

# Revista do IHGSE

INSTITUTO HISTÓRICO E GEOGRÁFICO DE SERGIPE

Nº 51. v. 2 | Aracaju-SE | 2021



ISSN: Edição eletrônica 2446-4856

ISSN: Edição impressa 1981-7347

VOLUME 2

**Dossiê Culturas populares**

### Editores

Tereza Cristina Cerqueira da Graça (IHGSE)  
José Vieira Cruz (UFS/IHGSE)  
Cristiano Ferronato (UNIT/IHGSE)

### Conselho Editorial

Antônio Fernando de Araújo Sá (UFS/IHGSE)  
Giliard da Silva Prado (UFU/IHGSE)  
Joaquim Tavares da Conceição (UFS/IHGSE)  
João Paulo Gama Oliveira (UFS/IHGSE)  
Josefa Eliana Souza (UFS/IHGSE)  
Lourival Santana Santos (UFS/IHGSE)  
Maria Neide Sobral (UFS/IHGSE)  
Samuel Albuquerque (UFS/IHGSE)  
Terezinha Alves Oliva (UFS/IHGSE)  
Vera Lúcia Alves França (UFS/IHGSE)  
Wagner Gonzaga Lemos (IFPE/IHGSE)

### Conselho Consultivo

Ângela de Castro Gomes (UNIRIO)  
Beatriz Góis Dantas (UFS)  
Carla Mary S. Oliveira (UFPB)  
Diogo da Silva Roiz (UEMS)  
Durval Muniz Albuquerque Júnior (UFRN)  
Eliana Cristina Deckmann Fleck (UNISINOS)  
Jaime de Almeida (UnB)  
João Eurípedes Franklin Leal (UNIRIO)  
José Ibarê Costa Dantas (UFS/IHGSE)  
Júnia Ferreira Furtado (UFMG)  
Líliã Moritz Schwarcz (USP)  
Lisiane Sias Manke (UFPel)  
Luiz Alberto Romero (Universidad San Martin, Argentina)  
Luisa Tombini Wittmann (UDESC)  
Mara Regina do Nascimento (UFU)  
Maria Emilia Porto (UFRN)  
Mary Del Priore (UNIVERSO/IHGB)  
Martha Campos Abreu (UFF)  
Mauro Passos (PUC-MG)  
Olga Rosa Cabrera Garcia (UFG)  
Peter Burke (Cambridge University)  
Regina Célia Gonçalves (UFPB)  
Roger Chartier (Collège de France)  
Roselusia Teresa de Moraes Oliveira (UFS)  
Solyane Silveira Lima (UFRB)

### Projeto Gráfico | Capa |

Débora Santos Santana  
Jeane de Santana

### Ilustração de Capa e Miolo

Heli Natá Alcântara Silva

### Supervisão

Saulo Almeida Cabral

### Brasão da capa

Instituto Histórico e Geográfico de Sergipe

### Diagramação

Adilma Menezes

### APOIO



# Revista do IHGSE

INSTITUTO HISTÓRICO E GEOGRÁFICO DE SERGIPE

Fundado em 1912, reconhecido como de utilidade pública pela Lei Estadual no 694, de 9 de novembro de 1915, considerado de utilidade continental pela Resolução no 58, do Congresso Americano de Bibliografia e História, ocorrido em Buenos Aires, em 1916, reconhecido de utilidade pública pelo Decreto Federal no 14.074, de 19 de fevereiro de 1920, reconhecido de utilidade pública pelo Governo do Estado de Sergipe, pela Lei 5.464 de 11 de novembro de 2004, e reconhecido de utilidade pública pela Prefeitura Municipal de Aracaju, pela Lei 3.203 de 06 de outubro de 2004.

REVISTA DO INSTITUTO HISTÓRICO E GEOGRÁFICO DE SERGIPE

NÚMERO 51

VOLUME 2:

Dossiê: Culturas populares

ISSN: Edição eletrônica 2446-4856

ISSN: Edição impressa 1981-7347

EDITORA

Instituto Histórico e Geográfico de Sergipe

Aracaju-SE | 2021

Ficha catalográfica elaborada por Rosângela Soares de Jesus - CRB5/1701

---

R454      Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Sergipe - IHGSE  
Vol. 2. n. 50 (2021) - Aracaju, SE: O Instituto, 1913-

Anual

Dossiê: Culturas populares

ISSN: Edição impressa 1981-7347

1. Sergipe. 2. História. 3. Cultura popular

I. Título II. Assunto III. IHGSE

CDU 94(813.7)

---

A Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Sergipe está indexada em: Sumários de Revistas Brasileiras - <http://www.sumarios.org/revistas/revista-do-instituto-hist%C3%B3rico-e-geogr%C3%A1fico-de-sergipe>



# Instituto Histórico e Geográfico de Sergipe

*Rua Itabaianinha, nº 41,  
Aracaju - Sergipe, 49010-190.*

*Fundado em 6 de agosto de 1912*

## PRESIDENTES HONORÁRIOS

Governador do Estado de Sergipe  
Belivaldo Chagas Silva

Presidente da Assembleia do Estado de Sergipe  
Deputado Luciano Bispo de Lima

Presidente do Tribunal de Justiça de Sergipe  
Des. Edson Ulisses de Melo

## DIRETORIA

Presidente  
Agláé D'Ávila Fontes

Primeiro Vice-Presidente  
Igor Leonardo Moraes Albuquerque

Segundo- Vice-Presidente  
Tereza Cristina Cerqueira da Graça

Secretário-Geral  
Jose Rivadálvio Lima

Primeiro- Secretário  
Adriano Torres de Azevedo

Segundo Secretário  
Luiz Fernando Ribeiro Soutelo

Oradora  
Terezinha Alves de Oliva

Primeiro- Tesoureiro  
Ancelmo de Oliveira

Segundo- Tesoureiro  
Paulo Amado Oliveira

Diretora do Arquivo e da Biblioteca  
Rosângela Soares de Jesus

Diretor do Museu e da Pinacoteca  
Luiz Fernando Ribeiro Soutelo

## QUADRO SOCIAL

Sócios Honorários  
Jackson da Silva Lima (Pesquisador)  
Josué Modesto dos Passos Sobrinho  
(Secretário de Estado da Educação de SE)

Sócios Beneméritos  
Antônio Carlos Valadares  
(Ex-Governador de Sergipe)  
João Alves Filho  
(Ex-Governador) Falecido  
João Gomes Cardoso Barreto  
(Ex-Secretário de Educação de Sergipe) Falecido

José Carlos Mesquita Teixeira  
(Ex- vice- Governador) Falecido  
Luiz Eduardo de Magalhães  
(Ex-vice Presidente da ACESE) Falecido

Maria do Carmo Nascimento Alves  
(Senadora)

Itamar Freitas de Oliveira  
(Professor)

Verônica Maria Menezes Nunes  
(Professora)

Gilton Feitosa Conceição  
(Procurador-Geral de Justiça do Estado de Sergipe)

José de Oliveira Junior  
(Conselheiro da AGRASE)

Francisco Guimarães Rollemberg  
(Ex-senador)

### **Sócios Efetivos**

Adailton dos Santos Andrade  
Adriano Torres de Azevedo  
Afonso Barbosa de Souza  
Aglaré d'Ávila Fontes  
Albano do Prado Pimentel Franco  
Amâncio Cardoso dos Santos Neto  
Ana Conceição Sobral de Carvalho  
Ana Maria Fonseca Medina  
Ancelmo de Oliveira  
Andréa Torres de Azevedo  
Anita Rocha Paixão Sotero  
Antônio Carlos dos Santos  
Antônio Carlos Sobral de Souza  
Antônio Fernando de Araujo Sá  
Antônio Francisco de Jesus  
Antônio Lindvaldo Souza  
Antônio Porfirio de Matos Neto  
Antônio Samarone de Santana  
Beatriz Góis Dantas  
Bruno Gonçalves Álvaro  
Carlos Pina de Assis  
Claudefranklin Monteiro Santos  
Claudiomiro Alves Rocha  
Clea Maria Brandão de Santana  
Cleber Vieira Silva  
Clóvis Barbosa de Melo  
Cristina de Almeida Valença  
Darcilo Melo Costa  
Djalmino Mota Moreno  
Edmilson Menezes Santos  
Ednalva Freire Caetano  
Edson Ulisses de Melo  
Eduardo Antônio Seabra  
Eugênia Andrade Vieira da Silva  
Eva Maria Siqueira Alves  
Evande dos Santos  
Fabrícia de Oliveira Santos  
Fernando Jose Ferreira Aguiar  
Francisco Jose Alves dos Santos  
Gerson Vilas Boas  
Gilvan Rodrigues dos Santos  
Hélio José Porto  
Igor Leonardo Moraes Albuquerque  
Irineu Silva Fontes Júnior  
Jane Alves Nascimento Moreira de Oliveira  
Jane Guimarães Vasconcelos Santos  
Jean Marcel d'Ávila Fontes de Alencar  
João Francisco dos Santos  
João Paulo Gama Oliveira  
Joaquim Tavares da Conceição  
José Alberto Pereira Barreto  
José Anderson do Nascimento  
José Antônio Santos  
José de Oliveira Brito Filho  
José Eduardo de Santana Macedo  
José Francisco da Rocha  
José Hamilton Maciel Silva  
José Hamilton Maciel filho  
José Ibarê Costa Dantas  
José Lima Santana  
José Vieira da Cruz  
Josefa Eliane Souza

Juvenal Francisco da Rocha Neto  
José Iran Barbosa  
Jodoval Luiz dos Santos  
José Rivadálvio Lima  
Kleber Luiz Gavião Machado de Souza  
Lenalda Andrade Santos  
Lilian de Lins Wanderley  
Lorena de Oliveira Souza Campello  
Lourival Santana Santos  
Lúcio Antônio Prado Dias  
Luiz Eduardo Alves de Oliva  
Luiz Fernando Ribeiro Soutelo  
Luiza Maria da Costa Nascimento  
Marcelo da Silva Ribeiro  
Márcio Carvalho da Silva  
Marcos Antônio Almeida Santos  
Marcos Antônio de Melo  
Maria Socorro Soares dos Santos  
Maria Izabel Carregosa de Carvalho Vieira  
Maria Neide Sobral da Silva  
Mário Luiz Britto Aragão  
Marlene Alves Calumby  
Mary Nadja Freire de Almeida Seabra  
Manoel Alves de Souza  
Natalia Amado  
Neuza Maria Góis Ribeiro  
Patrícia Verônica Sobral Carvalho de Souza  
Paulo Amado Oliveira  
Petrônio Andrade Gomes  
Renata Ferreira Costa Bonifácio  
Rômulo de Oliveira Silva  
Rosângela Soares de Jesus  
Rusel Marcos Batista Barroso  
Samuel Barros de Medeiros Albuquerque  
Sandra Maria Natividade  
Saumineo da Silva Nascimento  
Sayonara Rodrigues do Nascimento  
Suely Cristina Silva Souza  
Sura Souza Carmo  
Tadeu Cunha Rebouças  
Tereza Cristina Cerqueira da Graça  
Terezinha Alves de Oliva  
Valéria Aparecida Bari  
Vera Lúcia Alves França  
Vilder Santos  
Wagner Gonzaga Lemos  
Wanderfranklin Rolim de Almeida Santos  
Wanderlei de Oliveira Menezes

### **Quadro de Funcionário**

José Carlos de Jesus (Serviços Gerais)

### **Estágio Remunerado:**

Glauco Ferreira Gomes (História)  
Josieli Santos Oliveira (Administração)  
Júlio Cezar dos Santos Barbosa (Biblioteconomia)  
Milena Rocha da Conceição (História)

### **Estágio Curricular Supervisionado:**

Daniel Porciuncula dos Santos Pereira (Biblioteconomia)  
Franklin Gabriel Souza dos Anjos (Biblioteconomia)  
Kende dos Santos Duarte (Biblioteconomia)  
Luane Messias da Costa (Biblioteconomia)  
Rayssa Maria Souza Santos (Biblioteconomia)

# Sumário

## Editorial

## Volume 2

Dossiê Culturas Populares:  
resistências, identidades culturais,  
dinâmicas e pluralidades

### Apresentação do Dossiê

Da Rua ao Baile: uma análise sobre a  
Carnaval carioca através das imagens  
de Marcel Gautherot

“Oh, Zé, O Samba de Aboio é aqui” Um  
estudo sobre a relação do alimento  
tradicional, memórias e identidades no  
Samba de Aboio do Povoado Aguada-  
Carmópolis/SE

Capital cultural entre agricultores  
familiares: da labuta ao (en) canto

História/Memória e Narrativa  
Decolonial: identidade cultural e  
diáspora indígena Xokó (1978 – 2021)

**243** Tereza Cristina Cerqueira da Graça  
José Vieira Cruz  
Cristiano Ferronato

**253** Denio Azevedo  
Fernando Aguiar

**259** Alexandre Pinto de Souza e Silva

**283** Luana Almeida de Jesus  
Denio Santos Azevedo

**313** José Franco de Azevedo  
Sônia Pinto Albuquerque de Melo

**339** Ivanilson Martins dos Santos

Quilombo, Cultura negra e cultura popular sergipana

**363** *Maria Taires dos Santos*  
*Roberto dos Santos Lacerda*

Cultura popular, patrimônio e paisagem: entrelaços de resistências e reexistências

**387** *Maria Augusta Mundim Vargas*

#### SEÇÃO LIVRE

Saber tradicional e conhecimento científico: a perspectiva de um pesquisador iniciado

**413** *Arivaldo de Lima Alves*

#### RESENHA

SILVA, Tomaz Tadeu (org.). Identidade e diferença – a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Vozes, 2014, 133p.

**437** *Danilo Mota de Jesus*

#### SEÇÃO IHGSE

Homenagem aos que partiram  
Estácio Bahia Guimarães  
José Gomes Cardoso Barreto  
João Alves Filho

**445** *Aglaré D'Avila Fontes*

Luiz Eduardo Magalhães  
(1938-2021)

**453** *Ibarê Dantas*

BALANÇO DE GESTÃO  
(2018-2021)

**461** *A Diretoria*

## Editorial

Este ano de 2021, continuamos vivenciando a pandemia do Coronavírus. Mas agora, como uso de máscaras, vacinas e avanços nas pesquisas, a esperança de superação desta crise sanitária tem se fortalecido. Neste contexto, o Instituto Histórico e Geográfico de Sergipe, além dos poucos recursos, tem enfrentado dificuldades para adaptar-se as recomendações emitidas pelas autoridades de saúde – distanciamento social, uso de álcool em gel e de máscaras. Não obstante este cotidiano, o sodalício continua servindo à coletividade, especialmente àqueles que acessam nosso acervo para seus estudos, pesquisas e conhecimento.

A Revista do IHGSE, por sua vez, desde sempre, tem sido um importante repositório de fontes, publicações e notícias a respeito dos estudos e pesquisas locais, nacionais e estrangeiros. Este foral, nos últimos anos, também conquistou a avaliação *Qualis A* por parte da CAPES, figurando no salão de entrada das publicações de instituições congêneres. Sem perder de vista a qualidade conquistada, ela, através de seu conselho editorial, tem promovido mudanças. A atual edição ganhou uma nova equipe editorial, recompôs seu Conselho Editorial e, embora mantenha o *design* gráfico anterior, diminuiu o tamanho físico para ajustes de custos. Inaugurando a atual fase editorial, dois temas importantes, mas até então esparsos e/ou pouco recorrentes na trajetória histórica da Revista vieram a lume: “Fases do Espaço Urbano à luz da História, Geografia e do Urbanismo”, no número 51, volume 1 (2021), e “Culturas Populares: resistências, identidades culturais, dinâmicas e pluralidades”, no presente volume. Acrescidos, conforme normativo de



natureza institucional, de informes, discursos, obituários, balanço de atividades e outros textos.

Neste segundo volume, o leitor desfrutará os textos sobre culturas populares, um tema que aparece pela primeira vez na revista na edição de 1926 (n. 11), mediante a publicação de uma conferência de Prado Sampaio proferida dez anos antes no próprio Instituto Histórico e Geográfico de Sergipe, em abril de 1916. Vinte e dois anos depois, em 1948, textos sobre “As danças populares de Aracaju”, de Paulo de Carvalho Neto; “A música popular sergipana”, de Manoel dos Passos Oliveira Telles; e “Sol-Quente, do Dira, a Pescadora Santa dos Umbandistas”, de Sebrão Sobrinho, figuram naquela edição.

Nos anos 1960, alguns discursos homenageando João Ribeiro fazem menção ao filólogo sergipano que valorizava a cultura popular em seus estudos (Edição n. 24/1960). No mesmo ano, a edição seguinte traz um texto de Felte Bezerra intitulado “Xangô do Zeca” (Edição n. 25/1960) e, em 1965, “Lendas Sergipanas”, coligidas pelo professor Severiano Cardoso e publicadas no jornal oficial O Estado de Sergipe em 1904.

No final da década de 1970, Beatriz Góis Dantas traz de volta temas da cultura popular sergipana com o texto “Considerações sobre o Tempo e o Contexto dos Autos e Danças Folclóricas em Laranjeiras” (Edição n. 27/1978). Nas décadas seguintes, Felte Bezerra, Francisco José Alves, Clodomir Silva, Amâncio Cardoso e alguns outros, incluindo a própria Beatriz Dantas, publicam textos sobre as histórias do imaginário popular, as festas, o artesanato e a religiosidade. Escritos dispersos em edições dos anos 1980 e 1990 e das duas últimas décadas dos anos 2000.

Somente agora, a Revista do IHGSE abre um volume com um dossiê sobre o tema. Contando com a decisiva colaboração dos professores doutores Fernando Aguiar e Denio Azevedo, da Universidade Federal de Sergipe, foi possível reunir sete textos dentre quase duas dezenas de submissões. Os escritos avaliados versam sobre imagens do carnaval, samba de aboio, cantos de trabalho, cultura negra e identidade de remanescentes indígenas e relações entre cultura popular e paisagem urbana. Além do ineditismo, articulação teórico-metodológica e estética textual, os artigos aprovados escul-



pem a diversidade, riqueza e significado próprios deste campo de experiências, costumes e tradições.

A Seção Livre, traz um texto que reflete sobre o saber tradicional e o conhecimento científico e a resenha de um livro organizado por Thomaz Tadeu. Já a Seção IHGSE reproduz um discurso, proferido pelo 1º Vice-Presidente da instituição, por ocasião das comemorações dos 30 anos da promulgação da Constituição Sergipana na Assembleia Legislativa de Sergipe; o documento final do VII Congresso dos Institutos Históricos do Nordeste organizado pelo IHGSE, em 2021, e, por fim, uma homenagem póstuma ao sócio Pedrinho dos Santos.

Confirmam.

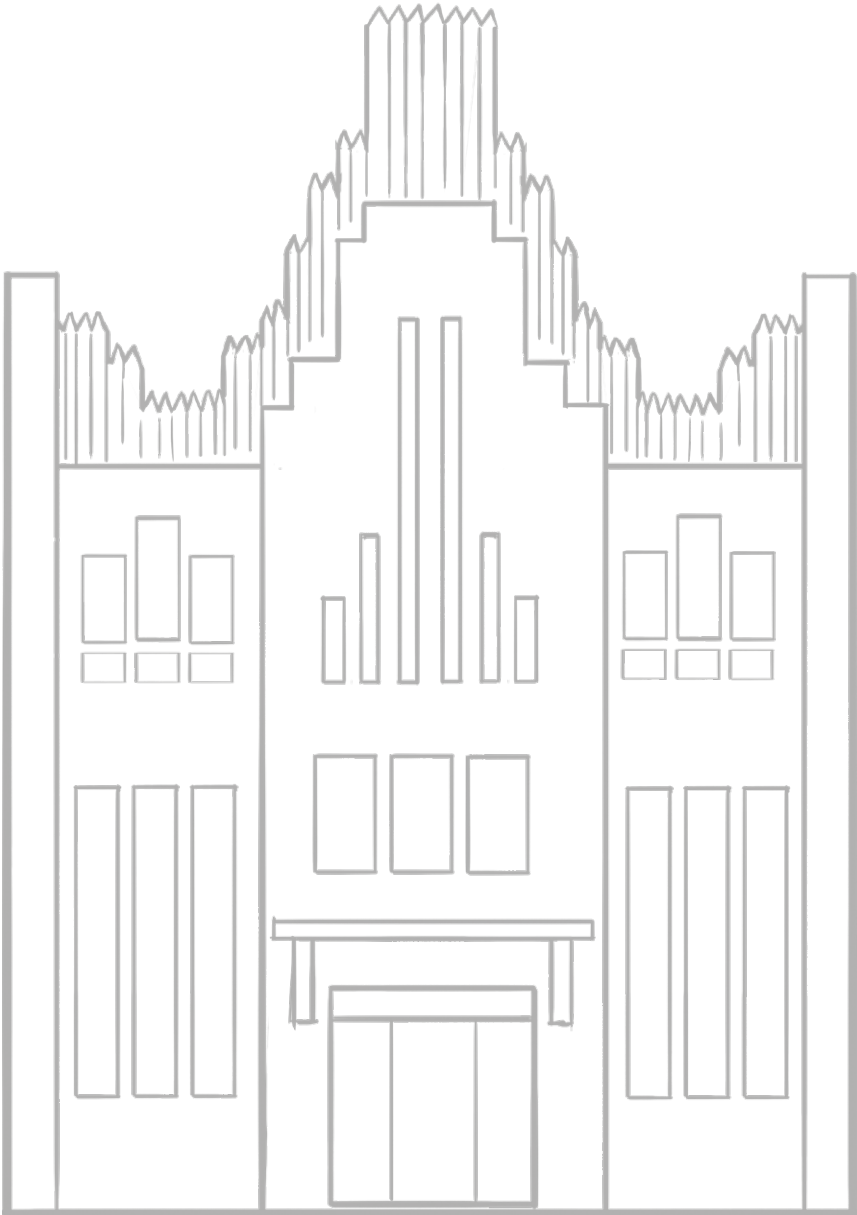
**Os Editores**





# Nº 51 / Volume 2

Dossiê: Culturas Populares





**Apresentação:  
Dossiê Culturas  
Populares:  
resistências,  
identidades culturais,  
dinâmicas e  
pluralidades.**

*Prof. Dr. Denio Azevedo  
Prof. Dr. Fernando Aguiar*

Nas diferentes instituições culturais, sociais e de ensino no Brasil, em diversas áreas do conhecimento, observamos variadas pesquisas e projetos associados às culturas populares. Esse panorama é uma representação da dimensão que as expressões identificadas como “culturas populares” alcançam no país nos últimos anos, principalmente a partir dos chamados Estudos Culturais na Contemporaneidade no contexto das também chamadas Epistemologias Transgressoras, a exemplo dos estudos Descoloniais, Decoloniais e Contra-coloniais.

Esse dossiê surgiu com o propósito de ser um ponto de convergência, um local de encontro e irradiação de produção de conhecimentos localizados nas culturas populares, englobando seus desdobramentos. O seu intuito, mais que reunir pessoas, foi, sobretudo, agrupar a diversidade de olhares e perspectivas numa proposta de caráter plural, seguindo os indicativos da convivência transdisciplinar como campo possível para estabelecer reflexões mais abrangentes tendo como eixo de investigação e produção o campo das práticas culturais populares bem como seus processos de patrimonialização.

A proposta dessa publicação foi reconhecer a presença e a pujança das culturas populares, assumi-las como campo de estudos, sem descartar a sua complexidade e os enfrentamentos epistemológicos necessários para uma publicação responsável, consistente e relevante para a sociedade. As culturas populares são vivenciadas cotidianamente por diferentes grupos sociais. Tais práticas são caracterizadas pela dinâmica social, memória coletiva, identidades culturais e o diálogo com a manutenção de saberes e fazeres.



Foi possível reunir a teoria com a prática. Aqui é possível perceber diferentes entrelaces de resistência e de reexistência entre as culturas populares, as paisagens culturais e o patrimônio cultural. Criamos o ambiente necessário para abraçar as identidades indígenas e quilombolas. Foi um encontro de corpos que se movimentaram para lutar, labutar ou dançar. Esse dossiê chama a atenção para a necessidade de continuar lutando para que as majorias que foram minorizadas conquistem os seus objetivos.

Um representante Xokó, apresenta a importância das lutas pela terra na ilha de São Pedro, em Porto da Folha/SE em novos sentidos de pertencimento desse grupo social. As novas funções sociais, percepções e organizações das comunidades quilombolas do Porto da N'Angola, em Estância; os Mocambos em Porto da Folha, Aquidabã, Carmópolis e Frei Paulo; Palmares de Riachão do Dantas, Zumbi em Poço Verde, Sítio Alto e Serra da Guia demonstram a necessidade de fortalecimento dessas lutas e o quanto as culturas populares, que resistem a partir da sua existência, possuem funções essenciais nessa caminhada.

As práticas de culturas populares estão presentes em diferentes cotidianos. É perceptível o quanto se dança e canta para lutar, sobreviver, subsistir e celebrar. Em Nossa Senhora da Glória/SE, as práticas de cooperação no mundo do trabalho, em um universo rural, são alimentadas por “pisadas” e “batalhões”, por exemplo, para humanizar o árduo trabalho, rememorar cantos e danças, reviver momentos e fortalecer as sociabilidades.

Celebramos com um repertório musical variado, que vai das toadas, trovas e versos aos sambas rurais e urbanos. Entramos numa grande festa popular, regada a alimentos tradicionais, alimentos produzidos pelos agricultores familiares e muita bebida para alimentar o corpo, a alma, as memórias e os imaginários. Aqui, é possível viajar através das narrativas textuais ou imagéticas. Em alguns minutos você pode sambar nas ruas da cidade do Rio de Janeiro das décadas de 1940 e 1950 ou no Samba de Aboio do século XXI, do Povoado Aguada, no município sergipano de Carmópolis.

Embarque nos vagões das culturas populares. Venha somar, lutar, resistir, reexistir e comemorar com a gente. Aprecie cada me-



mento dessa viagem sem moderação. Some-se aos nossos anseios. Traga novos olhares, outras concepções de mundo, multiplique a luta pelo respeito às diversidades e depois nos conte como foi a sua imersão nesse universo de bem-viver com os saberes e fazeres registrados das “encanterias” e “artesanias” dessa gente que sabe o que faz, como faz e o porquê do insistir em fazer. Celebremos juntos as Culturas Populares, suas dinâmicas e processos.







DOSSIÊ  
Culturas Populares



# Da rua ao baile: uma análise sobre o carnaval carioca através das imagens de Marcel Gautherot

Alexandre Pinto de Souza e Silva

## Resumo

Neste texto, buscamos mostrar como o fotógrafo Marcel Gautherot (1910 – 1996) representou o carnaval do Rio de Janeiro através de suas lentes. Conhecido pela sua atuação enquanto fotógrafo-etnógrafo no Museu do Homem e, posteriormente, pelo Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN), Gautherot produziu imagens sensíveis das multidões numa das mais conhecidas festas populares da capital carioca. Em ângulos diferentes e situações inusitadas, analisamos a estética visual do fotógrafo, seguindo os princípios estéticos adquiridos ao longo de sua carreira. Da mesma forma, também buscamos entender o contexto através de sete imagens presentes no acervo pessoal de Gautherot, no Instituto Moreira Salles (IMS), capazes de nos indicar as motivações do fotógrafo e, também, sobre o contexto dos anos 1950, em plena Era Vargas.

Palavras-chaves: Marcel Gautherot; Carnaval; Rio de Janeiro; Fotografia; Anos 1950.



\* Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em História, Política e Bens Culturais (PPHPBC) da Fundação Getúlio Vargas (FGV), possui graduação em Bacharel e Licenciatura em História pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) desde 2019. As áreas de interesse correspondem a: História Cultural, História das Imagens e História do Brasil República.

## From the street to the ball: an analysis of rio carnival through the images of Marcel Gautherot

## De la calle al baile: un análisis del carnaval de Río a través de las imágenes de Marcel Gautherot

### *Abstract*

In this paper, we seek to show how photographer Marcel Gautherot (1910 – 1996) represented the Rio de Janeiro carnival through his lenses. Known for his work as a photographer-ethnographer at the Museu do Homem and, later, by the National Historical and Artistic Heritage Service (SPHAN), Gautherot produced sensitive images of the crowds in one of the most famous popular festivals in the capital of Rio de Janeiro. From different angles and unusual situations, we analyze the photographer's visual aesthetics, following the aesthetic principles acquired throughout his career. Likewise, we also seek to understand the context through seven images present in Gautherot's personal collection, at Instituto Moreira Salles (IMS), capable of indicating the photographer's motivations and also about the context of the 1950s, during the Vargas era.

Keywords: Marcel Gautherot; Carnival; Rio de Janeiro; Photography; 1950s.

### *Resumen*

En esta investigación buscamos mostrar cómo el fotógrafo Marcel Gautherot (1910 - 1996) representó el carnaval de Río de Janeiro a través de sus lentes. Conocido por su trabajo como fotógrafo-etnógrafo en el Museu do Homem y, más tarde, por el Servicio de Patrimonio Histórico y Artístico Nacional (SPHAN), Gautherot produjo imágenes sensibles de la multitud en una de las fiestas populares más famosas de la capital de Río. de Janeiro. Desde distintos ángulos y situaciones insólitas, analizamos la estética visual del fotógrafo, siguiendo los principios estéticos adquiridos a lo largo de su trayectoria. Asimismo, también buscamos comprender el contexto a través de siete imágenes presentes en la colección personal de Gautherot, en el Instituto Moreira Salles (IMS), capaces de indicar las motivaciones del fotógrafo y también sobre el contexto de la década de 1950, en plena era Vargas.

Palabras llave: Marcel Gautherot; Carnaval; Río de Janeiro; Fotografía; Años 1950.



## Introdução

Marcel André Felix Gautherot é um dos maiores fotógrafos do Brasil. Seu acervo pessoal, com mais de 25 mil fotogramas, pertence hoje ao Instituto Moreira Salles (IMS), cujo arquivo iconográfico guarda registros de fotógrafos que captaram momentos importantes da História nacional. Maureen Bisilliat (1931-), Marc Ferrez (1843 – 1923), Thomaz Farkas (1921 – 2011), Peter Scheier (1908 – 1979) e muitos outros compõem o riquíssimo acervo do instituto, somando aproximadamente dois milhões de imagens.

No caso de Gautherot, suas fotos foram feitas entre as décadas de 1930 e 1970, desde que pôs os pés no Brasil pela primeira vez. Nascido na França, teve uma passagem expressiva pela arquitetura, se formando em *design* de interiores, e nos anos 1930 participou da fundação do Museu do Homem. Na instituição, Gautherot teve um papel importante desempenhando a organização etnográfica das exposições através de fotografias, em que se imaginava a locação de determinados objetos antes de fazerem parte do museu. O gosto por fotografar foi despertando também o de viajar e de conhecer lugares cada vez mais exóticos. No México, em 1937, fez uma viagem de seis meses em que visitou diversos sítios arqueológicos e, também, instituições culturais com objetos da Era pré-colombiana.

Em 1939, ele partiu para o Brasil motivado pela paixão que teve ao ler a obra de Jorge Amado: *Jubiabá*. A descrição da natureza brasileira feita pelo autor baiano ficou no imaginário de Gautherot, que se sentiu despertado por um ambiente diferente, porém fascinante. Nesta viagem, ele ficou só alguns meses, por ter contraído malária enquanto fazia expedições na floresta amazônica. No entanto, o seu roteiro o envolveu com as culturas de povos locais, bem como pela beleza da mata, o que lhe rendeu ótimas fotos por onde passou. Foi para o Rio de Janeiro se curar da doença, mas em 1940 teve que servir ao exército francês no Senegal, então protetorado de sua pátria, devido à eclosão da Segunda Guerra Mundial na Europa. Com o rápido avanço das tropas alemães, foi assinado o armistício e Gautherot pôde voltar ao Brasil.



Em todas as suas fotos, ele sempre buscou colocar em prática o que aprendeu no Museu do Homem. Gautherot registrou, através de um olhar sensível, pessoas durante manifestações culturais que caracterizam os lugares onde vivem. Entre multidões ou particulares, o fotógrafo conseguia tomadas incríveis, envolvendo muita paciência e direção até o momento do clique. Por meio de fotografias em preto e branco – devido a qualidade técnica da *Rolleiflex*<sup>1</sup> –, os contrastes de luz e sombra, bem como os ângulos escolhidos, trazem movimento e expressão. São esses relatos sobre o carnaval de rua que Gautherot mostrou como uma festa popular pode proporcionar diferentes pontos de vista.

Dessa forma, como veremos a seguir, analisaremos algumas imagens tiradas pelo fotógrafo no carnaval dos anos 1950, mostrando fotografias produzidas num período bastante específico da História do Brasil: o Segundo Governo Vargas (1951 – 1954). Mesmo sendo muito associado ao período de maior autoritarismo, o governo democrático de Getúlio Vargas também foi notório pela sua volta ao poder, num período de expansão da indústria e de criação de grandes empresas, como a Petrobrás. No âmbito social, as imagens a seguir nos mostram desde áreas externas até cenas do Baile de Carnaval do Theatro Municipal, observaremos como as fotografias de Gautherot conseguem transmitir a atmosfera de uma eferescente capital. E, por outro lado, também apontaremos como os aspectos urbanos interferem na percepção da própria festividade.

Desse modo, o artigo se divide em três partes que mostram como o carnaval se tornou uma festa tão orgânica para os cariocas, em especial, ao mesmo tempo em que se mostrou aos olhos de Gautherot. Na parte “O carnaval do Rio: uma breve história”, introduzimos uma breve história do carnaval da Cidade Maravilhosa e como ele foi se remodelando ao longo dos anos, se adaptando ao contexto e aos desejos políticos. Já em “O Rio de Janeiro dos anos 1950: as ruas dos foliões”, nos focamos em meados do século XX e mostramos quatro imagens produzidas pelo fotógrafo que mostram

1 Câmera de formato quadrado, 6 x 6 cm, sempre simétrico, de predominância horizontal, mantendo um eixo central ordenador e uma organização precisa das formas e volumes fotografados (FERNANDES JR., 2001, p. 65).

as ruas tomadas por blocos carnavalescos, bem como foliões que se engraçavam diante das câmeras. E em “Os ‘brincantes’ do Theatro Municipal”, sairemos da rua e iremos para o tradicional Baile do Theatro Municipal, por meio de três imagens, que mesmo sendo espetáculo usufruído pela elite, ainda sim fazia parte desse grande popular, que é o carnaval. De um modo, ou de outro, falar do carnaval carioca é fazer um recorte de um símbolo da cultura da cidade e (por que não dizer?) da cultura brasileira.

### *O carnaval do Rio: uma breve história*

Conhecido por muitos como símbolo nacional, o carnaval foi introduzido no Brasil no século XVI. Na época, os portugueses buscavam celebrar o entrudo<sup>2</sup>, uma prática típica de sua terra natal, que consistia em brincadeiras e pregar peças em pessoas nas ruas. Em seu artigo “Imagens da multidão: Carnaval e mídia”, Beatriz Jaguaribe (2013) afirma que se jogavam desde bolas de cheiro até substâncias pouco aprazíveis em pedestres desavisados. Nessa brincadeira, raças, gêneros e classes se misturavam em multidões por toda a cidade, ao passo que despertava o alerta das autoridades, que também tentavam conter os distúrbios na cidade.

Com o passar dos anos, a festa foi tomando contornos mais elitistas. Ainda segundo Jaguaribe (2013), após a independência em 1822, a aristocracia passou a estimular formas mais elegantes de entretenimento, se espelhando na burguesia francesa que realizava refinados bailes de máscaras. A partir de 1853, segundo José Luiz de Oliveira (2012), em “Pequena História do carnaval carioca: De suas origens aos dias atuais”, por pressão das famílias da alta sociedade carioca – que buscavam fazer parte do carnaval, mas sem se misturar aos populares –, o entrudo começou a perder espaço após a instauração da lei que proibia tal prática nas ruas do Rio de Janeiro. Concomitante à diminuição do entrudo, os bailes de máscaras realizados nos salões se tornavam peça importante da diversão carnavalesca como um todo, junto com carros alegóricos e fantasias requintadas.

2 A palavra “entrudo” significa “início” (OLIVEIRA, 2012, p. 65).

Ao longo de todo o Império (1822 – 1889), a sociedade carioca continuou altamente hierárquica. Mesmo com a abolição da escravidão e o advento da Proclamação da República, pouco foi feito para a inclusão da massa de pessoas que era composta por escravos alforriados, imigrantes pobres e uma debilitada pequena burguesia. A esses grupos, eram negados uma participação mais democrática numa sociedade cujo poder político e o direito civil eram dominados pela chamada “cidade letrada”, composta por segmentos como: funcionários graduados, políticos, administradores, advogados, médicos, engenheiros e membros do clero (JAGUARIBE, 2013, p. 7).

Até o final da República Velha, em 1930, a situação se manteve assim. No entanto, se por um lado as classes mais pobres foram as mais oprimidas e desprovidas dos privilégios sociais, por outro, é inegável a influência dos populares para as festividades coletivas. As multidões carnavalescas se tornaram símbolo para o Rio de Janeiro, que ainda usufruía do *status* de capital. Foi na virada do século XIX para o XX que a cidade presenciou o surgimento dos blocos de rua, cordões<sup>3</sup> e ranchos<sup>4</sup>, onde os populares podiam comparecer sem se preocupar com os anseios da elite. Havia também os *cucumbis*, que eram conjuntos de foliões que tocavam instrumentos de origem africana (JAGUARIBE, 2013).

Com a Revolução de 1930 e a conseqüente ascensão de Vargas ao poder, Marcelo Ridenti (2006), em *Intelectuais e Estado*, afirma que a imagem do homem simples do povo trouxe a autenticidade necessária para se construir a identidade da nação. Complementando esta análise, Hermano Vianna (2008), em *O mistério do samba*, enfatiza que Getúlio Vargas buscava atribuir às classes populares maior importância dentro do seu projeto político. Isso explica o investimento do governo em aproximar os populares ao poder político. Lucia Lippi Oliveira (2008) nos mostra em *Cultura é patrimônio* que o Estado Novo (1937 – 1945) era “novo” por pensar naquilo que poderia conjugar a essência do que é nacional. A ideia era recusar a cópia de símbolos estrangeiros, como havia

3 Multidões de foliões pobres com fantasias caseiras e instrumentos (JAGUARIBE, 2013).

4 Primeiras versões modestas das Escolas de Samba (JAGUARIBE, 2013).



acontecido 1922 com a Semana de Arte Moderna, e criar símbolos baseados no povo brasileiro.

A historiadora e especialista na pesquisa com imagens, Ana Maria Mauad de Souza Andrade (1990), promove reflexões acerca do estudo das representações da elite carioca no século XX em sua tese de mestrado “Sob o signo da imagem: A Produção da Fotografia e o Controle dos Códigos de representação Social da Classe Dominante, no Rio de Janeiro, na Primeira Metade do Século XX”. Um dos aspectos tratados por Andrade é justamente o Carnaval enquanto reflexo social do estilo de vida carioca e, também, do festejo ser capaz de agregar diferentes classes sociais. No ano de 1932, durante o governo provisório presidido por Getúlio Vargas, o Carnaval passa a ter apoio oficial do Estado, valendo tanto para as festividades de rua quanto às de baile. Ainda segundo a autora, o projeto era de tornar as comemorações legítimas para ricos e pobres, mas nos anos 1930 ficou marcado o domínio da ideologia da classe dominante: a burguesia. Pensando no valor comercial que o Carnaval podia alcançar, foram feitas propagandas sobre a cidade do Rio de Janeiro no exterior – como um ambiente “irreverente, cordial e popular” (ANDRADE, 1990, p. 48) – ao passo em que atraía turistas do mundo todo. Foi essa mesma indústria que se encarregou de tornar as festas carnavalescas em sinônimo de Rio de Janeiro, isto é, um local de paz e cooperação entre as classes (ANDRADE, 1990).

É neste contexto dos anos 1930 que foi criado o Serviço de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN), mais especificamente em 1937, com o objetivo de proteger o patrimônio cultural brasileiro, tanto material quanto imaterial. Sob a tutela de Rodrigo Melo Franco de Andrade (1898 – 1969)<sup>5</sup>, o foco da instituição

5 Jornalista e advogado, se identificou com o movimento modernista de 1922 e se tornou editor da Revista do Brasil a partir de 1926. Na administração pública foi chefe de gabinete do então ministro dos Negócios da Educação e Saúde Pública, Francisco Campos. Após a aprovação do projeto de Mário de Andrade pelo ministro da Educação e Saúde, Gustavo Capanema, foi criado o Serviço de Proteção ao Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN) e Rodrigo de Melo Franco de Andrade foi indicado para a direção da instituição, em 1937. Ao longo de 30 anos à frente do SPHAN, Melo Franco deixou as outras atividades de lado para se dedicar inteiramente à preservação do patrimônio cultural brasileiro. ANDRADE, Rodrigo de Melo Franco de. IPHAN. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/173>. Acesso último em: 30 de abril de 2021, às 15:02.



naquele período era criar uma identidade nacional, obedecendo as diretrizes do governo para redefinirem o nacionalismo brasileiro. E, para isso, foram contratados fotógrafos que registrassem aspectos do Brasil que poderiam constituir esta identidade, servindo de patrimônio para o país.

Já assentado no Rio de Janeiro, em 1940, Gautherot se aproximou dos intelectuais do SPHAN<sup>6</sup> que se admiraram pelo seu trabalho fotográfico realizado pelo Museu do Homem. No mesmo ano, ele foi admitido na instituição e pôde fazer o que sempre quis: viajar e fotografar. Ele percorreu cidades do interior de Minas Gerais, cuja arquitetura ainda remetia ao passado colonial, e áreas isoladas do Nordeste, onde os habitantes celebravam tradicionais manifestações. A captação destes festejos era uma forma importante proteger o passado que ainda mantinha essa “pureza popular” (OLIVEIRA, 2002, p. 43). Deste modo, a fotografia foi um grande alicerce como comprovante dessa cultura e a manteve “eternizada” mesmo com o passar dos anos.

No início dos anos 1950, Gautherot fez uma série de fotos sobre o carnaval carioca. Em várias de suas imagens, percebemos a quantidade de elementos captados pelo fotógrafo e uma enorme heterogeneidade em relação aos ambientes das fotos. No item a seguir mostraremos e analisaremos algumas imagens tiradas por Gautherot.

### *O carnaval dos anos 1950: as ruas dos foliões*

Em 1951, Getúlio Vargas retornou ao poder por vias democráticas, mas mantendo ainda alguns aspectos do autoritarismo que marcou a política em sua primeira presidência (1930 – 1945). A historiadora Maria Celina Soares D’Araújo (1992), em sua obra *O Segundo Governo Vargas – 1951-1954*, aponta que a segunda passagem de Vargas pelo palácio do Catete ocorreu num momento em que as pessoas ainda tinham vínculos fortes com regimes mais centralizadores e autoritários. Um dos marcos mais notórios foi a cas-

6 Alguns nomes como Oscar Niemeyer, Lúcio Costa e Mário de Andrade compuseram o SPHAN nesse período.



sação do Partido Comunista em 1947, dois anos após a democracia ter sido recém conquistada. “O fim do Estado Novo não altera substancialmente essa herança deslegitimizadora das instituições políticas oriundas da ‘sociedade civil’”, afirma a historiadora (D’ARAÚJO, 1992, p. 26).

Desde os tempos do Estado Novo, Vargas manteve o seu projeto político de tornar as práticas culturais sinônimos da nacionalidade brasileira. Além do trabalhismo, em que a cidadania do indivíduo era reconhecida graças à sua produtividade, Maria Celina D’Araújo (1992) ressaltava que havia o intuito de manter viva a imagem de Getúlio, a fim de manter, também, o governante em contato direto com as massas. Em *O mundo da violência: a polícia da era Vargas*, Elizabeth Cancelli (1993, p. 21) enfatiza que durante o Estado Novo a nacionalidade foi posta como um dos valores supremos da sociedade que se sobrepõe a qualquer tipo de racionalidade. Em linhas gerais, quem designava as ações da sociedade era o Estado nacional, que construía um aparato policial para ordenar costumes, regular hábitos, controlar as crises e livrar a nação do “perigo comunista” (CANCELLI, 1993, p. 26).

Nas palavras de Danilo Alves Bezerra (2013), em “Carnavais do Rio de Janeiro e seus usos pelo Estado Novo (1938 – 1942)”, o Estado se valia de técnicas e instrumentos para convencer as pessoas, especialmente as massas. Isso obedecia à prerrogativa de Vargas, que tentava construir uma nova narrativa para tornar a cultura um elemento nacional. E dentre esses festivais, folguedos e manifestações tradicionais que constituíam a cultura do Brasil, o carnaval era uma festa que passou pelo crivo do Estado. As escolas de samba, por exemplo, enalteciam o folclore sertanejo usando ritmos, alegorias e letras que pudessem ser absorvidas pelos populares. Tanto a imprensa quanto o governo fomentavam a ideia de que o carnaval seria uma grande festa que arregimentaria todas as classes sociais (BEZERRA, 2013).

Segundo Eduardo Granja Coutinho (2006, p. 125), em “Os cronistas do Momo. Imprensa e carnaval na Primeira República”, para isso, intelectuais tiveram um papel importante ao integrar às manifestações culturais ao padrão civilizado. Mesmo que essas imagens



não visassem abolir toda a desigualdade e promover uma sociedade mais igualitária, o povo tinha que estar incluso no programa de carnaval, oferecendo um “cotidiano carnavalesco” que associava à imagem da cidade (GUIMARÃES; SANTOS FILHO, 2012, p. 16).

Por sua vez, Helenise Monteiro Guimarães e Raphael David Santos Filho (2012), em “Carnaval dos anos 1940: as muitas fantasias de um Rio folião”, nos apontam que a divulgação de imagens sobre o carnaval se encaixava no projeto pedagógico incentivado pelo governo. No final dos anos 1940, havia a necessidade de criar uma reeducação de modos para as massas devido à necessidade das elites de transformar o carnaval na imagem da nação. O ensaísta e romancista búlgaro Elias Canetti (1973), em seu clássico *Massa e poder*<sup>7</sup>, reforça que o modo de vida metropolitano pode ser caracterizado quando o ser humano perde o medo de se tocar em espaços públicos. Libertados do peso da distância, todos os indivíduos se sentem iguais entre si, sem qualquer tipo de categorização que possa definir quem é melhor ou pior, e passam a serem vistos apenas como multidão (CANETTI, 1973, p. 18).

No século XX, com o advento de novas tecnologias que se agregaram aos meios de comunicação, este ideal de pertencimento coletivo (disseminado pela ideia de “multidão”) ganhou mais popularidade, adquirindo um novo significado: “massas”. Nas décadas de 1930 e 1940, segundo a filósofa Susan Buck-Morss (2000), em *Mundo dos sonhos e catástrofe*, o termo configurou o apogeu de disputas ideológicas entre o comunismo, o fascismo e o capitalismo liberal. Compreendida em conceitos como povo, classe trabalhadora, consumidor e espectador, a palavra “massa” se encaixa nas maneiras em que o discurso político-ideológico conseguiria ter efeito na captação de corações e mentes das pessoas. Buck-Morss (2000) ainda explica que as fotografias públicas podem ser entendidas como ferramentas para a divulgação de sentidos que conquistassem as pessoas.

Na imagem abaixo, podemos entender um pouco do cotidiano carioca enquanto ocorria os festejos dos “dias de Momo”. Por este

7 O título original é *Crowds and power*.

ângulo, vemos que Marcel Gautherot optou por a visão ortogonal, dando a ideia de que há muitas pessoas na foto. Por ser um ambiente bastante arborizado durante um dia de calor – que se tratando de Rio de Janeiro, é um calor intenso –, muitos indivíduos buscaram se proteger do sol embaixo das árvores. A ideia de multidão é bastante contemplada na imagem, sendo que não há qualquer tipo de elemento que separe as pessoas. Diversos indivíduos compõem a fotografia e são mostrados de maneira coletiva, sem distinção entre si.

**Figura 1** - Carnaval de rua, Rio de Janeiro. Marcel Gautherot.



Fonte: Acervo IMS (1951).

Ainda vemos elementos que distinguem a época das demais. O mais claro é, sem dúvida, os modelos de carros que não são mais fabricados. E mais ao fundo, podemos ter uma noção mais geográfica de onde a foto está sendo feita: a Cinelândia. O prédio que possui uma mureta e está mais próximo da câmera é a Biblioteca Nacional, e o edifício mais distante, com telhados em formato de abóbodas, é o Museu de Belas Artes.

**Figura 2** - Carnaval de rua, homens fantasiados de mulher, Rio de Janeiro.  
Marcel Gautherot.



*Fonte: Acervo do IMS (1951).*

Destacamos nessa imagem dois detalhes que são imprescindíveis para seguirmos nossas análises. O primeiro é a forma como Gautherot descreve o que vê. Na legenda abaixo, feita pelo próprio Gautherot e que está presente em seu arquivo pessoal no IMS, percebemos que o fotógrafo não possui um olhar particular sobre as pessoas, mas sim, totalizante. O objetivo não é descrever as pessoas individualmente, buscando saber seus nomes ou dados pessoais, mas sim retratar o carnaval carioca de maneira coletiva, de forma mais generalizada. O segundo detalhe é o ponto de vista do fotógrafo, que se repararmos bem, está um pouco acima de uma altura humanamente possível. Isso nos leva a pensar como ele fez para tirar a foto por este ângulo. Talvez tivesse subido em algo para poder conseguir a imagem perfeita para o clique. Porém, são questões que não são possíveis de serem decifradas a partir das imagens. Por ora, são apenas especulações.

Na foto ao lado, seguindo o exemplo da anterior, vemos foliões mais próximos à câmera e com aspectos mais individualizados. As-



sim como na outra imagem, o fotógrafo consegue despertar curiosidade quanto à maneira em que conseguiu tirar tal fotografia. Tirada de cima para baixo, a imagem nos faz pensar que Gautherot tenha subido em algo para fazer para fazer o registro. Percebemos também como ele consegue captar expressões mais particulares em meio a um grande grupo de pessoas. Ele aproxima o seu olhar sobre três rapazes vestidos de mulher, que estão posando para a foto, e é isso que o fotógrafo utiliza para fazer a legenda da foto. Mesmo no meio da Rio Branco – uma avenida bastante movimentada no centro do Rio de Janeiro –, os foliões transitam tranquilamente entre os carros com as suas fantasias, sem a menor preocupação quanto a possíveis acidentes causados por automóveis.

Essas imagens com as multidões corroboram com a análise de Beatriz Jaguaribe (2013), em que as aglomerações nos espaços públicos potencializam o contato corporal. Pode parecer algo simples, porém esse contato humano nos espaços públicos pode transmitir uma ideia de troca de energias, bem como a ideia de ruptura com o cotidiano.

Outro símbolo do Estado Novo e que mais tarde viria a ser um dos símbolos do carnaval foi a Presidente Vargas. Construída na gestão do prefeito Henrique Dodsworth<sup>8</sup> (1937 – 1945), a avenida visava eliminar os problemas econômicos e urbanos da cidade, além de representar um novo reduto de foliões, substituindo a Praça Onze. Evelyn Furquim Werneck Lima (1990), em *Uma Avenida Presidente Vargas: uma drástica cirurgia*, afirma que a Presidente Vargas deixou marcas do autoritarismo instaurado entre os anos 1930 e 1940. Ser um novo símbolo do carnaval carioca não veio de graça, visto que para erguer a avenida foi feita uma enorme devastação so-

8 Henrique de Toledo Dodsworth Filho (1895 – 1975) foi um médico e advogado, que desde cedo se engajou na carreira política. Em 1924, foi eleito deputado federal e eleito, mais tarde, nos anos de 1927 e 1935. Em 1937, foi nomeado por Vargas para assumir a interventoria no Distrito Federal, onde ficou durante todo o Estado Novo. Sua gestão foi marcada por grandes obras públicas, como: a abertura da Presidente Vargas, a esplanada do Castelo, o início da construção do Maracanã e da estrada Grajaú-Jacarepaguá. Cf. HENRIQUE DODSWORTH. O Governo de Juscelino Kubitschek. FGV CPDOC. In: *Dicionário Histórico Biográfico Brasileiro pós 1930*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2001. Disponível em: [https://cpdoc.fgv.br/producao/dossies/JK/biografias/henrique\\_dodsworth](https://cpdoc.fgv.br/producao/dossies/JK/biografias/henrique_dodsworth). Acesso último em 22 de julho de 2021, às 18:15.

bre vários prédios. Sem contar que essa noção de monumentalidade também veio arraigada à de disciplina, afinal, seria um novo cenário para os desfiles militares (LIMA, 1990).

**Figura 3** - Carnaval de rua, Igreja da Candelária ao fundo, Rio de Janeiro. Marcel Gautherot.



Fonte: Acervo do IMS (1951).

Na cena fotografada por Gautherot, não há carros na rua para que não se impedisse as comemorações dos blocos pela cidade. Pelo ângulo em que foi tirada, a imagem mostra bem a dimensão da Presidente Vargas, sua largura, com o distanciamento entre os prédios de cada um dos lados, e o seu comprimento, mostrando a igreja da Candelária ao fundo. Mesmo a foto estando bastante humanizada, dando a entender que há um pequeno bloco de pessoas no meio da pista, as construções no entorno são as verdadeiras protagonistas da imagem. Diante dos prédios, as pessoas ficam bastante diminutas, fora que a imagem busca ao máximo centralizar a figura da igreja, que aparece ao centro, seguindo o projeto urbanístico que a torna o ponto inicial da avenida.

As imagens acima mostram bem o clima de verão, com bastante sol, que une à grande festa. A presença de luz do sol remete à ideia de calor, o que podemos atribuir também à energia dos foliões, muito alegres na maioria das vezes. Na foto abaixo, podemos ver também uma foliã transmitindo um semblante bem sorridente num dia de bastante sol.

**Figura 4** - Índios no carnaval de rua, Rio de Janeiro. Marcel Gautherot.



*Fonte: Acervo do IMS (1951).*

Falando sobre os elementos da imagem, vemos a mulher do centro fantasiada com uma roupa típica das baianas, enquanto possui adereços de penas na cabeça, na cintura e no pé. A forma como ela é fotografada evidencia a interferência do fotógrafo, que direciona a sua ação para realizar a pose. Ao redor, curiosos olham na direção da lente do fotógrafo, enquanto a multidão ao fundo promove a humanização da foto, junto com as sombras no chão que dão a impressão de serem muitas pessoas. A foto reúne pessoas de cores de pele diferentes, com pessoas negras no primeiro plano – contando com a “protagonista” – e pessoas de cores diferentes mais distantes.

Além disso, percebemos a presença as árvores ao fundo, ao passo que o poste de luz, com alguns fios de energia que atravessam a imagem, e os prédios do canto esquerdo, mostram a configuração do espaço urbano.

Também temos que levar em consideração a participação da mulher nas fotos carnavalescas. A inversão de papéis, comum durante o carnaval, servia para algumas mulheres extravasarem e transgredirem, de acordo com Ellen Karin Dainese Maziero (2017), em “Mulheres e carnavais do Rio de Janeiro: as representações da imprensa entre 1950 e 1962”. A autora salienta que os folguedos eram aproveitados pelo público feminino para adotar costumes mais livres. Em relação às vestimentas, se preferia usar roupas mais leves, como *shorts*, blusas “tomara que caia”, *baby dolls* e tudo que pudesse deixar as pernas livres para poderem brincar à vontade. Sendo assim, aos poucos os adereços mais paramentados foram sendo abandonados, ao mesmo tempo em que ser mais explícita significava estar na contramão de uma sociedade ainda muito conservadora (MAZIERO, 2017).

Saindo um pouco das ruas e nos voltando para lugares mais fechados, vamos analisar mais as festas de carnaval que ocorriam nos bailes, procurando entender melhor o contexto de popularidade dos bailes, muito restritos à elite da época. As imagens do Baile do Theatro Municipal exemplificam tal momento.

### Os “brincantes” do Theatro Municipal

Numa visão bastante ampla do Baile do Municipal, Gautherot conseguiu captar a energia carnavalesca em meio a um cenário aparentemente escuro. Do alto, conseguimos ter a noção da quantidade de pessoas, o que evoca ao aspecto mais popular do carnaval. Mesmo que os salões tivessem sido muito associados à elite, Ellen Maziero (2017) afirma que com a alta popularidade dos bailes de carnaval na década de 1950, houve uma descentralização dos lugares que realizavam tais comemorações. Clubes esportivos e agremiações sociais e recreativas de bairros do subúrbio do Rio de Janeiro também passaram a promover esses folguedos, como foi o caso da União Progressista de Bomsucesso (Maziero, 2017; Bezerra, 2013).



**Figura 5** - Baile de carnaval no Teatro Municipal, Rio de Janeiro. Marcel Gautherot.



Fonte: Acervo do IMS (1953).

No caso do Theatro Municipal, eram as camadas médias e altas que podiam usufruir, do mesmo jeito que ocorria em outros lugares, como no: Copacabana Palace, Hotel Quitandinha, Hotel Glória e late Clube. Mesmo sendo um espaço, praticamente, exclusivo para poucos, a noção de povo e de coletivo fica bastante impregnada dentro dessa imagem, de tal forma que percebemos uma ambiguidade: na parte de baixo da foto, vemos as pessoas amontoadas numa grande multidão de pessoas, sem individualidade, e na parte superior, vemos o lustre cristalino e a decoração ornamentada com objetos cônicos conferem um aspecto mais *kitsch*, que remetem a aspectos de locais sofisticados.

Como este tipo de baile era muito popular na época, era muito comum ver artistas e rostos conhecidos nestes espaços. E acaba atraindo a atenção da imprensa para cobrir tudo o que acontecia. Revistas famosas como *O Cruzeiro* e *Manchete* tinham jornalistas que comentavam tudo o que ocorria nos salões. Havia também



os fotojornalistas que atuavam registrando os principais eventos, como desfiles, ranchos e bailes à fantasia. Outras atividades do carnaval também viravam notícia, como os desfiles de escolas de samba, mas o foco principal ainda eram os salões com os bailes carnavalescos (MAZIERO, 2017, p. 1132).

**Figura 6** - Angelita Martinez no baile de carnaval do Teatro Municipal, Rio de Janeiro. Marcel Gautherot.



*Fonte: Acervo do IMS (1953).*

Acima, podemos ver uma atriz bastante conhecida do período: Angelita Martínez (1931 – 1980)<sup>9</sup>. Vedete do rádio e do teatro, ela era um rosto muito popular, o que levou Gautherot a fazer uma descrição mais específica dela. Ao analisarmos o arquivo pessoal do fotógrafo, percebemos que Angelita se destaca perante os demais passantes do carnaval, que eram conhecidos apenas como “homens”, “mulheres”, “bloco”, “foliões” ou, até mesmo, “baile”. São muito raras legendas com nomes de pessoas.

9 Maria Angélica Gugani, mais conhecida como Angelita Martínez, nasceu em São Paulo, tendo feito carreira no exterior graças ao seu primeiro marido, Chucho Martínez Gil. Foi estrela nas rádios Record, Cultura e Mayrink Veiga, além de fazer sucesso como cantora no hotel Copacabana Palace e em boates e casas noturnas do Rio, como: Casablanca, Night and Day e Monte Carlo (KRIEGER, s/d).

É interessante também notarmos como Gautherot registra Angelita que, aparentemente, parece não se importar com o clique do fotógrafo. Repare como o destaque à vestimenta da atriz se faz, principalmente, por causa do contraste entre ela, com tons de branco, e o fundo escuro. Na claridade, podemos observar que a vedete está paramentada com uma roupa cheia de joias, uma espécie de tiara brilhante que segura seu chapéu, brincos enormes que parecem refletir a luz do ambiente e, por fim, um *drink* com muito gelo (indicando que pode ser alguma bebida alcoólica), que está numa taça de vidro, enquanto ela segura de forma sofisticada. Todo esse conjunto de elementos compõem a sua fantasia, que pode associar a atriz ao ambiente em questão. Segundo Ana Maria Andrade (1990, p. 162), os clubes eram espaços destinados apenas a uma parcela da sociedade que, gradativamente, se afastava do caráter público das ruas e se aproximava dos salões exclusivos durante os festejos de carnaval. A questão é que o público frequentador do Baile do Municipal é também responsável por criar o ambiente. A presença de luxo, riqueza e consumo de objetos usados pela protagonista da foto também representam a elegância predominante do espaço (ANDRADE, 1990).

Segundo Ellen Maziero (2017, p. 1133), muitas vezes, o sucesso dos carnavais era associado às “mulheres bonitas e sensuais, que se destacavam nos bailes por meio de fantasias que permitiam a exposição de suas pernas”. Os padrões estéticos atribuídos a mulheres bonitas diziam respeito à vencedora do *miss* Brasil de 1954: Martha Rocha. Segundo Denise Beluzzi de Sant’anna (2014, p. 101), em *História da beleza no Brasil*, “cintura fina, pés delicados, sorriso meigo e quadris largos” era a definição de corpo ideal. Mas em geral, esses padrões eram atribuídos às mulheres brancas, enquanto que para as mulheres negras era a imprensa voltada ao público negro que afirmava a sua beleza.

Na imagem ao lado, podemos notar bem essa característica. As duas mulheres brancas são mostradas bem ao centro da foto, evidenciando o destaque dado pelo fotógrafo, que mostra bem as suas fantasias. A mulher da direita está segurando uma espécie de guarda-chuva, com luvas que vão até o cotovelo, um chapéu em forma de cone e brincos bem largos. Porém, o que provavelmente chama mais atenção é o seu vestido, que deixa seus ombros e pernas bas-

tantes expostos, conjugando o então padrão de beleza feminina. Já a foliã ao lado parece estar com uma fantasia bem “Carmen Miranda”, com um chapéu extravagante, um colar de pérolas enorme e, finalmente, com um *top* e um saião decorados com flores. Repare que parte de seu corpo também está exposto, especialmente os ombros e a barriga. Parece que a foto as pegou de surpresa, pois nenhuma está olhando diretamente para a câmera; elas estão sorrindo e há algumas pessoas ao redor – mesmo não estando muito nítidas –, cria uma certa harmonização para a imagem, mostrando que há bastante euforia e alegria na festa (MAZIERO, 2017).

**Figura 7** - Baile de carnaval no Teatro Municipal, Rio de Janeiro. Marcel Gautherot.



Fonte: Acervo do IMS (1953).

## Conclusão

No grande campo dos Estudos Culturais, entendemos que as imagens são elementos de poder e de disputa. Desde o seu momento de produção, uma representação possui uma linguagem própria,

capaz de reconstruir e ressignificar os fatos de uma determinada época. Stuart Hall (2016) nos ajuda a entender que o estudo das imagens está em consonância com a noção foucaultiana de relações de força, na medida que não é o sentido da imagem que está em jogo, mas sim o poder que ela carrega.

Nesse âmbito também podemos pensar nas prerrogativas das imagens no período de Getúlio Vargas, que obedeciam a uma forma discursiva de incluir classes, até então, desprivilegiadas e se apropriar do Carnaval para servir como imagem da nação. Assim como no Estado Novo, a ideia de promover uma “pedagogia do olhar” (LISSOVSKY; JAGUARIBE, 2006, p. 90) se insere no período democrático de Vargas que entende o poder educativo das imagens e promove a sua divulgação para construir a imagem da nação. No caso, a missão modernizadora empreendida pelo governante teve características que já vinham sendo construídas ao longo dos anos. Desde os anos 1930 até a década de 1950, a cultura do olhar foi buscando associar esta imagem popular à imagem do Estado (LISSOVSKY; JAGUARIBE, 2006).

Se nos ativermos às ideias de Benedict Anderson (1991) sobre o pertencimento coletivo (ou comunidade imaginada), podemos entender como as imagens de Gautherot confluem junto à ideia de representação cultural, tanto em ambientes públicos como em ambientes privados. A estética fotográfica (luz, sombra, contraste, ângulo, direção de imagem etc.) também se somava à estética dos foliões fantasiados. Tanto de maneira individual, como de maneira generalizada, percebemos as relações de importância de particulares ante a maioria. Da mesma forma, a representação de populares acarreta num entendimento mais democrático da sociedade que se faz presente.

Em suma, ter noção de fotografar as pessoas, em diversas maneiras de manifestar e constituir personagens e eventos, envolve pensar nos papéis sociais permitidos e incentivados pela política de quem governa. É nesse ponto em que entendemos a sociedade como uma conjugação de práticas construídas ao longo dos anos e que, ao serem postas em imagens, podem nos dar indícios sobre o período que analisamos. Da mesma forma, as imagens são com-



ponentes passíveis de investigação, visto que o enquadramento é conduzido pelo olhar do fotógrafo. Desta forma, entendemos que pensar na fotografia é também pensar nas motivações pessoais do seu autor. A última análise cabe a nós historiadores.

## Referências

ANDERSON, Benedict. **Imagined Communities**: reflections on the origin and spread of nationalism (rev. and extended edition). London: Verso, 1991.

ANDRADE, Ana Maria de Souza. **Sob o signo da imagem**: A Produção da Fotografia e o Controle dos Códigos de representação Social da Classe Dominante, no Rio de Janeiro, na Primeira Metade do Século XX. Tese apresentada ao curso de Mestrado em História da Universidade Federal Fluminense como parte dos requisitos para a obtenção do título de Mestre. Orientador: Rachel Soihet. Universidade Federal Fluminense Centro de Estudos Gerais Instituto de Ciências Humanas E Filosofia (UFF/CEG/ICHF). Niterói (RJ), Novembro 1990.

BEZERRA, Danilo Alves. **Carnavais do Rio de Janeiro e seus usos pelo Estado Novo (1938 a 1942)**. In: **XXVII Simpósio Nacional de História – ANPUH/Brasil**. Natal, 2013.

BUCK-MORSS, S. **Dreamworld and Catastrophe**. Cambridge: MIT Press, 2000.

CANCELLI, Elizabeth. **O mundo da violência**: a polícia da era Vargas. Brasília: Editora da UnB, 1993.

CANETTI, E. **Crowds and Power**. New York: Continuum, 1973.

D'ARAÚJO, Maria Celina. **O segundo governo Vargas 1951-1954**: democracia, partidos e crise política. 2. ed. São Paulo: Ática, 1992. 206 p. (Série Fundamentos ; 90).

FERNANDES JUNIOR, Rubens. O documento como arte. In: **O Brasil de Marcel Gautherot**. São Paulo: Instituto Moreira Salles, 2001. pp. 59-73.

GUIMARÃES, Helenise Monteiro; SANTOS FILHO, Raphael David dos. **O Carnaval dos anos 1940**: as muitas fantasias de um Rio folião. Textos escolhidos de cultura e arte populares, Rio de Janeiro, v.9, n.1, p. 7-19, mai. 2012.

HALL, Stuart. **Cultura e Representação**. Organização e revisão técnica: Arthur Ituassu, Trad. Daniel Miranda e William Oliveira. Rio de Janeiro, Ed. PUC-Rio: Apicuri, 2016. 260 p.



JAGUARIBE, Beatriz. Imagens da multidão: Carnaval e mídia. In: **Revista da Associação Nacional dos Programas de Pós-Graduação em Comunicação | E-compós**. Brasília, v.16, n.3, set./dez. 2013. pp. 1 – 15.

LIMA, Evelyn Furquim Werneck. **Avenida Presidente Vargas: uma drástica cirurgia**. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, 1990. (Coleção Biblioteca Carioca, v. 12).

LISSOVSKY, Mauricio; JAGUARIBE, Beatriz. Imagem fotográfica e imaginário social. In: **Portfolio. ECO-PÓS**, Rio de Janeiro, v.9, n.2, agosto-dezembro 2006, pp.88-109.

MAZIERO, Elle Karin Dainese. Mulheres e carnavais no Rio de Janeiro: as representações da imprensa entre 1950 e 1962. In: **Antíteses**. Londrina, v. 10, n. 20, 2017. pp. 1129 – 1152.

OLIVEIRA, José Luiz de. Pequena História do Carnaval carioca: de suas origens aos dias atuais. In: **Encontros**. ano 10, Número 18, 1º semestre 2012.

OLIVEIRA, Lucia Lippi. **Cultura é patrimônio: um guia**. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2008.

RIDENTI, Marcelo. **Intelectuais e Estado**. Minas Gerais: Editora UFMG, 2006.

SANT'ANNA, Denise Bernuzzi de. **História da beleza no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2014.

VIANNA, Hermano. **O mistério do samba**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.: Ed. UFRJ, 2004.

### *Referências Digitais*

ANDRADE, Rodrigo de Melo Franco de. **IPHAN**. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/173>. Acesso último em: 30 de abril de 2021, às 15:02.

HENRIQUE DODSWORTH. O Governo de Juscelino Kubitschek. FGV CPDOC. In: **Dicionário Histórico Biográfico Brasileiro - pós 1930**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2001. Disponível em: [https://cpdoc.fgv.br/producao/dossies/JK/biografias/henrique\\_dodsworth](https://cpdoc.fgv.br/producao/dossies/JK/biografias/henrique_dodsworth). Acesso último em 22 de julho de 2021, às 18:15.

KRIEGER, Fernando. “Nos 90 anos de Angelita Martinez, uma homenagem às vedetes”. In: **Discografia Brasileira**. Instituto Moreira Salles. Disponível em: <https://discografiabrasileira.com.br/posts/244085/nos-90-anos-de-angelita-martinez-uma-homenagem-as-vedetes>. Acesso último em 22 de julho de 2021, às 18:15.



**“Oh Zé, O Samba  
de Aboio é aqui”  
Um estudo sobre a  
relação do alimento  
tradicional, memórias  
e identidades no  
Samba de Aboio do  
Povoado Aguada-  
Carmópolis/SE**

*Luana Almeida de Jesus\**  
*Denio Santos Azevedo\*\**

## **Resumo**

O presente artigo trata da descrição etnográfica da celebração religiosa Samba de Aboio, no povoado Aguada, em Carmópolis/SE. Com o objetivo de analisar a memória e o sentido de pertencimento que o alimento tradicional, servido no Samba de Aboio aqui pesquisado, possui nos atores sociais que participam desta prática cultural. Aliando o método às técnicas, foram utilizados neste artigo, as pesquisas de campo, bibliográfica, documental, tendo como abordagem qualitativa e o método de pesquisa etnográfico. A relação das identidades e memórias, junto com o ato de preparar e servir o alimento tradicional durante o Samba, é de suma importância para a celebração, o modo de preparo das carnes que vem sendo mantido e os saberes e fazeres que são passados de geração a geração pela família Mota e Assis, sem ser modificado ou alterado ao longo dos anos.

**Palavras-Chave:** Alimento Tradicional, Samba de Aboio, Carmópolis/SE.

\* Graduada em Turismo Bacharelado pela Universidade Federal de Sergipe (2016); Especialização Lato Sensu em Planejamento do Turismo/UFS (2018); Mestre no Programa de Pós-graduação Interdisciplinar em Culturas Populares- PPGCULT/UFS (2021).

\*\* Doutor em Sociologia pelo Programa de Pós-graduação em Sociologia (UFS) com Doutorado Sanduíche na Universidade de Coimbra em Portugal CES/UC; Mestre em Sociologia pelo NPP-CS/UFS e graduado em História (UFS). Professor do Programa de Pós-graduação em Culturas Populares da UFS (PPGCULT/UFS). Professor do Departamento de Turismo da UFS (DTUR/UFS). Pesquisador do Grupo de Estudos em Antropologia e Turismo (ANTUR/UFS). Coordenador do Projeto de Extensão Sergipanidades (PPGCULT/DTUR/UFS).

“Oh Zé, O Samba de Aboio é aqui” A study on the relationship of traditional food, memories and identities in samba de Aboio do Povoado Aguada-Carmópolis/SE

“Oh Zé, O Samba de Aboio é aqui” Un estudio sobre la relación de la comida tradicional, los recuerdos y las identidades en la samba de Aboio do Povoado Aguada-Carmópolis/SE

*Abstract*

This article deals with the ethnographic description of the religious celebration Samba de Aboio, in the village of Aguada, in Carmópolis/SE. With the objective of analyzing the memory and the sense of belonging that the traditional food, served in the Samba de Aboio researched here, has in the social actors that participate in this cultural practice. Combining the method with the techniques, field, bibliographical and documentary research were used in this article, with a qualitative approach and the method of ethnographic research. The relationship of identities and memories, together with the act of preparing and serving traditional food during Samba, is of paramount importance for the celebration, the way of preparing the meat that has been maintained and the knowledge and practices that are passed down from generation to generation by the Mota e Assis family, without being modified or altered over the years.

**Key Words:** Traditional Food, Samba de Aboio, Carmópolis/SE.

*Resumen*

Este artículo trata de la descripción etnográfica de la celebración religiosa Samba de Aboio, en la vereda Aguada, en Carmópolis / SE. Con el objetivo de analizar la memoria y el sentido de pertenencia que la comida tradicional, servida en la Samba de Aboio aquí investigada, tiene en los actores sociales que participan de esta práctica cultural. Combinando el **método** con las **técnicas**, en este artículo se utilizó la investigación de campo, bibliográfica y documental, con un enfoque cualitativo y el **método de** investigación etnográfica. La relación de identidades y recuerdos, junto con el acto de preparar y servir comida tradicional durante la Samba, es de suma importancia para la celebración, la forma de preparar la carne que se ha mantenido y los conocimientos y prácticas que se transmiten de generación en generación. generación generación por la familia Mota y Assis, sin ser modificada ni alterada a lo largo de los años.

**Palabras clave:** Comida tradicional, Samba de Aboio, Carmópolis / SE.



## Introdução

Podemos encontrar algumas definições e conceitos sobre a expressão culturas populares, no entanto, alguns elementos são primordiais, como a manifestação cultural, e a produção dos atores sociais que participam de forma ativa, com interação e intervenção cultural de pessoas de determinadas regiões. As culturas populares não possuem definição única. São múltiplas definições. São escolas diferentes, olhares e métodos distintos pelas ciências humanas e sociais. Ela nasce da adaptação do homem ao ambiente onde vive envolve diversas áreas de conhecimento como artes, crenças, folclore, tradições e costumes. São muitos os seus significados e bastante heterogêneos e variáveis os eventos que essa expressão recobre. Ela remete, a um amplo aspecto de concepções e pontos de vista que vão desde a negação de que os fatos por ela identificados contenham alguma forma de “saber”, até associar ao papel de resistência contra a dominação de classe. A cultura popular surge das tradições e costumes, que são transmitidos de geração a geração (ARANTES, 1981). A partir dessas tradições e costumes, surgem as memórias, que são uma ação dos acontecimentos e das interpretações do passado que se quer salvar. Esta, poderá ser percebida como tentativas conscientes de definir e de reforçar sentimentos de pertencimento e tradição que são passados de geração a geração. Chartier também apresenta seu entendimento da questão da cultura popular. Ele reduz as diversas definições da cultura popular a dois modelos de abordagem e interpretação:

O primeiro, no intuito de abolir toda forma de etnocentrismo cultural, concebe a cultura popular como um sistema simbólico coerente e autônomo, que funciona segundo uma lógica absolutamente alheia e irredutível à da cultura letrada. O segundo, preocupado em lembrar a existência das relações de dominação que organizam o mundo social, percebe a cultura popular em suas dependências e carências em relação à cultura dos dominantes. Temos, então, de um lado, uma cultura popular que constitui um mundo à parte, encerrado em si mesmo, independente, e, de outro,



uma cultura popular inteiramente definida pela sua distância da legitimidade cultural da qual ela é privada. (CHARTIER, 1995, p.179).

Para Chartier esses dois modos de explicação não são necessariamente conflitantes, ocorrendo, também, o uso de ambos por um mesmo autor, ou numa mesma obra. Entretanto, o importante para ele é identificar como se opera esse relacionamento entre as formas impostas e aculturantes, de um lado, e as táticas agenciadas pelos segmentos subalternos, por outro. A referência ao passado poderá servir para manter a coesão dos grupos sociais e das instituições que compõem uma sociedade, por isso, as manifestações culturais e celebrações são tão importantes para afirmar os costumes de um grupo social, evidenciando aos demais as peculiaridades de sua história e de suas crenças. Os rituais festivos podem resgatar as identidades de um grupo social e fazer com que os símbolos implícitos sejam apresentados como forma de valorizar essa manifestação.

Um desses rituais festivos dentro das culturas populares é o alimento tradicional. Estudar o consumo e relação de determinados alimentos tradicionais relacionados às manifestações religiosas e celebrações significa perceber o sentido desse alimento para a vida de homens e mulheres, identificando as relações entre eles, o espaço e os seus desdobramentos. Os modos alimentares se articulam com outras dimensões sociais e com as identidades. Conforme Muller; Amaral e Remor (2010) o valor cultural do ato e do modo de se alimentar é cada vez mais entendido enquanto patrimônio cultural, pois a comida é tradutora de nações, religião, civilizações, grupos étnicos, comunidades e famílias.

Identificar as atividades, ações e relações do alimento tradicional com a religiosidade possibilita compreender os aspectos culturais do lugar onde ocorre e dos atores sociais envolvidos. A cultura alimentar pode ser compreendida como o conjunto integrado de elementos objetivos e subjetivos, que, de modos diversos, estão presentes na relação que se estabelece entre os homens, o meio e o alimento. Pela abordagem cultural, o alimento passa a ter uma dimensão mais ampla, representando não apenas um objeto neces-

sário para a manutenção fisiológica, mas a contextualização da história de vida dos grupos sociais (MENEZES, 2014).

Dentro de algumas manifestações culturais, as práticas alimentares, que vão desde os procedimentos relacionados à preparação do alimento, quem e como prepara até seu consumo, a subjetividade veiculada inclui a identidade cultural, a condição social, a memória familiar e o período em que os envolvidos perpassam por essa experiência cotidiana. Percebe-se um reconhecimento aos elementos da região, com as práticas de valorização das culturas populares que propõem a utilização de pratos e produtos que retratam as diferenças alimentares de cada lugar.

A diversidade das culturas populares em Sergipe, é uma característica da presença de diferentes grupos culturais na formação social e cultural dos sergipanos, além de representar continuidades e transformações em suas práticas culturais ao longo dos anos. A relação entre as memórias, identidades e o cotidiano são entendidos e analisados nas mais diferentes manifestações culturais presentes no Estado. São inúmeras práticas culturais que nos remetem ao passado e garantem no presente uma permanente interação entre as mais diversas comunidades responsáveis pela continuidade da nossa cultura popular.

Dentre algumas manifestações culturais praticadas no Estado de Sergipe na contemporaneidade estão os grupos de Samba de Parelha, Samba de Coco, Samba de Roda e o Samba de Aboio. O Reissado, o Batalhão, a Marujada, o São Gonçalo da Mussuca, Lambe-Sujo e Caboclinhos, Chegança, Cavahada, Taieira, Parafusos, Cacumbi, entre outros.

Dentro dessas práticas culturais em Sergipe, podemos encontrar o alimento tradicional no Lambe-Sujo e Caboclinhos<sup>1</sup> com

1 De acordo com Santos (2016) um caboclinho vestido e performatizado enlaça pela cintura um Lambe-Sujo conduzindo-o com um cordão, juntos percorrem as ruas do município de Laranjeiras e todos os espaços da feira livre com o objetivo de arrecadar uma maior quantidade possível de utensílios para a feijoada como, carnes, legumes, verduras, grãos e dinheiro. Essa feijoada passou a ser símbolo no Lambe-Sujo, por ser uma festa que representam os pretos escravizados, a partir de um escravismo criminoso, que marca a formação da sociedade brasileira, e do outro os Caboclinhos, os índios catequizados, aculturados e forçados a desenvolver diferentes atividades para a manutenção da ordem colonizadora.

a sua tradicional feijoada. Sendo considerada como um símbolo identitário dentro do Lambe-Sujo, trazendo parte da sua cultura alimentar, presente na história dos pretos no tempo do escravismo criminoso.

Outro exemplo da presença do alimento tradicional está no objeto de pesquisa aqui destacado, o Samba de Aboio. Durante sua celebração são servidos cozidos de carneiro, boi e galo, acompanhados com arroz, farinha e pirão. Esse alimento é preparado e servido como pagação de promessa por todas as graças alcançadas no decorrer do ano pelos devotos de Santa Bárbara-lansã. Diante do exposto, esta pesquisa tem como objetivo geral, analisar a memória e o sentido de pertencimento que o alimento tradicional servido no Samba de Aboio do Povoado Aguada-Carmópolis/SE possui nos atores sociais que participam desta prática cultural.

288

Aliando o método às técnicas, para elaboração desse artigo estão sendo utilizadas, as pesquisas de campo, bibliográfica, documental, exploratória e descritiva, tendo como abordagem a pesquisa qualitativa e o método de pesquisa o etnográfico. As técnicas de pesquisa são a observação direta, entrevistas, fotografias, registros da memória do grupo, filmagens e o caderno de campo. Todos esses métodos e técnicas, foram realizados no povoado Aguada-Carmópolis/SE, durante o Samba de Aboio e também antes e após a celebração. No ano de 2017, foi realizada a primeira pesquisa de campo, com a segunda em 2019. Nestas, foram vivenciados os dois dias da celebração, observando desde o preparo dos alimentos, o momento do Samba, os rituais, preces e homenagens a lansã-Santa Bárbara. Foram observados os gestos, falas, como se comportam enquanto preparam o alimento, fazem suas preces e se movimentam na roda do Samba de Aboio.

## *Na Porta de Santa Bárbara, chegou o Rei do Tambor*

### *Cultura e Culturas Populares*

Algo básico, imprescindível, dinâmico, que está inserido e modifica com sua experiência compartilhada, em que inclui sua diversidade, padrões de comportamento, símbolos e significados que compartilhamos com elementos e relações com os outros, isso é a cultura (SANTANA, 2009). Desse modo a cultura pode ser definida como algo adquirido, aprendido e também acumulativo, resultante da experiência de várias gerações e da vivência dos atores sociais nas diferentes relações de sociabilidade. Porém, enquanto aprendiz, o ser humano pode sempre criar, inventar e mudar. Ele não é um simples receptor, mas também um criador de cultura. Por isso, a cultura está sempre em processo de mudança.

289  


Cultura está muito associada a estudo, educação, formação escolar. Por vezes se fala de cultura para se referir unicamente às manifestações artísticas, como o teatro, a música, a pintura, a escultura. Outras vezes, ao se falar na cultura da nossa época ela é quase que identificada com os meios de comunicação de massa, tais como o rádio, o cinema, a televisão. Ou então cultura diz respeito às festas e cerimônias tradicionais, às lendas e crenças de um povo, ou a seu modo de se vestir, à sua comida, a seu idioma (SANTOS, 1983, p. 19).

A cultura abrange os modos comuns e aprendidos da vida, transmitidos por pessoas e grupos, em uma sociedade. Antropólogos não denominam os termos culto ou inculto, nem determinam valor sobre essa ou aquela cultura, pois não consideram uma superior ou inferior à outra. Elas são apenas diferentes em níveis ou integração de seus elementos (MARCONI; PRESOTTO, 2006). Cultura não vem da genética, mas sim, do resultado da inserção do ser humano em determinados contextos sociais. É a adaptação da pessoa aos diferentes ambientes pelos quais passa e vive. Segundo Burke (1989,

p.38) “a descoberta da cultura popular fazia parte de um movimento de primitivismo cultural no qual o antigo, o distante e o popular eram todos igualados”. A princípio, o conceito de cultura, apenas remetia à cultura às classes dominantes, ou seja, a elite da época, sendo entendido que as demais classes não a produziam.

Até meados do século XVII a fronteira entre cultura popular e cultura de elite não estava bem delimitada, porque a nobreza participava das crenças religiosas, das superstições e dos jogos realizados pelas camadas subalternas. É claro que o mesmo não se pode dizer com relação ao povo no universo das elites (CATE-NACCI, 2001, p. 29).

290

Acreditava-se que as classes dominantes teriam uma dinâmica de mudança que decorre da necessidade de manter a distinção daqueles que produzem e carregam essa cultura ou nas tentativas de pessoas ou grupos que estão fora da classe dominante de se apropriar dessa cultura (SILVA, 1995). Assim, novas tendências vão garantir que o acesso à cultura legítima seja facilitado a uns por possuir uma familiaridade e sensibilidade, adquirida e dificultada a outros que estão socialmente distantes e internamente despreparados.

A cultura popular como ligada a regionalismo, primitivismo, passado ameaçado de se perder, como ato da produção coletiva, frequentemente ingênua (e aí o nome *arte naïve*), como produção carregada de purismo, de tradição, cujo processo de criação está associado ao “fazer” e não ao “saber”. Parece recorrente a valorização do popular a partir destas características elencadas, ou seja, pelo seu papel na manutenção de tradições e práticas que, sem ele, estariam perdidas em meio às transformações do mundo industrializado e urbano (JORGE, 2006 p. 175).

Com o passar dos anos, as culturas populares foram consideradas formas de manifestações culturais que estão relacionadas ao anônimo, ao coletivo, ao espontâneo, à tradição e à oralidade, dando nome, voz e vez aos que fazem as culturas populares. De acordo

com Luís da Câmara Cascudo, é possível interpretar as culturas populares como resultado da “sabedoria oral”, memória coletiva anteposta aos conhecimentos transmitidos pela ciência. Possuidora de “bases universais”, portadora de um “instinto de conservação para manter o patrimônio sem modificações sensíveis, uma vez assimilado,” (CASCUDO, 1983, p. 679). Sendo assim, as culturas populares não são somente um suporte idealizador para a tradição, por ela estar muito além das representações estanques, segundo as quais ela ocorreria apenas no passado; na verdade, é o hoje vivido e expresso, através da sabedoria oral que os atores sociais aprendem fazendo, na prática, olhando os corpos, os passos, as mãos, os olhares, os sorrisos, a malemolência, gingas e também ouvindo as falas e sons.

As culturas populares podem ser representadas nas celebrações, festas, crenças, hábitos e tradições, nos fazeres e saberes do patrimônio cultural, revelados na culinária, nas danças folclóricas, nos ritos e celebrações. Todo espaço ou lugar possui uma significação de existência que o torna singular, que define uma identidade que vem constituir pertencimento, uma vez que expressões culturais diversas convivem em um mesmo espaço e dialogam entre si. De acordo com Rodrigues (2016) a principal características das multiplicidades culturais, se dão a partir das combinações de elementos de diversas culturas em uma nova e diferente expressão cultural. Ao lidar com o que não é único e distinto o multiculturalismo contempla as identidades plurais como base formadora de sociedades ou organizações, considerando a diversidade de gêneros, religião, cultura, linguagem, etnia, saberes e outros para propor uma sociedade múltipla, ou seja, as multiplicidades culturais é um fenômeno que institui a existência simultânea de várias culturas em um mesmo espaço territorial e nacional, onde as constantes migrações, globalização das comunicações e internacionalização da economia oportunizou tal processo. E para isso se faz necessário a resistência dessas práticas culturais. Resistir pressupõe a capacidade que detém as culturas para defender os traços distintivos que as marcam, isso implica a capacidade de articular estratégias variadas para manter-se uma história interna específica, com o ritmo próprio.



Ou seja, culturas populares é todo processo de democratização da cultura que visa neutralizar o distanciamento entre os atores sociais envolvidos. Os momentos festivos são parte das teias de significados da cultura. É justamente nos momentos das festas populares que as pessoas rememoram ou fazem questão de esquecer algo, símbolos, lugares. Dessa forma, compreender um momento festivo é também entender a sociedade na qual ela está inscrita.

## *Memória e Identidades*

A memória é a capacidade que os seres vivos têm de adquirir, armazenar e evocar informações. De acordo com Barros (2009, p. 37) “devemos pensar na memória como instância criativa, como uma forma de produção simbólica, como dimensão fundamental que institui identidades e com isto assegura a permanência de grupos”. Dessa forma, acontece a mudança na avaliação da memória como mero depósito de dados e de informações relativas à coletividade ou à vida individual.

A memória não é só pensamento, imaginação e construção social; ela é também uma determinada experiência de vida capaz de transformar outras experiências a partir de resíduos deixados anteriormente. A memória, portanto, excede o escopo da mente humana, do corpo, do aparelho sensitivo e motor e do tempo físico, pois ela é também o resultado de si mesma; ela é objetivada em representações, rituais, textos e comemorações (SANTOS, 2003, p. 25-26).

Contudo, como excede a mente humana, a memória também se alimenta de imagens, sentimentos, ideias e valores que circulam no meio social, transfigurando-se em objeto de percepção coletivo resultante da interação entre indivíduos no presente. Ao registrar a memória de certos grupos que viveram determinada experiência, pretende-se reunir a experiência comum que partilharam.

Quando a memória não está mais em todo lugar, ela não estaria em lugar algum se uma consciência individual,



numa decisão solitária, não decidisse dela se encarregar. Menos a memória é vivida coletivamente, mas ela tem necessidade de homens particulares que fazem de si mesmos homens-memória (NORA, 1993, p. 18)

Portanto, é notório que a memória tem um papel fundamental na construção da identidade de um grupo social, já que a identidade emerge, não tanto de um centro interior, de um eu verdadeiro e único, mas do diálogo entre os conceitos, definições e práticas que são representadas para nós pelos discursos de uma cultura e pelo nosso desejo (consciente ou inconsciente) de responder aos apelos feitos por esses significados, de sermos interpelados por eles, de assumirmos as posições de sujeito constituídas por nós e para nós (SILVEIRA, 2010). Identidade está diretamente vinculada à ideia de projeto, de algo que se encontra sempre em construção, que se vinculava à busca das origens, das semelhanças, daquilo que, por baixo das diferenças, do movimento, das mudanças costura e mantém a unidade.



O conceito de identidade aqui desenvolvido não é, portanto, um conceito essencialista, mas um conceito estratégico e posicional. [...] Essa concepção aceita que as identidades não são nunca unificadas; que elas são, na modernidade tardia, cada vez mais fragmentadas e fraturadas; que elas não são, nunca, singulares, mas multiplamente construídas ao longo de discursos, práticas e posições que podem se cruzar ou ser antagônicos. As identidades estão sujeitas a uma historicização radical, estando constantemente em processo de mudança e transformação (HALL, 2000, p. 108).

Segundo o autor, a identidade são sedimentações culturais que adotamos e procuramos viver, fica claro que essas são frutos de dadas memórias, de dados aspectos do passado que podem ser replicados, ou reconfigurados, de maneira forte e fraca. Neste sentido, identidade não está vinculado, apenas na identificação das semelhanças, dos compartilhamentos, que também proporciona a construção da diferença.

As múltiplas identidades existentes no mundo contemporâneo, como culturais, étnicas, ideológicas, religião, entre outras, bem

como sua relação e aceitação em um espaço diferente de origem em que vivemos é responsável por mobilizar constantemente à sociedade a assumir novas identidades, assim como reelaborar estas em tradicionais pertencentes aos períodos antecedentes. Portanto, as identidades são sedimentadas durante todo o decorrer da vida, sendo ela passível de mudanças de acordo com os momentos e fases que cada indivíduo. Compreende-se o sentido de pertencimento para contribuição do desenvolvimento dessa identidade, como em diferentes esferas de convivência. Pertencer constitui dividir características, vivências e experiências com outros membros das comunidades de pertencimento, desenvolvendo sentimento de pertença.

### *Alimento Tradicional*

294



O Alimento tradicional de excelência pelos próprios consumidores, renova-se e conserva a maioria de seus traços característicos, garantindo a permanência de uma cultura local. Se por um lado há maior curiosidade em novos sabores, o tradicional remete ao familiar, ao nostálgico, ao improvisado e legítimo. Como relata Collaço (2013) esse alimento rotineiro se abre a novas possibilidades e passa pelo consumo de alimentos tradicionais, autênticos, exóticos, entre outros, e pode ser reconhecido como uma aquisição de destreza, estabelecendo fios que se comunicam entre o “eu” e o mundo das coisas, com vários significados e interpretações. Nesse contexto, segundo Krone; Menasche (2016, p.258-259) “A alimentação tradicional assume um caráter ideológico, através do qual fronteiras e pertencimentos são definidos, uma vez que o cardápio típico da festa é escolhido de modo a afirmar e legitimar uma identidade”. Considera-se o fazer do alimento tradicional, em seu conjunto de saberes e práticas, na sua perspectiva ampla, com os atores sociais envolvidos nesse fazer com os conhecimentos e sua transmissão.

Esses alimentos são tradicionais porque persistem no tempo, sendo sempre produzidos em um determinado lugar e de uma determinada maneira, conservando características que os definem quanto ao aspecto, à

textura e ao sabor que estão ligados à cultura gastronômica de uma população (ZUIN; ZUIN, 2007, p. 113).

As comidas preparadas como oferendas em rituais religiosos, com os exigidos de acordo com as determinações das casas de culto, são comidas que, saindo da esfera do sagrado, entram no universo profano das casas brasileiras. De acordo com Hubert (2011, p. 17) “essas oferendas rituais, também chamadas obrigações, procedimento rotineiro por parte dos envolvidos nas práticas religiosas, são dadas aos deuses, por exigência dos mesmos a fim de propiciar auxílio em questões espirituais e materiais”. A comida perpassa diversas funções na religião afro, como cultos de iniciação, celebrações comensais, cultos fúnebres, cultos de renovação de energia, entre outros. O alimento sagrado, nesse sentido de oferenda, carrega todo um sentido simbólico que se dá entre os orixás e os seus devotos. O alimento estará presente fisicamente ou, de forma imaginada, a partir das memórias, do que representou ou representará na construção de subjetividades.

O alimento transformado pela cozinha/cultura se torna comida e adquire um caráter público e também político: por meio da comercialização de produtos, tanto vindos da terra natal como aqueles que serão preparados localmente com o que está ao alcance; na tentativa de reproduzir sabores da memória em pequenos comércios ou restaurantes que cumprem várias funções, desde proporcionar um meio de vida e sustento para muitas famílias, como também expor novos pratos para que circulem localmente; permitirão instituir tradições, reconhecimentos em busca de posições menos assimétricas com relação à sociedade local ou no convívio com outros grupos em situação semelhante (COLLAÇO; MENASCHE, 2015, p. 7).

O alimento assume também o papel de instrumento de interconexão dentro das celebrações ao ser empregado como forma de ornamentar os cultos aos santos ou festejos religiosos. Segundo Maués (2016) não há religião sem festa, nem festa sem comida de festa. A comida da festa, por sua vez, implica em sacrifício, de várias

formas. Podemos aqui encontrar duas espécies de atos rituais tão comuns no Brasil e em outras sociedades ocidentais como as que ocorrem em diferentes nações latino-americanas, onde estão presentes o catolicismo e as religiões de matriz africana, na maioria das situações envolvendo diversas formas de sincretismo. As oferendas aos deuses e às entidades sobrenaturais se fazem em rituais festivos incluindo todas elas algum tipo de refeição, onde se partilha e se troca várias espécies de comidas e bebidas.

O comer e o beber são uma das manifestações mais importantes da vida do corpo grotesco. As características especiais desse corpo são que ele é aberto, inacabado, em interação com o mundo. É no ‘comer’ que essas particularidades se manifestam da maneira mais tangível e mais concreta: o corpo escapa às suas fronteiras, ele engole, devora, despedaça o mundo, fã-lo entrar dentro de si, enriquece-se e cresce às suas custas. O encontro do homem com o mundo que se opera na grande boca aberta que mói, corta e mastiga é um dos assuntos mais antigos e mais marcantes do pensamento humano. O homem degusta o mundo, sente o gosto do mundo, o introduz no seu corpo, faz dele uma parte de si (BAKHTIN, 2008, p. 245).



Comer é mais que ingerir um alimento, significa também as relações pessoais, sociais e culturais que estão envolvidas. Segundo Barbosa (2012) os antropólogos se interessaram ao longo dos anos em estudar o ato de comer, pois o comportamento relativo à comida demonstra manifestações culturais e sociais e causam estranhamento entre as diferentes sociedades. Vale ressaltar que para Schluter (2003), o modo de cozinhar pode estar ligado ao modo de vida de uma pessoa, diferenciando assim as características de diversas sociedades, ou seja, não é simplesmente um objeto nutritivo que permite saciar a fome, mas algo que também tem um significado simbólico. Tal significado pode destacar as diferenças, semelhanças e o grupo social a que se pertence. Distintos grupos sociais preparam seus alimentos de diversas formas e tamanha variedade nas preparações podem carregar suas origens e a percepção da dinâmica cultural.

De acordo com Canesqui (2005, p. 57) “A antropologia enfatiza, na verdade, os aspectos simbólicos que revestem a ‘comida’, bem como o modo de preparar e comer os alimentos nas sociedades humanas”. É muito comum o uso de alimentos em festas, onde o encontro comunitário cria vínculos mais fortes entre os atores sociais envolvidos. As manifestações que se traduzem em festas podem implicar na produção de vestimentas, músicas e sua comida, que possui um grande significado no meio destas.

O estudo da alimentação e das manifestações culturais de determinados grupos constitui uma das formas mais ricas de conhecimento das sociedades. O modo de preparar, ingerir e servir os alimentos desvela formas de expressões culturais tradicionais características de cada comunidade ou sociedade e também revela inter-relações não apenas entre os indivíduos, mas também entre eles e o espaço onde estão inseridos nas diferentes sociedades e temporalidades. Os alimentos, as festas, as crenças, os hábitos alimentares, como expressões de manifestações culturais tradicionais, retratam a cultura popular nos diferentes espaços, e o significado de sua existência os tornam singulares, definidores muitas vezes de identidade constituída pelo sentimento de pertencimento ao lugar (MENEZES; CRUZ, 2017, 25-26).

Para cada rito, celebração, festa ou manifestação padroniza-se uma forma própria de indução do alimento tradicional, gerando uma ordem, que será seguida prontamente a cada ano e a cada dia de devoção. O alimento visto em diferentes contextos revela seu poder em torno de ideias e práticas e, além disso, permite reconstruir a memória, o que possibilita redefinir identidades.

### *Contexto Histórico do Município de Carmópolis-Povoado Aguada*

Tratava-se de um lugar de reunião obrigatória para a travessia da Mata do Bom Sucesso, terra ocupada por negros que fugiam dos

engenhos da Região Cotinguiba, que mais tarde, em consequência da Missão de Nossa Senhora do Carmo, ficou sob influência civilizadora da Ordem dos Carmelitas. É nesta época, segundo registro de Dom Marcos de Souza, que foi construída a Igreja Santana de Massacará, localizada onde hoje está instalada a cidade de Carmópolis, e que pertencia a Rosário do Catete. Experimentando um progresso constante, a povoação do Rancho trocou o nome para Carmo, sendo elevada à categoria de vila de 1894<sup>2</sup>.

A povoação conhecida como Rancho passou a chamar-se Carmo, sendo elevada à categoria de vila através da Lei n.º 83, de 26 de outubro de 1894. O município de Carmópolis está a 47km da capital, via BR 101, possuindo uma área de 46km<sup>2</sup>. Limita-se com os municípios: Japarutuba, General Maynard, Santo Amaro das Brotas e Rosário do Catete. Está localizado na Microrregião da Cotinguiba. Os rios Japarutuba e Riachão e os riachos Mariquita e Diogo compõem a sua hidrografia. O solo é Podzólico Vermelho Amarelo, Equivalente Eutrófico, que é composto por diversas riquezas mineiras, a saber: petróleo, sais de potássio, sal-gema, sais de magnésio, dentre outros. (MENDONÇA; SILVA, p. 136, 2009).

Do magnífico subsídio de D.Marcos de Souza à História de Sergipe, em que localizava a ‘Missão de Nossa Senhora do Carmo’ quatro léguas acima da atual povoação de Pirambu, na barra do Japarutuba, tira-se a conclusão de que nenhuma dúvida pode ser suscitada quanto à passagem dos Carmelitas por Carmópolis, quando a atual cidade não passava de incipiente povoação. Data dessa época a construção da Igreja de Santana do Massacará, situada a pequena distância de Carmópolis<sup>3</sup>.

Mas a categoria de vila não representou independência. A autonomia econômica e política com relação a Rosário deu-se devido aos grandes proprietários do Engenho de Porções, Francisco e José

2 Informações retiradas do Sergipe Panorâmico, 2009.

3 Informações retiradas do site do IBGE.

Teles Maciel lutaram contra essa situação, alimentando o propósito de conseguirem a autonomia da vila. Por conta dessa luta foi fundado em 19 de fevereiro de 1919 o jornal “A voz do povo”. Só em 7 de novembro de 1921 é que foi criado o ‘Distrito da Paz do Carmo’ e autorizado pelo governo de Pereira Lobo a delimitar o seu território separando de Rosário e uma parte menor, ao norte, de Japaratuba. Mas somente no dia 16 de outubro de 1922 chega a tão esperada independência.<sup>4</sup>

A população estimada em 2017 foi de 16.275 habitantes (0,81% da população sergipana), apresentando uma densidade demográfica de 94,36 hb/km<sup>2</sup>. Está inserida na região de saúde de Nossa Senhora do Socorro, composta pelos municípios de Capela, Carmópolis, Cumbe, General Maynard, Japaratuba, Maruim, Nossa Senhora das Dores, Nossa Senhora do Socorro, Pirambu, Rosário do Catete, Santo Amaro das Brotas e Siriri (RELATÓRIO ANUAL DE GESTÃO, 2017).



“O nome primitivo de Carmópolis era “Rancho” e sua fundação como povoado data do fim do período colonial e início do Império Brasileiro”<sup>5</sup>. Em 28 de março de 1938, o município foi elevado à categoria da cidade e teve seu nome alterado para Carmópolis em 31 de dezembro de 1940, contando com Aguada como único povoado do município<sup>6</sup>. Sendo o município de Carmópolis uma grande importância na indústria extrativa, o qual ocupa a segunda posição estadual na extração de petróleo. Nesse ano de 2014, sua indústria extrativa gerou R\$ 425,77 milhões e registrou aumento na participação nos serviços industriais de energia elétrica, mais especificamente na gestão de resíduos e recuperação de materiais<sup>7</sup>. De acordo com o Atlas do Censo Demográfico (2010), define-se povoado como um tipo de aglomerado rural sem caráter privado ou empresarial,

4 Informações retiradas da Enciclopédia dos Municípios Brasileiros, 1959.

5 Informações retiradas da Enciclopédia dos Municípios Brasileiros, 1959.

6 Informações retiradas do Sergipe Panorâmico, 2009.

7 Informações retiradas do Produto Interno Bruto dos Municípios do Estado de Sergipe 2010-2014.

ou seja, não vinculado a um único proprietário do solo (empresa agrícola, indústria, usina etc.), cujos moradores exercem atividades econômicas, quer primárias (extrativismos vegetal, animal e mineral e atividades agropecuárias), terciárias (equipamentos e serviços) ou secundárias (industriais, em geral), no próprio aglomerado ou fora dele. O povoado é caracterizado pela existência de um número mínimo de serviços ou equipamentos para atender aos moradores do próprio aglomerado ou de áreas rurais próximas. O povoado está relacionado ao número de habitantes por quilômetro quadrado, ou seja, à densidade demográfica de um determinado lugar.

### *Vamos Alimentar o Samba - Contexto histórico e o mito de origem do Samba de Aboio*

300



O mito de origem possibilita a interpretação do mundo, modificando o lógico, a ficção da realidade, provocando uma atitude inicial de experiência com o outro e daquilo que o rodeia. Estes mitos são construídos a partir da identidade, sendo um fenômeno de interesse coletivo, que fomenta uma consciência de comunidade e possui uma dinâmica. Contudo, vale ressaltar que, todas as culturas têm os seus mitos, que estes contam uma história sacra, narra um acontecimento que teve lugar no tempo dos “começos”, das origens. Como Eliade (1989, p. 13) conceitua “(...) o mito é considerado como uma história sagrada, e, portanto, uma “história verdadeira”, porque se refere sempre a realidades”.

O mito de origem do Samba de Aboio teve início em 13 de maio de 1888, no mesmo ano da Lei Áurea. Uma manifestação passada de geração em geração, que ocorre todos os anos no Sábado de Aleluia e no domingo da Ressurreição, durante a celebração cristã denominada Semana Santa. Participam do citado grupo, homens, mulheres e crianças, que homenageiam Santa Bárbara (lansã) na religião Nagô.

Da mesma forma que a palavra Yorùbá na Nigéria, ou a palavra Lucumí em Cuba, o termo Nágô no Brasil acabou por ser aplicado coletivamente a todos esses grupos vinculados por uma língua comum – com va-

riantes dialetais. Do mesmo que em suas regiões de origem todos se consideram descendentes de um único progenitor mitológico, Odùduwà, emigrantes de um mítico lugar de origem, ilé Ifè. (SANTOS, 2002, p. 29)

Em Sergipe, no município de Carmópolis, Povoado Aguada, o Samba de Aboio possui uma conotação sagrada, acontecendo quando Thamashamlim Ecoubanker, menina escravizada em Angola/África, trazida ao Brasil e que foi vendida ao engenho de nome São João em Japarutuba, veio a casar e teve uma filha chamada Maria da Soledade que também se casou e teve três filhos: Manoel Francisco da Mota, João Francisco da Mota e Maria Benedita da Mota<sup>8</sup>. Para Marconi; Presotto (2006, p. 152) “as crenças religiosas implicam a existência de algo superior, sobre-humano. São importantes tanto pelo seu conteúdo emocional quanto pelo intelectual”.

A partir da memória dos sambadores, a história contada diz que Maria Benedita, ao completar mais ou menos 10 anos, encontrou à margem de um tanque uma estranha pedra e correu para casa dizendo ter encontrado uma boneca. Sua avó Thamashamlim, que era de Angola e por ser nagô, tinha conhecimentos sobre práticas religiosas e sua crença nos orixás, disse a Maria Benedita que ela havia encontrado um corisco, e que se tratava de lansã - Santa Bárbara, orixá feminino dona dos raios, trovões e tempestades. Demonstrando assim, como é colocada no mesmo patamar essas duas representações, de diferentes religiões, dentro das práticas culturais, e, especificamente, religiosa, organizadas e realizadas por essa família, como podemos observar na fala de Elizano.

Uma coisa que é muito curiosa sobre o samba e sobre a pedra mesmo, é o corisco. Corisco é uma lasca de meteorito, vem do raio. Só esse fato de ser uma pedra que veio do espaço e foi encontrada por essas mulheres junto com a minha tataravó que estavam no rio e foram pegar água e encontrou essa pedra. Só esse fato já é completamente fora do comum, eu acho que

8 Informações retiradas do artigo “Maria vêm ver ô”: estudo etnográfico do Samba de Aboio Santa Bárbara, 2015.

esse fato é uma das forças que a gente tem, que fortalece<sup>9</sup>.

Assim, com as instruções passadas pela avó Thamashamlim, a família, junto com a comunidade local, passou a realizar sua devoção a lansã/Santa Bárbara. De acordo com o Sambador Genilson “Minha família faz a devoção a lansã desde que ela foi encontrada e o Samba de Aboio é um complemento para louvar a Princesa Isabel e lansã.<sup>10</sup>” O Samba de Aboio surgiu como uma forma de celebração a mais para lansã e também para incluir outras homenagens para os Santos de devoção da Família Mota e Assis que acontece sempre no sábado de aleluia e no domingo da ressurreição.

Também chamada de *Aloiá*, é provavelmente corruptela de *Oya*, que, na África, é a deusa do rio Níger. É a orixá dos ventos e das tempestades e protetor dos relâmpagos. Quando está relampagueando, grita-se: *ê-parrê*, que significa, de acordo com as informações que colhemos – que bela espada! É considerada a mulher de Xangô. É orixá dotado de poder especial para anular as influências dos espíritos dos desencarnados. É de temperamento autoritário e impulsivo (VALENTE, 1977, p. 93).

Os saberes/fazeres e práticas culturais são transmitidos ao longo das gerações. Dentro do Samba de Aboio participam atores sociais de diferentes idades, da mesma família e que vem sendo passado de geração a geração. A partir do sentimento de pertencimento é possível que as pessoas valorizem e cuidem mais do ambiente que estão inseridos e que ali participam. O pertencimento cria uma identidade no indivíduo que fará com que ele, inserido dentro de uma comunidade e um contexto específico, se empenhe para que coletivamente lute por uma sociedade mais justa. Isso levará aos atores sociais que a reflitam mais sobre a vida e o ambiente, criando um pensamento mais crítico e reflexivo dentro de uma perspectiva emancipatória.

9 Entrevista realizada com Elizano Souza de Assis Filho, no dia 17/03/2019.

10 Entrevista realizada com Genilson Mota e Assis, no dia 03/02/2021.



Durante os dois dias de celebração, os tocadores usam tambores feitos de “oco de pau” e encourados com pele de boi, estes ficam sentados sobre os tambores, e os outros tocam ganzás, pandeiros e a onça<sup>11</sup>. Durante a roda, os participantes que estão dentro dela, chamam os que estão ao redor da mesma, dando batidas nas cochas e rasteiras em seu parceiro de Samba, voltando assim para a roda, passando a vez para a pessoa a qual levou a rasteira (foto 1). O senhor Francisco fala sobre o ritual da celebração “fazer uma festa, eu não sei de festa nenhuma a não ser a da liberdade, que era gente dando umbigada no outro e cantando, louvando o senhor do engenho. Hoje é que eu louvo a princesa Isabel que deu liberdade aos escravos, é que eu canto pra esses”<sup>12</sup>.

O nome é Samba de Aboio, festa de Santa Bárbara, são dois eventos em um. A festa de Santa Bárbara é uma obrigação e devoção da família Mota e Assis para lansã/Santa Bárbara, porque a minha tataravó, uma mulher africana que foi escravizada no Brasil, acha esse corisco, esse raio que é uma coisa em tese que acontece na mitologia, caiu um raio e ela achou, era uma pedra quente e ela achou em Aguada e pelos conhecimentos que ela tinha e as pessoas que estava ao seu redor, falaram que era lansã e precisava ser cultivado, precisava cuidar. E essa obrigação começa, uma obrigação ancestral familiar e que até hoje a gente faz. As únicas pessoas que cuidam de lansã é minha tia Dona Maria José e as que tem permissão. Ela (lansã) é vestida, colocam um vestidinho branco, rosa, as pessoas vão lá, podem tocar, fazer o pedido<sup>13</sup>.

O samba surgiu dos antigos batuques trazidos pelos africanos que vieram como escravizados para o Brasil. Esses batuques estavam geralmente associados a elementos religiosos que instituíam entre estes escravizados uma espécie de comunicação ritual atra-

11 Onça é um instrumento musical, semelhante a um tambor, com uma haste de madeira presa no centro da membrana de couro, pelo lado interno.

12 Entrevista realizada com o senhor José Francisco Mota de Assis no dia 11/04/2020.

13 Entrevista realizada com Yérsia Souza de Assis, no dia 18/04/2019

vés da música e da dança, da percussão e dos movimentos do corpo<sup>14</sup>. Neste sentido, percebe-se que existem diferentes práticas do samba.

**Foto 1-** Roda do Samba de Aboio



Fonte: Luana Almeida, 2019

Na casa de lansã- Santa Bárbara, lugar que foi feito para homenagear a Santa, encontra-se, um altar com a imagem da Santa e a “pedra” que recebe o nome de lansã- Santa Bárbara. Essa possui uma significação própria para os sambadores, a qual é envolta por um ritual composto por banhos, sacrifícios de animais e dança nos dois dias da celebração. Esse banho é feito por Dona Maria José, como ela explica “eu preparo o primeiro banho em lansã, com azeite

14 Em Sergipe podemos encontrar modalidades do samba, como por exemplo, o Samba de Parelha e o Samba de Coco. O de Parelha é dançado somente por mulheres aos pares, por isso a origem desse nome que significa (semelhante, igual). As indumentárias são vestidos coloridos, chapéus e os tamancos que fazem a marcação dos passos da coreografia. O samba de Parelha surgiu há mais de 300 anos, quando os escravos usavam seu tempo livre, para dançar o samba em duplas (OLIVEIRA, 2007). Essa tradição ainda segue com os remanescentes de quilombolas do povoado Mussuca, em Laranjeiras, fazem o seu papel para não deixar morrer essa tradição No Samba de Coco, sua característica é uma marcação de ritmo forte, feita através das palmas, sapateados e instrumentos de percussão como cuícas, pandeiros, ganzás, bombos, tambores, chocalhos, maracás e zabumbas que acompanham a sanfona. De acordo com Andrade (2012) é uma dança de origem africana com fortes influências indígenas. Sua prática está ligada à história dos quilombos, pois os negros que fugiam das senzalas iam para lá e como forma de passar o tempo cantavam enquanto praticavam o ritual de quebrar o coco, com o propósito de retirar as amêndoas para o preparo dos alimentos.

de dendê, água, mel de abelha e faço o banho, depois faço uma reza para livrar do mal todos que estão ali”<sup>15</sup>. Iansã é vestida, colocada no altar e reverenciada por sambadores e membros da comunidade, que lhe atribui um sentido sagrado. Os instrumentos musicais do samba também são armazenados nesta casa, onde também possui uma cozinha que é utilizada para preparação de uma parte da refeição que é servida durante os dois dias de celebração.

Além desses espaços físicos os instrumentos musicais e utensílios diversos usados nos rituais são igualmente consagrados, nada é incorporado ao cotidiano de um terreiro sem que seja consagrado, recebendo o axé e passando assim, a ser considerado como um elemento sagrado, apto a compor os rituais votivos. Essa consagração pode ser feita de diversas formas, variando o elemento e o propósito. Palavras, sons, vibrações vocais, cânticos, hálito, mãos, dança, água, sangue, todos esses elementos podem ser condutores de axé, desde que o indivíduo que realiza o ritual também tenha sido consagrado e preparado para aquela ação, ou seja, tenha recebido o axé e esteja constantemente potencializando e equilibrando seu axé com o firmamento do terreiro (ALVES; CARVALHO; FERREIRA, 2019, p. 366).

No sábado de Aleluia, primeiro dia de celebração, o samba inicia-se à noite, todos que estão no círculo brincam ou sambam com a roupa que melhor lhe convier, inclusive pode-se contar com a participação de quem quiser entrar na roda do samba. Também é servida a partir de meia noite, uma boa parte da comida para todos os presentes, incluindo participantes e curiosos encerrando esse primeiro dia da celebração. Como ressalta Hubert (2011) o alimento tem um papel fundamental no universo das religiões afro-brasileiras, ele é tido como sagrado, estando presente em praticamente todos os momentos. Todos os cultos fazem oferendas de alimentos, propiciatórias de pagamento de promessas, por favores recebidos, ou como resgate de faltas em relação aos preceitos religiosos.

15 Entrevista realizada com Dona Maria José Mota de Assis, no dia 03/02/2021.

São realizados nesse primeiro dia de celebração pela manhã, os sacrifícios dos animais de quatro patas (boi e carneiro) e depois é feito o preparo dessas carnes (foto 2), no domingo o sacrifício dos animais de duas patas (galo) e também depois é feito o seu preparo. Depois do primeiro banho feito por Dona Maria José, os banhos seguintes são feitos com o sangue dos carneiros, boi e dos frangos dados em oferenda, de forma que no sábado de aleluia lansã é banhada com o sangue dos carneiros e do boi e no domingo com o sangue dos frangos. Quem faz o primeiro sacrifício de cada animal para assim fazer o banho é quem está à frente do Samba de Aboio, atualmente, o senhor José Francisco Mota de Assis.

Foto 2- Preparo das Carnes no Sábado de Aleluia



Fonte: Luana Almeida, 2017

No sábado os cozidos de boi e carneiro (foto 3) são preparados e servidos. No domingo o cozido de galo e com o diferencial da refeição que é servida somente para as crianças e para homenagear Cosme e Damião, um bolinho feito com farinha de mandioca e arroz, acompanhado com o cozido de galo. Todos os animais sacrificados e alimentos servidos são de doações das promessas feitas pelos devotos de Santa Bárbara - lansã. É perceptível a relação de memória e identidade, por meio de todos os ensinamentos e tradições que foram passadas de geração a geração, que a alimentação tradicional servida durante o Samba de Aboio possui para os seus participantes e devotos, mantendo sem nenhuma alteração os animais que são sacrificados e servidos e todos os preparos desse alimento.



No domingo da ressurreição, último dia de celebração, à tarde, os sambadores deverão ser aqueles que participaram de toda a preparação e que são devotos fiéis, em sua maioria, a família Mota de Assis, mantenedora da tradição da celebração, por conta da sua própria herança cultural. Mas, quem não for sambador pode participar da roda do samba, desde que esteja com a vestimenta adequada. Esta indumentária usada neste dia difere do sábado, dia anterior, sendo toda branca, para homens mulheres e crianças, com um lenço amarrado ao pescoço de cor vermelha, cor de Santa Bárbara - lansã.

Foto 4- Roda do Samba de Aboio no domingo da Ressurreição



Fonte: Luana Almeida, 2019

Neste último dia de celebração, também são cantados os “cheios”, lembrando sempre os que já se foram agradecendo a força que Santa Bárbara inspirou para continuar e conseguir fazer mais um ano de celebração a ela. Celebra-se as graças que foram alcançadas através de pedidos feitos anteriormente, agradecendo a Deus rezando a Ave Maria pontualmente às 18h00 horas, onde todos param, dão as mãos e acompanham, pedindo a Deus no final da oração que todos voltem no ano seguinte.

## *Considerações finais*

Durante todo o decorrer deste artigo ficou visível que é necessário um certo tempo até que os alimentos, os ingredientes, o saber/fazer e as receitas, possam revelar ou representar as tradições de uma comunidade. O alimento é um processo que carrega toda sua simbologia e tradição, dentro de uma manifestação cultural ou celebração. Existem grupos e gestores públicos e privados capazes de sugerir que determinados “pratos” ou comidas possam se tornar parte das identidades dos territórios. Porém, a popularização e a eficácia de medidas impostas, depende constantemente da atribuição de significados e dos reconhecimentos locais.

Nessa perspectiva, falar de culturas populares, memórias, identidades e alimento tradicional dentro do Samba de Aboio, significa falar das formas de expressão da cultura dos atores sociais envolvidos, que se traduzem por meio dessa celebração e de todo o aparato simbólico que o acompanha e particularizam um lugar: rituais, canções, danças, comidas, indumentárias. No Samba de Aboio, as relações sociais são produzidas também durante a preparação das refeições, ajudando a manter a identidade, tradição e sua cultura.

É perceptível como existe uma relação de pertencimento para os participantes do Samba e devotos de Santa Bárbara (lansã) entre o ritual do sacrifício, o saber/fazer dos alimentos, até o momento em que são servidos os cozidos com o pirão. A relação da tradição de preparar e servir o alimento durante o Samba, junto com todo o seu ritual que acompanha é de suma importância para toda a celebração, desde as doações dos animais dos devotos, o modo de preparo das carnes que vem sendo mantido esse saber/fazer que é passado de geração a geração pela família Mota de Assis, sem ser modificado ou alterado. O Samba de Aboio só tem sentido quando realizado no seu espaço, no chão de areia, em frente à casa de Santa Bárbara (lansã) que possui uma conotação sagrada incorporada pelos seus devotos que veem naquele momento uma celebração.



## Referências

ALVES, Lourece Cristine; CARVALHO, Maria Claudia Veiga Soares; FERREIRA, Francisco Romão. ONJÊ: candomblé, cozinha e axé. In: OLIVEIRA, Maria Amália Silva Alves de; VANZELLA, Elídio; BRAMBILLA, Adriana. (Orgs). **Processos sociais: sistemas culinários em contexto de ressignificações, comensalidades, processos discursivos e religiosos** (Série Alimentação & Cultura). João Pessoa: Editora do CCTA, 2019.

ARANTES, Antonio Augusto. **O que é Cultura Popular**. São Paulo, Brasiliense, 1981.

BAKHTIN, Mikhail. **A Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais**. Tradução de Yara Frateschi Vieira. São Paulo: Hucitec; Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

BARROS, José D'Assunção. História e memória – uma relação na confluência entre tempo e espaço. **Rev. MOUSEION**, vol. 3, 2009, p. 35-67.

BARBOSA, Talita Padro. **Antropologia e Gastronomia: a identidade de ser brasileiro a partir da alimentação**. GT 1 – Culturas, Identidades e Diferenças. FFC/UNESP, 2012.

BURKE, Peter. **Cultura Popular na Idade Moderna**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

CASCUDO, Luís da Câmara. **Civilização e cultura**. 2. ed. Belo Horizonte: Itatiaia, 1983.

CATENACCI, Vivian. Cultura Popular entre a Tradição e Transformação. **Revista: São Paulo em perspectiva**, Vol. 15(2), 2001, p. 28-35.

CANESQUI, Ana Maria. Comentários sobre os Estudos Antropológicos da Alimentação. In: CANESQUI, AM.; GARCIA, RWD., orgs. **Antropologia e nutrição: um diálogo possível**. Editora FIOCRUZ. Rio de Janeiro, 2005.

CHARTIER, R. **Cultura popular: revisitando um conceito historiográfico**. Estudos Históricos, n.16, p. 179-192, 1995.

**Cidades IBGE Município de Carmópolis**. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/se/carmopolis/panorama> Acesso: 01/11/2020.

COLLAÇO, Janine Helfst Leicht. Gastronomia: a trajetória de uma construção recente. **Revista Habitus**, v. 11. Goiás, 2013.

COLLAÇO, Janine Helfst Leicht; MENASCHE, Renata. Comer contemporâneo: e não é que comida continua boa para pensar? **Revista Sociedade e Cultura**, vol. 18. Goiania, 2015, p. 5-11.



ELIADE, Mircea. **Aspectos do Mito**. Edições 70: Lisboa, 1989. **Guia Geográfico Sergipe**. Disponível: <https://www.brasil-turismo.com/sergipe/regioes.htm> Acesso: 28/11/2019.

HALL, Stuart. Quem precisa da identidade? In: SILVA, Tomaz Tadeu (Org. e Trad.). **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 103-133.

HUBERT, Stefan. **Manjar dos Deuses: as oferendas nas religiões afro-brasileiras**. Seminário Africanidades: História, Arte e Cultura. UFRGS, 2011.

IBGE. Enciclopédia dos Municípios Brasileiros. Rio de Janeiro, 1959.

IBGE. **Atlas do Censo Demográfico 2010**. Disponível em: [https://censo2010.ibge.gov.br/apps/atlas/pdf/209\\_213\\_Glossario\\_ATLASDEMO%202010.pdf](https://censo2010.ibge.gov.br/apps/atlas/pdf/209_213_Glossario_ATLASDEMO%202010.pdf) Acesso: 15/04/2020.

JORGE, Marina Soler. Cultura popular, cultura erudita e cultura de massas no cinema brasileiro. **Revista Cronos**, v. 7, n. 1. Natal/RN, 2006 p. 173-182.

KRONE, Evander Eloí; MENASCHE, Renata. Comida, festa e patrimônio cultural no mundo rural pomerano: a construção da pomeraneidade ao Sul do Brasil. In: WOORTMANN, Ellen; CAVIGNAC, Julie A. (Orgs). **Ensaio sobre a antropologia da alimentação: saberes, dinâmicas e patrimônios**. EDUFRN: Natal/RN, 2016.

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Editora da UNICAMP, Campinas/SP, 1990.

LESTINGE, Sandra Regina. **Olhares de educadores ambientais para estudo do meio e pertencimento**. Dissertação (Doutorado em Recursos Florestais). Escola Superior de Agricultura “Luiz de Queiroz”, Universidade de São Paulo, Piracicaba, 2004.

LODY, Raul G. M. Alimentação Ritual. **Revista Ci. & Tróp**. Recife, 1977.

MARCONI, Marina de Andrade; PRESOTTO, Maria Neves. **Antropologia: uma introdução**. 6. ed. São Paulo: Atlas, 2006.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. Almoço do Círio: um banquete sacrificial em homenagem a Nossa Senhora de Nazaré. **Revista Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, 36(2): 2016, 220-243.

MAUSS, M. **Ensaio sobre a Dádiva**. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: Sociologia e Antropologia. v. II. São Paulo: Edusp, 1974.

MENDONÇA, Jouberto Uchôa de; SILVA, Maria Lúcia Marques Cruz e. **Sergipe Panorâmico**. 2. Ed. Aracaju: UNIT, 2009.



MENEZES, Sônia de Souza Mendonça. Comida: identidade, tradição e cultura enraizada nas manifestações do catolicismo em Sergipe. **Ateliê Geográfico**, v. 8. Goiânia-GO, 2014, p.274-289.

MENEZES, Sônia de Souza Mendonça; CRUZ, Fabiana Thomé da. **Estreitando o diálogo entre alimentação, tradição, cultura e consumo**. Editora UFS. São Cristóvão, 2017.

MULLER, Silvana Graudenz; AMARAL, Fabiana Mortimer; REMOR, Carlos Augusto. **Alimentação e Cultura: Preservação da Gastronomia Tradicional**. Anais do VI Seminário de Pesquisa em Turismo do Mercosul. Saberes e Fazeres no Turismo: Interfaces. Caxias do Sul/RS, 2010.

NORA, Pierre. **Entre memória e história: a problemática dos lugares**. Proj. História, São Paulo, v.10, 1993, p.7-28.

**Relatório Anual de Gestão 2017**. Secretária Municipal da Saúde de Carmópolis. Carmópolis/SE, 2018.

SANTOS, Juana Elbein dos. **Os nagôs e a morte: Pàde, Àsèsè e o culto Égun na Bahia**. Petrópolis, Vozes, 2002.

SANTOS, José Luiz dos. **O Que é Cultura**. Editora Brasiliense: dividindo opiniões multiplicando cultura, 1986.

SANTOS, Myrian Sepúlveda dos. **Memória coletiva e teoria social**. São Paulo: AnnaBlume, 2003.

SANTANA, Agustín. **Antropologia do Turismo: analogias, encontros e relações**. São Paulo: Aleph, 2009.

SCHLUTER, Regina, G. **Gastronomia e Turismo**. São Paulo: Aleph, 2003.

SILVA, Gilda Olindo do Valle. **Capital Cultural, classe e Gênero em Bourdieu**. Cad. Prog. Pós-Gradu. Ci. Inf. V.I, 1995.

SILVEIRA, Fabricio José Nascimento da. Biblioteca, memória e identidade social. **Rev. Perspectivas em Ciência da Informação**, v.15, 2010, p.67-86.

VALENTE, Valdemar. **Sincretismo religioso afro-brasileiro**. Prefácio do professor Amaro Quintas. 3. ed. São Paulo, 1977.

ZUIN, Luís Fernando Soares; ZUIN, Poliana Bruno. Produção de Alimentos Tradicionais: contribuindo para o desenvolvimento local/regional e dos pequenos produtores rurais. **Revista Brasileira de Gestão e Desenvolvimento Regional**, v.4, Taubaté, SP, 2008, p. 109-127.



# Capital cultural entre agricultores familiares: da labuta ao (en) canto

José Franco de Azevedo\*  
Sônia Pinto A. de Melo\*\*

## Resumo

O objetivo deste estudo é analisar os aspectos da cooperação na cultura tradicional dos agricultores familiares em Nossa Senhora da Glória (Se). Fundamenta-se na pesquisa bibliográfica e de campo com aplicação de questionário, entrevistas e observação direta nas propriedades. Os cantos, as toadas, as trovas e versos, as coreografias, as comidas e bebidas durante as práticas de cooperação, especialmente nas 'pisadas', 'batalhões', 'taipas de casa', a 'pega' e a 'ferra' do boi serviam para amenizar o trabalho exaustivo e fortalecer os laços e solidariedade. Conclui-se que a intervenção do Estado, através dos programas de desenvolvimento rural, contribuiu para o enfraquecimento dos processos de cooperação e a consequente extinção de práticas culturais tradicionais entre os agricultores.

**Palavras-chave:** Agricultura familiar, Cooperação, Rituais de trabalho

\* Bacharel em Ciências Econômicas pela Universidade Federal de Sergipe; Licenciado em Administração pela Universidade Tecnológica Federal do Paraná (2000), Especialista em Administração Rural pela Universidade Federal de Lavras/MG (2003). Licenciado em Matemática pela Universidade Tiradentes (2005), Mestre em Agroecossistemas e Doutor em Geografia pela UFS. Professor do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Sergipe, Campus Itabaiana-SE. Tem experiência na área de Administração e Economia Rural, atuando principalmente nos seguintes temas: economia solidária, agroecologia, agricultura familiar, agroecossistemas, sustentabilidade e desenvolvimento rural.

\*\* Graduada em Letras Português pela Universidade Federal de Sergipe (2003), Mestre e Doutora em Educação também pela UFS. Professora do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Sergipe (IFS), professora permanente do quadro docente do Mestrado Profissional em Educação Profissional e Tecnológica (ProfEPT), líder do Grupo de Pesquisa em Estudos de texto, leitura e linguagem (GETELL). Atua principalmente nos seguintes temas: Educação Profissional; Estudos da linguagem e ensino; Formação de leitores; História da Leitura; Educação Feminina.

## Cultural capital among family farmers: from toil to singing

## Capital cultural entre familiares agricultores: del trabajo al canto

### *Abstract*

The aim of this study is to analyze the aspects of cooperation in the traditional culture of family farmers in Nossa Senhora da Glória (Se). It is based on bibliographical and field research with the application of a questionnaire, interviews and direct observation on the properties. The songs, tunes, ballads and verses, choreographies, food and drinks during cooperation practices, especially in the 'footsteps', 'battalions', 'house mud', the 'stick' and the 'stepping' of the ox served to ease the exhausting work and strengthen ties and solidarity. It is concluded that State intervention, through rural development programs, contributed to the weakening of cooperation processes and the consequent extinction of traditional cultural practices among farmers.

**Keywords:** Family farming, Cooperation, Work rituals

### *Resumen*

El objetivo de este estudio es analizar los aspectos de la cooperación en la cultura tradicional de los agricultores familiares de Nossa Senhora da Glória (Se). Se basa en una investigación bibliográfica y de campo con la aplicación de un cuestionario, entrevistas y observación directa de las propiedades. Las canciones, melodías, baladas y versos, coreografías, comidas y bebidas durante las prácticas de cooperación, especialmente en los 'pasos', 'bataliones', 'barro de la casa', el 'palo' y el 'paso' del buey sirvieron para aliviar la agotación del trabajo y fortalecer los lazos y la solidaridad. Se concluye que la intervención del Estado, a través de programas de desarrollo rural, contribuyó al debilitamiento de los procesos de cooperación y la consecuente extinción de las prácticas culturales tradicionales entre los agricultores.

**Palabras clave:** agricultura familiar, cooperación, rituales de trabajo



## *Introdução*

O presente artigo versa sobre as formas tradicionais de cooperação praticadas pelos agricultores familiares do município de Nossa Senhora da Glória, mesorregião do Sertão do Estado de Sergipe. Na definição de Binmore e Dasgupta (1986), a experiência de cooperação é relevante na maior parte dos empreendimentos humanos, do jogo ao matrimônio, das transações de mercado às relações internacionais, da produção industrial à educação. A cooperação exige que os agentes, tais como indivíduos, firmas e governos, estejam de acordo com as regras, contratos e costumes que devem ser observados no decorrer da sua atividade conjunta.

O propósito do texto é entender as relações de cooperação entre os agricultores familiares na formação dos territórios e de seus costumes, tradições e experiências de trabalho. A este respeito, Maia e Lopes (2003) enfatizam que a comunidade rural é um espaço cultural, social e econômico, onde residem formas tradicionais de cooperação que são utilizadas mediante as necessidades dos indivíduos.

É certo que a comunidade recebe inferências das transformações sociais, dos costumes, das crenças e dos comportamentos vigentes em uma dada sociedade. É nessa perspectiva que se pode compreender as práticas tradicionais de cooperação entre os agricultores familiares de Nossa Senhora da Glória. Práticas permeadas por aspectos sociais, culturais, econômicos, religiosos e/ou políticos. Neste estudo, compreende-se que uma comunidade pode ser definida como um grupo territorial de indivíduos que mantêm relações recíprocas e utilizam recursos comuns para satisfazer projetos comuns.

As práticas tradicionais de cooperação oferecem possibilidades de compreensão das manifestações culturais, sociais e econômicas de um povo. Estas experiências, ao longo da história, dinamizam transformações, identidades e interesses junto às comunidades cooperadas, impactando os grupos sociais que o constituem e/ou por experiências sociais, educativas e governamentais.

Frente a essa dinâmica, a partir do final da década de 1970, por interferência do Estado, estas manifestações de cooperação foram



desaparecendo, à medida em que novas formas de organização foram implantadas no referido município, a exemplo das associações de desenvolvimento comunitário. Estas, estimuladas por políticas públicas, contribuíram para que os agricultores familiares adotassem novas tecnologias.

Assim, torna-se importante analisar os aspectos da cooperação comunitária, em particular, aqueles associados a cultura tradicional dos agricultores familiares de Nossa Senhora da Glória. Elementos, traços e sentimentos sociais revelador da materialização do referido território.

Em relação ao método de investigação, adotou-se a proposta de pesquisa explicativa, por percorrer os caminhos das causas inerentes ao fenômeno e buscar “identificar os fatores que determinam ou que contribuem para a ocorrência dos fenômenos. É o tipo que mais aprofunda o conhecimento da realidade, porque explica a razão, o porquê das coisas” (GIL, 2008, p. 43).

No presente estudo, há necessidade de se compreender o comportamento humano e dos grupos que interagem com a pesquisa. Em torno deste objetivo, será utilizada a triangulação na análise de dados para se obter maior abrangência na descrição, explicação e compreensão do foco de estudo. Segundo Triviños (1987, p.138), “é impossível conceber a existência isolada de um fenômeno social, sem raízes históricas, sem significados culturais e sem vinculações estreitas e essenciais com uma macro realidade social”.

O conjunto de fontes que fundamentam o presente estudo é composto pela pesquisa bibliográfica e de campo, aplicação de questionário e entrevista com os agricultores familiares e a observação direta nas propriedades. Em relação ao universo da amostra, foi formado por cento e vinte Agricultores Familiares, homens e mulheres de diferentes faixas etárias, diferentes níveis de escolaridade e componentes dos três diferentes territórios em Nossa Senhora da Glória (SE). A amostra é formada por agricultores familiares dirigentes e não-dirigentes de entidades desta categoria. Atingiu-se desta forma a totalidade das entidades formais de agricultores familiares e contemplando membros dos três territórios em análise.



O espaço, objeto de estudo, localiza-se na região noroeste do estado de Sergipe, na microrregião do Sertão do São Francisco, limitando-se ao Norte com os municípios de Porto da Folha e Monte Alegre; ao Sul, com Carira, Nossa Senhora Aparecida, São Miguel do Aleixo e Feira Nova; ao Oeste, com o estado da Bahia e ao Leste com os municípios de Gararu e Graccho Cardoso.

Cabe ressaltar que o Território 1 foi representado por 15 associações; o Território 2, por 31 associações; e o Território 3, por 11 entidades. As organizações estão espacialmente distribuídas e compostas por agricultores familiares dos 3 territórios em análise. A atuação do Sindicato dos Trabalhadores Rurais atinge os agricultores familiares de todos os territórios.

No tocante à coleta, recorreu-se a entrevistas, aplicação de questionário e registros fotográficos, assim como a atas, textos, artigos científicos, dissertações e teses. O roteiro de entrevistas foi previamente elaborado com abordagens qualitativa e quantitativa contendo questões abertas e fechadas sobre as características socioeconômicas das famílias de agricultores, uso da área e manejo animal, além da observação simples. O questionário foi elaborado tendo como base o modelo proposto pelo Banco Mundial para Medir Capital Social (QI-MCS) (*Integrated Questionnaire for the Measurement of Social Capital*) (SC-IQ), como forma de interpretar e analisar o Capital Cultural dos territórios.

Dentro deste contexto, ressalta-se que o estudo do Banco Mundial (2003) afirma que a forma de mensurar o capital social dependerá do conceito adotado e do contexto social em que será aplicado. O questionário integrado proposto pelo grupo de estudo do Banco Mundial enfatiza diferentes tipos de redes e organizações, a inclusão ou exclusão das redes, além de questões relativas à confiança, reciprocidade normativa e ação coletiva. As questões que compõem o roteiro de entrevistas utilizado para obtenção de dados para este estudo estão estruturadas e agrupadas em três dimensões, que são: grupos e redes, sociabilidade e autoridade e ação política. Os estudos sobre Capital Social, de modo geral, convergem em pontos básicos como: confiança, relações sociais e afiliação em estruturas e organizações.

Cabe salientar que a aplicação dos instrumentos de coletas de dados aos agricultores familiares, que compõem esta mostra, deu-se prioritariamente em seus estabelecimentos de moradia e/ou trabalho, no período compreendido entre julho de 2014 a março de 2015, assim como é necessário registrar que o Território 2 teve um número maior de pesquisados, tendo em vista que apresenta um número maior de instituições formais de agricultores familiares. Neste sentido, espera-se que as discussões aqui postas contribuam com os estudos no campo da cooperação comunitária, sobremaneira, do canto de trabalho.

### *A materialização dos territórios em forma de solidariedade e o surgimento das comunidades*

318



Para compreender o processo de materialização dos territórios através da solidariedade, precisamos destacar a importância das comunidades para o aprofundamento do debate, acerca das formas tradicionais de dependência recíproca entre os agricultores familiares. Assim, precisamos considerar duas categorias importantes no processo: o Capital Social e o Capital Cultural.

Neste sentido, o Capital Social das comunidades é utilizado como forma de ajuda mútua entre os agricultores familiares que formam os territórios. Já o Capital Cultural se manifesta por meio dos alimentos e bebidas consumidos durante as manifestações de solidariedade, assim como, nas práticas de cultivo e na técnica de construção de moradias.

Tedesco (1999), entende que a comunidade é um local multiplicador de significados intrínsecos a cultura local e fundador de suas funções, na comunidade. É o espaço do jogo das trocas que, por meio de acordos e conflitos, tece a convivência de uma lógica de integração que passa pela participação, afeto, conhecimento, reconhecimento da vizinhança, mutirões, lazer, trabalho em equipes, relações de direitos e deveres, partilha de bens, experiência coletiva na individualidade, delimitação de espaços, símbolos de identidade de gênero e de idade, que atuam no seio do território para edificar as comunidades.

Infere-se que comunidade é um termo utilizado, em função de sua história. Tal palavra, além da localidade e da proximidade, sugere pertencimento e parentesco, é permeado pelos atos de fé e espiritualidade religiosa e valoriza o compartilhamento de recursos. Considerando tal compartilhamento, percebemos a aproximação da categoria de reciprocidade.

Portanto, necessário se faz ampliar a percepção sobre a comunidade rural para além do espaço físico onde as pessoas se estabelecem. Para tal, pode-se considerar o território como o espaço da convivência e da reciprocidade, uma vez que se constitui nas relações sociais, inclusive as trocas, quer sejam elas materiais, quer simbólicas, de bens ou serviços, por meio das quais, seus membros escolhem os seus aliados e realizam alianças. Segundo Maia e Lopes (2003), a vida social e econômica dos agricultores familiares era organizada pelos princípios da cooperação e da ajuda mútua, resultando um conjunto de regras denominado de dívida social da comunidade. Por conseguinte, convertendo-se num fato gerador de compromisso o qual deveria ser seguido por todos os seus membros, sob pena de sofrer sanções ou até mesmo de ficar marginalizado e não receber ajuda dos vizinhos quando mais necessitasse.

Para Woortmann (1990, p. 67), “a reciprocidade era o contrato social do camponês hierárquico no interior do todo que é a comunidade”, portanto assumia uma importância devido ao compromisso moral entre os agricultores, “o contrato não era feito entre indivíduos, mas numa coletividade, entre pessoas morais”. Assim, tem-se um vislumbre do entendimento dos efeitos da solidariedade, como reciprocidade, nos territórios demarcados por agricultores familiares.

### *A cooperação entre os Agricultores Familiares*

As principais formas de cooperação entre os agricultores familiares do município de Nossa Senhora da Glória (SE) são representadas por conceitos populares típicos da linguagem territorial, reconhecidas aqui como: o batalhão, a pisada, a taipa de casas, a pega



e a ferra de boi. Todas essas categorias são reguladas pelo princípio da reciprocidade, para o qual, a retribuição era obrigatória, seja de forma imediata ou a longo prazo.

Tedesco (1999, p. 117) afirma que: “a cooperação precisa ser recíproca; há um grau de cobrança que não é explícito, mas que regula o grau de confiança e o crédito futuro”. Ressalta-se que durante o estudo não houve nenhuma referência às transações monetárias pela prestação dos mencionados serviços. A cooperação, portanto, se dá de forma baseada em dádivas feitas e retribuídas. Entretanto, o hábito da retribuição pela gratidão do benefício recebido se constitui em um capital simbólico.

A dádiva é um sistema de intercâmbio, de bens ou serviços, em que a importância da troca não está no que circula, mas nos vínculos estabelecidos por meio da relação gerada. Nesta relação, não há a preponderância de elementos como o poder ou a valorização monetária, pois o que circula está em prol da construção e manutenção de laços sociais – interpretada por Caillé (2002, p. 192) como: “qualquer prestação de bens ou serviços efetuada sem garantia de retorno, tendo em vista a criação, manutenção ou regeneração do vínculo social”.

É uma relação que não procura a equidade na troca, mas um sentimento de dívida espontânea, voluntária, em que as partes se sentem dispostas a doarem de uma forma incondicional.

Mauss (1974) afirma que a dádiva não é ação desinteressada. Dar, para ele, significa demonstrar a superioridade e aceitar sem retribuir significa subordina-se; e que a tríplice obrigação de dar, receber e retribuir se constitui na primeira condição para efetuar o vínculo social. Portanto, fica claro que a dádiva não era simplesmente uma troca generosa entre vizinhos, uma vez que era regulada por uma complexa lógica.

Cabe ressaltar que as estruturas de reciprocidade não são apenas mobilizadas pelas sociedades humanas em função de seus aspectos materiais, no plano do real, mas também no plano simbólico, por meio da palavra, das regras, das normas ou dos costumes, associados ou não a alguma tradição.

E essa transformação no plano simbólico pode se dar por meio da atualização de práticas ou regras de reciprocidade, em estruturas econômicas e sociais atreladas a representações e decisões políticas em função de novas condições. As estruturas elementares de reciprocidade e sentimentos estão arraigadas nos valores humanos, produzidos pelas relações humanas em cada uma das categorias de estrutura: binária, ternária e centralizada nos atos praticados em nome de tais estruturas.

A reciprocidade binária corresponde às relações de aliança reconhecidas em acordos associação de prosperidades como: casamento, compadrio e redes interpessoais que se estabelecem entre indivíduos, famílias e grupos. A relação de reciprocidade binária simétrica, *face to face*, gera a amizade e os valores éticos. Na relação de reciprocidade binária assimétrica o doador ganha prestígio enquanto gera obrigação ou submissão ao donatário.

Já nas estruturas de reciprocidade ternária envolvem pelo menos três partes. A relação de reciprocidade ternária pode ser unilateral, por exemplo, no caso da dádiva intergeracional na relação de pais para filhos, que gera o sentido de responsabilidade. Entretanto, pode ser bilateral, como no caso do compartilhamento de recursos comuns, o que possibilita o senso de justiça e a confiança nas comunidades. Na estrutura de reciprocidade centralizada, as prestações e decisões são distribuídas por um centro de redistribuição como o chefe, o patriarca, o rei, o poder religioso, ou o Estado. Nessa estrutura, a confiança torna-se obrigação e obediência ao centro de redistribuição.

Pode-se exemplificar esta forma de estrutura como a construção de estradas, cavar ou limpar um açude entre outros, na qual os membros da comunidade que não participam perdem prestígio e honra. Sobre este aspecto, a teoria da reciprocidade está fundamentada em quatro elementos teóricos, quais sejam: o primeiro deles envolve a definição do conceito do ponto de vista socioantropológico. Desta feita, o princípio de reciprocidade se projeta para além das relações da dádiva entre os pares, ou grupos sociais simétricos.

Destarte, o reducionismo na definição de reciprocidade, que prevaleceu, tempos remotos, na antropologia, contribuiu sobre-



maneira para uma desordem entre troca assimétrica e reciprocidade. Ressalta-se que do ponto de vista econômico, a reciprocidade constitui, um princípio econômico oposto ao da troca ou mesmo antagonista a troca. Portanto, as formas que a reciprocidade pode assumir, por meio da antropologia é o fortalecimento da categoria reciprocidade.

O terceiro elemento diz respeito às relações de reciprocidade em termos estruturais, no sentido antropológico do termo, no qual, distinguem-se segundo algumas estruturas elementares como propostas inicialmente defendidas por Mauss (1931), Levi-Strauss (1949), e outros autores, no que diz respeito às relações de reciprocidade estruturadas sob uma forma simétrica, ou seja, são aquelas que geram valores afetivos éticos. A relação de reciprocidade em uma estrutura de divisão simétrica dos bens dentro de um grupo gera a justiça. Assim, outros tipos de relação, em outras estruturas, podem produzir outros valores específicos.

Por fim, o quarto elemento refere-se aos diferentes níveis do princípio de reciprocidade que geram sentimentos diferentes e valores diferentes.

Não obstante, existem as estruturas fundamentais de reciprocidade que geram sentimentos diferentes, portanto, valores distintos, assim como existem várias formas de reciprocidade, que lhes conferem imaginários diferentes. O sentimento do ser originário pode ser capturado no imaginário do prestígio ou no da vingança, dando lugar a formas de reciprocidade positivas, negativas e simétricas.

As estruturas, níveis e formas se articulam para formar sistemas de reciprocidade. No caso de Nossa Senhora da Glória (SE), as reciprocidades simétricas assumem um papel fundamental na manutenção das relações sociais estabelecidas entre os grupos de agricultores familiares. Tais relações são experimentadas muito cedo pelos mais jovens, percebidos por eles como uma manifestação festiva, mas arraigada na responsabilidade. As atividades são desenvolvidas tendo como pano de fundo os cantos e encantos da atividade.



## *(En)cantos de trabalho*

De acordo com Santana (2012), os Cantos de Trabalho são herança da África Ocidental, onde a forma de vida complexa, mística e ritualística fez com que os africanos desenvolvessem cantos e danças para todas as ações do dia a dia. Os referidos Cantos estavam presentes em todas as fases e momentos da vida das pessoas – nascimento, puberdade, casamento, morte. Eles, por sua vez, criaram um repertório vasto, em particular, no tocante ao desenvolvimento de atividades agrícolas em torno de um bem comum, coletivo, cooperativo e comunitário.

No Brasil, “Os Cantos de Trabalho” são o resultado do entrelace das tradições musicais indígenas, europeias e africanas, que remontam ao tempo colonial, escravagista, patriarcal e patrimonialista.

Portanto, para cada trabalho existe uma cantiga e/ou um canto; para o fim do trabalho, a celebração é comemorada com o samba. É um processo da manifestação cultural por meio do canto simples do povo que contam suas histórias comuns, de amor, religiosas, lamentos, agradecimentos e devoção.

Essas variadas formas musicais, reunidas sob a denominação de “Cantos de Trabalho”, servem, dentre os seus fins, para ofertar mais conforto ao trabalho exaustivo dos agricultores, em tarefas coletivas ou individuais.

Assim, “Os Cantos de Trabalho” representam a legítima sensibilidade do povo, sua inteligência e sua ação - razão pela qual tem um significado importante para o conhecimento das experiências cooperativas da agricultura familiar e das especificidades da cultura popular brasileira.

A exemplo das experiências econômicas, sociais e culturais do Batalhão, Pisada, Taipa de Casa, Ferra e Pega de Boi, dentre outras. Costumes, tradições e legados de solidariedade praticadas por agricultores familiares do município de Nossa Senhora da Glória (SE).



## *Um tempo de cooperação: os batalhões*

O termo “batalhão” é utilizado regionalmente e tem o mesmo sentido do mutirão rural ou adjunto, que se constitui em formas coletivas de trabalho. De acordo com Caldeira (1956), esse termo é utilizado nos estados de Sergipe, Bahia e Alagoas, principalmente nas zonas do Baixo São Francisco e região sertaneja.

Essa forma de cooperação é conhecida regionalmente como batalhão por aglutinar um número elevado de pessoas. Ressalta-se que cada agricultor participante se encarrega de levar os seus instrumentos de trabalho, as foices, machados, estrovangas e enxadas. Esta preocupação ocorre porque o agricultor beneficiário pode não dispor de uma quantidade suficiente de ferramentas para distribuir com todos os participantes.

O mutirão, por sua vez, se manifesta a partir de reunião da vizinhança, com o objetivo, segundo Cândido (1998, p. 49), de auxiliar “a enfrentar determinado trabalho: derrubada, roçada, plantio, limpa, colheita, malhação, construção de casa, fiação, etc”. Geralmente, os vizinhos são convocados pelo beneficiário que lhes oferece alimento e bebida, encerrando o dia de trabalho com uma festa. Não há remuneração, a não ser a obrigação moral com que fica o beneficiário de corresponder aos chamados eventuais dos vizinhos que o auxiliaram.

Este chamado não falta porque é praticamente impossível a um agricultor, que só dispõe de mão-de-obra familiar, dar conta do ano agrícola sem cooperação. Nesta perspectiva, Guimarães (1995, p. 52) salienta que: “o mutirão constituía uma espécie de sociedade de auxílios mútuos [...] e obtém a colheita necessária para a sua subsistência”.

Depreende-se, portanto que, ao ser convidado para o mutirão, o agricultor não pode recusar, uma vez que a recusa pode significar a exclusão do circuito de reciprocidade e, conseqüentemente, o indivíduo correr o risco de ficar em situação de hostilidade e isolamento perante a comunidade, pois não cumpriu com uma das obrigações das regras de reciprocidade: aceitar o convite e ao mesmo tempo dar uma dádiva.



Em outras palavras, Tedesco (1999) afirma que o indivíduo não poderia recusar o convite porque assim estaria rompendo com os laços que unem historicamente as famílias e permitem a reprodução da comunidade. A negação, a recusa ao convite, é vista, comunitariamente, como arrogância, autossuficiência, perda de prestígio e de dignidade.

O batalhão ou mutirão também pode ser oferecido a um vizinho em um momento de precisão, como resposta a uma situação-problema, constituindo-se assim em um momento marcante de solidariedade entre agricultores familiares. Nessas experiências, membros da comunidade se encarregam de informar aos demais da necessidade do trabalho coletivo para ajudar a um vizinho, por uma determinada situação, a exemplo de doença, serviços em propriedades de mulheres viúvas, agricultores com serviços atrasados em relação ao ciclo agrícola, entre outros. Em casos como estes, o agricultor beneficiado não tem a obrigação de fornecer alimentação e bebidas, visto que se encontra em situações inesperadas, ou até mesmo, em dificuldade financeira.

De acordo com o depoimento de M.F.S, que reside no povoado Lagoa do Chocalho, fica fácil compreender o processo: *“Tem um vizinho da gente que ficou doente e não podia fazer a roça dele. Aí, já tava no tempo de plantar por causa da chuva, então, juntamos todos os vizinhos e um dia de sexta-feira plantamos a roça dele”* (M.F.S, entrevista realizada em novembro de 2015).

Havia vários motivos para as manifestações de reciprocidade, e conforme relato, não havia necessariamente a obrigação de devolver o favor. Em muitos momentos era uma questão de solidariedade e camaradagem entre os sertanejos.

Os batalhões eram realizados com maior frequência durante a década de 1980; posteriormente, passaram a acontecer de forma esporádica e em épocas específicas do ano, principalmente, a partir do mês de março, ao iniciar o ciclo agrícola no sertão sergipano. Este tipo de cooperação é realizado durante todo o dia, iniciando-se ao amanhecer e terminando no final da tarde; em boa parte das vezes com uma grande festa.

A determinação de um dia de serviço para a execução das tarefas dessa forma de cooperação, dá-se, primeiramente, tendo em



vista, as obrigações diárias de cada agricultor-participante, não podendo se afastarem de seus estabelecimentos por muito tempo. E, segundo, que um dia era suficiente para que o grupo de agricultores realizasse o trabalho.

As festas, ao final do trabalho, conforme informações obtidas no município, eram comuns em estabelecimentos de agricultores com melhores condições financeiras. Contudo, nas comunidades onde residiam tocadores de violão e de sanfona praticamente não havia distinção, e todo batalhão era encerrado com festa, atividade que reforçava ainda mais os laços de amizade. A festa oferecida pelo dono do serviço aos seus colaboradores não é diferente do comum das festas na roça; acontecem geralmente nos terreiros das casas ou no próprio quintal. Homens e mulheres dançam de mãos dadas em forma de uma grande roda ou aos pares, ao som de sanfonas, violas e pifanos. Segundo Caldeira (1956), o clima gerado pela ação do álcool durante os batalhões e/ou mutirão favoreciam os relacionamentos amorosos.

326

Mutirão! Só esta palavra nos faz ressoar aos ouvidos os alegres rumores dos cantos e folguedos da roça, o estrépito dos sapateados da dança camponesa por entre a zoadá dos adufes e violas, e nos transporta ao meio das rústicas e singelas cenas de prazer da vida do sertanejo. (GUIMARÃES, 1995, p. 51).

O lado lúdico dessa forma de cooperação ajudava a transformar o árduo trabalho em uma grande festa. Eram comuns durante as atividades do batalhão as cantorias em ritmo de aboio, toadas e samba de roda. Assim, os agricultores desenvolviam as mais penosas tarefas sem percebê-las, já que estavam entretidos com os cantos.

A exemplo de J.A.S., de 85 anos, do povoado Boa Sorte, que na ocasião da entrevista, entoou a seguinte toada, nos cantos de trabalho, durante a derrubada das matas:

Bernadino foi à serra, foi pegar beija-flor. Só não quero que pegue, os canários cantador. Pau Pereiro, Pau Pereiro, Pau Pereiro ingrátidão. Todo pau floreia e brota, só o Pau Pereiro não. Pau Pereiro, Pau Pereiro, olha a seca do verão. Todo pau cai a folha, só o Pau

Pereiro não (J.A.S., entrevistada realizada em novembro de 2015).

Essa toada, repetida na mata, durante a lida, e cantada pelos agricultores, enquanto manejavam seus machados, foices, serras e estrovengas.

Enquanto uns cantavam e outros respondiam, todos desenvolviam o trabalho e, apesar de as vozes se distanciarem, continuavam o canto. Esta era também uma forma de saber se todos estavam bem.

Nos batalhões, as tarefas eram bem definidas no tocante ao gênero. Aos homens, cabia a tarefa do roçado; às mulheres, a preparação dos alimentos a serem consumidos durante o dia, entre outros afazeres domésticos; as crianças também participavam com o transporte de água – em cabaças e moringas de barro – para os trabalhadores.

Salienta-se ainda que a mão-de-obra feminina era distinta da masculina e a sua participação estava atrelada à presença masculina, que poderia ser o cônjuge, o pai ou um irmão.

Quanto à alimentação servida aos participantes do batalhão, os pratos mais comuns eram buchadas, pirões e galinhadas; destaca-se que a parada no intervalo para o almoço era anunciada por meio de cantos, como este entoado por J.S., 65 anos, no povoado Barra Verde:

Dona da casa eu quero comer / Eu quero beber / Eu quero aguardente. Faz um pagode / Não mata bode / Convida a gente. Limoeiro cai na mata fechada / A chuva era muita / E o relâmpago era demais / Sustenta a pisada / Choveu trovoada. (J.S., 65 anos, entrevista realizada em 2015).

Identificou-se que, apesar do trabalho árduo desenvolvido, nos relatos dos entrevistados, não foram percebidas reclamações e/ou tristezas, mas sim sentimento de missão cumprida – por uma roça plantada, uma festa para comemorar e uma graça alcançada.

As bebidas alcoólicas consumidas – a meladinha, uma mistura de cachaça com mel, ou cachaça com ervas regionais em infusão, o tradicional angico, imburana, quixabeira, milone, casca de pau, e vá-

rias outras combinações criativas – eram previamente preparadas pelos agricultores. Aos poucos, estas bebidas foram substituídas pelas industrializadas, a exemplo das aguardentes 21 e 51, facilmente encontradas nos armazéns dos povoados, garantindo a festa com a “pisada da cooperação”.

### *Na pisada da cooperação*

De acordo com as informações prestadas pelos agricultores do município, o termo “pisada” refere-se ao ritmo dançado por eles na realização das tarefas; dessa forma, de cooperação. A diferença entre essa modalidade e o batalhão estava no tempo necessário para a execução do serviço, considerando que a necessidade para sua realização era de apenas um período do dia. Normalmente, os serviços eram realizados à noite. O ritmo da pisada do samba de coco, conhecido tradicionalmente como um samba oriundo do improviso, semelhante a outros ritmos como, samba de embolada, aboio, trova, repente, entre outros, “tirado de cabeça”.

O som característico do coco é proveniente de quatro instrumentos conhecidos com seus nomes característicos: triângulo, ganzá, pandeiro e atabaque, mas o que marca mesmo a cadência desse ritmo é o replicar acelerado dos tamancos e das palmas. O ritmo da pisada ajudava a aquecer os corpos dos agricultores nas baixas temperaturas, comum na região no período noturno. O código de ética estabelecido pela comunidade e que deveria ser seguido era o mesmo das outras modalidades de cooperação: o compromisso moral de ter que retribuir em outro momento a ajuda recebida, ou seja, a dádiva.

Nesta perspectiva, Caldeira (1956) constatou em seu estudo sobre agricultores da região semiárida da Bahia que: “o trabalho de espalhar o milho e batê-lo sobre jiraus era outra operação em que os lavradores se assistem reciprocamente. Começando de ordinário entre 6 e 7 horas da noite, prolongando-se por três ou quatro horas” (CALDEIRA, 1956, p.193).

Outra diferença em relação ao batalhão era que, neste caso, não existia o compromisso por parte do agricultor beneficiário com o fornecimento de alimentos e bebidas. Tratava-se de atividades cor-



riqueiras, portanto, com maior incidência do que outras formas de cooperação, além da limitação de tempo, não ultrapassando um período de quatro horas.

As tarefas mais comuns executadas nas pisadas eram: quebrar o milho; debulhar o milho e o feijão; produzir a farinha de mandioca, por exemplo, conforme perceptível pelo relato de T.M.P., do povoado Angico:

[...] pois é, naquele tempo não tinha máquina e, os pais da gente colocava roça grande, onde as mais pequenas, eram de trinta tarefa, aí era muito milho. Quando era boca da noite, claro, de lua né, todo mundo se reunia ao redor das rumas de milho, descascando, cantando e dizendo versos. Também bebia né, tomava vinho, essas coisas, daí também saía paquera, saía namorinho e até casamento (T.M.P., entrevistada realizada em 2015).

Observa-se neste relato, além de descrição de momentos lúdicos, também indícios de trabalho cooperativo, com relações interpessoais, e retrato da vida cotidiana dos agricultores.

A pisada era uma forma de cooperação, também, utilizada na produção artesanal, de farinha de mandioca. Enquanto às mulheres, cabia raspar e ralar a mandioca; aos homens, cabia girar o rodete manual, prensar a massa, torrar a farinha no forno, mantê-lo aquecido e abastecido de lenha.

Esta definição das tarefas entre gênero tem como base o pensamento comum entre os agricultores da região que as mulheres conseguem realizar melhor a raspagem da mandioca, tendo em vista a sua agilidade e destreza, assim como facilidade para se agachar. A produção era para o consumo próprio da família, durante alguns meses, podendo o excedente ser emprestado, trocado ou até mesmo doado aos vizinhos.

Observou-se, no *locus* de investigação, uma grande quantidade de casas de farinha comunitárias desativadas, cujos prédios estão sendo utilizados para outros fins, a exemplo de escolas, depósitos e sedes de associações comunitárias, uma vez que as casas de farinha estão perdendo a sua finalidade, devido à redução da produção de

mandioca no município. O fenômeno acontece por conta de uma mudança no cultivo da mandioca que foi substituída pelo cultivo do milho e da palma, para atender a demanda de alimentação bovina. Outro fator que contribuiu para a queda na produção de mandioca foi o baixo preço da farinha, levando o agricultor a optar por outros cultivos de maior valor agregado.

Podemos perceber aqui uma mudança comportamental na produção, mas também no modo de vida do sertanejo, investindo seus esforços na produção de alimentos para a venda e não mais para o consumo. Neste caso, o agricultor faz a opção de vender sua produção de milho ou palma e comprar a farinha que passou a ser produzida em alta escala com uso de tecnologias. A inclusão da tecnologia nas casas de farinha é outro motivo para a desativação das casas de farinha artesanal.

330



### *Construindo cooperação: a taipa de casa*

Nesta modalidade de cooperação, vizinhos, parentes e amigos eram convidados previamente para a construção de uma casa de taipa, também conhecida regionalmente como casa de sopapo, ou pau-a-pique. Neste tipo de construção, a matéria-prima necessária era retirada nas matas próximas ao local onde seria erguida a nova moradia.

O processo acontecia da seguinte forma: depois de limpar, nivelar e bater o chão (mesmo processo usado em construção de rodovias), eram colocados os pilares de sustentação da casa, conhecidos como mastros principais que serviam para a sustentação da cumieira. Em seguida, eram colocados varões verticais com a distância de um palmo, ou 25 centímetros, entre eles, realizado o envaramento horizontal, com varas de cambotá (uma árvore fina equivalente à espessura de um dedo humano, mas que crescia atingindo uma altura superior a três metros. Também era uma árvore resistente, pois precisava durar anos resistindo à umidade).

Em seguida era feita a estrutura do telhado com caibros (ainda usado nos telhados atualmente) saindo da cumieira em direção à beira da casa. Em sentido transversal, cruzavam os caibros, as mes-

mas varas de cambotá. Estava pronta a estrutura da casa. Deste ponto em diante, enquanto uma parte dos homens cobria a casa com sapé, a outra parte pisava o barro (argila) e aplicava de sopapo nas paredes que, depois de receber a madeira e as varas unidas com cipó, assemelhava-se a um tabuleiro de xadrez.

Os espaços do tabuleiro eram preenchidos com argila. Uma pessoa do lado de dentro da casa e outra do lado de fora arremessavam, ao mesmo tempo, um bolo de barro que se chocavam exatamente no espaço da parede. Com muitas pessoas trabalhando, a casa era construída em um dia.

O barro era transportado do barreiro até o local da edificação, em um banguê de madeira e cipó carregado nos ombros por quatro homens, que se revezam nas atividades, enquanto outro grupo masculino aguardava o barro para a preparação (peneirava o barro, molhava e compactava pisando-o até torná-lo uma liga consistente). Posteriormente, preenchiam a estrutura de madeira. Mulheres também desenvolviam atividades nesta forma de cooperação.

Durante a taipa de casa eram entoados cantos de trabalho e desenvolvidas algumas coreografias na mistura do barro com a água, o que demonstrava o caráter festivo na interação social. As músicas eram puxadas de preferência pelo proprietário da casa, mas qualquer um poderia puxar a música, geralmente os mais velhos e experientes.

Para Woortmann (1990), essa troca de tempo entre vizinhos é pensada como ajuda entre iguais que eram retribuídas – atividade descrita mais como festa do que como labuta. E em festa, as paredes eram preenchidas artesanalmente, nesta técnica tradicional que apresentava um satisfatório conforto térmico e uma forte resistência ao tempo.

Quando se tratava de uma construção para um novo casal, durante a taipa de casa já se comemorava o matrimônio, visto que geralmente a moradia era erguida, no mínimo, uma semana antes do casamento, pois era o tempo mínimo para a secagem do barro e a acomodação das folhas de sapé sob o telhado.

As casas eram construídas sempre no verão, para evitar que a chuva destruísse o barro e o sapé, caso não estivessem secos. De-



pendendo das condições financeiras dos noivos, a comunidade contribuía de alguma forma para ajudá-los, tais como: doação de objetos como sabonetes, bezerros, e até mesmo leilões de objetos doados.

### *Aboiadores da cooperação, a ferra e a pega de boi*

A ferra (ato de identificação de animais) e a pega do boi são formas de cooperação praticadas tradicionalmente pelos agricultores do sexo masculino no município de Nossa Senhora da Glória. Ressalta-se que, muitas vezes, os vaqueiros precisavam ficar alguns dias afastados de casa para a execução de algumas tarefas, como na condução do rebanho para outras áreas. No entanto, cabiam às mulheres os afazeres domésticos, cuidar dos filhos e parte das atividades do roçado.

332

Em relação à ferra de boi, o costumeiro era apenas uma grande reunião por ano em cada região, no período de inverno, para realizar a marcação a ferro quente nos animais. Já a segunda forma de cooperação era uma prática corriqueira, visto que os estabelecimentos do município, até a década de 1950, não possuíam cercas, os animais eram criados soltos agrupando-se facilmente aos rebanhos de outros proprietários. Estas faixas de terra eram denominadas de terra de heréos, pois não havia documentação legal e qualquer agricultor poderia utilizá-las.

Alguns critérios eram determinantes para a escolha dos locais onde deveria realizar-se a ferra de boi, como: disponibilidade de água, local centralizado e de fácil acesso para a maioria dos participantes, predisposição dos agricultores da localidade em fornecer a alimentação aos vaqueiros participantes – tudo era pensado para que a ação fosse bem-sucedida e, após a definição do local, este passava a ser referência na região e dificilmente mudava, permanecendo por vários anos.

Segundo relatos de agricultores nos diversos povoados do município, as ferras de boi mais famosas de Nossa Senhora da Glória eram realizadas nos povoados Lagoa Bonita, Angico, Lagoa do Rancho, Lagoa do Chocalho e Quixaba. Justamente os povoados que melhor atendiam ao conjunto de requisitos para a realização desta

prática solidária, tal como relata o depoente M.P.O., de Lagoa do Chocalho:

A gente se reunia o dia todo para ferrar os animais e às vezes aproveitava logo para vacinar também, vinha esse povo todo daqui da região, fazia comida para todos, era muito bom ver os amigos (M.P.O., entrevista realizada em 2015).

Este depoimento está em consonância com o que afirma Cunha (1914), quando ratifica que a primeira coisa que os vaqueiros dos sertões da Bahia faziam era “aprender o abc e, afinal, toda a exigência da arte em que são eméritos: conhecer os ferros das suas fazendas e os das circunvizinhas” (CUNHA, 1914, p. 84).

Chamam-se assim os sinais (letras e desenhos) no dorso dos animais, feitos a ferro quente. Tal prática vem se tornando paulatinamente em desuso, uma vez que reduz o valor comercial da pele bovina. Constata-se que alguns agricultores do município utilizam marcadores numéricos fixados nas orelhas dos animais para fins de identificação da propriedade do animal.

O vaqueiro, não se contentando em ter de cor os ferros de sua fazenda, aprendia com os demais, chegando, em algum momento, por extraordinário esforço de memória, a conhecer, uma por uma, não só as reses de que cuidava, como as dos vizinhos, incluindo-lhes a genealogia e hábitos característicos, os nomes, as idades, entre outros. Ressalta-se que a cooperação e a confiança entre os vaqueiros no passado também foi relatado como capital cultural, em Nossa Senhora da Glória. Quando um vaqueiro encontrava um animal de terceiros, cuja marca era conhecida, entregava de imediato ao seu proprietário. Quando não conseguia identificar o proprietário, guardava o animal em sua propriedade, cuidando da mesma forma em que tratavam o rebanho, e sem usá-lo para o trabalho, na expectativa que o dono um dia aparecesse ou que o animal morresse de velho. Nos acordos entre o vaqueiro e o fazendeiro, em se tratando de uma fêmea, no caso de reprodução, a cada quatro animais nascidos, um seria para o vaqueiro que estava com a posse, denominando-se de quarteiração.

A pega de boi foi outro tipo de cooperação citada, até o final dos anos de 1970, na região. Quando um vaqueiro precisava encontrar algum animal desaparecido, recorria à ajuda dos vizinhos e amigos para localizá-lo em matas fechadas. Este resgate acontecia, conforme relato de P.J.M., de Lagoa do Chocalho:

A pega de boi era assim: quando um animal que pertencia à gente fugia, naquele tempo, a gente reunia os amigos e ia procurar até encontrar. Às vezes achava logo e às vezes demorava, mas a gente só voltava quando achava (P.J.M., entrevista realizada em novembro de 2015).

E em ações como estas entoavam canto de trabalho em forma de repente durante a *pega* de boi, como afirma T.M.P., ex-vaqueiro do Povoado Angico:

334



Fui convidado para uma festa, Pedro Silva me convidou, Para ir à terra do mandi, pra pegar voador, Antônio, Zeferino, Luiz, Daniel, Pedro, Caboclo, Eliseu e Xavier, Vieram avisar que o boi é bravo e corredor, o garrote correndo faz bagaceira na sucupira, na caatinga, por meio da imburana, alecrim, gameleira, descendo o riacho até a cachoeira, e ainda corre dizendo eu sou voador (T. M. P., entrevista realizada em 2015).

Os vaqueiros também tinham seus cantos de trabalho, emitidos em forma de aboio, que serviam para conduzir os animais e se comunicarem com os outros vaqueiros. Esses cantos de trabalho eram usados diariamente pelos vaqueiros, na sua lida com o trabalho:

Se um vaqueiro tinha de pegar uma ou mais reses de sua fazenda no território de outro, dirigia-se primeiramente ao respectivo proprietário ou vaqueiro e pedia campo, o que significa consentimento e auxílio, e ninguém podia recusar-se a dar campo (CALDEIRA, 1956, p. 196).

O compromisso moral perpassa a cadeia cultural, fortalecida nas relações interpessoais dos agricultores familiares. Não obstan-

te, averigua-se que essa cultura está extinta, devido a mudanças tradicionais e à inserção das tecnologias no processo de produção.

### *Considerações finais*

Constata-se que, principalmente, a partir da década de 1980 o Estado passou a se apresentar como uma forma de dádiva nos tempos modernos. Ele seria a representação da solidariedade, utilizando-se das associações de desenvolvimento comunitário para operacionalizar a redistribuição de forma ampla e igualitária. Daí a importância das associações para o Estado, servir de instrumento para a implantação de políticas públicas.

O Estado assumiu o papel de representação da solidariedade, na medida em que os serviços, que até então eram realizados internamente pela própria comunidade, passaram a ser assumidos pelo ente público.

Um exemplo é da construção de casas de farinha motorizadas, construção de casas populares em alvenaria, mecanização da agricultura, por exemplo. Ao mesmo tempo, o Estado efetivou uma perigosa relação de dependência assistencialista, com fins eleitoreiros.

Entende-se que esta tentativa de substituição de dádivas entre os agricultores familiares pelo Estado não poderia dar certo, uma vez que são sistemas diferentes, com princípios diferentes. A partir do momento em que se pagam impostos para obter em contrapartida serviços, a relação passa a ser vista como uma troca, prevalecendo a quitação monetária de dívidas e a impessoalidade, contrariando, dessa forma, os pressupostos da dádiva.

Outro aspecto é que os Programas de Desenvolvimento Rural Integrado, implantados em Sergipe, a partir da década de 1970, pelo Polo Nordeste e na década de 1980, pelo PRONESE, embora definidos como projetos de desenvolvimento sustentável, não tiveram a preocupação com os aspectos culturais e históricos. Prevalece estritamente o aspecto econômico, levando uma visão de mercado para o agricultor familiar.

Neste sentido, verificou-se que as práticas de cooperação (batalhão, pisada, taipa de casa, a pega e a ferra de boi) em contrapo-



sição ao modelo de organização implantado pelo Estado, por meio das associações, não estavam atreladas ao retorno financeiro. O compromisso da participação era determinado pelos princípios da solidariedade entre vizinhos, amigos e parentes.

Observou-se também que as atividades lúdicas desenvolvidas durante a execução das tarefas nas diversas formas de cooperação eram importantes para a interação social das comunidades e para o entretenimento dos participantes nas tarefas mais árduas. As tarefas desenvolvidas durante as formas de solidariedade eram bem definidas por grupo de participantes e por gênero. Nesta conjuntura, as mulheres assumiam os papéis secundários, no entanto, em relação às formas de cooperação denominadas de pega e ferra de boi, eram praticadas exclusivamente pelos homens.

336

Dado o exposto, as diferenças observadas entre gêneros nas práticas solidárias constituem o capital social e cultural dos grupos de agricultores familiares analisados, com uma centralização das atividades na figura masculina; contudo, o papel feminino tinha relevância fundamental para a realização das tarefas. Nesta perspectiva, a interferência do Estado nos processos de cooperação dos agricultores familiares contribuiu para a extinção cultural dos rituais de cooperação.

## Referências

- BAHIA, SINGULAR E PLURAL. *Cantos de Trabalho*. Direção: José Estevez. Produção Josias Pires e Edinilson Mota. IRDEB, 2000. Documentário. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=O0AoVe3RIZY&t=1310s>. Acesso em junho de 2017.
- CAILLÉ, A. Dádiva e associação. In: MARTINS, P. H. (org.). *A dádiva entre os modernos*: discussão sobre os fundamentos e as regras do social. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002a. p. 191-205.
- CALDEIRA, C. *Mutirão*: formas de ajuda mútua no meio rural. São Paulo: Brasiliense, 1956.
- CÂNDIDO, Antonio. *Os parceiros do Rio Bonito*. 7. ed. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1987.

GIL, Antônio Carlos. *Como elaborar projetos de pesquisa*. São Paulo: Atlas, 2008.

GUIMARÃES, B. *O seminarista*. São Paulo: Ática, 1995.

LÉVI STRAUSS, Claude. *As estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1982.

MAIA, C.; LOPES, M. Formas tradicionais de solidariedade camponesa no Vale do Jequintinhonha, Montes Claros, *Unimontes Científica*, v. 5, n. 2, jul./dez. 2003.

MEAD, G. H. *Mind, self and society*. Chicago: The University of Chicago Press, 1934/1967. Disponível em <<http://spartan.ac.brocku.ca/lward/>>. Acesso em ago. 2002.

MEIRA FILHO, N. *Associações de agricultores familiares: fatores de sucesso e insucesso*. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão, 2004.

PRONESE. *I Relatório anual de avaliação de Processo*. Aracaju: 1988.

PRONESE. *Relatório de atividades 1991-1994*. Aracaju:1994.

SANTANA, Sandro Luiz Cardoso. *Memória e esquecimento nos cantos de trabalho da Quixabeira*. Revista USP – São Paulo 2017.

SILVA, Tomaz Tadeu da. A produção social da identidade e da diferença. In: SILVA, T. T. (Org.). *Identidade e diferença: A perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000.

TEDESCO, José Carlos. *Terra, trabalho e família: racionalidade produtiva e ethos camponês*. Passo Fundo: EDIUPE, 1999.

TRIVIÑOS, Augusto Nivaldo Silva. *Introdução à pesquisa em ciências sociais: a pesquisa qualitativa em educação*. São Paulo: Atlas, 1987.

WOORTMANN, K. *Com parente não se negocia*. Anuário Antropológico 1987. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990. p. 11-73.







## History/Memory and Decolonial Narrative: cultural identity and The Xokó indigenous diaspora (1978 – 2021).

## Historia / Memoria Y Narrativa Decolonial: identidad cultural y diáspora indígena Xokó (1978 - 2021).

### *Abstract*

This article will discuss the aspects that contributed and contribute to the self-assertion of the new Xokó identity, starting from the analysis of the context of the struggle for ancestral territory, considering the year 1978 as the starting point. This context for the recognition of cultural identity is of paramount importance for our ancestry and identity: being Xokó from the island of São Pedro/Caiçara, Porto da Folha, Sergipe. The objective is to understand Xokó's memories and the strategies of struggles against colonialism that resulted in the reconquest and indigenous/territorial recognition in 1991. For this understanding, we initially dialogued with authors about some concepts. The reflections of the indigenous Linda Tuhiwai Smith (2018), Michel-Rolph Trouillot (2016), Aimé Césaire (1978), Frantz Fanon (1968) and Stuart Hall (1996) among other authors of history and anthropology who contributed to the our reasoning.

**Keywords:** Xokó diaspora, indigenous history, new cultural identity.

### *Resumen*

En este artículo se discutirán los aspectos que contribuyeron y contribuyen a la autoafirmación de la nueva identidad Xokó, a partir del análisis del contexto de la lucha por el territorio ancestral, considerando el año 1978 como punto de partida. Este contexto para el reconocimiento de la identidad cultural es de suma importancia para nuestra ascendencia e identidad: ser Xokó de la isla de São Pedro / Caiçara, Porto da Folha, Sergipe. El objetivo es comprender las memorias y estrategias de Xokó de luchas contra el colonialismo que resultaron en la reconquista y el reconocimiento indígena / territorial en 1991. Para esta comprensión, inicialmente dialogamos con los autores sobre algunos conceptos. Linda Tuhiwai Smith (2018), Michel-Rolph Trouillot (2016), Aimé Césaire (1978), Frantz Fanon (1968) y Stuart Hall (1996) entre otros autores de historia y antropología que contribuyeron a nuestro razonamiento.

**Palabras Clave:** Diáspora Xokó, historia indígena, nueva identidad cultural.



## Introdução

Tivemos que conhecer para sobreviver. Tivemos que descobrir maneiras de conhecer; tivemos que predir, aprender e refletir; tivemos que preservar e proteger; tivemos que defender e atacar; tivemos que nos mover e ter sistemas sociais que nos permitissem fazer todas essas coisas. Ainda temos que fazê-las (SMITH, 2018, p. 25).

Começar pela epígrafe da professora Linda Tuhiwai Smith, indígena da Nova Zelândia, é elucidativo, pois nos permite uma interpretação sucinta dos eventos e das lutas dos povos indígenas; entre esses, os Xokó,<sup>1</sup> visto que o nosso objetivo é entender as memórias Xokó e as estratégias de lutas contra o colonialismo que resultaram na reconquista e no reconhecimento indígena/territorial em 1991.

Concordamos com Smith (2018, p. 25) ao enfatizar que “tivemos que preservar e proteger; tivemos que defender e atacar; tivemos que nos mover”. E o efetuamos antes das invasões europeias. Para este artigo, nós nos atentamos para um recorte de análise metodológica e de organização temporal.<sup>2</sup> Portanto, não fizemos uma história da luta do meu povo Xokó, mas trouxemos os pontos sucintos dessa luta para entendermos os aspectos que contribuíram e contribuem para (re) afirmação da nova identidade indígena Xokó.

Nessa perspectiva, compreendemos o contexto da luta pelo território ancestral a partir de 1978, como marco inicial para essa nova identidade diaspórica. A Caiçara é o nome da terra indígena. A nomenclatura Xokó vem da denominação Socó, pássaro pescador. Nos documentos históricos podem ser encontrados: Shocó, Cho-

1 Utilizamos o termo Xokó com o “K” e não com o “C”, considerando a nomenclatura Xokó. Nós da Ilha de São Pedro/Caiçara/Sergipe, nos identificamos assim. Ver também a 1ª Convenção Para a Grafia dos Nomes Tribais da *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 2, n. 2, p. 150-152, dez. 1954. **Transcrição de documento assinado na 1ª Reunião Brasileira de Antropologia**. Rio de Janeiro, em 14 nov. 1953.

2 Sobre o tempo histórico ver: REIS, José Carlos. **O tempo histórico como “representação intelectual**. *Fênix - Revista de História e Estudos Culturais*, v. 8, n. 2, p. 1-21, 25 ago. 2011. <<https://www.revistafenix.pro.br/revistafenix/article/view/312>> . Acesso em: 21 de agosto de 2021.

có, Chocoz, Ciocó ou Ceocose, de Sergipe ao sul do Ceará. Nesse sentido, as preocupações tendem aos processos de mudanças que permitiram a autoafirmação da nossa identidade Xokó no contexto da luta pelo território ancestral.

Nos últimos tempos, houve salutares avanços na produção historiográfica, sobretudo a partir da chamada nova história indígena. Não falamos de uma historiografia dos grandes eventos com perspectiva positivista tão seguida nos Oitocentos e grande parte do século XX. Mas de uma historiografia que dá visibilidade às nossas lutas e protagonismos, principalmente, a partir da década de 1980, quando vários trabalhos acadêmicos de autores como, por exemplo, Manuela Carneiro da Cunha e John Manuel Monteiro, entre tantos outros, que colocam os/nós povos indígena como atuantes de nosa/sua própria história.

342

No século XIX, e grande parte do século XX, os historiadores tradicionais davam prioridades às narrativas de um “cientificismo real”. De acordo com Roger Chartier (2009, p. 12) “(...) a história havia esquivado sua pertinência à classe dos relatos e havia apagado as figuras próprias de sua escritura, reivindicando seu cientificismo”. Ou seja, “tentavam teorizar sobre a distinção entre processo histórico e conhecimento histórico” (TROUILLOT, 2016, p. 24). Essa ambiguidade influenciou os historiadores, reforçando o que Adolfo de Varnhagen defendeu quando escreveu sobre a **História Geral do Brasil** no século XIX, ao refletir sobre nós povos indígenas, diz ele, “De taes povos na infância não ha historia: ha só ethnographia” (VARNHAGEN, 1877, p. 22 – 23).<sup>3</sup> Essas afirmações não se sustentam mais, porém, alimentam visões eurocêntricas e preconceituosas para contra os/nós povos indígenas.

Neste artigo, pretendemos fazer um diálogo com os autores que nos ajudam a entender uma escrita historiográfica de tendência não ocidentalizada, ou mesmo, de um lugar *desde dentro* como enfatizado por Sheila Walker, escrevo a partir da perspectiva indígena. Não temos a intenção de fazer/escrever esse texto/artigo numa aparên-

3 Optamos pela grafia original do texto. Ver: VARNHAGEN, Francisco Adolfo de. História geral do Brazil. Antes de sua separação e independência de Portugal, pelo Visconde de Porto Seguro, natural de Sorocaba. Em casa de E. e H. Laemmert. Rio de Janeiro, 1877.

cia somente decolonial, ou que usamos como metodologia em toda a nossa pesquisa acadêmica. Tais pretensões justificam-se pelo protagonismo que exercemos enquanto sujeitos atuantes no processo histórico.<sup>4</sup> Nesse sentido, “passando da invisibilidade construída no século XIX, para o protagonismo conquistado e restituído nos séculos XX e XXI por movimentos políticos e intelectuais nos quais eles [nós] próprios têm [temos] tido intensa participação” (ALMEIDA, 2012, p. 22). Este artigo é parte desse movimento de resistência e luta contra essa colonialidade.

Nessa perspectiva, entendemos que “Somente através da História um povo vem a se tornar plenamente consciente de si mesmo” (KOSELLECK, 2013, p. 190). Pois foi através desse conhecimento que o meu povo Xokó, na década de 1970, desperta para a luta de resistência e autoafirmação da nossa identidade ancestral. Ailton Krenak, em seu ilustre texto **Ideias para adiar o fim do mundo** (2020), é enfático ao comentar sobre o vínculo da memória e da identidade ancestral. Para ele, “Se as pessoas não tiverem vínculos profundos com sua memória ancestral, com as referências que dão sustentação a uma identidade, vão ficar loucas neste mundo maluco que compartilhamos” (KRENAK, 2020, p. 9). Ou seja, o vínculo com a memória ancestral é o meio de sustentação. Para Walter Benjamin (2013, t. III), “(...) nada do que uma vez aconteceu pode ser dado como perdido para a história, [que] o passado se tornará citável em cada um dos seus momentos”. Tomemos como exemplo a data de 1978, quando no processo da luta pela retomada do território do meu povo Xokó buscávamos o nosso reconhecimento cultural perante o Estado e a sociedade. A memória foi parte importante desse processo que se concretizou com a demarcação e a homologação territorial em 1991.

Sobre a nossa metodologia, fazemos uso em nossa escrita da epistemologia decolonial, e transitamos também pela história cultural, social e pela antropologia, pois somente a decolonialidade

4 Sobre essa visão dos povos indígenas como agentes históricos ver: ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. Os índios na História do Brasil no século XIX: da invisibilidade ao protagonismo. *Revista História Hoje*, v. 1, no 2, p. 21-39 – 2012. Disponível em: < <https://rhhj.anpuh.org/RHHJ/article/view/39> > . Acesso em: 03 de agosto de 2021.



não daria conta do nosso objeto de pesquisa, visto que é a partir dessas leituras que nós nos apoiamos para a escrita da história no tópico **História indígena e identidade diaspórica Xokó: o sentido do cercamento da Ilha de São Pedro em 1978**, onde fizemos um breve histórico da luta do meu povo e a aplicação desses conceitos. Parafraseando Sheila Walker, não deixemos de escrever de um ponto de vista *desde dentro*, ou seja, o conhecimento adquirido pelo meu povo Xokó nas tradições orais. Para Sheila Walker (2018, p. 26), o conhecimento *desde dentro*, é “(...) contar sua [nossa] história a partir de sua [nossa] própria perspectiva, para servir aos interesses de sua [nossa] própria comunidade”. É o conhecimento de nossa ancestralidade construída, (re) construída e repassada de geração para geração numa interação também cosmológica do nosso “Eu”. Ou seja, do conhecimento *desde dentro*.

344



O conhecimento *desde dentro*, pode ser interpretado e ampliado para um sentido de conhecimento não eurocêntrico, e entender “(...) que o [esse] passado não ocorreu como foi aprendido sugere que o presente que emana este passado pode também ser diferente. O presente pode tomar como exemplo uma história não contada, porém muito mais inspiradora, que se acaba de descobrir” (WALKER, 2018, p. 47). Para Stuart Hall (1996, p. 75), entender o conceito de identidade cultural a partir da nossa ancestralidade é conhecer “(...) nossas diferentes partes e histórias, construir os pontos de identificação, as ‘posicionalidades’ que, em retrospecto, chamamos de nossas identidades culturais”. Nessa perspectiva, é entender que a identidade cultural está alicerçada em nossa história, e que os nossos posicionamentos identitários estão conectados com essa ancestralidade.

Neste sentido, a antropóloga Jucimara Araujo Cavalcante Souza (2016, p. 57) diz que “A identidade é vista como produto entre diferentes componentes, entre os discursos políticos, culturais e das histórias particulares. Os significados produzidos por esses discursos dão sentido aquilo que somos e o que podemos nos tornar”. Para Michel-Rolph Trouillot (2016, p. 39), “(...) a história é para uma coletividade aquilo que a lembrança é para um indivíduo, a recuperação mais ou menos consciente de experiências passadas armaze-

nadas na memória”. Sendo assim, a nossa identidade é construída sobre aquilo que nos representa; sobre aquilo que nos completa e nos alimenta. A identidade é uma (re) construção do “Eu” da nossa ancestralidade em sintonia com a nossa memória/história.

Deste modo, para José Márcio Barros (1999, p. 34), a “(...) memória é uma espécie de reservatório que aglutina os processos de identidade e identificação”. É partir dessa memória que nos (re) afirmamos indígena Xokó. Esse entendimento nos dá suporte para entendermos o sentido da homologação do nosso território sagrado; exposto no tópico: **É muito mais que uma simples homologação: nosso reconhecimento indígena Xokó da Ilha/Caiçara (1991-2021)**. Neste tema, entendemos a história da luta Xokó a partir do conceito de memória e identidade. Para isso, sustentamos em Pierre Nora, em **Memória: da liberdade à tirania** (2009), onde enfatiza que “A memória é um tipo de justiça. Em outras palavras, a memória lembra e a História esquece. Hoje em dia, a História deve proporcionar o conhecimento, mas a memória dá o significado” (NORA, 2009, p. 9). Nessa perspectiva, percebemos que a memória é guardiã do tempo; do passado e do presente. É, sobretudo, formadora de cultura e de história. Cultura como sendo “(...) pontos de onde se avista e se constitui a realidade; é condição para a construção da história e da memória de um povo, e, portanto, formadora de sua identidade” (BARROS, 1999, p. 32).

Essa afirmação é revelada em 1978 quando pensamos a nossa história recente Xokó, pois esses posicionamentos estiveram presentes para (re) afirmação da nossa identidade cultural perante o Estado e a sociedade. Tínhamos que provar sermos realmente Xokó. Nesse sentido, a diáspora Xokó acontece, *grosso modo*, em consequência desse colonialismo da barbárie. Foi preciso rememorar a nossa ancestralidade e demonstrar os nossos sinais diacríticos para os órgãos oficiais, a exemplo da FUNAI, que exigia o Toré como confirmação da nossa identidade Xokó. Tudo isso foi possível, porque, também, somos povos de tradições orais. E, nesse momento, recorreremos-lhes. Pois, por muito tempo, o silêncio foi resistência e estratégia para continuarmos no nosso território sagrado, que se encontrava em posse da família Brito, família mais poderosas do



Sertão do São Francisco. Porquanto, “Contar as nossas histórias a partir do passado, reivindicar o passado, dar testemunho das injustiças pretéritas, são todas estratégias comumente empregadas pelos povos [por nós] indígenas que lutam [lutamos] por justiça” (SMITH, 2018, p. 49).

O antropólogo Haitiano Michel-Rolph Trouillot, em seu texto **Silenciando o passado: poder e a produção da história** (2016), é certo ao cunhar o termo “silenciamento”, visto que nós povos não europeus temos sido excluídos, “(...) marginalizados e tornados ‘o Outro’ ”(SMITH, 2018, p. 49). O outro, que ao longo da história tem sido marginalizado por esse processo colonialista, visto apenas como coadjuvante e não protagonizando a nossa própria história. De acordo com Paula Layane Pereira de Sousa (2016, p.142), “As histórias são contadas dos pontos de vistas de quem conta e isso gera silenciamentos (...) os silenciamentos estão atrelados a movimentos conscientes e inconscientes de produção da narrativa, como é, nesse último caso, dos paradigmas da disciplina histórica”. Para Trouillot (2016, p. 172) “Um silenciamento eficaz não requer uma conspiração, nem mesmo um consenso político. As suas raízes são estruturais”. Ou seja, são construídos dentro de um sentido de negação. Exemplo disso são as lutas por vários povos indígenas que ainda reivindicam o seu reconhecimento territorial e identitário perante o Estado e a sociedade.<sup>5</sup>

Entendemos essas lutas como sendo consequência da barbárie da colonialidade. Nesse sentido, é compreensível a lógica de Jean-Paul Sartre, em prefácio do livro de Frantz Fanon, **Os condenados da terra** (1961) quando enfatiza que “A violência colonial não se propõe apenas manter, em atitude respeitosa, os homens submetidos, trata também de os desumanizar” (SARTRE, 1961, p. 12). No caso do meu povo Xokó, por muito tempo vivemos desumanizados e negado, rotulados de caboclos; posseiros e agricultores, sendo silenciado pela história em decorrência desse projeto de modernidade que não tem um olhar para as suas consequências. Na perspectiva de Walter Benjamin (2013, t. V), “O passado só pode ser apreendido

5 Sobre o conceito de Estrutura ver: ALMEIDA, Silvio. Racismo Estrutural. São Paulo: Sueli. Carneiro; Pólen, 2019.

como imagem irrecuperável e subitamente iluminada no momento do seu reconhecimento é irrecuperável toda a imagem do passado que ameaça desaparecer com todo o presente que não se reconheceu como presente intencionado nela”. Lembremos da história de luta do meu povo Xokó, mesmo com o reconhecimento na década de 1990, nem tudo foi recuperado. É decorrência dessa colonialidade da barbárie.<sup>6</sup>

### *História indígena e identidade diaspórica Xokó: o sentido do cercamento da Ilha de São Pedro/ Caiçara (1978)*

Tem uma frase que, nos últimos anos, está sendo dita com mais frequências por nós povos indígenas: “**Nossa história não começa em 1988**”. É uma frase elucidativa do ponto de vista histórico e carregada de significados em vários contextos. Agora ela está sendo exposta, para denúncia e resistência contra a PL n.º: 490/2007, que dá base e sustentação à Tese do Marco Temporal. Esse tem objetivo de suprimir nossos direitos garantidos na Constituição Federal de 1988.<sup>7</sup> Entendemos que a Tese do Marco Temporal é inconstitucional,<sup>8</sup> pois, de acordo com ela, nós povos indígenas só teríamos direitos aos territórios se estivéssemos em posse — reivindicação —, até a data 5 de outubro de 1988. Ou seja, os povos indígenas que reivindicassem posteriormente, caso a PL fosse aprovada, não teriam direito ao território. Essa é outra questão que não pretendemos nos alongar por aqui, fica a perspectiva para outro momento.

- 6 Ver QUIJANO, Anibal. Colonialidade do Poder e Classificação Social. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (orgs.). Epistemologias do Sul. Coimbra, Portugal: Almedina, 2009, para entender o conceito de Colonialidade do Poder.
- 7 Ver, por exemplo, o Capítulo VIII - Dos Índios (art. 231 ao art. 232). BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil de 1998. Brasília: Secretaria de Edições e Técnicas, 2015.
- 8 Sobre a tese do Marco Temporal, ver em: BRASIL. Câmara dos Deputados. **Projeto de Lei nº 490, de 2007**. Alterar o art. 19 da Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973. Brasília: Câmara dos Deputados, 2021. Disponível em: <[https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/prop\\_mostrarintegra?codteor=2009613&filename=Tramitacao-PL+490/2007](https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra?codteor=2009613&filename=Tramitacao-PL+490/2007)>. Acesso em: 10 de junho de 2021.



A questão, é, portanto, enfatizar a frase para um ponto de vista histórico e temporal, justificando o recorte da exposição dos fatos propostos. Em 1978, quando o meu povo Xokó cercou a Ilha de São Pedro, há história a ser recontada. Essa diáspora é o ponto de partida para a nossa análise histórica e social do tempo presente. Neste caso, atos de resistências são frutos de grandes lutas travadas desde tempos imemoriais com a família que detinha o poder hegemônico no alto Sertão sergipano, os Brito. Concordamos com Rubens Alexandre da Silva (2001, p. 128), ao definir poder como “(...) uma relação que se estabelece entre indivíduos ou grupos sociais. Em outras palavras, só pode haver poder numa relação em que a vontade ou interesse de alguém (...)” são sobrepostas as outras. Sendo assim, a família Brito comprou indevidamente o território Xokó e estabeleceu suas leis ao meu povo. Burke (2002, p. 108) nos alerta sobre a questão do apadrinhamento que pode “levar ao problema do poder”, uma elite política ou classe dominante tomando decisões em favorecimentos próprios. Neste sentido, entendemos poder como sendo “(...) toda capacidade, possibilidade e probabilidade de agir, impor sua vontade e produzir efeitos numa relação social” (SILVA, 2001, p. 131). Ou seja, uma relação hegemônica como enfatizou Antonio Gramsci.<sup>9</sup>

Essa família foi herdeira de um projeto colonial da barbárie. Porquanto, se apropriou indevidamente do território do meu povo Xokó. Utilizou-se de bases legais de um projeto colonial com objetivo de silenciar, exterminar nós povos indígenas. Aimé Césaire, em **Discurso sobre o colonialismo** (2010, p. 27), diz o seguinte: “Entre colonizador e colonizado só há lugar para o trabalho forçado, para a intimidação, para a pressão, para a polícia, para o tributo, para o roubo, (...) para o silêncio dos cemitérios, (...) para as elites descercebradas, para as massas envilecidas”. Sabemos bem o quanto é significativo dessa exposição, pois sofremos na pele os objetivos desse projeto de colonização/dominação e supressão de nossos territórios ancestrais.

9 Sobre o conceito de Hegemonia ver: BURKE, Peter. **Hegemonia e resistência**. In: BURKE, Peter. **História e teoria social**. Tradução: Klauss Brandini Gerhardt, Roneide Venâncio Majer. - São Paulo: Editora UNESP, 2002.

No século XIX, as políticas de aldeamentos e o censurável projeto de Lei de Terras de 1850 estabelecem margens para as “tentativas de incorporar a estes, as terras das aldeias indígenas, sob pretexto de que os índios já não vivem aldeados, mas confundidos com a massa de população civilizada” (DANTAS, 1980, p. 16). Contribuiu, assim, para um projeto de extermínio de nós povos indígenas, ligado, sobremaneira, a uma política estatal e objetivando uma homogeneização da população. Nesta linha de raciocínio, e de acordo com Aníbal Quijano (2005, p. 135), essa homogeneização só seria possível “(...) segundo o modelo eurocêntrico de nação, só teria podido ser alcançada através de um processo radical e global de democratização da sociedade e do Estado”. Nessa perspectiva, somente para o Brasil não seria possível. No império, as leis indigenistas, a exemplo, do Regulamento acerca das Missões de Catequese e Civilização dos Índios (Decreto 426 de 24/7/1845) e da Lei 601, de 18 de setembro de 1850, e seu Decreto de execução (1.318 de 30 de janeiro de 1854), explicitamente, possibilitavam os arrendamentos e aforamentos dos antigos aldeamentos pertencentes aos povos indígenas por direitos ancestrais. Essas Leis atendiam a esse projeto da barbárie.<sup>10</sup>

Conseqüentemente, usando dessas bases legais, os aldeamentos foram sendo extintos e os territórios indígenas foram passando para as Câmaras Municipais, em resultado disso, os grandes latifundiários que detinha influência e poder nas regiões. Finalmente, “(...) mandava incorporar às propriedades do Estado as terras das aldeias de índios que vivem dispersos e confundidos na mesma população civilizada” (ARRUTI, 2001, p. 220). Foi o caso, por exemplo, com o aldeamento São Pedro do Porto da Folha, Sergipe, pertencente ao meu povo Xokó. Logo, com a morte do Frei Doroteu de Loreto, último capuchinho do aldeamento, o coronel João Fernandes de Brito, se assenhora como foreiro em 1888, de partes do território indígena



10 Para mais detalhes sobre essas questões, ver: DORNELLES, Soraia Sales. **A questão indígena e o Império: índios, terra, trabalho e violência na província paulista, 1845.** 2017. Tese (Doutorado em História Social). - Universidade Estadual de Campinas. Campinas, SP, 2017.

Xokó.<sup>11</sup> Esse fazendeiro, que era bastante influente no alto Sertão do São Francisco, gradualmente foi usurpando todo o território do meu povo. Para Aimé Césaire (2010, p. 22), “(...) ninguém colonializa inocentemente, tampouco ninguém colonializa impunemente; que uma nação que colonializa, uma civilização que justifica a colonização, e, portanto, a força, já é uma civilização enferma, moralmente ferida (...)”. Nessa perspectiva, “A violência colonial não se propõe apenas manter, em atitude respeitosa, os homens submetidos, trata também de os desumanizar” (SARTRE, 1961, p. 12). Contexto bastante pertinente para entendermos o quão a colonização humilha e desumaniza como afirma Sartre. Constatemos com o processo de luta do meu povo Xokó a partir da década de 1970.

Assim sendo, concordamos com essas declarações, pois nos esclarecem os desígnios colonialistas para uma idealização de civilização e modernização de nação. O que explica a hegemonia do colonizador para que as suas ideias deem certo? Não importa as consequências! E sabemos bem quais foram: genocídio! As consequências para os Xokó foram um silenciamento de mais de um século em um território usurpado dessa herança colonial. Mesmo com o território sendo tomado pela família Brito, o meu povo fazia viagem para o Rio de Janeiro reivindicando os nossos direitos ao território que estavam sendo tomado ilegalmente. Vão os Xokó: Manuel Esteves dos Anjos; Lourenço Marinho; Jesuíno Serafim de Souza e Manuel Pacífico de Barros. Essas estratégias de ir diretamente ao governo imperial, demonstram ativamente o protagonismo do meu povo na reivindicação pelo reconhecimento do direito ao território ancestral e sagrado. Infelizmente, dessa viagem não temos muitas informações, e, de como se procedeu e quais foram os benefícios tidos dela. Sabemos, somente, que à terra continuou sendo usurpada até 1978 pela mesma família.

Quando o fazendeiro João Fernandes de Brito se assenhora do nosso território; impõe suas leis, e o meu povo por medo; usa de estratégias para continuar no nosso território e nega nossa identidade

11 Ver SANTOS, Ivanilson Martins dos. **Balanço histórico sobre o aldeamento São Pedro de Porto da Folha, Sergipe: dos Aramurus aos Xokó.** 2020. Monografia (Licenciatura em História). - Universidade Federal de Alagoas. Delmiro Gouveia-AL, 2020, p. 15.

de; e somos, pejorativamente, chamados de Caboclos. O fazendeiro proibia que meu povo se assumisse como indígena. Caso transgredíssemos, éramos espancados, expulsos e mortos. Muitos de nós fomos jogados no rio São Francisco devido à resistência a essa barbárie. Tudo isso é resultado desse colonialismo. Concordamos com Aimé Césaire (2010, p. 50), quando diz: “Maldito Colonialismo! Encobre demasiado mal sua barbárie”, deste modo, o colonialismo é uma barbárie e encobre demasiado acontecido, o que Michel-Rolph Trouillot, chamara de silenciamento. Esse texto é possibilidade de tornar visível essas histórias contadas e escritas por uma posição de enunciação a partir das visões *desde dentro* do meu povo Xokó. Escrito por um indígena, com um olhar de quem se encontra do lado de cá. Com o território nas mãos da Família Brito, muitos Xokó resistiram de várias formas, até mesmo saindo para buscar apoio na aldeia dos Kariri em Porto Real do Colégio em Alagoas, formando hoje, o que conhecemos como Kariri-Xocó. Outros ficaram na terra de origem, a Caiçara. Mesmo com essas imposições, trabalhávamos como meeiros, assalariados e ceramistas para continuar no território ancestral.

Além disso, em 1916, integrantes do meu povo Xokó, “ensejaram um novo ciclo de viagens para o Rio de Janeiro e à Bahia, promovidas por lideranças Xokó, a fim de reivindicar diretamente junto ao Governo Central a posse das terras em aforamento” (SANTOS JUNIOR, 2016, p. 131). Porém sem sucesso, mas à continuação dessas resistências pela retomada do território indígena, realizar-se pela “ocupação da Caiçara e Ilha de São Pedro, em 1930 liderada por [pelo indígena] Inocêncio Pires que reuniu aproximadamente 30 Xokó em busca de se reestabelecer na Caiçara após anos de refúgio juntos aos Kariri, de Alagoas” (SANTOS JUNIOR, 2016, p. 133). No entanto, apenas 20 famílias de meu povo Xokó permaneceram na Caiçara silenciando a identidade como estratégia para continuar no território, trabalhando como escravos e “a tolerar o regime dos coronéis, submetendo-se às relações de favores e de obediência, a trabalhos de baixo rendimento, e ao regime de “meia” em diversas atividades, como na rizicultura, no cultivo de algodão, pesca e até na produção de cerâmica” (SANTOS JUNIOR, 2016, p. 134). Para Frantz



Fanon (1961, p. 233), “Quando um povo sustenta uma luta armada ou ainda política contra um colonialismo implacável, a tradição muda de significado”, abrindo espaço para resistência. E resistimos, no entanto, continuemos com a luta, pois os povos indígenas diariamente lutam contra essa barbárie.

Portanto, consideramos esses eventos históricos como marcos importantes para a (re) afirmação da identidade Xokó. Em 1970, particularmente no Nordeste, nós povos indígenas “(...) mobilizam [mobilizamos] politicamente por [pelos] territórios de uso tradicional, com base em um vocabulário e uma organização social de tipo étnico, respaldadas, ou mesmo motivadas, pela introdução do reconhecimento legal de seus [nossos] direitos no ordenamento jurídico nacional” (ARRUTI, 2001, p. 218). Sendo assim, essa visibilidade são pontos de afloramentos significativos da nossa história e do nosso sentimento de pertencimento da ancestralidade indígena. A memória coletiva foi de suma importância para esse resgate histórico e do nosso pertencimento Xokó. Para Michael Pollak (1992, p. 201), “(...) a memória deve ser entendida como um fenômeno coletivo e social, ou seja, como um fenômeno construído coletivamente e submetido a flutuações, transformações, mudanças constantes”. Nesse sentido, estimular essas memórias foram essenciais dos apoios de aliados à nossa causa. De acordo com Oliveira (2018, p. 105), comentando sobre a luta Xokó, “(...) após anos de repressão, pouco havia restado dos aspectos culturais do passado”. No entanto, em meios aos relatos de memória surgiram nomes, como:

o [do] sindicato dos trabalhadores rurais de Porto da Folha, outros sindicatos da região, estudantes e professores da UFS (Beatriz Góis Dantas, Fernando Lins, Luiz Alberto dos Santos e Hélia de Paula Barreto), uma religiosa missionária chamada Maria Amélia, a Diocese de Propriá através do bispo, frei Roberto e outros mais. Todavia, o nome de maior proeminência e recorrência, foi sem dúvida, o de frei Enoque (OLIVEIRA, 2018, p. 105).

Esses são os nomes os quais dão sentidos às memórias de apoio às lutas pelo reconhecimento Xokó. De acordo com Sousa (2016, p.



141), “As memórias coletivas são construções a partir daquilo que se tem na história, uma ‘memória traiçoeira’, assim como costumam dizer os mais velhos, no sentido de que nem tudo está ao alcance de ser lembrado”. Esses apoios foram, sem dúvidas, essenciais para os enfrentamentos e estratégias da luta contra uma família poderosa de influência na política da região do Porto da Folha. Já em 1978, cansados dessa vida, sem perspectiva de melhoras, decidimos em reunião coletiva e secretamente, a retomar o território e a cercar a Ilha de São Pedro, pois os Brito estavam colocando os seus animais em nossas roças. A ilha é onde fica a sede da antiga igreja construída em meados do século XVII, local do antigo aldeamento São Pedro do Porto da Folha/SE. É nesse momento que entendemos a diáspora Xokó como sendo o marco da retomada identitária de ser Xokó da Ilha de São Pedro/Caiçara, e não mais agricultores, caboclos como éramos conhecidos.

Esses adjetivos são categorizados pela herança “(...) colonial portuguesa e imperial brasileira, a substituição da escravidão indígena por sua progressiva despossessão territorial e pela transformação da identidade indígena em estigma, (...) aquele que leva de índio a caboclo e, deste, a branco” (ARRUTI, 2001, p. 226). Portanto, encobriam e silenciavam a verdadeira identidade cultural Xokó. Sendo assim, “A cultura não é suplementar ao pensamento humano, mas seu ingrediente intrínseco” (LEVI, 1992, p. 146). O reconhecimento pelo direito ao território do meu povo Xokó é, sem dúvida, um processo de resistência da nossa nova identidade indígena contemporânea, sobretudo pôquer passamos por mudanças temporalmente. “Portanto, a totalidade das linguagens e das ações simbólicas próprias de uma comunidade constitui sua cultura” (CHARTIER, 2009, p. 35). Ou seja, há dinamicidade, e aqui entendemos o conceito de cultura.



## *É muito mais que uma simples homologação: nosso reconhecimento indígena Xokó da Ilha/Caiçara (1991-2021)*

Para esse processo, é importante as alianças de apoios com as ONGs, (Organizações Não-Governamentais), e dos laços de amizades com os quilombolas e sociedade civil organizada que foram fundamentais para esse reconhecimento que ocasionaram na homologação da nossa terra indígena em 1991. Com essa reação de resistência, o meu povo Xokó reativa algumas práticas culturais de nossa ancestralidade, a exemplo do Toré e do Ouricuri. As reações dos fazendeiros foram diversas. Conseguiram, sobretudo, retardar através das influências políticas até 1991 a homologação do nosso território indígena. Após vários anos de luta, o meu povo consegue pelo Decreto Nº 401, de 24 de dezembro de 1991, a homologação administrativa da Terra Indígena Caiçara/Ilha de São Pedro, do Porto da Folha no atual Estado de Sergipe. Nesse momento, foram reconhecidos todos os direitos imemorais ao território. Constatemos o que diz o texto do Art. 1.º da homologação administrativa da Terra Indígena Caiçara/Ilha de São Pedro — Xokó:

Art. 1.º. Fica homologada, para os efeitos do artigo 231 da Constituição Federal, a demarcação administrativa promovida pela Fundação Nacional do Índio — FUNAI, da área indígena Caiçara/Ilha de São Pedro, localizada no Município de Porto da Folha, Estado de Sergipe caracterizada como de ocupação tradicional e permanente do grupo indígena Xocó, com superfície de 4.316,7768ha (Quatro mil, trezentos e dezesseis hectares, setenta e sete ares e sessenta e oito centiares) e perímetro de 35.529,93 metros (trinta e cinco mil, quinhentos e vinte e nove metros e noventa e três centímetros). (BRASIL, 1991, Art. 1.º).<sup>12</sup>

12 BRASIL. Decreto nº 401, de 24 de dezembro de 1991. Homologa a demarcação administrativa da Terra Indígena Caiçara/Ilha de São Pedro, no Estado de Sergipe. Brasília, DF, 24 de dezembro de 1991. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto/1990-1994/D0401.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1990-1994/D0401.htm)>. Acesso em: 28 de junho de 2021.



Esse é um texto simbólico e carregado de significados; muito mais que uma simples homologação: é o reconhecimento do nosso território; da nossa história; da memória e da identidade Xokó. Para Michael Pollak (1992, p. 204), “(...) a memória 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”. Como vimos, essas memórias foram acionadas como instrumentos reforçador da história do meu povo Xokó. Nessa perspectiva, e de acordo com Silva (2001, p. 297), “A memória não comporta todas as vidas e experiências humanas, ela seleciona, escamoteia a historicidade do homem, opera escolhas organizando o passado como se os fragmentos que ressalta constituíssem enredos acabados e coerentes”.

Portanto, o meu povo Xokó, estrategicamente, silenciava essas memórias como resistência para permanecer no território ancestral. Mas o que são memórias? Vejamos o conceito conforme Le Goff (1990, p. 424), para este autor, a memória é “como propriedade de conservar certas informações, remete-nos em primeiro lugar a um conjunto de funções psíquicas, graças às quais o homem pode atualizar impressões ou informações passadas, ou que ele representa como passadas”. José Nunes de Oliveira, indígena do povo Kariri-Xocó, localizado no município de Porto Real do Colégio, Alagoas, nos apresta uma definição da memória, onde ele chama de lembrança, ou memória de lugar: “Dos momentos ali vividos jamais vão se acabar lembranças, imagens... Vozes, gritos e lamentos estão registrados no tempo” (OLIVEIRA, 1999, p. 98). Resposta sucinta e simbolicamente completa, faz-nos perceber porque um povo mesmo sendo proibidos de falarem quem são, permanecem em um lugar, a exemplo, das 22 famílias Xokó que continuaram na Caiçara a tolerar uma vida de resistência.

Ainda sobre a memória, Joël Candau (2016, p. 16), diz que “A memória, ao mesmo tempo em que nos modela, é também por nós modelada. Isso resume perfeitamente a dialética da memória e da identidade que se conjugam, se nutrem mutuamente, se apoiam uma na outra para produzir uma trajetória de vida, uma história,



um mito, uma narrativa”. Sendo assim, o sentido da homologação, é, sobretudo, identitária —, reconhece a luta e as memórias do meu povo Xokó. Quando essa nova identidade é acionada, ela carrega um sentimento da ancestralidade e da história de luta do meu povo Xokó. Nessa perspectiva, a regularização e a demarcação da terra indígena são de suma importância para o bem-estar social e cultural como garantia também da nossa sobrevivência.

Para Walter Benjamin (2013, t. XIV), “A história é objeto de uma construção cujo lugar é constituído não por um tempo vazio e homogêneo, mas por um tempo preenchido pelo agora (...). Ela é o salto de tigre para o passado. Acontece que ele se dá numa arena onde quem comanda é a classe dominante”. Entendemos isso com o exemplo seguinte: mesmo com o reconhecimento perante o Estado, um ano depois dessa homologação, no dia 2 de dezembro de 1992, nós Xokó ocupávamos a “fazenda São Geraldo que faz limite com Caiçara [terra indígena] e com o povoado Mocambo (quilombola), objetivando a desapropriação definitiva da Caiçara, que ainda se encontrava em posse do último fazendeiro, Jorge Pacheco. [Houve, neste momento], trocas de tiros nas mediações da fazenda Surubim e da fazenda sede Caiçara e São Geraldo” (SANTOS, 2020, p. 54). Não existiram mortes, porém alimentaram-se ainda mais as tensões no processo da luta pelo reconhecimento da terra e da identidade Xokó. Do ponto de vista hegemônico, a família Brito tinha grandes influências políticas na região do Sertão do São Francisco. Isso explicaria os alongamentos dessa família para recuar na luta contra o meu povo.

Deste modo, as análises nos remetem a uma percepção do nosso lugar no processo histórico, e o papel da resistência como fundamental importância na luta pelo nosso reconhecimento da autoafirmação de ser Xokó. Foi preciso continuar com a luta para que no dia 12 de maio de 1993, a fazenda Caiçara fosse deixada por Jorge Pacheco e seus empregados. Pois, o “final da luta pela reintegração das fazendas São Geraldo, Surubim, Caiçara e Belém (...) é realizada uma romaria” (SANTOS, 2020, p. 54). Essa romaria saía da fazenda São Geraldo com destino a sede da fazenda Caiçara, território Xokó. Pois, era uma celebração em homenagem à luta e



os apoios recebidos pela igreja católica e sociedade civil organizada naquele momento.<sup>13</sup>

Esses apoios são indispensáveis para que o meu povo Xokó festeje todos os anos, na mesma data, o dia 9 de setembro, festa em comemoração à retomada do território em conjunto com a igreja católica até os dias atuais. Uma celebração como sinônimo de identidade cultural Xokó. Nessa perspectiva, as “identidades de diáspora são as que estão constantemente produzindo-se e reproduzindo-se novas, através da transformação e da diferença” (HALL, 1996, p. 75). Entendemos o processo de luta pela (re) afirmação identitária de ser Xokó e a conquista do território como um despertar da autoafirmação indígena, sobretudo, ligada à nossa ancestralidade. Porquanto, a vida cultural hoje Xokó manifesta-se pela retomada da identidade conectada à luta pelo reconhecimento da terra indígena. De acordo com Angelita Queiroz (2020, p. 154), “a construção da identidade Xokó acontece a partir da terra. O que seria dos Xokó sem a Caiçara e sem a Ilha de São Pedro?”. Agricultores e caboclos, talvez, como éramos conhecidos! O Toré; Ouricuri e as manifestações culturais Xokó são retomadas a partir dessa memória da luta e pelo reconhecimento da nossa ancestralidade. Além disso, “A identidade é, portanto, marcada pela diferença e se estabelece no campo simbólico refletindo no campo social e material, desse modo a marcação simbólica é o meio pelo qual as práticas e as relações sociais ganham sentido (...)” (SOUZA, 2016, p. 57).

Nessa perspectiva, foi fundamental a memória histórica trabalhada em conjunto com o grupo, ou seja, elementos constitutivos da memória coletiva, chamamos aqui de memória coletiva os “(...) acontecimentos vividos pelo grupo ou pela coletividade à qual a pessoa se sente pertencer” (POLLAK, 1992, p. 201). Assim sendo, é compreensível a afirmação da professora Valéria Maria Santana de Oliveira (2018, p. 20), quando diz que “os Xokó reinventaram e



13 Ver o trabalho tese de Doutorado da professora Valéria Maria Santana Oliveira sobre **Memória e identidade Xokó**. A professora vai tecer explicações sobre o apoio da igreja católica na década de 1970 com as minorias. Esse momento com a teologia da libertação: OLIVEIRA, Valeria Maria Santana. **Memória/ identidade Xokó: práticas educativas e reinvenção das tradições**, 2018. Tese (Doutorado em Educação). - Programa de Pós-graduação em Educação. Universidade Tiradentes, Aracaju: UNIT, 2018.

ainda reinventam suas tradições”. Essas reinvenções estão ligadas ao sentimento de pertencimento de ser Xokó da Ilha de São Pedro/Caiçara, Sergipe.

### *Considerações finais*

Ao refletirmos sobre perspectiva decolonial, e considerando o nosso objetivo, entendemos que as estratégias de luta do meu povo Xokó, contra o colonialismo, é ato de resistência. Resistência que resultaram na reconquista do nosso território e no reconhecimento indígena Xokó em 1991. Nessa perspectiva, a luta do meu povo Xokó foi um evento importante para a autoafirmação da nossa identidade indígena. Pois, foi a partir da memória que nos (re) afirmamos Xokó. Concordamos com Michael Pollak (1992, p. 204), quando afirma que “(...) a memória é um elemento constituinte do sentimento de identidade, tanto individual como coletiva”. Esse sentimento está ligado à nossa ancestralidade e ao conhecimento da nossa história.

Destarte, o processo e o projeto colonial nos trouxeram graves prejuízos no decorrer do tempo, no entanto, entendemos a diáspora Xokó como sendo reação e resistência ao colonialismo. A memória histórica nos deu sustentação para (re) afirmarmos que a luta Xokó na década de 1970 foi possível pelos sentimentos de pertencimento de uma ancestralidade conectada a essa memória histórica. Esse passado com o sentimento ancestral efetua e transparece a nossa luta e a busca por nosso reconhecimento perante a sociedade e o Estado. Portanto, a luta pela terra está ligada a identidade pertencente a uma coletividade cultural, neste caso, Xokó. A memória histórica como sustentação dessa (re) afirmação de ser Xokó da Ilha de São Pedro — Sergipe, está ligada a esse ato de resistência. Nessa perspectiva, e, concordando com Angelita Queiroz (2020, p. 154), “a construção da identidade Xokó acontece a partir da terra”. É a partir da luta pela terra que deixamos de ser caboclo e passamos a ser reconhecidos Xokó.

Neste sentido, entendemos que as memórias de experiências das lutas resultaram na homologação da terra indígena em 1991, e que essa homologação é o reconhecimento da memória Xokó con-



tra essa colonialidade. Esse reconhecimento desperta o sentimento cultural e a retomada das práticas ancestrais; como o Toré; o Ouri-curí e outras manifestações tradicionais Xokó. Para Walter Benjamin (2013, t. XIV), “A história é objeto de uma construção cujo lugar é constituído não por um tempo vazio e homogêneo, mas por um tempo preenchido pelo agora”. Esse agora são as reinvenções como coloca Oliveira, (2018, p. 20). Essas reinvenções estão ligadas ao sentimento de ser Xokó, pois “os Xokó reinventaram e ainda reinventam suas tradições”. Tudo isso é explicado pelo conceito dinâmico de cultura. Vajamos a história!

## Referências

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Os índios na História do Brasil no século XIX: da invisibilidade ao protagonismo**. Revista História Hoje, v. 1, no 2, p. 21-39 – 2012. Disponível em: <<https://rhjh.anpuh.org/RHHJ/article/view/39>>. Acesso em: 03 de agosto de 2021.

ARRUTL, José Maurício Andion. **Agenciamentos Políticos da “Mistura”: Identificação Étnica e Segmentação Negro-Índigena entre os Pankararú e os Xocó**. Estudos Afro-Asiáticos, Ano 23, nº 2, 2001, pp. 215-254. Disponível em: <<http://etnolinguistica.wikidot.com/biblio:arruti-2001-agenciamentos>>. Acesso em: 30 de agosto de 2021.

BARROS, José Márcio. **Cultura, memória e identidade – contribuição ao debate**. Cadernos de História Belo Horizonte: PUC Minas, v 31. 4, n. 5, p. 31-36, dez. 1999. Disponível em: <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/cadernoshistoria/article/view/1696>>. Acesso em: 16 de agosto de 2021.

BENJAMIN, Walter. **O anjo da história**. Belo Horizonte: Autêntica, 2013. (Sobre o conceito da história).

BRASIL. **Decreto nº 401, de 24 de dezembro de 1991. Homologa a demarcação administrativa da Terra Indígena Caiçara/Ilha de São Pedro, no Estado de Sergipe**. Brasília, DF, 24 de dezembro de 1991. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto/1990-1994/D0401.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1990-1994/D0401.htm)>. Acesso em: 28 de junho de 2021.

BURKE, Peter. **História e teoria social**. Tradução: Klauss Brandini Gerhardt, Roneide Venâncio Majer. - São Paulo: Editora UNESP, 2002.

CANDAU, Joel. **Memória e identidade**. Tradução Maria Leticia Ferreira. - . ed., 3ª reimpressão. - São Paulo: Contexto, 2016.

CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. Letras Contemporânea. - Livros & Livros Ltda. 2010.

CHARTIER, Roger. **A história ou a leitura do tempo**. Tradução de Cristina Antunes. -- Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

DANTAS, Beatriz G; DALLARI, Dalmo. **Terra dos Índios Xokó: estudos e documentos**. São Paulo: Comissão Pró-Índio. 1980.

FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Tradução de Serafim Ferreira. Editora ULISSEIA limitada, Lisboa. 1961.

HALL, Stuart. **Identidade Cultural e Diáspora**. Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, n.24, p.68-75, 1996. Disponível em: <<http://portal.iphan.gov.br/uploads/publicacao/RevPat24.pdf>>. Acesso em: 31 de julho de 2021.

KOSELLECK, Reinhart. “**História**” como conceito mestre moderno. In: KOSELLECK, Reinhart; MEIER, Christian; GÜNTHER, Horst; ENGELS, Odilo. **O conceito de História. Coleção História e Historiografia**. Trad. René E. Gertz. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. Companhia das Letras, 2020.

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Tradução Bernardo Leitão ... [et al.] -- Campinas, SP Editora da UNICAMP, 1990.

LEVI, Giovanni. **Sobre a micro-história**. In: BURKE, Peter Burke (Org.). **A escrita da história: novas perspectivas**. Tradução Magda Lopes. - São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1992.

NORA, Pierre. **Memória: da liberdade à tirania**. In: MUSAS – Revista Brasileira de Museus e Museologia. Rio de Janeiro: Instituto Brasileiro de Museus, n. 4, 2009. pp.06-10. Disponível em: <<https://www.museus.gov.br/wp-content/uploads/2019/07/Musas4.pdf>>. Acesso em: 21 de agosto de 2021.

OLIVEIRA, José Nunes de. **Um pouco da minha infância**. Estudos Avançados, [S. l.], v. 13, n. 37, p. 87-103, 1999. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/eav/article/view/9489>>. Acesso em: 23 ago. 2021.

OLIVEIRA, Valeria Maria Santana. **Memória/ identidade Xokó: práticas educativas e reinvenção das tradições**. 2018. Tese (Doutorado em Educação). - Programa de Pós-graduação em Educação. Universidade Tiradentes, Aracaju: UNIT, 2018.

POLLAK, Michael. **Memória e identidade social**. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, p. 134-146, 1992. Disponível em: <<<http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/1941>>. Acesso em: 08 de julho de 2021.



\_\_\_\_\_. **Memória, esquecimento, silêncio.** Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, 1989, p. 3-15. Disponível em: <<http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/2278>>. Acesso em: 08 de julho de 2021. Lidos

PORTELLI, Alessandro. **História oral como arte da escuta.** Tradução: Ricardo Santhiago. São Paulo: Letra e Voz, 2016.

QUEIROZ, Angelita. **A festa da retomada: uma celebração identitária de ser Xokó na Ilha de São Pedro – Porto da Folha/SE.** 2020. Dissertação (Mestrado Interdisciplinar em Culturas Populares). – Programa de Pós-graduação Interdisciplinar em Culturas Populares (PPGCULT). Universidade Federal de Sergipe (UFS). São Cristóvão (SE), 2020.

QUIJANO, Aníbal. **Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina.** CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Buenos Aires, 2005.

ROCHA, Leandro Mendes. **Identidades diaspóricas: índios, negros e imigrantes,** 2014/1. Universidade Federal de Goiás – UFG. - Goiás - Brasil. Disponível em: <<https://pos.historia.ufg.br/p/18517-identidades-diasporicas-indios-negros-e-imigrantes-2014-1>>. Acesso em: 17 de julho de 2021.

SANTOS JUNIOR, Avelar Araujo. **A conflitualidade para além da regularização territorial: a propósito das múltiplas determinações das políticas públicas na Terra Indígena Caiçara/Ilha de São Pedro, em Sergipe.** 2016. Tese (Doutorado em Geografia). – Programa de Pós-Graduação em Geografia. Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2016.

SANTOS, Ivanilson Martins dos. **Balanço histórico sobre o aldeamento São Pedro de Porto da Folha, Sergipe: dos Aramurus aos Xokó.** 2020. Monografia (Licenciatura em História). - Universidade Federal de Alagoas. Delmiro Gouveia-AL, 2020.

SARTRE, Jean-Paul. **Prefácio.** In: FANON, Frantz. **Os condenados da terra.** Tradução de Serafim Ferreira. Editora ULISSEIA limitada, Lisboa. 1961.

SILVA, Joelma Tito da. **Memória, história e historiografia.** Trajetos Revista de História UFC, Fortaleza, v. 5, n. 9/10, p. 295-298, 2007. Resenha da obra de: CATROGA, Fernando. **Memória, história e historiografia.** Coimbra: Quareto, 2001. Disponível em: <<http://www.repositorio.ufc.br/handle/riufc/20022>>. Acesso em: 22 de agosto de 2021.

SILVA, Rubens Alexandre da. **As teorias sociais e o conceito de poder.** Cadernos de Campo, n. 7, 2001. Disponível em: <<https://periodicos.fclar.unesp.br/cadernos/article/view/10340>>. Acesso em: 28 de agosto de 2021.

SMITH, Linda Tuhiwai. **Descolonizando metodologias: pesquisa e povos indígenas**. Curitiba: Editora da UFPR, 2018.

SOUSA, Paula Layane Pereira de. **Silenciando o passado: poder e a produção da história. Quando o passado silencia o presente**. Revista Café com Sociologia | v.8, n.2| pp. 139-146 | Ago./dez., 2019. Resenha da obra de: TROUILLOT, Michel-Rolph. **Silenciando o passado: poder e a produção da história**. Tradução de Sebastião Nascimento. Curitiba: huya, 2016. Disponível em:<<https://revistacafecomsociologia.com/revista/index.php/revista/article/view/1107>>. Acesso em: 22 de agosto de 2021.

SOUZA, Jucimara Araújo Cavalcante. “**Nascer como uma algabora e crescer como um juazeiro**” - os Xokó da Ilha de São Pedro. 2016. Dissertação (Mestra em Antropologia) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia. Universidade Federal de Sergipe. São Cristóvão, SE, 2016.

TROUILLOT, Michel-Rolph. **Silenciando o passado: poder e a produção da história**. Curitiba: huya, 2016.

VARNHAGEN, Francisco Adolfo de. **História geral do Brasil. Antes de sua separação e independência de Portugal, pelo Visconde de Porto Seguro, natural de Sorocaba**. Em casa de E. e H. Laemmert. Rio de Janeiro, 1877.

WALKER, Sheila. **Conhecimento desde dentro: os afro-sulamericanos falam de seus povos e suas histórias**. Rio de Janeiro: Kitabu, 2018.



# Quilombo, Cultura Negra e Cultura Popular Sergipana

*Maria Taíres dos Santos\**  
*Roberto dos Santos Lacerda\*\**

## Resumo

O campo das Culturas Populares tem contribuído significativamente para o desenvolvimento de estudos que valorizem atores e atrizes sociais, historicamente vistos como coadjuvantes. A participação da população negra e quilombola na construção e manutenção de algumas das principais manifestações culturais do estado de Sergipe é um elemento central nos processos de internalização do conceito de sergipanidade. A partir das interseções e distanciamentos entre conceitos como cultura popular, cultura popular negra e quilombola, o presente artigo tem o objetivo de refletir o papel protagonista das populações negra e quilombola na produção cultural sergipana.

Palavras-chave: Quilombo, cultura negra, cultura popular.



\* Graduada em Farmácia pela Universidade Federal de Sergipe Campus Prof. Antônio Garcia Filho.

\*\* Doutor em Desenvolvimento e Meio Ambiente (PRODEMA-UFS). Mestre em Saúde Coletiva pela Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS/BA) com estágio na Gillings School of Global Public Health, University of North Carolina/USA. Graduação em Biomedicina pela Universidade Estadual de Santa Cruz (UESC/BA). Professor Adjunto do Departamento de Educação em Saúde da Universidade Federal de Sergipe (UFS). Professor Permanente do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Culturas Populares (PPGCULT/UFS). Especialista em Estado e Direito de Povos e Comunidades Tradicionais (UFBA). Áreas de interesse: Saúde Coletiva, Saúde da População Negra, Disparidades em Saúde, Sustentabilidade e Saúde, Comunidades Quilombolas e Práticas Tradicionais de Saúde, Educação Popular em Saúde. Membro do Movimento Popular de Saúde de Sergipe e do Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros e Indígenas (NEABI/UFS)

## Quilombo, Black Culture and Popular Culture Sergipana

## Quilombo, Cultura Negra y Cultura Popular Sergipana

### *Abstract*

The field of Popular Cultures has significantly contributed to the development of studies that value social actors and actresses, historically seen as supporting actors. The participation of the black and quilombola population in the construction and maintenance of some of the main cultural manifestations in the state of Sergipe is a central element in the processes of internalization of the concept of segipania. From the intersections and distances between concepts such as popular culture, black popular culture and quilombola, this article aims to reflect the leading role of black and quilombola populations in the cultural production of Sergipe.

Keywords: Quilombo, black culture, popular culture

### *Resumen*

El campo de las Culturas Populares ha contribuido significativamente al desarrollo de estudios que valoran a los actores y actrices sociales, históricamente vistos como actores secundarios. La participación de la población negra y quilombola en la construcción y mantenimiento de algunas de las principales manifestaciones culturales en el estado de Sergipe es un elemento central en los procesos de internalización del concepto de segipanía. A partir de las intersecciones y distancias entre conceptos como cultura popular, cultura popular negra y quilombola, este artículo pretende reflejar el protagonismo de las poblaciones negra y quilombola en la producción cultural de Sergipe.

Palabras clave: Quilombo, cultura negra, culturas populares



## Introdução

O campo das Culturas Populares tem contribuído significativamente para o desenvolvimento de estudos que valorizem atores e atrizes sociais, historicamente vistos como coadjuvantes. Tratar como protagonistas dos seus saberes e fazeres nas artes e na cultura valorizar a contribuição desses saberes, fazeres e de seus detentores, sejam eles pessoas, grupos ou comunidade, configura-se como forma de subversão à lógica hegemônica do pensamento eu-rôcentrico que recorrentemente os menospreza.

Em Sergipe, a vasta riqueza de manifestações culturais foi construída a partir da importante contribuição de povos africanos. Estes foram trazidos desde o processo inicial de exploração da Capitania de Sergipe Del Rey, por volta do final do século XVI e início do século XVII. O contingente tornou-se numericamente mais significativo a partir do final do século XVIII, decorrente do cultivo da cana-de-açúcar. Dentre os processos de resistência ao regime escravocrata e de reafirmação dos valores culturais africanos e afro-brasileiros, a formação de quilombos foi uma das principais e mais efetivas estratégias.

Atualmente, segundo a Fundação Cultural Palmares (FCP), Sergipe acolhe em seu espaço geográfico 32 comunidades quilombolas certificadas<sup>1</sup>. Comunidades que fazem parte da nossa memória histórica e cultural. É nesse sentido que evidenciar Sergipe como um estado protagonista da cultura afro-brasileira se faz necessário, pois

Embora a escravidão tenha um lugar reconhecido na formação da nação brasileira, e algumas cidades brasileiras mostrem com orgulho seu caráter afrodescendente, o Brasil tem mantido uma relação ambígua com seu passado escravo (CICALO, 2016, p. 49).

Em Sergipe, por vezes, tem-se a impressão de que o fato histórico do estado não ter recebido pessoas diretamente do continente africano, dentre outros fatores, contribuiu para a invisibilidade e

1 Informação atualizada até 22 de abril de 2021. Disponível em: <<http://www.palmares.gov.br>>.

negação da presença negra no estado. Diante do exposto, o objetivo central deste artigo é discutir a influência da cultura negra quilombola na cultura popular sergipana.

### *Cultura, Cultura Popular e Identidade: Encontros e distanciamento entre cultura negra e identidade nacional*

O conhecimento de um povo sobre a sua própria história e cultura, se constitui enquanto um importante e fundamental instrumento de sobrevivência e autonomia. É nesse sentido, que um dos principais teóricos afrocentristas, Molefi K. Asante (2009), ressalta que a cultura é elemento crucial e determinante na construção da emancipação física e mental das pessoas de origem e ascendência africanas, em particular, e da humanidade, de maneira geral.

366

A tentativa de rompimento com os laços culturais, que ocorreu e ainda ocorre com africanos em diáspora no Brasil, é um mecanismo utilizado pela elite dominante para a manutenção e exclusividade nos espaços de poder. A imposição de denominações generalizadas, e o impedimento de se expressar através da língua nativa são exemplos disso, parte de uma estratégia para dominar povos originários e africanos. Sobre essa questão, o grande intelectual brasileiro, o quilombola Antônio Bispo dos Santos, o Nêgo Bispo, nos aponta que:

Como sabemos, esses povos possuem várias autodenominações. Os colonizadores, ao generalizarem apenas como “índios”, estavam desenvolvendo uma técnica muito usada pelos adestradores, pois sempre que se quer adestrar um animal a primeira coisa que se muda é o seu nome. Ou seja, os colonizadores, ao substituírem as diversas autodenominações desses povos, impondo-os uma denominação generalizada, estavam tentando quebrar as suas identidades com o intuito de os coisificar/desumanizar. Com relação aos africanos, também aprendi na escola várias versões. Uma delas é a de que pelo fato dos índios terem se rebelado contra o trabalho escravo os portugueses resolveram trazer o povo da África, porque esses se-

riam mais “dóceis”, portanto, mais facilmente “domesticáveis”. No entanto, os povos africanos, assim como os povos pindorâmicos<sup>2</sup>, também se rebelaram contra o trabalho escravo e possuem as suas diversas auto-denominações. Os colonizadores, ao chamá-los apenas de “negros”, estavam utilizando a mesma estratégia usada contra os povos pindorâmicos de quebra da identidade por meio da técnica da domesticação (SANTOS, 2015, p. 27-28).

Uma outra forma utilizada para destituir esses povos de seus valores socioculturais e conseqüentemente atacar suas identidades, diz respeito à religiosidade.

“Faz-se por bem entendermos que as populações desenvolvem sua cosmovisão a partir da sua religiosidade e é a partir dessa cosmovisão que constroem as suas várias maneiras de viver, ver e sentir a vida” (SANTOS, 2015, p. 38).

A catequização se configura como um processo de aculturação dos povos originários, mas tanto estes, quanto os povos africanos considerados “sem alma”, passaram a construir estratégias de resistência, a partir de uma confluência entre as suas práticas religiosas e as do dominador.

Em uma perspectiva de resistência cultural, essas identidades vêm sendo constantemente ressignificadas como forma de enfrentar o preconceito e o etnocídio praticado contra os povos tradicionais. Pensando identidade em um contexto mais contemporâneo, de mundo globalizado, onde as dinâmicas e relações estabelecidas são outras, o autor Stuart Hall (2006) chama atenção para o surgimento de novas identidades, e que estas tem fragmentado o indivíduo moderno, o qual antes era visto como unificado:

2 Pindorama (Terra das Palmeiras) é uma expressão tupi-guarani para designar todas as regiões e territórios da hoje chamada América do Sul. O autor utiliza esse termo como exercício de descolonização da linguagem e do pensamento (SANTOS, 2015).

Assim a chamada “crise de identidade” é vista como parte de um processo mais amplo de mudança, que está deslocando as estruturas e processos centrais das sociedades modernas e abalando os quadros de referência que davam aos indivíduos uma ancoragem estável no mundo social (HALL, 2006, p. 7).

Hall (2006) explica que há uma fragmentação de paisagens culturais de classe, gênero, sexualidade, raça, etnia e nacionalidade, que é fruto de uma mudança estrutural a qual tem transformado as sociedades modernas. Dessa forma, o que antes se entendia enquanto localizações sólidas dos indivíduos, tem passado por transformações, as quais têm abalado a ideia que temos de nós próprios como sujeitos integrados.

Essa é uma discussão importante a ser levantada principalmente quando refletimos sobre o contexto da diáspora, pois nesta, as identidades são numerosas. *“Nossas sociedades são compostas não de um, mas de muitos povos. Suas origens não são únicas, mas diversas”* (HALL, 2003, p. 30). Sobre essa realidade, Asante (1996) afirma que devemos estar preparados para lidar com o tema complexo das “culturas misturadas”, tendo o cuidado de separar as superposições em termos de definições, explicações e soluções culturais, para a partir disso determinar de que modo elas se juntam ou se diferenciam em determinados ambientes.

Um dos termos que tem sido aplicado para descrever as culturas cada vez mais mistas e diaspóricas é o “hibridismo”. Em estudos construídos a partir da sua experiência diaspórica vivenciada no Caribe e Grã-Bretanha, Stuart Hall (2003) observa que a hibridização ocorre no contexto da diáspora e no processo de tradução cultural<sup>3</sup> que os sujeitos experimentam para se habituarem às matrizes culturais diferentes da sua de origem.

3 Stuart Hall (2000) define como tradução cultural, o processo de negociação entre novas e antigas matrizes culturais, vivenciado por pessoas que foram dispersadas de sua terra natal. Elas têm em consequência disso, uma cultura que não as assimila e, ao mesmo tempo, não perdem completamente suas identidades originárias. Mas precisam dialogar constantemente com as duas realidades (SOUSA, 2012).

Na experiência brasileira, o debate sobre identidade ganha notoriedade principalmente a partir do fim do período colonial, onde o país passa a se constituir como nação. A elite política e intelectual da época, ao discutir os fundamentos dessa identidade nacional tinha como preocupação central a diversidade racial. Muito influenciada por fontes europeias e norte-americanas, a partir de uma abordagem raciologista, influenciada pelo determinismo biológico, acreditavam na inferioridade da raça negra e degenerescência da mestiça, julgando que estas gerariam influência negativa e faria do brasileiro um povo inferior.

A solução encontrada pela “tal elite” foi tentar reduzir a pluralidade de raças em uma única coletividade, a partir de uma proposta eugenista que visava o branqueamento da população. Propostas que iam desde enxergar a mestiçagem como fase transitória, a qual com o tempo diluiria os negros e a nação brasileira seria branca com o passar dos séculos. perpassando a proposta de institucionalização das diferenças, pois não se acreditava que a miscigenação resultaria no embranquecimento, mas sim no enegrecimento da população, então não se deveria considerar índios, negros e mestiços como indivíduos iguais a raça branca e por isso seriam necessárias modificações na responsabilidade penal. Se esta última tivesse sido aplicada, talvez o Brasil tivesse construído uma espécie de *apartheid*, cuja dinâmica teria levado a consequências e resultados imprevisíveis (MUNANGA, 2019).

Por outro lado, por volta dos anos trinta do século passado, a solução sugerida se dá a partir de um maior distanciamento do debate biológico, passando o conceito de “raça” a caminhar no plano cultural. Tendo como principal formulador dessa linha de pensamento Gilberto Freyre:

A grande contribuição de Freyre é ter mostrado que negros, índios e mestiços tiveram contribuições positivas na cultura brasileira; influenciaram profundamente o estilo de vida da classe senhorial em matéria de comida, indumentária e sexo. A mestiçagem, que no pensamento de Nina e outros causava dano irreparável ao Brasil, era vista por ele



como uma vantagem imensa. Em outras palavras, ao transformar a mestiçagem num valor positivo e não negativo sob o aspecto de degenerescência, o autor de Casa Grande e Senzala permitiu completar definitivamente os contornos de uma identidade que há muito vinha sendo desenhada (MUNANGA, 2019, p. 83).

Essa é uma proposta que consolida o mito de única coletividade que a elite brasileira vinha construindo por muito tempo, e introjeta ideologicamente a ideia de que essa mistura tanto biológica quanto cultural gerou uma sociedade sem preconceito, estabelecendo-se assim o mito da democracia racial. Essa ideia de igualdade e harmonia, tem

370

influenciado negativamente na construção de uma identidade política mobilizadora em defesa de plena cidadania e contra a exclusão das classes populares das esferas mais importantes da vida nacional (MUNANGA, 2019, Orelha do livro).

A mestiçagem, como articulada no pensamento brasileiro entre o fim do século XIX e meados do século XX, seja na sua forma biológica (miscigenação), seja na sua forma cultural (sincretismo cultural), desembocaria numa sociedade uniracial e unicultural. Uma tal sociedade seria construída segundo o modelo hegemônico racial e cultural branco ao qual deveriam ser assimiladas todas as outras raças e suas respectivas produções culturais. O que subentende o genocídio e o etnocídio de todas as diferenças para criar uma nova raça e uma nova civilização, ou melhor, uma verdadeira raça e uma verdadeira civilização brasileiras, resultantes da mescla e da síntese das contribuições dos stocks raciais originais. Em nenhum momento se discutiu a possibilidade de consolidação de uma sociedade plural em termos de futuro, já que o Brasil nasceu historicamente plural (MUNANGA, 2019, p. 91).

É a partir da década de 1970 que surgem vozes discordantes que apontam para a necessidade de reconhecer o Brasil como uma sociedade plurirracial e pluricultural. Nomes como Abdias do Nascimento, Lélia Gonzalez e Beatriz Nascimento, deram contribuições significativas no combate a alienação do processo de construção da identidade de negros e mestiços. Essa luta que é encabeçada pelos movimentos negros contemporâneos enfatiza o resgate da identidade étnica e o combate a ideia de uma identidade mestiça, que sempre foi encampada pela elite dominante como estratégia de dominação.

A experiência brasileira nos mostra o quanto a cultura também está relacionada ao campo das lutas e das disputas de poder. Em “Notas sobre a desconstrução do ‘popular’”, Stuart Hall (2003) busca entender essa questão não dentro de uma visão binarista, onde a cultura popular é romantizada ou manipulada. Pensa-se a cultura popular enquanto um terreno de luta e resistência, e ao mesmo tempo de apropriação e expropriação. Esse termo “popular” é inclusive muito criticado pelo próprio autor, visto que há uma variedade de significados e que nem todos eles podem ser úteis aos estudos da cultura.

A cultura popular se configura como um campo onde se estabelece uma tensão contínua com a cultura dominante. Essa perspectiva dialética que Hall (2003) apresenta, nos permite entender que a cultura tanto é lugar de exercício do poder hegemônico, quanto um lugar de disputa contra hegemonia. É um campo de batalha, onde se tem vitórias e derrotas, ambas inconstantes, sendo apenas a luta um processo permanente. “*A cultura popular é um dos locais onde a luta a favor ou contra a cultura dos poderosos é engajada; é também o prêmio a ser conquistado ou perdido nessa luta. É a arena do consentimento e da resistência*” (HALL, 2003, p. 246).

Nesse campo de batalha, a resistência concreta à ideologia nacional de unidade cultural imposta pela classe dominante é representada pelos quilombolas, indígenas, ciganos, religiosos de cultos de matriz africana, seringueiros, castanheiros, quebradeiras de coco-de-babaçu, pescadores artesanais, marisqueiras, mangabeiras, ribeirinhos, sertanejos, jangadeiros, pantaneiros, caatingueiros, e entre outros mais povos e comunidades tradicionais espalhadas



por todo território brasileiro. O Decreto 6040/2007, que institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais os define como:

Grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos por tradição (BRASIL, 2007, p. 1).

Os povos e comunidades tradicionais preservam uma relação profunda e sagrada com a natureza, diferentemente da concepção ocidental que a enxerga como algo que deve ser dominado, explorado, a partir de uma relação de suposta superioridade do homem referente ao meio natural. Essa relação de superioridade constrói separações e categoriza aquilo que diz respeito à natureza, ao que diz respeito à cultura:

É natural tudo que se produz sem a ação humana, aquilo que existiu antes do homem e que existirá depois dele, como os oceanos, as montanhas, a atmosfera e as florestas; é cultural tudo que é produzido pela ação humana, sejam objetos, ideias ou ainda certas coisas que estão a meio caminho entre os objetos e as ideias, aquilo que chamamos de instituições: um idioma, a Constituição francesa, ou o sistema escolar, por exemplo (DESCOLA, 2016, p. 7).

A separação entre cultura e natureza não é algo universal, apesar de sermos tentados a achar isso. Por meio da religiosidade, mestre Nego Bispo buscou compreender as diferenças e interlocuções entre a cosmovisão monoteísta dos colonizadores e a cosmovisão politeísta de povos afro-brasileiros e indígenas, e aponta como norteadora a forte relação destes últimos com a natureza:

Nas religiões de matriz afro-pindorâmicas a terra, ao invés de ser amaldiçoada, é uma Deusa e as ervas não



são daninhas. Como não existe o pecado, o que há é uma força vital que integra todas as coisas. As pessoas, ao invés de trabalhar, interagem com a natureza e o resultado dessa interação, por advir de relações com deusas e deuses materializados em elementos do universo, se concretizam em condições de vida (SANTOS, 2015, p. 41).

Ailton Krenak (2019) considera que há uma relação de organicidade muito forte entre esses povos e a natureza, e é justamente essa relação que mais incomoda as grandes corporações, as quais têm criado cada vez mais mecanismos para separar esses povos do seu lugar de origem. Para as grandes corporações o que importa é a transformação dos recursos naturais em lucro, tudo em nome do desenvolvimento da humanidade.

### *Aspectos históricos e culturais do quilombo em Sergipe*

373  


O processo de exploração das terras sergipanas pelos portugueses colonizadores ocorreu entre finais do século XVI e início do século XVII. Desde esse período, se tem indícios tanto da presença africana na Capitania de Sergipe del Rey, quanto de processos de organização e resistência de povos negros ao regime escravocrata, pois *“por esse tempo os negros de Sergipe abandonaram as fazendas e reunidos com outros da Bahia, formavam grandes mocambos no palmares de Itapicurú”* (FREIRE, 1891, p. 36).

Assim como quilombo, o termo mocambo é um vocábulo de origem quimbundo. O desconhecimento do verdadeiro significado dos mesmos pelas autoridades portuguesas, fizeram dos dois sinônimos (NASCIMENTO, 2018).

A chegada de africanos na Capitania de Sergipe se intensifica com a substituição da exploração de mão-de-obra nativa<sup>4</sup>. A econo-

4 A Lei Régia de 3/7/1609 proibiu a escravização de índios e entregou sua civilização e catequese à Companhia de Jesus. Ao longo do tempo houve idas e vindas: a administração religiosa foi reafirmada (Lei de 9/4/1655), depois proibida (Lei de 12/9/1663), restaurada (Lei de 1/10/1680 e Regimento das Missões de 21/12/1686) e definitivamente revogada pelo marquês de Pombal em 1755. (FREITAS & BAHIA, 2017, p. 4).

mia da época baseava-se predominantemente na pecuária e culturas de mantimentos, o cultivo da cana-de-açúcar era ainda muito pequeno. Os engenhos vieram atuar de maneira mais forte anos mais tarde.

Nas terras sergipanas, o processo de organização e enfrentamento ao regime por parte dos africanos e seus descendentes não se deu de forma pontual, apenas na sua chegada. Ele também esteve presente em meados do século XVII, após a guerra contra os holandeses. Os negros sem a rígida fiscalização do período da guerra, “abandonam as fazendas e reúnem-se em mocambos” (FREIRE, 1891, p. 153). Segundo Nunes (2002), na década de 1660 estes predominaram nas regiões do rio Real, do Baixo S. Francisco e, especialmente, às matas de Itabaiana.

Os quilombos tornam-se cada vez mais frequentes em Sergipe Del Rey, num período concomitante ao amplo processo organizativo do Quilombo dos Palmares. Isso pode nos sugerir conexões do ponto de vista simbólico, pois a possibilidade dessa organização ser recriada aqui no Brasil, e ter se constituído em grandes proporções como foi Palmares, pode ter influenciado no imaginário social dos africanos e seus descendentes, e estimulado a criação de assentamentos sociais por todo território.

Após a guerra que culminou no assassinato do líder palmarino Zumbi, Nascimento (2018) sugere a possibilidade da continuidade de Palmares:

A trajetória de Palmares seguiu, grosso modo, a direção Sul. Nos meados do século XVIII levanta-se o grande quilombo de Sergipe, tão forte quanto Palmares. A ausência de estudos mais profundos impossibilita que se estabeleça uma ordem cronológica fidedigna e ao mesmo tempo as relações entre os quilombos dos séculos XVII/XVIII no Nordeste. Entretanto, é fácil perceber que, pelo menos em termos geográficos, o quilombo de Sergipe é a continuação do movimento migratório dos quilombolas rumo ao Sul da região (p. 110).

Sergipe Del Rey era a menor das províncias do Império. Não tinha autonomia para importar mão-de-obra diretamente da África-

ca. Subordinada à província baiana, recebia os africanos vindos de Salvador. Segundo Mott (1987), em meados do século XVIII a província tem um número reduzido de africanos originários sendo escravizados, possuindo predominante número de crioulos e mestiços.

Os anos finais do século XVIII, é marcado por uma recuperação do tráfico de africanos, principalmente envolvendo as relações entre Salvador, Recife e Costa da Mina. Sem a concorrência das Antilhas, o preço por cada africano escravizado caiu e possibilitou que os senhores de engenho baianos, e possivelmente os sergipanos, comprassem um número maior destes. Esse é um período marcado pelo aumento da produção de açúcar, bem como, pela quantidade de viagens anuais para a África em busca de relações comerciais em torno de mão-de-obra (SANTOS, 2010).

Esse pode ser um dos motivos para o grande crescimento da população escravizada em Sergipe no início do século XIX, chegando a alcançar o índice de 1/3 dos cerca de 55 mil habitantes, como aponta Mott (1986). Quando a Lei Áurea foi promulgada em 1888, os escravizados representavam 5,6% da população, essa diminuição percentual ocorreu gradativamente ao longo do século. A proibição do tráfico internacional pode ter colaborado nesse sentido (NUNES, 2006).

Quanto à formação de quilombos em Sergipe no século XIX, sua abrangência geográfica era significativa. De acordo com Cardoso (2005), a maior concentração se deu na região do vale do Cotinguiba, onde era expressivo o número de engenhos e de mão-de-obra escravizada. A partir da Lei do Ventre Livre<sup>5</sup>, sentindo que esta não atendia aos anseios da população escravizada, as fugas dos engenhos e a organização em quilombos tornaram-se constantes, levando o Presidente Luís Soares d’Azevedo Macedo a se manifestar:

Alguns escravos mal aconselhados, e imbuídos da falsa ideia de que se acham de todos livres do cativoiro pela lei no 2040 de setembro, e que não gozam de sua

5 Lei nº 2.040, de 28 de setembro de 1871 declara a condição de livre aos filhos da mulher escrava que nascerem desde a data da lei.

liberdade porque os seus senhores a isso se opõem, se têm refugiado nas matas, e reunidos em quilombos [...] (MACEDO<sup>6</sup> apud SANTOS, 1992, p. 34).

É importante salientar que as fontes primárias e secundárias constituídas principalmente a partir de relatórios oficiais e jornais, que abordam notícias sobre os quilombos, foram documentos produzidos pela elite dominante e, portanto, geralmente elas expressam suas opiniões e valores sobre os africanos e seus descendentes fugidos. Não é à toa que a memória que se tem nesses registros, se resume aos momentos de conflitos e de repressão aos quilombos, contendo uma forte narrativa de criminalização.

Além dos quilombos, a comunidade de negros escravizados também se organizava por meio de revoltas. Estância, Santo Amaro e São Cristóvão foram palcos de diversas delas. Destaca-se a revolta de 1763 citada por Freire (1891, p. 200) “A raça negra alia-se à sua companheira de martírio<sup>7</sup>, contra o atentado do branco e efetuam uma invasão em São Cristóvão, em 1763, levando pânico às famílias”; bem como, em 1808 as revoltas protagonizadas pelos gêges também em São Cristóvão (SANTOS, 2010).

Na África, a média de cada quilombo chegava a mil habitantes. No Brasil, Palmares congregou mais de vinte mil. Em Sergipe, os quilombos na sua maioria compunham-se de dez a quinze indivíduos. Diante disso, por estratégia, os quilombolas evitavam confrontos diretos com as forças do governo e atraíam as tropas para o recesso das matas e lá, em movimentos rápidos, levavam-nas a um desgaste de energia constante e desesperados (SANTOS, 1992). Destaca-se o quilombola mais astuto, João Mulungu<sup>8</sup>, considerado o Zumbi sergipano e que viveu despistando as tropas por oito anos.

Sobre a influência cultural há controvérsias entre autores no que tange a composição étnica dos nascidos em África. Segundo

6 Arquivo Público do Estado de Sergipe (APES), SP1 pacotilha 575.

7 A “companheira de martírio” a que o autor se refere são os índios.

8 Ver sobre em DOMINGUES, P. João Mulungu: a invenção de um herói afro-brasileiro. História: Questões & Debates, Curitiba, vol 63, n.2, p. 211-255, jul./dez. 2015. Editora UFPR.

Nunes (2006), para Nina Rodrigues a origem é sudanesa, Silvio Romero e João Ribeiro defendem que são bantus. Para Luís Mott (1987), nos fins do século XVIII, entre os negros de Sergipe predominava os Nagô, Angola, Congo e Gêge, onde o autor compara a composição étnica de africanos importados para a Bahia em 1785, em que o ciclo da Guiné é seguido pelos ciclos do Congo, Angola e do Golfo do Benin.

Ao analisar a experiência dos negros no século XIX, a partir de anúncios de jornais sergipanos, Mott (1987) e Cardoso (2005) apontam que as marcas étnicas eram uma das formas de identificar fugitivos nos anúncios. Os símbolos tradicionais estampados nos corpos, é sinal de pertença a uma determinada tribo africana, ou até mesmo algum tipo de posição social que aquele africano ou africana tinha em sua terra de origem. As informações também davam indícios sobre o uso de turbantes e a prática de rituais religiosos.

A linguagem também teve destaque em uma das notícias: “Claudino, 28 anos, crioulo, “apesar de pegar na pronúncia da letra ‘R’, é muito retórico, sabe ler e escrever”<sup>9</sup> (MOTT, 1987, p. 139). Raros eram os escravizados que dominavam a leitura. É provável que a alfabetização deste se deu às escondidas nas casas de seus senhores. A crítica à pronúncia, tratada com desdém na matéria do jornal, reflete como a linguagem também é utilizada como forma de manutenção de poder. Gonzalez (2020) refletiu sobre esse falar “errado”, e nomeou como “pretuguês” a valorização da linguagem falada pelos povos negros africanos escravizados no Brasil.

É engraçado como eles gozam a gente quando a gente diz que é *Framengo*. Chamam a gente de ignorante dizendo que a gente fala errado. E de repente ignoram que a presença desse R no lugar do L nada mais é que a marca linguística de um idioma africano, no qual o L inexistente. Afinal, quem que é o ignorante? Ao mesmo tempo acham o maior barato a fala dita brasileira, que corta os erros dos infinitivos verbais, que condensa “você” em “cê”, o “está” em “tá” e por aí afora. Não sacam que tão falando pretuguês (GONZALEZ, 2020, p. 90).



A conexão entre saúde e cultura também pôde ser percebida enquanto prática tradicional exercida não somente por africanos, mas também pelos seus descendentes. A prática de mutilação dentária, oriunda de povos de diferentes regiões africanas, era utilizada como forma de reconhecimento entre as pessoas de um mesmo grupo e, também, perante os outros. Recentemente tribos indígenas têm reproduzido tal prática como forma de tornar mais fácil a limpeza dos espaços entre os dentes<sup>10</sup>:

Digno de nota são as alterações dentárias: quatro dos fujoês possuíam dentes limados (pontaguados), sendo dois do Congo e curiosamente, dois nacionais: a parca Isabel e o mestiço Joaquim, demonstrando o quão forte ainda na segunda metade do século passado era a influência estética ou ritual africanas, assimiladas inclusive pelos mestiços (MOTT, 1987, p. 136).

378

A relação saúde-doença aparece principalmente através do detalhamento da aparência física nos anúncios de jornais. As marcas dos castigos e as doenças aparentemente visíveis, denunciam as condições do tratamento ao qual os escravizados eram submetidos por seus senhores na província de Sergipe Del Rey.

Começemos pelos pés dos escravos: como o uso de sapato era reservado aos cidadãos livres, frequentemente os anúncios referem-se aos pés dos cativos como grossos, rachados malfeitos, com bicho, fora de articulação, inchados, com cravos dificultando o andar. Alguns são mancos ou faltos de alguns dedos. Os joelhos são descritos como grossos ou inchados, as pernas zambras: um deles, “quando caminha cai a banda para os lados carregando o esqueleto”. Certos têm a virilha quebrada e algumas negras só podem “caminhar muito descansado” certamente por causa de reumatismo ou problemas ortopédicos. É, contudo, na epiderme e que mais se notavam os efeitos de várias

10 Ver sobre em KUBASKI, D. Dentes esculpidos pela tradição. *Jornal Gazeta do Povo*. Disponível em: <<https://www.gazetadopovo.com.br/vida-e-cidadania/dentes-esculpidos-pela-tradicao-7z2eomhck6sdiusxb0v7b5fy/>>. Acesso em: 30 de março de 2021.

doenças; muitos mostravam a cara, pescoço cobertos de “pano” uma dermatose ainda muito comum no Nordeste (pitíriase versicolor). Outro tanto tinha sinais de bexiga (varíola) por todo o negro corpo, ou “cicatrices das bichas”. As mãos calejadas destes trabalhadores forçados ostentavam marcas doentias: dedos aleijados, ralados, rombudos, faltos de unhas causados por panariz, unhas podres e comidas por “afomentação”, mãos sarnentas, dedos bichentos. Vários são os que têm sinais na cabeça: cicatrizes, queimaduras, falta de cabelo devido a feridas ou cutiladas, orelhas cortadas, carnosidade no queixo ou bochecha provenientes de dor de dente ou feridas. Dentes podres ou falta de dentes também se repetem miudamente. Os olhos destes escravos espelham facetas subjetivas das vidas destes infelizes: são fundos, amortecidos, vagarosos; às vezes referidos como esfumaçados ou vermelhados. Alguns defeituosos, há vesgos outros com carnosidades e feridas oculares. (MOTT, 1987, p. 141).

Cardoso (2005) sugere que as motivações mais comuns para as fugas masculinas, seria o castigo físico. Mas no caso das mulheres, outro suposto motivo poderia ser o assédio e/ou abuso sexual dos feitores, senhores e agregados. Alguns anúncios com teor erótico, denotavam uma duplicidade de sentido em que a busca não era apenas por uma mercadoria perdida.

Num desses anúncios, publicado no jornal aracajuano *O Raio*, em 1880, o juiz Gonçalo Vieira de Melo (1822-1884) reclamava a fuga de sua escrava Eufrásia, cuja compleição era corpulenta e, acrescentou, ainda é moça.<sup>11</sup> Ser moça, além de juventude, também denotava condição de ser sexualmente virgem. Situação, aliás, muito apreciada pelos escravocratas para iniciação dos filhos ou abuso próprio (CARDOSO, 2005, p. 61).

Em 1859, foi publicado no *Jornal Correio* um caso de estupro ocorrido em Aracaju contra a escrava Laurentina:

11 *O Raio*. Aracaju, 25/07/1880, n. 189, p. 4.

(...) menor de oito anos, propriedade do funcionário público José Joaquim Moreira. O crime foi confessado pelo menor Nicolau Teixeira da Cunha, que acusou como seu parceiro o caixeiro português Antônio Pereira da Silva. Este alegou ao subdelegado que apenas tratara de lavar a menina por estar ensanguentada e chorando. Ele fora desmentido pela vítima e por um moleque da casa que levava a negrinha a pedido do caixeiro. O corpo de delito foi procedido pelos doutores Manuel Antunes de Sales (1817-1864) e pelo baiano Francisco Sabino Coelho de Sampaio. Os médicos declararam achar a menor *'estuprada e com as partes sexuais tão dilaceradas, intumescidas e ensangüentadas que fazia consternar'*.<sup>12</sup> Sendo assim, escravas virgens e pueris eram objetos de desejo tanto de adolescentes quanto de adultos (CARDOSO, 2005, p. 61 e 62).

380

Diante de tais registros, a afirmação de Dom Marcos de Souza, endossada por Mott (1987), de que em Sergipe havia um melhor tratamento, se comparado com outras regiões nordestinas para com os escravizados, torna-se incoerente. Essa afirmação relativiza o sofrimento vivido pelos escravizados na capitania de Sergipe Del Rey, sofrimento esse que atinge não somente o plano físico, mas também espiritual e mental. O elo com o seu povo, com a sua terra, havia sido quebrado e nem todos que aqui chegaram conseguiam se inserir no conjunto da sociedade e criar raízes, algo tão fundamental para a sobrevivência de qualquer ser humano.

Os quilombos tiveram presença constante na história de Sergipe. Santos (2010) aponta que aqui, estes, não tiveram grandes proporções, nem desenvolveram uma economia própria em seus redutos. Quem sabe talvez, essa posição se justifique pelo fato de que as fontes não retratam os quilombos de uma outra forma que não seja a criminalização e repressão. Por outro lado, o próprio tamanho do território sergipano poderia ser desfavorável para uma permanência fixa, com acampamentos maiores, sem que caíssem novamente nas mãos dos seus senhores e sujeitados ao cativo.

12 Correio Sergipense. Aracaju, 30/12/1859, n. 89, p. 3.

No final do século XIX, o quilombo continuava a desempenhar o seu papel histórico e cultural, e aparecia como sopro de esperança para o conjunto dos povos africanos e afro-brasileiros escravizados. Esse período é marcado pelo fim do regime escravocrata, mas a assinatura da Lei Áurea em 13 de maio de 1888 não foi o suficiente para desfazer uma organização construída ao longo de quatro séculos, sobretudo diante da reestruturação da economia dominante que excluiu principalmente os ex-escravos.

O quilombo agora sobrevive e perdura absorvendo novos elementos, e inaugura o século XX como caracterização ideológica. Com o fim do antigo regime, também terminou a concepção desse estabelecimento como resistência à escravidão. Em um momento de definição da nacionalidade, a produção intelectual passa a se debruçar sobre tal fenômeno, buscando seus aspectos positivos como reforço de uma identidade histórica brasileira (NASCIMENTO, 2018).

A necessidade de reexaminar essas formulações surge fortemente, visto que as ideias hegemônicas não se adequavam aos anseios e necessidades dos povos afro-brasileiros. Estes que sentem na prática os efeitos do passado se reverberar no presente, devem ter as suas vivências e seu olhar como fatores norteadores e imprescindíveis em qualquer elaboração construída.

Os quilombos sergipanos continuam presentes na memória de cada lugar, que, sobretudo, carregam significados que remetem a esse período histórico. Seja o Porto da N'Angola em Estância; os Mocambos em Porto da Folha, Aquidabã, Carmópolis e Frei Paulo; seja Palmares de Riachão do Dantas e o Zumbi em Poço Verde. Seja o Sítio Alto e Serra da Guia, esses lugares e seus povos representam a vivacidade da nossa luta, cultura e história do povo afro-brasileiro em terras sergipanas.

### *Considerações finais*

Há como se falar de cultura popular sergipana e sergipanidade sem reconhecer o protagonismo negro e quilombola na produção cultural do estado?



Sergipe, apesar de ser o menor estado do país em área, é um gigante quando analisamos a riqueza na quantidade e diversidade das manifestações culturais populares presentes em seu território. Não é possível falar de cultura popular sergipana sem reconhecer o protagonismo negro e quilombola na construção e manutenção das principais manifestações culturais do estado, bem como na construção da identidade do povo sergipano.

O reconhecimento da importância da população negra e quilombola no processo formativo da sergipanidade, a partir da ideia de pertencimento, é tarefa imprescindível para o fortalecimento do reconhecimento identitário do povo do estado. Essa tarefa deve transcender o discurso de “influência/contribuição negra” e assumir, reconhecer e valorizar o protagonismo negro nesse processo.

Uma simples análise das principais manifestações culturais sergipanas, representadas no Largo da Gente Sergipana<sup>13</sup>, na capital Aracaju nos permite constatar a determinante participação negra na produção cultural e na construção da sergipanidade. Nas oito esculturas, que representam: Lambe Sujo e Caboclinhos, Chegança, Cacumbi, Taieira, Bacamarteiro, Reisado, São Gonçalo e Parafuso, identifica-se o papel preponderante das comunidades negras e quilombolas na produção e manutenção dessas manifestações.

No Lambe Sujo e Caboclinhos, expressiva celebração negro e indígena, que reconta a trajetória de luta e resistência dos escravizados numa grande ópera a céu aberto, passando pela Taieiras, manifestação afro-brasileira, que assume um caráter religioso ao incorporar o culto em louvor a Nossa Senhora do Rosário e São Benedito, santos conhecidos com protetores dos negros. O Parafuso tem sua gênese na luta pela liberdade dos escravizados, que buscavam os quilombos e em situação de fuga, usavam anáguas das sinhás e chapéus brancos em formato de cone e passavam pelos canais despertando pavor e medo. Apesar de não ser uma celebração exclusiva sergipana, o São Gonçalo de Laranjeira, do quilombo

13 Monumento que celebra a algumas das principais manifestações culturais e a identidade do povo sergipano. Inaugurado em 2018, possui 8 esculturas de 7 metros integradas à paisagem natural do Rio Sergipe em Aracaju.

Mussuca, torna-se referência e destaque ao incorporar e exibir traços marcantes de matriz africana.

O simples exercício de análise da gênese dos principais representantes da cultura popular sergipana, traz como apontamentos, obrigatoriamente: a) Impossível pensar cultura popular de Sergipe sem reconhecer a participação protagonista da população negra e quilombola; b) A resistência negra e quilombola ao regime escravocrata e à lógica racista da sociedade brasileira, se deu, entre outros aspectos pela produção cultural; c) A articulação com manifestações culturais europeias foi uma estratégia de resistência e conservação da vida e cultura afro-brasileira.

A produção do conhecimento sobre cultura popular em Sergipe deve ser como imperativo científico/moral e de reparação étnico-racial, o reconhecimento do protagonismo negro e quilombola na formação cultural do estado.

## Referências

ASANTE, Molefi Kete. Afrocentricidade: notas sobre uma posição disciplinar. *In*: NASCIMENTO, E. L. (Org.). **Afrocentricidade**: uma abordagem epistemológica inovadora. São Paulo: Selo Negro, p. 93-110, 2009.

ASANTE, Molefi Kete. The principal issues in afrocentric inquiry. *In*: ASANTE, Molefi Kete; ABARRY, Abu Shardow. (orgs.). **African Intellectual heritage**: a book of sources. Filadélfia: Temple University Press, 1996.

BRASIL. **Decreto Federal no 6.040, de 7 de fevereiro de 2007**. Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. Diário Oficial da União, Brasília, DF, 8 ago. 2007, p. 316. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_Ato2004-2006/2004/Decreto/D5051.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2004-2006/2004/Decreto/D5051.htm)>. Acesso em: novembro de 2020.

CARDOSO, A. Escravidão em Sergipe: fugas e quilombos, século XIX. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Sergipe**. Aracaju, n. 34, 2003-2005, p. 55-73.

CICALO, André. Uma voz para o passado: A construção de patrimônio da escravidão na região portuária do Rio de Janeiro. *In*: MATTOS, Hebe (Org.). **História oral e comunidade**: Reparações e culturas negras. São Paulo: Letra e voz, p. 49-70, 2016.

DESCOLA, Philippe. Outras naturezas, outras culturas. Editora 34., 1ª Ed., jan, 2016.

DOMINGUES, Petrônio. João Mulungu: a invenção de um herói afro-brasileiro. **História: Questões & Debates**, Curitiba: Editora UFPR. V. 63, n. 2, p. 211-255, jul./dez. 2015.

FREIRE, Felisbello Firmo de Oliveira. **História de Sergipe (1575 - 1855)**. Rio de Janeiro, 1891.

FREITAS, Rodrigo Bastos de; BAHIA, Saulo José Casali. Direitos dos Índios na Constituição de 1988: Os Princípios da Autonomia e da Tutela-Proteção. **Prim@ Facie**, v. 16, n. 32, p. 1-42, 2017.

GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos**. RIOS, Flavia; LIMA, Márcia (org). Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução Tomaz Tadeu da Silva, Guacira Lopes Louro-11. Ed.-Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HALL, Stuart. **Da diáspora**. Identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: Humanitas, 2013.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. 1a ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

KUBASKI, D. **Dentes esculpidos pela tradição**. Jornal Gazeta do Povo. Disponível em: <<https://www.gazetadopovo.com.br/vida-e-cidadania/dentes-esculpidos-pela-tradicao-7z2eomhck6sdiusxb0v7b5fy/>>. Acesso em: 30 de março de 2021.

MOTT, Luiz. Sergipe Del Rey - população, economia e sociedade, Aracaju, Fundesc, 1986. MOTT, Luiz. O escravo nos anúncios de jornal de Sergipe. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Sergipe**. Aracaju, n. 29, 1983-1987 p. 133-147.

MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 5. ed. 1. reimp., 2019.

NASCIMENTO, Beatriz, 1942-1995. **Beatriz Nascimento, Quilombola e Intelectual: Possibilidade nos dias da destruição**. Diáspora Africana: Editora Filhos da África, 2018.

NUNES, Maria Thétis. O Escravo Negro e as Culturas de Subsistência de Sergipe d'El Rei. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Sergipe**. Aracaju, n. 33, 2000-2002 p. 199-207.



\_\_\_\_\_. **Sergipe Colonial I**, São Cristóvão: Editora da UFS\Aracaju: Fundação Oviêdo Teixeira, 2006.

SANTOS, Antônio Bispo. **Colonização, Quilombos**: modos e significações. Brasília. INCTI, UnB, 2015.

SANTOS, J. C. Um olhar sobre homens e mulheres africanos: indícios da vivência africana nas terras sergipanas (1790-1850). **Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Sergipe**. Aracaju, n. 40, p. 43- 68, 2010.

SANTOS, Lourival Santana. Quilombos e Quilombolas em terras de Sergipe no século XIX. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Sergipe**. Aracaju, n. 31, p. 31-43, 1992.

SOUSA, Leila Lima. **O processo de hibridação cultural**: prós e contras. *Revista Temática*, a. 9, n.03, mar, 2012.





## Popular culture, heritage and landscape: crossings of resistances and re-existences

## Cultura popular, patrimonio y paisaje: entrelazados de resistencias y re-existencias

### *Abstract*

The text reflects on experiences that considered landscape, heritage and popular culture as constructs for understanding their associations and approaches. It addresses, with an emphasis on popular festivals, several investigations on cultural manifestations of Sergipe people in their multiple territories. The ties are revealed by practices impregnated with knowledge and framed by the feeling of belonging, constitutive of the sense of heritage as a cultural asset.

Keywords: Culture, Cultural landscape, Landscape-heritage.

### *Resumen*

El texto reflexiona sobre vivencias que consideraron el paisaje, el patrimonio y la cultura popular como construcciones para comprender sus asociaciones y enfoques. Aborda, con énfasis en las fiestas populares, diversas investigaciones sobre las manifestaciones culturales del pueblo de Sergipe en sus múltiples territorios. Los lazos se revelan en prácticas impregnadas de conocimiento y enmarcadas por el sentimiento de pertenencia, constitutivos del sentido del patrimonio como bien cultural.

Palabras clave: Cultura, Paisaje cultural, Paisaje-patrimonio.



## Introdução

A intenção deste texto é realçar a cultura popular pulsante como patrimônio e reveladora de paisagens que resistem e reexistem a despeito das crises desencadeadas e agravadas pela sindemia globalizada que se instalou após fevereiro do ano de 2020<sup>1</sup>. A abordagem é delimitada pela temática desafiadora nesta contemporaneidade que nos conduziu a reflexões sobre patrimônio e paisagem pelo olhar da geografia cultural, situando-a, pois, no debate dos entornos de vivências, existências e resistências.

Os limites constitutivos tratados no texto consideram a cultura popular sergipana como objeto e chão das reflexões sobre a paisagem e o patrimônio. E, assim, o distanciamento físico desse chão ocasionado pelas condições atuais nos conduziu ao encontro de entrelaços pelo conhecimento acumulado sobre as expressões e manifestações populares sergipanas com as ideias debatidas recentemente em diversos eventos e publicações recentes promovidos por instituições e pesquisadores da Geografia.

Isto posto, apresentamos este texto como uma reflexão que resgata o acúmulo de experiências e vivências que tiveram a paisagem, o patrimônio e a cultura popular como construtos para a compreensão de suas associações e aproximações. Tais experiências e vivências incluem a inserção em campo para investigação e compreensão das manifestações culturais dos sergipanos em seus múltiplos territórios, tornados lugares reveladores de paisagens constituídas pelas práticas, impregnadas por saberes e emolduradas pelo sentimento de pertencimento e pelo sentido de patrimônio como um bem cultural. Com relação ao debate contemporâneo, de forma complementar, mas não menos importante, acrescentam-se a docência, as orientações, as inserções extensionistas, a participação em eventos e as publicações como impulsionadoras das

1 No sentido do agravamento de uma pandemia ou crise sanitária, com o surgimento de problemas sociais, culturais e econômicos e, no Brasil, acrescido de uma crise política.

investigações tanto quanto do nosso olhar atento aos movimentos da cultura popular sergipana<sup>2</sup>.

Assinalamos o fato de a pesquisa estruturante deste texto ter sido conduzida por procedimentos alinhados pelos levantamentos bibliográfico, documental e cartográfico, que possibilitaram revisar estudos realizados, mas, sobretudo, adensar o diálogo com diversos autores e ampliar nosso olhar sobre os temas tratados pela reflexão de suas resistências e reexistências. Nesse sentido, dialogamos com autores clássicos, tais como: Paul Claval (2013); Milton Santos (1994); Denis Cosgrove (1998, 2003); Yi-Fu Tuan (1983) e James Duncan (2004), nos apropriando de suas conduções sobre cultura, percepção, cultura popular e paisagem. Recorremos também a teses, dissertações e artigos decorrentes de estudos acadêmicos, o que proporcionou a imersão em diversas realidades e escalas de abordagens sobre cultura, cultura popular sergipana, paisagem, patrimônio e patrimonialização, dentre os quais se destacam os estudiosos D. Santos (2018); Ramos (2018); R. Santos (2015); Vargas (2014); Torres (2013); Bonjardim (2011), Vargas e Neves (2009).

A construção do texto resultou na organização dos conteúdos em três partes, além desta introdução. De pronto tratamos do entrelaço proposto entre cultura popular, patrimônio e paisagem, pontuando e delineando seus constitutivos, para, em seguida, trazer o foco do chão analítico apresentando nosso olhar para algumas paisagens culturais de Sergipe e dos sergipanos. Nas considerações finais, levantamos questões sobre a resistência e reexistência dessas paisagens.

### *Delineamento: cultura popular, patrimônio e paisagem*

A palavra cultura tem várias acepções, e, quando transportado para o campo dos estudos das ciências humanas, o conceito de

2 Destacamos os eventos ocorridos após junho de 2020: o Ciclo de Debate Pautas da Geografia no Brasil em Crise<sup>2</sup>; o IV Seminário Tempos Espaços da Pesquisa Qualitativa – Lugares, gentes e saberes e, Semana da Geografia promovida pelo Departamento de Geografia da UFS



cultura traz os sentidos do termo e do conceito construídos historicamente por povos e sociedades. O fato é que a cultura “faz parte de uma família de conceitos totalizantes”, isto é, conceitos com finalidades comuns, apreendidos pelos processos simbólicos da sociedade e “por esse motivo estão envolvidos total ou parcialmente de ideologias, mentalidades, representações sociais, imaginário social, hegemonia etc.” (MONTIEL, 2005, p. 31). A esse respeito Certeau (1995, p. 239) tece reflexões sobre os acúmulos, as espessuras e os atrasos das mentalidades em contraposição às invenções extraídas pelas gerações futuras como cultura erudita e ressalta a dicotomia do termo, observando que “[...] a cultura oscila mais essencialmente entre duas formas, das quais uma sempre faz com que se esqueça da outra. De um lado, ela é aquilo que ‘permanece’; do outro, aquilo que se inventa”.

Ainda que brevemente, asseveramos nosso entendimento sobre a adjetivação do popular e pontuamos nossas reflexões com relação às festas populares dos sergipanos. Isso ocorreu ao elaborar o Inventário Cultural de Sergipe, contabilizar mais de 3.000 festas populares ocorrentes em todo o Estado e exclamar: Sergipe é uma festa! (VARGAS; NEVES, 2009). Assim, nos deparamos com as questões inerentes ao termo/conceito popular, carregado de sentidos, seja no senso comum – popular, do povo –, seja como conceito modelado por aqueles que não veem o povo e as ‘coisas’ populares, seja, ainda, pelas interpretações associadas à ‘massa’, ao não erudito, entre outras. Tem-se a situação da cultura popular como ‘cultura do povo’ de forma a explicitar que é ‘produzida’ pelo povo (CHAUÍ, 1981) e, portanto, “qualifica um modo de relação, uma maneira de utilizar os objetos ou as normas que circulam em toda a sociedade, mas que são recebidos, compreendidos, manipulados de diversas formas” (CHARTIER, 2003, p. 152).

Há décadas essas questões permanecem debatidas e são abordadas assinalando-se a necessidade de contextualizar o popular devido ao universo polissêmico em que encontramos as expressões cultura popular e festas populares. No Dicionário do Iphan, Costa (2015, verbete, s/d) chama atenção especial com relação à cultura popular fundamentada na preservação da tradição, em que



pese considerar a singularidade da autoria das manifestações, “já que as expressões da cultura popular costumam estar associadas à ausência de estilos individuais ou de obras assinadas, ao anonimato e à pequena margem para a inovação”. Nesse universo, mantemos nosso entendimento de que o popular que adjetiva a cultura (e as festas) deve ser apreendido como substantivo, isto é, como o chão promotor das manifestações tradicionais, em que o passado sobrevive no presente, mas também impulsiona novas e múltiplas formas de fazer e de festejar.

Os conceitos de cultura e de cultura adjetivada (popular, festa, massa, pop etc.), em permanente diálogo com as mentalidades e em permanente ‘movimento’, conferem sentido aos seus produtores, aos seus intérpretes e a quem deles se apropria; foram esclarecidos e expostos por Clifford Geertz (1989), ao considerar a cultura como uma rede tecida pelas sociedades e, como tal, carregada de significados, visto que a cultura ocorre na mediação das relações dos indivíduos entre si e na produção de seus sentidos. Assim, a cultura dá sentido às ações individuais e coletivas.

Por sua vez, a noção de patrimônio, atribuída em decorrência das ações individuais e coletivas, também carece de ser contextualizada, ou seja, se atribuída ao sentido de propriedade, ao que se herda, ou ainda aos conjuntos históricos e naturais, às práticas tradicionais, aos conhecimentos e às experimentações. Ao abordar o patrimônio cultural nos limites do que nos propomos neste texto, ao menos dois aspectos merecem ser considerados: o sentido de apropriação e o sentido de patrimonialização.

O sentido de patrimônio cultural apropriado na mediação das relações dos indivíduos entre si com a produção de sentidos e significados, tal como posto por Geertz (1989), é, no nosso entendimento, essencializado como um bem pelo zelo carregado de significados na sua produção, introduzindo-o como pertencente aos valores individuais e coletivos. Tal como o patrimônio cultural, a pertença e o pertencimento são produto da cultura em movimento, constitutivos das identidades como algo construído pelo sentido do que se produziu, ‘como invenção e não como descoberta’ (BAUMAN, 2005).



Mas, ao tomar o patrimônio no contexto da produção das normativas sociais considerando-se os determinantes políticos e econômicos e os vieses ideológicos, ele é inserido nos deveres do Estado como executor da vontade coletiva de se qualificar do que se produz, bem como proteger, resguardar e conservar os objetos, os saberes e os fazeres que significam e identificam seu povo. Bezerra (2018, p. 2) destaca que a noção de cultura “homologada à noção de patrimônio aparece, pela primeira vez, na Constituição de 1988” e, pontua que “quem atribui valor às coisas é o ser humano, permanecendo no texto [da Constituição] o imaginário social resultante de compacta formação ideológica”.

Sem nos desprendermos da essência do bem cultural pelo zelo e pela pertença, Carsalade (2015, p. 14) deixa clara a apropriação do conceito de bem cultural pelo aparato normativo, pois “pela prática, acabou se aplicando mais àqueles bens culturais escolhidos para preservação [...] fazendo com que no jargão patrimonial – por força de convenções internacionais -, a locução *bem cultural* queira se referir ao bem cultural protegido”

Considerando essa apropriação imbricada nos processos de produção das normativas sociais, nos debruçamos sobre as contradições da relação entre bem patrimônio cultural/bem cultural patrimonializado, a partir da análise das Leis e dos Decretos Federais e Estaduais, isto é, dos bens patrimonializados em Sergipe desde 1937 até março de 2021 (VARGAS, 2021). As fragilidades sobre preservação, proteção e tombamento<sup>3</sup> são assinaladas com destaque para: (i) até o ano de 2002, observa-se o interesse do lphan e do Estado para o tombamento de bens materiais referentes à herança portuguesa; até então, o legislativo estadual não despendia atenções para o patrimônio cultural; (ii) após 2002, nota-se a incorporação de registros de saberes, formas de expressão e modos de fazer e se amplia a atuação do lphan; ocorre com um ‘repentino’ interesse



3 Os termos “preservar” e “conservar” são utilizados para bens naturais e unidades de conservação; “tombar” para preservação e conservação de bens materiais, e “registrar” para a preservação e conservação de bens imateriais. Ainda são usados de forma inadequada e, de certa maneira, de difícil compreensão.

do Legislativo pela patrimonialização de bens imateriais<sup>4</sup>; (iii) após 2019, observa-se a ‘suspensão’ dos tombamentos do lphan em Sergipe bem como a inoperância do órgão estadual sem ocorrência de tombamento desde 2016; a banalização das Leis estaduais para com os bens culturais imateriais, que, embora significativas para Sergipe e os sergipanos, vêm sendo promulgadas com nítida associação à regionalização dos votos do/a Deputado/a proponente, sem registro de memorial e, sequer, consulta ao executivo<sup>5</sup>.

Com esse delineamento de cultura popular, patrimônio e patrimonialização, pode-se apreender a paisagem cultural como um construto social, mas também como um caminho fecundo para se pensar as geografias e as geograficidades das paisagens. Tal como colocado no verbete do Dicionário do lphan (NASCIMENTO; SCIFONI, 2010, p. 32 apud SCIFONI 2016), “[...] paisagem cultural traz a marca das diferentes temporalidades da relação dos grupos sociais com a natureza, aparecendo, assim, como produto de uma construção que é social e histórica e que se dá a partir de um suporte material, a natureza”.

É evidente a atuação do lphan após a Portaria nº 127/2009, que regulamentou a Chancela da Paisagem Cultural com ênfase na relação sociedade e natureza. Mas, embora a paisagem cultural seja incorporada como categoria produto dessa relação, permanece a chancela de paisagens em que os elementos da natureza são mais destacados (RIBEIRO, 2015). Em Sergipe, a patrimonialização de paisagens dá-se em consequência da normatização dos preceitos da Constituição, na medida em que, em 1990, o trecho do rio Sergipe entre Aracaju e Barra dos Coqueiros é declarado ‘paisagem notável’ e, em 2001, o trecho sergipano do rio São Francisco é declarado ‘patrimônio paisagístico turístico’<sup>6</sup>. Também pelos preceitos

4 Sergipe é beneficiado com o registro de bens de abrangência regional pelo ofício das Rodas de Capoeira e pelo modo de fazer a Renda Irlandesa. (i) De 1937/2002: 41 Decretos e 2 Leis; (ii) de 2003/2018: 14 Decretos e 20 Leis; (iii) de 2019 a março de 2021: nenhum Decreto e 41 Leis.

5 O desmanche da estrutura e gestão da cultura pelo executivo federal impacta sobremaneira o lphan, o que motivou a criação do Fórum de Entidades em Defesa do Patrimônio Cultural Brasileiro em outubro de 2019.

6 Respectivamente, Lei nº 2.825 e Lei nº 4.491.



da Constituição, o Iphan, em 1995, tomba o ‘conjunto arquitetônico e paisagístico urbano de Laranjeiras’ mas, curiosamente, após a referida Portaria, não ocorreu o tombamento de paisagens culturais em Sergipe.

Todavia, para a Geografia, a paisagem é uma categoria que perpassa a história de seu pensamento, ora em evidência, ora secundarizada, mas sempre considerada pelos diversos métodos, seja como suporte para se avaliar mudanças, seja como forma para análise simbólica ou política. Vale, contudo, sublinhar as interpretações advindas do movimento nomeado “Virada Cultural”, ocorrido na passagem dos séculos XX e XXI, e, mais recentemente, as reflexões decorrentes dos movimentos epistêmicos que insurgem frente à condição colonial dos espaços geohistóricos periféricos, identificados em correntes “decoloniais, (des)coloniais, epistemologias transgressoras, epistemologias do Sul”. São movimentos novos e pulsantes em diversas grafias que se encontram na mudança de posicionamento do ‘lugar que pensa’, isto é, o giro do olhar reflexivo pela realidade dos espaços geohistóricos periféricos: uma produção epistêmica a partir de nossa fala, nosso olhar, nossa visão de mundo.

Paul Claval, no texto “A virada Cultural em Geografia”, traduz a dimensão da cultura por uma nova abordagem, assinalando a distinção da paisagem como um *status* de elementos determinados pelo sistema de produção, tal como produzido pelo paradigma positivista, pois “o sentido de identidade de muitas coletividades sociais está ligado às paisagens da lembrança e da memória” (2013, p.97)

Esse texto de Claval é citado por traduzir tanto o diálogo da escola francesa com a inglesa quanto as releituras fenomenológicas e marxistas em que pesem suas significações de paisagem traduzidas por vários autores. Dentre eles situamos a leitura marxista de Cosgrove na singeleza de sua afirmação “A geografia está em toda a parte”, mostrando-nos que, como construto da Geografia, a paisagem está “intimamente ligada, na Geografia humana, à cultura, à ideia de formas visíveis sobre a superfície da terra e à sua composição” (1998, p. 98) e, como tal, não se resume à leitura ‘restrita’ do cultural, uma vez que considera as dimensões política e econômica.



Sua análise desvela paisagens da cultura dominante e paisagens das culturas alternativas – aquelas que, segundo ele, podem ser residuais, excluídas ou emergentes, cujo ponto de partida interpretativo se dá pela ‘leitura’ da paisagem como um texto a ser decodificado. E nos diz também: “assim, paisagem é um conceito unicamente valioso para uma Geografia efetivamente humana” (COSGROVE, 1998, p. 100).

Ao interpretar a paisagem num percurso etnogeográfico e tomando a observação no processo de descoberta, nos deparamos com a difícil tarefa de ler e escrever sobre ela, como que embarcados “em um jogo que ora expõe revelações, ora enigmas a serem desvelados, pois é inegável sua apreensão como imagem, como tudo que a visão alcança, o que percebemos com nossos sentidos” (VARGAS, 2020, p. 99)<sup>7</sup>. E, assim, nas trilhas de Dardel (2011), para quem a paisagem assume diferentes sentidos segundo o modo de olhar, e de Cosgrove (1998), para quem a paisagem, embora construção coletiva, é interpretada individualmente, apresentamos em seguida os entrelaços das paisagens culturais sergipanas pelo nosso olhar, revelando-as pelo conhecimento e pela memória em paisagens marcas e matrizes de sua geohistória; paisagens expressões de seus signos e paisagens sensoriais das festas que se fazem e se desfazem.

396



### *Paisagens marcas e matrizes, sensoriais e efêmeras*

Ir ao encontro de paisagens culturais sergipanas é, de pronto, se permitir entrar num jogo de entrelaçamento entre o conhecimento advindo de práticas cotidianas com a paisagem, com o entendimento de que as práticas e a objetivação da paisagem têm e produzem os sentidos da vida, daquilo que nos pertence e daquilo que pertencemos. Essas colocações vão ao encontro de Merleau-Ponty (1999), para quem a visão de mundo não retrata o que pensamos sobre ele, mas o quanto e o tanto que o significamos pela vivência. Em sintonia, Duncan (2004) traz a paisagem em movimento, agindo como

7 Traduz-se aqui a paisagem como categoria analítica pelas obras, principalmente, de Yi-Fu Tuan (1980) e Denis Cosgrove (1998).

um sistema de signos, e Cosgrove (1998) a considera reveladora de significados e habilidades cuja leitura deve considerá-la como um texto a ser decodificado, não mais somente por seus elementos físicos e morfológicos.

Assim, esclarecemos que, devido às atuais circunstâncias de isolamento social, discorrer sobre as paisagens culturais nos incita a ativar a memória e trazer as paisagens culturais, com ênfase nos espaços festivos e nas festas, como uma imagem de múltiplos significados. Consideramos, ainda, a impossibilidade de trazer a cultura sergipana em sua totalidade e o fato de esse olhar corresponder às nossas vivências e às imagens analisadas nas pesquisas sobre as festas. Assumimos aqui o acionamento da memória e não propriamente seu resgate (HALBAWACHS, 2006) de forma a atender aos nossos interesses em tratar das paisagens culturais sergipanas em tempos de pandemia/sindemia. Esclarecemos que as paisagens anunciadas – geohistóricas, simbólicas e sensoriais – não se distinguem como tipologia, mas sim como elementos de sua leitura interpretativa enquanto marca e matriz e, portanto, produção e representação, assim como (re)apresentação de como nós a percebemos.

Enxergamos, como Cosgrove (2012), uma paisagem produto de relações hegemônicas em que a supremacia econômica e política imprimiu formas e fixos em extensas áreas de cana de açúcar – nomeada região da Cotinguiba, impregnada de signos geoculturais valorativos, tais como casarões e igrejas católicas. Ao observarmos com mais atenção, enxergamos enclaves, segundo esse autor, uma outra camada de significados dessa paisagem hegemônica, constituída como uma subcultura, uma paisagem alternativa, expressa por povoados, muitos deles antigos quilombos, como Mussuca, pertencente ao município de Laranjeiras.

No entrelaço dessa constituição, direcionamos nosso olhar para as regiões Agreste e Litorânea. A região Agreste, contígua à Cotinguiba no sentido do interior ou Sertão, emerge no ciclo da cana de açúcar como fornecedora de gado e alimentos para a próspera região da Cotinguiba. No início do século XXI, sua paisagem passa a traduzir a hegemonia do cultivo de milho pela visibilidade de placas de multinacionais fornecedoras de insumos fixadas nas cercas. Aí



se desvela uma camada que resiste como, por exemplo, o povoado Catuabo, no município de Frei Paulo. Por sua vez, o litoral, recortado por seis estuários, foi funcionalmente utilizado como canais exportadores de cana de açúcar, sem atenção às terras arenosas e ao emaranhado de canais bordeados por manguezais e restingas, inóspitas aos cultivos, onde se instalaram, também, povoados quilombolas, como Brejão, no município de Brejo Grande, ao Norte, e Cajazeira, no município de Santa Luzia do Itanhy, ao Sul. São as gentes e os espaços “invisibilizados” (SANTOS, R., 2015), portanto, pela paisagem cultural dominante, são lidos somente pela camada da paisagem cultural alternativa.

Nesses povoados e em inúmeras localidades das regiões citadas que se constituíram nessa ‘camada’, pulsa uma cultura popular que se visibiliza por saberes e fazeres associados ao sincretismo das matrizes culturais portuguesa, africana e indígena, com destaque para os folguedos festivos, para o artesanato da pesca e para o preparo de alimentos vindos de suas pequenas roças e da pesca.

Em sequência, enxergamos o Sertão que fez história pelos caminhos de gado, pelos pousos de boiadas que se fizeram Vaquejadas e Pegas de boi e pelas beiras do rio São Francisco que, de passagem dos animais para abastecer os centros da economia açucareira e mineira, se fizeram vilas e cidade (VARGAS; NEVES, 2009). Essa paisagem, encontrada em relatos de quando se forjou a pecuária no século XIX, tem como testemunho casarios e muros de pedra resistindo como marcas do passado. A paisagem se transforma após 1960 em pasto. ‘Sai’ a caatinga e, dela, o boi solto pé-duro, isto é, sem raça, e ‘entra’ a pecuária com cercas, pastos e animais de raça, sinalizando o quê e quem domina. As atuais povoações alternam-se entre os marcos do passado – como os quilombos Mocambo e Serra da Guia (nos municípios de Porto da Folha e Poço Redondo, respectivamente) –, os currais de pedra do município de Gararu e os marcos recentes advindos de assentamentos da reforma agrária constituídos após a década de 1990.

Enxergamos os municípios ribeirinhos do rio São Francisco conformando-se pelas relações com o rio, seja pelo transporte oferecido por gaiolas e canoas de tolda que cederam aos motores, seja



pela pesca e pelos cultivos nas várzeas de inundação, ou seja, aquelas áreas que eram inundadas pelas cheias do rio que não ocorrem mais devido à regularização de seu curso. A passagem de boiadas conformou tradições festivas. Aí, como no Sertão, permanecem as festividades relacionadas a animais de monta, ressignificando o passado e dinamizando o presente, como as Pegas de boi no mato, as Corridas de argola e as Vaquejadas. O rio, entretanto, permanece fornecedor de sentidos e mantenedor de tradições, como as procissões de barco reverenciando Bom Jesus dos Navegantes. (VARGAS; NEVES, 2009; VARGAS, 2020)

Esse relato do que se olha e enxerga - o que se vê na primeira camada e o que se desvela em outras camadas de significados, é demonstrativo de que toda e qualquer paisagem é preñe de significados atribuídos pelas vivências das pessoas e suas relações espaciais. Milton Santos (1994, p. 61-62) traduz a paisagem como “tudo que nós vemos, o que nossa visão alcança [...] pode ser definida como o domínio do visível [...] Não é formada apenas por volumes, mas também de cores, movimentos, odores, sons etc. [...] e, por isso, a dimensão da paisagem é a dimensão da percepção, o que chega aos sentidos”. Claval, por sua vez, assinala em seus textos as paisagens como expressão de marcas sociais e culturais em constantes apropriações, sejam elas materiais ou simbólicas (1999, 2013).

Com efeito, os sons *toc-toc* dos teares para a confecção de esteiras são guardados na memória de moradores do povoado Brejão, cuja toponímia indica a ‘fartura’ da matéria-prima, o junco, encontrado com facilidade nos brejos dos arredores. Em 1999, D. Maria, àquela época resistindo como artesã de esteiras, descreveu o manuseio de seu ‘putauá’, isto é, de seu tear: “*a gente coloca o junco no putauá e vai dando amarração com os pares de cambito com corda de croá*” (VARGAS; ALMEIDA, 1999, p. 70)<sup>8</sup>. E Oliveira (2017), ao adentrar esse povoado, mostra os signos e os significados dos maracatus que movimentam o lugar. Um deles traz a tradição dos

8 Nos dicionários “putauá” é uma variação de “patauá”, palmeira de mata pluvial que dá uma espécie de piaçava. Assim constatamos que em Brejão a corruptela do termo foi apropriada para a confecção de esteiras.



ancestrais quilombolas que o introduziram ali, e, o outro, criado em 2006, se apropria da tradição como uma das estratégias para visibilizar a luta de assentados que reivindicam terras em seus arredores. Os tambores e as roupas coloridas os unem em maracatus, todavia as letras e as motivações de suas existências os distinguem. Observamos, pois, tempos plurais expondo a efemeridade da paisagem, mas sem que se percam seus significados.

As materialidades e os simbolismos impressos nas paisagens reforçam nosso olhar sobre os significados da ‘camada’ festiva produzida pela cultura popular. Na cidade de Estância, observamos exemplos de tensões decorrentes de diferentes temporalidades. Citam-se as mais de sessenta manifestações levantadas em doze espaços mapeados (cf. SOUZA; SANTOS; VARGAS, 2014)<sup>9</sup>. Dentre eles, destacamos o microcosmo da produção dos barcos-de-fogo, modo de fazer que envolve um saber único de Estância, estudado por Ramos (2018, p.47) que associou os signos produzidos na confecção do barco à imagem e identidade de ‘ser estanciano’. Tal como no espaço do bairro Porto de Areia onde se produz o barco de fogo e manifestações a ele associadas, o ‘fazer a festa’ traduzem as tessituras das festas sergipanas.

A respeito das diferentes lógicas temporais, ressaltamos as paisagens como expressão de marcas sociais e culturais em constantes apropriações, sejam elas materiais ou simbólicas (CLAVAL, 2013). A racionalidade da reprodução de folguedos e festas, embora tradicional, revela a apropriação pela lógica material, tal como ocorrido com as quadrilhas, que, concomitantemente à diminuição em número, foram se destacando umas poucas com produções cada vez mais complexas e inseridas no circuito de mercado, distintas, pois, das demais quadrilhas e dos muitos folguedos, que se apresentam para ‘o santo na festa’ e ‘no tempo de brincar’, imbuídos pela

9 Artigo produzido em decorrência da pesquisa “A Dimensão Territorial das Festas Populares e do Turismo: Estudo Comparativo do Patrimônio Imaterial nos Estados de Goiás, Ceará e Sergipe”, Edital Pró-Cultura 2008-Capes/Minc. Dentre as manifestações levantadas se distinguem aquelas tradicionais – corrida de barco, cortejo dos grupos Batucada e Pisa Pólvora, apresentações de quadrilhas, demonstração e ‘guerra’ de espadas e buscapés, procissões, bênção de fogueiras e brincadeiras; outras tantas ressignificadas como as quadrilhas, os concursos, as brincadeiras, os shows e os arrastões de forró com trios elétricos.



lógica simbólica de suas manifestações. Estes se quedam minoria, como as Taieiras de Laranjeiras, que saem em cortejo apenas para a coroação da Rainha, os Penitentes na quaresma, a Queima de Judas no Sábado de Aleluia, as Sarandagens na noite de 31 de maio, entre outros (VARGAS, 2014).

Já Daniele Santos (2019, p. 272) aborda o comando da política nas paisagens efêmeras dos cortejos ao analisar os territórios das cavalgadas, mostrando-nos como foram se distanciando dos sentidos originais e se mantendo como tradição ressignificada pela apropriação de “líderes comunitários, vereadores, empresários e, principalmente gestores municipais [...] o que possibilita aos produtores e participantes da festa novos usos, interesses e percepções que podem alterar o seu sentido”. Ademais, em povoados e sedes, principalmente do Sertão e Baixo São Francisco, as Vaquejadas, Pegas de boi e Corridas de argola também movimentam lugares e ‘levantam poeira’ durante todo o ano, além dos Casamentos de Matuto, nos meses de junho, provocando o questionamento sobre o sentimento de valorização da identidade ser superado pela apropriação política e econômica, o que, evidentemente, altera suas paisagens.

E, para além do olhar demonstrado nos exemplos citados, enxergamos as paisagens das festas populares, cujo espaço visual se faz, também, por múltiplos espaços auditivos e tátil-sensoriais (cf. Tuan, 1983), pois, ao se fazerem e se desfazerem – efêmeras nos tempos festivos –, vão fixando objetos alusivos, enraizando o festar nas práticas e modos de ser e, assim, singularizando lugares de Sergipe. Acrescentam-se, então, cantos, coreografias, cheiros, cores, luzes, sabores, rituais, brincadeiras, entre outros, merecedores de registros de pertença tanto quanto de registros dos sentidos de suas ocorrências como manifestações e expressões que singularizam as paisagens culturais sergipanas e, por conseguinte, a cultura sergipana. Com esse delineamento, o conjunto das tradicionais festas de padroeiros bem como o Encontro Cultural de Laranjeiras – ECL, que se realiza desde 1976, revestem as paisagens sergipanas em múltiplos espaços auditivos e tátil-sensoriais.



402

A paisagem de Laranjeiras é impactante. As formas e o arranjo de seu sítio conferem-lhe o tombamento<sup>10</sup>, em 1995, de seu conjunto arquitetônico e paisagístico urbano; sua geohistória fez surgir o Encontro Cultural, que, por sua vez, adensa a paisagem, desvelando, nos primeiros dias de janeiro, a um só tempo, as camadas de suas paisagens residuais, excluídas e emergentes. Saem às ruas e se apresentam em vários palcos, folguedos, grupos musicais, formações de danças locais, estaduais e de várias localidades do país. Artesãos e artesãos expõem suas criações, pesquisadores discutem – em um Simpósio – a cultura sob diversos vieses; a rádio comunitária informa a programação ‘da hora’ e os locais; fogos, tambores, zabumbas e triângulos anunciam a passagem de algum folguedo – para a alegria dos brincantes e visitantes; a feira de sábado se instala como se o dia fosse normal, interrompe a passagem ‘de tudo’ do Encontro Cultural, mas expõe frutas, verduras, legumes, tubérculos, lanches, bolos, tapiocas, bebidas, roupas, calçados, ervas, ou seja, ‘um tudo’ para laranjeirenses e visitantes.

Mas, no segundo domingo, ocorre o grande encontro de todos os grupos do município e participantes de outras localidades. Eles são encabeçados pelas Taieiras, pela Chegança Almirante Tamandaré e pelo Cacumbi, conformando um belo e significativo cortejo de louvação a São Benedito e Nossa Senhora do Rosário. Há que se esclarecer, no entanto, que é o ECL que se instala no tempo dos festejos de Reis! Beatriz Góis Dantas (2015, p. 12), traz à luz ‘a conjugação de esforços’ que impulsionou sua realização: em 1972, o então ministro da Educação e Cultura, Jarbas Passarinho, em visita afirmou: “Laranjeiras é um museu a céu aberto”. Segundo ela, “Os laranjeirenses apropriaram-se dela, inflaram-na com novos significados e transformaram-na num mote para mudar a feição da cidade e reconstruir sua identidade. São, pois, indescritíveis as sensações oriundas da movimentação dos grupos pela profusão de sons, cores e performances promovidos pelo encontro de múltiplas tradições dos cortejos de louvação, dança, ‘lutas’ e brincadeiras. Além dos citados grupos de Taieiras, Chegança e Cacumbi de Laranjeiras,

10 Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN). Portal <http://portal.iphan.gov.br/>.

‘enlaçam’ os significados das performances individuais e do grande cortejo do domingo outros Cacumbis, Cheganças, Reisados, Pastoris, Batalhões, Guerreiros, São Gonçalos e muitos outros.

A construção das identidades pelas reproduções de festas religiosas, sobretudo a de padroeiras, é sublinhada por Almeida (2018, p. 81) com alusão à escala da paisagem na perspectiva dos sujeitos produtores e dos assistentes/visitantes, ou seja, ‘os de dentro e os de fora’, ao descrever “como se existissem duas festas, uma dentro da outra: uma festa central, institucionalizada, de interesse econômico dos políticos e até religiosos, e outra periférica, que continua sendo organizada pela mobilização da comunidade”. A paisagem produzida pela igreja católica em Sergipe é posta em relevo por Bonjardim (2011), tanto pela impressão na paisagem de mais de 500 festas de padroeiros quanto pelos signos impressos, fixos do presente e do passado. O microcosmo das festas de padroeiros singulariza lugares, como o município de Pedrinhas reverencia São José, com a participação dos padroeiros dos povoados no cortejo (DOURADO; VARGAS, 2018) que se adentram a sede pelas macro e microescalas, ou seja, por sua amplitude, alcance e, pelo fazer a festa.

Citam-se, ainda, os objetos e elementos relacionados às manifestações e às festas tomados como ‘marca’ (BERQUE, 1998) ou como ‘símbolo’ (BONNEMAISON, 2002). Eles são claramente configuráveis e legíveis, como a forma, a cor e a disposição que suscitam fortes imagens como referentes que conferem sentido à realidade vivida. Esses elementos podem ser pontos fixos ou móveis que agem como referentes ao observador como, por exemplo, a passagem de um cortejo popular ou de uma procissão ou como bandeirolas e estátuas fixadas e identificáveis na paisagem estática do lugar ou das festas/manifestações, como sinais especiais do e no espaço.

Esses elementos são, assim, referentes de ligação entre as comunidades e as paisagens, intermediando os significados e os sentidos de ser, como mostrado na cartografia cultural do município de Japarutuba pelos eixos norteadores de seu repertório cultural de acordo com jovens de nove povoados e da sede (VARGAS, 2015, p. 6): (i) *a herança rural*, demonstrativa do saber fazer; (ii) *as tra-*



*dições* demonstrativas do festar; (iii) *a contemporaneidade* pela conexão que se dá entre as escolas e as redes sociais dos jovens. Nesse universo se materializam expressões tradicionais enraizadas pelo reconhecimento aos produtores, aos participantes e aos brincantes. Com efeito, a carga simbólica das narrativas dos jovens constrói suas identidades e “identifica e qualifica os lugares, os sítios, os monumentos, as paisagens e os lugares ordinários, como uma fazenda, um povoado, uma capela” (ALMEIDA, 2018, p. 57).

Acrescenta-se, ainda, que a paisagem da festa é, também, uma paisagem de rua, de salas e salões, de quintais, isto é, uma paisagem em movimento. A festa envolve a animação de rua, bem como de praças e até de lugares pouco frequentados rotineiramente, como povoados. A festa envolve preparação para quem executa, planos para quem a frequenta, sonhos para quem a deseja. No momento da festa, os lugares se enchem de vida, saem de uma espécie de torpor e se oferecem às mais diversas manifestações, segundo as características dos espaços e do tempo nos quais ocorrem.

### *Considerações finais*

Pelo exposto, sublinhamos a materialidade da cultura popular, do patrimônio e da paisagem pelos sentidos do festar, para nós percebida, dentre outros, pelo modo de as pessoas se vestirem; pelo modo de as pessoas enfeitarem suas casas; pelo preparo dos alimentos; pela significação dos lugares. Pelo modo de as pessoas se vestirem – se em festas religiosas, os participantes apresentam-se com suas melhores vestimentas; se em festas populares de rua, os brincantes colorem a paisagem, seja nos entrudos e carnavais de bandas e trios, nas festas das cabacinhas ou nos cortejos de folgedos.

Pelo modo de as pessoas enfeitarem suas casas, janelas, portas e o chão de ruas, praças, palcos, cercas e quintais, observam-se as formas distintas, seja para os cortejos dos santos padroeiros ou para os cortejos de rua e de rio para Bom Jesus dos Navegantes, ou, ainda, pelas cores das manifestações populares ensejarem enfeites pelos brincantes e pelos assistentes seguidores, a exemplo do

amarelo dos Cacumbis e do azul e branco das Cheganças, além do vermelho dominante nas paisagens juninas.

Pelo preparo dos alimentos, nos festejos juninos mesas e cadeiras são deslocadas para calçadas e ruas, muitas destas interditadas ao trânsito de carros; fogueiras são construídas e acesas para o preparo de milho e batata e para acender fogos. No entanto, mais comedidos, mas não menos significativos, preparam-se o pão de Santo Antônio, o caruru de São Cosme e Damião, a peixada da corrida de barcos, as ceias de Natal, o almoço da rainha do Cacumbi etc. Aí se tem uma síntese dos sentidos do festar: paisagem que se faz em cada preparo, imagem que se aciona ou é retomada pelas lembranças.

Pela significação dos lugares, muitos dos geossímbolos destacados na paisagem se associam às festas que dão significado aos seus moradores. Assim o é para os fixos, estátuas erigidas em relevo com destaque em pórticos e praças na entrada dos lugares, bem como para os móveis, aqueles visualizados no tempo das festas como bandeirolas, adereços e luzes que vestem as ruas. Aos sentidos dos geossímbolos incorporam-se os constitutivos sensoriais das paisagens barulhentas e esfumaçadas de fogos, desde as queimas em comemoração aos santos e à passagem dos anos até os múltiplos buscapés, espadas, barcos-de-fogo, que demarcam os tempos e os sons de cada junho.

Sublinhamos o entendimento de que pertencer e pertencimento estão no entrelaçamento da cultura com o patrimônio e a paisagem marcada por bens tomados como patrimônio, por bens patrimonializados e por signos e referentes que vão sendo estabelecidos. Assim, continuamente, vão conferindo novos sentidos à apropriação. A inserção da pertença no sentido de patrimônio nos permite superar a relação dual entre material e imaterial, oferecendo-nos que se apropriar de um patrimônio pelo sentimento de pertença significa, portanto, essencializar o bem pelo zelo; é materializar a cultura pelo cuidado.

Todavia, sublinhamos o estado de opressão política que vivenciamos com o inquestionável dismantelamento das instituições de cultura que desqualifica os sentidos de heranças e pertencimento do que se reconhece como valores individuais e coletivos. Essa

realidade vem sendo acirrada pela sindemia global que assola a todos e coloca as expressões e manifestações da cultura popular numa situação delicada, além de pôr em suspensão os constitutivos das paisagens culturais, despidas de suas camadas materiais e simbólicas.

Nesse contexto, ressaltamos o movimento do giro epistemológico sinalizado pelas epistemologias transgressoras como caminho a ser perseguido, mas também o longo caminho metodológico ainda a ser desbravado pelos estudos sobre as manifestações da cultura popular e as interpretações das paisagens culturais, pois ainda persistem aquelas que teimam reproduzir o pensamento colonial. Nesse sentido, no entrelaço de resistência e reexistência da cultura popular, a Geografia tem muito a contribuir com a interpretação de um processo de ressignificação questionador, contestador, criador e propositivo de alterações nas práticas e nos espaços, isso porque as temáticas e os objetos de estudo surgem, exatamente, desse estado de suspensão e opressão.

406



## Referências

ALMEIDA, Maria G. de. Festas de padroeiras e festas rurais: territórios de identidades na contemporaneidade – México e Brasil. In: ALMEIDA, Maria G. de (Org.). **Geografia Cultural: um modo de ver**. Goiânia: Gráfica UFG, 2018, p. 17-34.

BAUMAN, Z. **Identidade**: entrevista a Benedetto Vecchi. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

BERQUE, Augustin. Paisagem-Marca, Paisagem-Matriz: Elementos da Problemática para uma Geografia Cultural. In: CORREA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny. **Paisagem, Tempo e Cultura**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1998, p. 84-91.

BEZERRA, Ricardo. A cultura na constituição federal. **Correioforense.com.br**. A justiça do Direito Online, 18/10/2018. Disponível em: <https://www.correioforense.com.br/colunas/a-cultura-na-constituicao-federal/>. Acesso em: 15 jun. 2021.

BONJARDIM, Solimar G. M. Patrimônio cultural religioso: território e paisagem da igreja católica de Sergipe. **Anais do IX Enanpege – A pesquisa e a produção geográficas: o pulsar no tempo e no espaço**. Goiânia, UFG, 2011.

- BONNEMAISON, Joel. Viagem em torno do território. In: ROSENDAHL, Z.; CORREA, R. L. (Orgs.). **Geografia Cultural: um século**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2002, p. 83-116.
- CARSALADE, Flávio. Bem. In: REZENDE, Maria Beatriz; GRIECO, Bettina; TEIXEIRA, Luciano; THOMPSON, Analucia (Orgs.). **Dicionário IPHAN de Patrimônio Cultural**. 1. ed. Rio de Janeiro; Brasília: IPHAN/DAF/Copedoc, 2015.
- CLAVAL, Paul. **A Geografia Cultural**. Florianópolis: EdUFSC, 1999.
- CLAVAL, Paul. A virada cultural em Geografia. In: ALMEIDA, M. G. de; ARRAIS, T. A. (Orgs.). **É geografia, é Paul Claval**. Goiânia: Funape, 2013, p. 92-105.
- CERTEAU, Michel de. **A cultura no Plural**. São Paulo: Papirus, 1995.
- CHARTIER, Roger. **Formas e sentido, cultura escrita: entre distinção e apropriação**. Campinas/SP: Mercado de Letras, 2003.
- CHAUÍ, M. **Cultura e democracia: o discurso competente e outras falas**. São Paulo: Ed. Moderna, 1981.
- COSGROVE, Denis. A geografia está em toda parte - cultura e simbolismo nas paisagens. In: CORREA, R. L.; ROSENDAHL, Z. (Orgs.). **Paisagem, Tempo e Cultura**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1998, p. 92-123.
- \_\_\_\_\_. Em direção a uma geografia cultural radical: problemas da teoria. In: CORREA, R. L.; ROSENDAHL, Z. (Orgs.). **Introdução à geografia cultural**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003, p. 103-134.
- \_\_\_\_\_. Mundos de Significados: Geografia cultural e imaginação. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny (Orgs.). **Geografia Cultural: Uma antologia**. Vol. 1. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012, p. 105-118.
- COSTA, Maria Elisabeth de Andrade. Cultura popular. In: REZENDE, Maria B. et al. (Orgs.). **Dicionário IPHAN de Patrimônio Cultural**. 1. ed. Rio de Janeiro, Brasília: IPHAN/DAF/Copedoc, 2015. ISBN 978-85-7334-279-6.
- DANTAS, Beatriz G. **Encontro cultural de Laranjeiras – 40 anos do Simpósio**. Aracaju: IHGSE, 2015.
- DARDEL, Eric. **O Homem e a Terra: natureza da realidade geográfica**. Tradução de Werther Holzer. São Paulo: Perspectiva, 2011.
- DOURADO, A. M.; VARGAS, M. A. M. Permanências e singularidades da festa de São José no município de Pedrinhas/SE. **Ateliê Geográfico**, Goiânia, v. 12, n. 3, p. 195-211, 2018.
- DUNCAN, J. A paisagem como sistema de criação de signos. In: CORREA, R. L.; ROSENDAHL, Z. (Orgs.). **Paisagens, textos e identidades**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2004, p. 90-132.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. São Paulo: Zahar Ed., 1978.

HALBWACHS, M. **A Memória coletiva**. São Paulo: Centauro, 2006.

IPHAN. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN). Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/>. Acesso em: 15 jun. 2021.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção**. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

MONTIEL, Gilberto G. **Teoría y analisis de cultura**. Mexico DC: Instituto Coahuilense de Cultura, 2005.

NASCIMENTO, Flávia B.; SCIFONI, Simone. A paisagem cultural como novo paradigma para a proteção do patrimônio cultural: a experiência do Vale do Ribeira-SP. **Revista CPC**, São Paulo, n. 10, p. 29-48, maio/out. 2010.

OLIVEIRA, Edivaldo A. de. **Os territórios dos maracatus do povoado Brejão/Brejo Grande/SE**. 2017. Dissertação (Mestrado em Geografia). Programa de Pós-Graduação em Geografia. Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão/SE, 2017.

RAMOS, Luan L. **Materialidades e simbolismos do Barco-de-fogo em Estância/SE**. 2018. Dissertação (Mestrado em Geografia). Programa de Pós-Graduação em Geografia, Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão/SE, 2018.

RIBEIRO, R. W. **Dicionário IPHAN de Patrimônio Cultural**. 1. ed. Rio de Janeiro, Brasília: IPHAN/DAF/Copedoc, 2015. ISBN 978-85-7334-279-6.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENEZES, Maria P. (Orgs.). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: CES, 2009, p. 23-73.

SANTOS, Daniele L. As cavalgadas de Itaporanga D'Ajuda/SE: pelos trotes da pesquisa qualitativa. In: VARGAS, M. A. M. et al. (Orgs.). **Tempos e espaços da pesquisa qualitativa**. Aracaju: IFS, 2019. p. 253-278.

SANTOS, Milton. **Metamorfoses do espaço habitado**. 3. ed. São Paulo: Hucitec, 1994.

SANTOS, Rodrigo H. dos. Os suaílis sergipanos: apropriação e formação de territórios pelas comunidades litorâneas. In: VARGAS, M. A. M.; DOURADO, Auceia M.; SANTOS, R. H. (Orgs.). **Práticas e vivências com a geografia cultural**. Aracaju: Edise, 2015, p. 217-256.

SCIFONI, Simone. Paisagem cultural. In: GRIECO, Bettina; TEIXEIRA, Luciano; THOMPSON, Analucia (Orgs.). **Dicionário IPHAN de Patrimônio**



**Cultural**. 2. ed. rev. ampl. Rio de Janeiro, Brasília: IPHAN/DAF/Copedoc, 2016. ISBN 978-85-7334-299-4.

SOUZA, Angela F. G. de; SANTOS, Rodrigo H. dos; VARGAS, Maria A. M. Tempos conectivos: os festejos juninos de Estância, Sergipe. In: ALMEIDA, Maria G. de. **Territórios de tradições e de festas**. Curitiba: Ed. UFPR, 2018, p. 59-92.

TUAN, Yi-Fu. **Espaço e Lugar: a perspectiva da experiência**. São Paulo: Difel, 1983.

VARGAS, M. A. M. Festas Patrimônio: os ciclos natalino e junino de Sergipe. **Ateliê Geográfico**, Goiânia, v. 8, n. 2, p. 252-273, ago. 2014.

\_\_\_\_\_. **Cartografia cultural: patrimônio cultural e identidade dos jovens do município de Japaratuba/SE**. Aracaju: Instituto Banese, 2015.

\_\_\_\_\_. O exercício da observação no estudo da paisagem: redundâncias e essencialidades. **Caminhos de Geografia**, Uberlândia, v. 21, n. 76, p. 98-115, ago. 2020.

\_\_\_\_\_. Os ribeirinhos do Baixo São Francisco: outros sentidos de ser. **Geograficidade**, v. 10, n. 1, p.58-75, verão 2020.

\_\_\_\_\_. Referentes das Paisagens Culturais na Legislação em Sergipe – do Patrimônio e da Patrimonialização. **Revista Sociedade e Território**, Natal. [aceito para publicação 2021].

VARGAS, M. A. M.; ALMEIDA, M. G. de. **Expressões culturais: Vale do São Francisco – região de tabuleiros costeiros e pediplano sertanejo**. Relatório. Aracaju: Convênio Codevasf/Seplantec/UFS-Fapese, 1999.

VARGAS, M. A. M.; NEVES, P. S. da Costa. **Inventário cultural dos territórios de Sergipe** - elaboração de um atlas da cultura sergipana. Relatório. Aracaju: UFS/PPGEO; Seplan, 2009.





## SEÇÃO LIVRE



# Saber tradicional e conhecimento científico: a perspectiva de um pesquisador iniciado

Arivaldo de Lima Alves\*

## Resumo

Neste trabalho, proponho discutir meu reposicionamento no campo de pesquisa sobre religiões afro-brasileiras. Ao fazer isso, aproximo meu posicionamento transitivo como negro pesquisador e adepto da religião do candomblé à perspectiva do Caboclo quando aponta para o sincretismo como um todo maior que aproxima ao mesmo tempo em que afasta as “águas” ou nações de candomblé, considerando suas supostas teologias puras. Meu interesse pela reflexão acadêmica e escrita sobre o universo das religiões afro-brasileiras é um desdobramento da minha inserção nesse universo não como pesquisador e sim como praticante iniciado. Do ponto de vista etnográfico, mas também de formação e experiência cotidiana, o Nzo kwa Mutá Lombô ye Kaiongo, um candomblé angola, é a referência do debate proposto.

Palavras-chave: Candomblé, pesquisador, iniciado.

\* Graduado em Comunicação Social pela Universidade Federal da Bahia, Mestre em Comunicação e Cultura (UFRJ) e Doutor em Antropologia Social (UNB). Professor Titular Pleno da Universidade do Estado da Bahia (UNEB), Professor Permanente do Programa de Pós-Graduação em Crítica Cultural (Campus II/UNEB). Coordenador do Núcleo das Tradições Oraís e Patrimônio Imaterial (NUTOPIA/UNEB). Tem experiência na área de Antropologia, com ênfase em Antropologia das Populações Afro-Brasileiras, atuando nos seguintes temas: relações raciais, patrimônio imaterial, cultura popular e negra. Tem atuado como pesquisador ou consultor em vários projetos de extensão sobre cultura popular e negra, tal como, o inventário sobre o samba de roda do Recôncavo baiano encomendado pelo IPHAN (2005) e o Projeto Cantador de Chula (2009) que registrou a história e o canto de mestres cantadores do samba chula na Bahia. Em 2019, concluiu estágio Pós-Doutoral na École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHSS) em Paris, França.

## Traditional knowledge and scientific knowledge: the perspective of an initiated researcher

## Conocimientos tradicionales y conocimientos científicos: la perspectiva de un investigador iniciado

### *Abstract*

In this paper, I propose to discuss my repositioning in the field of research on Afro-Brazilian religions. In doing so, I bring my transitive position as a black researcher and adept of the Candomblé religion closer to the Caboclo perspective when he points to syncretism as a larger whole that brings together at the same time it moves away the “waters” or Candomblé nations, considering their supposed pure theologies. My interest in academic reflection and writing on the universe of Afro-Brazilian religions is a consequence of my insertion in this universe not as a researcher but as an initiated practitioner. From an ethnographic point of view, but also in terms of training and daily experience, the Nzo kwa Mutá Lombô ye Kaiongo, an Angolan Candomblé, is the reference for the proposed debate.

Keywords: Candomblé, researcher, initiate.

### *Resumen*

En este artículo propongo discutir mi repositionamiento en el campo de la investigación sobre las religiones afrobrasileñas. Al hacerlo, acerco mi posición transitiva como investigador negro y adepto de la religión Candomblé a la perspectiva Caboclo cuando apunta al sincretismo como un todo mayor que aglutina al mismo tiempo que aleja las “aguas” o Naciones Candomblé, considerando sus supuestas teologías puras. Mi interés por la reflexión académica y la escritura sobre el universo de las religiones afrobrasileñas es consecuencia de mi inserción en este universo no como investigador sino como practicante iniciado. Desde un punto de vista etnográfico, pero también en términos de formación y experiencia diaria, el Nzo kwa Mutá Lombô ye Kaiongo, un Candomblé angoleño, es la referencia para el debate propuesto.

Palabras clave: Candomblé, investigador, iniciado.



Desde quando iniciei o estudo e pesquisa sobre relações raciais e culturas negras, há cerca de 25 anos, decidi que não realizaria pesquisa de campo nem escreveria sobre religiões afro-brasileiras. Isto porque, desde a infância, em maior ou menor grau, estive imerso como praticante no universo religioso afro-brasileiro. Acreditava que o posicionamento, o deslocamento e crítica que o trabalho acadêmico exigia de mim era incompatível com o posicionamento, o deslocamento e crítica que o culto de deuses africanos, afro-brasileiros e caboclos me propunha. Não obstante, ao longo da minha formação como estudioso, pesquisador e, em seguida, professor das relações raciais e culturas negras na Bahia, fui compelido a revisar boa parte da literatura clássica sobre religiões afro-brasileiras e, na medida do possível, acompanhar a produção contemporânea sobre esse tema tão curioso. Desde então, obtive, através dos livros, um razoável conhecimento das práticas religiosas afro-brasileiras, ou melhor, da tradição do Candomblé Ketu - também conhecida como Nagô ou Iorubá - uma vez que a grande maioria dos pesquisadores se dedica à descrição de rituais e ao estudo da formação dessa tradição a despeito da existência de outras vertentes tais como a Jeje e a Angola. Tal tendência, aliás, foi definida como nagocentrismo (DANTAS, 1982) e explica também o interesse ainda mais restrito pelo estudo e compreensão do papel dos caboclos no “sincrético” e “impuro” (CARNEIRO, 1991; LANDES, 1967) Candomblé de Caboclo e Angola, também conhecido como Candomblé Banto.

Além disso, Figueiredo e Araújo (2013) observam que entre o final do século XIX e início do século XX, muitos terreiros de candomblé de origem iorubá instalados na Bahia reivindicaram um lugar na história através da afirmação de uma origem africana.

Esse imaginário mobilizou um duplo processo: por um lado, incentivou a estigmatização e exclusão das manifestações consideradas crioulas e, por outro, enalteceu a identidade iorubá ou nagô, como portadora dessa africanidade. [...]. Entretanto, um dado é fundamental nessa altura da discussão: os povos iorubás cultuavam divindades chamadas orixás. Já os bantus cultuavam os nkisis. Hoje, no Brasil, quando



se fala de religiões afrobrasileiras, automaticamente se pensa em orixás. [...]. Assim, se partirmos do pressuposto que o Candomblé é um sistema religioso que nasce em fins do século XIX como resultado de múltiplos processos de reinterpretação e sincretismos, é possível afirmar que o modelo bantu esteve presente na sua conformação. (FIGUEIREDO e ARAÚJO, 2013, p.36; 37).

A partir do ano de 2010, por razões de ordem pessoal, intensifiquei meu interesse religioso pelo candomblé a ponto de ser iniciado na nação <sup>1</sup> Angolão Paquetan Malembá do Nzo kwa Mutá Lombô ye Kaiongo, no ano de 2015. Ocorreu então que contrariando minha expectativa, meu orientador espiritual, sacerdote Mutá Imê, assim como um Caboclo que o acompanha, Tupiaçu, repetiram a ideia de que deveria escrever sobre práticas religiosas afro-brasileiras também, desde que trilhasse um caminho de pesquisa, reflexão e questionamento diferente daquele muitas vezes seguido pelos estudos sobre o Candomblé Ketu. Ou seja, eles me deram uma pauta: não deveria incorrer na revelação dos mistérios do candomblé, tornando-o ainda mais desencantado e mundano. Não deveria insistir na descrição de fundamentos <sup>2</sup>. Não deveria permitir que meu reposicionamento, meu deslocamento e crítica acadêmica bloqueasse o

- 1 Sobre o conceito de “nação de candomblé”, Vivaldo da Costa Lima afirma que, apesar dos empréstimos recíprocos e ostensivos e das influências perceptíveis tanto no ritual quanto na linguagem, os terreiros de candomblé mantêm “os padrões mais característicos e distintivos de suas culturas formadoras, como uma espécie de arquétipo da perda totalidade ontológica original. Esses padrões dominantes são como a linha mestra num processo multilinear de evolução, aceitando ou rejeitando inovações, mas retendo sempre a marca reveladora de sua origem, em meio à integração e à mudança. [...] A ‘nação’, portanto, dos antigos africanos na Bahia foi aos poucos perdendo sua conotação política, para se transformar num conceito quase exclusivamente teológico. ‘Nação’ passou a ser, desse modo, o padrão ideológico e ritual dos terreiros de candomblé da Bahia, estes, sim, fundados por africanos angolas, congos, jejes, nagôs, sacerdotes iniciados de seus antigos cultos, que souberam dar aos grupos que formaram a norma dos ritos e o corpo doutrinário que se vêm transmitindo através dos tempos e da mudança nos tempos”. (LIMA, 1984, p.19-20).
- 2 Os praticantes do candomblé costumam usar o termo “fundamento” quando se referem a informações relacionadas a determinados rituais, orações, cânticos, oferendas, palavras, modos de fazer que acionem forças ou energias extraordinárias. Idealmente, os fundamentos só devem ser revelados àquelas ou àqueles escolhidos pelos deuses e antepassados depois de terem adquirido maturidade espiritual e vivência no candomblé. Tornam-se, a partir deste momento, guardiões do segredo e continuadores de uma tradição ancestral.

retorno à minha “própria natureza”, experiência fundamental que o Candomblé Angolão Paquetan Malembá me propôs. Essa foi a primeira motivação para a elaboração da reflexão que agora apresento.

A segunda motivação ocorreu a partir da observação do discurso de segmentos do Candomblé Angola baiano que argumentam a importância de definir e defender as diferentes “águas” ou nações do candomblé baiano, porém cultuam e tomam, muitas vezes, como referência fundamental uma categoria étnico-racial, um sujeito e entidade espiritual que se define e se distingue pela trajetória, pelo aparecimento e representação sincrética, o caboclo. Esse sujeito social e entidade espiritual, por sua vez, embora sincrético, reivindica sempre marcadores diacríticos em relação ao modo de seu culto e à sua origem, vinculada, sobretudo, à herança do contato e pertencimento a grupos indígenas distintos que desde sempre estiveram presentes em território nacional. Encontramos o culto ao caboclo não apenas na Bahia, como também em vários outros estados brasileiros. Ocorre, entretanto, que, apesar dos tangenciamentos, é variado e inusitado o modo como o caboclo pode ser cultuado, sincretizado e particularizado desde o contexto social, cultural e histórico considerado (CARNEIRO, 1991; SANTOS, 1995; FERRETI, 1996; AMIM, 2009; TROMBONI, 2012; ASSUNÇÃO, 2014). Outro aspecto importante é a referência ao culto do caboclo já nos primeiros autores (LANDES, 1967; PIERSON, 1971; RODRIGUES, 1988; RAMOS, 1988; CARNEIRO, 1991) que observaram e elaboraram na Bahia, no final do século XIX e na primeira metade do século XX, estudos sobre a prática do candomblé, marginal ao catolicismo, considerado, no passado, religião oficial do Estado e do povo brasileiro. Acredito que meu reposicionamento no campo de estudo das religiões afro-brasileiras e a trajetória do caboclo se tangenciam, primeiro, pela situação de transitividade num caso e sincretismo no outro, em seguida, pelo fato de que a minha experiência transitiva e o sincretismo do caboclo, no modo como o compreendo, não pretendem ratificar o amálgama político-ideológico e cultural proposto pelo argumento da mestiçagem (FREYRE, 1989). Ao contrário disso, pretendem afirmar a diferença cultural ainda que em seu viés mais discreto (BARTH, 1998).



Reitero que meu interesse, aqui expresso, pela reflexão acadêmica e escrita sobre o universo das religiões afro-brasileiras é um desdobramento da minha inserção neste universo não como pesquisador e sim como praticante. Um caminho quase sempre oposto ao da grande maioria dos pesquisadores, sobretudo aqueles clássicos, predominantemente brancos, que fundaram esse campo de pesquisa. Além disso, a essa altura da minha trajetória intelectual já me definia como um “negro intelectual” e não, tal qual ordinariamente ocorreu no passado, como um “intelectual negro”. A propósito, Santos (2007) define o “negro intelectual” ou “negro pesquisador” como aquele que porta:

uma ética da convicção anti-racismo adquirida ou incorporada dos Movimentos Sociais Negros, bem como um *ethos* acadêmico-científico ativo, posicionado pró-igualdade racial e pró-políticas de promoção da igualdade racial; *ethos* este oriundo da interatividade daquela ética com uma ética acadêmico-científica adquirida ou incorporada de cursos acadêmico-científicos. (SANTOS, 2007, p. 226).

De fato, comecei o processo de iniciação no Candomblé Angolão Paquetan Malembá no ano de 2010, cinco anos antes do ritual de feitura<sup>3</sup>. Desde aquele momento, fui informado por meu orientador espiritual, e através dele, pelo oráculo, que estava prevista minha iniciação e preparação para uma carreira tardia, porém longa no candomblé. Desse modo, foi-me também dito que era fundamental que me dispusesse à escuta interessada todas às vezes que fosse convocado a ouvir, à observação o mais silenciosa possível dos outros e de mim mesmo e à obediência aos mais velhos, ao “divino”, ao “sagrado” e a um “mestre pessoal” (BÂ, 1982) que pouco a pouco se revelaria para mim. A princípio, não fui proibido de anotar ou gravar conversas, porém fui motivado a privilegiar a escuta e, além disso,

3 No candomblé brasileiro, normalmente, a consagração da iniciação religiosa se dá através de um ritual chamado de “feitura”. Nessa ocasião, o/a orientador(a) espiritual e toda a comunidade do terreiro ou casa, durante um período que pode variar de 30 a 90 dias, realizam uma série de rituais sagrados e secretos que objetivam aproximar o novo filho de sua energia sagrada particular – seu santo – assim como introduzi-lo ao vasto e complexo campo de saberes tradicionais do candomblé.

as circunstâncias têm sempre favorecido o acesso oral à informação, a relatos e fundamentos enunciados de maneira assistemática e inesperada. Desde então, portanto, tenho ampliado minha vocação para a escuta e ampliado minha percepção da realidade recorrendo a todos os sentidos assim como tenho acionado o meu treino antropológico como observador. Nesse sentido, falo muito menos do que escuto e procuro estar atento a todo tipo de informação acessível. Na medida do possível e do permitido, tenho recorrido à gravação de conversas, assim como às anotações em um “caderno de fundamento” que é também um “caderno de campo” (SILVA, 1995; CASTILLO, 2010; ARAÚJO, 2016) ou vice-versa.

Aliás, a propósito dos “cadernos de fundamento”, Araújo (2016), ao mesmo tempo em que se refere aos seus autores como rebeldes e insubmissos, afirma:

Os cadernos confeccionados por seus próprios autores iniciados podem ser de toda sorte de cores, formatos e tamanhos. Um ponto que vale a pena ressaltar é que não existe um tempo estabelecido para que um iniciado tenha um caderno de fundamento. É possível que alguns já tenham mesmo antes de serem iniciados – *abiã*<sup>4</sup>. Mas também há cadernos criados pelos próprios sacerdotes – como uma espécie de módulo ou cartilha – para serem entregues aos seus filhos (as) iniciados. Esta modalidade de caderno, adotada por algumas casas mais novas e, talvez por isso, com maior flexibilidade com a escrita, dividem os cadernos em dois tipos básicos: caderno de *iaô/iyawó*<sup>5</sup> para os iniciados com menos de sete anos e caderno de *ebomi/egbomi* para os filhos com mais de sete anos de iniciação cumpridas. Segundo relatos informais, as diferenças de um para o outro estão na quantidade de fundamentos. Nos cadernos de *ebomi*, por exem-



- 4 Na tradição do Candomblé Ketu, aquele ou aquela que ainda não foi submetido (a) à feitura do santo é nomeado (a) “abiã”. Na tradição do Candomblé Angola essa mesma pessoa é nomeada “ndumbe”.
- 5 Na tradição do Candomblé Ketu, aquele ou aquela que já foi submetido (a) à feitura do santo é nomeado (a) “iaô”, na tradição do Candomblé Angola esta mesma pessoa é nomeada “muzenza” durante os sete anos seguidos à feitura.

plo, encontram-se os fundamentos do jogo de búzios. (ARAÚJO, 2016, p.121).

E quem pode ou pôde acessar os cadernos de fundamento mais desejados do candomblé? Normalmente, esse acesso é franqueado aos discípulos mais próximos em algum momento, aos discípulos mais confiáveis, aos discípulos mais curiosos e rebeldes, mas também aos pesquisadores que por razões não reveladas têm acesso privilegiado às lideranças, aos segredos e fundamentos que, a princípio, só deveriam ser de domínio de poucos iniciados e praticantes longínquos do candomblé. Entre os clássicos, Nina Rodrigues, Edison Carneiro, Roger Bastide, Pierre Fatumbi Verger, Juana Elbein dos Santos ou, mais recentemente, Reginaldo Prandi e Miriam Rabelo são exemplos de pesquisadores senão assumidamente iniciados – como é o caso de Pierre Fatumbi Verger e Miriam Rabelo, foram indicados para a iniciação ao mesmo tempo em que eram pesquisadores de grande intimidade de lideranças importantes do Candomblé Ketu. Independente de qual seja o caso, é muito provável que esses autores tenham tido acesso aos cadernos das lideranças com as quais conviveram (CASTILLO, 2010; ARAÚJO, 2016). A propósito, muitas vezes tenho ouvido no contexto do Candomblé Angolão Paquetan Malembá que as lideranças ketu permitiram acesso exagerado assim como revelaram “segredos” e fundamentos que deveriam ter sido mantidos e transmitidos apenas oralmente aos iniciados e, em alguns casos, apenas aos iniciados mais graduados e mais confiáveis.

Vou me deter um pouco mais na questão do “segredo” no candomblé, assim como na questão do “divino”, do “sagrado”, da revelação do “mestre pessoal” e do retorno à “própria natureza” prometida pelas “águas” do Candomblé Angolão Paquetan Malembá, uma vez que o desenvolvimento dessas questões favoreceu a minha autocompreensão como iniciado e minha reflexão sobre o candomblé. No que diz respeito à questão do segredo no candomblé, ocorre que a não revelação ou revelação parcial de determinadas informações está relacionada à compreensão de que o poder, a legitimidade e o respeito de um iniciado fora e dentro do candomblé são diretamente proporcionais ao quanto ele conhece sobre os mais importantes

fundamentos no que diz respeito ao culto dos orixás, inquices, voduns ou caboclos, assim como ao quanto ele conhece do sentido dos mitos, da identificação e uso das folhas ou dos elementos que deverão compor um ritual simples ou complexo. Do mesmo modo, a palavra precisa, em língua portuguesa ou língua africana, que aciona o sagrado de modo mais eficaz é poder e domínio de poucos que aprenderam com outros poucos ou foram escolhidos por deuses e energias invisíveis às pessoas comuns para ver, ouvir, sentir e sonhar com essas informações secretas e poderosas. Nesse sentido,

Da natureza intocável do saber sagrado decorrem também outras questões interligadas. Primeiramente, pela existência de um saber secreto, requer-se um sistema hierárquico, segundo o qual um pequeno grupo de pessoas é encarregado da responsabilidade de regular o acesso ao conhecimento interno. Em segundo lugar, a dificuldade de acesso ao segredo faz com que o saber secreto acabe sendo um bem simbólico de alto valor, o que gera uma rede complexa de relações de poder predicadas na busca para, e domínio sobre, tal saber. Uma terceira questão acerca do segredo resulta da inserção dos terreiros no contexto social externo. A longa história de perseguição do candomblé provocou um aumento no espaço discursivo do que era considerado secreto. Como veremos, a etnografia sobre o candomblé, à medida que expõe o saber religioso para o olhar público, apresenta uma ameaça, pois desestabiliza o controle hierárquico sobre este saber. (CASTILLO, 2008, p. 32-33).

Ainda no que diz respeito à questão do segredo, Carvalho (1987) também afirma que os mais antigos não transferiram todos os conhecimentos que possuíam. Ou então, transferiram espécies distintas de conhecimentos para pessoas distintas. Desse modo, é cada vez mais raro encontrar um especialista completo. Além disso, o autor chama a atenção para uma “prática suicida” de se deixar de realizar propositalmente alguns rituais importantes e de grande eficácia mágica de modo a impedir que presenças indesejáveis, inimigos ou potenciais continuadores pudessem aprendê-los pela observação.

Enfim, para Carvalho, a “estrutura do segredo” no candomblé, seu longo processo de iniciação, seus registros basicamente orais ou através de cadernos e práticas que só são revelados pouco a pouco levam todas as vertentes dos cultos afro-brasileiros a sofrerem crises periódicas e reincidentes de perda de memória, sentimento nostálgico, orgulho de pertencer a um mundo religioso que já foi tão glorioso e carência da ausência daqueles mortos que dominaram de modo extraordinário todas as funções: o canto, a dança, a música, a evocação de energia do processo iniciatório e mesmo do mais simples ato cotidiano. Assim, os saberes fundamentais, a continuidade com a plenitude do passado é retomada, pelos mais novos, através de leituras sobre o continente africano, de etnografias de grande impacto no mundo do candomblé, de contatos intermitentes e mal vistos com lideranças de variados terreiros ou através da proximidade forçada ou casual com África e africanos.

422

Em todo caso, há que se dizer também que o segredo, o veto à enunciação oral e mais ainda ao registro escrito indiscriminado de certas informações, está relacionado a aspectos que são constitutivos do modo como o candomblé - nesse caso, falo mais especificamente na pedagogia do Candomblé Angolão Paquetan Malembá – concebe a verdade, o processo de transmissão de informação e conhecimento, a “dimensão divinal” e “sagrada” da realidade. Em outras palavras, para o candomblé, tudo que existe no mundo e tudo que pode ter sua existência suscitada é energia e tem força de ação e reação sobre as pessoas, sobre as coisas (SANTOS, 1986). E a palavra falada, sobretudo, mas também a palavra escrita são instrumentos fundamentais que acionam, que revelam, que evocam o que existe ou pode vir a existir. Nesse sentido, do ponto de vista da teologia do candomblé, utilizada sem a devida propriedade, a palavra pode ter um efeito perturbador e destrutivo sobre a ordenação das coisas e sobre a ação dos sujeitos. Além disso, o acesso à informação parece estar diretamente relacionado também ao grau de sensibilidade do iniciado. Ou seja, o iniciado teria que trazer em sua “própria natureza” uma acuidade dos sentidos que se manifestaria desde a mais tenra idade, seria desenvolvido a partir de algum momento específico do seu processo vital

ou de iniciação religiosa. A sabedoria, portanto, o acesso ao conhecimento dos fundamentos seria resultado de uma inteligência que permite aprender mais ou menos, acionar a memória mais ou menos, mas seria também uma determinação divina conferida à natureza de um sujeito específico.

É porque a sabedoria daquela época num era só uma sabedoria por ter vivido muito, a sabedoria daquela época, era muito uma sabedoria de sensibilidade. As pessoas tinha uma audição muito forte. Os seus inqüices falava muito aos seus ouvidos, né. Qualquer coisa que mexesse no fundamento o santo avisava logo o pai de santo ou a mãe de santo. Se acontecesse alguma coisa com o filho de santo em tal lugar, o santo ia avisar logo à mãe de santo. Então tinha muito esse tipo de sabedoria, que hoje assim pela própria evolução do candomblé, o candomblé se abriu muito, em função da própria evolução pra vida, da sobrevivência e aí o candomblé vai perdendo essa força. (Depoimento do sacerdote Mutá Imê em 29 de janeiro de 2012).

Eu lhe diria assim. Eu acho que não necessariamente você precise guardar as coisas, mas também você não pode queimar essas etapas. A gente tá indo muito na onda da quantidade e não da qualidade. Por exemplo, naquela época elas demoravam de ensinar porque tinham medo de que esses ensinamentos caísse na mão de pessoas não éticas e que fossem inclusive vendidos e todo esse processo que tá aí escrito foi tudo vendido. Porque a cada ano que você fazia a sua *abrigação*, você aprofundava o seu conhecimento. Não é que elas não passassem, elas passavam sim, de forma gradativa. Claro que o ser humano é muito curioso e quer aprender o mais rápido possível, isso desde o tempo que se descobriu o fogo. Então você tinha sete anos para aprender. [...] Esses segredos que eram guardados, eram passados ao longo do tempo. Agora sim, muita gente não tem interesse ou se tem interesse, tem interesse em usar de forma diferenciada, mal-dosa, então esses pais e mães de santo não ensinava mesmo. (Depoimento do sacerdote Mutá Imê em 9 de fevereiro de 2012).



A concepção de candomblé do sacerdote Mutá Imê compreende uma distinção entre “divino” e “sagrado” que, por ora, também orienta minha conduta como pesquisador e como filho de santo. Em seus termos, o “divino” e o “sagrado” aparecem relacionados ou são coordenados ao que ele também compreende como “mestre pessoal” que, por sua vez, se confunde ao mesmo tempo em que é um desdobramento da presença, no indivíduo, do santo ou inquite que lhe corresponde. Ou seja, o “mestre pessoal” é uma fala, uma manifestação “sagrada” do “divino” que se acopla à consciência, à existência física e espiritual do iniciado, mas é também, a partir de um determinado momento de sua trajetória, a própria consciência, a existência física e espiritual do iniciado.

Aliás, o pensamento teológico e tradicionalista de Mutá Imê se aproxima bastante daquilo que também afirma Hampaté Bâ (1982) sobre o “divino”, o “sagrado”, o “mestre pessoal” de cada um e o valor da palavra oral. Nesse caso, seguindo Bâ (1982), a primeira referência importante é o valor moral e sagrado atribuído à palavra oral nas tradições africanas. Ou seja, na tradição oral, o material e o espiritual estão associados um ao outro. De tal modo que a palavra oral é capaz de criar movimento, gerar forças que agem sobre os espíritos que são, assim, potência para a ação social. Do mesmo modo, afirma o autor, o que se sabe, o que se fala é o que se vive. Além disso, ao mesmo tempo em que a experiência vital é carregada de intensidade, categorias de sujeitos distintos, desde que iniciados no mundo tradicional africano, têm acesso distinto à palavra, acesso distinto ao conhecimento, e, por conseguinte, responsabilidades distintas no que diz respeito ao uso e transmissão da verdade que a palavra oral emana.

Uma vez que se liga ao comportamento cotidiano do homem e da comunidade, a “cultura” africana não é, portanto, algo abstrato que possa ser isolado da vida. Ela envolve uma visão particular do mundo, ou, melhor dizendo, uma *presença* particular no mundo – um mundo concebido como um Todo onde todas as coisas se religam e interagem. [...] a tradição africana, portanto, concebe a fala como um dom de Deus. Ela é

ao mesmo tempo divina no sentido descendente e sagrada no sentido ascendente. [...] Pois existem coisas que não “se explicam”, mas que se experimentam e se vivem (BÁ, 1982, p. 169; 172; 182).

Enfim, para Mutá Imê, se o “divino” se manifesta como uma energia ou força transcendente ao humano, o “sagrado” se manifesta como evidência parcial da ação dessa grande energia sobre a realidade natural – a diversidade e valor específico das tantas folhas, das águas, dos minerais, dos animais, do ar – e humana. Por outro lado, no que diz respeito à sua concepção de “mestre pessoal”, afirma:

Todos nós trazemos o nosso mestre e o mestre superior tem a obrigação de cuidar daquele mestre que tá procurando ele, seja ndumbe, seja iniciado, seja muzenza... Tenha sete, dez, quinze anos, esse mestre tá ali pra ser cuidado, pra ser respeitado por esse grande mestre que é chamado de tata ou mameto. Então esse respeito vai se dando na medida em que um vai seguindo o outro. Você como mestre, eu lhe sigo, na medida em que eu estou lhe seguindo, você está me seguindo, você não só está me direcionando, você está me seguindo... Então, nós, bakongo, temos a visão de que cada um de nós traz um mestre dentro de nós. Esse mestre pode ser evoluído ou não. Você pode pegar uma criança que vem com um mestre, com uma sabedoria muito antiga. Você pode pegar uma criança muito esperta, sabida, inteligente assim como você pode pegar uma criança que vem com uma sabedoria muito antiga, mas já sem muito desenvolvimento, porque ela traz um mestre antigo, mas já cansado, menos desenvolvido no sentido de abertura de caminho, com o caminho mais pesado, que precisa ser melhor trabalhado com as ervas, com os ebós, com muita conversa. São pessoas que são muito ligadas ao chão, presas ao chão, que traz muitas coisas, muitos fundamentos que não podem ser feitos de qualquer jeito, a qualquer hora e isso é trabalhado dentro da comunidade com os mais velhos, com os mais antigos, jogando búzio, chamando os inquices mais velhos para se pergun-



tar coisas. Então essa filosofia de educação ela vai se dando na medida em que a pessoa vai percebendo a sua responsabilidade. Então, voltando àquela história de que os antigos não ensinavam muito... Eles não ensinavam muito quando percebiam que você não trazia muita responsabilidade para sua vida. Não era só a capacidade de aprendizado, mas responsabilidade com a sua vida! Você era uma pessoa que veio por vim, que acaba não desenvolvendo um processo, que fica brincando ali de ser grande. Então, quando eles percebiam isso, eles não ensinavam, porque eles sabiam que era uma pessoa que ia botar pra fora, dar, vender, emprestar de qualquer jeito. (Depoimento do sacerdote Mutá Imê em 29 de fevereiro de 2013).

Ainda segundo Mutá Imê, esse mestre pessoal que é o santo, o inquite de cada um, de fato, conduz à compreensão e entendimento de uma “natureza” africana ou afro-brasileira roubada pela condição de escravo, mas que pode ser recuperada pela experiência da “abrigação” em rituais importantes ocasionais, como a feitura, e, desse modo, se desdobrar no cotidiano vulgar daquele que se apropria de uma atitude sacerdotal sem que seu mestre venha a se manifestar em seu corpo ou altere sua consciência através do transe. A partir daí, é possível se estabelecer um diálogo consigo mesmo “de dentro, para dentro, para fora”. Nesses termos, a iniciação religiosa no candomblé e sua renovação periódica ao longo do sacerdócio não seria uma “obrigação” com o santo, com o inquite, ao contrário disso, é resultado, sobretudo, de uma escolha responsável. É “abrigação”.

Ah é... O termo é abrigação, sempre foi. Abrigação significa você abrigar em si a responsabilidade por estar vivo, né, abrigar em você esta responsabilidade por você, pelo outro, pela família, pela comunidade, pela sociedade, pelo mundo, buscar a paz é uma abrigação. Eu acho lindo! Aí, minha mãe quando falava isso, eu ficava, viajava... Minha mãe, meus mais velhos falavam abrigação. [...] Obrigação, obrigação de quê? Os tabus, as dificuldades que são colocadas num são nem tão ruins assim, é o seu entendimento. Por isso, volta



aquela questão de que os pais, as mães de santo naquela época não ensinava, num davam na mão beijada, porque elas não se sentiam na obrigação, obrigação de quê? Todos esses “não pode”, “não pode” por quê? E é isso que as pessoas não querem entender, e é isso que as pessoas não sabem. Isto é falta de conhecimento da filosofia do candomblé. Ou seja, se você tá fazendo um trabalho pra você, tá cuidando de você, da sua centralização, então você não pode uma série de coisas, porque aí você vai estar descentralizando. Então você tem que ficar quietinho den da roça, se cuidando, naquele período de tempo você poder se encaixar dentro de si mesmo, se encontrar na sua abrigação. (Depoimento do sacerdote Mutá Imê em 9 de fevereiro de 2012).

Esta compreensão da pedagogia do candomblé sobre o segredo e o trânsito da informação e do conhecimento, muitas vezes, se choca com a concepção sobre a informação e o conhecimento que o iniciado pesquisador já traz consigo. Ou seja, a “obrigação” de ter acesso o mais rápido possível à qualquer tipo de informação e conhecimento. A “obrigação” de acessar a informação e o conhecimento sem que tenha tempo disponível para vivenciar as experiências relacionadas a cada informação ou conhecimento recebido. A “obrigação”, sobretudo de explicar e escrever sobre as coisas, os sujeitos, as situações e nunca de se abrigar naquilo que não é revelado nem é dito. Quer dizer, o pesquisador contumaz das religiões afro-brasileiras repercute o mito da ciência que pretende a “transparência absoluta, a lucidez total, a literalidade, a compartimentação segura, e principalmente: a disposição e a compulsão, mais que a necessidade, de revelar universalmente suas descobertas”. (CARVALHO, p. 9).

Há casos, por exemplo, de pesquisadores iniciados ou indicados para iniciação que descrevem e revelam em documentos escritos e publicados, aspectos de rituais os quais, normalmente, os iniciados não pesquisadores evitam descrever e comentar publicamente e sobre os quais só escrevem em seus cadernos secretos de fundamento. É o caso, por exemplo, de descrições muito minuciosas e atentas

de rituais secretos tal a “comida de cabeça”<sup>6</sup> (RABELO, 2014; SILVA, 1995). Essa atitude causa estranheza no que diz respeito a uma ética consignada com o candomblé, no que diz respeito ao relativo distanciamento exigido ao pesquisador em relação ao seu contexto sacerdotal e também no que diz respeito ao relativo distanciamento do iniciado em relação à sua condição de pesquisador.

Em outras palavras, a meu ver, o pesquisador que tem tal atitude não se torna o outro iniciado tampouco se aproxima da sua experiência como iniciado e continua a atuar como pesquisador em todas as circunstâncias. Do mesmo modo, tal atitude não se justifica nem mesmo quando o pesquisador não “roda no santo”<sup>7</sup> uma vez que mantida, em grande medida, sua consciência dos fatos, ao estar imerso na performance de um ritual secreto, sua condição de sujeito e objeto ritualístico lhe exige um alto grau de concentração. Nas situações em que tem dificuldade pessoal em atingir a concentração indicada, cabe àquele ou àquela liderança que conduz o ritual, impedir a apreensão detalhada daquilo que lhe “afeta” ou lhe sucede em uma circunstância específica.

Por fim, vou voltar à afirmação que venho fazendo desde o início quando me defini como um pesquisador transitivo. Confesso que, por diversas vezes, diferente de outras situações em que atuei como pesquisador, não tive e não tenho ansiedade e interesse em anotar ou gravar falas ou informações importantes. Percebi que, não raro, enquanto acesso informação e conhecimento, e, dessa forma, aprofundo minha iniciação no candomblé, meu corpo por inteiro e todos os meus sentidos, todas as possibilidades de apren-

6 A teologia e o pensamento da tradição do candomblé no Brasil consideram a “cabeça” o principal órgão do ser humano. De tal modo, o processo de iniciação de um novo adepto deve ocorrer através de um ritual para a “cabeça” em um sentido abstrato, metafórico e sobre a “cabeça” em sentido concreto, físico. É sobre a “cabeça” que se depositam objetos que simbolizam os segredos ancestrais e é a cabeça dos novos e antigos adeptos que deve guiar o contato com o sagrado e a condução responsável no tempo e no espaço das práticas, do pensamento e da instituição religiosa. Uma “cabeça” enfraquecida, desprotegida está sempre vulnerável a todo tipo de ameaça espiritual ou a ações e pensamentos que não deveriam lhe corresponder.

7 “Rodar no santo” é a expressão que o povo de candomblé usa para se referir àquela pessoa que ao ter um contato com elementos ou energia relacionada ao deus/deusa ao qual/à qual foi consagrada perde sua própria consciência e assume parcialmente a personalidade arquetípica desse deus ou dessa deusa.

dizado, conscientes e inconscientes, são invocados. Desse modo, há situações de inconsciência, de semiconsciência e até mesmo de consciência em que a possibilidade do registro escrito ou o uso do gravador significaria a interrupção ou um desvio de um fluxo dos sentidos, da consciência e do inconsciente no processo de iniciação e absorção daquilo que é transmitido pelo que se fala ou não se fala, pelo que se vê ou não se vê, pelo gesto que se faz e por atitudes, circunstancialmente, requisitadas ao corpo. Além disso, em várias situações, para aprender e ser reeducado, sou convocado a atuar, a performar - no mais variado sentido que se possa entender a performance (DREWAL, 1992; ZUMTHOR, 2000), o que impossibilita o registro escrito uma vez que todo o meu corpo, circunstancialmente, se dedica a uma determinada e multifacetada atividade que exclui a escrita ou o manuseio de um gravador. Sendo assim, em certo sentido, o registro escrito de uma atividade ou performance enquanto a realizo se torna impossível. Do mesmo modo, o registro escrito de uma ou outra após sua realização parece ser possível enquanto excesso etnográfico <sup>8</sup>.

Sendo assim, admito que não tenho sido, rigorosamente, um etnógrafo. Por outro lado, não tenho sido, rigorosamente, um filho de santo. Ou seja, tenho vivenciado experiências sobre as quais não devo falar, não quero falar, não posso falar ou sobre as quais não devo escrever porque a linguagem oral e, sobretudo, a linguagem escrita, acionadas, resultariam em dispersão de um caminho para o autoconhecimento, para o acesso aos mistérios do candomblé, assim como dispersão de um compromisso com uma ética sacerdotal e vital que o sistema religioso do candomblé me exige. Ou seja, há coisas que se veem, que se ouvem, que se fazem que devem ser guardadas e mantidas em segredo. Apesar disso, estou de acordo com Carvalho (1989) quando ele diz que o candomblé não exclui o inquirir racional sobre o mundo, ao contrário disso, traz a revelação do segredo para o interior do mito e da estrutura iniciática já que

8 Ao se referir a “excessos etnográficos”, Certeau (1989) aponta o papel e o poder da escrita etnográfica em pôr os objetos e identidades em seu devido lugar. Ou seja, a escrita faz história daquilo que se esvanece num corte cultural de alteridade, na oralidade, na inconsciência, na espacialidade ou quadro sincrônico de um sistema sem história.



“se o segredo existe supostamente para não ser contado, paradoxalmente, a graça está em contá-lo, do contrário ele desaparece” (CARVALHO, 1989, p. 19).

Não obstante, mantenho também o vínculo com o caminho para o autoconhecimento prometido pela racionalidade acadêmica, o interesse pela elaboração de perguntas e busca de respostas para dilemas da realidade social desde casos específicos, tal qual o candomblé ou a condição social do negro, e esforço pelo respeito e correspondência à ética característica do trabalho acadêmico-científico. Nesse sentido, acredito que devo, quero e posso falar e escrever sobre problemáticas úteis para o aperfeiçoamento do fazer acadêmico-científico das ciências humanas e sociais, assim como úteis para melhor compreensão das demandas e dilemas característicos da trajetória sociocultural e histórica de africanos e descendentes na sociedade brasileira. Portanto, devo, quero e posso descrever, discutir e produzir teoria e crítica sobre os mecanismos coletivos de trânsito de ideias e, por conseguinte, de afirmação e negação de agência dessa religião e de sujeitos particulares que lhe dizem respeito, qual seja o Caboclo como categoria étnico-racial, sujeito social e espírito sem lei ou o sujeito que emerge, em um determinado tempo histórico, como negro pesquisador e iniciado no candomblé angolá. Sendo assim, acredito que compenso o impedimento circunstancial da minha fala e escrita, acionando em um segundo momento a fala e a escrita como experiências singulares, protegidas pela memória, recuperáveis através de atitudes e performances que reaparecem inscritas em uma nova fala de um novo corpo negro e em um novo texto etnográfico que pretende ser inteligível na academia e no candomblé. (GOLDMAN, 2003, p. 460).

Portanto, aqui, confesso estar sob o impacto do “coque”, do “toque no juízo” (CARVALHO, 2001, p. 141) que o Candomblé Angolão Paquetan Malembá proferiu sobre minha cabeça – meu “mutuê”, em língua quimbundo utilizada no Angolão Paquetan Malembá - de modo que venha a se abrir um ‘terceiro olho, uma passagem no meu mutuê para um plano superior da humanidade, da fraternidade, da solidariedade, do conhecimento, da sabedoria e da justiça’ social.



## Referências

- AMIM, Valéria. *Águas de angola em Ilhéus*: um estudo sobre construções identitárias no candomblé do sul da Bahia. 2009. 303 f. Tese de Doutorado em Cultura e Sociedade. Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade. Universidade Federal da Bahia. Salvador, 2009.
- ARAÚJO, Leandro Alves de. *Oralidade e escrita na diáspora religiosa afro-brasileira*. Travessias, rupturas e confluências. 2016. 174 f. Dissertação de Mestrado em Crítica Cultural. Programa de Pós-Graduação em Crítica Cultural. Universidade d Estado da Bahia. Alagoinhas, 2016.
- ASSUNÇÃO, Luís Carvalho de. A tradição de Acais na Jurema natalense: Memória, identidade, política. *Revista da Pós Ciências Sociais*, São Luís: PPGSOC/UFMA, v.11, n. 21, p. 143-165, jan/jun. 2014.
- BÂ, Amadou Hampaté. A tradição viva. In: KI-ZERBO, J. *História Geral da África. I*; metodologia e pré-história da África. Tradução UNESCO. 2ª Edição. São Paulo: UNESCO, 2010. p. 167-212.
- BHABHA, Homi K. *O Local da Cultura*. Tradução de Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis e Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.
- BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe e STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da Etnicidade*. Tradução de Elcio Fernandes. São Paulo: UNESP, 1998. p.185-228.
- BASTIDE, Roger. *As Religiões Africanas no Brasil*. Tradução de Maria Elois Capellato e Olívia Krähenbühl. 2ª Edição. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1985.
- BASTIDE, Roger. *O candomblé da Bahia*: Rito nagô. Tradução de Maria Isaura Pereira de Queiroz. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- CARNEIRO, Edison. *Religiões negras*: Negros Bantos. 3ª edição. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1991.
- CARVALHO, José Jorge de. A força da nostalgia: a concepção de tempo histórico dos cultos afro-brasileiros tradicionais. *Série Antropologia*, Brasília: Departamento de Antropologia da UnB, n. 59, p. 1-36. 1987.
- CARVALHO, José Jorge de. Nietzsche e Xangô: dois mitos do ceticismo e do desmascaramento. *Série Antropologia*, Brasília: Departamento de Antropologia da UnB, n. 80, p. 1-37. 1989.
- CARVALHO, José Jorge de. O olhar etnográfico e a voz subalterna. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre: PPGAS/UFRGS, n. 15, ano 7, p. 107-147, julho. 2001.

CASTILLO, Lisa Earl. **Entre a oralidade e a escrita**: A etnografia nos candomblés da Bahia. Salvador: EDUFBA, 2010.

CERTEAU, Michel de. Etnografia. A oralidade ou o espaço do outro: Léry. In: CERTEAU, Michel de. **A Escrita da História**. Tradução de Maria e Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1989. p.188-218.

DANTAS, Beatriz Góis. **Vovô nagô e papai branco**. Usos e Abusos da África no Brasil. Rio de Janeiro: Graal, 1982.

DREWAL, Margaret Thompson. **Yoruba ritual**. Performers, play, agency. Bloomington: Indiana University Press, 1992.

FERRETI, Mundicarmo. Tambor de Mina e Umbanda: O culto aos caboclos no Maranhão. 1996, p. 1-9. Disponível em <http://www.geocities.com/Augusta/1531/tambor.htm>. Acesso em 9/11/2021.

FIGUEIREDO, Janaína de e ARAÚJO, Patrício Carneiro. Nkisi na diáspora. In: FIGUEIREDO, Janaina de (org.). **Nkisi na Diaspora**: raízes Bantu no Brasil. São Paulo: Associação de cultura Banto do Litoral Norte, 2013. p.30-41.

FREYRE, Gilberto. **Casa-Grande & Senzala**. 27ª Edição. Rio de Janeiro: Record, 1989.

GOLDMAN, Márcio. Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos. Etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia. **Revista de Antropologia**, São Paulo: Editora USP, v. 46, n. 2, p. 445-476. 2003.

LANDES, Ruth. **A Cidade das Mulheres**. Tradução de Maria Lúcia do Eirado Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.

LIMA, Vivaldo da Costa. “Nações-de-Candomblé”. Encontro de nações-de-candomblé. Salvador: Ianamá/Centro de Estudos Afro-Orientais da UFBA/ Centro Editorial e Didático da UFBA, 1984. p. 10-26.

PIERSON, Donald. **Branços e Prêtos na Bahia**. Estudo de contacto racial. 2ª Edição. São Paulo: Ed. Nacional (Col. Brasileira, n. 241), 1971.

PRANDI, Reginaldo. **Os candomblés de São Paulo**: a velha magia na metrópole nova. São Paulo, Hucitec, 1991.

PRANDI, Reginaldo. O candomblé e o tempo. Concepções de tempo, saber e autoridade da África para as religiões afro-brasileiras. **RBCS, São Paulo**: ANPOCS, v. 16 n. 47, 43-58, outubro. 2001.

RABELO, Miram C. M. **Enredos, feituas e modos de cuidado**: Dimensões da vida e da convivência no candomblé. Salvador: EDUFBA, 2014.

RAMOS, Arthur. **O negro brasileiro**: Etnografia religiosa e psicanálise. 2ª. ed. Recife: FUNDAJ/ Editora Massangana, 1988.



RODRIGUES, Raimundo Nina. *Os africanos no Brasil*. 7ª Edição. São Paulo/ Brasília: Ed. Nacional/ Ed. Universidade de Brasília, 1988.

SANTOS, Jocélio Teles dos. *O dono da terra: o caboclo nos candomblés da Bahia*. Salvador: Sarah Letras, 1995.

SANTOS, Juana Elbein dos. *Os Nãgô e a morte: Padê, Àsèsè e o culto Égun na Bahia*. 5ª Edição. Petrópolis: Vozes, 1986.

SANTOS, Sales Augusto dos. *Movimentos negros, educação e ações afirmativas*. 2007. 555 f. Tese de Doutorado em Sociologia. Programa de Pós-Graduação em Sociologia. Universidade de Brasília. Brasília, 2007.

SILVA, Vagner Gonçalves da. *Os Orixás da metrópole*. Petrópolis: Vozes, 1995.

SILVA, Vagner Gonçalves da. *O antropólogo e sua magia: Trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religiões afro-brasileiras*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2000.

TROMBONI, Marcos. A jurema das ramas até o tronco. Ensaio sobre algumas categorias de classificação religiosa. In: CARVALHO, Maria Rosário de e CARVALHO, Ana Magda (orgs.). *Índios e caboclos: A história recontada*. Salvador: EDUFBA, 2012. p. 95-125.

ZUMTHOR, Paul. *Performance, recepção e leitura*. Tradução de Jerusa Pires Ferreira e Suely Fenerich. São Paulo: Educ, 2000.







# RESENHA





Trata-se de dois povos que dividiram por cinquenta anos uma unidade política e econômica, além de partilharem um local e vários aspectos culturais de suas vidas cotidianas. No entanto, o ponto mais interessante desse diálogo, é o fato de que o miliciano buscando a própria identidade acaba por afirmar que eles (sérvios) e os croatas são todos iguais, em suas palavras, “lixos dos Balcãs”.

Nesse diálogo, a identidade é claramente marcada por símbolos, a exemplo do cigarro, que no contexto, funciona como um significante da diferença e da identidade, e que pode ser associado à masculinidade. Woodward nos leva a compreender que a identidade é uma construção simbólica e social. Ainda com base no diálogo, a autora traz o conceito de identidade nacional, um conceito que é produzido por figuras masculinas e ligadas por uma ideia militarista de masculinidade.

438

A autora aponta que a identidade é marcada pela diferença, a emergência das diferenças de identidades é histórica e está localizada em um momento específico do tempo. Buscar no passado a reafirmação das suas identidades pode produzir novas identidades, e era isso que estava acontecendo com os sérvios e croatas. Essa redescoberta do passado faz parte de um processo que a autora chama de construção da identidade, processo esse que tem como características o conflito, a contestação e uma possível crise, e que segundo ela é algo que está acontecendo no mundo neste momento. Mas, o que nos leva a crer que existe uma crise da identidade?

Para responder essa e outras questões, Kathryn Woodward afirma que é necessário um quadro teórico que possa ampliar a compreensão dos processos que fazem parte da construção da identidade, e estabelecer os conceitos centrais que estão envolvidos na discussão. Os pontos abordados neste capítulo são permeados pelo conceito de identidade, por visões de identidade, pela relação identidade e diferença, pelo vínculo da identidade com condições sociais e materiais, pela construção e a manutenção das identidades com base no social e no simbólico, pela não unificação das identidades, e pelo fato das pessoas assumirem posições de identidade e se identificarem com elas.

Para analisar o conceito de identidade é necessário examinar como a identidade é inserida no circuito da cultura<sup>2</sup> (identidade, representação, regulação, consumo e produção), e para compreender por que este conceito é tão importante, é preciso examinar as preocupações da atualidade com questões de identidade e diferença. A autora coloca a diferença como um elemento central dos sistemas classificatórios por meio dos quais são produzidos os significados, e discute esse conceito com bases em obras de Lévi-Strauss e de Mary Douglas.

Woodward fecha sua linha de raciocínio acerca das questões identitárias discutindo como a identidade e a subjetividade são colocadas como termos de mesmo sentido, uma vez que para ela a subjetividade envolve os pensamentos e as emoções (conscientes e inconscientes) que compõem as nossas compreensões de quem nós somos. E para discutir essa dimensão psíquica da identidade a autora se apropria de conceitos de Althusser e Lacan, e conclui afirmando que

A discussão das teorias psicanalíticas sugeriu que, embora as dimensões sociais e simbólicas da identidade sejam importantes para compreender como as posições de identidade são produzidas, é necessário estender essa análise, buscando compreender aqueles processos que asseguram o investimento do sujeito em uma identidade (p.68).

Assim, é possível concluir desse ensaio que as diferenças e as identidades são construídas e estão em constante mudança, uma vez que não são fixas. Porém, ainda investimos em identidades porque elas podem nos ajudar a compreender e participar da subjetividade da psicologia humana.

2 É necessário analisar os processos de representação, identidade, produção, consumo e regulação. Como se trata de um circuito, é possível começar em qualquer ponto; não se trata de um processo linear, sequencial.



## *A produção social da identidade e da diferença*

Em seu ensaio, Tomaz Tadeu da Silva dá continuidade a discussão sobre identidade e traz explicações que, a meu ver, ficaram incompreendidas no texto de Woodward. E inicia sua escrita abordando uma perspectiva sobre a diversidade e como ela tende a naturalizar a diferença e a identidade. De forma bem didática, ele afirma que “a identidade é simplesmente aquilo que se é”(p.74), é o “ser”: “sou homem”, sou sergipano”, “sou jovem”; já a diferença, “é aquilo que o outro é”, “ela é índia”, “ela é mulher”, “ela idosa”. A diferença e a identidade são codependentes e elas simplesmente existem.

Em um mundo homogêneo, onde as pessoas partilham a mesma identidade, as afirmações de identidade não teriam sentido. Assim como a identidade depende da diferença, a diferença depende da identidade, afirmando essa mútua dependência, identidade e diferença são indissociáveis, e elas são criações sociais e culturais. O autor afirma que, a identidade (ou mesmidade) apresenta sempre o traço da diferença (ou da outridade). Embora exista essa co-dependência entre elas, a diferença e a identidade são impostas e disputadas, pois estão em uma estreita relação de poder. O poder de definir a identidade e de marcar a diferença não pode ser separado das relações mais amplas do poder (p.81). Não há inocência na relação entre a identidade e a diferença.

O autor traz na sua escrita um ponto sobre as relações de identidade e diferença que também foram apontados por Woodward em seu ensaio. Segundo Silva, esses dois conceitos ordenam-se em torno de oposições binárias: homem/mulher, branco/preto, homo/hetero. Ele também chama a atenção para o caráter cultural e construído do gênero e da sexualidade, e afirma que a teoria feminista e a teoria *queer* corroboram para o questionamento das relações binárias, nas quais se baseiam o processo de fixação das identidades sexuais e de gênero. Assim, a possibilidade de ultrapassar as linhas das fronteiras e de “ficar em cima do muro”, de ter uma identidade dúbia, indefinida, é uma demonstração de caráter imposto artificialmente por identidades fixas.

Compreendendo a identidade como um significado atribuído ao sistema cultural e social, os estudiosos da teoria cultural têm expres-



sado esse mesmo pensamento através do conceito de representação. Silva defende que é por meio da representação que a identidade e a diferença adquirem sentido, pois é através dela que a identidade passa a existir. Ainda segundo ele, quem tem o poder de representar, também tem o poder de definir e determinar a identidade. Nesse contexto, questionar a identidade e a diferença significa questionar os sistemas de representação que lhes dão suporte e sustentação.

Embora em termos conceituais o ensaio de Silva apresente algumas ideias que também são discutidas por Woodward, o segundo ensaio do livro aborda um campo relacionado à identidade e a diferença que muito me chamou a atenção, uma compreensão pedagógica a respeito de identidade e da diferença. O autor considera que essa questão vai além de um problema social, é também pedagógico e curricular, se mostrando ele a favor de uma estratégia pedagógica e curricular que aborda a identidade e a diferença e que leva em conta as contribuições da teoria cultural recente, na qual tratariam a identidade e a diferença como um problema político. Na visão dele, uma política pedagógica e curricular da identidade e da diferença tem por obrigação colocar em seu centro uma teoria que permita não apenas celebrar e reconhecer a diferença e a identidade, mas também questioná-las.

De uma forma generalizada podemos concluir do escrito de Silva que a identidade não é uma essência, não é um dado, não é um fato, não é fixa, estável, coerente, unificada, permanente, homogênea, definitiva, acabada, tampouco idêntica. Ela é uma construção, um feito, um processo de produção, é instável, contraditória, fragmentada, inconsistente e inacabada. Em resumo, identidade é o que se é!

### *Quem precisa de identidade?*

O último ensaio do livro é de autoria Stuart Hall, o título que enuncia o texto é o ponto de partida utilizado por ele para iniciar a discussão. Mas antes disso, ele traz uma afirmação que faz o leitor refletir sobre o conceito de identidade na contemporaneidade. Segundo Hall, a emergência de discussões acerca da questão da identidade tem trazido também duras críticas ao conceito. Mas, na verdade, quem precisa de identidade?



Para responder a esse questionamento Hall aponta dois caminhos, o primeiro “consiste em observar a existência de algo que distingue a crítica desconstrutiva à qual muitos conceitos essencialistas têm sido submetidos” (p.103). o segundo caminho “exige que observemos onde e em relação a qual conjunto de problemas emerge a *irreducibilidade* do conceito de identidade” (p.104). Buscando expressar melhor as questões que permeiam a identidade, o autor se embasa em escritos de Foucault, e afirma que é buscando redefinir a relação entre sujeitos e práticas discursivas que as questões da identidade (ou de identificação) reaparecem. Além de Foucault, Stuart Hall evoca outros teóricos para desenvolver sua escrita, dentre eles Freud, Lacan e Althusser.

O conceito de identidade que Hall desenvolve não é um conceito essencialista, e sim um conceito estratégico e posicional. A concepção de identidade, segundo ele, não tem como referência aquele segmento do “eu” que permanece idêntico ao longo do tempo, tampouco aquele “eu coletivo que se esconde dentro de outros eus”. A identidade é concebida em um discurso e, nesse discurso, precisamos entendê-la como produto de um determinado sítio histórico, por meio de estratégias e medidas específicas, e na formação e práticas discursivas específicas.

Diferente dos outros textos presentes no livro, esse último se atenta às questões de identidade e identificação. Stuart Hall reforça o que foi escrito por Woodward e Silva, quando afirma que as identidades não são unificadas, nem singulares, e estão sujeitas a uma historicização radical e, com isso, estão em constante processo de mudança e transformação. Mas ele não aborda as questões sobre diferença de maneira explícita.

A leitura deste livro é de grande valia, visto que ele gira em torno da identidade e da diferença de uma forma clara e bem fundamentada. O tema é bastante atual e importante para discutir nosso contexto contemporâneo. Os autores trazem um conteúdo rico e profundo e uma escrita agradável de ler porque seus depoimentos não são enfadonhos.





# HOMENAGENS PÓSTUMAS



## Homenagem aos que partiram O som das palavras

*Aglaé D'Avila Fontes*

A palavra sempre despertou em mim, um desejo de aprofundar o conhecer de sua força e uso. Como elemento da comunicação entre as pessoas, elas têm o poder de unir ou espalhar o ódio, de levar emoção ou de lançar a desconfiança entre os humanos.

445  


Ela é fogo ou gelo!  
Ela eleva ou destrói!

Dona do poder, a depender de quem a usa, pode causar benefício ou trabalhar a discórdia. Pode-se então ver que, mesmo depois de tanto desenvolvimento, o mundo se posta diante da dualidade: o bem e o mal.

O que desejo, na verdade, é que o som da palavra possa cantar a vida dos que passaram pelo IHCSE que agora estou a presidir. Vejo que a morte é muito cruel com os seres humanos, pois quando chega, leva aos que amamos, aos que admiramos e respeitamos.

Como um mecanismo de defesa dos que ficam, os fazeres dos que partem começam a ser esquecidos. Temos até um conjunto de palavras próprias para justificar isso:

...devemos nos conformar  
...foi Deus quem quis  
...a vida continua

A palavra, pela sua força, tem poder de convencimento. Soa aos ouvidos de todos e começa a limpar as lágrimas choradas, as ausências sentidas porque, afinal, a vida continua.

Por isso, é preciso que se fale dos que foram levados pela morte, para que o som do seu nome seja repetido, para que a melodia da vida seja cantada.

Os anos de 2018-2020 foram cruéis com o IHGSE pois tivemos o falecimento de grandes sócios:

Pedrinho dos Santos  
Estácio Bahia Guimarães  
João Gomes Barreto  
João Alves Filho  
Luiz Eduardo Magalhães

446



A cada um, a saudade do IHGSE, pois como diz o poeta:

“E hoje, dizer seus  
Nomes é fazer  
Música como elegia  
Aos que foram  
Para o silêncio”  
(Wagner Lemos)

## *Estácio Bahia Guimarães*

Conheci Estácio no Conselho Estadual de Cultura, quando fazíamos parte do mesmo colegiado. Aprendi a admirar aquele moço que tinha sempre uma forma educada de opinar sobre os temas estudados ou nos pareceres que sabiamente apresentava nos processos culturais.

Depois, fiquei sabendo que era advogado, escritor, formado também em administração, empresário, com um tempo de vida ilustrado por muitas ações culturais, vindas de sua família, Bahia, no sobrenome. Estácio nasceu em Salvador, no dia 9 de fevereiro de 1943, filho de Carlos da Silva Guimarães e de Sílvia Regina Bahia Guimarães.

Sua família respirava arte. Sua mãe era pianista e a tia, Maria Bahia, também formada em música, era professora de piano e cravo na UFBA vindo a casar-se com Joaquim Kellrouther, músico alemão radicado no Brasil e fundador dos Seminários Livres de Música da UFBA dos quais fui aluna. Para completar, o seu tio José Bahia, esteve presente nas artes visuais baianas com destaque, tendo sido aluno de Pancetti. Isto sem falar no avô Álvaro Bahia, que sempre estimulou a família na área de literatura e das artes em geral.

Não é, pois, de estranhar que esse clima respirando arte, tenha levado o jovem Estácio a se inscrever nos cursos de música e de teatro da UFBA. Na música, escolheu como instrumento a clarineta e, no teatro, chegou a participar sob a direção de Martins Gonçalves de várias montagens como “A ópera dos três tostões”, de Bertold Brechet; “A longa jornada noite adentro”, de Eugéne O’Neill, Sara e Tobias de Paul Clodel, sem falar na “Rosa Tatuada”, de Tennessee Williams.

Pela relação dos autores, se pode ver o nível da dramaturgia trabalhada na formação do jovem Estácio. Suas experiências culturais também o levaram para a área das artes visuais e esta a conquistou completamente. Teve seus trabalhos selecionados para o Salão Esso de Artistas Plásticos do Museu de Arte Moderna do Rio de Janeiro. Depois, veio a Primeira Bienal Nacional do Artes Plásticas da Bahia, em 1966. E em 1986 ganhou a Medalha de Prata do Salão Nacional de Artes Plásticas “Genaro Carvalho”.

O menino que fez ginásio nos “Maristas” e segundo grau no “Antônio Vieira” se via agora a descobrir seu caminho na arte, e a maturar seus conhecimentos na UFBA. Na verdade, as artes visuais e a literatura exerceram um encanto maior na sua vida. Isto sem falar no amor, quando conheceu Amélia da Cruz Leite Franco, com a quem veio a se casar em 1968. A união foi enriquecedora com a chegada de Carlos Augusto, Silvia, Gustavo e Estácio, filhos queridos, que lhe deram certidão afetuosa de sergipanidade. Além disso recebeu título de ‘Cidadão Aracajuano’, em 1995, pela Prefeitura a partir da indicação da vereadora Suzana Azevedo. Confirmado em 1999 pelo Governo do Estado como cidadão sergipano, indicado

pelo deputado Jorge Alberto, pois ‘Sergipano’ já era pelo afeto e pelo compromisso cultural com nossa gente.

Escritor, poeta modernista e contista, deixou sua marca de grande sensibilidade nos livros que escreveu, fora os artigos em revistas e jornais. “Respingos” e “Tecidos de Arco-íris” são alguns de seus livros.

Quando assumi a presidência do IHGSE em 2018, ele já era sócio efetivo desde maio de 2013. Sua capacidade intelectual era sempre comentada pela beleza dos seus pronunciamentos, discursos e poesias. A Academia Sergipana de Letras o acolheu como membro eleito na cadeira nº 29, em 2001, cujo patrono é Jackson de Figueiredo e fundador Abelardo Cardoso. Antes dele a cadeira foi ocupada por Padre Domingos Fonseca e Luiz Rabelo Leite. Sua posse foi na verdade, uma noite memorável, pelo discurso brilhante do acadêmico empossado que traçou um perfil do seu patrono.

Sempre havia uma conversa agradável nos eventos que frequentávamos. Assim é que numa solenidade do Instituto Banese, falávamos sobre a importância da cultura popular, e sua presença no Largo Sergipano, e a música que unia todos os personagens, quando Estácio lançou uma pergunta:

“Professora, a senhora quer um piano para o Instituto?”

Não existe não para uma instituição que, no passado, teve um piano de cauda destruído por um caminhão desgovernado quando saía para ser consertado. Dele, guardamos os teclados de suas notas silenciadas. Então, a ideia de um piano para o Instituto soava como um canto dos anjos. Estácio confirmou que o piano era da sua família e que estava sem uso com a ida do filho para São Paulo. Terminei sabendo que o piano estava no sétimo andar do prédio onde se situava seu apartamento, para o qual fui convidada a visitar.

A procura de uma firma que fizesse retirada do piano e sua chegada ao IHGSE foi outra uma ação dificultosa, pois o Instituto não podia arcar com seus custos. Mas, Estácio, o homem gentileza, deu um jeito na situação, pedindo ao Dr. Albano Franco, também sócio do Instituto, que se responsabilizar pelos Dois mil reais cobrados

pela firma. E assim, o piano alemão saiu das alturas do apartamento para o Auditório do IHGSE. Hoje, aguarda uma revisão técnica para ser tocado.

Tenho certeza, que se estivesse ainda entre nós, o Estácio sensível a arte, o grande poeta e artista plástico, iria descobrir uma forma do som do piano, que marcou os saraus familiares e acompanhou as escalas, minuetos e sonatas do seu filho, voltar a soar junto à história do nosso IHGSE.

### *João Gomes Cardoso Barreto*

Quando dr. João Gomes Barreto nos deixou, ficou um grande vácuo no IHGSE. Na sua ficha de sócio benemérito estava escrito: “Nasceu a 8 de abril em Maruim, filho de Bráulio Meneses Barreto e de Cecília Cardoso Barreto”. E era o dia 9 de maio de 2020.

A descoberta das letras e da leitura ele fez em Maruim mesmo, com a prof<sup>a</sup> Leopoldina Batista de Almeida. Os cursos ginásial e técnico em Contabilidade foram feitos nos colégios Tobias Barreto e Salesiano, pois a família se mudou para Aracaju. Aos 16 anos já começou a trabalhar e foi ganhando experiência no Escritório dos Irmãos Barreto e depois na Ribeiro & Cia. Foi aluno da 1ª turma de Administração da UNIT.

Sua integridade lhe deu um passe para entrada no Serviço Público pela mão do deputado Francisco Porto – pai do médico Lauro Porto. Depois foi a vez do Prefeito Cleovansóstenes Pereira de Aguiar (1971 a 1975), convidá-lo para o posto de Secretário de Administração. Aí sua trajetória se firmou, participando de várias outras administrações, principalmente, a de João Alves Filho de quem se tornou grande amigo. O acompanhou quando o amigo foi desempenhar o cargo de Ministro do Exterior. Por várias vezes foi Secretário de Educação, Chefe de Gabinete Civil; sempre requisitado pela sua honestidade e capacidade de trabalho.

Tive a honra de substituí-lo no último governo João Alves como Secretário de Educação. Por onde passava, Dr. João Barreto era apreciado pela educação, integridade e respeito no trato público. Possuía uma forma muito especial de transitar no meio político;



acalmando ânimos exaltados, aconselhando em situações conflituosas.

Foi reconhecido pela sua atuação e agraciado com a Medalha Serigy pelo então Prefeito José Carlos Teixeira. Recebeu também a Medalha de Mérito Cultural Aperipê no Governo João Alves Filho, e agraciado com a Medalha Rio Branco pelo Presidente Sarney.

Quando assumi o IHGSE, em 2018, ele já era sócio muito participativo e cooperativo; o que o tornou 'sócio benemérito', título sempre honrado com posições significativas. Um exemplo da sua preocupação com os destinos do sodalício se deu em 2019, quando passamos por um período de grande dificuldade financeira. Fiz um apelo aos sócios beneméritos, pedindo ajuda para fecharmos o ano. Era uma tarde qualquer, quando um carro parou em frente ao IHGSE e o motorista me entregou um envelope enviado pelo Dr. João Barreto. Pensei, no momento, que fosse um cartão de Natal. Era mais do que isso! Havia um cheque de 3 mil reais, o que nos permitiu pagar o salário do nosso funcionário e outras despesas. Quando me voltei para agradecer, já havia partido. Ficou a ação generosa, a gentileza do gesto, e a nossa gratidão. Esse é o seu perfil, de sensibilidade e de grande generosidade!

Quando nos deixou, em plena pandemia, estava sempre acompanhado de sua querida esposa Olga, outra pessoa de igual beleza moral e sensibilidade. Faleceu com 90 anos, em 9 de maio de 2020.

A bandeira a meio-pau no IHGSE foi como expressamos nosso sentimento de perda. Era muito pouco para aquela espécie de ser humano que, cada dia vai rareando entre nós!

### *Um canto de adeus para João Alves Filho*

A um grande homem, dolorosa é a forma de se dizer adeus. Não há preparo que nos torne aptos, e as palavras fogem, inúteis e incompletas. Não há estrutura emocional que não seja derrubada, na hora de se dizer adeus. Ainda não conseguimos penetrar na filosofia da vida e do adeus que a morte provoca. Só nos resta mesmo, arrumar as lembranças...



da cultura sergipana, encontrou em João Alves Filho o apoio para sua estabilidade física e cultural, através de uma grande reforma por ele autorizada e concluída em 1992. Do IHGSE se fez sócio benemérito, com os ouvidos e o coração abertos para lhe dar o apoio sempre que solicitado. Já como Prefeito de Aracaju, em dezembro de 2013, dotou o sodalício de uma ajuda anual de dez mil reais, através da Lei Municipal nº 4.479. Depois dele, não cumprida.

O IHGSE se despede do seu benfeitor, João Alves Filho, com um Canto de Adeus doloroso, pois esteve contemplado na sua trajetória administrativa. E a História não se apaga!



## Luiz Eduardo Magalhães (1938-2021)

Ibarê Dantas

Faleceu na capital de Sergipe, vítima de câncer, em 09.10.2021, Luiz Eduardo de Magalhães, cidadão participativo que muito se empenhou pelo progresso do seu estado.

Nascido em 1938, em Aracaju, Luiz Eduardo viveu grande parte de sua infância em Itabaiana, onde seus pais, Maria Violeta de Farias Magalhães e Luiz Magalhães, residiram no período 1942-1956.<sup>1</sup> O casal viera do Ceará. A mãe, da cidade de Baturité e o pai, de Canindé para ocupar o cargo de promotor em Neópolis. Depois foi nomeado juiz de Itabaiana, certamente a comarca mais difícil do estado para o exercício da judicatura. Era o tempo em que os líderes políticos voluntariosos Euclides Paes Mendonça (UDN) e Manoel Teles (PSD) competiam entre si, atuavam de forma agressiva e, nos ajustes de conduta, o Tribunal de Justiça do Estado não garantia segurança aos seus magistrados.<sup>2</sup>

Apesar desse clima muitas vezes tenso, o filho do juiz, Luiz Eduardo, ao apresentar seu texto autobiográfico ao Rotary, escreveu:

“Se meu mundo é o Nordeste, minha pátria é Itabaiana. Pois, embora nascido em Aracaju, são dali os sons, os cheiros e as cores que indelevelmente marcam os meus sentidos. São dali as primeiras ami-

1 Cf. Vladimir Carvalho em carta de 29.09.1983 ao autor e em seu livro *Santas Almas de Itabaiana Grande*. Itabaiana, O Serrano, 1973, p. 123.

2 Ver José Ibarê Costa Dantas. *Coronelismo e Dominação*. Aracaju, Diplomata/UFS, 1987, 110 p. 2ª. Edição. Criação. Aracaju, 2019, 295 p.



zades e as primeiras paixões. São dali também as primeiras lições sobre a dureza das lutas pelo poder político em nosso interior”.<sup>3</sup>

Em discurso no ingresso da Academia Itabaianense de Letras, também evocou suas professoras “Dona Terezita, Dona Candinha e Dona Bebé (Isabel Esteves de Freitas)”, os amigos com quem compartilhou as brincadeiras e as “férias anuais com toda a família a Bom Jardim”<sup>4</sup> no pé da serra.

Após a instrução básica, Luiz Eduardo esteve interno no Colégio Jackson de Figueiredo de 1950 a 1953, quando ampliou sua amizade com Augusto Newton Costa e construiu novos amigos, entre os quais Fernando Sampaio Leite e José Monteiro Sobral, preservando-os até a morte. Agregador, polido, desde cedo revelou sua personalidade afável, tolerante, solidário com os companheiros e afeito a boa convivência.

Concluído o curso ginasial, Luiz Eduardo transferiu-se para Fortaleza (CE), onde, hospedado na casa do seu tio Josa Magalhães, frequentou o Liceu Cearense.<sup>5</sup> O economista Marcos Melo, grande amigo, parceiro de viagens e um dos maiores conhecedores de sua trajetória, em um texto rico em dados, afirmou que, ao servir o exército, no quadro do Centro de Preparação dos Oficiais da Reserva (CPOR), o acadêmico “potencializou a sua natural vocação de líder, tornando-se um especialista em comandar homens em situações críticas.”<sup>6</sup>

Por ocasião da seca de 1958, ainda morando no Ceará, Luiz Eduardo observou de perto o drama e o desespero dos flagelados. Sensibilizado, dedicou-se a estudar os problemas do semiárido com o ardor de sua mocidade. Ao deparar-se com as relações sociais entre os proprietários de terra e os trabalhadores, tendeu para o

3 Luiz Eduardo Magalhães. *Autobiografia* apresentada à Academia Brasileira Rotária de Letras de Sergipe, cadeira n. 20, distrito 4392, patrono Sadi Paulo Castiel Gitz.

4 Luiz Eduardo Magalhães. Discurso de posse na Academia Itabaianense de Letras, enviado por e-mail ao autor.

5 Marcos Melo. Saudação a Luiz Eduardo de Magalhães na posse no Conselho Diretor da Universidade Federal de Sergipe, enviado por e-mail ao autor.

6 *Idem.*

socialismo e filiou-se ao partido comunista.<sup>7</sup> Ingressou no curso de engenharia em Campina Grande (PB), dedicou-se à política estudantil, como membro do diretório acadêmico, e prosseguiu investigando a região. Empolgou-se com a Operação Nordeste, continuou ativo na militância e, cada vez mais envolvido na atividade clandestina, tornou-se um quadro de certo destaque. Não por acaso foi selecionado para, em 1962, comparecer “ao Festival da Juventude em Helsinque, na Finlândia, Organizado pela Internacional Socialista,” que “congregava jovens comunistas e simpatizantes do mundo inteiro.”<sup>8</sup> Ao fazer um tour pela Europa, inclusive pela Alemanha Oriental, começou a ver a realidade dos países do Leste europeu sob intervenção de Moscou e desencantou-se.

Graduado em engenharia em 1963, primeiramente atuou como executivo de órgãos públicos. Trabalhou no Departamento Nacional de Obras Contrás as Secas: o DNOCS. Na Sudene, especializou-se em programação global em curso ministrado pelo ILPES/CEPAL e “no Departamento de Industrialização, adquiriu sólida experiência na elaboração e implantação de projetos industriais, assumindo, também, a direção desse importante órgão.”<sup>9</sup>

Posteriormente, emprestou seus conhecimentos no DER-SE. No quadriênio 1980-1983 foi prefeito do campus da UFS na gestão do Reitor Gilson Cajueiro e, posteriormente, esteve como superintendente do Instituto de Pesquisa Econômicas (INEP) 1986-1989.

Além da experiência no setor público, dedicou-se à iniciativa privada como um liberal empreendedor. Operou como consultor empresarial junto a Conai S.A., a maior firma de consultoria do Nordeste. Foi o mentor e também sócio da Curtinbra, em Itaporanga, anos depois transformada numa unidade industrial da Azaléia. Dirigiu a Cerâmica Sergipe S.A., associou-se com o engenheiro Sadi Gitz e contou com o aporte da Construtora Norcon, daí nascendo a Cerâmica Escurial, que se revelou uma das grandes produtoras de piso e azulejo por vários anos.

7 Idem.

8 Idem.

9 Idem.



Sua presença adquiriu grande visibilidade e importância nos órgãos corporativos. Cortês e respeitoso nos debates mais candentes, dotado de mente criativa, fundamentada em estudo e reflexão, exercitou habilidades em construir um clima de entendimento. Atuou nos órgãos de classe com nítido destaque no seio do empresariado, dialogando com o setor público. Coordenou vários seminários sobre desenvolvimento do Nordeste. Esteve como vice-presidente da Associação Comercial de Sergipe, presidente do Fórum Empresarial de Sergipe e do Clube de Engenharia de Sergipe.<sup>10</sup> Comandou por vários anos o grupo de estudos debates na sede do Conselho Regional de Economia (Corecon) e exerceu a presidência do Instituto de Engenharia. Dirigiu a Fundação Oviêdo Teixeira e participou do Conselho Diretor da UFS.

Liderou e/ou encampou várias campanhas cívicas, entre as quais em prol do parlamentarismo no Brasil em 1992. Em todos os ambientes, empenhou-se em contribuir para formação de uma mentalidade liberal voltada para o desenvolvimento do Brasil.

Solidário, sua disponibilidade para servir revelou-se, por exemplo, no período de 2003-2009, quando me empenhava para reformar o Instituto Histórico e Geográfico de Sergipe. Junto com seu filho João Ricardo, Luiz Eduardo orientou e apoiou a presidência nas obras mais difíceis, inclusive colaborando com a logística. Fez expressivas doações ao patrimônio do IHGSE e tentou tornar o Instituto um órgão autônomo financeiramente com a incorporação do edifício da antiga Sociedade da Cultura Artística, o que não se realizou. Ademais, colaborou na Revista da casa, n. 37/2007 com artigo sobre “a migração de cearenses para Sergipe” e n. 47/2017 tratando de “O sergipano Euclides Roxo na educação matemática no Brasil”.

Enfim, era um homem empenhado, nos diferentes espaços públicos, para melhorar o quadro econômico, político, social e cultural do estado e do país. Crítico dos governos populistas, defensor do papel do empresariado, era também um cidadão sonhador, cheio de projetos e iniciativas surpreendentes, entre as quais o financiamento de “uma embarcação para navegar nos sete mares”, na previsão

10 Cf. Curriculum de Luiz Eduardo de Magalhães.

elevada de seu amigo Marcos Melo.<sup>11</sup> Mas singrou apenas no Rio São Francisco e nas águas do Atlântico.

Casado com a portuguesa Maria de Fátima Maia Magalhães, deixou quatro filhos – os engenheiros João Ricardo, Paulo Renato e Mário Jorge e o advogado Carlos Henrique.

11 Marcos Melo. Saudação a Luiz Eduardo de Magalhães na posse no Conselho Diretor da UFS.





# BALANÇO DE GESTÃO (2018-2021)



# IHGSE: Balanço de Gestão

*A Diretoria*

No ano de 2018, com a edição n. 48 da Revista do IHGSE, a Presidente Aglaé D'Ávila Fontes se manifestou nessa publicação, através do discurso de posse que tomou suas sete últimas páginas. Ali fez uso da “Palavra” e, pela “palavra”, declarou os seus receios e registrou algumas das “palavras” que a convenceram a assumir tamanho desafio. Algumas ‘palavras’ diziam de dela, da sua trajetória no cenário cultural sergipano; quase nenhuma promessa fazia...

Assim, deu continuidade às atividades costumeiras do sodalício, especialmente as comemorações relativas ao 08 de Julho, Emancipação Política de Sergipe, e aos aniversários do Instituto, nos dias 06 de agosto de cada ano. Deve-se registrar que, em razão das restrições impostas pela Pandemia da Covid-19, nos anos de 2020 e 2021, essas se deram de modo virtual, com vídeos produzidos e veiculados no Canal Youtube do IHGSE.

Há cerca de 20 anos, os museus brasileiros costumam chamar a atenção das comunidades para sua importância enquanto espaços de guarda e exposição da memória histórica do país, através da conhecida Semana Nacional dos Museus. Há tempos, o IHGSE vem se engajando na iniciativa e, desde 2018, procuramos incrementar essa participação realizando eventos que divulgam o acervo do Museu Galdino Bicho. Na 19ª Semana Nacional dos Museus, por exemplo, o evento “Nas Trilhas das Artes”, apresentou e historiou as obras de arte presentes no nosso museu.



Em 2019, iniciamos o “Café com Prosa”, uma iniciativa que, no formato de entrevista descontraída, realizada na nossa ‘sala de cafezinho’, trouxe à público temas da história e da cultura da nossa gente. A primeira edição comemorou o Dia da Criança (Outubro/2019), onde rememoramos antigas brincadeiras populares interagindo com crianças convidadas. Em outra edição, a biblioteconomista Rosângela Soares de Jesus, diretora da biblioteca e do arquivo do IHGSE, falou sobre a organização que estava promovendo na seção sergipana da biblioteca do instituto (Agosto/2020); com a mesma colaboradora, fizemos uma edição comemorativa ao Dia do Folclore (Agosto/2020). No café seguinte, a Vice-Presidente Tereza Cristina Cerqueira da Graça (Fevereiro/2021), falou sobre o seu livro “Malinos, Zuadentos, Andejos e Sibites: o Aribé nos anos 70 e 80” que estava sendo finalizado. Em mais uma edição entrevistamos o professor mestre em História, Wanderlei de Oliveira Menezes, que falou sobre a mudança da capital de Sergipe de São Cristóvão para Aracaju (Março/2021). Todos os episódios foram gravados e veiculados pelo Youtube.

462



Transformamos a seção sergipana da biblioteca geral do IHGSE na Biblioteca Manoel Bomfim, e a inauguramos no dia 11 de setembro de 2020. O espaço foi revitalizado e todo o acervo catalogado, limpo e rearrumado dentro das mais atuais normas arquivísticas. É, portanto, uma biblioteca especializada na produção acadêmica sergipana, com um programa de busca digital que permite ao pesquisador localizar a obra que deseja em poucos minutos. Feito isto, passamos a reorganizar a Biblioteca Geral e o Arquivo, cujo processo está ainda em andamento

Por ocasião da realização do VI Congresso dos Institutos Históricos do Nordeste, na capital pernambucana, em 2019, o IHGSE se ofereceu para recepcionar o congresso seguinte, dentro das comemorações dos 200 anos da Emancipação Política do nosso Estado. Por conta das medidas restritivas de prevenção contra a pandemia da Covid-19, iniciadas no país no mês de março de 2020, não pudemos realizar o evento de modo presencial. Mas, não esmorecemos.

Assim, de 13 a 15 de julho deste ano de 2021, realizamos o VII Congresso dos Institutos Históricos do Nordeste, de forma virtual,

contando com o apoio decisivo da Universidade Federal de Sergipe e de outros parceiros. Institutos de oito estados nordestinos estiveram representados no evento, além de onze institutos municipais. O evento prestou homenagem à Emancipação de Sergipe e discutiu as dificuldades pelas quais passam os sodalícios e os desafios impostos pela pandemia.

Como nossos congêneres, aprimoramos os canais de comunicação com as comunidades, revitalizando nosso site e ampliando nossas redes sociais (Facebook, Instagram, Youtube). Foram iniciativas que permitiram divulgar nossas ações, realizar reuniões, trocar informações e trazer o usuário para ‘dentro do IHGSE’. Seguindo as orientações dos órgãos de saúde, adquirimos equipamentos e materiais necessários à proteção dos funcionários e visitantes, e conseguimos manter o instituto aberto ao pesquisador, mediante escala semanal.

A Revista do IHGSE, desde sempre, agrega estudos e pesquisas de autores locais, nacionais e estrangeiros e, nos últimos anos, conquistou a avaliação *Qualis A* por parte da CAPES, figurando entre as melhores publicações de instituições congêneres do país. Sem perder de vista a qualidade conquistada, resolvemos promover mudanças nesta última edição, algumas delas necessárias pela renovação de quadros e pelas limitações de recursos financeiros. Assim, a nossa publicação ganhou uma nova equipe editorial, recompôs seu Conselho Editorial e, embora mantenha o design gráfico anterior, precisou diminuir o tamanho físico pelo barateamento de custos. Além disso, trouxe a lume dois temas (dossiês) pouco recorrentes em sua trajetória histórica e reabriu o espaço para informes, balanços, discursos, obituários, encômios e outros textos necessários e do interesse da diretoria.

Nos últimos anos, instituições como o IHGSE têm enfrentado muitas dificuldades para sobreviver. Continuar guardando e cuidando da memória histórica dos seus estados e servindo às suas coletividades vem sendo uma luta hercúlea. Atualmente, o nosso instituto conta com apenas um funcionário e 4 estagiários, sendo 02 cedidos pelo Instituto Banese e 02 pela Secretaria de Estado da Educação e Cultura (SEDUC). Uma pequena subvenção do Governo de Sergipe,



anuidades pagas pelos sócios e o trabalho contínuo e persistente de voluntários sustentam nosso sodalício.

Quando a Professora Aglaé Fontes assumiu a Presidência do Instituto Histórico em 2018, a necessidade de uma reforma em suas instalações já era conhecida. Somente no início do seu segundo mandato, conseguimos verbas do Governo do Estado e outros recursos oriundos de emendas impositivas de deputados estaduais e um federal, em diferentes cotas. Desse modo, as esperanças se renovaram em setembro deste ano, quando foi aberto processo licitatório ainda em tramitação. A esperança continua acesa e os esforços revigorados na certeza de nosso prédio ganhará os melhoramentos de que tanto precisa. Será, com certeza, um dos maiores feitos de uma Diretoria atuante e comprometida com o presente e o futuro do nosso Instituto Histórico e Geográfico de Sergipe.





Edição	: 2021
Impressão	: Gráfica J. Andrade
Papel de miolo	: Off Set 75g/m <sup>2</sup> da Suzano
Papel da capa	: Supremo 350g/m <sup>2</sup> da Suzano
Tiragem	: 150 Exemplares
Tipologia	: Philosopher

