilizamos a pesquisa de campo, com abordagem qualitativa de caráter exploratório, realizada por meio da História Oral Temática.

Ao considerar que é por meio das manifestações culturais que preservamos as tradições e costumes de uma sociedade e por ser Brasil um país rico em acervo cultural, é de fundamental importância conhecer e analisar o legado dos bacamarteiros do município de Inhapi, Alagoas, Nordeste do Brasil.

O Bacamartismo no Brasil

A origem do bacamarte é uma questão incerta:

Apesar de ter se tornado muito popular entre os nordestinos, não se sabe exatamente se é uma arma originalmente brasileira ou como ela chegou até a nossa região. Alguns historiadores defendem que o bacamarte é originário do Clavinote holandês do séc. XVII ou na Granadeira do Sistema Miniée francês, de meados do séc XIX. As granadeiras ou riúnas que serviram na Guerra do Paraguai, em 1865, sofreram mutilações que as adaptaram ao uso dos bacamarteiros, e o tipo de munição também foi mudado. Para o uso na guerra ou na caça era usado chumbo, para as apresentações que acontecem atualmente é usada pólvora, que produz mais barulho e fumaça. (Silva, 2010b, p. 32-34).

O bacamarte é uma arma de fogo que é alimentada pela boca, apresentando opções de canos curtos ou longos, conhecidos no Nordeste como “bacamarte boca-de-sino, reiúna, reúna, riúna e granadeira” (BONALD NETO, 2018, p. 23). A variedade existente se dá pelo fato de ser uma arma de fabricação artesanal.

Figura 01: Tipos de bacamarte e seus componentes



Foto: Arquivo pessoal da autora

A respeito, Biserra (2022) revelou que guarda de recordação essas duas armas expostas na Figura 01 e, que removeu as partes nomeadas de ouvidos de ambas as armas, pois se a polícia as encontrasse, perceberiam que não têm mais utilidade. Sem os ouvidos, não representam risco de tiro acidental. A de cano fino é a riúna, que não tem diferença do tiro do bacamarte tradicional.

No município de Inhapi os bacamartes foram adquiridos de forma artesanal, a exemplo dos destacados na imagem acima. Biserra (2022), aponta ainda que os bacamarteiros compraram ou ganharam o cano de inox e a madeira. A armação ficava por conta do ferreiro e a coronha sob responsabilidade de um carpinteiro. “Inclusive meu pai chegou a ter 12 bacamarte. Só ele mesmo... e sempre toda casa tinha um... dois... que era do pessoal que atirava... cada família, né?!” (Biserra, 2022).

Segundo Silva, (2022), na cidade, muitos fabricavam armas artesanais, inclusive ferreiros que produziam espingardas para caça também faziam bacamartes, dentre estes o falecido Gonçalo Fuiço. Zé do Bar tinha uma coleção de bacamartes e emprestava aos que não tinham condições de comprar. Os bacamarteiros há anos fazem homenagens aos santos com tiros e danças, data de origem desconhecida. Essas festas do mês de

junho, onde São João não é o único santo, dividindo as celebrações com Santo Antônio e São Pedro, faz a alegria de todos os estados do país, cada um celebrando à sua maneira, entre fogueiras, balões, danças, brincadeiras, música e muita comida. A festa, segundo os estudiosos, é de origem pagã, um ritual em homenagem a fertilidade da terra. O fogo, de grande simbolismo nos cultos pagãos, foi “domesticado” e transformado em uma celebração da Igreja Católica. A festa transfigurou-se ao longo do tempo e ganhou formas diferentes em cada lugar tomando a forma que tem nos dias atuais, uma festa tipicamente interiorana. Os bacamarteiros do agreste integram os festejos, provando que a tradição sempre se reinventa. (Lima, 2013, p. 82).

Sobre a origem dos grupos, um dos estudiosos do assunto enfatiza que:

Existem diversas versões para explicar a origem dos grupos de Bacamarteiros, alguns pesquisadores mostram que a tradição surgiu após a Guerra do Paraguai no ano de 1865. Esta guerra foi o maior conflito armado ocorrido na América do Sul, travada entre o Paraguai e Brasil, Argentina e Uruguai que foi de 1864 a 1870, sendo o Paraguai derrotado pelos três países (Brasil, Argentina e Uruguai) o que pôs fim ao conflito. Outros também defendem que o uso do bacamarte, especificamente no estado de Pernambuco, deu-se para saudar os santos juninos e teve início com a invasão dos holandeses ao estado de Pernambuco no século XVII. Essa versão é relacionada ao inventário das armas deixadas pelos combatentes que faz referência a “bacamarte de metal de ferro”, estes que teriam chegado às mãos dos “matutos”. É comum o uso do bacamarte no Nordeste, há referências encontradas na nossa literatura, onde o escritor

Euclides da Cunha foi encontrá-lo em Canudos, dentro das rústicas taperas de pau-a-pique. (Soares, 2016, p. 04).

Há outras versões nas quais afirma-se que a tradição surgiu com o nascimento do pregador João Batista. “A fórmula da munição dos bacamartes, causadora do fogo que ilumina, festeja, anuncia o nascimento de São João Batista, é repassada de geração a geração.” (Lima, 2013, p. 84). Segundo a narrativa apresentada por Silva (2022):

O bacamarte, segundo o finado meu pai, os velhos contavam que vem do nascimento de João Batista, quando ele nasceu precisavam avisar os parentes que moravam distante que o filho tinha nascido. E naquela época não se tinha foguete. Foguete veio depois. Então o jeito de avisar os participantes que moravam vizinho era com três tiros, dois era homem e três era mulher. Aí tinha o bacamarte, quando a mulher paria, aí você dava dois tiros de bacamarte, sabia que era homem, três tiros sabiam que era mulher. Era um meio de comunicação entre os familiares de que o menino nasceu e o que era o sexo.

Em entrevista dada ao pesquisador George Lima, Bento Martins, do Batalhão nº 33, relatou que a origem do Bacamartismo advém da comemoração do nascimento de João Batista. A respeito, é importante salientar, por um lado, que não havia arma de fogo quando o profeta João Batista nasceu, isto é, no século I a.C., durante o período que o Império Romano dominava o Oriente Médio, e, por outro lado, que os grupos de bacamarteiros denominados de Batalhão mantêm características remetidas no campo da memória aos combatentes da Guerra do Paraguai, assim como a vestimenta e os títulos militares de capitão e comandante, que são patentes não oficiais. Em uma outra memória, José Benedito, do Batalhão nº 41, narrou que Santa Isabel revelou a Nossa Senhora, que quando a criança nascesse, faria uma fogueira no terreiro e soltaria um foguete e assim foi feito quando João Batista nasceu e é festejado até os dias de hoje.

Em uma entrevista concedida a jornalista Paula Bezerra da Silva, para produção de seu livro reportagem em 2009, o historiador Urbano Silva revela que os batalhões de bacamarteiros carregam três tradições:

A primeira é a do folclore do povo nordestino. A segunda é o armamento, que era utilizado pelos batalhões patrióticos e também pelos grupos advindos da Europa. Os europeus que colonizaram as Américas, os Estados Unidos e Canadá e os ingleses que também tinham grupos de bacamarteiros. E a terceira é o chapéu. Ele se parece com o que Napoleão Bonaparte usava, com as abas quebradas. Em tese, bacamarteiros são pessoas de origem rural, que buscam homenagear a valentia do homem nordestino e acabam fazendo a mistura tanto no figurino quanto na musicalidade. É a união de música, cultura, valentia e das características do homem nordestino que homenageia seus mitos e faz disso um lazer. (Silva, 2010b. p. 82).

Ainda de acordo com Urbano Silva, as pessoas costumam confundir os bacamarteiros com os cangaceiros, pelo fato das expressões culturais, que fazem referência ao cangaço ainda serem preservadas, mesmo após ter se passado 85 anos da morte de Lampião.

Nas falas analisadas, notamos um discurso recorrente entre os brincantes do folguedo, ou seja, relacionar os tiros de bacamarte, a fogueira e os fogos de artifício com o nascimento de João Batista, pois trata-se de uma festa coletiva onde a comunidade exibe sua identidade cultural através de discursos, símbolos e práticas. Isso destaca o que é preservado na memória dos brincantes e é repassado de geração a geração, assim, a memória:

como geradora de conhecimento deve ser vista como uma usina capaz de propor relatos que sirvam menos para encantar ou anestesiarem lembranças caras e mais pelo impacto social. Não se despreza, porém, a alegria e pertinência de histórias que mereçam registros. Assim, as entrevistas devem conter registros de temas capazes de sugerir reflexões atentas ao interesse público amplo. As expressões estéticas das histórias não são desprezíveis. (Meihy e Holanda, 2007, p. 74).

De acordo com Pollak (1992) a memória é composta por três critérios: os acontecimentos vividos pessoalmente ou em grupo, locais e personagens encontrados ao longo da vida. Esses elementos podem se basear em fatos concretos ou da projeção de outros eventos que se entrelaçam. Além disso, a questão dos vestígios datados é complexa, pois a memória é seletiva e não retém todos os eventos. Ela é um fenômeno construído; no caso da memória individual, pode ser gravada, reunida, excluída e recordada consciente ou inconscientemente.

A trajetória dos bacamarteiros de Inhapi, Sertão de Alagoas

Para entender como essa manifestação cultural chegou até o município de Inhapi, recorreremos à história oral, pois não há fonte escrita que comprove a origem da tradição e nem tampouco registro dessa representatividade como prática cultural da cidade. Foram entrevistadas quatro pessoas que participaram do início do grupo e dois descendentes do fundador.

O primeiro entrevistado foi José Lopes Biserra, conhecido como Zé do Bar, 87 anos, comerciante aposentado. Apesar da sua ancianidade e problemas auditivos, ainda lembrou de fatos significativos. O segundo foi Genivaldo Vieira da Silva, de cognome Geno, 68 anos, agricultor que participou do grupo durante a década de 1980. O terceiro entrevistado é Zenário Lopes Alves, 72 anos, agricultor, irmão de José Lopes e residente no Sítio Roçado. A quarta

entrevistada é Antonia Lins Alves, 72 anos, agricultora aposentada e esposa de Zenário. O quinto e sexto entrevistados trata-se dos filhos de José Biserra: Valério de Souza Biserra, 55 anos, funcionário público e América Beserra dos Santos Pereira, 56 anos, doméstica e residente em Piranhas – AL.

No que diz respeito a quem fundou o grupo de bacamarteiros de Inhapi, cinco dos entrevistados afirmaram que a tradição começou com José Biserra. Este último relatou que iniciou a brincadeira em colaboração com um senhor conhecido como Zé Vieira e que atirou por mais de 50 anos. Ele também revela que iniciou a prática do Bacamartismo quando ainda era solteiro. Celebrava o São João e São Pedro dando tiros em homenagem aos santos com amigos e familiares. A tradição era passar pela casa dos bacamarteiros, parar atirar, comer e beber, mas os preparativos começavam a partir da fabricação da pólvora que se dava meses antes do São João.

Pereira (2022) enfatiza que seu pai e Zé Vieira iniciaram a tradição de reunir amigos para atirar com bacamarte em volta da fogueira, tanto na casa dele como também na dos amigos. Quando o mês de junho se aproximava, seu pai começava a se preparar. Nos dias de feira livre os bacamarteiros do sítio apareciam no Bar e decidiam em qual casa realizariam os disparos naquele ano.

Biserra (2022), filho caçula de Zé do Bar, revela que iniciou sua participação no grupo em 1985, aos 18 anos de idade, e que seu pai realizou a tradição junto com amigos que moravam nos sítios.

quando eu me entendi de gente ele já atirava. Ele tinha os amigos dele que morava nos sítios. Ai ao redor da cidade, né?! E... eles começaram indo de casa em casa. Chegava na casa de um ia comer uma galinha, chupar uma laranja, comer umas frutas e atirar. Ai dali partia pra casa de outro, em outro sítio... e assim foram se formando e chegou uma época que tinha mais de quarenta bacamarteiros. [...] Ele e minha mãe atirava e... as famílias mais conhecida de Inhapi que era os Sutero, os Criança, seu Manuel Raimundo, seu Zé Machado, as famílias mais velhas, mas antigas já brincava... os Bimbarra... eles... família tudo grande... família de dez... doze pessoas (Biserra, 2022).

De acordo com Silva (2022) sua participação no grupo deu-se por volta da década de 1980, sendo que seu falecido pai já brincava.

O grupo de bacamarteiros surgiu com a figura de Zé do Bar. Foi ele... era... quando eu me alcancei de gente o finado meu pai já brincava. E já brincava acompanhado de Zé do Bar. Ele é o fundador do grupo de bacamarteiros do Inhapi. Quem veio... todos

eles seguiram a liderança dele. [...] Chamavam o grupo de Zé do Bar. Esse foi sempre o nome. Não tinha um nome folclórico, não tinha um nome fictício. O nome se tornava em cima da... em torno da liderança de Zé do Bar (Silva, 2022).

Alves (2022) declarou que conheceu a brincadeira através de seu irmão, “Zé do Bar dava conta de nós tudo. Era o mandante.” Segundo o entrevistado, Zé do Bar, dava ordens para não entregar o bacamarte para pessoas que estivessem embriagadas ou que nunca tivessem atirado, para evitar acidentes, já que o grupo era grande.

Já Alves (2022) revelou que sua participação no grupo era de receber os bacamarteiros e oferecer bastante comida, mas que quando seu esposo deixava um bacamarte à vista, mesmo grávida saía de casa e atirava, porém, nunca gostou de acompanhar o grupo. Na ocasião era a única mulher que atirava e havia muitas crianças que acompanhavam os bacamarteiros.

Tinha muitas... juntava muitas... andava aquele grupo de criança atrás da beleza, né? Porque isso é uma beleza... toda casa que chegava tinha comida... toda casa que chegava tinha bebida... quer dizer, toda casa não. A verdade é essa... tinha fartura só aqui, as outras casas era uma galinha dentro de uma bacia com farinha e cada cá pegava um pedaço [...] (Alves, 2022).

Como é descrito nas falas acima, o folguedo foi introduzido na cidade através de José Lopes Biserra, mas não se sabe de que forma ele conheceu o folguedo, pois seu envelhecimento tem ocasionado perda de memória.

Alguns dos senhores citados nas entrevistas, que participaram do folguedo nos primeiros anos, já não mais vivem, como é o caso de Zé Vieira e João Suterio. Sobre a presença de indígenas no grupo, Alves (2022) e Biserra (2022) negaram que houvesse bacamarteiros pertencentes ao povo Koiupanká. Contudo, Silva (2022) esclareceu que antes do reconhecimento da aldeia, “tinha um indígena que participava, era João Suterio, que é pai do cacique hoje, [...] da turma que toca a aldeia” (Silva, 2022) .

Alves (2022), declarou que reside no sítio Roçado e anteriormente morou no sítio Baixa do Galo, local que por diversos anos festejou o São João com o grupo de bacamarteiros. Afirmou ainda que ambos os lugarejos são sítios que não pertencem a aldeia indígena.

Ainda no enlace da trajetória dos bacamarteiros de Inhapi, o grupo não tinha nenhuma das formalidades existentes nos batalhões de bacamarteiros de outras localidades, era necessário apenas que possuíssem a arma e que soubessem manejar. Segundo Silva (2022), a condição para participar do grupo era que a pessoa não fosse violenta; o bacamarte era principalmente

usado para essa diversão. Não era para ser usado de maneira imprópria, considerando que o bacamarte já foi empregado em conflitos armados. Portanto, a utilização do bacamarte estava restrita a pessoas que não tivessem histórico de violência, e a participação era reservada aos amigos próximos de todos no grupo.

Nos arquivos pessoais de Adeildo Ferreira de Souza, genro de José Biserra, consta uma fita VHS com a descrição “Lembrança do São Pedro 1999”. Devido ao mau estado de conservação, as poucas imagens que aparecem mostram que naquele ano o grupo esteve em Santa Brígida na Bahia. Biserra (2022), confirmou que o grupo esteve nessa localidade algumas vezes. Ao ser perguntado sobre esse dia, Biserra (2022) disse que:

Nós fumo num dia, fumo atirar. Pedro de Suter também atirava. Ai fumo num dia brincar em Santa Brígida. [...] Naquele tempo Pedro Suter morava lá, já morou lá. Ai tinha umas amizade ai tratou de ir, ai nós fumo. Ai foi bem uns dez. Também só brinquemo uma vez só lá em Santa Brígida (Biserra, J., 2022).

Em um arquivo de DVD, encontramos imagens do São João de 2009, que revela a presença do grupo na cidade de Delmiro Gouveia – AL.

Figura 02: Bacamarteiros de Inhapi na cidade de Delmiro Gouveia - AL



FOTO: Arquivo pessoal de Adeildo Ferreira de Souza

A respeito do São João de 2009, apenas Pereira (2022), confirmou a aparição do grupo em Delmiro Gouveia – AL, na casa de sua irmã. A pessoa em questão seria Maria de Souza Biserra, falecida em 2021.

A respeito da dança e música, os entrevistados Alves, A., (2022), Alves, Z., (2022), Biserra, J., (2022) e Silva (2022) negaram haver a existência dessas expressividades entre os brincantes, apenas Pereira (2022) recordou que os bacamarteiros dançavam, improvisavam músicas sobre o dono da casa e a riúna, além de utilizarem instrumentos como maracá e gaita.

Entre os arquivos pessoais de Adeildo Ferreira foram encontradas imagens que confirmam essa versão. Assim como vídeos em que consta José Biserra cantando, dançando e rodeando uma fogueira com outros bacamarteiros.

Figura 03: São Pedro de 2009



FOTO: Arquivo pessoal de Adeildo Ferreira de Souza, 2007.

A forma como os bacamarteiros de Inhapi deflagrava os tiros não difere da maneira que Bonald Neto (2018) narra em seu livro, “cada qual toma a posição mais extravagante: ora a longa granadeira quase roça o chão, os braços estirados sob as pernas; poderosas riúnas são erguidas acima da cabeça ou atrás da nuca junto ao ouvido” (Bonald Neto, 2018, p. 54)

Nas imagens a seguir é possível perceber tais posições:

Figura 04: Tiro sendo deflagrado com o corpo inclinado para frente



FOTO: Arquivo pessoal de Adeildo Ferreira de Souza

Figura 05: Tiro a ser deflagrado com a espingarda erguida na altura da cabeça



FOTO: Arquivo pessoal de Adeildo Ferreira de Souza

Alves (2022) expôs que o grupo tinha uma brincadeira peculiar denominada de “o murro do bacamarte”, que consistia em juntar os integrantes e atirar simultaneamente.

Figura 06: O murro do bacamarte

Foto: Arquivo pessoal de Adeildo Ferreira de Souza

Enquanto Alves (2022) e Pereira (2022) recordaram a brincadeira de “tomar” a fogueira do outro. A brincadeira consistia em ter que ficar atento e não se descuidar da pira, pois o grupo poderia aparecer de repente e atirar dentro da fogueira. Todos os anos um bacamarteiro desafiava o outro, como lembrou Alves (2022):

Ai num dia nos fumo... [...] Zé do Bar dizia: "Titô inda um dia eu vou tomar sua fogueira". "vai nada Zé... Cê vai nada! Cê tem coragem nada"... "Vou!... vou! "... Aí... um dia Zé do Bar rumou uma imbulância, ai dixeu ramo pra casa de Titô. Ai inchemo a imbulancia de gente e fumo pra lá... e foi meia noite... chegamo lá... [...] aí disse oxen essa imbulancia? pra que essa imbulancia veio vê aqui? eu num tô doente, o que foi?... ai quando nós decemo tudo... disse oia... ai disparemo bacamarte tudo na fogueira dele... bei... bei... bei... "Eita Zé do Bar... cê disse que vinha e vei mermo Zé do Bar... disse: oia Zé do Bar, não tenha nada aqui... eu num tenho nada aqui. A mulé me deixou. Eu não tenho nada aqui... o que tem aqui sé laranja". Aí foi lá, pegou o balaio de laranja e veio pá nós chupa, nós chupemo... truvemo... ai foi uma coisa boa. (Alves, 2022).

Os bacamarteiros de Inhapi já se apresentaram em praça pública durante os mandatos de dois prefeitos, conforme informou Biserra (2022):

quando era época de... de... que tinha festa na Prefeitura... quadrilha... essas coisas, que faziam festa junina, eles pediam pra eles se apresentarem. Ai isso foi no governo de Oberdan Tenório Brandão e no governo de Renato Alves Costa. Aí eles se apresentavam no centro da cidade, dando tiro... mostrando como era... tudo. [...] o governo do... [...] Oberdan Tenório Brandão começou em 97, aí teve dois mandatos

que terminou em 2004. Aí quando foi em 2005 a 2008 foi o governo de Renato Alves Costa que também pedia pra eles se apresentarem (Biserra, 2022).

Entre os descendentes de José Biserra, além de América Pereira e Valério Biserra, apenas alguns dos netos participaram das festividades juninas. Pereira (2022) esclarece que apenas seu filho Samuel conheceu a tradição, pois suas duas filhas nunca comemoraram o São João com o avô, pois após ter se convertido a uma religião evangélica, não mais comemorou as festividades juninas.

Biserra, V., manifestou que seu filho Antony participou e além de seu sobrinho Samuel, também esteve presente Luciano, filho de sua falecida irmã, Maria Biserra. “Inclusive tem foto deles três com o avô, nós quatro, né?! Pai, o filho e dois neto” (Biserra, 2022)

Figura 07: Antony Araújo, José Biserra, Valério Biserra e Luciano Ferreira



FOTO: Arquivo pessoal de Valério Biserra

A fabricação da pólvora

A pólvora geralmente é feita pelo próprio atirador. “A fórmula é simples e eficiente: 1kg de salitre do Chile; 200 g de enxofre em pedra; 200 g de carvão vegetal moído e pisado no pilão doméstico junto com uma garrafa de cachaça, para dar a liga.” (Bonald Neto, 2018, p. 42)

Biserra (2022) utilizava os materiais supracitados, mas substituía a cachaça pelo álcool doméstico, conforme narrou Alves (2022). O salitre, o enxofre e o carvão eram trazidos de Caruaru – PE e faziam da seguinte forma:

A pólvora a gente pisava o carvão, ai peneirava o carvão... e Zé lá cozinhando a água, ai pisava a pólvora... pisava o carvão, ai misturava com arco e enxofre e água e pisava no pilão. Quando tava no ponto mermo, ai ele mesmo sabia qual era o ponto... Zé mermo sabia o ponto. Ai vinha... tirava aquela pilãozada e ele butava nus papelão... botava pra lá... e vinha outra de novo... pisava... 15... 20 pilãozada de porva. Depois quando pisava ele botava pra lá e depois secava... botava em riba dos salão e secava a porva. Ai dava cada um o seu. A gente gardava... ele mermo encartuchava. E pronto... ai ali tava pronto e quando era no dia que a gente ia brincar (Alves, 2022).

Pereira (2022) relembrou que seu pai combinava a data de fazer a pólvora meses antes do São João junto com Zenário e João Suterio. A entrevistada ainda detalhou que o carvão era reduzido a pó em um pilão e posteriormente era peneirado em uma vasilha à parte. Em outra panela maior misturava-se os demais ingredientes e levava ao fogo. Em seguida, colocava para secar ao sol sobre papelões e jornais. Quando a pólvora atingia o ponto de secagem, começavam a fazer os cartuchos com a medida certa da pólvora, que era um papelzinho enrolado com ajuda de uma vareta e por fim eram guardados em um bernal.

Silva (2022) salienta que a brincadeira do folguedo se iniciava no preparatório da pólvora:

A brincadeira se iniciava meses antes. O preparatório... era preparar o principal... o principal produto que era a pólvora. O bacamarte era apenas a pólvora e papel. Então se participava no feitiço da pólvora que era sempre cada um daqueles grupo iria naquele dia, um dia por semana fazer a sua pólvora. E Zé do Bar era o mestre que sabia todas as técnicas de preparar a pólvora (Silva, 2022).

Biserra (2022) revelou que o grupo chegou a receber patrocínio da Prefeitura Municipal de Inhapi para comprar os materiais para fabricar a pólvora.

o prefeito Oberdan Tenório Brandão, conhecido como Bel, ele sempre patrocinava [...] e dava também o dinheiro pra comprar a pólvora. Comprava o salito, o enxofre que era pra fazer a pólvora. Isso eles compravam em Caruaru... o material pra eles mesmo fazer a pólvora. Com o passar do tempo... já... já no final eles já tavam comprando a pólvora feita, mas muito antes eles compravam as coisas e eles eram quem faziam a pólvora (Biserra, 2022).

De acordo com Lima (2013) o salitre não mais é encontrado no comércio de Caruaru e é fornecido apenas pelo Exército:

O Salitre do Chile (oxinitrato de sódio) é fornecido pelo Exército. Antigamente os bacamarteiros podiam adquirir o produto no comércio da cidade, hoje é proibida a sua venda e o capitão do grupo é responsável pela quantidade de pólvora que entrega aos integrantes, geralmente a quantia entregue é suficiente para cada apresentação. O carvão utilizado é o carvão vegetal, de madeira fofa, pode ser utilizado o de maniva ou macaxeira, avelóz e umburana. Esta pólvora doméstica produz muito barulho e uma nuvem de fumaça que envolve os atiradores na hora dos disparos (Lima, 2013, p. 85).

Pernambuco é um dos estados que preserva essa manifestação cultural por mais de um século. A tradição está presente nas festividades juninas da cidade de Caruaru, “devendo existir o costume há cerca de cem anos, conforme indica a tradição daquela cidade agrestina.” (Bonald Neto, 2018, p. 33).

Vestimenta

Os Batalhões de Bacamarteiros espalhados pelo Nordeste, em regra, vestem-se a caráter, utilizam “calça e camisa de zuarte, lenço vermelho no pescoço, chapéu de palha ou couro adornado com uma rosa vermelha, alpercatas ou tênis, bisaco com munição e seu bacamarte.” (Lima, 2013, p. 13). Já os Bacamarteiros de Inhapi não faziam uso de tais trajes, mas sim de roupas comuns, pois cada um vestia-se como desejava, conforme destaca a imagem abaixo:

Figura 08: À esquerda, José Lopes Biserra, vulgo Zé do Bar, defronte a sua residência acompanhado dos amigos bacamarteiros em 1987.



Fonte: Arquivo pessoal de José Lopes Biserra

Silva (2022) afirmou que não tinha vestimenta a caráter e que cada um se vestia como queria. Já Pereira (2022) revelou que geralmente os integrantes do grupo se vestiam de calça jeans, camisa de manga comprida, sapato e um bernal tiracolo, pois assim ficavam protegidos para andar na zona rural. Alves (2022) recorda que havia uma espécie de cantil de madeira com bebida alcoólica que também era carregado a tira colo: “era até de pau... de madeira. Todo pintadinho de vermelho, desenhado... desenhadinho e pintadinho de vermelho, [...] era Zé do Bar que era o carregador..., mas só bebia quem ele quisesse, quem ele desse” (Alves, 2022).

Cabe ressaltar que José Biserra tinha uma grande satisfação em ornamentar a frente da casa e a fogueira com palhas de coco, como também colocar bandeirinhas coloridas na rua. “Deixava bem bonito a cidade, chamava muito atenção mesmo” (Biserra, 2022).

Após a década de 1990, os integrantes do grupo tiveram uma camisa estilo polo patrocinada pela prefeitura municipal, “o prefeito Oberdan Tenório Brandão, conhecido como Bel, ele sempre patrocinava... dava as camisas... eee... mandava fazer as camisas pra dá o pessoal, pra todo mundo se vestir bonitinho... com o nome os bacamarteiro de Inhapi” (Biserra, 2022).

Figura 09: Fardas do São João e São Pedro dos anos de 2009 e 2012



Foto: Arquivo pessoal de Valério de Souza Biserra

Participação das mulheres

O folguedo é um “esporte” essencialmente masculino. No entanto, a presença feminina é cada vez maior em atividades antes exclusivamente masculinas; com os bacamarteiros não é diferente. Mesmo em número bem inferior aos homens, elas participam do folguedo. [...] A inserção das mulheres no folguedo deu-se basicamente à medida que seus pais, irmãos ou maridos bacamarteiros iam morrendo e não havia homens na família para manter a tradição. Hoje, para além de atender a essa “necessidade” de continuar a participação da família no batalhão, elas também ingressam por prazer, e muitas acompanham seus maridos, irmãos e filhos (Lima, 2013, p. 51).

No grupo de bacamarteiros de Inhapi eram poucas as mulheres que participavam, como já destacou Alves (2022) que atirava apenas em casa. Já Pereira (2022) expõe que acompanhou o grupo apenas uma vez, mas atirava na rua em que morava e parou depois que fez uma cirurgia no ouvido. A primeira vez que deu um tiro com um bacamarte foi aos quatorze anos de idade. Recorda que quando acompanhou o grupo, seu genitor transportava os bacamartes pendurados, “meu pai botou uma dum lado e outra de outro... parecendo Lampião” (Pereira, 2022).

Ainda segundo Pereira (2022), o bacamarte que usava era recarregado por seu pai ou por algum amigo dele e no dia que esteve acompanhando o grupo quase ocorreu um acidente. Relembra que um homem, aparentemente embriagado, colocou dois cartuchos em seu bacamarte e essa quantidade é inadequada para uma adolescente. Sobre esse episódio, Biserra (2022) disse que:

Quando ela... era moça, num era casada não. Ai largou de andar porque [...] a espingarda dela... nós foi na casa de Zé de Pedo Luiz, ai ela carregou a espingarda e entremo pra dentro pra tomaa... pra comer um tiragostozinho a espingarda ficou pra cá, ai os caba pegaram butaram outro cartucho dentro. Ai eu fiquei com medo... antes dela pegar a espingarda pra entrar, peguei a espingarda, quando eu vi butei outro car... butei a vaqueta... ooooh... se ela fosse... se ela tivesse dado o tiro... tanto lascava a espingarda, como ela ia fazer uma arte. Ai a derradeira vez... deixei eles lá e vim embora mais ela (Biserra, 2022).

Nos arquivos pessoais de Adeildo Ferreira, constam imagens de mulheres atirando na rua e no sítio. Nos vídeos que retratam o São João de 2007, há um bacamarteiro ensinando a uma jovem a manusear o bacamarte, aparentemente era a filha dele. A moça não teve muita desenvoltura para segurar a arma e logo que deu o disparo, derrubou a espingarda. Esse lance da arma, que voa da mão do dono após o disparo, é conhecido como “o coice do bacamarte” (Bonald Neto, 2018, p. 35)

Alves (2022) revelou que gostava da tradição, tinha prazer em cozinhar, mas depois passou a se aborrecer, pois não tinha reconhecimento. Ela apreciava muito essa tradição e brincadeira.

Seu marido não participava, pois preferia economizar o dinheiro do trabalho da semana para gastar em uma única festa. No entanto, o aumento constante do número de participantes incomodava. Inicialmente, chegavam 20 pessoas, depois 30, 40, 50 e até mesmo pessoas de lugares distantes, como Zé Machado, Edivaldo e moradores da Baixa do Galo, vinham para a celebração. O terreiro logo ficava lotado. Ela se preocupava com a quantidade de comida necessária para alimentar os presentes, cozinhava muito bolo e pamonha, pois esses eram os alimentos tradicionais para o São João, além do mungunzá.

Quando servia a comida, as pessoas não faziam grandes discursos ou expressavam gratidão, apenas diziam "viva São João, viva São Pedro". Ela mesma costumava dizer "viva a dona da casa que cuidou da comida para vocês comerem", pois ninguém costumava agradecer. Após a festa, suas filhas iam embora para suas casas, algumas delas já estavam casadas. Ela ficava até meia-noite lavando a louça e arrumando tudo para o próximo dia. Quando saíam, tinha que cuidar da comida novamente, lavar os panos sujos e estar pronta para receber os convidados quando eles retornassem.

Fim do grupo de bacamarteiros de Inhapi

José Biserra relatou que encerrou sua participação nas festividades de São João com bacamarte após um acidente doméstico, quando caiu de uma escada e enfrentou dificuldades de locomoção. O último ano em que o grupo se reuniu para atirar na zona rural foi em 2012, conforme afirmou Biserra (2022). Quando perguntado sobre o motivo de seu pai ter parado a brincadeira, respondeu o seguinte:

Porque ele foi ficando velho, foi se desgostando e as pessoas foram mudando, uns morrendo e esses pessoal mais novo que ficaram não tinham o respeito ou o mesmo controle que eles tinham. Que quando eles estavam brincando não se embriagavam tudo e esse pessoal mais novo já era diferente. Aí veio o falecimento do... da minha mãe, da esposa dele. Aí depois disso ele parou de vez (Biserra, 2022).

Alves (2022) revelou que deixou de andar com o grupo logo após o acidente que causou queimaduras em seu filho, mas que ainda atira em casa nas festividades juninas. "Esse ano mesmo eu atirei... São João... São Pedro, mas pouquinho, sabe? Porque a brincadeira... a brincadeira só é bom muita gente, mas acabou-se o pessoal, uns deixaram de atirar... tudo." (Alves, 2022).

Apesar do grupo ter se desfeito, ainda é possível sentir o prazer dos integrantes ao relatarem suas experiências, como é o caso de Silva (2022), ao ser indagado sobre o que é ser um bacamarteiro:

Ser um bacamarteiro significava uma família. Uma família de amigos. Que a amizade não se durava só naquela época, mas a amizade durava o ano todo. E sempre aonde se estava reunido, se tratava... sempre aparecia as brincadeiras, o assunto em torno do bacamarte (Silva, 2022).

Já Biserra (2022) respondeu que ser um bacamarteiro é gostar da tradição, mas a Lei do desarmamento acabou dificultando a continuidade:

É ser um bacamarteiro ééé... gostar né?! Gostar eee... eu mesmo gostava muito, ainda gosto... é porque veio esse desarmamento veio tudo hoje a gente num pode nem dizer que tem um bacamarte, mas era muito bom, muito bom mesmo. Todo mundo gostava, chamava muita atenção, quando chegava na cidade o povo vinha só pra vê. Ai foi acabando mais porque com o tempo ééé... esse desarmamento era um maior sacrifício pra polícia poder liberar... pra poder a pessoa atirar. Ai hoje quem tem um bacamarte é escondido pra guardar de lembrança que num... que num pode nem se apresentar porque é ariscado ir preso (Biserra, 2022).

Nos registros literários e acadêmicos que abordam a história do município de Inhapi, não se encontra menção à tradição bacamartista. Portanto, surge uma relevante necessidade de reconhecer esse folguedo como parte do patrimônio cultural do município. Nas suas considerações finais, Pereira (2022) expressou o desejo de estabelecer uma data comemorativa para celebrar o Dia do Bacamarteiro em Inhapi. Assim como também Biserra (2022) demonstrou:

Eu gostaria que voltasse... que fosse legalizado... que a Prefeitura tivesse uma Lei e uma data específica pra eles se apresentarem... no São João ou numa festa de padroeira mermo... qualquer coisa. Porque muito deles ainda tem esses bacamarte guardado, mas num tem como se apresentar, como eu disse, por causa dessa Lei do Desarmamento. Ai ninguém vai querer se prejudicar, mas se... se isso acontecesse muita gente ainda vinha... atirar... e hoje mais fácil porque hoje a pólvora você já compra pronta em Caruaru. Se quiser comprar sua pólvora só é encomendar... vem... já tem seu bacamarte isso é coisa fácil (Biserra, 2022).

Considerações finais

O Bacamartismo é uma tradição nordestina que celebra os santos juninos. Em Inhapi, essa prática é informal, sem comandos ou trajés específicos.

Embora não haja registros históricos, a pesquisa revelou que o folguedo foi introduzido na cidade por um morador urbano, mas principalmente praticado por residentes rurais.

O estudo enfatiza a necessidade de reconhecimento oficial dessa tradição cultural pelo município, permitindo que as pessoas celebrem sem receio de sanções legais.

Além disso, recomenda-se estudos sobre folguedos entre o povo Koiupanka e conscientização sobre as áreas do Sítio do Roçado, Baixa do Galo e Baixa Fresca, bem como, nas aldeias indígenas.

Referências

ARAÚJO, Adriano Alves de. **Quando portar uma arma é crime no Brasil?** Brasil, 14 mar. 2019.

BONALD NETO, Olímpio. **Bacamarte, pólvora e povo**. 4. Ed. Recife: Cepe, 2018.

LIMA, George Michael Alves de. **Os bacamarteiros de Caruaru**. Recife, 2013. 126 f. Dissertação (mestrado) - UFPE, CFCH/PPGA, 2013.

MEIHY, José Carlos Sebe B.; HOLANDA, Fabíola. **História Oral: como fazer, como pensar**. São Paulo: Contexto, 2007.

OLIVEIRA, Allyne Jaciara Alves Rios. **O Direito à Educação Escolar Indígena e a Saga do Povo Koiupanká: a resistência de uma escola “que não existe”**. In: Anais do VIII CONINTER. Anais. Maceió (AL) Unit/AL, 2019.

OLIVEIRA, Allyne Jaciara Alves Rios; MELO, Amanda Monteiro; VILLAR, Elis Lidiane do Nascimento; MELO, Lucicleia Costa de. **Inhapi: Cidade da gente: estudos regionais fundamental**. 1. ed. Fortaleza/CE: Didáticos Editora, 2020.

POLLAK, Michael. **Memória e identidade social**. Estudos históricos, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, p. 200-212, 1992.

SILVA, Paula Bezerra da. **Bacamarteiros: Um tiro de guerra que se fez arte**. Livro Reportagem. 1ª. ed. Brasil, 2010.

SOARES, Adeilson. **Os Bacamarteiros de Lagoa dos Gatos, Batalhão 51**: (22) p. il. 2016. Monografia (Curso de Aperfeiçoamento em Gestão Cultural) – IHAC/UFBA, Salvador, 2016.

VASCONCELOS, Cleidson José Rocha. **Armas de Fogo & Autoproteção**: Técnicas, táticas e procedimentos. Porto Alegre: Alcance, 2015. 216 p. ISBN 978-85-67248-31-8.

Fontes orais

ALVES, Antônia Lins. Entrevistada por Vanessa Biserra Pereira em 08/10/2022a. *In.*

Biblioteca da UFAL/Campus do Sertão. Delmiro Gouveia – Alagoas.

ALVES, Zenário Lopes. Entrevistado por Vanessa Biserra Pereira em 08/10/2022b. *In.*

Biblioteca UFAL/Campus do Sertão. Delmiro Gouveia – Alagoas.

BISERRA, José Lopes. Entrevistado por Vanessa Biserra Pereira em 27/08/2022a. *In.*

Biblioteca da UFAL/Campus do Sertão. Delmiro Gouveia – Alagoas.

BISERRA, Valério de Souza. Entrevistado por Vanessa Biserra Pereira em 08/10/2022b. *In.*

Biblioteca da UFAL/Campus do Sertão. Delmiro Gouveia – Alagoas.

PEREIRA, América Beserra dos Santos. Entrevistada por Vanessa Biserra Pereira em 09/10/2022. *In.* **Biblioteca da UFAL/Campus do Sertão**. Delmiro Gouveia – Alagoas.

SILVA, Genivaldo Vieira da. Entrevistado por Vanessa Biserra Pereira em 27/08/2022. *In.*

Biblioteca da UFAL/Campus do Sertão. Delmiro Gouveia – Alagoas.

Recebido em 2023-10- 15

Aprovado em 2023-12-07

Publicado em 2023- 12 - 30

DOI: <https://doi.org/10.61895/pl.v17i33.19799>

DA COMUNIDADE AO ENSINO SUPERIOR: UMA TRAVESSIA (DE
SABERES) XOKÓS, SERTÃO DO SÃO FRANCISCO, ALAGOAS, 2010 -
2022

Pedro Abelardo de Santana

Universidade Federal de Alagoas

E-mail: pedroabelardo18@gmail.com

Ayrton Matheus da Silva Nascimento

Doutorando em Ecologia Humana e Gestão Socioambiental (UNEB)

E-mail: ayrtonmatheus2015@hotmail.com

Resumo

Este trabalho tem como objetivo analisar o aumento da inserção dos povos indígenas no ensino superior a partir do Programa de Expansão e Reestruturação das Instituições de Ensino Superior - REUNI, reconhecendo a importância da formação superior para os estudantes indígenas do país. De modo particular, fizemos o recorte de uma entrevista realizada com um indígena Xokó de Sergipe, a fim de perceber como se dá o entrelaçamento entre o indivíduo e o coletivo materializado na figura do indígena no ensino superior e os reflexos provocados em suas comunidades. Em termos metodológicos, dialogamos com a análise de conteúdo, a História Oral em uma abordagem qualitativa de caráter descritivo interpretativa. As fontes nos permitiram avaliar desde a continuação desses indígenas no envolvimento com as suas comunidades, até a adoção de uma responsabilidade e um papel social enquanto intelectuais na universidade, provocando importantes mudanças no seio do seu povo.

Palavras-chave: Povos indígenas; ensino superior; sertão.

FROM THE COMMUNITY TO HIGHER EDUCATION: A CROSSING (OF
KNOWLEDGE) XOKÓS, SERTÃO DO SÃO FRANCISCO, ALAGOAS, 2010
- 2022

Abstract

This work aims to analyze the increase in the inclusion of indigenous peoples in higher education through Expansion and Restructuring Program for Higher Education Institutions - REUNI, recognizing the importance of higher education for the country's indigenous students. In particular, we cut out an interview carried out with a Xokó indigenous man from Sergipe, in order to understand how *Ponta de Lança: Revista Eletrônica de História, Memória & Cultura, São Cristóvão, v. 17, n. 33, jul. - dez. 2023* ISSN: 1982 -193X



the overlap between the individual and the collective occurs, materialized in the figure of the indigenous person in higher education and the consequences caused in their communities. In methodological terms, we dialogue with content analysis, Oral History in a qualitative approach with a descriptive and interpretative character. The sources allowed us to evaluate everything from the continuation of these indigenous people in their involvement with their communities, to the adoption of a responsibility and a social role as intellectual at the university, causing important changes within their people.

Keywords: Indigenous peoples; university education; backcountry.

Introdução

O acesso ao nível de formação superior por parte dos povos indígenas na contemporaneidade tem sido um fenômeno crescente (Nascimento, 2022), em decorrência de pelo menos três fatores, a saber: as políticas das ações afirmativas, a articulação do movimento indigenista com o seu interesse pela autonomia das suas escolas, ao número de indígenas com formação superior (Luciano, 2017) e o incentivo ao ingresso, acesso e permanência destes no ensino superior, mais especificamente no contexto brasileiro, na última década.

Para esse grupo social tido como minoritário, a educação é uma importante ferramenta e instrumento político de luta na transformação da nossa realidade social e importante para o combate às desigualdades (Munduruku, 2012; Freire, 2020). Fortalecendo as suas identidades, as suas culturas e as suas trajetórias, bem como os povos aos quais esses sujeitos pertencem (Fávero; 1999; Pinto, 2004; Freire, 2014; Aprile e Barone, 2009).

Nesse sentido, o ensino superior brasileiro desde a sua gênese teve como principal característica a elitização dos espaços universitários enquanto uma forma de manutenção do privilégio social e segregação de interesse privado, favorável aos grupos dominantes, sendo um dilema educacional paulatinamente em superação, tornando a academia acessível a sujeitos antes postos à margem (Saviani, 2011; Lima, 2018).

Como parte da política de democratização do ensino assistimos a implantação do Programa de Expansão e Reestruturação das Instituições de Ensino Superior (REUNI), que produziu a capilarização de *campi* universitários por todo o país, descentralizando os grandes centros educacionais como é o caso da Universidade Federal de Alagoas, com um *campus* instalado

no Alto Sertão Alagoano, permitindo que os povos indígenas que habitam nessa territorialidade, ingressassem no ensino universitário (Nascimento, 2022).

No estado de Alagoas, a inserção de indígenas no ensino superior é muito semelhante ao que ocorre em outras partes do país, também marcadas pelo caráter elitista, o qual foi desestabilizado pelas políticas das ações afirmativas (Mancebo, 2013; Haas e Peixoto, 2013). Diante do número expressivo de indígenas, o governo estadual implantou o curso de licenciatura específica para a formação de professores indígenas pela Universidade Estadual de Alagoas, através do Programa de Apoio à Formação Superior e Licenciaturas Interculturais (PROLIND), em 2010. Trata-se de uma decisão também adotada por outras instituições públicas de ensino no país, a exemplo do ocorrido na Bahia, Pernambuco, Paraíba e outros estados da federação. A respeito da importância da educação intercultural, Landa explica que “pode ser vista como espaço que sugere e realiza outra qualidade do tipo humano que queremos ser e outro mundo feito a partir da pluralidade de mundos possíveis” (2017, p. 323).

Neste artigo pretendemos refletir sobre alguns impactos provocados pelo ingresso de indígenas no ensino superior entre 2010 e 2022. Especificamente, propomos observar esse ingresso e como o fato se reflete com o retorno e o envolvimento desses estudantes nas suas comunidades, a partir do ponto de vista de um estudante indígena Xokó. A fala deste estudante foi selecionada a partir de um conjunto de dez entrevistas com discentes de outras etnias do sertão.

Os aspectos supracitados, nas últimas duas décadas, têm provocado inúmeros redesenhos e reflexos no tocante à formação de indígenas, quilombolas, LGBTQIAPN+, dentre outros, em modalidades de ensino específicas ou não (Paladino, 2012; Baniwa, 2011; Luciano, 2017; Mato, 2018). Contribuindo para a formação política desses sujeitos, de modo a reivindicarem a historicidade e a plausibilidade dos seus saberes, suas cosmovisões e formas de percepção do mundo (Nascimento, 2022). Impulsionando a repensar a formação superior, a história desses povos, as estruturas político-educacionais e as políticas públicas de assistência.

Assim, o nosso trabalho está disposto do seguinte modo: na primeira parte, trata dos procedimentos metodológicos, de breves considerações acerca da inserção de povos indígenas na educação superior. Em seguida, abordamos a especificidade do local analisado, tendo em vista o Alto Sertão Alagoano com o projeto de interiorização da Universidade Federal de Alagoas. Por fim, analisamos a voz de um estudante indígena do povo Xokó de Sergipe,

permitindo observar a relação entre a presença singular coletiva no ensino superior e os seus reflexos em relação às comunidades as quais pertencem.

Em relação aos aspectos teóricos e metodológicos, lançamos mão de uma abordagem qualitativa. Para Chizzotti, abordagem “implica uma partilha densa com pessoas, fatos e locais que constituem objetos de pesquisa, para extrair desse convívio os significados visíveis e latentes que são somente perceptíveis a uma atenção sensível” (2003, p. 221), na qual o investigador “interpreta e traduz em um texto, zelosamente escrito, com perspicácia e competência científicas, [...] patentes ou ocultos do seu objeto de pesquisa” (p. 221).

Acerca da explicação da subjetividade, Lima destaca que:

O fenômeno é explicado e compreendido pela via da subjetividade, da interpretação, da valorização da relação sujeito-objeto e de sua produção, consistindo esses pontos a sua validação, conseqüentemente, o próprio conceito de ciência é entendido como processo através do qual os conhecimentos são construídos indutivamente, arregimentando nexos entre o objeto, seu contexto e as diversas leituras e interpretações de seu universo (2018, p. 1-2).

Em outras palavras, para Lima (2018), nesse tipo de trabalho, podemos compreender o objeto investigado a partir das histórias de vida, capturadas com o emprego de depoimentos, textos e questionários. Sem cairmos no equívoco de que a fonte equivaleria à verdade revelada e absoluta. Antes, sendo encarada enquanto uma verdade processual, relativa e sempre em construção alcançada a partir dos procedimentos metodológicos adotados na pesquisa.

As fontes que mobilizamos no nosso trabalho foram elaboradas a partir das técnicas e postulados da história oral (Thompson, 1992; Alberti, 2000; Meihy, 2007; Portelli, 1997, 2010), com base em entrevistas semiestruturadas. Nos procedimentos analíticos empregados buscamos sedimentar a nossa análise a partir da proposta de Bardin, tendo em vista a latência da interpretação na qual “oscila entre os dois pólos do rigor da objetividade e da fecundidade da subjetividade” (2016, p. 15), nos reportando constantemente, a figura do “analista [...] detetive munido de instrumentos de precisão” (2016, p. 35). Laboramos em torno dos vestígios e documentos, dos quais suscitamos técnicas e instrumentos de segmentação, organização do *corpus* e análise.

Em termos historiográficos, buscamos exercitar a história do tempo presente, a qual se caracteriza, “pela existência de testemunhas vivas dos períodos estudados” (Delacroix, 2018,

p. 39). Pela especificidade do fenômeno e objeto pesquisado, no qual buscamos primar pela fala das vozes presentes nos espaços educacionais investigadas.

Por questões de ética na pesquisa e no intuito de salvuardarmos os sujeitos envolvidos, adotamos o emprego apenas do povo ao qual pertence o entrevistado. Em virtude das condições de produção da pandemia da Covid-19, as entrevistas e os questionários aplicados foram realizados por meio digital: *Google Forms* e *Google Meet*.

Na nossa pesquisa, efetivamos uma entrevista com um estudante pertencente a cada povo indígena. Tendo uma amostra qualitativa acerca do fenômeno investigado. Assim sendo, o *corpus* aqui trabalhado encontra-se disposto em três recortes discursivos, no qual buscaremos analisar uma das entrevistas realizadas. O nosso interesse especificamente se verterá na relação entre as comunidades e o ensino superior e os benefícios e tensões agregadas a ambas por meio do ingresso de indígenas no ensino superior.¹

O crescente número de indígenas no ensino superior

Compreender a presença indígena no ensino superior só é possível em decorrência de alguns redesenhos nas políticas, legislações e articulação do movimento indígena tornando essa presença cada vez mais expressiva em termos quantitativos. Isso se dá em virtude do fato que:

A educação superior indígena é uma questão que estava praticamente fora das agendas governamentais e não governamentais até finais da década de 1990, mas que nos últimos anos começou a ter maior visibilidade, num contexto político favorável às ações afirmativas e ao combate da desigualdade educativa no Ensino Superior (Paladino, 2012, p.175-176).

Em decorrência do contexto histórico, como podemos observar, a educação superior para os povos indígenas encontrava-se fora das pautas governamentais até o final da década de 1990. Não reduzindo a noção de democratização do acesso ao ensino superior, apenas em termos econômicos, mas também lido a partir da racialidade. Como vemos, o movimento se fortalece com as discussões em torno das ações afirmativas:

¹ Esse trabalho é parte modificada e revista de uma dissertação de mestrado em História, apresentada na UFS em 2022.

A educação superior indígena é, certamente, um projeto social e político que se insere numa perspectiva de construção e sedimentação da busca dos povos indígenas por reconhecimento de sua especificidade cultural. No entanto, isso só será possível se houver o devido respeito ao princípio da alteridade, previsto na legislação, e uma busca constante por uma educação específica, de qualidade e intercultural, não só para as atuais, mas para as futuras gerações de crianças, jovens e adultos indígenas (Brostolin e Cruz, 2010, p. 41).

Dizer que a educação superior indígena é claramente um projeto social e político, significa dizer que ela é mobilizada no intuito de construir o reconhecimento acerca da especificidade e pluralidade cultural dos povos originários. Esse acesso e permanência na educação superior apenas se tornam efetivos a partir do princípio da alteridade, o qual permite o direito ao acesso de indígenas no ensino superior, seja em modalidades de ensino específicas ou não. Por ser um direito resguardado por lei, possibilita também o aprimoramento das políticas públicas reparatórias, a fim de atender às demandas e garantir que os indígenas possam frequentar a educação superior, concluir com êxito a sua formação, com apoio da legislação para questão financeira, de estadia, moradia, ou até mesmo, com a promoção de uma formação intercultural dentro dos espaços acadêmicos. Como diz Paladino,

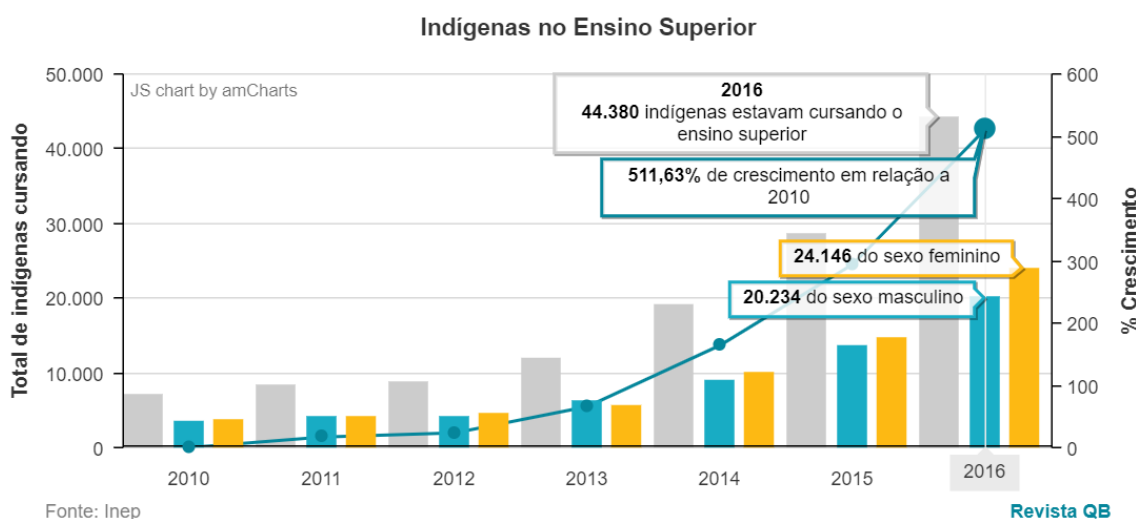
O fato de as discussões sobre educação superior indígena estarem ocupando um espaço relevante em encontros, reuniões e assembleias de organizações indígenas não significa que as dívidas no Ensino Básico estejam saldadas. A necessidade de melhorar a pertinência e a qualidade do Ensino Fundamental nas terras indígenas convive hoje (e se inter-relaciona) com o desafio de criar mecanismos para o acesso e a permanência dos povos indígenas no Ensino Superior e para a implementação, nas universidades, de propostas educativas que dialoguem com a diversidade do corpo discente e possam superar o modelo de conhecimento acadêmico hegemônico (2012, p. 176).

Podemos perceber o interesse progressivo dos povos indígenas nas distintas modalidades de formação educacional, o que envolve a educação superior. Tendo em vista que esses espaços educacionais também se configuram enquanto importantes espaços de poder e de saber, e que também devem ser ocupados por indígenas cada vez mais a fim de que possam construir e apresentar saberes e conhecimentos a partir de uma perspectiva ancestral, que não se sedimentam nas suas ausências, mas que reconheçam e valorizem também a pluralidade e diversidade racial.

Em termos mais gerais, a partir de dados divulgados tanto pelo INEP quanto pelo site *Quero Bolsa* é possível perceber e apreender um crescimento significativo de indígenas matriculados no ensino superior a partir dos anos de 2010. Trazer esses números para as nossas incursões

analíticas se faz essencial na medida em que o ano de 2010 converge especificamente com o ano de implantação do campus universitário que iremos analisar. Vejamos os dados abaixo e como estes permitem ler o nosso contexto e especificidade local a fim de nos assegurarmos acerca da importância desses projetos e programas de interiorização para a formação superior de povos indígenas enquanto um importante movimento e processo político e histórico.

Figura 1. Indígenas no ensino superior - INEP



Fonte: Estatísticas sobre a Educação Escolar Indígena no Brasil, 2007.

Na tabela acima (figura 1), podemos observar as diferenças entre os anos de 2010 até 2016 com um crescimento quantitativo exponencial. Pelos números apresentados, o crescimento foi de 511,63% em relação a 2010. Representando na prática o número de 44.380 estudantes indígenas cursando o ensino superior no país. Esse crescimento resulta de aspectos multifatoriais, os quais não podem ser reduzidos a uma entrada ingênua, mas enquanto fruto de articulações, mobilizações, lutas políticas dos movimentos sociais cobrando políticas que garantam o acesso e a permanência de indígenas matriculados no ensino superior.²

² No tocante ao gênero, a diferença de indígenas entre o sexo feminino e masculino não é superior a 5.000, mas traduz em uma presença feminina maior.

Figura 2. Número de indígenas no ensino superior

Fonte: *Quero bolsa* – universidades com maior presença indígena. Disponível em:

<https://querobolsa.com.br/revista/50-universidades-brasileiras-com-maior-presenca-indigena>. Acesso em: 20 de setembro de 2022.

Os dados do site *Quero Bolsa* (figura 2), permitem perceber o crescimento progressivo de indígenas no ensino superior, com números que chegam ao ano 2018. Esses indicadores mostram o quantitativo de 7.256 estudantes indígenas matriculados em 2010, oito anos depois ocorreu um aumento de mais de 50.000 estudantes indígenas. São reflexos do crescente interesse de indígenas pelo acesso ao ensino superior ajudados por inúmeros fatores relacionados às políticas públicas e ações privadas. O acesso desses estudantes ao ensino superior tem demonstrado reflexos significativos na política, a educação, a história, nos conhecimentos que os indígenas produzem e na forma como devolvem saberes e contribuem para as suas comunidades, sendo esse o recorte específico adotado neste trabalho.

A Universidade Federal de Alagoas (UFAL) foi inaugurada em 1961, sob a liderança do reitor Aristóteles Calazans Simões e a gestão do presidente da República Juscelino Kubitschek. Até então, em termos conjunturais, o ensino superior em Alagoas era formado a partir das faculdades de Direito, Medicina, Filosofia, Economia, Engenharia e Odontologia. Ocorrendo, posteriormente, os processos de desenvolvimento e expansão no século seguinte, a partir das políticas propostas pelo governo com o intuito de reestruturar e expandir o ensino superior e

trazer o programa de interiorização para o espectro do sertão e do agreste do estado (Verçosa, 2006; Santos, 2018).

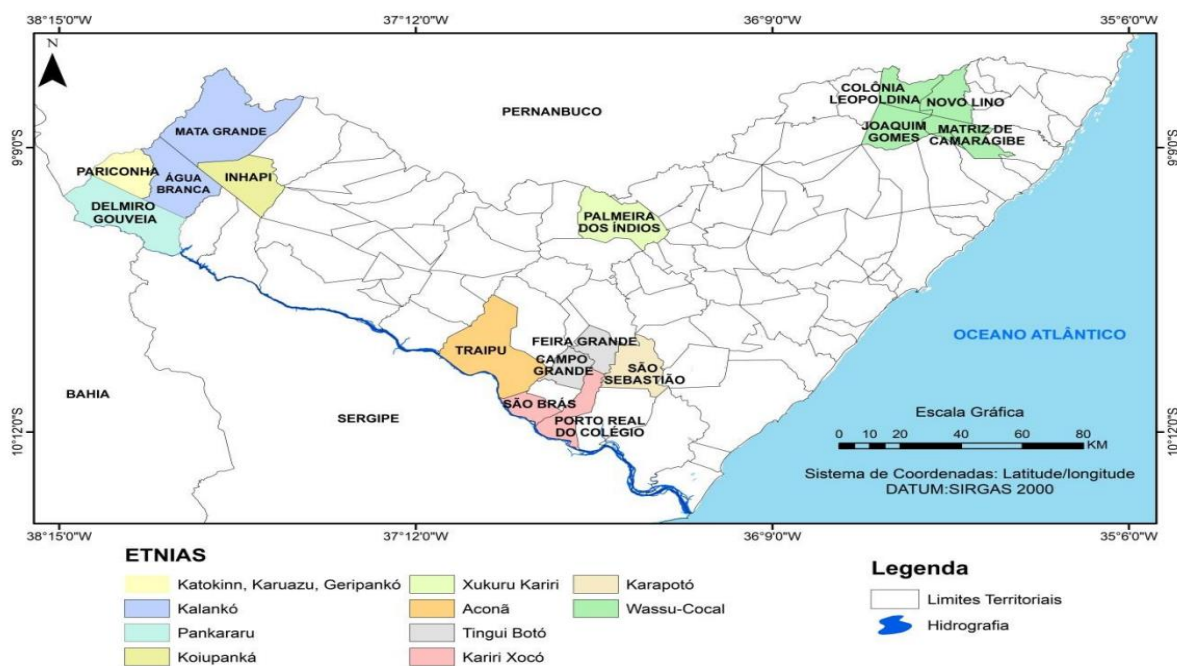
Já o Campus do Sertão, localizado no município de Delmiro Gouveia, foi fruto da Política de Expansão e Reestruturação das Instituições de Ensino Superior (REUNI), enquanto efeito das políticas públicas iniciadas no ano de 2007, sob a liderança do governo do presidente Luiz Inácio Lula da Silva. O Campus do Sertão foi inaugurado em 15 de março de 2010, tendo a sua sede inicialmente na Escola Estadual Watson Clementino de Gusmão Silva, localizada à rua Henrique Dias, S/N, Bairro Novo. A escola cedeu parte da sua estrutura para o funcionamento institucional, enquanto a sede se encontrava no processo de construção e finalização das obras (UFAL, 2007).

A implantação inicial sob a reitoria da professora Ana Dayze Rezende Dorea, ofereceu oito cursos de graduação, entre licenciatura e bacharelado. Apontado enquanto um processo e um projeto inovador e expansionista no que se refere à educação regional, trazendo mudanças no seio da sociedade do Alto Sertão alagoano, com o intuito de fornecer uma gama de profissionais formados e qualificados para atender a demanda local e regional. Na prática, com a interiorização da universidade federal, assistimos de perto o deslocamento em termos espaciais, permitindo que inúmeros sujeitos pudessem adentrar a formação superior em uma universidade pública e gratuita, ambiente antes restrito pelo fator localização (UFAL, 2013).

Sob a injunção dessa conjuntura política e social, com acesso de sujeitos antes excluídos do ensino superior devido especificidade regional, ou seja, a distância do litoral, essa implantação permitiu assistir também à presença de povos indígenas que passaram a acessar o ensino superior de forma mais constante. Dos onze povos indígenas alagoanos, seis habitam no Alto Sertão, nas proximidades do Campus do Sertão.

Com base em dados da Secretaria de Cultura do Estado e do Instituto de Terras e Reforma Agrária de Alagoas (figura 3), o estado conta com onze comunidades indígenas: Kariri-Xokó (em Porto Real do Colégio), Xucuru-Kariri (em Palmeira dos Índios), Tingui-Botó (em Feira Grande), Wassu Cocal (em Joaquim Gomes, Colônia Leopoldina, Matriz de Camaragibe e Novo Lino), Karapotó (em São Sebastião), Dzubucua (em Porto Real do Colégio), Jeripankó, Karuazu e Katokinn(em Pariconha), Kalankó (em Água Branca), Koiupanká (em Inhapi) e Pankararu (em Delmiro Gouveia), (ITERAL, 2022).

Figura 3. Localização das etnias indígenas em Alagoas.



Fonte: (Lima; Oliveira; Miranda, 2019, p. 139).

Como observamos, a região de instalação do *campus* faz divisa com os municípios de Pariconha e Água Branca, também está próximo dos municípios de Mata Grande e Inhapi, portanto, a territorialidade de seis povos indígenas que passaram a ter maior acesso ao ensino superior. Quando olhamos os dados regionais e os comparamos com o contexto nacional, observamos uma crescente busca e acesso de indígenas ao ensino superior. Os dados a seguir (figura 4), referem-se a indígenas matriculados no ano de 2020 no ensino superior e englobam universidades e faculdades públicas e privadas de todo o país.

Figura 4 - *Ranking* das universidades com quantitativo de indígenas matriculados 2020.

Posição	Instituição de ensino	Percentual de estudantes indígenas	Número total de estudantes indígenas	Número total de estudantes
1	Universidade da Amazônia	23,53%	4712	20028
2	Faculdade Mauá de Brasília	22,77%	355	1559
3	Faculdades Integradas Campos Salles	14,48%	591	4082
4	Universidade Federal de Roraima	12,99%	768	5914
5	Centro Universitário Facisa	12,39%	687	5544
39	Universidade de Federal de Alagoas	0,83%	217	26155

Fonte: Adaptado pelos autores. *Quero bolsa*. Disponível em: <https://querobolsa.com.br/revista/50-universidades-brasileiras-com-maior-presenca-indigena>. Acesso em: 18/02/2022.

Destacamos que os dados acima apresentam apenas as instituições que possuíam um número acima de 1.000 estudantes e o quantitativo de pelo menos 100 destes discentes sendo indígenas matriculados nos seus cursos de graduação. Não apresentando fragmentos menores. Apesar de a UFAL não aparecer entre as cinco primeiras instituições, destacamos que ela ocupa posição 39º com 217 estudantes indígenas dissolvidos na totalidade de 26.155 estudantes, representando o número menor que 1% dos estudantes indígenas. A UFAL apresentou ainda uma fragilidade em termos políticos e sociais com esse número reduzido de indígenas no ensino superior.

Observamos que, como se trata de dados do ano 2020, essa expressividade de indígenas já é um reflexo produzido pela interiorização com o Campus do Sertão, possibilitando um acesso contínuo e crescente de indígenas na universidade. Esse número de indígenas na UFAL pode ser explicado, a nosso ver, sob três perspectivas: o número de indígenas na universidade ainda

é pequeno, mas é crescente, cada vez mais, eles têm procurado o ensino superior; a interiorização vem contribuindo para ampliar o acesso deles ao ensino superior; por fim, é um dado que afronta a histórica elitização do ensino superior brasileiro, sendo uma consequência de ações afirmativas.

A localização da universidade no sertão, com a instalação do Campus do Sertão, permitiu o ingresso de diversos sujeitos no ensino superior gratuito, proporcionando a democratização do mesmo. Deslocada dos grandes centros para o interior, ou seja, de Maceió e Arapiraca, a universidade está recebendo um número crescente de indígenas, quilombolas, trabalhadores rurais e outros grupos dispersos no território sertanejo.

Da comunidade ao ensino superior e vice-versa: uma travessia de saberes

O ingresso e a permanência de indígenas no ensino superior é um campo de estudo emergente, este também permite apreender a historicização das experiências individuais. Desse modo, podemos observar os significados que são produzidos de forma singular por cada um dos sujeitos e suas contribuições para o coletivo dos povos aos quais os estudantes pertencem e para a sociedade na qual se encontram inseridos. Nesse sentido, Faustino *et al*, destacam que:

Além do âmbito familiar, participar das assembleias indígenas, nas aldeias, com essa bagagem de conhecimentos novos, redigir documentos, debater com as lideranças e comunidades sobre temas relevantes, pensar sobre componentes e práticas das culturas tradicionais que precisam ser refletidos, revitalizados e ressignificados, como, por exemplo, o papel secundário que as mulheres muitas vezes ocupam nas instâncias de poder[...] esses são os grandes resultados para as mulheres, os povos indígenas, suas culturas e sua história (2020, p. 24).

Esses autores apresentam um dos importantes aspectos para analisarmos as trajetórias de indígenas no ensino superior e suas relações com as comunidades. Ou seja, desde a relação deles com seu seio familiar e seu povo, até a participação nas assembleias e em diversas atividades nas quais as comunidades indígenas tendem a reivindicar demandas. Percebemos que ocorre uma situação tanto reflexiva por parte do estudante, quanto prática na relação da aldeia com outras instituições. Tudo isso força a ocorrência de mudanças importantes nas comunidades indígenas.

Como já anunciado, apresentaremos análises a partir das falas de um dos dez indígenas entrevistados na condição de egressos da UFAL. O discente em questão pertence a comunidade indígena Xokó do município sergipano de Porto da Folha. Trata-se de um aldeamento formado no período colonial com a junção de diversas etnias. Na última década do século XIX, esse grupo teve a sua identidade negada pelos governantes, suas terras foram aforadas, praticamente equivaleu a uma venda. O grupo permaneceu durante um século existindo e sofrendo diversas violências por parte dos fazendeiros que se apossaram das suas terras, até que, após o ano de 1979 ocorreu o processo de etnogênese e o grupo voltou a ser reconhecido pelo Estado, passando a reconquistar direitos a partir de então.

O estudante entrevistado cursou a graduação no Campus do Sertão da UFAL. Ao perguntarmos sobre o seu envolvimento com a comunidade e as mudanças advindas do ingresso no ensino superior, soubemos da permanência do vínculo:³

Antes eu já tinha envolvimento já muito grande com a minha comunidade, eu sempre fui uma pessoa assim, bastante participativa, no que diz respeito a, as questões políticas, culturais da comunidade, e depois do curso eu continuei também (Xokó, 2022).

Muitos dos estudantes indígenas que ingressam no ensino superior, mas não moram nas comunidades, já possuíam um envolvimento com elas, participando das discussões políticas, identitárias e culturais. A presença dos estudantes na universidade não produz um distanciamento deles das pautas dos seus povos, pelo contrário, ocorre uma continuação e aprofundamento, gerando engajamento, maiores discussões a partir do aprendizado no ensino superior sobre questões teóricas e políticas. Cada povo em particular possui as suas pautas, seus interesses e necessidades, desse modo, veiculam uma série de discursos e demandas singulares. Permitem uma participação protagonista dos estudantes, os quais carregam toda a trajetória de lutas, resistências, cultura e memória até os espaços onde encontram o ensino superior.

Se antes, imaginava-se que a presença do indígena no ensino superior poderia distanciá-lo das tradições da sua cultura, assistimos ao desenvolver de uma relação mais harmônica, mais entrelaçada. Porém, essa nova realidade também produz contradições, conflitos e disputas de poder, decorrentes do maior envolvimento com a comunidade de alguns indígenas ao

³ Tópico baseado em parte de uma entrevista com diversos indígenas, os quais responderam a seguinte questão: Após o seu ingresso você passou a se envolver mais nas questões da sua comunidade?

ingressarem no ensino superior. Outro aspecto relevante é que esses estudantes acabam incentivando outros membros da comunidade indígena a buscar o caminho da universidade para fortalecer a defesa das pautas particulares dos povos aos quais pertencem.

Notamos que ocorrem ganhos em várias direções, na dos estudantes, das suas comunidades e das instituições onde ingressam. Desse modo, a fala do indígena Xokó expressa a expectativa da sua comunidade:

Eu acredito que a comunidade tenha um olhar muito significativo ao meu respeito, porque eu recebo bastante elogio assim da minha comunidade. Eu tenho um retorno muito grande. As pessoas lá gostam bastante de mim e acreditam no meu trabalho, né, no que eu venho fazendo, na minha pesquisa. Tenho esse retorno assim, bastante significativo na minha vida em relação a isso (Xokó, 2022).

As comunidades indígenas de origem desses estudantes, não demonstram hostilidades para eles, pelo contrário, dedicam admiração e incentivo para que estes continuem trilhando caminhos no ensino superior, reconhecendo a importância da educação de forma singular para cada um desses povos. Como assevera Mundurukú (2012, p. 222), “Que o Movimento Indígena educou após ser educado parece ser uma verdade incontestável”, também que participou e continua participando de diversos momentos históricos do país, dentre os quais podemos incluir a luta indígena pelo acesso ao ensino superior ou pela autonomia das suas escolas.

Ao valorizarem a importância da educação, as comunidades indígenas fortalecem o seu sentimento de pertencimento, fazendo com que os estudantes se sintam mais indígenas ligados a uma estrutura coletiva maior e potenciais agentes de transformação, por meio da educação, nas suas comunidades e sociedade.

Os trabalhos acadêmicos desenvolvidos por esses estudantes, como podemos observar, possuem uma admiração e incentivo por parte do coletivo. São trabalhos produzidos a partir da contribuição de muitas trajetórias que ali, politicamente, se entrelaçam com esses estudantes que se fazem presentes no ensino superior, carregando consigo as suas ancestralidades, singularidades e especificidades do seu povo. Ainda que essa presença aparentemente seja única, enquanto uma trajetória pessoal simboliza de forma muito tênue a trajetória coletiva daquele povo.

É essa relação entre ser indígena, a sua identidade e o coletivo ao qual este pertence que se presentifica de forma mais significativa, como poderemos ver:

É um incentivo muito, muito importante para mim, sabe, continuar pesquisando, continuar estudando e pesquisando cada vez mais. Eu acho que o importante é esse incentivo da comunidade, é o retorno da comunidade quanto a isso (Xokó, 2022).

O indígena entrevistado, após concluir a graduação na UFAL e ingressar no mestrado, encontra-se debaixo da aprovação coletiva comunitária, sentimento importante dentro de grupos tradicionais e comunitários. Devido a esse incentivo por parte do seu povo, pode continuar a sua inserção em outros espaços. Esse é um importante elemento que também contribui para que outros estudantes sigam o percurso da educação superior e supere os desafios nela encontrados.

Verifica-se a existência de um sentimento de valorização, reconhecimento e legitimação tanto dessas trajetórias quanto dos trabalhos desenvolvidos por estudantes indígenas. Trata-se de trajetórias ancestrais que ressoam nos espaços acadêmicos e científicos e se entrelaçam com os saberes canônicos. Porém, epistemologicamente partindo de um chão diferente, de outras experiências e trajetórias que se atrelam a esses conhecimentos que agora decolonialmente se produzem. Trata-se de contar e recontar saberes e histórias a partir do ponto de vista dos seus povos, crenças, tradições e a partir do reconhecimento das suas ancestralidades, antes apagada no seio eurocêntrico dos conhecimentos produzidos na academia (Nascimento e Santana, 2020).

Em síntese, percebemos nesse entrelaçar singular e coletivo a valorização da trajetória individual de estudantes, tanto por parte dos seus povos quanto por novos trabalhos historiográficos e de outras áreas, que passam a levar em consideração a cosmovisão desses povos. Antes da abertura das universidades aos indígenas, ocorria o cerceamento desses espaços de poderes, saberes e conhecimentos ancestrais, por isso, definimos a presença crescente enquanto um fenômeno político e social. Os povos indígenas, cujas histórias e trajetórias se adensam com a presença no ensino superior, o qual conhece e reconhece novos enfoques para o olhar historiográfico.

Considerações finais

A presença de indígenas no ensino superior, como observamos, é um fenômeno crescente em oposição à elitização que perdurou nos espaços acadêmicos públicos e privados no contexto brasileiro, sendo redesenhado a partir das políticas de democratização do ensino com a assistência ao ingresso para a sua permanência nas faculdades e universidades.

Dessa maneira, o deslocamento da Universidade Federal de Alagoas para o Alto Sertão Alagoano, permitiu o maior ingresso de indígenas na academia, antes limitados pelo fator localização e distância dos grandes centros urbanos (Maceió e Arapiraca). Com essa nova realidade os estudantes indígenas passaram a apresentar as nuances e as especificidades dessa presença, à qual chamamos de presença singular/coletiva no ensino superior.

Apesar de nuançarmos apenas uma voz Xokó de Sergipe, podemos observar de forma singular o entrelaçar entre as questões identitárias e acadêmicas vivenciadas por indígenas no ensino superior. Percebendo como se dá na prática esse imbricamento individual/coletivo materializado na figura do indígena no ensino superior e nos reflexos provocados na universidade e em suas respectivas comunidades.

Pudemos constatar desde a continuação do envolvimento desses indígenas com as suas pautas comunitárias após ingressarem no ensino superior, ao movimento de assumirem outra responsabilidade social, enquanto intelectuais dentro da academia e dentro das suas comunidades, auxiliando nas reflexões, produzindo importantes mudanças entre o seu povo, inclusive na prática burocrática.

Concluindo, vimos também como o reconhecimento e a valorização comunitária fortalecem a permanência e a presença desses estudantes no ensino superior, podendo beneficiar a comunidade a qual estes pertencem. A partir desse encontro singular das suas trajetórias, histórias, lutas, culturas, identidades e memórias com a formação superior na história desses sujeitos indígenas.

Referências

ALBERTI, Verena. Indivíduo e biografia na história oral. *In: III Encontro Clio-Psyché: Historiografia, Psicologia e Subjetividades – Paradigmas*. Rio de Janeiro, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2000.

APRILE, Maria Rita; BARONE, Rosa Elisa Mirra. Educação superior: políticas públicas para inclusão social. *Revista @mbienteeducação*, v. 2, n. 1, p. 39-55, 2009.

BARDIN, Laurence. **Análise de conteúdo**. São Paulo: Edições70, 2016.

BRASIL. Congresso. Senado. Decreto nº 6.096, de 24 de abril de 2007. Institui o Programa de Apoio a Planos de Reestruturação e Expansão das Universidades Federais - REUNI.

Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2007/Decreto/D6096.htm . Acesso em 22/07/2021.

BRASIL. REUNI. Reestruturação e Expansão das Universidades Federais: Diretrizes Gerais. Brasília, agosto de 2007b. Disponível em:

<http://portal.mec.gov.br/sesu/arquivos/pdf/diretrizesreuni.pdf> . Acesso: 20 ago. 2014.

BROSTOLIN, Marta Regina; CRUZ, Simone Figueiredo. Educação e sustentabilidade: o porvir dos povos indígenas no ensino superior em Mato Grosso do Sul. *Interações (Campo Grande)*, v. 11, p. 33-42, 2010.

CHIZZOTTI, Antonio. A pesquisa qualitativa em ciências humanas e sociais: evolução e desafios. *Revista portuguesa de educação*, v. 16, n. 2, p. 221-236, 2003.

DELACROIX, C. A história do tempo presente, uma história (realmente) como as outras?

Revista Tempo e Argumento, Florianópolis, v. 10, n. 23, p. 39-79, 2018. Disponível em:

<https://www.revistas.udesc.br/index.php/tempo/article/view/12709>. Acesso em: 16 fev. 2022.

ESTATÍSTICAS sobre educação escolar indígena no Brasil. Brasília: Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais, 2007. Disponível em: <https://www.gov.br/inep/pt-br/centrais-de-conteudo/acervo-linha-editorial/publicacoes-institucionais/estatisticas-e-indicadores-educacionais/estatisticas-sobre-educacao-escolar-indigena-no-brasil> . Acesso em: 18/02/2022.

FAUSTINO, Rosângela Célia; NOVAK, Maria Simone Jacomini; RODRIGUES, Isabel Cristina. O acesso de mulheres indígenas à universidade: trajetórias de lutas, estudos e conquistas. *Tempo e Argumento*, Florianópolis, v. 12, n. 29, e0103, jan./abr. 2020.

FÁVERO, Osmar. Pós-graduação em Educação: avaliação e perspectivas. **Revista de Educação Pública**, v. 18, n. 37, p. 311-327, 2009.

FREIRE, A. C.; MELO, B. M. de. O mestrado profissional em educação profissional e sua contribuição para a ampliação do reconhecimento dos indígenas no estado de Alagoas. **Revista Brasileira da Educação Profissional e Tecnológica**, [S. l.], v. 2, n. 19, p. e9870, 2020. Disponível em: <https://www2.ifrn.edu.br/ojs/index.php/RBEPT/article/view/9870>. Acesso em: 4 out. 2023.

HAAS, Celia Maria; PEIXOTO, Alexsandre Victor Leite. Responsabilidade social das instituições privadas de educação superior do estado de Alagoas. **XIII Colóquio de Gestão Universitaria en Américas**. Universidade Federal de Santa Catarina, 2013

INSTITUTO DE TERRAS E REFORMA AGRÁRIA DE ALAGOAS - ITERAL, 2022. Disponível em: <http://www.iteral.al.gov.br/gpaf-gerencia-de-politica-agraria-e-fundiaria-1/assessoria-tecnica-dos-nucleos-quilombolas-e-indigenas-astnqi/povos-indigenas/povos-reconhecidos> . Acesso em: 2022.

LANDA, Mariano Báez (Org.). **Educação indígena e interculturalidade: um debate epistemológico e político = Educación indígena e interculturalidad: un debate epistemológico y político** (Org.). – bilíngue – Goiânia: Editora da Imprensa Universitária, 2017.

LIMA, Lucas Gama; OLIVEIRA, Amanda da Silva; MIRANDA, Anderson Ribeiro. Indígenas, terra e território em Alagoas: uma análise geográfica da atualidade da resistência. **Revista de Geografia**, Recife, v. 36, n. 1, 2019.

LIMA, Paulo Gomes. Pesquisa qualitativa em educação: estratégias predominantes. **Ensaios Pedagógicos**, v. 2, n. 1, p. 1-2, 2018.

LUCIANO, Gersem José dos Santos. **Educação para manejo e domesticação do mundo entre a escola ideal e a escola real: os dilemas da educação escolar indígena no Alto Rio Negro**. 2011. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Universidade de Brasília, 2011.

LUCIANO, Gersem José dos Santos, et al. Educação intercultural: direitos, desafios e propostas de descolonização e de transformação social no Brasil. **Cadernos CIMEAC**, v. 7, n. 1, p. 12-31, 2017.

MATO, D. Educação superior e povos indígenas: experiências, estudos e debates na América Latina e em outras regiões do mundo. **Revista de Estudos e Pesquisas sobre as Américas**, Brasília, v. 12, n. 3, 2018.

- MANCEBO, Deise; VALE, Andréa Araújo do. Expansão da educação superior no Brasil e a hegemonia privado-mercantil: o caso da Unesa. **Educação & Sociedade**, v. 34, p. 81-98, 2013.
- MEIHY, José Carlos Sebe Bom. **História oral: como fazer, como pensar**. São Paulo: Contexto, 2007.
- MUNDURUKU, Daniel. **O caráter educativo do movimento indígena brasileiro (1970-1990)**. São Paulo: Paulinas, 2012.
- NASCIMENTO, Ayrton Matheus da Silva. **Sobre o lugar do “índio”**: a expansão da UFAL, Campus do sertão e seus efeitos na formação superior de povos indígenas (2010-2020). Dissertação (Mestrado em História). São Cristóvão, UFS, 2022.
- NASCIMENTO, Ayrton M.; SANTANA, Pedro A. Decolonialidade: contribuições para (re) pensar a História. **Revista de Ciências Humanas Caeté**, v. 2, n. 3, p. 167-178, 2020.
- PALADINO, Mariana. Algumas notas para a discussão sobre a situação de acesso e permanência dos povos indígenas na educação superior. **Práxis Educativa (Brasil)**, v. 7, p. 175-195, 2012.
- PINTO, José Marcelino de Rezende. O acesso à educação superior no Brasil. **Educação & Sociedade**, v. 25, p. 727-756, 2004.
- PORTELLI, Alessandro. Tentando aprender um pouquinho: algumas reflexões sobre a ética na história oral. **Projeto História: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História**, v. 15, 1997.
- QUERO BOLSA. <<https://querobolsa.com.br/revista/50-universidades-brasileiras-com-maior-presenca-indigena>>. Acesso em: 18/02/2022.
- SANTOS, Lavoisier Almeida. A UFAL e sua tardia expansão para o agreste alagoano: notas sobre o seu processo de interiorização. **Humanidades & Inovação**, v. 5, n. 9, p. 30-45, 2018.
- SAVIANI, Dermeval. A expansão do ensino superior no Brasil. **Poiesis Pedagógica**, [S. l.], v. 8, n. 2, p. 4-17, 2011. Disponível em: <https://www.revistas.ufg.br/poiesis/article/view/14035>. Acesso em: 18 fev. 2022.
- THOMPSON, Paul. História oral e contemporaneidade. **História oral**, v. 5, 2002.
- Universidade Federal de Alagoas**. Plano de Desenvolvimento institucional (2013-2017). Maceió, 2013.

Universidade Federal de Alagoas. Projeto REUNI da Universidade Federal de Alagoas (2008-2012). Maceió, 2007.

VERÇOSA, Elcio de Gusmão. **Cultura e educação nas Alagoas.** Maceió: Edufal, 2006.

Fonte oral

XOKÓ, Ivanilson [27 anos]. [mai. 2022]. Entrevistador: Ayrton Matheus da Silva Nascimento. Canindé de São Francisco, Sergipe, 05 de maio de 2022.

Recebido em 2023-10- 14

Aprovado em 2023-12-04

Publicado em 2023- 12 - 30

DOI: <https://doi.org/10.61895/pl.v17i33.19801>

O NOVO SINDICALISMO E A REFORMA AGRÁRIA NO SERTÃO: A
EXPERIÊNCIA DOS TRABALHADORES DE INHAPI, ALAGOAS,
NORDESTE DO BRASIL, 1984 – 1986

José Vieira da Cruz

Professor Associado da Universidade Federal de Sergipe
E-mail: jose.vieira@academico.ufs.br

Aline Oliveira da Silva

Mestre em História pelo PPGH/UFAL
E-mail: allineholiveira@gmail.com

Resumo

Esse artigo discute a experiência dos participantes do Sindicato dos Trabalhadores/Trabalhadoras Rurais (STTR) de Inhapi, município localizado no Sertão de Alagoas, Nordeste do Brasil, no período de transição entre a ditadura civil-militar e o advento da Nova República. Nesse contexto, a ação de católicos próximos à Teologia da Libertação, em particular através das pastorais e das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), aproximou-se dos debates da reforma agrária, do novo sindicalismo e das mobilizações em favor da redemocratização. Em termos temporais, esse estudo toma como ponto de partida o ano de 1984, a partir da análise dos registros das ações, experiências e posicionamentos da nova diretoria eleita para o STTR/Inhapi. Recorte estendido até 1986, quando alguns desses sindicalistas participaram das iniciativas de mobilização para a criação da Central Única dos Trabalhadores (CUT) e do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST). O exame das fontes – escritas e orais –, revelam como as sementes do novo sindicalismo e dos movimentos sociais do campo atuaram em favor do direito a terra, à justiça social e à democracia. Nesse sentido, as experiências desses sertanejos ajudam a compreender meandros dos horizontes de expectativas políticas, sociais e sindicais do cenário nacional no contexto do final do século XX.

Palavras-chave: Novo sindicalismo; Reforma Agrária; Sertão.

THE NEW UNIONISM AND AGRARIAN REFORM IN THE BACKLANDS:
THE EXPERIENCE OF WORKERS IN INHAPI, ALAGOAS, NORTHEAST
BRAZIL, 1984 – 1986

Abstract

Ponta de Lança: Revista Eletrônica de História, Memória & Cultura, São Cristóvão, v. 17, n. 33, jul. - dez. 2023
ISSN: 1982 -193X



This article discusses the experience of participants in the Rural Workers' Union (STTR) of Inhapi, a municipality located in the Backlands of Alagoas, Northeast Brazil, in the transition period between the civil-military dictatorship and the advent of the New Republic. In this context, the action of Catholics close to Liberation Theology, in particular through pastorals and Base Ecclesiastical Communities (CEBs), came closer to debates on agrarian reform, new unionism and mobilizations in favor of redemocratization. In temporal terms, this study takes the year 1984 as its starting point, based on the analysis of records of actions, experiences and positions of the new board elected for STTR/Inhapi. The cut-off extended to 1986, when some of these unionists participated in mobilization initiatives for the creation of the Central Única dos Trabalhadores (CUT) and the Landless Rural Workers Movement (MST). The examination of the sources – written and oral – reveals how the seeds of the new unionism and rural social movements acted in favor of the right to land, social justice and democracy. In this sense, the experiences of these country people help to understand the intricacies of the horizons of political, social and union expectations on the national scene in the context of the end of the 20th century.

Keywords: New unionism; Agrarian Reform; Backlands.

EL NUEVO SINDICALISMO Y LA REFORMA AGRARIA EN LA HISTORIA: LA EXPERIENCIA DE LOS TRABAJADORES EN INHAPI, ALAGOAS, NORESTE DE BRASIL, 1984 – 1986

Resumen

Este artículo analiza la experiencia de los participantes del Sindicato de Trabajadores Rurales (STTR) de Inhapi, municipio ubicado en el Sertão de Alagoas, Nordeste de Brasil, en el período de transición entre la dictadura cívico-militar y el advenimiento de la Nueva República. En este contexto, la acción de los católicos cercanos a la Teología de la Liberación, en particular a través de las pastorales y de las Comunidades Eclesiásticas de Base (CEB), se acercó a los debates sobre la reforma agraria, el nuevo sindicalismo y las movilizaciones a favor de la redemocratización. En términos temporales, este estudio toma como punto de partida el año 1984, a partir del análisis de los registros de acciones, experiencias y posiciones de la nueva junta directiva electa del STTR/Inhapi. El corte se extendió hasta 1986, cuando algunos de estos sindicalistas participaron en iniciativas de movilización para la creación de la Central Única dos Trabalhadores (CUT) y el Movimiento de Trabajadores Rurales Sin Tierra (MST). El examen de las fuentes –escritas y orales– revela cómo las semillas del nuevo sindicalismo y de los movimientos sociales rurales actuaron a favor del derecho a la tierra, la justicia social y la democracia. En este sentido, las experiencias de estos campesinos ayudan a comprender los entresijos de los horizontes de expectativas políticas, sociales y sindicales en el escenario nacional en el contexto de finales del siglo XX.

Palabras clave: Nuevo sindicalismo; Reforma Agraria; Sertón.

Um sindicato bem organizado
Deve procurar todas as maneiras
De defender os interesses da classe.
Nos dias de hoje, a principal luta do sindicato
É de exigir a Reforma Agrária,
Lutando assim para que todos os lavradores tenham TERRA
(IGREJA CATÓLICA, 1979, p. 382).

Os versos selecionados da obra “Abra a porta: cartilha do povo de Deus”, é parte de um conjunto de impressos formativos que subsidiou as atividades pedagógicas das pastorais, Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) e de outros movimentos de leigos católicos próximos a Teologia da Libertação no contexto da década de 1980. O exame desses impressos, dentre eles cartilhas, panfletos e apostilas, revelam a aproximação desses leigos junto às experiências sindicais e de movimentos sociais do campo (Meneses Neto, 2007).

O alcance desses versos pode ser significado tanto pelo número de edições obtido por esse impresso quanto pelo fato dessa cartilha ter sido localizada em posse de leigos católicos que atuaram junto ao Sindicato dos/das Trabalhadores/Trabalhadoras Rurais (STTR) de Inhapi, no sertão de Alagoas, Nordeste do Brasil, no contexto da gestão sindical que atuou nos anos de transição da ditadura civil-militar para a Nova República. Recorte temporal delimitado entre 1984 – quando leigos católicos próximos a Teologia da Libertação passaram a atuar junto ao referido sindicato –, e de 1986 – quando alguns desses sindicalistas sertanejos tomaram parte das experiências para criação tanto da Central Única dos Trabalhadores quanto do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (Silva, 2019, p. 12-13).

A respeito, a documentação examinada evidencia experiências de um fazer histórico relacionado ao contexto social, cultural e político marcados pelas ambivalências da sociedade brasileira, em particular, a partir de nuances do sertão de Alagoas. O conceito de experiência aqui utilizado – reservadas às especificidades temporais, espaciais e culturais –, aproxima-se da chave explicativa empregada por Edward Palmer Thompson para estudar a formação da classe operária inglesa no século XIX (1987, p. 9-14). No caso em estudo, dos(as) trabalhadores(as) sindicalizados de Inhapi entre 1984 a 1986, as fontes evidenciam o fazer-se de um sindicato rural independente, autônomo e combativo associado ao novo sindicalismo (Antunes, 2015; Silva, 2021).

No Brasil, a (re)organização de sindicatos rurais a partir das décadas de 1970 sofreu intervenções, interferências e/ou alinhamento impostos pela ditadura civil-militar (Alves, 1985; Côrrea, 2018). A respeito, a narrativa de um participante das CEBs e do STTR de Inhapi destaca que, nos primeiros anos da década de 1980, os(as) trabalhadores(as) rurais passaram a criticar o sindicato por ser

pelego. O sindicato não batia com as ideias da Igreja. Tudo que se dizia para os diretores, alguém ia levar para o chefe político. O que aconteceu, a Igreja se organizou com um grupo de pessoas para ganhar o sindicato, porque ganhando o sindicato nós podemos fazer um trabalho. Ganhamos primeiro o meio e ainda ficou umas pessoas infiltradas e precisamos fazer reuniões um pouco secretas, se não eles entregavam (Correia, 2020).

Nesse contexto, a atuação das CEBs junto aos movimentos sociais demarcou a atuação política de leigos católicos e emergiu um novo tipo de sindicalismo, em particular, na oposição aos chamados sindicatos “pelegos”, alinhados ao assistencialismo governamental. Dessa forma, no curso dos anos de 1980, o ativismo de leigos católicos – influenciados pela opção pelos pobres professada pela Teologia da Libertação na América Latina –, estimulou o surgimento de uma corrente sindical propositiva que resultou na constituição da Central Única dos Trabalhadores (CUT), em 1983, e do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), em 1984 (CUT, 1985; JST, 1986; ASFORA, 2004).

Assim, alimentadas pela opção política pelos pobres, leigos católicos primeiro passaram a fazer parte dos sindicatos e, posteriormente, constituíram uma nova direção política denominado de novo sindicalismo (Picolloto, 2011). Esse sindicato de novo tipo, por sua vez, promoveu e instituiu novas práticas, procedimentos e posturas, dentre elas: a ampliação de espaços de representação política dos(as) trabalhadores(as), tomada colegiada das decisões e, em particular, adotou uma agenda de lutas focada em favor da reforma agrária, justiça social e democracia (Antunes, 2015; Favareto, 2006).

A respeito do STTR/Inhapi, a narrativa de uma multiplicadora sindical e participante das CEBs destacou que ele foi um dos primeiros sindicatos rurais a se filiar à CUT e que “dali que começaram vários movimentos de apoio aos trabalhadores(as) rurais, porque tinham uma direção diferente e tinham o apoio das CEBs através dos irmãos e irmãs” (Barreto, 2020).

A análise dessa e de outras narrativas, assim como dos jornais e impressos localizados, têm evocado a necessidade de se estudar a lacuna historiográfica a acerca desses sindicalistas

sertanejos (Almeida, 2018; Cosme, 2019). Em termos teóricos, esse artigo também dialoga com o campo de estudos da história social (Hobsbawn, 2007; Thompson, 2008) e da nova história política (Rémond, 2007). As fontes orais, por sua vez, são examinadas a partir das discussões sobre memória (Le Goff, 1991), história do tempo presente (Chauveau, 1999) e da história oral (Cruz, 2013; Ferreira; Amado, 1998).

Frente a atuação da referida entidade no contexto da década de 1980, o estudo acerca da experiência do novo sindicalismo arado pelo sindicato rural de Inhapi, no Sertão de Alagoas, amplia a compreensão histórica das tensões sociais no campo, em particular, no escopo temporal do processo de redemocratização da sociedade brasileira. Nesse cenário, o Sertão também foi palco de ações, experiências e mobilizações sociais contra a ditadura civil-militar e a favor da democracia – com justiça social e direito de acesso à terra para os trabalhadores.

Em torno dessa discussão, o presente texto está estruturado em quatro momentos. No primeiro, discute-se como o STTR/Inhapi chegou ao novo sindicalismo. O segundo busca compreender a conexão das mobilizações sindicais com a agenda nacional. O terceiro, discorre acerca da articulação de sindicalistas do STTR/Inhapi com a CUT e o MST. E, por último, tece uma análise acerca das experiências desse sindicato e de seus sindicalizados em relação à defesa da reforma agrária.

O novo sindicalismo rural em Alagoas

Durante a ditadura civil-militar, os sindicatos rurais próximos ao Estado se estabeleceram como uma das poucas representações políticas dos trabalhadores. A partir do final da década de 1970 e início da década de 1980, em razão do desgaste político e econômico da ordem institucional imposta, observa-se a intensificação de mobilizações em favor da redemocratização do país (Alves, 1985; Fico, 2012; Doimo, 1995). E, articulado essa efervescência política, o novo sindicalismo associado aos movimentos leigos católicos surge como uma nova perspectiva (Corrêa, 2018; Santos, 2007).

Nesse contexto, a sindicalização rural passou a ser disputada por leigos católicos articulados em torno das propostas do novo sindicalismo: representação sindical ampliada, fórum colegiado para tomada de decisões e agenda unificada de lutas. No Nordeste, as ações do Serviço de

Assistência Rural (SAR), criado pela Arquidiocese de Natal/Rio Grande do Norte, em 1949, estabeleceu um significativo papel de formação e de conscientização dos trabalhadores rurais. A partir da década de 1970, os frutos desse trabalho foram observados em vários estados da região Nordeste (Santos, 2014).

Em terras alagoanas, a mencionada instituição estabeleceu parcerias com o Serviço de Orientação Rural de Alagoas (SORAL), cujas origens datam de 1961. O referido serviço desenvolveu ações para a constituição de sindicatos rurais nos territórios que abrangiam a Arquidiocese de Maceió, em particular, na região da zona da mata (Medeiros, 2009). Em relação aos movimentos sociais na região do sertão, os raros estudos existentes se limitam aos acontecimentos das ligas camponesas e da guerrilha rural ocorridos na serra de Pariconha, então município de Água Branca, na década de 1960 (Silva, 2004).

Segundo a narrativa de José Cazuza Ferreira de Oliveira (2020), integrante do STTR/Inhapi e das CEBs, o sindicato rural de Água Branca/Pariconha em razão de seu histórico e base social são considerados sindicalistas autênticos, combativos e engajados. Entretanto, compartilham de uma outra linha política próxima das ligas camponesas, Ação Popular (AP) e Partido Comunista do Brasil (PC do B). Feito esse reconhecimento, o entrevistado não destaca ações conjuntas entre os sindicatos de Inhapi/Delmiro Gouveia e o sindicato de Água Branca/Pariconha. Uma discussão importante, mas pouco aprofundada pela bibliografia existente (Almeida, 2018).

O STTR/Inhapi, foi constituído a partir de uma delegacia sindical criada em 1975 – sob orientação da Federação dos Trabalhadores na Agricultura (FETAG). O mencionado espaço funcionava como um ponto de ligação com o sindicato estadual e a federação dos trabalhadores. A transformação da delegacia em STTR ocorreu em 23/07/1979. Entretanto, a carta sindical de autorização para funcionamento do sindicato daquele município só foi publicada em 1982 (RIOS, 2020, p. 194). Nesse contexto, conforme a legislação, a norma determinava que a representatividade sindical de uma categoria de trabalhadores só poderia ocorrer com a anuência da carta sindical (Corrêa, 2018, p. 38).

A delegacia sindical e, posteriormente, o sindicato rural de Inhapi funcionou ajustado para atender as demandas assistencialistas de seus sócios. É importante registrar que em grande parte desse período, o Fundo de Assistência e Previdência do Trabalhador Rural (FUNRURAL) estava associado ao antigo Instituto Nacional de Assistência Médica da Previdência Social (INAMPS). Na prática, segundo um dos entrevistados, o mencionado fundo só funcionava para

o “povo ir lá... extrair dente, tanto que no sindicato tinha uma cadeira odontológica (...). O sindicato chegou a ter 3.500 filiados por conta dessa preocupação com o assistencialismo”(Oliveira, 2020).

Os recursos destinados para a previdência social rural, somente foram efetivados com a criação do FUNRURAL, em 1967 – mais de duas décadas depois da criação da Consolidação das Leis Trabalhistas (CLT) que amparou os(as) trabalhadores(as) urbanos desde meados da década de 1940. Esse fundo tinha a finalidade de estabelecer benefícios previdenciários aos trabalhadores rurais: aposentadoria por velhice ou invalidez, auxílio-doença, assistência médica e odontológica, pensão por morte, auxílio-funeral, entre outros (Corrêa, 2018, p. 52). Contudo, o FUNRURAL só entrou em vigência quatro anos depois, com a aprovação da Lei Complementar de n.º 11 de 25/05/1971 (Colleti, 2019, p. 141).

Frente a essa realidade política, previdenciária e sindical, as ações de formação da Pastoral da Terra e das CEBs alimentaram a constituição de grupos de oposição ao chamado sindicalismo “pelego”, burocrático e alinhado a tecnoburocracia estatal. O protagonismo desses leigos católicos sertanejos, assim como de outras regiões do país, contribuiu para o florescimento de uma concepção sindical de novo tipo, independente e desatrelada das ingerências políticas do Estado.

Nesse contexto, a Pastoral Rural desenvolveu um relevante papel na “articulação das comunidades rurais, formada por cristãos católicos comprometidos, que contribuíram com o surgimento de movimentos religiosos e sociais nas áreas rurais” (Lima, 2016, p. 56 - 57). Em Alagoas, os primeiros registros de atuação da referida pastoral datam o ano de 1976, na Paróquia Santa Maria Madalena, município de União dos Palmares, sob orientação do Padre Emílio April e do leigo José Martins. Essas ações alcançaram a região do sertão a partir de 1985 – por meio das contribuições dos padres italianos Aldo Giazzon e Luís Canal. E, dentre os municípios envolvidos com esse trabalho estavam Inhapi, Delmiro Gouveia e Água Branca (Lima, 2016).

A atuação da Pastoral Rural em Inhapi teve início na década de 1980, a partir das ações elencadas pelos bispos do Nordeste, em particular aquelas embasadas na metodologia da Teologia da Enxada. Segundo Asfora (2004), a Igreja Católica na região Nordeste, em particular a partir do final da década de 1970, conferiu maior atenção às práticas de evangelização das pastorais, sobretudo, aquelas sob orientação de Dom Hélder Câmara, Dom José Maria Pires e

dos bispos que compartilhavam os anseios políticos da opção pelos pobres – alicerçadas na proposta da Teologia da Libertação para América Latina (Susin, 2012, p. 93).

A metodologia da Teologia da Enxada, por sua vez, consiste na experiência formativa desenvolvida pelo padre Josef Comblin – religioso cujas experiências no cenário da América Latina junto às CEBs, à Pastoral Rural, aos sindicatos rurais e aos movimentos sociais do campo, no final da década de 1960 e décadas de 1970/1980, alcançaram significativa repercussão. Esse método formativo consiste em preparar seminaristas e lideranças em meio ao cotidiano de comunidades rurais para compreenderem os significados da vida e das questões sociais, econômicas, culturais e religiosas dos camponeses (Susin, 2012). Essa experiência contribuiu para o desenvolvimento de diversos projetos de evangelização e de formação no meio rural (Souza, 2012; Montenegro, 2019).

Frente a metodologia da Teologia da Enxada, bem como, de sua fundamentação na Teologia da Libertação, a Pastoral Rural em Inhapi passou a desenvolver ações de base junto aos trabalhadores rurais. Os resultados desse trabalho se evidenciam na formação de lideranças religiosas, comunitárias e políticas que se envolveram em experiências sindicais e em favor da reforma agrária. Assim, enlaçado por essa experiência de formação, a partir de meados de 1983, o STTR/Inhapi, realizou eleições sindicais que consagrou a escolha de uma nova gestão sindical. A nova direção, iniciada em 1984 teve dentre os seus dirigentes os sindicalistas Zé Ricardo, Luiz Valério da Silva, Alexandre, Izidio, José Joaquim da Silva, Genivaldo e José Cazuza Ferreira de Oliveira (Oliveira, 2020).

Após a posse da nova gestão, o STTR/Inhapi passou a traçar um novo tipo de atuação sindical. Dentre as ações realizadas, destacam-se a organização de mutirões de trabalho nas roças dos sócios, construção de bancos de sementes para que os(as) trabalhadores(as) pudessem ter autonomia no plantio, discussão da saúde enquanto direito, entre outras ações. Os horizontes das reflexões perpassaram também pela reivindicação do uso e posse da terra enquanto direito. A narrativa de um participante das CEBs, Pastoral Rural e do STTR de Inhapi, enfatiza que a importância do trabalho nos mutirões, é descrito como uma ação constituída por um

grupo de trabalhadores [que] se reuniam para trabalhar na roça de um, depois na roça de outro. Começamos a discutir os bancos comunitários de sementes, guardar as sementes para trabalhar. Discutimos sobre a saúde preventiva, mas também cobrar médicos. O que era uma coisa difícil em uma cidade pequena. Mas (...) o foco maior era a questão da terra, porque entendíamos que era a partir dessa conquista que a gente teria uma condição econômica de sobrevivência melhor (Oliveira, 2020).

Os mutirões, segundo Eric Saborin (2007), compõem-se em práticas cotidianas de solidariedade das famílias camponesas, muito comum no Nordeste. Essas práticas não devem ser observadas enquanto reminiscências de um passado arcaico, mas compreendidas enquanto ações (re)atualizadas a partir de coletivos, solidários e comunitários de indivíduos que compartilham dos desafios de um mesmo presente histórico em construção.

Outro elemento que contribuiu para as referidas práticas de solidariedade foi a influência formativa da Teologia da Enxada – da qual participaram alguns membros da nova direção do STTR e da Pastoral Rural de Inhapi (Santos, 2007). Nesse sentido, estimulados pelo resgate de costumes camponeses, experiências da Teologia da Enxada e as novas ideias sindicais, os novos sindicalistas de Inhapi valorizaram o trabalho comunitário, o compartilhamento das decisões e uma agenda de lutas comprometida com a reforma agrária, a justiça social e a defesa da democracia.

A partir dessa nova postura política, os(as) sertanejos(as) sindicalistas de Inhapi se aproximaram ainda mais da realidade dos trabalhadores da região. Nesse processo de aprendizagem e de formação, segundo o Padre José Luiz Torres (2016), as freiras Cecília Sodero Pousa e Gê assessoraram a nova diretoria sindical. Elas, segundo a narrativa de uma das lideranças leigas católicas, ajudavam na condução de reuniões, estimulavam a escolha de temas geradores e a construção de encaminhamentos (Oliveira, 2020).

Em relação ao sindicalismo rural no sertão de Alagoas no período em estudo, os registros do Serviço Nacional de Informações (SNI) – disponíveis no site do Sistema de Informações do Arquivo Nacional (SIAN) – destaca a organização de um ato público ocorrido no então distrito de Pariconha, município de Água Branca, em 15/04/1984. Esse registro descreve uma mobilização com cerca de três mil pessoas com a presença de várias entidades e dirigentes sindicais e de representantes de diferentes partidos políticos, dentre eles: José Joaquim da Silva (presidente do STTR/Inhapi e membro da comissão organizadora do ato), José Messias de Souza (presidente da Sociedade Alagoana de Defesa dos Direitos Humanos e representante da Ordem dos Advogados do Brasil – Seção/Alagoas), Aloízio Sérgio Rocha Barroso (membro da diretoria do Sindicato dos Médicos e coordenador da Intersindical/Alagoas), Ênio Lins de Oliveira (representante do Jornal Tribuna da Luta Operária e do PCdoB) e Eduardo Bonfim Gomes Ribeiro (deputado estadual pelo PMDB) (AN/FSNI, 1984).

Segundo a narrativa de uma entrevistada, o ato expôs críticas à situação de exclusão social em que se encontravam os trabalhadores rurais, dentre elas os obstáculos para o acesso a terra e às sementes para cultivá-las (Barreto, 2020). A documentação oficial, por sua vez, expos falas, discursos e críticas reportadas ao contexto econômico, social e político: legalização dos partidos, Diretas Já, custo de vida, reforma agrária, dentre outras agendas (AN/FSNI, 1984). A narrativa do pároco de Inhapi a respeito desse ato, o descreve como uma ação pública organizada pelos sindicatos rurais da região que terminou por estimular os trabalhadores a questionarem a situação social e política que estavam expostos, assim como foi um canal de articulação entre vários setores da sociedade (Torres, 2016).

Em entrevista, Manoel de Aguiar Correia (2020), integrante das CEBs e do STTR de Inhapi, avaliou que naquela conjuntura era necessário articular atos públicos abordando temas de interesse nacional – para que a compreensão da luta em defesa da reforma agrária avançasse na região e no estado de Alagoas. Nessa perspectiva, o ato público ocorrido no então distrito de Pariconha, tanto pelo olhar dos registros oficiais quanto pelas memórias a ele associadas, evocaram fortemente os temas da reforma agrária, justiça social e da redemocratização do país.

“Nós somos crias das igrejas avançadas e do movimento da luta pela liberdade”

A narrativa que nomeia essa sessão, fruto da fala de um sindicalista do STTR/Inhapi, sintetiza dois significados importantes daquele contexto. O primeiro deles é o das experiências dos movimentos leigos católicos inspirados na Teologia da Libertação. Já o segundo, associa-se ao contexto de combate à ditadura civil-militar e de apoio à redemocratização do país (Aguiar, 2020). Momento marcado pelo retorno de lideranças políticas exiladas, oficialização do pluripartidarismo, surgimento de centrais sindicais, a exemplo da CUT, e de movimentos sociais do campo de âmbito nacional, a exemplo da Comissão Pastoral da Terra e do MST (Santos, 2007).

Segundo Stédile (2012), na condição de membro da coordenação nacional do MST e autor de diversos textos sobre a questão agrária no Brasil, nesse período o país voltava ao rumo da democracia, da liberdade de imprensa e das lutas sociais. A respeito, a narrativa de um dos sindicalistas sertanejos entrevistados, enfatiza que esse processo de germinação política coincide com o “grito pela democracia” e com surgimento de um movimento social do campo

de âmbito nacional focado na retomada da pauta da reforma agrária que havia sido interrompida pelo golpe e pela ditadura civil-militar (Correia, 2020).

A fala de Correia, em consonância ao texto de Stédile, estabelece associações do campo de atuação social do MST na década de 1980, a partir das contribuições históricas e políticas das ligas camponesas, enquanto experiência de luta pela reforma agrária, marcada pela independência, consciência política e pela bandeira da “reforma agrária na lei ou na marra”. Frente a essa e outras referências, o MST reavaliou as estratégias em defesa da reforma agrária (Stédile, 2012, p. 19 - 37).

Em torno desse contexto, a germinação do MST é marcada pelo retorno dos debates sociais, políticos e constitucionais sobre a reforma agrária, justiça social e democracia. Embalados por esse novo rearranjo político foram realizadas discussões, costuras e compromissos sociais em torno da construção do I Plano Nacional de Reforma Agrária (I PNRA). Proposta que recuperou o acúmulo de experiências dos movimentos sociais do campo, fomentadas pelas ligas camponesas, entre as décadas de 1950/1960, e ressignificadas pelo MST no curso dos anos de 1980 (Maia, 2020, p. 228).

No Brasil, as discussões acerca da reforma agrária, durante as primeiras décadas da segunda metade do século XX, foram permeadas pelas ações do campesinato expropriado e premido pelo avanço do capitalismo tardio (Maia, 2020, p. 209). Essas ações, movimentos e experiências focaram na contestação de processos de expropriação da terra e na necessidade de expansão da aliança de intelectuais, operários, estudantes e partidos políticos nacionalistas, populares e/ou de esquerda. Essa aliança “burguesa”, nacionalista, popular deveria ser tecida entre os camponeses-operários-estudantes, contra a estrutura agrária que obstaculizava o desenvolvimento da agricultura, industrialização, cidadania e soberania nacional (Carvalho, 2016). Em síntese, o referido debate compreendia que a reforma agrária era um requisito essencial para o desenvolvimento econômico, político e social do país (Maia, 2020: Linhares; Silva, 2021).

Em concomitância à retomada deste debate no curso dos anos de 1980, os movimentos sociais do campo, em particular, o MST, defendem que a reforma agrária era essencial tanto para o fortalecimento do mercado interno quanto para a construção de uma sociedade menos desigual tanto no campo quanto na cidade (Costa, 2014). Em torno dessa discussão, a partir dos anos de 1980, os movimentos sociais do campo começaram, por um lado, a criticar tanto o modelo de

sindicalismo rural “burocratizado, assistencialista e acomodado” quanto às políticas impostas pela ditadura civil-militar, e, por outro lado, associaram-se às experiências fomentadas pelo novo sindicalismo responsável pela construção e criação da CUT, MST, entre outros movimentos e estratégias de participação, resistência e democratização, a exemplo, da Coordenação Nacional da Classe Trabalhadora (CONCLAT) e seções estaduais da CUT e do MST (Corrêa, 2018).

Da CONCLAT à CUT

Entre as referidas experiências, no período de 21 a 23 de agosto de 1981, foi realizada a Conferência Nacional da Classe Trabalhadora (CONCLAT), em Praia Grande, São Paulo. Esse foi um dos primeiros encontros dos trabalhadores depois do golpe civil-militar. Evento que contabilizou 5.036 delegados, representando 1.091 entidades sindicais (CONCLAT, 1983). A atividade teve o objetivo de reorganizar o movimento sindical e encaminhar à fundação de uma entidade nacional com a participação de sindicalistas e entidades sindicais tanto do campo quanto da cidade.

A Conferência definiu a organização de uma comissão nacional Pró-CUT. No entanto, ocorreram dissidências entre as tendências sindicais. As divergências consistiam em decidir: qual seria o melhor momento para convocar o congresso da classe trabalhadora? Qual o papel do sindicalismo junto a sociedade brasileira? Quais os modos de ação e de estrutura sindical? E qual o perfil da central que seria organizada? (Corrêa, 2018).

Diante desses questionamentos entre as tendências sindicais, o chamado “bloco combativo” defendeu um sindicalismo classista voltado para os horizontes socialista. Centrados nessa perspectiva, a referida tendência organizou entre os dias 26, 27 e 28 de agosto de 1983, o Congresso Nacional da Classe Trabalhadora, em São Bernardo do Campo, São Paulo. Evento que contou com 5.059 delegados, representando 912 entidades sindicais urbanas e rurais, associações de funcionários públicos, federações, confederações, entre outras (CUT, 1983). A CONCLAT oficializou a criação da (CUT) e elegeu sua primeira direção para um mandato de um ano. A referida Central, conforme seu estatuto, deveria representar uma unidade classista para lutar pelos objetivos dos(as) trabalhadores(as) a partir da perspectiva de uma sociedade sem exploração. A partir de então, a CUT passou a ter papel relevante no processo de

reorganização de diferentes setores da sociedade – sob a lógica do novo sindicalismo e da redemocratização do país (Corrêa, 2018).

Um ano depois, a CUT organizou o seu I Congresso Nacional, em agosto de 1984, na cidade de São Bernardo do Campo, São Paulo, para avaliar a atuação da entidade, bem como, discutir o cenário para se consolidar enquanto entidade nacional (CUT, 1984). Esse Congresso teve a participação de 937 entidades, 5.222 delegados representando diferentes estados da federação e sindicatos do campo e da cidade. Dentre essas entidades, o STTR/Inhapi, além de ser um dos 308 STTRs que construíram o Congresso, também foi um dos sindicatos que representou Alagoas.

O sindicalista José Joaquim da Silva representou STTR/Inhapi no mencionado evento (CUT, 1984). Ele já havia participado de encontros congêneres, dentre eles o encontro que culminou na germinação da CUT/Alagoas. Em razão dessa trajetória político-sindical ele foi submetido à vigilância institucional pelo SNI, sob a justificativa de que suas ações e os movimentos sociais dos quais participava representavam um risco “a ordem social” e a “segurança nacional” (AN/FSNI, 1985).

Segundo Tarcísio Silva (2004), a CUT juntou correntes sindicais que criticavam e se opunham ao sindicalismo “burocrático, assistencialista e conformista”. As referidas correntes criticavam a submissão dos sindicatos ao Estado. Assim, a proposta da Central recém-criada teve por objetivo combater a tutela governamental sobre as entidades de representação dos trabalhadores (Corrêa, 2018).

Voltando ao I Congresso da CUT, observa-se que no quadro final de participantes as entidades que representavam os trabalhadores rurais alcançaram maior número com 308 entidades, 1.590 delegados e dois observadores. No quadro por estados, Alagoas foi representada por nove entidades, dentre elas o STTR/Inhapi, que, posteriormente, contribuiu para a organização da chamada CUT/Rural em Alagoas (CUT, 1984). A constituição do setor rural da CUT contribuiu para o florescimento de outros modelos organizativos políticos para os trabalhadores rurais. Dentre os segmentos do sindicalismo rural que compuseram a construção da CUT, podem ser identificados: agricultores familiares, pequenos produtores rurais, trabalhadores sem-terra, arrendatários, posseiros e assalariados rurais (Corrêa, 2018). A participação, em elevado número e com diferentes segmentos, demonstra o volume, densidade e importância da questão

fundiária, dos movimentos sociais do campo e do sindicalismo rural no contexto de transição da ditadura civil-militar para o da Nova República.

O referido Congresso encaminhou as seguintes agendas: participação no movimento das Diretas Já, reforma agrária radical, nova estrutura sindical e “Campanha Nacional de Luta”. Foram pautadas também discussões sobre: salário, desemprego, redução da jornada de trabalho e reajuste trimestral. O Congresso definiu, em relação à reforma agrária, que ela deveria ser “ampla, massiva e imediata, sob controle dos trabalhadores” (CUT, 1984). Segundo o sindicalista José Cazuza Ferreira de Oliveira (2020), a participação do STTR/Inhapi no Congresso da CUT convergiu com as discussões sobre a reforma agrária que estavam sendo realizadas em âmbito regional e estadual.

Ainda sobre as definições do I Congresso da CUT, ocorrido em 1984, além da definição da executiva nacional, também foram eleitas as direções para as executivas estaduais. A respeito, Ellen Corrêa (2018) destaca que apesar da base rural ter sido expressiva no Congresso, em termos percentuais, a ocupação dos cargos na direção nacional foi avaliada como pouco representativa pelos sindicalistas rurais. Observada essa crítica, constata-se que a direção estadual da CUT em Alagoas, ficou assim composta:

Efetivos

Pedro Luiz da Silva – Presidente STI Urbanas de AL

José Francisco de Lima – Sindicato Profissional de Enfermagem de AL

Suplentes

José Joaquim da Silva – Sindicato Rural Inhapi

José Gomes da Silva – STI Construção Civil de AL
(CUT, 1984).

Como exposto, o representante do STTR/Inhapi apareceu como suplente da direção da CUT em Alagoas. Sendo, portanto, o único representante de uma entidade rural a compor a direção estadual. A participação do referido sindicato rural no Congresso da CUT e na executiva estadual aponta o grau de articulação política desse sindicato na região e no estado (Silva, 2019). Desse modo, é possível destacar que a atuação do STTR/Inhapi, sobretudo, a partir de 1984, confirmam a atuação do referido sindicato e de sua associação às ações, propostas e experiências do novo sindicalismo, construção da CUT e nos debates em favor da reforma agrária, justiça social e democracia.

O novo sindicalismo e a pauta da reforma agrária

Nesse contexto, como já mencionado, floresceram diferentes movimentos sociais no campo e nas cidades, dentre eles: o MST. Esse movimento social constituiu-se entre os anos de 1979 e 1984, quando se iniciou as primeiras experiências de ocupações de terras, assim como, as reuniões que resultaram no Encontro Nacional dos Trabalhadores Rurais Sem Terra, realizado entre os dias 20, 21 e 22 de janeiro de 1984, em Cascavel, Paraná (Fernandes, 1999). Segundo Stédile (2012), às ocupações, reuniões e encontros regionais que antecederam esse encontro romperam com o regionalismo e demarcaram a criação de um movimento social do campo, de âmbito nacional, em favor da reforma agrária.

O Encontro teve a finalidade de socializar as experiências que vinham sendo tecidas, desde as primeiras ocupações em 1979 e das lições construídas no processo que resultou na fundação do MST. Além disso, possibilitou ao movimento recém-criado traçar objetivos e linhas de atuação política. A respeito, o documento final do Encontro convoca os trabalhadores a lutarem pela reforma agrária a partir da organização de acampamentos e de ocupações de terras devolutas (Stédile, 2012, p. 52). Dentre esses objetivos, destaca-se também a ramificação do Movimento para outras regiões, através de articulações junto aos sindicatos rurais, aos sindicatos urbanos e junto à Igreja Católica. Assim, os estados em que o Movimento estava organizado deveriam ajudar no processo de formação em outras regiões (Fernandes, 1999).

Norteados por esse horizonte de ampliar a atuação do MST nos estados e seguindo as orientações do encontro nacional realizado em 1984, após o evento, foram realizadas reuniões estaduais para a preparação do Congresso Nacional, com o objetivo de estimular a participação dos trabalhadores rurais em todo o país. Dessa forma, foram elaborados materiais de divulgação: cartazes, broches, camisetas, entre outros (JST, 1984). Nesse processo de preparação, o MST contou com a colaboração da Comissão Pastoral da Terra (CPT) e da CUT (Fernandes, 1999).

Segundo José Roberto Silva (2013), membro da coordenação do MST/Alagoas, a Pastoral Rural foi convidada para colaborar na tarefa de articulação do referido Congresso. Os delegados de Alagoas que participaram foram os representantes do STTR/Inhapi: Luiz Valério da Silva e um dirigente sindical de nome Alexandre (Oliveira, 2020). Dessa forma, o referido sindicato participou da criação da CUT e do MST e, conseqüentemente, contribuiu com as discussões

sobre a importância da reforma agrária para efetivação da justiça social e da democracia no Brasil (CUT, 1984).

Assim, posteriormente ao 1º Congresso do MST, são observadas ações que cultivaram a germinação do Movimento em Alagoas, dentre elas, a atuação dos militantes associados ao STTR/Inhapi. Segundo José Cazuza Ferreira de Oliveira (2020) – participante da Teologia da Enxada, das CEBs e do STTR/Inhapi –, a iniciativa do Congresso não foi bem aceita pelas freiras e padres que atuavam junto à Pastoral Rural e as CEBs na região. No entanto, mesmo com as divergências, eles apoiaram as ações de reivindicação de acesso a terra realizadas pelos(as) trabalhadores(as), a partir de ocupações de terras improdutivas e mobilizações. Esse tipo de decisão, para alguns estudiosos, é considerado uma prática social de organização camponesa autônoma – responsável pela constituição de suas experiências, atitudes e consciência social (Campos, 2006), como também, uma contribuição do novo sindicalismo em relação a tomada de decisão de forma compartilhada, democrática e disciplinada.

Os trabalhadores rurais de Inhapi continuaram alargando as discussões sobre a reforma agrária. Nessa perspectiva, em julho de 1985, em conjunto com a CUT, promoveram no município de Craíbas, agreste de Alagoas, um encontro de dirigentes sindicais e de trabalhadores rurais com a finalidade de discutir o tema. Dentre os resultados do encontro ocorreu a criação da Secretaria Rural da CUT/AL ou CUT/Rural, com o objetivo de consolidar a entidade no meio rural e auxiliar na luta pela reforma agrária (CUT, 1985).

O Encontro teve a participação de 75 trabalhadores rurais e de dirigentes sindicais dos municípios de Arapiraca, União dos Palmares, Inhapi, Delmiro Gouveia, Piranhas, Joaquim Gomes e Craíbas. Nele, os trabalhadores avaliaram que as propostas do governo para executar o PNRA eram insuficientes, morosas e pouco efetivas, e, diante dessa discussão, concluíram que a reforma agrária só ocorreria através da pressão dos trabalhadores e dos movimentos sociais que os apoiavam. O encontro também denunciou os latifundiários que estavam se armando para coibir as reivindicações dos trabalhadores sem-terra (CUT, 1985).

A participação do STTR/Inhapi na constituição da Secretaria Rural da CUT em Alagoas, por um lado, indica a articulação desse sindicato e de seus sindicalizados junto às propostas do novo sindicalismo. De outro lado, revela a construção de críticas e oposições contra o descaso do governo estadual e federal em relação às denúncias de violência contra os trabalhadores rurais e do travamento da pauta da reforma agrária.

Em outubro de 1986, ocorreu no município de Inhapi, Sertão de Alagoas, o I Encontro Regional dos Trabalhadores Rurais Sem Terra Alagoanos, conforme registro do *Jornal dos Trabalhadores Rurais Sem Terra* (JST). Esse registro descreve o Encontro e confere as boas-vindas do MST aos trabalhadores que passaram a fazer parte do Movimento.

Na primeira semana de outubro [de 1986], realizou-se um encontro regional de trabalhadores sem-terra alagoanos. Participaram [do Encontro trabalhadores] lavradores de quatro municípios da região [do Sertão de Alagoas, no município] de Inhapi, onde está começando a articulação do Movimento dos Trabalhadores Sem Terra no Estado. Bem-vindos companheiros de Alagoas! (JST, 1986, p.2).

O Encontro, anunciado pelo *JST*, foi resultado da participação de Luiz Valério da Silva e do sindicalista Alexandre – integrantes da Pastoral Rural, CEBs e do STTR/Inhapi – que relataram a experiência do Congresso do MST, ocorrido no Paraná, em 1985. O Congresso teve como tema “Sem Reforma Agrária não há Democracia” (Fernandes, 2012, p. 81) e externou as diretrizes que os trabalhadores sem-terra, participantes do Movimento, passariam a seguir a partir do tripé “luta pela terra, pela Reforma Agrária e pelo socialismo” (Stédile, 2012, p. 53).

É sob esse horizonte de expectativas que ocorreu o já mencionado Encontro dos Trabalhadores Sem Terra de Alagoas, no município de Inhapi, na região do sertão, em meados da década de 1980. A partir desse acontecimento, as fontes analisadas – jornais, entrevista, dentre outras – registram uma mudança de rumo na perspectiva pedagógica e, sobretudo, de formação política daqueles trabalhadores, em particular, quanto às ações centradas na luta pelo direito à terra, incluindo manifestações, marchas, ocupações dentre outras experiências de resistência. Nesse sentido, para os participantes do STTR/Inhapi, já não bastava evocar o direito pelo uso e posse da terra, era necessário agir, ocupar e promover ações efetivas em favor da reforma agrária.

Nesse sentido, pode-se considerar o Encontro Regional dos Trabalhadores Sem Terra de Alagoas como um acontecimento de relevância para a ramificação da pauta da democratização da terra a partir das ações do novo sindicalismo e do MST. Participaram desse encontro, diretores sindicais dos STTRs de Inhapi e de Delmiro Gouveia, lideranças das CEBs dos municípios de Inhapi e de Mata Grande, representantes da direção do MST, dois membros do MST/Sergipe, João Sessenta e Madalena, dentre outros (Oliveira, 2019).

Essas ações, balizadas pelas diretrizes do I Congresso do MST, buscavam fomentar o entendimento de que a reforma agrária só avançaria através de ocupações dos latifúndios e pela

pressão política – através de marchas, passeatas, mobilizações, acampamentos, ocupações de terras e de prédios públicos. Em torno dessas ações, a palavra de ordem que passou a ser utilizada foi “ocupação é a única solução” (Morissawa, 2001, p. 141).

Nessa construção do MST em Alagoas, José Cazuza Ferreira de Oliveira, enquanto integrante do STTR/Inhapi e da CUT/Alagoas, contribuiu com a referida articulação política e institucional; Genivaldo Vieira da Silva, do STTR/Inhapi e das pastorais da Igreja Católica, tinha a tarefa de realizar a agitação de massas, fazer propaganda e convencimento dos trabalhadores para a inserção na luta pela terra; Maria Zilma Tavares Costa, integrante das CEBs e sócia do STRR/Inhapi, realizava o trabalho de mobilização das mulheres, dos jovens, dos chefes de família, para participarem da ocupação e demais ações; Jose Severino dos Santos, sócio do STTR/Inhapi, participou da primeira secretaria do MST que funcionou junto à sede do STTR/Inhapi; Luiz Valério da Silva, membro do STTR/Inhapi, foi designado para atuar na organização dos trabalhadores na ocupação da Fazenda Peba, em Delmiro Gouveia (Oliveira, 2019).

A partir desse Encontro, foi organizada uma comissão de trabalhadores rurais sem terra para que esses conhecessem a experiência de resistência das famílias acampadas na Fazenda Borda da Mata, no município de Canhoba, Sergipe, ocupada em 1986 (Fernandes, 1999, p. 98). O Encontro de Alagoas resultou na constituição da Secretaria Estadual do MST/AL – localizada na sede do sindicato rural de Inhapi – e de sua coordenação, bem como, no aprofundamento do debate político dos trabalhadores rurais sobre o alargamento da luta pela reforma agrária (JST, 1986, p.2).

Considerações finais

O presente texto evidencia experiências políticas de sindicalistas sertanejos do STTR/Inhapi no curso da transição da ditadura civil-militar para a Nova República. Essas experiências, reservadas suas especificidades, destacaram, por um lado, a gestação de uma nova proposta de sindicalismo rural e, de outra, a constituição de um movimento social do campo de abrangência nacional. Nesse sentido, o Sertão de Alagoas é parte constitutiva das experiências que constituíam a CUT em 1983, o MST em 1984, bem como, participou da gênese do novo sindicalismo e da retomada das mobilizações em favor da reforma agrária.

Assim, os significados acerca das experiências do STTR/Inhapi e da atuação de seus sindicalistas no período de 1984 a 1986, revelam nuances da substituição de um sindicalismo denominado de “pelego, burocrático e dependente” para um sindicato de novo tipo, autônomo e ativo politicamente. Um sindicato, cuja nova gestão, tanto ajudou a tecer a proposta do novo sindicalismo quanto colocou suas ideias em prática, dentre elas: mutirões colaborativos, deliberações coletivas, agendas unificadas de lutas na defesa da justiça social, reforma agrária e democracia, entre outras.

A respeito, tanto às fontes escritas quanto às orais, descortinam o protagonismo, interação e ativismo do sindicalismo sertanejo do STTR/Inhapi no Nordeste do Brasil. Nessa história, o olhar da periferia é parte constitutiva e não um desdobramento. É um espelho de como sujeitos e movimentos sociais de diferentes partes do país tomaram parte da redemocratização.

Assim, as discussões tecidas evidenciam a importância do direito de acesso a terra enquanto condição para uma sociedade que almeja justiça social e democracia. E, em síntese, as experiências desses sertanejos sindicalistas ressaltam a necessidade de se compreender de forma mais aprofundada as diferentes regiões do país.

Referências

ALBERTI, Verena. **História oral**: a experiência do CPDOC. Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas, 1990.

ALMEIDA, Luiz Sávio de. (org.) *et al.* **A questão agrária em Alagoas**: índios, semterras e canavieiros. Maceió: CBA Editora, 2018.

ALVES, Maria Helena Moreira. **Estado e oposição no Brasil (1964-1984)**. 3. ed. São Paulo: Vozes, 1985.

AN/FSNI. **Dossiê**: BR_DFANBSB_V8_MIC_GNC_III_84006181_d0001de0002.pdf., 1984.

AN/FSNI. **Dossiê**: BR_DFANBSB_V8_MIC_GNC_III_85006810_d0001de0002.pdf., 1985.

ANTUNES, Ricardo; SILVA, Jair Batista da. Para onde foram os sindicatos? do sindicalismo de confronto ao sindicalismo negocial. **Caderno CRH**, Salvador: UFBA, v. 28, n. 75, p. 511-528, 2015. Disponível em

<https://www.scielo.br/j/ccrh/a/HYrfJQj6S3p4FFg584KTqvt/abstract/?lang=pt> > acesso em 30/08/2023.

ASFORA, Maria de Fátima Yasbeck. **A Força Desarmada presença da Comissão Pastoral da Terra nos conflitos rurais**. Tese de doutorado em Serviço social. Rio de Janeiro: UFRJ, 2004. Disponível em <

https://www.researchgate.net/publication/327670826_A_forca_desarmada_-_Presenca_da_Comissao_Pastoral_da_Terra_no_nordeste_do_Brasil > acesso em 12/09/2023.

BARRETO, Maria de Lourdes. **Entrevistada por Coletora de fontes, polens e memórias**, em 29/08/2020.

CAMPOS, Christiane Senhorinha Soares. Campesinato autônomo – uma nova tendência gestada pelos movimentos sociais do campo. **Lutas & Resistências**. Londrina: Universidade Estadual de Londrina, v.1, p.146-162, 2006. Disponível em < <http://www.uel.br/grupo-pesquisa/gepal/revista1aedicao/lr146-162.pdf>> acesso em 20/06/2023.

CARVALHO, Joelson Gonçalves. Pensamento, política, ações e reações na luta pela terra: reflexões sobre a questão agrária brasileira. In: CEPÊDA, Vera Alves; CARVALHO, Joelson Gonçalves (org.). **A questão agrária no pensamento brasileiro**. São Carlos: Ideias Intelectuais e Instituições - UFSCar, 2016.

CHAUVEAU, Agnès; TÉTART, Philippe. **Questões para a história do tempo presente**. Trad. Ilka Stern Cohen. Bauru: São Paulo: EDUSC, 1999.

COLLETI, Claudinei. Os sindicatos rurais de trabalhadores rurais no Brasil: origem e características fundamentais. **Revista de Direitos Fundamentais**, São Paulo: Unianchieta, v. 1, n. 2, p. 129-149, 2019. Disponível em < <https://revistas.anchieta.br/index.php/DireitosFundamentais/article/view/1521> > acesso em 21/06/2023.

CONCLAT. **1ª CONFERÊNCIA NACIONAL DAS CLASSES TRABALHADORAS (CONCLAT)**. São Paulo: São Bernardo do Campo, 1983.

CORRÊA, Ellén Gallerani. **Sindicalismo rural e centrais sindicais no Brasil**: aproximações e disputas nas primeiras décadas do século XXI. Tese de doutorado em Ciência Política. Campinas: Unicamp, 2018. Disponível em < <http://repositorio.unicamp.br/jspui/handle/REPOSIP/333651> > acesso em 25/06/2023.

CORREIA, Manoel de Aguiar. Entrevistado por Aline Oliveira da Silva, em 04/09/2020.

COSME, Claudemir Martins. **A resistência do campesinato assentado em uma formação territorial marcada pela contrarreforma agrária:** da luta pela terra à luta para permanecer no território dos assentamentos rurais no Sertão alagoano. Tese de doutorado em Geografia. Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 2019,

COSTA, Caetano De'Carli Viana. Sonhos de abril. **A luta pela terra e a reforma agrária no Brasil e em Portugal os casos de Eldorado dos Carajás e Baleizão.** Tese de doutorado em Pós – colonialismo e Cidadania Global. Coimbra: Universidade de Coimbra, 2014. Disponível em < <https://estudogeral.sib.uc.pt/handle/10316/25254?mode=full> > acesso em 13/09/2023.

COSTA, Iraneidson Santos. Os bispos nordestinos e a criação da CNBB. **Interações** – cultura e comunidade, Belo Horizonte: PUC, v.9 n.15, p. 109-143, 2014. Disponível em < <http://periodicos.pucminas.br/index.php/interacoes/article/view/P.1983-2478.2014v9n15p109/7090> < acesso em 10/05/2023.

COSTA, Maria Zilma Tavares. Entrevistada por Aline Oliveira da Silva, em 26/07/2016.

COUTINHO, Sérgio Ricardo. Comunidades Eclesiais de Base: presente, passado e futuro. **Interações:** cultura e comunidade, Minas Gerais: PUC, vol. 4, n. 6, p. 173- 185, 2009.

CRUZ, José Vieira da. Vozes do Ser-tão nas Tramas de Mnemósine: fontes orais para a História Contemporânea em Alagoas” In: **Anais eletrônicos do V Encontro Nacional de História da UFAL.** Maceió: UFAL, 2013, p. 832-840. Disponível em: < <https://docs.google.com/viewer?a=v&pid=sites&srcid=ZGVmYXVsdGRvbWFpbmV2ZW5jb250cm9kZWhpc3RvcmlhfGd4OjJjNjYzYWE1MjU4ZWY5OWI>>. Acesso em 28\10\2013.

CRUZ, José Vieira da; SILVA, Aline Oliveira da. Arados da reforma agrária no Sertão do São Francisco: experiências do Peba e Lameirão, Delmiro Gouveia, Alagoas, 1986-1989. **Revista Crítica Histórica**, 13(26), 257–281, 2022. Disponível em <<https://doi.org/10.28998/rchv13n26.2022.0012>> Acesso em 03/05/2023.

CUT. Encontro cria secretaria rural de Alagoas. **Boletim Nacional da CUT.** n. 3, agosto de 1985.

CUT. Resoluções do CONCLAT. **Jornal da CUT.** Ano I, setembro de 1983.

CUT. Viva a CUT. **Jornal da CUT.** n. 1, ano II, 1984.

DOIMO, Ana Maria. **A vez e a voz do popular:** movimentos sociais e participação política no Brasil pós-70. Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 1995.

FERNANDES, Bernardo Mançano. **Contribuição ao estudo do campesinato brasileiro formação e territorialização do movimento dos trabalhadores rurais sem terra - MST (1979 – 1999)**. Tese de doutorado em Geografia. São Paulo: USP, 1999. Disponível em < <https://repositorio.usp.br/item/001070540> > acesso em 25/09/2023.

FERREIRA, Marieta de Moraes & AMADO, Janaína (coord.). **Usos e abusos da história oral**. 2 ed. Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas, 1998.

FICO, Carlos. História do Tempo Presente, eventos traumáticos e documentos sensíveis: o caso brasileiro. **Varia hist** [Internet]. 2012, Jan;28(47):43–59. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-8775201200010000>. Acesso em 10/10/2023.

HOBBSAWM, Eric. **Sobre a História**: ensaios. Tradução: Cid Knipel Moreira. 2. ed. São Paulo, Companhia das Letras, 2007.

IGREJA CATÓLICA. **Abra a porta cartilha do povo de Deus**. 2 ed. Dioceses de Caratinga, Teófilo Otoni, Divinópolis e Araçuaí: Edições Paulinas, 1979.

JST. Alagoas no Movimento. **Jornal dos Trabalhadores Rurais Sem Terra**. n. 57, ano V. out., 1986.

JST. Começa a mobilização. **Jornal dos Trabalhadores Rurais Sem Terra**. n. 40, ano III, nov., 1984.

LE GOFF, Jacques. **História e Memória**. Campinas: Editora da UNICAMP, 1991.

BLOCH, Marc. **Apologia da história ou o ofício de historiador**. Rio de Janeiro. Editora. Zahar

LIMA, José Carlos da Silva. Terra, **poder e liberdade**: a ocupação de sem terra na flor do bosque. Maceió: EDUFAL, 2016.

LINHARES, Maria Yedda; Silva, Francisco Carlos Teixeira da. **Terra prometida**: uma história da questão agrária no Brasil. 1. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2021.

MAIA, Cláudio Lopes. José Gomes da Silva: projeto luta e história. In: MOTA, Márcia; PARGA, Pedro (org.) **Intelectuais e a questão agrária no Brasil**. Seropédica: UFRRJ; Lisboa: Proprietas, 2020.

MEDEIROS, Fernando Antonio Mesquita de. Igreja, esquerda católica e anticomunismo nos anos 1960/70 em Alagoas. In: **Anais do XXV Simpósio Nacional de História**, Fortaleza:

UFCE, 2009. Disponível em < https://anpuh.org.br/uploads/anais-simposios/pdf/2019-01/1548772190_2767c5315e937c13c3bdec1c9bfa5df3.pdf > acesso em 25/08/2023.

MENEZES NETO, A. J.. (2007). A Igreja Católica e os Movimentos Sociais do Campo: a Teologia da Libertação e o Movimento dos Trabalhadores Rurais sem Terra. **Caderno CRH**, 20(50), 331–341. <https://doi.org/10.1590/S0103-49792007000200010>

MONTENEGRO, Antonio Torres. **Travessias: padres europeus no Nordeste do Brasil (1950-1990)**. Recife: CEPE, 2019.

MORISSAWA, Mitsue. **A história da luta pela terra e o MST**. São Paulo: Expressão popular, 2001.

OLIVEIRA, José Cazuzu Ferreira de Oliveira. Entrevistado por Aline Oliveira da Silva, em 13/01/2019.

OLIVEIRA, José Cazuzu Ferreira de. Entrevistado por Aline Oliveira da Silva, em 27/06/2020.

PICOLOTTO, Everton Lazzaretti. **As Mãos que Alimentam a Nação: agricultura familiar, sindicalismo e política**. Tese de doutorado em Ciências Sociais em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade. Rio de Janeiro: UFRJ, 2011. Rio de Janeiro: UFRJ, 2011. Disponível em < https://institucional.ufrj.br/portalcpsda/files/2018/08/2011.tese_.everton_picolotto.pdf > acesso em 14/07/2023.

RÉMOND, René (org.). **Por uma história política**. Tradução Dora Rocha, 2 ed. Rio de Janeiro: FGV, 2007.

RIOS, Allyne Jaciara et al. **Inhapi: cidade da gente**. Fortaleza: Didáticos Editora, 2020.

SABOURIN, Eric. **Camponeses do Brasil entre a troca mercantil e a reciprocidade**. Rio de Janeiro: Editora Garamond Ltda, 2007.

SANTOS, Marcos Roberto Brito dos. **Os missionários do campo e a caminhada dos pobres no Nordeste**. Dissertação de mestrado em História. Salvador: UFBA, 2007. Disponível em < <https://repositorio.ufba.br/ri/handle/ri/11491> > acesso em 02/06/2023.

SANTOS, Marcos Roberto Brito dos. **Padre José Comblin e a Ditadura Militar: religião, discurso e práticas cristãs nos anos de chumbo (1968-1972)**. Tese de doutorado em História. Salvador: UFBA, 2014. Disponível em <

https://ppgh.ufba.br/sites/ppgh.ufba.br/files/6_padre_jose_comblin_e_a_ditadura_militar_religiao_discurso_e_praticas_cristas_nos_anos_de_chumbo_1968-1972.pdf > acesso em 02/08/2023.

SILVA, Aline Oliveira da. **A luta pela terra no sertão do rio São Francisco**: a experiência do assentamento Lameirão, Delmiro Gouveia, Alagoas 1989-2014. Monografia de conclusão de curso em Licenciatura em História. Delmiro Gouveia: UFAL, 2019. Disponível em < <http://www.repositorio.ufal.br/jspui/handle/riufal/5039> > acesso em 20/08/2023.

SILVA, Aline Oliveira da. **Da teologia da enxada ao MST**: conflitos, (re)ocupações e as experiências de reforma agrária do Peba e do Lameirão, Delmiro Gouveia, Alagoas, Sertão do São Francisco, 1982-1989. Dissertação (Mestrado em História). Maceió: UFAL, 2021. Disponível em < <https://www.repositorio.ufal.br/jspui/handle/123456789/8990> >. Acessado em 16/09/2023.

SILVA, Amaro Hélio Leite da. Serra dos perigosos: uma experiência de guerrilha no alto sertão de Alagoas (1967). In: **Anais do V Encontro Nordestino de História**, Recife: UFPE, 2004. Disponível em < <http://snh2013.anpuh.org/resources/pe/anais/encontro5/08-hist-mem/indigena/Artigo%20de%20Amaro%20Leite.pdf> > acesso em 21/07/2023.

SILVA, Felipe Emmanuel Vicente da. **As sementes germinando no sertão: o sindicato dos trabalhadores/trabalhadoras rurais de Inhapi e a gestação do MST em Alagoas, 1985 – 1989**. Artigo monográfico de conclusão de curso em Licenciatura em História UFAL: Delmiro Gouveia, 2019. Disponível em < <http://www.repositorio.ufal.br/jspui/handle/riufal/6482> > acesso em 01/09/2023.

SILVA, Tarcísio Augusto Alves da. **O sindicalismo rural e os caminhos para a autogestão: uma separação do assistencialismo?** Dissertação de mestrado em Serviço Social. Recife: UFPE, 2004. Disponível em < <https://repositorio.ufpe.br/handle/123456789/9910> > acesso em 26/09/2023.

SILVA, José Roberto. **Um pouco da história do MST em Alagoas**: dos começos até 2017. In: ALMEIDA, Luiz Sávio de (Org.) et al. *Terra em alagoas: temas e problemas*. Maceió: EDUFAL, 2013.

THOMPSON, Edward Palmer. **A formação da classe operária inglesa**: a árvore da liberdade. Tradução: Denise Botmann. 3º ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

THOMPSON, Edward Palmer. **Costumes em comum**: estudos sobre a cultura popular tradicional. Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

SUSIN, Luís Carlos. José Comblin, um mestre da libertação. In: HOORNAERT, Eduardo (org.). **Novos desafios para o cristianismo**: a contribuição de José Comblin. São Paulo: Paullus, 2012.

SOUZA, Alzirinha. Teologia da Enxada: Evangelização inculturada e inculturante. **Ciberteologia**, São Paulo: Paulinas, n. 38, ano VIII, p. 3-17, 2012. Disponível em < https://ciberteologia.com.br/images/edicoes/pdf/edicao_20200709231134.pdf > acesso em 18/08/2023.

STÉDILE, João Pedro; FERNANDES, Bernardo Mançano. **Brava gente**: a trajetória do MST e a luta pela terra no Brasil. 2 ed. São Paulo: Expressão Popular, coedição Fundação Perseu Abramo, 2012.

STÉDILE, João Pedro; BEZERRA, Lucas (org.) **Experiências históricas de reforma agrária no mundo**. São Paulo: Expressão Popular, 2020.

TORRES, José Luiz. Entrevistada por Estevão Firmo Soares, em 03/04/2016.

Recebido em 2023-10-15

Aprovado em 2023-12-04

Publicado em 2023-12-30

DOI: <https://doi.org/10.61895/pl.v17i33.19813>

PROTESTANTISMO E INDÚSTRIA: MICHEL CHEVALIER E OS ESTADOS UNIDOS DA DÉCADA DE 1830

Valdir Donizete dos Santos Junior

Doutor em História Social pela USP

Professor Instituto Federal de São Paulo (IFSP)

Email: valdiridsjr@gmail.com

Resumo

Este artigo tem por objetivo discutir as relações entre protestantismo e desenvolvimento econômico nos Estados Unidos. Max Weber, em diversas de suas obras, mas principalmente em *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, afirmava a relação intrínseca entre o ascetismo dos adeptos das igrejas reformadas, a exaltação de uma “ética” do trabalho e o êxito das práticas capitalistas. Essa interpretação, considerada ainda hoje como uma das matrizes do pensamento sociológico, já podia ser encontrada no início do século XIX em diversos autores, entre os quais o francês Michel Chevalier. Esse autor defendia a relação direta entre práticas religiosas e êxito industrial. Essa concepção a respeito do protestantismo se constituiu como uma espécie de “mitologia” da nação nos Estados Unidos e elemento central para a formulação de uma identidade nacional naquele país. Este trabalho busca, portanto, evidenciar o poder, a permanência e o caráter de longa duração dessas interpretações, utilizadas, muitas vezes, ainda hoje para explicar o pretenso sucesso econômico norte-americano com frequência em comparação com outras nações, especialmente as latino-americanas.

Palavras-Chave: Protestantismo, Capitalismo, Estados Unidos, Max Weber, Michel Chevalier.

PROTESTANTISM AND INDUSTRY: MICHEL CHEVALIER AND THE UNITED STATES IN THE 1830's

Summary:

This article aims to discuss the relationship between Protestantism and economic development in the United States. Max Weber, in several of his works, but mainly in *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, affirmed the intrinsic relationship between the asceticism of the followers of the Reformed churches, the exaltation of a work “ethic” and the success of capitalist practices. This interpretation, still considered today as one of the matrices of sociological thought, could already be found at the beginning of the 19th century in several authors, including the Frenchman Michel Chevalier. This author defended

Ponta de Lança: Revista Eletrônica de História, Memória & Cultura, São Cristóvão, v. 17, n. 33, jul. - dez. 2023
ISSN: 1982 -193X



the direct relationship between religious practices and industrial success. This conception of Protestantism constituted a kind of “mythology” of the nation in the United States and a central element for the formulation of a national identity in that country. This work seeks, therefore, to highlight the power, permanence, and long-term nature of these interpretations, often used even today to explain the alleged North American economic success, often in comparison with other nations, especially the Latin Americans nations.

Keywords: Protestantism, Capitalism, United States, Max Weber, Michel Chevalier.

Introdução

O protestantismo se constitui como um dos elementos centrais para a compreensão da formação histórica, social, política, cultural e intelectual dos Estados Unidos da América, bem como um dos fundamentos basilares e fundadores da identidade nacional norte-americana. Como já destacaram diversos autores, a religião ocupou – e ocupa ainda hoje – um papel central na vida política daquele país, constituindo-se como uma temática recorrente no debate público e nos embates sociais estadunidenses (Bercovich, 1978; Noll, 1990; Azevedo, 2001; Silva, 2009; Schamway, 2002).

A onipresença do protestantismo na América do Norte desde o período colonial tem impactado não somente as interpretações dos historiadores e cientistas sociais sobre a política, sociedade e a cultura daquele país, mas também tem contribuído para a formulação de explicações econômicas em torno do rápido avanço do capitalismo nos Estados Unidos. Para os partidários dessa perspectiva, a sedimentação da doutrina e da ética protestante teria se constituído como um dos alicerces mais relevantes da república norte-americana. O logro do êxito econômico em um país fortemente vinculado às igrejas reformadas seria, nesse sentido, o maior exemplo das relações entre religiosidade e o processo progressivo de acumulação de capital. A versão mais célebre e influente dessa tese pode ser encontrada no clássico *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*, publicado inicialmente em dois volumes entre 1904 e 1905, de autoria do sociólogo alemão Max Weber (1864-1920) (Weber, 2004).

Considerando essas questões, este artigo tem por objetivo discutir, a partir da perspectiva da “longa duração”, a construção de uma interpretação que buscou associar a presença marcante do protestantismo na vida social e cultural dos Estados Unidos à difusão de um discurso de valorização do desenvolvimento do capitalismo naquele país. Como afirmou Fernand Braudel,

em um de seus textos mais célebres, “os quadros mentais também são prisões de longa duração” (Braudel, 2005, p. 50).

Ao analisar aqui a formulação de uma retórica que procurava relacionar a ascensão das igrejas reformadas e o desenvolvimento econômico capitalista, não é o objetivo deste trabalho apontar as diversas críticas já recebidas nestes mais de cem anos pela clássica tese weberiana (Musso, 2017), mas sim discutir o poder e a permanência dessa visão ao longo do tempo.

Não se pode deixar de mencionar, por exemplo, que a contraposição praticada por Weber entre, de um lado, o protestantismo de raiz calvinista e, de outro, o catolicismo, foi apropriada recorrentemente nas ciências humanas no Brasil do século XX (Monteiro, 2009). Intelectuais brasileiros e brasilianistas a adotaram, muitas vezes, como fundamento teórico para interpretações históricas e sociológicas do país e, de certa forma, da América Latina como um todo, em contraposição aos Estados Unidos. Autores paradigmáticos como Sérgio Buarque de Holanda (2006) ou o norte-americano Richard Morse (1988) carregavam, por exemplo, de maneira subjacente, em seus argumentos e conclusões, ecos da clássica bifurcação weberiana.

É imperativo destacar, entretanto, que Weber, embora tenha sido o principal disseminador dessa tese nas humanidades, em especial na sociologia, não a concebeu como uma completa novidade. Em outro sentido, o cientista social alemão pode ser considerado, não obstante, como um dos principais responsáveis por fornecer arcabouço teórico a uma concepção presente na retórica letrada ocidental ao menos desde o início do século XIX, não somente na Europa e nos Estados Unidos, mas também na América Latina. Nesse sentido, entende-se aqui que essa concepção, embora tenha sido cristalizada e disseminada, em grande medida, pelo impacto da interpretação weberiana, não se constituiu como uma tese original do autor alemão.

A partir dessas premissas, este artigo se debruçará mais especificamente sobre a obra *Lettres sur l'Amérique du Nord* [*Cartas sobre a América do Norte*] (1836), relato produzido pelo engenheiro saint-simoniano francês Michel Chevalier¹ no contexto de sua viagem aos Estados Unidos realizada entre 1833 e 1835. Emissário oficial do governo da França em terras norte-americanas com o objetivo de analisar os sistemas de transporte norte-americanos, foi um dos primeiros responsáveis, ainda na primeira metade do século XIX, por destacar possíveis

¹ Em termos político-ideológicos, Michel Chevalier foi, durante sua juventude, um ardoroso saint-simoniano, ou seja, um seguidor das ideias do conde Claude-Henri de Saint-Simon (1760-1825). Essa doutrina exaltava o trabalho e, especialmente, a “indústria” como fatores de desenvolvimento em contraposição aos valores “feudais” e “militares” legados pelo Antigo Regime.

relações entre o caráter protestante da população norte-americana e o seu desenvolvimento econômico (Kittler, 2014).

Amparado nessas questões mais gerais, este artigo busca debater como muitas das teses defendidas por Weber no início do século XX já estavam presentes nas perspectivas de Michel Chevalier sobre os Estados Unidos cerca de sete décadas antes. Analisada sob a perspectiva da “longa duração”, a célebre concepção weberiana representou não somente uma contribuição para a afirmação de uma identidade nacional norte-americana alicerçada sobre as relações entre protestantismo e estrutura social capitalista, como também foi – e, muitas vezes, ainda tem sido – utilizada como baliza para a exaltação de um pretenso sucesso econômico de países de colonização protestante em contraposição a um suposto fracasso das regiões de matriz católica, em especial na América Latina.

Industria e religião: Michel Chevalier e o saint-simonismo

Entre fins do século XVIII e inícios do século XIX, muitos europeus, em especial franceses, demonstraram grande entusiasmo pelos Estados Unidos (Darnton, 2005). De acordo com François Hartog (2015), enquanto para alguns, a república norte-americana se apresentava ora como refúgio, ora como barbárie, dada sua condição de “natureza selvagem”; para outros, se constituía como uma espécie de “laboratório da modernidade”, um “campo de experiência” capaz de oferecer uma série de lições acerca do futuro da humanidade (Koselleck, 2006). Neste segundo grupo, estava Michel Chevalier.

Dada sua formação como engenheiro e seu interesse por compreender a construção e o funcionamento de redes de transporte e comunicação, Michel Chevalier foi enviado como emissário oficial do governo francês aos Estados Unidos com o objetivo de empreender um estudo sobre as estradas de ferro e canais fluviais naquele país. Para além disso, Chevalier analisou diversos aspectos da economia, da sociedade e da política norte-americanas, entre os quais as questões religiosas.

Além de sua viagem à república norte-americana, o engenheiro saint-simoniano também esteve no México e em Cuba no primeiro semestre 1835. Como resultado de seu périplo à federação norte-americana, publicou, em 1836, o relato *Lettres sur l'Amérique du Nord*.

Lettres sur l'Amérique du Nord, de Michel Chevalier, destaca-se, em termos formais, por ser estruturado a partir do agrupamento de cartas temáticas, escritas presumivelmente entre novembro de 1833 e outubro de 1835, que podem ser lidas, a despeito de sua coerência quando tomadas em conjunto, de maneira independente umas das outras. Cada capítulo (ou *lettre*) de Chevalier se iniciava com a indicação do local e da data em que supostamente fora escrito, tratando de temas caros ao autor e indicando algumas de suas premissas a respeito de temas políticos, econômicos, culturais e sociais, não somente referentes às sociedades do Novo Mundo, mas que também podiam servir de pretexto para a constituição de análises sobre temas mais globais ou questões especificamente francesas.

Michel Chevalier não deixou grandes indícios sobre quais referências foram utilizadas para a construção de suas interpretações sobre os Estados Unidos, em particular em suas perspectivas acerca do desenvolvimento naquele país de uma sociedade protestante e industrial. É provável, entretanto, que o autor das *Lettres sur l'Amérique du Nord* tivesse contato, já na década de 1830, com os célebres escritos de Benjamin Franklin que incentivavam, na federação norte-americana, a constituição de uma vida voltada ao trabalho, à economia e à contenção dos costumes e que décadas depois, inspirariam o próprio Weber. A visita do engenheiro saint-simoniano às manufaturas de Lowell, em Massachussetts, no início de 1835, pode oferecer uma pista nesse sentido.

Ao tratar do modo de vida na região, Chevalier afirmava que seus habitantes “escolheram Franklin como patrono de sua cidade, e o discurso do *bom homem Ricardo* como quinto evangelho” (Chevalier, 1836a, p. 332). O engenheiro saint-simoniano fazia referência, nesse excerto, à doutrina ascética difundida pelo autor norte-americano, explicitada principalmente por meio dos *Poor Richard's Almanacks*, panfletos publicados anualmente, entre 1732 e 1758, por Benjamin Franklin, assinados sob o pseudônimo de Richard Saunders ou “Poor Richard”². É sempre importante lembrar que tais escritos foram tomados, muitas vezes, como uma espécie de síntese de um *ethos* próprio dos norte-americanos, caracterizados, nessa tipificação, pelo comedimento, pela valorização das atividades úteis e pela recusa ao ócio. Os textos de Franklin se apresentariam, na perspectiva do autor de Chevalier, praticamente como um “evangelho” para os industriais norte-americanos.

² Embora no original em inglês o personagem seja “poor Richard”, opta-se aqui por “bom homem Richard”, não somente pelo fato da tradução francesa ser “bonhomme Richard”, mas porque nas versões existentes no Brasil do século XIX dos textos de Franklin, adota-se “bom homem Richard”.

Para além dessas questões, Michel Chevalier, autor de um “Avant-propos” bastante sucinto à *Conseils pour faire fortune: avis d'un veil ouvrier à un jeune ouvrier, et La science du bonhomme Richard*, de Franklin, publicado, na França, em 1848, não deixou de tratar de outros temas bastante caros ao projeto industrialista saint-simoniano nas *Lettres sur l'Amérique du Nord*. De modo particular, em suas cartas, ressaltou dois elementos que considerava centrais para o desenvolvimento industrial de qualquer nação de sua época: os meios de transporte e os bancos.

Diferentemente de outros teóricos dos séculos XVIII e XIX, que defendiam uma laicidade plena e combatiam as diversas formas de profissão espiritual, Michel Chevalier pode ser relacionado a uma corrente de pensadores e letrados que se posicionavam em favor da preservação de um sentimento religioso no mundo ocidental. Formado sob os preceitos saint-simonianos, o engenheiro, bem como diversos outros seguidores do conde de Saint-Simon, afirmava o valor da manutenção desses elementos como forma de regular e promover o ordenamento moral das sociedades.

Muitos desses discípulos propunham uma nova forma de organização religiosa – não necessariamente pactuando com as igrejas tradicionais – pautada pela crença na ciência, no progresso, nas técnicas e nos avanços terrenos da humanidade. Não por acaso, a Religião da Humanidade, a mais famosa tentativa de implementação desse novo paradigma, em todo o século XIX, tenha sido defendida por um ex-secretário de Saint-Simon, o criador do positivismo Auguste Comte (Musso, 2017).

Como um dos grandes arautos dessa guinada em favor de uma nova vertente que pudesse pautar os discursos religiosos, o próprio Saint-Simon, em algumas obras escritas no fim de sua vida, como *Du système industriel [Do sistema industrial]* (1821), *Le catéchisme des industriels [O catecismo dos industriais]* (1823) e o inacabado *Nouveau Christianisme [Novo Cristianismo]* (1825), traçou as linhas gerais do que seria sua proposta, enunciada no título de seu último livro, de um “novo cristianismo”. Em sua concepção, as transformações sociais que vinham ocorrendo desde fins do século XVIII seriam signos da ascensão messiânica de uma nova “sociedade industrial”, da qual ele próprio seria o principal mensageiro.

De acordo com Saint-Simon, aproximava-se o tempo em que deveria ocorrer uma “revolução”, a ser conduzida pelos princípios da Indústria, que atingiria todos os povos da Terra. Como resultado do advento dessa nova era, a Humanidade, obedecendo as leis do progresso, viveria

feliz e em paz indefinidamente. Esse “novo cristianismo” depuraria o “velho” de seus vícios, atuando como elemento regenerador da sociedade. Nesse regime social a ser constituído, enquanto o poder temporal deveria ser exercido pelos industriais, o poder espiritual deveria ficar a cargo dos cientistas (Musso, 2017).

Mesmo após a morte de Saint-Simon, tais ideias permaneceram vivas, não somente na Religião da Humanidade de Comte, mas também em seus herdeiros intelectuais mais fiéis: os saint-simonianos, entre os quais se enquadrava Michel Chevalier. Os discípulos do conde francês entendiam, em linhas gerais, desenvolvendo as concepções de seu mestre, especialmente na obra coletiva *Doctrine de Saint-Simon* (1830), que o “novo cristianismo” proposto pelo grupo deveria configurar-se como uma espécie de restauração da unidade entre a religião e a política, o poder espiritual e o temporal e a Ciência e a Indústria sob uma perspectiva renovada. Tratava-se, de certa forma, para esses teóricos, de, ao mesmo tempo, laicizar o sagrado e sacralizar o laico (Musso, 2017).

Protestantismo e indústria nos Estados Unidos

Envolvido por essas questões, Michel Chevalier, durante sua viagem aos Estados Unidos, dava um novo tom a essa problemática. O autor das *Lettres sur l'Amérique du Nord* não somente estabelecia a importância da “religião industrial” que pautava seu relato, mas também evidenciava, diferentemente de outros autores inspirados pela obra de Saint-Simon, o valor das doutrinas tradicionais como fator essencial para o ordenamento moral, a coesão social e o desenvolvimento das nações.

Dessa maneira, em sociedades cada vez mais transformadas pela ascensão de novas classes ao mundo da política, apenas a presença de um sentimento religioso poderia servir de amálgama para a manutenção dos laços sociais. Concordando com a célebre assertiva do filósofo iluminista Voltaire (“*si Dieu n’existait pas, il faudrait l’inventer*” [“se Deus não existisse, seria preciso inventá-lo”]), Michel Chevalier, de maneira bastante pragmática, entendia, a religião como uma necessidade política, particularmente por atuar como fator de coesão e ordenamento social (Chevalier, 1836b, p. 327). Desta forma, não recusavam catolicismo como elemento importante para a França, bem como destacava a profunda correlação entre o rápido avanço econômico dos Estados Unidos e o protestantismo enraizado naquele país.

Ao fazer esse movimento, não afirmava a existência de uma única forma de organização capaz de favorecer a valorização do trabalho, mas defendia que cada nação deveria se guiar por seus próprios valores, respeitando suas peculiaridades, especialmente as religiosas.

Embora não se voltasse contra as formas hierárquicas de organização social, mais vinculadas aos países de formação católica como o seu, defendia que o protestantismo favorecia determinados valores associados não somente ao desenvolvimento do trabalho, mas também à democracia e à liberdade. Afirmava, nesse sentido, que “[...] entre o povo dos Estados Unidos, descendente da raça inglesa, e imbuído do protestantismo até a medula dos ossos, o princípio de independência, de individualismo, de concorrência, enfim, devia ser bem-sucedido” (Chevalier, 1836b, p. 124).

Michel Chevalier localizava as origens de uma sociedade democrática nos Estados Unidos na formação histórica da Nova Inglaterra, nascida a partir da chegada dos “pais peregrinos” (*pilgrim fathers*), fugitivos das perseguições religiosas que haviam ocorrido na Grã-Bretanha entre os séculos XVI e XVII. A organização política norte-americana, tal como se constituía no início do século XIX, seria resultado, nessa argumentação, principalmente da defesa da liberdade de culto promovida ainda durante o período colonial. Segundo Chevalier, “quando o ianque veio se estabelecer na América, não foi para criar ali um império, foi para estabelecer ali sua igreja” (Chevalier, 1836b, p. 218).

Para um viajante e observador arguto, coevo a Chevalier, como Alexis de Tocqueville, por exemplo, ao fugirem das perseguições religiosas que tiveram palco na Europa séculos antes, os “peregrinos” tomados pelo desejo de liberdade e pela valorização da autoconsciência individual teriam lançado as bases da política republicana e democrática nascida pós-Independência. Nas palavras do aristocrata francês:

A maior parte da América inglesa foi povoada por homens que, depois de terem se furtado à autoridade do papa, não se haviam submetido a nenhuma supremacia religiosa; eles levavam, pois, ao novo mundo um cristianismo que eu não poderia pintar melhor do que chamando-o democrático e republicano. Isso favorecerá singularmente o estabelecimento da república e da democracia nos negócios. Desde o princípio, a política e a religião estavam de acordo, e desde então não deixaram de estar (Tocqueville, 1998, p. 338).

Seguindo uma perspectiva similar à adotada no excerto acima por Tocqueville, Michel Chevalier afirmava que nos Estados Unidos: “[...] a religião presidiu a exaltação das classes inferiores. O movimento democrático dos Estados Unidos tem seu ponto de partida no puritanismo” (Chevalier, 1836b, p. 289).

É importante destacar que, na perspectiva de Chevalier, ao promover o amálgama entre a Cidade e a Igreja, o protestantismo teria se constituído não somente como o alicerce sobre o qual teria sido edificada a democracia norte-americana, mas também teria contribuído para a formação de uma sociedade completamente voltada ao mundo do trabalho.

Antes de se debruçar com mais vagar sobre a interpretação de Michel Chevalier a respeito das relações entre protestantismo e desenvolvimento econômico na jovem república, parece importante destacar que, mesmo considerando a presença das igrejas protestantes na América do Norte desde o século XVII, costuma-se conceber a primeira metade do Oitocentos como um período marcado por um intenso revivalismo religioso nos Estados Unidos. Em certa medida funcionando como uma resposta calvinista ao iluminismo e às ideias liberais mais associadas aos costumes sociais, constituiu-se como um processo vasto que mobilizou uma gama de pregadores e teólogos das diversas regiões do país, resultando em um movimento de feições que variaram de acordo com cada seção específica do território norte-americano. Nas regiões de fronteira e no sul do país, difundiram-se, por exemplo, práticas mais emotivas que enfatizavam os sentimentos de piedade e moralidade individual. Na Nova Inglaterra, por outro lado, realizavam-se cultos mais contidos, alicerçados fortemente nas tradições puritanas. Entre esses últimos, defendiam-se, além disso, reformas sociais que fossem capazes de extirpar os “pecados coletivos” da sociedade norte-americana como o alcoolismo e, para alguns setores do protestantismo, também a escravidão (Murrin, 1990).

Tomado, muitas vezes, como uma resposta aos valores da ciência, do progresso e de um mundo mecanizado nascente, esse revivalismo religioso do início do século XIX era não obstante, interpretado por Michel Chevalier de outro modo. Na obra *Lettres sur l'Amérique du Nord*, o autor aponta que esse fenômeno não devia ser concebido como um sintoma das novas condições materiais e, conseqüentemente, ideológicas promovidas pelas transformações das práticas capitalistas nos Estados Unidos, mas, ao contrário, constituía-se, possivelmente como uma das causas fundamentais de seu desenvolvimento.

Na “utopia industrial” concebida por Michel Chevalier, parece importante destacar que o trabalho ocupava, como já destacado anteriormente, um papel protagonista nos Estados Unidos. Concebidos como pessoas apaixonadas pela labuta, voltadas ao comércio, à agricultura e, mais recentemente, às manufaturas, os norte-americanos despertavam a admiração e a curiosidade do autor das *Lettres sur l'Amérique du Nord*. Em sua definição: “O americano é um trabalhador-modelo [...]. Todo Americano tem a paixão do trabalho e tem mil meios de satisfazê-la” (Chevalier, 1836b, p. 233).

Sobre esse aspecto, Michel Chevalier evocava, em seu relato sobre os Estados Unidos, algumas questões que viriam a se tornar essenciais posteriormente em Weber, em especial as discussões do autor alemão em relação às práticas calvinistas vinculadas à “ascese intramundana”. Contrapondo-se a uma perspectiva materialista, o autor de *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo* afirmava a existência de uma vinculação entre os valores protestantes, em especial aqueles defendidos pelas igrejas reformadas de inspiração calvinista³, e o desenvolvimento do capitalismo. Na defesa de sua tese, o sociólogo alemão considerava como essencial em sua argumentação a compreensão dos fundamentos da “ascese cristã”, prática egressa do período medieval, mas que ganhou novos significados após as reformas religiosas do século XVI. Na definição weberiana,

[A ascese cristã] tornara-se um método sistematicamente arquitetado de condução racional da vida com o fim de suplantar o *status naturae*, de subtrair o homem ao poder dos impulsos irracionais e à dependência em relação ao mundo e à natureza, de sujeitá-lo à supremacia de uma vontade orientada por um plano, de submeter permanentemente suas ações à auto-inspeção e à ponderação de sua envergadura ética, e dessa forma educar o monge — objetivamente — como um operário a serviço do reino de Deus e com isso lhe assegurar - subjetivamente - a salvação da alma (Weber, 2004, p. 108).

De acordo com Weber, enquanto na Idade Média a ascese cristã se caracterizaria por sua prática “extramundana”, ou seja, pelo ato de se retirar do mundo secular e pela adoção de uma vida monástica; no âmbito da Reforma Protestante, especialmente em seus desdobramentos calvinistas, a ascese deveria se transformar em uma vivência “intramundana”, a ser experienciada no mundo secular e, principalmente, na esfera profissional. Nas palavras de Weber, no calvinismo, “cada cristão devia ser um monge ao longo de toda sua vida” (Weber,

³ As igrejas “calvinistas” ou “reformadas” foram resultado da chamada Reforma Calvinista, ocorrida na primeira metade do século XVI e encabeçada pelo francês radicado em Genebra, João Calvino (1509-1554). Constituíram-se como denominações de inspiração claramente calvinista, entre outros grupos, os huguenotes na França, os puritanos na Inglaterra e os presbiterianos na Escócia (Marshall, 2017; Chaunu, 1975).

2004, p. 110). Seu principal resultado fora, nesse sentido, a constituição de um modo de vida pautado pelo individualismo, por uma relação entre as ideias de profissão e vocação e pela centralidade do trabalho no cotidiano de seus prosélitos.

Não se tratava para esses grupos, como no catolicismo, de transformar a labuta diária em uma forma de obter a salvação, mas, ao contrário, sob a argumentação da predestinação divina, de evidenciar na Terra sua condição de escolhidos. Premissas como a não condenação do lucro, a defesa de uma vida sóbria e a concepção da prática do ofício como a melhor forma de glorificar a Deus entre os homens; teriam servido de combustíveis para uma consolidação mais orgânica do capitalismo nas regiões influenciadas pelo protestantismo calvinista, entre as quais a Nova Inglaterra, um dos berços fundadores dos Estados Unidos. Agindo sob a influência desses princípios, os seguidores dessas vertentes religiosas eram contrapostos por Weber (2004), principalmente, aos egressos de regiões culturalmente mais vinculados ao catolicismo e a setores do protestantismo menos radicais em relação à prática do ascetismo intramundano como, por exemplo, o luteranismo e o anglicanismo.

Partindo de pressupostos bastante similares aos de Weber, Chevalier destacava, em *Lettres sur l'Amérique du Nord*, a centralidade da ideia de profissão entre os norte-americanos. Essa premissa, nascida de uma concepção protestante que associava trabalho, vocação e glorificação a Deus na Terra; atribuía ao ofício um papel essencial na vida cotidiana e considerava a ociosidade como uma prática a ser combatida. Contrapondo as ideias de profissão e ociosidade nos Estados Unidos, Chevalier entendia que:

O Americano é educado nessa ideia, de que ele terá uma situação, que ele será agricultor, artesão, manufatureiro, comerciante, especulador, médico, homem de lei ou de igreja, talvez tudo isso sucessivamente, e que, se é ativo e inteligente, ele chegará à opulência. Ele não se concebe sem profissão, mesmo que ele pertença a uma família rica, pois ele não vê ociosos em torno dele. O ocioso é uma variedade da espécie que o homem [sic] do Norte, o ianque, não supõe a existência; pois ele sabe que, rico hoje, seu pai poderá estar arruinado amanhã (Chevalier, 1836b, p. 117).

Em determinado momento de seu relato, observando, particularmente, as práticas sociais da industriosa cidade de Cincinatti, no Estado de Ohio, Michel Chevalier afirmava a existência de perseguições políticas e religiosas não somente contra os “ociosos”, mas também contra aqueles que demonstravam necessitar de distrações cotidianas para suportar uma vida completamente voltada ao trabalho. Segundo o viajante, apresentavam-se a essas pessoas, nesse contexto, basicamente três opções: adaptar-se ao modo de vida imposto nesses lugares; ou fugir para a

Europa ou procurar, para viver, regiões menos rígidas nos próprios Estados Unidos, particularmente algumas cidades do litoral como, por exemplo, Nova York, Filadélfia ou Nova Orleans (Chevalier, 1836a).

Segundo o viajante saint-simoniano, mesmo aqueles que possuíam rendas suficientes para sobreviver mantinham seu devotamento ao trabalho, pois não havia como não seguir a norma preponderante da sociedade norte-americana sem sofrer algum tipo vigilância (Chevalier, 1836a, p. 340). Chevalier destacava, nesse sentido, um tópico que seria discutido, posteriormente, em meados do século XX, pelo sociólogo francês Jacques Donzelot (1980): o papel essencial desempenhado pelas associações filantrópicas e religiosas para a manutenção desses costumes e da ordem social.

As sociedades filantrópicas e religiosas atuavam nos Estados Unidos, de acordo com o relato de Michel Chevalier, como “sentinelas vigilantes” dos costumes, atuando, muitas vezes, com “fanatismo puritano”. Agiam não somente em favor da constituição de uma sociedade plenamente voltada ao mundo do trabalho como forma de glorificação a Deus, mas constituíam-se como adversárias privilegiadas do ócio, arbitrando as práticas sociais e perseguindo o que consideravam ser elementos de dissolução moral como o álcool e o jogo. Guardiãs da “estrita observância das austeridades”, esses comitês serviam, entre outras coisas como protetoras dos “entediantes domingos”, marcados pela reclusão e pela recusa às distrações pueris (Chevalier, 1836a, p. 342).

Característica que chamou a atenção de diversos viajantes, europeus ou latino-americanos que estiveram nos Estados Unidos em meados do século XIX (Franco, 2018), a vida cotidiana dos norte-americanos no primeiro dia da semana era exemplar a esse respeito. Segundo o Chevalier, “nada é mais lúgubre que o sétimo dia [sic] nesse país”, pois obrigado a: “[...] abster-se de todo divertimento, de toda distração, música, cartas, dados ou bilhar, sob a pena de sacrilégio”, só restaria ao ascético estadunidense esperar o início da semana para retomar sua lida. Tratando da questão com uma pitada de sarcasmo, o viajante francês entendia que “após semelhante domingo, o trabalho da segunda-feira é um passatempo delicioso” (Chevalier, 1836b, p. 118).

De acordo com o relato do engenheiro saint-simoniano, os norte-americanos, ao contrário de povos de outras nacionalidades, não somente não vaticinavam contra a promoção e o cumprimento regular dessas medidas, mas, ao contrário, se submetiam a elas, na maior parte

das vezes, de bom grado e sem murmurar. Em síntese, o autor das *Lettres sur l'Amérique du Nord* afirmava sobre os norte-americanos que:

Os hábitos [dos norte-americanos] são aqueles de um povo exclusivamente trabalhador. Desde o momento em que se levanta, o Americano está no trabalho. Ele se absorve nele até a hora do sono. Ele não permite que os prazeres o venham distrair; apenas os negócios públicos têm o direito de retirá-lo alguns momentos de seus negócios privados. O instante da refeição não é para ele um repouso em que ele abstrai seu cérebro fatigado no seio de uma doce intimidade. Não é nada mais que uma desagradável interrupção em sua tarefa; interrupção que ele aceita, porque é inevitável, mas que ele resume o quanto for possível. Se a política não reclama, à noite, sua atenção; se não é convocado à nenhuma deliberação, à nenhuma prece, permanece em casa, pensativo e olhos fixos, recapitulando as operações do dia, ou preparando as do dia seguinte (Chevalier, 1836b, p. 118).

Ocupados por um cotidiano voltado para o trabalho, sem distrações ou divertimentos, mesmo em seus dias de folga, e plenamente envolvidos pela moral puritana, os habitantes dos Estados Unidos teriam, na descrição de Michel Chevalier: “todas suas faculdades admirável e energicamente combinadas para a produção” (Chevalier, 1836a, p. 343).

Parece importante destacar aqui uma relação evidente entre as descrições e concepções de Michel Chevalier sobre a sociedade norte-americana e as teses fundamentais defendidas por Max Weber em *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*. Os excertos acima não deixam de funcionar, de certa forma, como exemplos daquilo que Weber conceituou, em sua obra clássica, como “ascese intramundana”. Em linhas gerais, ambos descreveram os protestantes de linhagem puritana como defensores de um cotidiano completamente voltado ao mundo do trabalho, compreendido, ao mesmo tempo, como vocação, indício de predestinação e melhor forma de se glorificar a Deus na Terra. Esse comportamento vinha acompanhado, além disso, da recusa de toda e qualquer forma de distração e prazer (Weber, 2004).

Mesmo demonstrando certo estranhamento em relação aos costumes nos Estados Unidos, pode-se dizer que Michel Chevalier acalentava uma grande admiração pelos norte-americanos, afirmando uma profunda relação entre seu modo de vida específico, sua organização social e suas “proezas industriais”. Segundo ele:

Uma semelhante organização é incomparável para um povo pioneiro. Sem essa febre de trabalho, sem essa tensão perpétua do espírito em direção às empresas úteis e as especulações; sem essa indiferença pelos prazeres, sem essas ideias políticas e religiosas que reprimem imperiosamente todas as paixões para as quais a meta não é trabalhar, produzir, ganhar, acreditar-se-ia que os Americanos teriam cumprido suas proezas industriais? (Chevalier, 1836a, p. 344).

A partir da concepção de Michel Chevalier, pode-se dizer que a “febre de trabalho” e as “ideias políticas e religiosas” predominantes nos Estados Unidos direcionavam todas as energias; ou, para utilizar um termo weberiano, todo o “espírito” do país, no sentido das “empresas úteis”, reprimindo quaisquer “paixões” que pudessem desviá-los do sentido da produção e do ganho. Dessa forma, o francês afirmava uma relação intrínseca entre os costumes dos norte-americanos, em grande medida guiados pela moral protestante, e o rápido avanço industrial da federação.

Como uma espécie de laboratório da modernidade, o país da América do Norte se configurava, nesse sentido, como um paradigma a ser analisado com bastante cuidado e atenção pelos observadores do Velho Continente, em especial por aqueles preocupados com o porvir da humanidade. Partindo dessa premissa, é curioso notar, no que se refere às relações entre religião e desenvolvimento industrial nos Estados Unidos, a incorporação no discurso de Michel Chevalier de aspectos que associavam a predestinação divina, eixo articulador da doutrina puritana, aos destinos nacionais norte-americanos.

O engenheiro saint-simoniano defendia a realização de viagens aos Estados Unidos que privilegiassem não o itinerário pitoresco, mas os interesses industriais. De acordo com essa concepção, em vez de ser realizada por pessoas descompromissadas, os périplos ao país da América do Norte deveriam ser completados principalmente por aqueles que conferissem “algum valor aos interesses do futuro”. A esse respeito, vaticinava que os estrangeiros que fossem à industriosa república deveriam estar atentos, entre outras coisas, à sua capacidade de cumprir “a missão que lhes confiou a Providência, missão de povo pioneiro e desbravador”. Concluía também que os norte-americanos, indivíduos completamente voltados ao trabalho, à produção, ao ganho e conseqüentemente, à indústria, “certamente merecerão o reconhecimento da posteridade [...] para a qual eles preparam, com tanta energia e sagacidade, um cotidiano de abundância; uma terra prometida” (Chevalier, 1836a, p.344).

No mesmo sentido das assertivas acima, Michel Chevalier declarava ainda que:

A especulação e os negócios, o trabalho e a ação, eis, pois, sob diversas formas, a especialidade que os Americanos escolheram e à qual eles se devotam com um ardor que mantém com obstinação. Era a que eles deveriam adotar, a que lhes havia atribuído o dedo da Providência, para que a civilização fosse, com o menor atraso possível, colocada em posse de um continente (Chevalier, 1836a, p. 108).

Nessa retórica, o “futuro” dos Estados Unidos desenhava-se praticamente como “destino”, resultado de um desígnio estabelecido previamente pela “Providência”. A América do Norte era, enfim, a “Terra Prometida” onde jorrava “leite e mel”, paraíso dos homens trabalhadores e religiosos comprometidos com a causa da indústria.

Para concluir, parece importante sublinhar algumas questões. Em primeiro lugar, Michel Chevalier concebia os Estados Unidos como um dos candidatos a ocupar um lugar de destaque entre as nações mais importantes do mundo. Além disso, eram interpretados, de maneira geral, como um laboratório privilegiado para a realização de experiências políticas e econômicas capazes de anunciar os caminhos da modernidade. Em outras palavras, a viagem ao país dos ianques não deixava de representar, para muitos europeus, uma forma de apreender as possibilidades de futuro que se apresentavam à humanidade em meados do século XIX (Hartog, 2013).

Em segundo lugar, é fundamental ressaltar a presença, no relato de Michel Chevalier, de uma retórica que flertava, ao mesmo tempo, com aspectos míticos da construção de uma identidade nacional norte-americana e com perspectivas utópicas defendidas pelo saint-simonismo. Mesclando essas duas referências básicas, Chevalier reproduzia, em seus textos, concepções que compreendiam os Estados Unidos como uma espécie de “Terra Prometida”, destinada a cumprir no mundo uma “missão” ou, nas palavras do próprio autor das *Lettres sur l'Amérique du Nord*, um “destino”. Esse discurso, capaz de ampliar o escopo da tese da predestinação divina do plano individual para o nacional, ia além da pregação da salvação pessoal, afirmando os estadunidenses como um “povo eleito” (Bercovich, 1978).

Sobre esse aspecto, não se deve esquecer, entre outras coisas, a profunda relação entre tais ideias e a doutrina do “Destino Manifesto”, que concebia a predestinação dos Estados Unidos ao domínio sobre toda a América do Norte, justificando, no século XIX, sua expansão em direção ao Oceano Pacífico (Junqueira, 2018; Weiberg, 1965). Ao mesmo tempo, sob uma perspectiva saint-simoniana e utópica, a república norte-americana configurava-se também como espécie de “paraíso industrial” habitado por homens trabalhadores, religiosos e promotores de um novo modelo social (Musso, 2017).

Considerações finais

Ao conferir importância central ao protestantismo e ao defender o ideal saint-simoniano, evidenciava-se, nos textos de Michel Chevalier uma profunda relação entre o industrialismo e o providencialismo na compreensão do desenvolvimento econômico dos Estados Unidos, resultando em um discurso no qual concepções socioeconômicas, utopias e mitos se mostravam como elementos intrinsecamente vinculados.

A construção de uma imagem dos Estados Unidos como uma nação predestinada a se constituir como o “povo eleito”, imbuído das doutrinas protestantes e, em razão disso, inteiramente voltado ao trabalho e à produção, se constitui, portanto, como um dos tópicos centrais para se compreender a formulação de uma identidade nacional norte-americana. Para além desse paradigma do qual lançaram mão alguns dos *founding fathers* do século XVIII, entre os quais o mais célebre foi certamente Benjamin Franklin, essa “mitologia da nação” não deixou de ser alimentada por autores estrangeiros como Michel Chevalier ou Max Weber. Na busca por tentar explicar o futuro da indústria ou a origem do capitalismo, contribuíram por difundir uma relação causal entre vivência religiosa e atividade econômica.

Como dito anteriormente, essa percepção não se restringiu somente à exaltação dos Estados Unidos (antes mesmo de que estes se tornassem a grande potência do mundo), mas foi utilizada também, em particular em suas versões mais vulgarizadas, para explicar um pretenso fracasso político, social e econômico da “católica” América Latina. Essa interpretação, muito difundida em nosso continente, em especial ao longo do século XX, contribuiu, muitas vezes, com a adoção de respostas fáceis para se pensar as diferenças entre estadunidenses e latino-americanos. Da mesma forma, alimentou estereótipos, estabeleceu hierarquias e obliterou questões de outras ordens, tão ou mais fundamentais para se compreender realidades tão complexas e diversas como as existentes nas Américas.

Referências

AZEVEDO, Cecília. “A santificação pelas obras: experiências do protestantismo nos EUA”. **Tempo**, Niterói-RJ, vol. 6, núm. 11, jul./2001, pp. 111-129.

- BRAUDEL, Fernand. “História e ciências sociais: a longa duração”. In: **Escritos sobre a História**. São Paulo: Perspectiva, 2005.
- BERCOVICH, Sacvan. **The American Jeremiad**. Madison: University of Wisconsin Press, 1978.
- CHAUNU, Pierre. **O tempo das reformas (1250-1550)**. Lisboa: Edições 70, 1975.
- CHEVALIER, Michel. **Lettres sur l’Amérique du Nord**. Vol. 1. Paris: Charles de Gosselin Éditeur, 1836a.
- CHEVALIER, Michel. **Lettres sur l’Amérique du Nord**. Vol. 2. Paris: Charles de Gosselin Éditeur, 1836b.
- DARNTON, Robert. **Os dentes falsos de George Washington: um guia não convencional para o século XVIII**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- DONZELOT, Jacques. **A política das famílias**. Rio Janeiro: Graal, 1980.
- FRANCO, Stella Maris Scatena. **Viagens e relatos: representações e materialidades nos périplos latino-americanos pela Europa e pelos Estados Unidos no século XIX**. São Paulo: Intermeios, 2018.
- FRANKLIN, Benjamin. **Conseils pour faire fortune: avis d’un veil ouvrier à un jeune ouvrier, et La science du bonhomme Richard**. Paris: Jules Renouard et Cie., 1848.
- HARTOG, François. **Regimes de historicidade: presentismo e experiências do tempo**. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- JUNQUEIRA, Mary Anne. **Estados Unidos: Estado nacional e narrativa da nação (1776-1900)**. São Paulo: Edusp, 2018,
- KITTLER, Juraj. “Michel Chevalier and the Saint-Simonian legacy: early roots of modern cross-national comparative communication research”. **The International Communication Gazette**, 2014, vol. 76, n. 33, pp. 296–315.
- KOSELLECK, Reinhart. **Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos**. Rio de Janeiro: Contraponto; Editora PUC-Rio, 2006
- MARSHALL, Peter. **Reforma protestante: uma breve introdução**. Porto Alegre: LP&M, 2017.
- MONTEIRO, Pedro Meira. “As raízes do Brasil no espelho de Próspero”. **Novos Estudos Cebrap**, 83, março de 2009, pp. 159-182.
- MORSE, Richard. **O espelho de Próspero: cultura e ideias nas Américas**. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

- MURRIN, John M. "Religion and politics in America from the first settlements to the Civil War". In: NOLL, Mark A. (org.). **Religion and American politics: from the colonial period to 1980s**. Nova York: Oxford University Press, 1990.
- MUSSO, Pierre. **La religion industrielle: monastère, manufacture, usine – une généalogie de l'entreprise**. Paris: Fayard, 2017, pp. 243-257.
- NOLL, Mark A. (org.). **Religion and American politics: from the colonial period to 1980s**. Nova York: Oxford University Press, 1990.
- SCHUMWAY, Nicolás. "Estados Unidos da América: alegorias sobre o apocalipse nos discursos sobre a nação". In: PRADO, Maria Ligia Coelho & VIDAL, Diana Gonçalves (orgs.). **À margem dos 500 anos: reflexões irreverentes**. São Paulo: Edusp, 2002, pp. 219-232.
- SILVA, Carlos Eduardo Lins da (org.). **Uma nação com alma de igreja: religiosidade e políticas públicas**. São Paulo: Paz e Terra, 2009
- TOCQUEVILLE, Alexis de. **A democracia na América: leis e costumes**. Livro I. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. 338.
- WEINBERG, Albert K. **Destino manifesto: el expansionismo nacionalista en la historia norteamericana**. Buenos Aires: Paidós, 1965.
- WEBER, Max. **A ética protestante e o "espírito" do capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

Recebido em 2023-10- 18

Aprovado em 2023-12-22

Publicado em 2023- 12 -30

DOI: <https://doi.org/10.61895/pl.v17i33.19596>

LITERATURA COMO FONTE: REPRESENTAÇÕES ACERCA DAS FESTAS POPULARES NA ESCRITA INTELECTUAL (1881-1970)

Carolina Martins

Doutora em História Social - UFF

Professora do Departamento de História da Universidade Estadual do Maranhão

E-mail: caroldesouzamartins@gmail.com

Resumo

Desde o final do século XIX, as festas, sendo parte da estrutura do cotidiano, eram apresentadas nos romances que tinham como inspiração as experiências de homens e mulheres nas cidades e no campo. Neste artigo, apresento uma reflexão sobre a abordagem de algumas festas populares da cidade de São Luís, sobretudo do São João e do Bumba meu boi, nas obras de intelectuais maranhenses entre o final do século XIX e segunda metade do século XX. Pretendo, por meio de um exercício de análise histórica tanto das obras quanto dos autores, refletir sobre de que maneira elas representam estas festividades e a realidade social com a qual pretendiam dialogar.

Palavras-Chave: Festas. Literatura. Cultura popular.

LITERATURE AS A SOURCE: REPRESENTATIONS ABOUT POPULAR FESTIVALS IN INTELLECTUAL WRITING (1881-1970)

Abstract

Since the end of the 19th century, parties, being part of the structure of everyday life, were presented in novels that were inspired by the experiences of men and women in cities and in the countryside. In this article, I present a reflection on the approach of some popular festivals in the city of São Luís, especially São João and Bumba meu Boi, in the works of intellectuals from Maranhão between the late 19th and 20th centuries. I intend, through an exercise of historical analysis of both the works and the authors, to reflect on how they represent these festivities and the social reality with which they intend to dialogue.

Keywords: Parties, Literature, Popular culture.

Introdução

É comum encontrarmos em obras literárias passagens que trazem a representação de alguma festividade popular. Muitos literatos apresentam estas festividades da forma como as vivenciavam no seu cotidiano ou com base nas suas memórias. Nesse sentido, a literatura é um campo profícuo para os estudos acerca das festividades e da configuração que estas apresentavam no passado. Segundo os historiadores Sidney Chalhoub e Leonardo Pereira, “para os historiadores, a literatura é, enfim, testemunho histórico” (Chalhoub, Pereira, 1998. p. 7). Nesta perspectiva, as obras literárias são evidências históricas, situadas dentro do processo histórico e, por isso, apresentam propriedades específicas, devendo ser adequadamente interrogadas. O trabalho com as fontes literárias desafia o/a historiador/a social – da mesma forma que o trabalho com outros tipos de fontes – a descobrir e detalhar as condições de produção seja de um conto, uma crônica ou uma obra literária. Da mesma forma, é necessário indagar sobre as intenções do sujeito, sobre como este representa a relação entre o que diz e o real, sobre o que testemunha de forma não intencional, ou seja, é preciso compreender a “lógica social do texto” (*op. cit.*, 1998. p. 8). Assim, como afirmam os autores, “ao invés de pensar, de forma essencialista ou idealista, nas relações entre ‘literatura e história’, o que nos interessa é inserir autores e obras literárias específicas em processos históricos determinados.” (*op. cit.*, 1998. p. 8)

Mas a literatura também pode ser fonte, como memória e registro de uma época, mesmo tendo sido feita a partir de um lugar social de um membro das elites letradas. Ao narrarem as festas populares, os literatos proporcionaram uma “janela” que possibilita ao historiador/a acessar o ambiente festivo de épocas passadas (Abreu, 1998. p. 183). Dentro da perspectiva apresentada por Chalhoub e Pereira e dialogando com a historiadora Martha Abreu - que pesquisou o escritor e memorialista Mello Moraes Filho e seus registros sobre as festas populares e religiosas cariocas do final do século XIX - é preciso considerar os literatos como “filtro” e “fonte”. São “filtros”, pois, no ato de registrar as manifestações culturais populares, é possível que tenham privilegiado determinados elementos em detrimento de outros, realizando, dessa forma, uma valorização e uma seleção daquilo que julgavam ser mais importante. E são fontes, pois trazem evidências que são importantes para a pesquisa histórica, cabendo ao historiador analisá-las, considerando que nem tudo pode ser verdadeiro (*op. cit.*, 1998. p. 183).

Trabalhando especificamente com as festas de momo, em “O Carnaval das Letras”, Leonardo Affonso de Miranda Pereira aponta que a década de 1880 foi marcada pela transformação do carnaval “de divertimento público a tema de uma geração inteira que tentava consolidar a literatura nacional” (Pereira, 2008. p. 30). Esta geração, da qual fazia parte grandes nomes como Coelho Neto, Artur Azevedo, Raul Pompeia, dentre outros – alguns destes maranhenses - estabeleceu uma relação mais íntima com o carnaval, através da busca por uma identidade nacional mais profunda. Esta busca fez com que estes literatos se voltassem “para dentro da sociedade brasileira” (*op. cit.* 2008. p. 30), na pretensão não de estudar e entender a sua lógica, mas de transformá-la. Além do mais, conforme aponta o autor, pode-se dizer que, em termos materiais, esta aproximação também surgiu da necessidade de popularizar o trabalho literário devido à exigência do contexto de massificação cultural vivido por estes intelectuais no período destacado (Pereira, 2008. p. 44). Observa-se, por exemplo, que desde a segunda metade do século XIX a imprensa carioca (contexto no qual esses intelectuais estavam inseridos) já vinha trazendo mudanças nesse sentido, ao dinamizar a produção jornalística a fim de se aproximarem das massas.

O movimento literário acompanhou as mudanças relacionadas à imprensa e foi se tornando mais flexível com relação ao distanciamento do “mundo iletrado”. Esta necessidade, além de ter como base a sobrevivência desses escritores, era justificada pelo argumento de que era preciso “educar os grupos das ruas” (*op. cit.*, 2008. p. 44). Assim, ao focar em temas que se aproximavam da realidade dos segmentos sociais populares, os literatos acreditavam ser possível levar-lhes uma mensagem civilizadora, no sentido de transformar o “mundo iletrado”, para que este coubesse “no perfil moderno que pretendiam construir para a nação” (*op.cit.*, 2008. p. 44) Como afirma Pereira, não cabia mais negar as tradições e visões dos grupos das ruas; a partir de então, convinha enfrentá-las.

Dadas as devidas distâncias e particularidades com relação ao que se vivia na Corte imperial e a cidade de São Luís, observa-se um movimento parecido entre os literatos maranhenses. Inclusive, é importante destacar que mesmo à distância, os intelectuais maranhenses que faziam parte e se destacariam no movimento literário no Rio de Janeiro, como os já citados Artur Azevedo, Aluísio Azevedo e Coelho Neto, se constituíam enquanto referências para muitos literatos que permaneceram na cidade. (Martins, 2006. p. 177) Assim, é possível que houvesse certa influência da produção intelectual dos maranhenses erradicados na Corte sobre os intelectuais de São Luís.

Para compreender esse processo de aproximação dos intelectuais maranhenses com as festividades populares, é preciso considerar o movimento conhecido como Atenas Brasileira, em São Luís. Na cidade, observa-se que ao longo do século XIX as elites locais expressavam o desejo por uma civilidade baseada em modelos europeus, não só no sentido do controle e da normatização dos comportamentos, dos costumes e das festividades. Buscavam projeção numa cidade colonial, a partir de uma justificativa que se baseava em uma pretensa superioridade cultural alimentada pela produção intelectual de membros das elites e de romancistas e literatos maranhenses que se destacaram à nível nacional. Este movimento intelectual rendeu a São Luís o cognome de Atenas Brasileira e, a partir de um discurso que valorizava um modelo cultural europeu e desconsiderava as expressões culturais populares, classificando-as como bárbaras, foi constantemente acionado para justificar o controle direcionado a elas.

Nesse sentido, outro ponto importante a se considerar é que, tendo em vista o cenário cultural de São Luís e a posição de parte da elite letrada regional em se considerar “ateniense”, é necessário observar de que forma foram produzidos estes registros, ou seja, de que maneira a elite letrada “ateniense” abordava os divertimentos públicos realizados, quase sempre, pelos trabalhadores pobres, negros e caboclos da ilha do Maranhão, e como era o tom destas abordagens. Conforme aponta Corrêa, no final do século XIX, verifica-se em São Luís o aparecimento de novas temáticas e novos problemas no meio intelectual que culminaram na dilatação da explicação do “ser maranhense”, que adquiriria uma forma mais naturalista (Correa, 2012. p. 31). Nas palavras de Corrêa, “a própria literatura forneceria os meios para que os intelectuais construíssem uma outra identidade, baseada em critérios mais universais: a cultura popular” (*op. cit.* p. 31).

As festas juninas e o Bumba Meu Boi na literatura

Partindo da perspectiva colocada mais acima, adentramos nas festas de São João dos últimos anos do século XIX pela “janela” que nos foi aberta por Aluísio de Azevedo no romance “O Mulato”. Escrita pelo romancista maranhense no ano de 1881, e considerada a obra introdutória do naturalismo no Brasil, retrata a cidade de São Luís das últimas décadas do século XIX tal como vivenciada pelo escritor. Desse modo, podemos considerá-la como uma fonte que nos permite visualizar o contexto das festas juninas deste período. No romance, Aluísio de Azevedo conta a história de Dr. Raimundo, filho bastardo de um fazendeiro com Domingas, uma das

suas escravizadas. Após retornar de Portugal onde estudara Direito, Raimundo passa a viver na cidade de São Luís com a família de seu tio, Manoel Pescada, português e comerciante bem-sucedido. Não cabe aqui entrar nos detalhes do romance, mas é importante destacar que o autor apresenta uma ácida crítica à sociedade ludovicense e à igreja católica a partir do preconceito racial sofrido por Raimundo em São Luís. Tal atitude gerou, na época do lançamento do livro, censuras ao romancista em jornais locais (Montello, 1975).

Em uma das cenas de “O Mulato”, Aluísio Azevedo retrata uma típica festa junina mais “privada”. Nela, a festa da véspera do dia de São João corria animada no sítio da família de dona Maria Bárbara, localizado no Cutim, zona rural da ilha de São Luís. O costume de comemorar o São João com grandes festas e ladainhas no sítio vinha desde o tempo de seu marido, o falecido coronel José Hipólito que, quando em vida, fazia estes divertimentos regados a “bons rega-bofes”. A mesa farta com comidas típicas da terra, assim como o costume de realizar simpatias que só tinham efeito na madrugada do dia 24 (tão comuns entre as moças solteiras que desejavam saber sobre seu futuro amoroso) e as ladainhas voltadas para o santo junino foram fielmente retratadas por Aluísio Azevedo.

No romance, dona Maria Bárbara não deixava de comemorar o dia 24 de junho: “Tudo! Menos deixar de fazer nesse dia a sua festa costumeira!”, dizia. Foi nesta data tão especial que teriam acontecido os fatos mais notáveis de sua vida: era o aniversário do seu falecido marido; fora pedida em casamento e, no ano seguinte, casou-se nesta mesma data; e ainda batizou uma de suas filhas e casou a outra no dia 24 de junho. Porém, naquele ano, um fato trágico marcaria a sua festa de São João: uma de suas convidadas e amiga, dona Maria do Carmo, faleceu em meio à ladainha. Diante desta tragédia, foram suspensas as tão aguardadas e planejadas comemorações ao santo junino, tornando sua morte parte dos acontecimentos notáveis da vida da anfitriã da festa.

No entanto, a fatalidade não impedia que a festa de São João continuasse pela cidade e pelo interior da ilha, pois como poderia dona Maria do Carmo ter morrido “logo na véspera de São João![?] Que espiga!” (Azevedo, 1881. p. 105), como exclamava um dos presentes que fazia quarto à defunta. Durante o velório, no casarão da família localizado no Largo das Mercês, região central da cidade, ouvia-se o sussurro longínquo do Bumba meu boi com suas cantigas e matracas e, pelas ruas, encontravam-se os resquícios das comemorações juninas com restos de fogueiras brilhando em diversos pontos:

A noite caía no silêncio; ouvia-se um ou outro busca-pé retardado. Na rua, grupos pândegos passavam em troça para o banho de São João; do Alto da Carneira vinha um sussurro longínquo de Bumba meu boi. Cantavam os primeiros galos; cães uivavam distante, prolongadamente; no céu, azul e tranquilo, uma talhada de lua, triste, sonolenta, mostrava-se como por honra da firma, e, todavia, um homem, de escada ao ombro, ia apagando os lampiões da rua (Azevedo, 1881. p. 104).

Toda esta situação representa bem a amplitude e heterogeneidade que as festas de São João adquiriam na ilha do Maranhão. A forma como o autor apresenta com riqueza de detalhes a festa junina no sítio de Maria Bárbara e a preparação que a antecedia representa as comemorações que eram feitas pelas famílias mais abastadas que possuíam sítios no interior da ilha e que se mudavam para estas localidades para passar temporadas, geralmente nos meses de junho e julho, quando as chuvas amazônicas findavam (Barros, 2010. p. 141). Estas seriam festas particulares, contudo, para além destas, o autor tem o cuidado de indicar que havia outras formas de se comemorar o São João. Na cidade, por exemplo, o autor registra que na madrugada do dia 24 de junho, já se observava “o caráter especial das vésperas de São João: viam-se restos de fogueiras fulgurando ao longe, em diversos pontos; de quando em quando ouviam-se estalos destacados” (Azevedo, 1881. p. 103). E, apesar de não apresentar no romance as festas juninas dos povoados e do subúrbio, Aluísio de Azevedo destaca a presença dos cordões de Bumba meu boi no São João realizado no interior da ilha quando indica que, a partir da cidade, se ouvia o sussurro longínquo do boi. Havia um São João mais “privado”, empreendido no interior das casas e sítios com música, ladainhas e muita comida, e havia o São João público, das ruas, dos banhos de purificação nos rios e do Bumba Meu Boi.

Nesse sentido, o autor nos dá uma dimensão do significado que estas comemorações possuíam para os ludovicenses¹ dos diferentes segmentos sociais e, mais importante, como havia diferentes modos de se festejar o santo. Esta heterogeneidade nos permite observar as contradições com relação ao tratamento dispensado pelas autoridades a estas diferentes maneiras de se festejar o São João e as tensões sociais resultantes dessa diversidade festiva. Ao contrário das festas dos sítios das famílias abastadas, os grupos de Bumba meu boi, para saírem às ruas ou realizarem a brincadeira nas residências de seus brincantes, precisavam se submeter à burocracia estabelecida pela Câmara Municipal e pela Chefatura de Polícia e formalizar os pedidos de licença à autoridade competente com antecedência. Dessa forma, ao tratarmos das

¹ Nascidos em São Luís do Maranhão.

festas juninas de São Luís, é importante levarmos em consideração estas diferenciações que ficam evidentes na leitura do romance “O Mulato”.

O Bumba meu boi foi também abordado pelo escritor e teatrólogo Artur Azevedo, irmão de Aluísio Azevedo, que chegou a publicar reflexões sobre o folguedo e suas possíveis origens. Seu texto, publicado na Revista Kosmos² em 1906, traz algumas comparações entre o Bumba meu boi e o *boeuf-gras* francês: “Até o século XVIII, o boi dava seu passeio anual pelas ruas de Paris coroadado de violetas, e o cortejo ia cantar e dançar às portas dos cidadãos mais importantes, tal qual o Rancho dos Reis. O Bumba meu boi e o *boeuf-gras* não terão, pois, a mesma origem?” (Azevedo, 1906. p. 32), questiona Artur Azevedo. Azevedo aborda o Bumba meu boi com certo saudosismo de moço do norte, que no Rio de Janeiro não encontrava mais o que denomina de “folguedos ingênuos e patriarcais”. Como afirma: “O Rio de Janeiro, com sua população heterogênea formada por elementos importados de todos os pontos do globo, perdeu, como era natural, todas as suas tradições populares. Não lhes resta nenhuma” (*op. cit.*, 1906. p. 32)

Outro literato ateniense que destacou a diversidade das festas de São João na ilha e suas particularidades foi o escritor e diplomata Graça Aranha (1868-1931) na sua autobiografia “O meu próprio romance”. Nesta obra, o autor apresenta, entre suas memórias, os anos de infância e juventude vividos no Maranhão, na segunda metade do século XIX. Nascido em São Luís, para ele não havia outra época tão festiva na ilha como o São João, em que “o entusiasmo coletivo era tão intenso, nem mesmo no Natal” (Aranha, 2018. p. 55), com tantos fogos, fogueiras, jogos, exaltação sexual e diversas comidas típicas do período. Mas o que o deslumbrava mesmo era o Bumba meu boi: “teatro popular, teatro do sertão, que me vinha deslumbrar nas ruas pacíficas da minha cidade” (*op. cit.*, 2018. p. 55).

Para Graça Aranha, o Bumba representava uma “desforra” à Chegança –folguedo carnavalesco que era bastante comum em São Luís durante o século XIX e primeiras décadas do século XX. A Chegança era, seguindo a descrição apresentada pelo próprio autor, a comemoração da conquista dos portugueses nas terras dos mouros, encenada por pessoas fantasiadas de marujos

² A Revista Kosmos circulou entre 1904 e 1909. Segundo Carolina Vianna Dantas, a Revista tinha um conteúdo bem heterogêneo, publicando trabalhos sobre literatura, história, arte, folclore, geografia, política, filosofia, botânica, geologia, dentre outros. DANTAS, Carolina Vianna. *O Brasil Café com Leite: história, folclore, mestiçagem e identidade nacional em periódicos*. (Rio de Janeiro, 1903-1914). Niterói, 2007. Tese (Doutorado em História). PPGH, UFF, Niterói, 2007. p. 46.

portugueses que vinham carregando a Nau Catarineta e liderados pelo capitão-geral. Ao lado destes, outras pessoas representando mouros e mouras escravizados terminavam de compor o teatro popular. “Era tudo muito severo, quase religioso, no cerimonial” (Aranha, 2018. p. 54).

Em contraponto à organização que era observada na brincadeira carnavalesca, vinha o Bumba meu boi, acompanhado com um som estridente e o “clangor das melopeias bárbaras”:

Pelas ruas frouxamente iluminadas, uma massa sombria, envolta na luz pesada e fumegante dos archotes, movia-se o clangor das melopeias bárbaras. Chocalhos batiam ardentes. Eram os únicos instrumentos para as vozes cantadeiras. Os principais personagens do drama, o Pai Francisco e a Mãe Catirina, puxavam as cantorias. O coro negro mugia soturno, profundo, doloroso: ‘Eh! Bumba, Bumba meu boi, boi de fama que Chico matou!’ [...] Um instante parava o rancho. Representava-se o drama em diálogos e em danças e cantos. O boi sempre dançando, aguilhoado pela vara dos vaqueiros, desafiado pelo Pai Francisco, que o ia matar. Mãe Catirina, plangente, entoava a canção da morte. Busca-pés chiavam, esfuziavam, vomitavam jatos de fogo. O boi, intrépido dançava, dançava. Os negros do cortejo pintados de alvaiade de vermelhão e mais pretos tismados de carvão, pulavam apavorados. (Aranha, 2018. p. 54).

Apesar de frisar o encantamento que o Bumba meu boi lhe causava, Graça Aranha não deixa de apresentar um tom de estranhamento e preconceito voltado aos cordões provavelmente devido à configuração que apresentava, formado por homens e mulheres negras que se apresentavam com os rostos pintados, o que imprimia, de acordo com o romancista, um caráter selvagem ao brinquedo. Esta postura coincide, inclusive, com a imagem que era reproduzida pela imprensa e pelas elites, com os cordões caracterizados com adjetivos que os associavam a práticas consideradas bárbaras. Realizando um contraponto entre a paz da cidade e a barbárie que vinha de fora, eram as “ruas pacíficas” invadidas pelo boi, acompanhado por “uma massa sombria” que cantava dolorosamente a um som estridente. A partir destas memórias, observa-se que o Bumba chegava às ruas da cidade e não se ouvia somente seu sussurro longínquo vindo dos arrabaldes e interior da ilha, como nos apresentou Aluísio de Azevedo.

Sobre as festas de São João, Graça Aranha traz recordações em suas memórias da infância, quando sua família passava férias no sítio localizado na Maioba. Lá, o principal divertimento era a interação da “gente da cidade” com a “caboclada” do interior da ilha – como se referia à população que vivia naquelas localidades: “Por gratidão, os caboclos vinham com suas violas cantar às noites, que deviam ser de luar. Outras vezes, improvisavam um Bumba meu boi, em que não havia, como na cidade, o ataque dos busca-pés, mas havia cachaça para excitá-los.” (Aranha, 2018. p. 64) Nesta perspectiva, observa-se no autor uma projeção de paz e harmonia,

pureza, autenticidade e ingenuidade nas festas de São João, evidenciando assim o mesmo ethos dos folcloristas em seu pensamento.³

As festas populares na escrita intelectual

Outros intelectuais também abordaram as festas populares maranhenses em seus escritos e, apesar de não tratarem especificamente dos Bumbas e das festas de São João, eles nos permitem observar como nos anos finais do século XIX e primeiras décadas do século XX, o tema dos folguedos já se fazia presente na produção intelectual da época.⁴ Dentre estes, é importante destacar os esforços empreendidos neste sentido por Raul Astolfo Marques, intelectual negro e republicano que viveu em São Luís entre 1876 e 1918 e que se interessou pelas manifestações culturais populares. Inclusive, uma de suas obras, denominada “As Festas Populares Maranhenses”, previa o registro dos folguedos do Maranhão, mas não chegou a ser publicada, tendo em vista o falecimento precoce do autor. Talvez, nesta publicação, viesse um importante estudo acerca dos Bumbas da ilha, contudo, infelizmente, não aconteceu. Um dos únicos trabalhos que Marques chegou a publicar foi o texto relativo à festa de São Benedito no jornal O Diário do Maranhão, em 1908, no qual faz importantes considerações. Marques considerou a festa de São Benedito como “um dos primeiros campos em que teve ação, na província, o movimento abolicionista.”

Como um dos poucos intelectuais negros a compor o cenário literário maranhense neste período aqui abordado, a obra de Astolfo Marques se compõe de escritos que são de grande importância para a compreensão do cotidiano da cidade de São Luís e, mais especificamente, do contexto relativo ao imediato pós-abolição. Exemplo disto é o romance “A nova aurora”, em que o autor descreve o fuzilamento dos libertos monarquistas, fato ocorrido em São Luís em 17 de novembro de 1889. (Jesus, 2013. p. 344) O intelectual também esteve entre os fundadores das agremiações literárias “Oficina dos Novos” (1900) e da “Academia Maranhense de Letras” (1908), num período de retorno da efervescência cultural agitada pelos “Novos Atenienses” –

³ Luís Rodolfo Vilhena denomina de “ethos folclórico” uma marca do comportamento de intelectuais que se dedicavam aos estudos do folclore. Vilhena aponta que uma das características mais marcantes do discurso dos folcloristas seria justamente a ideia de missão, justificativa para seu engajamento neste campo de estudos

⁴ Da geração de intelectuais da Primeira República, destaco também o intelectual negro José Nascimento Moraes que, embora não tenha trabalhado com os folguedos populares, abordou o cotidiano da população negra no pós-abolição em São Luís na sua obra mais conhecida, “Vencidos e Degenerados”, de 1915. Ver: Moraes, 2000.

geração de intelectuais da terra do início do século XX que procurava no passado os elementos que justificavam o cognome de Atenas Brasileira a São Luís ainda no século XX e da qual ele fez parte.⁵

Aos 20 anos, Marques é admitido como servente na Biblioteca Pública de São Luís, um importante espaço de discussão e de estabelecimento de redes de sociabilidade ocupado pela elite intelectual ludovicense. Destacando-se pela primazia de seus serviços e estabelecendo relações de amizade, troca e apadrinhamento com intelectuais destacados de São Luís, Astolfo Marques vai galgando um lugar de destaque na cena literária maranhense, publicando diversos artigos em importantes jornais locais. Conforme indica Mateus de Jesus Gato, a trajetória de vida de Marques conduziu a produção literária do autor para dois projetos intelectuais (Jesus, 2013. p. 343). No primeiro, dedicou-se à elaboração da história intelectual da elite maranhense e, no segundo, à investigação dos hábitos e costumes do povo maranhense, com ênfase na população negra e pobre, a partir da literatura, da história e do folclore. Esta realidade era conhecida de perto pelo autor, sobressaindo-se na produção intelectual:

É dessa imersão na cultura popular maranhense, que Astolfo Marques conhecia de perto — cultura prática de negros e mulatos livres antes da abolição, ganhadeiras, escravos, peixeiras, caixeiros portugueses, operárias de fábricas têxteis —, que se sobressai a contribuição intelectual do escritor negro (Jesus, 2013. p. 343).

As considerações sobre a vida de Astolfo Marques são importantes para a compreensão de seu lugar social de fala, pois era um dos poucos intelectuais negros inseridos no movimento voltado à Atenas Brasileira e um dos poucos que se dedicaram ao estudo dos folguedos populares com tanto cuidado e atenção. Se observa, a partir das preocupações de Marques, uma valorização do popular em seu pensamento.

Ainda localizamos, entre os anos 1920 e 1930, em meio aos intelectuais atenienses, o escritor Fran Paxeco (1874-1952), escritor, jornalista e diplomata português radicado em São Luís. Paxeco fez parte do movimento folclórico iniciado nos anos 1940 em São Luís, mas mesmo antes, já se voltava para as questões das festas populares. Em 1910, um longo artigo sobre o “Deus Momo”, no qual apresentou a diversidade com que se festejava o carnaval em diferentes

⁵ O sociólogo Mateus Gato, em artigo publicado sobre a vida e obra do escritor, afirma certo desconhecimento acerca das origens deste escritor, do que se sabe apenas que sua mãe se chamava Delfina Maria da Conceição – cafuza livre, que exercia os ofícios de passadeira e lavadeira de roupas – e que possuía seis irmãos: “o núcleo familiar de Astolfo Marques pertence a tabela das famílias negras livres que conviveram com a escravidão, predominantemente femininas e chefiadas por mulheres”. Conforme indica, Astolfo Marques quando criança, ajudava sua mãe na entrega das roupas e fazia o serviço de “moleque”, levando e trazendo recados (Jesus, 2013). *Ponta de Lança: Revista Eletrônica de História, Memória & Cultura, São Cristóvão, v. 17, n. 33, jul. - dez. 2023* ISSN: 1982 -193X

lugares do mundo, inclusive em São Luís, destacando a presença do Bumba meu boi em meio às manifestações carnavalescas ludovicenses. De acordo com o jornalista, no Brasil, as manifestações mais comuns no período carnavalesco, “além do maxixe, são o chiba no Rio, o samba e o Bumba meu boi no Norte, o cateretê em Minas, o batuque oriundo da África e o baiano, que é um misto de bailados indígenas, do maracatu africano e do fado português” (A Pacotilha. 08/02/1910) ⁶.

A partir dos anos de 1940 e 1950, observamos que a abordagem sobre as festas populares maranhenses ainda se fez bastante presente nas obras dos literatos. Em algumas destas publicações, ainda é possível observar o tom preconceituoso com relação às manifestações populares e a utilização de termos que denotavam uma suposta “barbárie” e ingenuidade expressadas por elas. Assim, pode-se afirmar que a literatura que emergiu a partir deste período trazia em si este passado de tradições literárias, que reproduzia um olhar de distanciamento notado no tratamento que foi dispensado por alguns destes intelectuais às expressões populares. Mas, ao mesmo tempo, observa-se que o campo da literatura também irá refletir o movimento de valorização da cultura popular, sobretudo do Bumba meu boi, que se tornou mais forte nos anos 1940 a partir da institucionalização do movimento folclórico no estado, sobretudo com a criação da Comissão Maranhense de Folclore em 1948. A representação de elementos culturais que pudessem expressar a identidade maranhense baseada na cultura popular e na ideia de tradição atravessou a produção dos literatos que escreveram sobre a vida e os modos do povo maranhense.

Podemos observar esta valorização do “ser maranhense” com base nestes significantes na obra do escritor Astolfo Serra (1900-1978), ex-padre, ex-interventor federal do Maranhão. Ele publicou duas obras, nas quais demonstra sua preocupação em exaltar e positivar as manifestações culturais populares existentes no Maranhão: a primeira, denominada “Terra enfeitada e rica”, foi publicada em 1941, e a segunda, denominada “Guia Histórico e Sentimental de São Luís do Maranhão”, publicada em 1965. Ambas foram escritas em um contexto de questionamento a respeito da identidade do país e de consolidação das discussões sobre a cultura popular maranhense. Além disso, as duas obras fazem exaltação aos aspectos

⁶Outro texto que trata das festas juninas como expressão da tradição foi publicado no Diário do Maranhão e assinado por “D.B”: “A Esmo”. **Diário do Maranhão**. 16/06/1910.

regionais do Maranhão, desde referências à geografia, dos tipos maranhenses, passando por fatos históricos até chegar, como já dito, na cultura popular.

A descrição sobre as festas de São João de Astolfo Serra representa bem a tentativa de afirmar a preponderância desta sobre as demais festas e a grande atração que provocavam nas pessoas. Era a festa de “toda a gente”, ricos e pobres, negros e brancos, a que apresentaria “raízes folclóricas mais profundas”, a mais tradicional e a que melhor expressaria a identidade do povo do Norte, do povo do Maranhão. Considerando um “estilo quase pagão”, reporta-a à velhas culturas das quais seria herdeira. De qualquer forma, segundo o autor, o “sentido” da festa era “eminente cristão”:

No meu Norte, S. João ainda vive. É a festa de toda gente, a mais popular de nossas festas, a que tem raízes folclóricas mais profundas. Pouco importa o seu estilo quase pagão, em que repontam velhas culturas, vestígios de ritos antigos consagrados ao culto do fogo; o seu sentido, porém, é eminentemente cristão. Afirma a fé messiânica, assinala o precursor, que anunciava a vida do Cordeiro de Deus (Serra, 1965. p. 106).

A citação de Astolfo Serra permite observar outros aspectos do São João, como o fato desta festa abarcar uma diversidade de práticas que não se restringiam à festividade católica mais tradicional, mas que compreendiam outros espaços igualmente religiosos, como os terreiros de Tambor de Mina e diferentes expressões mais ligadas a uma espécie de catolicismo popular, no qual se observa a louvação aos santos católicos juninos São João, São Pedro e São Marçal a partir de rituais que não fazem parte da liturgia católica. Facultava-se um caráter, digamos, ‘mágico’ ao folguedo do boi, evidenciado por Astolfo Serra, que narrou uma das lendas que figuravam o imaginário do litoral maranhense, mais especificamente na região do município de Cururupu, litoral norte do estado. Segundo Serra, nas noites de São João, aparecia na praia dos Lençóis, que se localiza neste município, um Bumba meu boi “encantado”, acompanhado de “São João que sai das ondas com seu cortejo predileto”. Aos pescadores teimosos que apareciam nesta praia para pescar no dia de São João se davam graves acontecimentos: “ficam loucos varridos, deixam a rede e o espinhel e saem correndo pelas praias em vertiginosas carreiras [...]”⁷

⁷ Astolfo Serra não deixa claro no texto se a referência ao “boi encantado” seria a lenda do Sebastianismo, que povoou e povoa até o presente o imaginário maranhense. Segundo a lenda, o Rei Sebastião, após a batalha de Alcácer-Quibir em 1578, no Marrocos, teria vindo com a sua comitiva em direção ao Maranhão, sofrendo um processo de “encantamento”. A praia dos Lençóis, localizada no litoral maranhense, teria se tornado, desde então, a “encantaria” do Rei Sebastião, que aparece nas noites de lua cheia em forma de um touro encantado. Ainda diz a lenda que, quando a estrela localizada no meio da testa do touro encantado for acertada por alguém, o Rei se

Ponta de Lança: Revista Eletrônica de História, Memória & Cultura, São Cristóvão, v. 17, n. 33, jul. - dez. 2023
ISSN: 1982 -193X

Dentro do contexto das festas juninas, “o Bumba meu boi resiste ao tempo”, afirmava Astolfo Serra, no “Guia Histórico e Sentimental de São Luís do Maranhão”. Ao citar a multiplicidade de festas e folguedos que existiam na cidade, como as Pastorinhas, as Festas de Reis, as Congadas etc., destaca a peculiaridade do Bumba que vinha resistindo ao longo do tempo: “Uma festa, porém, resiste ao tempo e à derrocada dos séculos. É a do Bumba meu boi (Bumba meu boi ou Boi-bumbá). Essa não morreu. Não se extinguiu. Não se apagou da alma do povo.” (Serra, 1965. p. 184)

Da mesma forma, em “Terra Enfeitada e Rica”, a representação dos bois já era feita destacando-se a alegria e a harmonia dos cordões de Bumba:

O Bumba meu boi é outra das festas maranhenses bem singulares e ainda em plena vitalidade em todo o estado. No mês de junho, esses festejos empolgam a alma popular de nossa terra. Só se ouvem alegres cantares. As matracas vibrando, noite inteira e os bois dançando às portas das casas iluminadas pelo clarão sadio de fogueiras que ardem, enchendo a escuridão de faíscas fortes e de um cheiro impressionante de resinas queimadas (Serra, 1941. p. 69).

A preocupação dos folcloristas acerca das origens do folgado também irá se refletir no escrito destes intelectuais. Astolfo Serra, por exemplo, compreende o Bumba como resultado de uma

[...] Mistura Em Que Se Unem O Cocar Ameríndio Dos ‘Caboclos’ Vestidos De Penas, E A Máscara Ridícula Feita De Estopa, Do Africano No ‘Casumba’; O Pai João Cavalgando Uma Burrinha, A Mãe-Catarina Dançando No Terreiro E O Lusitanismo Dos ‘Vaqueiros’ De Roupas Luzindo Lantejoulas, Com Seus Calções De Seda Tão Evocativos Dos Antigos Toureiros De Castela E Portugal (Serra, 1965. p. 184).

Sem citar as bases para estas conclusões, Serra apresenta o Bumba meu boi como produto do encontro das “três raças”, positivando a ideia de mestiçagem que também serviu de base para as considerações de importantes folcloristas sobre o folgado. Cada uma das personagens do Bumba teria origem em determinada “raça”: os caboclos de pena seriam a marca da influência indígena; os cazumbás (ou cazumbás), a marca da influência africana, e os vaqueiros, com suas indumentárias de seda, seriam a marca da influência europeia. Desta “mistura” teria resultado

desencantaria e, conseqüentemente, o Maranhão afundaria. Os bois do Bumba meu boi possuem uma estrela na testa, possivelmente uma analogia ao touro encantado. O Rei Sebastião “baixa” nos terreiros do Maranhão e é sincretizado com o orixá Oxóssi. Sobre o Sebastianismo no Maranhão e a Encantaria do Rei Sebastião, ver: Lima-Pereira (2012); Ferretti (2011).

o Bumba meu boi, tal como se apresentava. Esta concepção de Bumba meu boi acabou permeando os escritos de alguns folcloristas maranhenses.⁸

A mesma preocupação irá aparecer na obra “*O Maranhão de Outrora*”, escrito por Maria José Bastos Ribeiro e publicado em 1942. Trata-se de um romance escrito no contexto dos anos de 1940, mesmo período em que Astolfo Serra publica sua primeira obra e que as discussões sobre a identidade nacional e o folclore estavam em evidência e se refletem na construção da narrativa da autora. O enredo discorre sobre a história de uma família escravocrata que vivia no interior da província do Maranhão e da sua relação com a personagem Rita, uma africana que fora trazida ao Brasil e escravizada ainda criança. Ao longo da narrativa, que é também um relato de memória da própria escritora, a brutalidade da relação entre senhores e escravizados é exposta, ao mesmo tempo em que é romantizada pela autora.⁹ O caráter memorialista da obra é inclusive apontado no prefácio do livro, escrito pelo escritor e jornalista Domingos Barbosa, que, ao discorrer sobre o romance, afirma a necessidade de obras naquele estilo apresentado por Ribeiro, para a “manutenção das tradições (sem as quais não pode haver nacionalismo)” (Barbosa, 1942. p. 5), e expõe, assim, as influências do campo intelectual do período em sua escrita.

A autora dedica um capítulo do romance para descrever exclusivamente as festas, os folguedos, as lendas e as crenças dos maranhenses. Ao tratar, por exemplo, sobre o Bumba, a Chegança, o Fandango e a dança do Congo, resume tudo em “Danças populares”, das quais destaca a presença negra marcante e a simplicidade inerente a elas, apesar de ainda trazer, nas entrelinhas, certa carga de preconceito. Sobre os Bumbas, Ribeiro assim os caracterizava:

Bumba meu boi: reproduzia o roubo do boi de sinhô pelo preto velho da fazenda que, mesmo certo do castigo arrostava a fúria de todos para satisfazer um desejo provocado pela gravidez da mãe Catarina. E lá vinham dançando, ao ritmo africano, ao som do tambor os dois culpados, o capataz da fazenda, os companheiros de Pai João e o grande boi, carcaça de papelão, coberta de um grande pano, sob a qual o homem pulava, agitava-se, arremetia contra os expectadores (Ribeiro, 1942. p. 141).

⁸ Serra também aborda as festividades dedicadas a São Benedito e a popularidade deste santo no Maranhão. Havia as comemorações católicas e havia outras, marcadas pela presença do tambor. Sua descrição aproxima estas festividades do Tambor de Crioula: “As danças são interessantíssimas. O negro, ou a negra, saem pelo terreiro sarificando, pulando, saltando, até dar a umbigada tradicional, ou a ‘punga’ do ritmo” (Serra, 1941. p. 67).

⁹ Um exemplo é a ideia de que as mulheres escravizadas se sentiam “lisonjeadas” ao serem “escolhidas” pelos senhores para manter relações sexuais (Ribeiro, 1942. p. 16).

Para a escritora, “São Luís sempre foi uma amálgama de crenças e superstições”, em que se destacava a atuação das negras da Casa das Minas que “saíam dançando nos seus requebros quase diabólicos” (Ribeiro, 1942. p. 137). A Casa das Minas – juntamente com o Terreiro do Egito, ambos fundados na primeira metade do século XIX - fundou e difundiu o culto aos voduns em São Luís e o Tambor de Mina se tornou a maior expressão de religião afro-brasileira no Maranhão. Assim, observa-se que as passagens que tratam sobre a religião do Tambor de Mina são carregadas de termos como estes, em que a autora demonstra uma postura preconceituosa sobre estas práticas religiosas. É possível que a postura da autora com relação ao Tambor de Mina tenha como intenção, dentro da perspectiva de construção de uma identidade maranhense, a seleção de determinadas práticas culturais em detrimento de outras. Através de suas descrições acerca do ambiente festivo da cidade de São Luís e da fazenda por onde se passa o enredo do romance, Maria José B. Ribeiro deixa transparecer em diversas passagens um olhar estigmatizante sobre os espaços e sobre as pessoas que realizavam as expressões populares a que se refere. Exemplo disso é a descrição que faz sobre os tambores que aconteciam na região, em que o toque do instrumento produzia um “som cavo, surdo e entorpecedor para nós outros, mas certamente excitante e alegre para eles” (Ribeiro, 1942. p. 30-31), estabelecendo assim uma divisão entre os dois mundos: o deles, dos escravizados e dos iletrados, e o mundo dos letrados, do qual faz parte e para quem o som dos tambores parecia entorpecente.

Em *O Maranhão de Outrora*, encontram-se uma das poucas referências registradas nas obras literárias sobre a Festa do Divino Espírito Santo. A autora destaca, em sua breve descrição, as etapas da festa, que incluíam (como até hoje se observa nas festas realizadas principalmente nas cidades de São Luís e Alcântara) o angariamento de donativos pelas ruas pelos organizadores da festa, acompanhadas pelo rufar do instrumento percussivo denominado “caixa do Divino”; e a participação dos festeiros nas missas, considerada pela autora como “uma palhaçada”: “As promotoras do bando precatório percorriam as casas, levando numa bandeja cheia de flores uma pombinha de massa que representava o Espírito Santo. À frente, uma delas rufava um tamborzinho, que tinha o nome de ‘Caixa do Divino’. [...] No dia do Espírito Santo, mandavam dizer missa, à qual assistiam encorparadas, sustentando uma delas a bandeja, outra o estandarte bordado, que se chamava a “Bandeira do Divino” e, finalmente, outra, a “Caixa”. [...] E naqueles tempos era permitida semelhante palhaçada na igreja!” (Ribeiro, 1942, p. 141-142). Nesse sentido, observa-se que a abordagem das Festas do Divino também é carregada de

estereótipos e não considera o sentido da festa em louvor ao Divino Espírito Santo e tampouco a agência das pessoas que a realizavam.

Os tambores de Josué Montello

Dos escritores que alcançaram maior destaque na literatura nacional, destaca-se Josué Montello (1917-2006), nascido na cidade de São Luís e representante de uma geração de intelectuais maranhenses com uma escrita que atendia aos propósitos voltados para a definição de uma identidade local. Josué Montello participou do movimento cultural denominado Atenas Maranhense e, nos anos 1930, ainda em São Luís, integrou a Sociedade Literária Cenáculo Graça Aranha, da qual participaram escritores maranhenses ligados ao movimento modernista. Nesta época, havia a esperança de que a mocidade ludovicense reestabeleceria o cenário intelectual e literário vivido no Maranhão anos antes, do qual restava somente o epíteto de Atenas Brasileira. A ideologia da decadência era tema recorrente nos discursos dos intelectuais e, dessa forma, cabia-lhes a ressignificação da identidade maranhense a partir da literatura (Zanela, 2009).

As principais obras de Josué Montello, que trazem como cenário a cidade de São Luís e são permeadas de “tipos maranhenses”, irão, de certa forma, refletir este discurso ao revisitar o passado através da literatura, com uma narrativa que valoriza o “ser maranhense” e as peculiaridades que o distinguem de outros lugares do país. Em muitas de suas obras literárias, Montello dá destaque aos folguedos populares, realçando os tambores que quase sempre são coadjuvantes em seus romances, em especial no clássico “Os Tambores de São Luís” - escrito no início dos anos 1970 e publicado em 1975 -, em que conta a saga de Damião, um escravizado que tem sua vida atravessada por acontecimentos marcantes da história do Maranhão e do Brasil ao longo do século XIX. Arrisco-me a afirmar que, neste romance específico, o som dos tambores da Casa das Minas disputa o lugar de protagonista da obra devido à sua presença sempre marcante ao longo da narrativa.¹⁰ No período de escrita e

¹⁰ Nos bairros que formavam a periferia da cidade, no século XIX, estavam localizadas duas importantes casas de Tambor de Mina, a Casa de Nagô e a Casa das Minas, fundadas na primeira metade do Oitocentos. Dada a proximidade das casas com o que se constituía na época como o núcleo urbano de São Luís, provavelmente, era inevitável ouvir os sons dos tambores da mina pelas ruas da cidade. É o que nos faz crer o escritor Josué Montello, ao narrar a caminhada de Damião, perseguido pelo som dos tambores da Casa das Minas, citado na introdução deste trabalho.

publicação da obra, ocorria em São Luís a aproximação entre a cultura popular e o estado, através da criação de políticas públicas específicas para as manifestações populares, sobretudo o Bumba meu boi, como vimos. Podemos afirmar que Josué Montello dialogava diretamente com estes acontecimentos, quando apresenta na sua obra este destaque dado às “coisas do povo”.

Ainda na referida obra, Montello retrata o cenário em que ocorriam as festas juninas ludovicenses em meados do século XIX. Neste relato, o autor mostra a cidade de São Luís tomada pelas festas juninas, nas quais eram os cordões de boi que imperavam. Observa-se que os lugares onde se apresentam os cordões de boi são descritos como espaços harmônicos, sem conflitos de qualquer ordem:

Na Praça da alegria, no Largo de Santiago, no Largo de Santo Antônio, no Largo do Quartel, estrondavam as matracas, as Zabumbas e os maracás, em redor do boi cintilante, que rodopiava e saltava, com seus enfeites de fitas coloridas, as suas capas de veludo, e a cabeça do dançador por baixo do focinho de veludo negro. De repente o compasso das matracas se acelerava, e uma toada irrompia, cantando a morte ou a ressurreição do boi, enquanto dançavam os vaqueiros, o amo, o Pai Francisco, a Mãe Catirina, o doutor, os índios e os tocadores, por entre o faiscar dos besouros e dos busca-pés. Iriam assim repetir o auto primitivo, de que ninguém conhecia a origem exata, até caírem exaustos de cachaça e de sono, nas margens das estradas, nas calçadas das ruas, no banco das praças (Montello, 2005. P. 333).

O autor tem o cuidado de apresentar os elementos que formavam o Bumba meu boi maranhense, como o boizinho, os personagens Pai Francisco, a Mãe Catirina, os vaqueiros, os tocadores, os cantadores e a execução do auto. Em compensação, estas representações não trazem à tona os conflitos vivenciados e as negociações empreendidas cotidianamente pelos sujeitos sociais que faziam os Bumbas de São Luís. Estas ações, em certa medida, viabilizavam as apresentações de seus cordões pelas ruas da cidade. O Bumba aparece como um evento irrefletido, como se, para existir, não dependesse de outros fatores além da espontânea disposição dos seus organizadores. A antiguidade do Bumba meu boi é destacado pelo autor, o que nos sugere uma tentativa de indicar a manifestação cultural como algo intrínseco à cidade de São Luís, o que demonstra a influência das discussões e da valorização do popular dos anos 1970 no pensamento do escritor.

Considerações Finais

A partir dos registros apresentados, constata-se que as festas populares fizeram parte do cenário de obras literárias, como o clássico *O Mulato*, de Aluísio de Azevedo e das memórias de *Ponta de Lança: Revista Eletrônica de História, Memória & Cultura, São Cristóvão*, v. 17, n. 33, jul. - dez. 2023 ISSN: 1982 -193X



importantes escritores, a exemplo de Graça Aranha. Através dessas leituras, torna-se possível visualizar a configuração que grande parte das festas e festividades apresentava no passado. Assim, elas constituem-se como testemunhos históricos, tal como colocado na introdução do texto.

Dessa forma, o olhar destes literatos sobre as festas populares é importante para a compreensão do processo de valorização do popular, que se expressou também nas suas obras, seja através do registro de suas memórias ou na retratação das festas e divertimentos nos romances. Na produção de alguns destes intelectuais - como Astolfo Marques, Astolfo Serra e Josué Montello -, é possível observar uma certa proximidade com o fazer folclórico, através da preocupação latente em registrar o universo das festas populares maranhenses, acionando o discurso da tradição.

Especificamente sobre o folguedo do boi, observa-se uma tendência nesses registros a apresentar os bumbas a partir de uma imagem harmônica e descolada da realidade dos sujeitos sociais que promoviam e organizavam os grupos de boi da capital. Essa mesma observação pode ser feita para a abordagem dos literatos acerca das festas populares de maneira geral. Envoltos na preocupação sobre a definição de uma identidade nacional e maranhense a partir da cultura popular, empreenderam análises mais gerais com vistas ao problema das origens da manifestação e dos elementos étnicos que o constituiriam. Para os intelectuais folcloristas, o Bumba meu boi, com sua suposta “mistura racial” apresentada a partir dos personagens que compõem o auto do boi, representaria a mestiçagem e promoveria uma espécie de síntese do povo brasileiro. Esta seria a trilha percorrida por alguns folcloristas, que empreenderam análises e discussões sobre a brincadeira e elaboraram uma interpretação para o folguedo que foi seguida por alguns literatos que abordaram as manifestações culturais populares.

Referências

ABREU, Martha. Mello Moraes Filho: festas, tradições populares e identidade nacional. In: CHALHOUB, S. PEREIRA, L. **A História Contada**: capítulos de história social da literatura no Brasil. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.

AZEVEDO, Aluísio. **O Mulato**. Ministério da Cultura. Fundação Nacional do Livro. 1881.

AZEVEDO, Artur. O Bumba meu boi. **Revista Kosmos**, ano II, n. 1, jan. 1906.

- AZZI, Riolando. **O catolicismo popular no Brasil: Aspectos da história.** Petrópolis: Vozes. 1978.
- ARANHA, Graça. **O meu próprio romance.** São Luís: EDUFMA, 2018.
- BARROS, Antônio Evaldo Almeida. **O Pantheon Encantado: culturas e heranças étnicas na formação da identidade maranhense (1937 – 1965).** Salvador, 2010. Dissertação (Mestrado em Estudos étnicos e africanos) - UFBA, Salvador, 2010.
- CHALHOUB, Sidney; PEREIRA, Leonardo Affonso de Miranda. **A História contada: capítulos de história social da literatura no Brasil.** Rio de Janeiro: Ed. Nova Fronteira, 1998.
- CORRÊA, Helidacy. **São Luís em festa: o bumba meu boi e a construção da identidade cultural do Maranhão.** São Luís: EDUEMA, 2012.
- DANTAS, Carolina Vianna. **O Brasil Café com Leite: história, folclore, mestiçagem e identidade nacional em periódicos. (Rio de Janeiro, 1903-1914).** Niterói, 2007. Tese (Doutorado em História). PPGH, UFF, Niterói, 2007.
- DE JESUS, Mateus Gato. Astolfo Marques e as festas populares maranhenses. **Afro-Ásia**, 48 (2013), 337-360
- FERRETTI, Sérgio. **Encantaria Maranhense de Dom Sebastião.** Comunicação Plenária apresentada no Congresso Europa das Nacionalidades: Mitos de Origens, discursos Modernos e Pós-Modernos – Universidade de Aveiro, Portugal em 10/05/2011.
- LIMA-PEREIRA, Rosuel. **Mythogénèse, syncrétisme et pérennité du sébastianisme dans l'identité brésilienne du XXe et du début du XXIe siècle: L'État du Maranhão et ses manifestations socio religieuses.** Tese de doutorado, École Doctorale Montaigne Humanités, Universidade Montaigne-Bordeaux 3: França, 2012;
- MARTINS, Manoel. **Operários da saudade: os novos atenienses e a invenção do Maranhão.** São Luís: EDUFMA, 2006.
- MONTELLO, Josué. **Os Tambores de São Luís.** Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.
- MONTELLO, Josué. **Aluísio Azevedo e a Polêmica D' "O Mulato".** Rio de Janeiro: J. Olympio; Brasília: INL, 1975.
- MORAES, José Nascimento. **Vencidos e Degenerados.** São Luís: Centro Cultural Nascimento Moraes, 2000.
- PAXECO, Fran. O Deus Momo. **A Pacotilha.** 08/02/1910.
- PEREIRA, Leonardo Affonso de Miranda. **O Carnaval das Ruas: literatura e folia nas ruas do Rio de Janeiro.**
- SERRA, Astolfo. **Guia Histórico e Sentimental de São Luís do Maranhão.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1965.

SERRA, Astolfo. **Terra enfeitada e rica**. São Luís, 1941.

RIBEIRO, Maria José Bastos. **O Maranhão de Outrora**. Rio de Janeiro, Rodrigues, 1942.

ZANELA, Agda Adriana. **A Epopéia maranhense de Josué Montello**: desvendando a poética montelliana em quatro romances. Araraquara/SP, 2009. Tese de Doutorado em Estudos Literários, UNESP, Araraquara/SP, 2009.

Recebido em 2023-08-29

Aprovado em 2023-12-29

Publicado em 2023-12-30

DOI: <https://doi.org/10.61895/pl.v17i33.19671>

CRIAÇÃO DE NOVAS HISTÓRIAS E PERSPECTIVAS DOS INSTITUTOS FEDERAIS DE EDUCAÇÃO NA AMAZÔNIA LEGAL

Nathali Fernanda Machado Silva

Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Rondônia - IFRO

E-mail: nathali.silva@ifro.edu.br

Sandra Aparecida Fernandes Lopes Ferrari

Doutora em Letras pela Universidade Estadual Paulista – Unesp – São José do Rio Preto

E-mail: sandra@ifro.edu.br

Resenha do Livro

DINIZ, Eder Carlos C., SILVA, Romaro Antonio., GUIMARÃES, Maristela Abadia., CAVALCANTI, Natália Conceição S. B. (Org). **Institutos Federais de Educação da Amazônia Legal e suas interfaces com ensino, pesquisa e extensão**. Prefácio de Gaudencio Frigotto. Macapá: Edifap, 2023. 462 p.

A coletânea *Institutos Federais de Educação da Amazônia Legal e suas interfaces com ensino, pesquisa e extensão*, organizada pelos professores Eder Carlos Cardoso Diniz (IFRO), Romaro Antonio Silva (IFAP), Maristela Abadia Guimarães (IFMT) e Natália Conceição Silva Barros Cavalcanti (IFPA), reúne textos de pesquisadores, servidores e discentes da rede federal de educação da Amazônia Legal. Com um olhar direcionado à pluralidade étnico-racial, ambiental e social, o livro observa o cenário que se forma por meio do ensino, da pesquisa e da extensão nos IFs da Amazônia Legal, realçando a importância de se fortalecer a pesquisa científica e tecnológica nessa região do Brasil. A problematização do livro é gerada a partir da produção de novas interfaces e discussões contra as narrativas neoliberais e fascistas que assombraram a

Amazônia e o país nestes últimos anos, de modo que é possível captar o seu objetivo: o de promover novas perspectivas no que concerne à complexidade da Amazônia, seja sobre os pilares ambientais, seja sobre os culturais ou étnico-raciais, considerando o quadro de constantes transformações nos limites da Amazônia Legal, que, por sua vez, decorrem de mudanças na divisão política no país.

Compreendidos em 24 capítulos, os artigos da coletânea são organizados por temáticas que impulsionam a reflexão sobre as desigualdades sociais, o racismo estrutural, a norma da branquira na escola, as concepções que surgem mediante a pandemia da Covid-19, as técnicas de ensino e aprendizagem em territórios que produzem e vivem uma cultura distante dos grandes centros urbanos e as questões da colonialidade e seus reflexos. As produções também apresentam um zelo pelas concepções linguísticas e literárias, com o intuito de provocar em seus leitores a geolocalização política e ideológica em que “[...] os sujeitos encontram a esperança de se fazerem compreender ao compreenderem o que lhes imprimem como pessoas, como grupo, como profissionais” (p.18).

Os quatro primeiros capítulos são densos e provocam uma reflexão interseccional sobre cinema, representatividade preta no audiovisual, saúde pública e aprendizagem significativa. Pode-se compreender com esses textos inaugurais da coletânea que a sociedade continua em processo de emancipação do racismo estrutural, principalmente em locais em que o estilo de vida das metrópoles não é performado pela indústria do cinema e pelas representatividades de pessoas pretas no audiovisual. Isso, porque a herança herdada do racismo estrutural fortaleceu o memoricídio dos povos negros e a ausência de representatividade nos mais diversos espaços da sociedade. Consequentemente, uma alfabetização científica e diversas práticas educativas foram influenciadas a reverberar o distanciamento promovido pela desigualdade social; porém, se forem redefinidas a partir de novas perspectivas, com recursos variados para tal, é possível produzir, como apresenta o quarto artigo, uma aprendizagem significativa interligada a região, cultura, vivência e contextos em que a sociedade está imersa.

Os quatro capítulos seguintes discutem os reflexos gerados pela pandemia da Covid-19 no processo de ensino e aprendizagem dos professores de Institutos Federais, que precisaram adequar-se às consideradas “novas” tecnologias digitais da informação e da comunicação para configurarem novas subjetividades profissionais docentes. Especialmente no capítulo 5, os autores relatam experiências com o uso de *lives*, durante o período pandêmico, como projeto de

extensão do curso de Arquitetura, no IFRO (campus Vilhena), com o objetivo de difundir diálogos e experiências no conhecimento de Arte e História, bem como o de produzir no leitor uma reflexão sobre o processo de formação desses arquétipos mesclados em contextos de luto, de diferenças sociais e de produção de conhecimento por outras plataformas com largo alcance de nichos. Ainda nesse sentido, os autores argumentam a respeito dos investimentos políticos e econômicos na educação para o desenvolvimento social, tanto na Amazônia quanto no Brasil. Assim, o texto permite criar questionamentos a respeito do retrocesso instaurado pela reforma do Novo Ensino Médio, pontuando o prejuízo para as escolas rurais, quilombolas e de assentamentos, colocadas à margem da não ascensão social.

Os cinco capítulos seguintes conseguem gerar um contexto de continuidade com as produções de epistemologias e de conhecimentos científicos a partir da Amazônia Legal (objeto estabelecido como proposta desde o início do livro), levantando questões como: o tratamento da educação ambiental por meio de trilhas educacionais, os projetos de extensão que fomentam a compreensão dos conceitos permeados pela educação ambiental, o contato com a natureza e os conhecimentos formados a partir dela, entre outros. No âmbito da produção de conhecimento, é abordada em forma de ensaio a preocupação com a continuidade das produções acadêmicas durante o período do isolamento social, considerando que “[...] todo conhecimento deve ser igualmente importante” (p.201).

É possível identificar que a coletânea foi capaz de abraçar necessidades de diferentes públicos em seus artigos, por abordar temáticas variadas sem perder o aprofundamento em cada uma delas. Além dos tópicos já citados nesta resenha, outras abordagens são significativas à composição do livro, tais como a investigação e a experimentação do uso de tecnologias digitais e dos recursos que viabilizam o empreendedorismo para idosos, a necessidade de a Educação Física estar atrelada aos contextos profissionais dos alunos do IFTO para produção de uma aprendizagem significativa, e a análise cultural da Festa do Divino Espírito Santo, que promove aos leitores importantes pontos de discussão acerca dos reflexos da colonialidade e impactos das relações de poder implícitas na sociedade.

Nos capítulos seguintes, o leitor encontra informações pouco conhecidas acerca do uso de materiais alternativos para preservação e manutenção do meio ambiente, principalmente na Amazônia – como a utilização de ossos de peixes para a confecção de cerâmicas. Neste sentido, em alguns artigos a frente, o leitor reencontra o tratamento de temas ambientais, precisamente

no que se refere a compreender os danos ambientais e a produção de conhecimentos científicos a respeito dos aterros sanitários e das consequências do seu mau gerenciamento. Sem desfazer a linearidade e a coerência entre as temáticas, os autores promovem também uma discussão em relação à desmistificação de práticas pedagógicas brancocentradas, fundamentadas no eurocentrismo e no racismo epistemológico, e apresentam formas de substituir a branquidade do espaço escolar por ações em que o ensino seja afrocentrado. Somando essas temáticas, o livro provoca um questionamento acerca do que já vem acontecendo há alguns anos na Amazônia e que reflete o distanciamento dos alunos indígenas às práticas escolares: a falta de representatividades indígenas no quadro de docentes das escolas de comunidades indígenas.

Por abordar temáticas variadas, a coletânea também discorre sobre as necessidades da imersão para aprendizagem de uma língua, exemplificando o ensino da língua inglesa por meio de materiais didáticos e lúdicos que estimulam as crianças à aquisição da linguagem e à aprendizagem mais efetiva. Ainda, na perspectiva da Linguística e da Arte, um dos artigos finais chama a atenção para a necessidade de se compreender as dimensões do mundo por meio da leitura literária e dos efeitos que ela produz nas subjetividades, porque acabam formando novos perfis de professores, até possíveis ferramentas de diálogo com o mundo digital.

Portanto, o livro aqui resenhado é um convite para entender os Institutos Federais de Educação da/na Amazônia Legal como espaços de grandes produções discursivas, experimentais e de saberes técnicos e científicos – esses espaços são também responsáveis por moldar a estrutura de produções epistemológicas e culturais de pesquisas feitas a partir das subjetividades, das compreensões e dos contextos experienciados nessa região. A coletânea contribui para a criação de novas perspectivas acerca do mundo que se faz na Amazônia, assim como incomoda o leitor quanto ao comprometimento com produzir consciências sociais. Além disso, o material se torna uma importante fonte de pesquisa dentro e fora do ambiente acadêmico, quando se trata das temáticas em torno de dúvidas futuras que delimitaram o pós-pandemia, técnicas utilizadas como reflexos da colonialidade e complexas discussões relacionadas aos estudos culturais, de gênero, de raça e etnias na Amazônia e no Brasil.