

Vol. 9, Nº 16 | janeiro-junho de 2024 | ISSN 2527-0525

OFÍCIOS DE *clio*

REVISTA DISCENTE DOS CURSOS DE
GRADUAÇÃO E DO PPG EM HISTÓRIA
DA UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS

Dossiê Povos indígenas e história:
sujeitos, saberes e temporalidades



OFÍCIOS DE *clio*

Revista Discente dos cursos de graduação e
do PPG em História da Universidade Federal
de Pelotas

Vol. 9, Nº16 | janeiro – julho de 2024 | ISSN 2527-0524



Reitora:

Isabela Fernandes Andrade

Vice-Reitora:

Úrsula Rosa da Silva

Pró-Reitora de Ensino:

Maria de Fátima Cossio

Pró-Reitor de Pesquisa, Pós-Graduação e Inovação:

Flávio Fernando Demarco

Pró-Reitor de Extensão e Cultura:

Eraldo dos Santos Pinheiro

Pró-Reitor Administrativo:

Ricardo Hartlebe Peter

Pró-Reitor de Planejamento e Desenvolvimento:

Paulo Roberto Ferreira Júnior

INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS

Diretor:

Sebastião Peres

Vice-Diretora:

Andréa Bachettini

LABORATÓRIO DE ENSINO DE HISTÓRIA

Coordenadora:

Lisiane Sias Manke

EXPEDIENTE

Editora-Chefe

Prof^ª Dr^ª Márcia Janete Espig - *Universidade Federal de Pelotas*

Editora Assistente

Laura Bergozza Pereira - *Universidade Federal de Pelotas*

Equipe Editorial

Amanda Rodrigues Guelso - *Universidade Federal de Pelotas*

Bethânia Luísa Lessa Werner - *Universidade Federal de Pelotas*

Francine Sedrez Bunde - *Universidade Federal de Pelotas*

Leonardo Silva Amaral - *Universidade Federal de Pelotas*

Lucas Viscardi Marques – *Universidade Federal de Pelotas*

Víctor Blaskoski Lehueur - *Universidade Federal de Pelotas*

Capa

Domínio Público - Foto: Edgar Kanaykô/ Cobertura colaborativa – Apib

CONSELHO CONSULTIVO

Prof. Dr. Aldrin Castellucci - *Universidade do Estado da Bahia*

Prof. Dr. Antônio Luigi Negro - *Universidade Federal da Bahia*

Prof. Dr. Benito Bisso Schmidt - *Universidade Federal do Rio Grande do Sul*

Prof^ª Dr^ª Carla Beatriz Meinerz - *Universidade Federal do Rio Grande do Sul*

Prof^ª Dr^ª Carla Rodrigues Gastaud - *Universidade Federal de Pelotas*

Prof^ª Dr^ª Clarice Speranza - *Universidade Federal de Pelotas*

Prof^ª. Dr^ª. Dalila Müller - *Universidade Federal de Pelotas*

Prof. Dr. Deivid Valério Gaia – *Universidade Federal do Rio de Janeiro*

Prof^ª Dr^ª Eliane Teresinha Peres - *Universidade Federal de Pelotas*

Prof. Dr. Felipe Alves Pereira Avila - *Universidade Federal de Pelotas*

Prof. Dr. Gilberto Calil - *Universidade Estadual do Oeste do Paraná*

Prof. Dr. Guinter Tlajja Leipnitz - *Universidade Federal do Pampa*

Prof. Dr. Marcelo Badaró Mattos – *Universidade Federal do Rio de Janeiro*

Prof^ª Dr^ª Luiza Horn Iotti - *Universidade de Caxias do Sul*

Prof. Dr. Nilton Mullet Pereira - *Universidade Federal do Rio Grande do Sul*

Prof. Dr. Rodrigo Santos de Oliveira - *Universidade Federal do Rio Grande*

Prof. Dr. Paulo Pinheiro Machado – *Universidade Federal de Santa Catarina*

Prof. Dr. René Ernaini Gertz – *Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul*

CONSELHO EDITORIAL

Prof. Dr. Adhemar Lourenço da Silva Junior - *Universidade Federal de Pelotas*

Prof^ª Dra. Alessandra Gasparotto - *Universidade Federal de Pelotas*

Prof.^a Dr^a Ana Inez Klein - *Universidade Federal de Pelotas*

Prof^ª Dr^ª Ana Maria Sosa González – *Universidade Federal de Pelotas*

Prof. Dr. Aristeu Elisandro Lopes - *Universidade Federal de Pelotas*

Prof^ª. Dr^ª. Carolina Kesser Barcelos - *Universidade Federal de Pelotas*

Prof. Dr. Charles Pereira Pennaforte - *Universidade Federal de Pelotas*

Prof^ª. Dr^ª. Daniele Gallindo G. Silva - *Universidade Federal de Pelotas*

Prof. Dr. Darlan de Mamann Marchi - *Universidade Federal de Pelotas*

Prof. Dr. Edgar Ávila Gandra - *Universidade Federal de Pelotas*

Prof^ª Dr^ª Elisabete Leal - *Universidade Federal de Pelotas*

Prof. Dr. Fábio Vergara Cerqueira - *Universidade Federal de Pelotas*

Prof. Dr. Fernando da Silva Camargo - *Universidade Federal de Pelotas*

Prof. Dr. Jonas Moreira Vargas - *Universidade Federal de Pelotas*

Prof. Dr. Jorge Eremites de Oliveira – *Universidade Federal de Pelotas*

Prof^ª. Dr^ª. Larissa Patron Chaves - *Universidade Federal de Pelotas*

Prof^ª. Dr^ª. Letícia Sabina Wermeier Krilow - *Universidade Federal de Pelotas*

Prof^ª Dr^ª Lisiane Sias Manke - *Universidade Federal de Pelotas*

Prof^ª Dr^ª Lorena Almeida Gill - *Universidade Federal de Pelotas*

Prof. Dr. Marcos César Borges da Silveira - *Universidade Federal de Pelotas*

Prof. Dr. Mauro Dillmann Tavares - *Universidade Federal de Pelotas*

Prof^ª Dr^ª Patrícia Weiduschadt – *Universidade Federal de Pelotas*

Prof. Dr. Paulo César Possamai - *Universidade Federal de Pelotas*

Prof. Dr. Paulo Ricardo Pezat - *Universidade Federal de Pelotas*

Prof. Dr. Paulo Roberto Staudt Moreira – *Universidade Federal de Pelotas*

Prof^ª Dr^ª Rejane Jardim - *Universidade Federal de Pelotas*

Prof. Dr. Sebastião Peres - *Universidade Federal de Pelotas*

Prof. Dr. Thiago Amorim – *Universidade Federal de Pelotas*

Prof^ª Dr^ª Viviane Saballa - *Universidade Federal de Pelotas*

Prof. Dr. Wilian Bonete – *Universidade Federal de Pelotas*

PARECERISTAS AD HOC DESTA EDIÇÃO

Amanda Nunes Moreira
Ana Cristina Martinez
Ana Gabriela Saba de Alvarenga
Andrisson Ferreira da Silva
Aristeu Elisandro Machado Lopes
Ary Albuquerque Cavalcanti Junior
Bruno Sousa Silva Godinho
Carlos Benítez Trinidad
Caroline Farias Alves
Charles Sidarta Machado Domingos
Cristiano Gastal Sória
Daniel Belik
Douglas Reisdorfer
Felipe Nunes
Franklin Donatello Rosa
Guilherme Galhegos Felipe
Jéssica Lícia da Assumpção
Jorge Eremites de Oliveira
Juliano Schualtz
Livia Gallo
Lucas Monteiro de Araújo
Marcelo França de Oliveira
Paula Berbert Ferreira Albino
Rafael Ricarte da Silva
Ramon Nere de Lima
Wilian Junior Bonete

Sumário

Apresentação do Número 16

Equipe Editorialp. 9

Dossiê: Povos indígenas e história: sujeitos, saberes e temporalidades

Ramon Nere de Lima; Danilo Rodrigues do Nascimento; Andrisson Ferreira da Silvap. 14

Onde se ausculta o saber ancestral: sonho, xamanismo e relações entre humanos e não humanos em Meu vô Apolinário: um mergulho no rio da (minha) memória de Daniel Munduruku

Cristhyan Emanuel Monteiro Gomesp. 19

Uwa'kürü: o processo de racialização dos povos originários na Amazônia Sul-Occidental

Ramon Nere de Limap. 38

Reivindicações por terras indígenas a partir do passado no jornal Porantim: década de 1980

Laura Oestep. 60

A trajetória de Domingo Manduré: possibilidades e estratégias indígenas em meio aos conflitos de independência no Rio da Prata (1812-1821)

Felipe Schulz Praiap. 80

Concessões de sesmarias e Agência Indígena: a região “no pé da Serra do Pitavary” na colonização do Ceará (1683-1722)

João Victor Diniz Ribeirop. 100

“Feliz se puede llamar el Paraguay, abastecido de muchos bellos ríos [...]”: as águas, suas características e usos pelos indígenas na obra Paraguay Natural Ilustrado de José Sánchez Labrador (1771-1776)

Lóren Cantiliano Ximendesp. 122

Os Processos de Inserção dos Povos Indígenas no Ordenamento Jurídico Brasileiro: uma Análise das Constituições (1824-1988) e Emenda Constitucional de 1969

Stefany Caroline Pantoja Amorimp. 138

Indigenismo emancipatório e lugar de memória subterrânea: a atuação do Centro de Documentação e Pesquisa do Alto Solimões (CDPAS) durante a Redemocratização (1985-1988)

Vitória Luyza Cardoso Barbosap. 155

Acusados pela fé: ação e resistência indígena e seus controles na órbita da inquisição (Rio Grande, séculos XVII-XIX)

Ana Luiza Fernandes Bezerrap. 176

O ensino de História indígena do Amapá colonial: propostas para aulas problematizadoras

Bruno Rafael Machado Nascimentop. 195

O “Partido Holandês” como política potiguar: autonomia e diplomacia indígena em meio às guerras neerlandesas nas Capitanias do Norte (1630-1654)

Carmelita Costa Zuzartp. 213

Movimento Indígena no Brasil e no México: formas de Mobilização e Organização Interna

Amanda de Oliveirap. 233

O Caminho de Peabiru como espaço de disputa turística e a conexão com o passado histórico

Vinícius Oliveira Pinheiro Machado.....p. 248

Dossiê Ensino de História**“O que é História?”: reflexões sobre a presença de fanzines no ensino de História para jovens infratores**

Giovanna Kopp da Cruzp. 261

Do saber acadêmico ao saber escolar: a construção de uma fanzine para uso pedagógico em tempos de negacionismo histórico

Laura Pereira Marques; Maria Eduarda Finger; Yasmin Favaronp. 276

A importância dos museus virtuais e seu impacto positivo para aprendizagem

Mariana Archanjo Soaresp. 292

Tecnologias digitais aplicadas ao ensino de História: a plataforma Google Arts & Culture como recurso didático

Rhulio Rodd Neves de Aguiar; Rícael Spirandeli Rochap. 308

Artigos Livres**A Historiografia como laboratório de epistemologia: um estudo do Ensaio Sobre os Costumes de François-Marie Arouet (Voltaire)**

João Damaceno de Almeida Netop. 329

Os opostos, se não se atraem, se complementam: Alexis de Tocqueville e Karl Marx como vozes suplementares para um entendimento mais abrangente da Revolução de 1848

Guilherme Costa Silvap. 351

Para todas as grandes senhoras: alquimia feminina em Veneza do século XVI

Isabel Antonello Floresp. 371

Reflexões sobre a historicização da violência: o castigo físico praticado contra os escravizados na Bahia setecentista (1700-1758)

Lucas Guilherme Lima de Freitasp. 391

“Não fui eu que possuí essa mulher”: uma breve reflexão sobre prostituição, representação feminina e desejo (1890-1920)

Pedro Heineck Moraesp. 406

A Campanha da Mulher pela Democracia (Camde) na crise do governo João Goulart (1961-1964)

Eric Patrick Silva de Faria Rochap. 420

Jornal “O Combatente” de Santa Maria e o enaltecimento do passado em prol do Partido Republicano Rio-Grandense: narrativa durante o período do governo da dissidência republicana

Eduardo Prates Bordinhãop. 440

Melhoramentos nos Subúrbios: a produção do espaço suburbano carioca nas revistas ilustradas (1902-1922)

Vitor de Almeidap. 452

Desejo de Matar: a Cultura das Armas como arma cultural

Paulo Morganti Alcarazp. 470

Resenhas

História das mulheres nas ditaduras do Cone Sul

Avelino Pedro Nunes Bento da Silvap. 488

Apresentação do Número 16

Prezados(as) leitores(as), autores(as), editores(as) e demais colaboradores da Revista Discente Ofícios de Clío! É com muita satisfação que a Equipe Editorial divulga a edição de número 16 de nossa Revista. Reiteramos, dessa forma, o nosso comprometimento em contribuir para a construção ética, responsável, colaborativa e coletiva das Ciências Humanas, firmando o nosso objetivo de representar um espaço aberto e acolhedor para publicação de discentes da graduação e da pós-graduação em História e áreas próximas.

A presente edição possui treze artigos compondo o Dossiê Temático intitulado *Povos indígenas e história: sujeitos, saberes e temporalidades*, proposto pelos doutorandos Ramon Nere de Lima, da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Danilo Rodrigues do Nascimento, da Universidade Federal do Acre, e Andrisson Ferreira da Silva, da Universidade Federal de Santa Catarina. Ademais, a edição de número 16 apresenta quatro artigos no Dossiê permanente Ensino de História, nove artigos compondo a seção de artigos livres e uma resenha.

A seção permanente de Ensino de História inicia com o artigo intitulado “*O que é História?*”: reflexões sobre a presença de fanzines no ensino de História para jovens infratores, produzido por Giovanna Kopp da Cruz, graduanda em História pela Universidade Federal de Santa Maria. Nesse trabalho, a autora discute as possibilidades abertas ao ensino de história a partir das fanzines enquanto recurso didático, apresentando aspectos sobre a realização da transposição didática. Desta forma, demonstra possíveis diálogos entre os conhecimentos acadêmicos e o ambiente escolar, além de relatar a experiência de criação de uma fanzine com alunos em privação de liberdade na Escola Estadual de Ensino Médio Humberto de Campos, na cidade de Santa Maria. A partir dessa experiência, a autora aponta para as potencialidades e desafios encontrados na realização da atividade, bem como para a importância do uso de diferentes recursos no ensino escolar de história.

Ainda abordando debates sobre as possibilidades pedagógicas das fanzines, contamos com o artigo *Do saber acadêmico ao saber escolar: a construção de uma fanzine para uso pedagógico em tempos de negacionismo histórico*, produzido pelas graduandas em história da Universidade Federal de Santa Maria, Laura Pereira Marques, Maria Eduarda Finger e Yasmin Favaron. Em seu escopo, as autoras trazem a discussão sobre a construção da fanzine intitulada *Capitalismo e comunismo, você sabe a diferença?*, a qual foi elaborada a partir de um processo de didatização do saber acadêmico, com o objetivo de desconstruir ideias negacionistas relacionadas tanto ao capitalismo quanto ao comunismo.

Em seguimento, temos o artigo *A importância dos museus virtuais e seu impacto positivo para aprendizagem*, da mestranda em Ensino de História pela Universidade Federal de Goiás, Mariana Archanjo Soares. Nessa produção, a autora pretende compreender como o repertório cultural de estudantes da educação básica pode ser valorizado por processos da educação museal. Através de um levantamento de literatura, a mestranda debate a proposta de criação de um museu virtual, a partir do Quilombo Vó Rita, localizado na zona urbana da cidade de Trindade (GO), e como poderia contribuir para a melhoria da qualidade de ensino e aprendizagem acerca da temática, especialmente por meio do conhecimento de novas realidades e da interação com o espaço.

Por fim, a seção de Ensino de História é finalizada com a produção *Tecnologias digitais aplicadas ao ensino de História: a plataforma Google Arts & Culture como recurso didático*, de autoria do Pós-graduando em Especialização em Docência com ênfase na Educação Básica no Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Minas Gerais, Rhulio Rodd Neves de Aguiar, em conjunto com Ricael Spirandeli Rocha, doutorando em Educação Tecnológica pelo Programa de Pós-Graduação em Educação Tecnológica do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Triângulo Mineiro. Neste artigo, os autores versam sobre a utilização da plataforma *Google Arts & Culture* como um recurso didático, apresentando uma revisão bibliográfica a respeito dos debates sobre as tecnologias digitais e o Ensino de História.

Para iniciar a seção permanente de artigos livres, temos primeiramente a produção *A Historiografia como laboratório de epistemologia: um estudo do Ensaio Sobre os Costumes de François-Marie Arouet (Voltaire)*, feita pelo bacharelado em história da Universidade Federal Fluminense, João Damasceno de Almeida Neto. Neste manuscrito, o autor busca examinar a história da historiografia através da obra *Ensaio sobre os Costumes*, de Voltaire. Partindo do pressuposto da obra enquanto fonte para compreender a própria construção do debate histórico pelo autor, João usufrui das ideias de Lopes (2001) e Foucault (2010) para identificar que aspectos da escrita de Voltaire dialogam com o antigo regime historiográfico e quais aspectos poderiam ser identificados como novos para a historiografia, enquanto campo de saber e discurso.

Não longe das discussões historiográficas, o artigo intitulado *Os opostos, se não se atraem, se complementam: Alexis de Tocqueville e Karl Marx como vozes suplementares para um entendimento mais abrangente da Revolução de 1848*, de Guilherme Costa Silva, graduando em História pela Universidade Federal de Goiás, busca comparar as visões de

Alexis de Tocqueville e Karl Marx sobre a longa revolução francesa. O autor, ao abordar o contexto da Revolução de 1848, pretende cotejar tais autores que, apesar de serem considerados opostos em seus pontos de vista, acabam trazendo uma visão complementar em suas produções analíticas.

Para além, no artigo intitulado *Para todas as grandes senhoras: alquimia feminina em Veneza do século XVI*, a graduanda em História pela Universidade Federal de Santa Maria, Isabel Antonello Flores, analisa de que maneiras a alquimia esteve relacionada com a realidade das mulheres italianas no século XVI. Para isso, a autora utiliza enquanto fonte um livro de segredos produzido pela personagem Isabella Cortese. A partir da análise da obra - que se realiza em diálogo com os conceitos de gênero e esoterismo com base na história cultural - a autora destaca elementos relacionados às dinâmicas do mercado editorial desse tipo de produção, assim como a agência destas mulheres.

Já o artigo *Reflexões sobre a historicização da violência: o castigo físico praticado contra os escravizados na Bahia setecentista (1700-1758)*, do mestrando em História Social e suas múltiplas formas, pela Universidade de Brasília, Lucas Guilherme Lima de Freitas, busca discutir a historicização do conceito de violência através de análise sobre a prática do castigo físico cometido contra escravizados na Bahia do século XVIII. Apossando-se das obras de Jorge Benci (1700), André João Antonil (1711) e Manuel Ribeiro Rocha (1758), notoriamente obras nas quais tais castigos são apresentados, Felipe busca entender as violências e suas classificações sociais em um contexto marcado por uma sociedade escravista e desigual.

Dando seguimento à seção, temos o artigo “*Não fui eu que possuí essa mulher*”: *uma breve reflexão sobre prostituição, representação feminina e desejo (1890-1920)*, do graduando em História pela Universidade Federal de Santa Maria, Pedro Heineck Moraes. O autor busca analisar, através de bibliografia acadêmica, literária e impressos do período, a questão da prostituição nas primeiras décadas da República Brasileira. Compreendendo a temática como controversa, o graduando lança mão especialmente de considerações sobre como as categorizadas “mulheres públicas” foram vistas pela medicina no período, bem como o contexto de repressão e representação negativa por parte da população.

Ainda versando sobre a presença feminina na história, apresentamos o artigo *A Campanha da Mulher pela Democracia (Camde) na crise do governo João Goulart (1961-1964)*, escrito por Eric Patrick Silva de Faria Rocha, mestrando em História Política pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Este estudo investiga a participação da Camde, uma associação cívica feminina de destaque durante o governo de João Goulart, focando em

seu posicionamento conservador e anticomunista. O autor examina os discursos da Camde e sua atuação em oposição ao governo, destacando a importância de valores como família, religiosidade e democracia, elementos centrais na defesa da manutenção do *status quo* diante da crescente influência das ideias de esquerda na sociedade brasileira da época.

Para além, a seção conta com o artigo *Jornal “O Combatente” de Santa Maria e o enaltecimento do passado em prol do Partido Republicano Rio-Grandense: narrativa durante o período do governo da dissidência republicana*, escrito por Eduardo Prates Bordinhão, mestrando em História pela Universidade Federal de Santa Maria, em que temos a análise dos primeiros 23 exemplares do jornal *O Combatente*, de Santa Maria, RS, publicados no ano de 1892. Neste artigo, o autor reflete sobre as representações do passado presentes nas fontes, observando como elas operam na construção de uma tradição política para o Partido Republicano Rio-Grandense.

Seguindo a perspectiva da relação entre História e Imprensa, temos o artigo *Melhoramentos nos Subúrbios: a produção do espaço suburbano carioca nas revistas ilustradas (1902-1922)*, do doutorando em História Social do Território pela Universidade Estadual do Rio de Janeiro, Vitor de Almeida, que visa compreender, através da leitura de revistas ilustradas, as transformações materiais do subúrbio carioca nas duas primeiras décadas do século XX. Levadas adiante pelas administrações federais e municipais, estas traziam consigo ideias de progresso, as quais foram analisadas no artigo que, ainda, versa sobre os processos de urbanização e os impactos da modernização no local e em sua comunidade, discutindo, especialmente, as influências da *belle époque* suburbana nesse contexto.

Como último trabalho da seção de artigos livres, temos o artigo *Desejo de Matar: a Cultura das Armas como arma cultural*, em que o bacharelando em História na Universidade Estácio de Sá, Paulo Morganti Alcaraz, realiza uma análise sobre a cultura das armas a partir da produção, circulação e recepção do filme *Desejo de Matar*. Relacionando o filme ao seu contexto histórico, o autor parte da premissa de que a obra assimila ideias e valores vinculados ao desenvolvimento de um ultraconservadorismo nos Estados Unidos, caracterizado pela presença de uma retórica inflamada, uma ética individualista, um moralismo e uma constante articulação com a religião. Dessa forma, o autor reflete sobre a disseminação e assimilação dessas ideias em países como o Brasil.

Encerrando a edição atual, contamos com a resenha produzida por Avelino Pedro Nunes Bento da Silva, doutorando em História pela Universidade Federal do Amazonas,

intitulada *História das mulheres nas ditaduras do Cone Sul*. Nesse trabalho, o autor se debruça na análise sobre a obra *Memórias da resistência: mulheres nas ditaduras do Cone Sul*, organizada por Janine Gomes da Silva, Cristina Scheibe Wolff e Joana Maria Pedro, publicada no ano de 2024.

Com os presentes trabalhos publicados, esperamos que as análises e problematizações propostas pelos(as) autores(as) possam semear nos(as) leitores(as) novas indagações e reflexões sobre as múltiplas perspectivas que integram a produção do conhecimento das ciências humanas no Brasil. Buscamos, dessa forma, contribuir para construção e divulgação do saber. Desejamos a todos uma boa leitura!

Equipe Editorial:

Márcia Janete Espig

Amanda Rodrigues Guelso

Bethânia Luísa Lessa Werner

Francine Sedrez Bunde

Laura Bergozza Pereira

Leonardo Silva Amaral

Lucas Viscardi Marques

Víctor Blaskoski Lehugeur

Apresentação do Dossiê:**Povos indígenas e história: sujeitos, saberes e temporalidades**

Ramon Nere de Lima,¹ PUCRS

Danilo Rodrigues do Nascimento,² UFAC

Andrisson Ferreira da Silva,³ UFSC

No que se pode ter de consensual no campo da História dos Povos Indígenas no Brasil, destaca-se o reconhecimento de que as representações, os saberes e as temporalidades desses povos constituem uma das experiências mais duradouras e significativas da nossa formação social. Grande parte das disputas territoriais, das assimetrias de poder e das práticas de resistência cultural que vivenciamos hoje estão profundamente enraizadas nessa trajetória histórica. Nas últimas décadas, o trabalho minucioso de historiadores e historiadoras, explorando uma diversidade de fontes — como arquivos cartoriais, registros demográficos, etnografias e memórias orais —, tem permitido que aspectos fundamentais do cotidiano e das relações sociais indígenas venham à tona, revelando uma complexidade antes ignorada. Superando visões que oscilavam entre o silenciamento ou a estereotipação, o olhar contemporâneo se volta para a capacidade de agência indígena, evidenciando como essas populações, apesar das adversidades impostas pelo colonialismo, foram capazes de mobilizar recursos, forjar alianças e criar redes de solidariedade que garantiram a preservação de seus modos de vida e cosmovisões.

É indispensável, contudo, que essa análise leve em consideração as múltiplas especificidades regionais, culturais e temporais que caracterizam as populações indígenas, razão pela qual é fundamental abordá-las no plural, contemplando a diversidade de estratégias

¹ Doutorando em História (bolsista CNPq) pelo Programa de Pós-graduação em História da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS) na linha de pesquisa Cultura e Etnicidade. Mestre em História pela Universidade Federal da Integração Latino-Americana (Unila). Licenciado em História pela Universidade Federal do Acre (Ufac). E-mail para contato: ramonnere99@gmail.com

² Doutorando em Letras (bolsista Capes) pelo Programa de Pós-graduação em Letras: Linguagem e Identidade da Universidade Federal do Acre (Ufac), na linha de pesquisa: Língua(gens) e Formação Docente. Mestre em Letras: Linguagem e Identidade pela Ufac. Possui graduação História: em Licenciatura (2022) e bacharelado (2018) pela mesma instituição. E-mail para contato: danilorodriguesbh@gmail.com

³ Doutorando e mestre pelo Programa de Pós-Graduação em História pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), inserido na linha de pesquisa História Indígena, Etnohistória e Arqueologia; também é estudante de graduação no curso de Direito pela mesma instituição. Integra o Laboratório de História Indígena (Labhin/Ufsc) e Possui aperfeiçoamento em Ensino de História: saberes e fazeres de matriz africana e indígenas. É licenciado em História pela Universidade Federal do Acre (Ufac - 2017/2022). E-mail para contato: andrissonf@gmail.com

e resistências empregadas. Além disso, é crucial reconhecer a amplitude de experiências que lhes permitiram não só sobreviver às transformações impostas pelo processo colonial, mas também reivindicar seus direitos e afirmar sua presença, inclusive na contemporaneidade. Nesse sentido, o presente Dossiê reúne uma série de estudos inovadores, conduzidos por historiadores, historiadoras e especialistas, que, ao mobilizarem uma vasta gama de fontes e metodologias, oferecem novas e instigantes leituras sobre os sujeitos, saberes e temporalidades indígenas, ampliando o escopo do debate histórico e oferecendo análises que transcendem as narrativas tradicionais.

Começamos com o artigo *Onde se ausculta o saber ancestral: sonho, xamanismo e relações entre humanos e não humanos em Meu vô Apolinário: um mergulho no rio da (minha) memória de Daniel Munduruku*, de Cristhyan Emanuel Monteiro Gomes (UFPA). Este trabalho explora a obra de Daniel Munduruku, destacando o sonho, a práxis xamânica e as relações entre humanos e não humanos como elementos centrais da sociedade Munduruku. Gomes analisa como esses aspectos refletem formas ancestrais de compreensão da vida, expressas na narrativa autobiográfica de Munduruku, reafirmando a resistência cultural indígena por meio da literatura e da arte.

Na sequência, *Uwa'kürii: o processo de racialização dos povos originários na Amazônia Sul-Occidental*, de Ramon Nere de Lima (PUCRS), aprofunda a discussão sobre a racialização dos povos indígenas no Acre, relacionando-a ao conceito de seringalidade. Este artigo apresenta uma crítica às narrativas patrióticas que silenciam as vozes indígenas e reforça a importância de uma abordagem historiográfica crítica que reconheça esses povos como agentes históricos.

Continuando, o artigo *Reivindicações por terras indígenas a partir do passado no jornal Porantim: década de 1980*, de Laura Oeste (UFRGS), investiga como o jornal *Porantim* usou o passado para legitimar reivindicações de terras indígenas. A autora analisa estratégias discursivas que enfatizam a conexão histórica dos povos indígenas com seus territórios, ampliando o debate sobre os direitos territoriais.

Avançando, *A trajetória de Domingo Manduré: possibilidades e estratégias indígenas em meio aos conflitos de independência no Rio da Prata (1812-1821)*, de Felipe Schulz Praia (USP), utiliza a micro-história para retratar a atuação de Domingo Manduré, liderança guarani. O autor destaca como Manduré adotou estratégias políticas e econômicas para melhorar sua condição social, revelando as complexas redes de negociação dos povos indígenas em tempos de independência.

Em seguida, *Concessões de sesmarias e Agência Indígena: a região “no pé da Serra do Pitavary” na colonização do Ceará (1683-1722)*, de João Victor Diniz Ribeiro (UFC), analisa a participação indígena na concessão de sesmarias, demonstrando como os povos indígenas utilizaram o regime jurídico colonial para proteger seus interesses, evidenciando sua agência em um contexto de colonização.

No campo das interações entre conhecimento indígena e visão europeia, o artigo “*Feliz se puede llamar el Paraguay, abastecido de muchos bellos ríos [...]*”: as águas, suas características e usos pelos indígenas na obra *Paraguay Natural Ilustrado* de José Sánchez Labrador (1771-1776), de Lóren Cantiliano Ximendes (UFPEL), examina como o missionário jesuíta articulou saberes locais e científicos para compreender as práticas indígenas relacionadas aos recursos hídricos no Paraguai.

Avançando para o âmbito jurídico, *Os Processos de Inserção dos Povos Indígenas no Ordenamento Jurídico Brasileiro: uma Análise das Constituições (1824-1988) e Emenda Constitucional de 1969*, de Stefany Caroline Pantoja Amorim (FURG), analisa como as Constituições brasileiras moldaram a representação indígena, ressaltando a transformação paradigmática introduzida pela Constituição de 1988 ao reconhecer direitos específicos dos povos indígenas.

Já no contexto da redemocratização, *Indigenismo emancipatório e lugar de memória subterrânea: a atuação do Centro de Documentação e Pesquisa do Alto Solimões (CDPAS) durante a Redemocratização (1985-1988)*, de Vitória Luyza Cardoso Barbosa (UFRJ), investiga como o CDPAS se tornou um espaço de preservação da memória e resistência cultural dos Tikuna frente às políticas tutelares do Estado brasileiro.

No âmbito das relações entre a História Indígena e religião, *Acusados pela fé: ação e resistência indígena e seus controles na órbita da inquisição (Rio Grande, séculos XVII-XIX)*, de Ana Luiza Fernandes Bezerra (UERN), explora como a Inquisição portuguesa tratava as práticas religiosas indígenas, destacando as estratégias de resistência diante do controle eclesiástico.

Avançando para o ensino, *O ensino de História indígena do Amapá colonial: propostas para aulas problematizadoras*, de Bruno Rafael Machado Nascimento (UNINTER), apresenta metodologias para inserir a História Indígena no currículo escolar, criticando a marginalização dessas narrativas no referencial curricular oficial e propondo uma abordagem que promova o protagonismo indígena.

No contexto das relações internacionais, *O “Partido Holandês” como política potiguar: autonomia e diplomacia indígena em meio às guerras neerlandesas nas Capitanias do Norte (1630-1654)*, de Carmelita Costa Zuzart (UFRRJ), explora como as lideranças potiguaras utilizaram alianças estratégicas para negociar seus interesses em meio aos conflitos coloniais.

Em *Movimento Indígena no Brasil e no México: formas de Mobilização e Organização Interna*, de Amanda de Oliveira (UDESC), a autora analisa como os movimentos indígenas desses países enfrentaram o colonialismo e o neoliberalismo, defendendo a autonomia indígena e destacando conexões transnacionais.

Por fim, *O Caminho de Peabiru como espaço de disputa turística e a conexão com o passado histórico*, de Vinícius Oliveira Pinheiro Machado (USP), explora como esse antigo trajeto, que conectava o Brasil ao Império Inca, se tornou um espaço de memória e disputa contemporânea, enfatizando os riscos de apagamento das culturas indígenas em sua exploração turística.

Portanto, este dossiê destaca a relevância crescente da História Indígena como um campo fundamental para a compreensão das dinâmicas sociais, políticas e culturais que moldaram e continuam a moldar o Brasil. A partir de múltiplas perspectivas e metodologias, os artigos reunidos oferecem análises profundas e inovadoras sobre as vivências, resistências e estratégias dos povos indígenas, tanto em contextos históricos quanto contemporâneos. Ao iluminar aspectos muitas vezes negligenciados pela historiografia tradicional, estas pesquisas reafirmam os povos indígenas como agentes históricos, desafiando narrativas que os colocavam exclusivamente como vítimas ou sujeitos passivos frente ao colonialismo.

Os trabalhos aqui apresentados exploram a pluralidade de temporalidades e espacialidades indígenas, evidenciando como suas cosmologias, práticas culturais e articulações políticas resistiram às imposições coloniais e, frequentemente, subverteram as estruturas de poder hegemônicas. Por meio da análise de fontes variadas — cartoriais, eclesiásticas, judiciais, arqueológicas e orais —, os/as autores/as demonstram que a História Indígena vai além da mera documentação de opressões: trata-se de um campo vibrante que revela o protagonismo e multiplicidade dos povos originários.

Além disso, as discussões suscitadas neste dossiê reforçam a importância de se pensar a História Indígena em conexão com o presente, reconhecendo como as disputas territoriais, as lutas por direitos e as estratégias de resistência contemporâneas estão profundamente enraizadas em experiências históricas. Esses diálogos entre passado e presente ampliam não

apenas o horizonte da pesquisa acadêmica, mas também o compromisso ético com as reivindicações indígenas atuais, como o respeito à autonomia, a preservação de suas memórias e saberes, e a valorização de suas contribuições para a construção de uma sociedade mais plural.

Assim, este dossiê se afirma como uma contribuição relevante para a historiografia, convocando historiadores, historiadoras, leitores e leitoras a repensarem as relações entre história, memória e poder, com um olhar sensível às vozes que foram historicamente silenciadas. A História Indígena, enquanto campo de estudo, não apenas nos ensina sobre o passado, mas também nos desafia a imaginar futuros plurais. Que estas reflexões inspirem novas investigações e práticas que continuem a colocar os povos indígenas no centro da narrativa histórica, onde sempre estiveram.

Boa leitura!

Onde se ausculta o saber ancestral: sonho, xamanismo e relações entre humanos e não humanos em *Meu vô Apolinário: um mergulho no rio da (minha) memória*, de Daniel Munduruku

*Where ancestral knowledge is heard: dream, shamanism and relations between humans and non-humans in *Meu vô Apolinário: um mergulho no rio da (minha) memória*, by Daniel Munduruku*

Cristhyan Emanuel Monteiro Gomes,¹ UFPA

Resumo

O livro *Meu avô Apolinário* (2001) é uma sensível e profunda narrativa autobiográfica do escritor indígena Daniel Munduruku. Diante disso, o presente trabalho tem como objetivo central traçar reflexões acerca de três propriedades presentes na sociedade munduruku: a instituição do sonho, a práxis xamânica e as relações tecidas entre os humanos e não humanos, a partir da respectiva obra. Analisamos como esses três elementos constituem maneiras ancestrais de compreensão da vida e da existência do povo munduruku, retratando uma parcela das suas cosmologias. Nesse sentido, o que fazemos é observar, no texto literário, as reverberações de tais cosmovisões, uma vez que o autor indígena dificilmente não se associa a sua vivência indígena, sendo um emissário do seu povo, em que a escrita compreende um compromisso e uma tentativa de resistência e de não apagamento por meio da arte.

Palavras-chave: Cosmologias Indígenas; Sonho; Xamanismo; Humanos e Não Humanos; Daniel Munduruku.

Abstract

The book *Meu avô Apolinário* (2001) is a sensitive and profound autobiographical narrative by the indigenous writer Daniel Munduruku. In view of this, the main objective of this work is to outline reflections on three properties present in Munduruku society: the institution of the dream, shamanic praxis and the relationships woven between humans and non-humans, based on the respective work. We analyze how these three elements constitute ancestral ways of understanding the life and existence of the Munduruku people, portraying a portion of their cosmologies. In this sense, what we do is to observe, in the literary text, the reverberations of such worldviews, since the indigenous author hardly does not associate himself with his indigenous experience, being an emissary of his people, in which writing comprises a commitment and an attempt at resistance and non-erasure through art.

Keywords: Indigenous Cosmologies; Dream; Shamanism; Human and Non-Human; Daniel Munduruku.

Introdução

¹ Mestrando em Estudos Literários pelo Programa de Pós-Graduação em Letras (PPGL) da Universidade Federal do Pará, vinculado à linha de pesquisa Poéticas e Cosmologias Indígenas. Bolsista pelo programa CAPES – PROEX (Programa de Excelência Acadêmica). Graduado em Letras – Língua Portuguesa pela Universidade do Estado do Pará (UEPA). E-mail: cristhyan.gomes@docente.semed.maju.pa.gov.br

Quando adentramos na literatura de autoria indígena, dentro do contexto brasileiro, estabelecemos um contato com diferentes cosmologias que se apartam da percepção eurocêntrica e ocidental de uma sociedade e humanidade moldadas homogeneamente. Portanto, o que vislumbramos nesses textos são modos idiossincráticos e heterogêneos de ser e existir na *terra-floresta*, onde os saberes ancestrais e os conhecimentos tradicionais ocupam um lugar central.

Diante disso, nomes como o do escritor, professor e ativista Daniel Munduruku se estabelecem como basilares na luta pela manutenção e expansão da memória e tradição originárias, na contemporaneidade, sendo uma figura significativa no campo da produção literária de expressão indígena justamente por desenvolver, em sua obra, concepções de outros mundos possíveis, como bem pontua Graúna (2013).

Munduruku utiliza a escrita como forma de manter as culturas originárias acesas e suspensas, reafirmando a importância das cosmovisões e filosofias ancestrais para os dias atuais. Isso se dá pela iminência da destruição que sitia o antropoceno, em que os territórios, línguas e corpos indígenas há muito lutam para não serem apagados e aniquilados pelos brancos e as suas diversas maneiras de dominação da natureza-cultura. Dessa forma, Munduruku ressalta o valor da escrita, afirmando que

Há um fio muito tênue entre oralidade e escrita, disso não se duvida. Alguns querem transformar esse fio numa ruptura. Prefiro pensar numa complementação. Não se pode achar que a memória não é atualizada. É preciso notar que a memória procura dominar novas tecnologias para se manter viva. A escrita é uma delas [...]. Pensar a literatura indígena é pensar no movimento da memória para apreender as possibilidades de mover-se num tempo que a nega e que nega os povos que a afirmam. A escrita indígena é a afirmação da oralidade (Munduruku, 2018, p. 83).

A escrita, por conseguinte, se torna um compromisso, uma tentativa de resistência por meio da arte, visto que “ser escritor indígena não pode estar dissociado da vivência indígena, ou seja, a escrita literária também é a escrita do ‘poema-vida’. Nesse sentido, o fazer literário também assume uma missão social [...] a qual o autor assume como porta-voz de seu povo” (Cunha, 2020, p. 278).

Assim, ao longo de suas publicações, o escritor oriundo do povo Munduruku tematiza a diversidade étnico-racial, sociocultural e espiritual indígenas através de artes verbais que, em suas narrativas, expressam propriedades cosmogônicas e particularidades presentes nas cosmovisões e modos de vida originários - sobretudo do povo munduruku - como as práticas xamânicas, o sonho e a relação com outros seres do cosmos.

Diante disso, temos como objetivo central deste artigo refletir como a práxis do xamanismo, o perspectivismo ameríndio que redimensiona a relação entre humanos e não humanos, e a instituição do sonho traduzem maneiras ancestrais de vida, de existência e de ser e de se estar no mundo, retratando a cosmovisão do povo munduruku, a partir da narrativa *Meu Vô Apolinário: um mergulho no rio da (minha) memória* (2001) do escritor indígena Daniel Munduruku. Para isso, iremos cotejar e discutir estudos etnográficos, teóricos e filosóficos sobre xamanismo, perspectivismo ameríndio e sonho, e relacioná-los com a construção da narrativa.

Sendo assim, este artigo está dividido de modo que no tópico “Um breve mergulho no livro” explanamos e situamos a narrativa em questão para, posteriormente, entrarmos na discussão acerca do xamanismo em “Na força do sopro do tabaco: xamanismo em Meu Vô Apolinário”, relações entre humanos e não humanos sob a ótica do perspectivismo ameríndio em “Preciso me unir ao Grande Rio: relações entre humanos e não humanos”, e sonho em “Sonhar é alimentar os espíritos ancestrais: a instituição onírica e suas reverberações”, respectivamente. Por fim, apresentamos as considerações finais e as devidas referências bibliográficas.

Para a execução do presente estudo, dispomos de uma pesquisa bibliográfica, a fim de lançar mão de determinados aportes, como livros, teses e dissertações capazes de subsidiar o processo analítico aqui delineado. Dessa forma, concebemos o objeto de análise a partir de um novo prisma, como uma forma de encará-lo sob uma nova abordagem e consequentemente traçar outras considerações sobre a narrativa.

Um breve mergulho no livro

Na obra *Meu avô Apolinário: um mergulho no rio da (minha) memória* (2001), observamos uma sensível e profunda narrativa autobiográfica, atravessada pela dupla vivência de Daniel Munduruku na periferia da cidade de Belém/PA, onde morava, e a aldeia munduruku Terra Alta, que era seu destino durante as férias.

Para o autor, a sua proposição ao criar essa narrativa é “partilhar um pouco da minha história, da história do meu povo e do meu vô (o) ancestral que me levou a compreender a sabedoria que está em todas as coisas e me fez descobrir que não nascemos para estar o tempo todo no chão” (Munduruku, 2001, p. 7). Vale lembrar que o seu avô Apolinário, segundo o autor, foi o responsável na formação de seu “corpo de índio” Munduruku (2001), uma vez que, por viver na cidade, foi nos momentos que vivera na aldeia e no contato com o ancião

que Daniel se desarmou dos estigmas reproduzidos em Belém por não indígenas, estigmas os quais ele adotou para si na infância, recebendo a ideia de ser indígena com grande repulsa.

Assim, compreendemos que o seu avô: “um velho índio que se sentava de cócoras para nos contar as histórias dos espíritos ancestrais a quem ele chamava carinhosamente de avós e guardiões” (Munduruku, 2001, p. 7) atuou como agente principal na retomada da ancestralidade e da identidade indígenas em Daniel, constituindo a sua forma de pensar e agir no mundo, enquanto sujeito indígena.

Dessa forma, sendo o próprio protagonista dessa narrativa, o autor imerge em suas memórias e se inspira nos ensinamentos que o seu avô lhe transmitiu quando criança, mergulhando na sua ancestralidade e criando uma história sitiada pela sabedoria poética, cosmopolítica – no sentido que Stengers (2018) desenvolve – decolonial e xamânica que seu avô continha. Em um momento da narrativa, o autor rememora os primeiros vislumbres que tinha de seu avô quando criança:

Confesso que a figura do meu avô sempre foi um mistério para mim. Meu pai nunca falava sobre ele [...], mas ele era uma figura imponente. Na época em que se passa esta história ele já devia estar com mais de oitenta anos. Mesmo assim, fazia todas as coisas que um homem mais jovem fazia: caçava, pescava, ia para a roça, preparava belíssimos panes com talas de buriti. Estava sempre trabalhando. E era assim que eu o via quando chegava à aldeia: sentado de cócoras sobre os calcanhares, pitando um cigarro de palha e com as mãos ocupadas, tecendo um novo paneiro (Munduruku, 2001, p. 26).

Posto isso, ao longo deste artigo, refletiremos sobre as falas de *Apolinário* - majoritariamente - e do narrador-personagem que é o próprio Daniel Munduruku, mas que aqui o denominaremos como *Pequeno Munduruku*, haja vista que, por se tratar de uma narrativa autobiográfica em que o autor é criança e, por vezes, utilizarmos contribuições filosóficas de Daniel enquanto intelectual, fizemos essa escolha como uma forma de diferenciá-los.

Na força do sopro do tabaco: xamanismo em *Meu vô Apolinário*

O xamanismo é uma prática global e dinâmica que, de modo geral, estabelece uma íntima conexão com o que é considerado sacro a diferentes povos. No contexto brasileiro - e expandindo essa noção à América do Sul - essa prática é considerada fulcral na configuração das sociedades ameríndias, e está ligada de modo particular à comunicação entre planos

humanos e não humanos para diversos objetivos, que orbitam em torno da sobrevivência dos povos ancestrais, onde o xamã opera como um cerne da prática do xamanismo. Tal função de mediação, como articula Langdon (1996, p. 29), “estende-se também ao domínio sociológico, onde ele desempenha um papel tanto importante na cura, quanto nas atividades econômicas e políticas e em outras atividades sociais” (Langdon, 1996, p. 29).

No capítulo “O Vô Apolinário” é onde percebemos as primeiras referências às atuações xamânicas, atribuídas ao avô do *Pequeno Munduruku*, considerado o pajé de sua aldeia. No fragmento abaixo, o personagem narra como os outros indígenas da comunidade acessavam o ancião como forma de obter curas e orientações:

As pessoas, eu via, sempre se aproximavam dele a fim de falar, pedir conselhos ou para que ele receitasse alguma erva para a cura de doenças. A todos ouvia com muito carinho, no entanto quase nunca levantava a cabeça ao dirigir-se às pessoas. Ficava o tempo todo de olhos fechados, parecia que estava dormindo. Mas não estava. Quando a pessoa acabava de dizer tudo o que queria, ele se levantava, ia até o quintal de sua casa e trazia nas mãos algumas folhas e as entregava ao doente explicando o que deveria fazer. Outras vezes - quando o assunto parecia ser mais sério - ele mesmo operava a cura do paciente. Fazia a pessoa deitar-se ou sentar-se dentro de sua maloca, pegava uns ramos de folhas, incensava-as com seu cigarro de palha, molhava-as em água nova e então as jogava pelo corpo do paciente enquanto recitava uma prece numa língua. [...] Também usava o maracá e penas de mutum (Munduruku, 2001, p. 27).

Observemos que o narrador-personagem descreve elementos que estão efetivamente presentes na cosmogonia do povo munduruku, encontrados em diversos estudos como os de Alencar (2001), Murphy (1954; 1958), Scopel (2013) e do próprio autor Daniel Munduruku (2000). A utilização de folhas, de cigarros, de penas do pássaro mutum, do ato de incensar, do uso do maracá e até mesmo a evocação de sonhos, implícita especificamente no fragmento */Ficava o tempo todo de olhos fechados, parecia que estava dormindo. Mas não estava/*, são recursos legítimos empregados em rituais xamânicos, majoritariamente utilizados pelo xamã da aldeia.

No entanto, como podemos constatar em Scopel (2013), os seus usos não são exclusivos a esses anciãos. Murphy (1958) já sinalizava que folhas e banhos, por exemplo, poderiam ser manipulados pela própria comunidade em geral, sob a orientação de um xamã, e que isso é recorrente no cotidiano desse povo. Por esse motivo, o xamã munduruku, assim como desenvolvido na narrativa, pode mediar o ritual xamânico como agente direto, influenciando propriamente no processo de cura, ou orientar e dar subsídios necessários para tal processo, agindo, assim, indiretamente.

O *Pequeno Munduruku* observa que, por vezes, o seu avô realiza a cura enquanto mediador do processo e, em outras, como em casos menos complexos, ele oferece suporte. Murphy (1958, p. 39) constata exatamente que, ora o xamã munduruku “working alone, blows smoke upon the patient and massages his body. He then flicks the object out of the body with a mutum feather upon which he has blown tobacco smoke”² e ora “The shaman does not him-self administer these remedies, but instructs the kinsmen of the sick person in their use. They then collect the proper herbs and apply them” (Murphy, 1958, p. 35),³ constituindo um reflexo dos níveis de gravidade em que o paciente que busca a cura se encontra, interferindo na forma como o xamã atua.

Percebemos que o uso do tabaco é central na atividade xamânica munduruku. Tal medicina, em consubstancia com instrumentos outros agindo conjuntamente, são responsáveis para que a cura da pessoa doente possa ser verdadeiramente efetivada, como observa Murphy (1958, p. 31): “a tail feather of the mutum is used by the shaman to extract from afflicted people the yakip, or malignant object sent by the mother of the game. All these instruments are inert until the shaman blows power – giving Tobacco smoke upon them”.⁴

Segundo Murphy (1958, p. 35): “The shaman’s use of tobacco smoke and the techniques of sucking and massage are almost universal in the Amazon area. Of equally wide distribution are the use of herbs and the various methods of applying them”.⁵ No xamanismo munduruku, especificamente, “for the tobacco smoke is believed to dislodge the causi from its place deep within the sick person and to bring it nearer to the surface, from where it can be easily extracted”⁶ (Murphy, 1958, p. 33).

Tais ações xamânicas convergem exatamente com o que Daniel Munduruku declara acerca das atribuições dadas aos xamãs na sociedade munduruku. Em seu livro *O banquete dos deuses: conversa sobre a origem da cultura brasileira* (2000), o autor afirma que, dentre outros encargos, cabe ao xamã

² “Trabalhando sozinho, sopra fumaça sobre o paciente e massageia seu corpo. Ele então tira o objeto do corpo com uma pena de mutum sobre a qual soprou fumaça de tabaco” (tradução nossa).

³ O xamã não administra ele mesmo esses remédios, mas instrui os parentes do doente no seu uso. Eles então coletam as ervas adequadas e as aplicam (tradução nossa).

⁴ Uma pena da cauda do mutum é usada pelo xamã para extrair dos aflitos o *yakíp*, ou objeto enviado pela *mãe do jogo*. Todos esses instrumentos ficam inertes até que o xamã sopra sobre eles a fumaça do tabaco, que dá poder (tradução nossa).

⁵ O uso da fumaça do tabaco pelos xamãs e as técnicas de sucção e massagem são quase universais na região amazônica. Igualmente difundidos são o uso de ervas e os vários métodos de aplicá-las (tradução nossa).

⁶ Acredita-se que a fumaça do tabaco desaloja o *kauchi* de seu lugar nas profundezas da pessoa doente e o traz para mais perto da superfície, de onde pode ser facilmente extraído (tradução nossa).

a) identificar e curar as doenças – para as quais tem sempre uma explicação plausível e um remédio necessário, além de conselhos para o doente; b) identificar os possíveis responsáveis pela doença – normalmente se trata de um feiticeiro que, na calada da noite, “armou” algum cauxi para um parente seu – caberá ao xamã dar conselhos para que o acusado faça um remédio a fim de deixar de manipular os maus espíritos, caso contrário, poderá ser assassinado pela comunidade sob acusação de feitiçaria (Munduruku, 2000, p. 53).

Ao fazer um estudo etnográfico do xamanismo munduruku, Alencar (2001, p. 45) afirma que, no transcurso da cura por intermédio xamânico, o paciente que apresentasse casos mais complexos deveria “seguir os conselhos do pajé com a utilização de plantas e banhos especiais voltando depois de algum tempo do uso da medicação para que o pajé possa então retirar o *kauchi* [doença] ou o feitiço”. O xamã, nesse sentido, torna-se fundamental para o equilíbrio não só físico, como também espiritual do paciente que o acede, uma vez que “o corpo é um sistema em perfeito equilíbrio, que pode ser quebrado por uma interferência externa ou feitiço. Por isso, a presença do xamã é tão importante para o ajuste do equilíbrio do doente” (Munduruku, 2000, p. 53).

Daniel Munduruku (2000) pontua que a existência dos xamãs nas aldeias é fundamental haja vista que determinadas aldeias munduruku “são pequenas e sua harmonia depende de um certo grau de controle social sobre os indivíduos” (Munduruku, 2000, p. 52). Portanto, o xamã esteia o sistema social e espiritual indígenas a partir de uma atribuição que é sobretudo diplomática, em que o seu trabalho “é essa tentativa de reconstrução do sentido, de estabelecer relações, de encontrar íntimas ligações” (Carneiro da Cunha, 1998, p. 14).

Por esse motivo, a importância dos xamãs ou pajés⁷, de acordo com Loures (2017, p. 3) “vai da proteção espiritual que invoca aos guerreiros ao uso de suas duas visões, que permitem ver para além do plano material. Os pajés são capazes de compreender para além, conseguem prever o que está por vir e o que pode lhes afetar” e estão apoiados em uma concepção a qual “most mundurucu shamans are motivated by a true sense of public service”⁸ (Murphy, 1958, p. 29). Assim:

The Mundurucú shaman, or mamú, has the ability to deal with supernatural threats through possession of a mystical power latent within him from the time of his birth. His functions within the society are manifold. The shaman performs cures; he is essential to nearly all ceremonies; he propitiates the spirit mothers of the animal world; he rids the community of evil forces; [...]

⁷ Os pajés, geralmente, remontam à mesma figura do xamã nas sociedades ameríndias.

⁸ A maioria dos xamãs mundurucú é motivada por um verdadeiro senso de serviço público (tradução nossa).

he maintains a balanced and favorable relation between the human and supernatural worlds (Murphy, 1958, p. 29).⁹

Tal concepção vai de encontro ao que Sáez (2018) declara ao tratar do xamanismo nas terras baixas, isso porque, segundo o autor, o xamã “detém uma capacidade além do comum de enxergar ação e desígnio de sujeitos lá onde outros enxergariam matéria inerte, e de agir sobre isso tudo [...] como um diplomata (ou, eventualmente, um guerreiro, um guardião, um espião)” (Sáez, 2018, p. 10). Interessante notar que na voz de *Apolinário* está contido um alerta que, como nunca, faz-se urgente na contemporaneidade, sobretudo aos *pariwat* (não indígenas). Em uma das conversas de intensa sabedoria ancestral com o *Pequeno Munduruku*, *Apolinário* diz:

Nosso mundo está vivo. A terra está viva. Os rios, o fogo, o vento, as árvores, os pássaros, os animais e as pedras, estão todos vivos. São todos nossos parentes. Quem destrói a terra destrói a si mesmo. Quem não reverencia os seres da natureza não merece viver (Munduruku, 2001, p. 33).

Em paralelo a esse discurso de *Apolinário*, é válido pensar na conjuntura brasileira, em que a luta pela terra, para os povos ancestrais, é a mãe de todas as lutas e, portanto, comum a todos eles, pois a conservação da terra-floresta é, além de ser importante ecologicamente, essencial a um equilíbrio espiritual e cósmico.

No que cerne às terras tradicionalmente ocupadas pelo povo munduruku - que estão localizadas nos Estados do Amazonas, Mato Grosso e Pará - estudos recentes indicam o impacto de grandes empresas nos territórios considerados sagrados a esses povos, influenciando na obliteração de suas cosmologias: “A interferência das barragens não apenas na região, mas no planeta, tem levado alguns Munduruku a refletirem sobre a precariedade das condições de sustentação do cosmos descritas em sua mitologia” (Moreira; Loures, 2021, p. 143). Algumas dessas barragens dizem respeito às construídas ao longo do rio Teles Pires, que corta a maior parte do território munduruku nos Estados do Pará e do Mato Grosso, e que é profundamente sacro a esse povo. Por esse motivo,

essa sucessão de violações que perturbou a superfície e alcançou o domínio do invisível, acessível apenas aos pajés e, por vezes, às pessoas comuns durante seus sonhos ou quando gravemente enfermas, provocou, segundo os

⁹ “O xamã Mundurucú, ou mamú, tem a capacidade de lidar com ameaças sobrenaturais através da posse de um poder místico latente em seu interior desde o momento de seu nascimento. Suas funções dentro da sociedade são múltiplas. O xamã realiza curas; ele é essencial para quase todas as cerimônias; ele propicia as mães espirituais do mundo animal; ele livra a comunidade das forças do mal [...] ele mantém uma relação equilibrada e favorável entre os mundos humano e sobrenatural” (tradução nossa).

Munduruku, agitações de toda ordem e o desequilíbrio do cosmos (Loures; Moreira, 2022, p. 199-200).

Sendo assim, nas últimas décadas, o xamanismo munduruku exerceu um papel fulcral na luta contra a construção de usinas hidrelétricas nos rios localizados nos seus territórios e, dessa forma, esses povos assumiram “junto aos Iba’arêmrmëmayũ (espíritos), um protagonismo notável” (Moreira; Loures, 2021, p. 135). Isso se deve ao fato de que

O acesso e a compreensão do que se passa depende da capacidade dos pajés Munduruku de comunicação com esses seres e de trânsito por esses mundos inferiores. As explicações e determinações das ações em Teles Pires eram emitidas por espíritos que, segundo os Munduruku, utilizam uma linguagem dominada apenas pelos pajés, seus tradutores (Moreira; Loures, 2021, p. 135).

São diversos os ataques a lugares sagrados para o povo munduruku, como os feitos a *Karobixexe* e a *Dekoka’a* e, também, à retirada dos *Itig’a* (urnas funerárias munduruku, onde habitam alguns ancestrais). Acerca dessa última, a investida foi extremamente dantesca, constituindo-se numa tentativa de dizimar e desumanizar as cosmologias dos munduruku, haja vista que “En la cosmología Mundukuru [...] cuando no conseguimos proteger la morada de los antepasados, la vida de todo el pueblo está en peligro” (Dias, 2018, p. 199-200).¹⁰ Portanto, é o xamã

que tem trânsito livre como sobrenatural, que dialoga com os espíritos (que o ajudam nos processos de cura) e com as forças da natureza, que conhece os segredos de sua sociedade, das ervas medicinais, da fertilidade da terra e dos homens. Enfim, o xamã é uma pessoa que deve ter o controle sobre vários aspectos que dizem respeito a saúde e a sobrevivência de seu povo (Fernandes, 1993, p. 118).

Dialogando com o que Murphy (1958) relatou em seu estudo etnográfico sobre os Munduruku, Sztutman (2005) explana acerca do hibridismo como condição intrínseca à figura do xamã, contendo idiossincraticamente um estado de ser que não é, de forma alguma, fixo ou homogêneo exatamente porque eles se estabelecem como negociadores e diplomatas, e, dessa forma,

A mediação estabelecida pelo xamanismo entre mundo humano e não-humano, via sonho ou transe, [...] exige dos xamãs que eles adquiram, ainda que temporariamente, visto eu que aquilo que foi obtido pode ser perdido, uma natureza híbrida: eles situam-se entre os homens e os não-humanos, carregando em si mesmos porções não-humanas (Sztutman, 2005, p. 367).

¹⁰ “Na cosmologia munduruku [...] quando deixamos de proteger a morada dos ancestrais, a vida de todo mundo corre perigo” (tradução nossa).

Assim, consideramos que ao passo que a vida do povo munduruku é exposta a outros riscos à sua sobrevivência, o papel do xamã adquire outras incumbências, atuando diplomaticamente não só para curar doenças, mas, para - numa tentativa de não sucumbir ao caráter potencialmente destruidor do homem – se aterrar e protestar o território ancestral como direito, que é como reivindicar a própria continuidade da existência.

Dessa maneira, é no discurso xamânico-político de *Apolinário* acerca da relação com a terra que avistamos um xamanismo “do ponto de vista coletivo”, pois “antes de pensar sobre a motivação individual dos xamãs e seus poderes ‘mágicos’, é preciso reconhecer a prioridade do sistema de representações coletivas, das representações compartilhadas” (Langdon, 1996, p. 26).

“Preciso me unir ao grande rio”: relações entre humanos e não humanos

O povo Munduruku tem como o seu deus criador o herói *Karú-Sakaibê* ou simplesmente *Karosakaybu*. Sendo o Grande Pai desse povo, ele não só os originou e é responsável pelo provimento de alimentos, pesca e caça, por exemplo, como também tem a sua concepção marcada por uma potência metamórfica, em que homens e animais e todos os outros seres existentes do cosmos são, sob sua influência, passíveis a constantes transformações. Com base nisso, observamos em diversos estudos e histórias que

Karosakaybu tinha poderes de transformar os animais, as pessoas, as paisagens dos campos, de transformar seres humanos em animais e, ainda, de se transformar, ele mesmo, em animais. São inúmeros os relatos dessas metamorfoses, sendo que os Munduruku sempre reconheceram o Karosakaybu como autor e criador de tudo e todos. Karosakaybu criou todos os outros povos, contudo o que criou à sua imagem e semelhança foram os Munduruku (Loures, 2017, p. 42).

Nessa narrativa, é muito recorrente a relação entre humanos e não humanos, mais precisamente entre a figura do indígena e a dos rios e pássaros. Não são poucos os momentos em que o xamã *Apolinário* manifesta uma profunda conexão de alteridade e sacralidade com os elementos da natureza. Em determinados fragmentos, é possível analisar como a dicotomia *natureza x cultura*, altamente inclinada a um caráter antropocêntrico, torna-se *natureza-cultura*, isto é, dispensa-se a divisão e oposição entre elas, dando lugar a um elo intrínseco e metamórfico, com uma intensa troca entre humanos e não humanos, onde se pode acessar uma forma de conhecimento conversando com as matas e rios e ouvindo o que eles têm a dizer, por exemplo, haja vista que todos são considerados *baripnia* (parentes) e filhos da Mãe

Terra. Essas concepções estão evidentes não só na cosmogonia munduruku, como também na de tantos outros povos ameríndios. Podemos afirmar que essa percepção guia, também, a literatura indígena brasileira.

De acordo com Munduruku (2000, p. 25): “cada coisa existente – seja ela uma pedra, uma árvore, um rio ou um ser humano – é possuidora de um espírito que a anima e a mantém viva e nada escapa disso”. A partir desse prisma, notamos como isso é refletido na voz de *Apolinário*:

- Está vendo aquela pedra lá na cachoeira?
Respondi que sim.
- Então sente nela e fique lá. Não saia enquanto eu não mandar. Você só tem que observar e escutar o que o rio quer dizer pra você (Munduruku, 2001, p. 29).

Em outra passagem, *Apolinário* explica ao *Pequeno Munduruku* qual, de fato, é a mensagem que o rio tem a dizer, ou melhor, como se podia obter conhecimento a partir da instituição rio para aquele momento, uma vez que são diversos e, ousamos dizer, inesgotáveis os conhecimentos dos rios aplicados no cotidiano e em cada caso:

Você viu o rio, olhou para as águas. O que eles lhe ensinaram? A paciência e a perseverança. Paciência de seguir o próprio caminho de forma constante, sem nunca apressar seu curso; perseverança para ultrapassar todos os obstáculos que surgirem no caminho. Ele sabe aonde quer chegar e sabe que vai chegar, não importa o que tenha de fazer para isso. Ele sabe que o destino dele é unir-se ao grande rio Tapajós, dono de todos os rios. Temos de ser como o rio, meu neto. Temos de ter paciência e coragem. Caminhar lentamente, mas sem parar. Temos de acreditar que somos parte deste rio e que nossa vida vai se juntar a ele quando já tivermos partido desta vida (Munduruku, 2001, p. 31).

O fragmento acima é igualmente uma forma de fazer repercutir o pensamento munduruku sobre os rios - seus parentes – por meio da arte verbal. Vemos que o autor utiliza o texto literário como um modo de ecoar a voz e o ensinamento das águas. Ao fazer uma prece a *Karosakaybu*, o Grande Criador Munduruku, Daniel proclama:

sentávamos à beira d’água para ouvir nosso parente, o rio, a nos ensinar que a paciência era a lição que Tu nos passavas com mais frequência. Assim, aprendemos – observando e experimentando – a conhecer todos os ciclos da vida e da morte, acreditando que tudo o que criaste está vivo e possui uma alma, Teu sopro vital (Munduruku, 2000, p. 91).

Não é difícil rememorarmos a semelhança filosófica e cosmológica com o que Krenak (2022, p. 26) elucida: “Respeitem a água e aprendam a sua linguagem. Vamos escutar a voz dos rios, pois eles falam. Sejamos água, em matéria e espírito, em nossa movência e

capacidade de mudar de rumo, ou estaremos perdidos.” Uma verdadeira percepção observada em muitas sociedades ameríndias, na qual o rio, como nesse caso, é dotado de humanidade, articulado morfológicamente e culturalmente como humano (Viveiros de Castro, 2012b).

É alicerçado nesse prisma que esbarramos no perspectivismo ameríndio profundamente discutido em vários estudos de Viveiros de Castro. Essa proposição realça que “o pensamento indígena conclui [...] que, tendo outrora sido humanos, os animais e os outros seres do cosmos continuam a ser humanos, mesmo que de modo não evidente” (Viveiros de Castro, 2012b, p. 356). Portanto, é recorrente vislumbrarmos em diversos grupos étnicos indígenas a maneira com a qual eles “fazem do universo uma totalidade social regida por um complexo sistema de intercâmbios simbólicos entre sujeitos humanos e não-humanos, sistema do qual o xamanismo é a pedra de toque” (Albert, 1995, p. 19). Para o povo munduruku – e para os povos indígenas amazônicos, em geral – a humanidade se constitui “como condição original comum da humanidade e da animalidade” (Viveiros de Castro, 2012a, p. 168). Desse modo, ao lembrar dos ensinamentos de seu avô, Munduruku (2000) atesta que

O mundo tem uma alma: Tenho certeza de que nessa afirmação reside a mais exata explicação do porquê de o indígena viver em harmonia com a natureza e de que só assim é possível entender o que o leva a reverenciar a natureza com seus cantos, suas preces, seu respeito. É sob essa ótica que eu compreendo a fala de meu avô, quando dizia que era preciso andar sobre a terra com os pés suaves, fazendo carinho nela, aprendendo com ela, ou, os momentos de danças rituais, em que queremos fazer a terra cantar conosco ao som dos nossos pés, invocar o som imemorial escondido no coração do mundo. Como seria possível imaginar nossos velhos nos pedindo para ouvir o murmurar do rio e aprender com ele os caminhos da paciência, se o rio não tivesse uma voz, um coração e uma alma? O que pensar quando nossa tradição nos diz que devemos ouvir as histórias que o irmão fogo tem para nos contar? Ou sobre os ventos que trazem histórias e notícias de outros lugares? (Munduruku, 2000, p. 29).

E é exatamente essa noção que o autor engendra em sua narrativa, especialmente nos momentos de troca entre o ancião e o seu neto: “Quem quiser conhecer todas as coisas tem que perguntar para o nosso irmão fogo, pois ele esteve presente na criação do mundo. Ou aos ventos das quatro direções, às águas puras dos rios, ou à nossa Mãe Primeira: a terra” (Munduruku, 2001, p. 33).

Como citado anteriormente, *Apolinário*, de forma semelhante, também expressa um liame com os pássaros:

- Os pássaros são porta-vozes da mãe-natureza. Eles sempre nos contam algo. Do futuro ou do presente. O canto do pássaro pode ser um pedido para que você aja com o coração. Sonhar com um pássaro significa que uma

presença ancestral está mostrando sua força. Há visitas aladas que trazem bons augúrios e há as que trazem agouros. Preste atenção: toda vez que for tomar uma decisão importante, um ser alado aparecerá (Munduruku, 2001, p. 33).

Baseando-se nessa perspectiva e no vínculo entre *alados* e *humanos* expressos na narrativa, Murphy (1954), ao tematizar a cosmogonia munduruku no âmbito da religiosidade e da espiritualidade, evidencia que seus credos

se baseavam, principalmente, na prática do shamanismo e na crença no espírito dos animais silvestres, peixes e plantas ambientes, às quais se referiam como “mães” da espécie em particular. Era pra agradar a esses espíritos que os mundurucú efetuavam grandes cerimônias inter-aldeias, durante quase todas as estações chuvosas (Murphy, 1954, p. 7).

O que Murphy constatou na metade do século XX é observado mais substancialmente na recente pesquisa de Tiffany Higgins (2023), especialmente quando a autora se debruça em algumas cartas munduruku para discutir o perspectivismo ameríndio:

In Amerindian perspectivism, refusing any nature-culture division, all creatures are “people”, from jaguar people to tapir people to Munduruku people, each with cultural rules (not biological laws per Western epistemology). Animals and plants are not a separate natural realm, but are people, co-creators of culture-nature. Entities the Munduruku mention, such as Spirit Mothe of the Fish, exist in this culture-nature cosmos (Higgins, 2023, p. 302).¹¹

Desse modo, o que se tem enquanto condição comum em animais e humanos é justamente a humanidade, uma vez que todos esses seres, tendo em vista os pensamentos cosmogônicos ameríndios, foram humanos anteriormente (Viveiros de Castro, 2012b). Por esse motivo

no pocos animales y plantas son concebidos como personas dotadas de un alma que les permite comunicarse con los humanos; y es en razón de esta esencia interna común que los no humanos son llamados a llevar una existencia social idéntica a la de los hombres (Descola, 2002, p. 106-107).¹²

No entanto, Viveiros de Castro (1996) adverte:

¹¹ “No perspectivismo ameríndio, recusando qualquer divisão natureza-cultura, todas as criaturas são “pessoas”, desde o povo jaguar ao povo anta e ao povo Munduruku, cada um com regras culturais (não leis biológicas de acordo com a epistemologia ocidental). [...] Animais e plantas não são um reino natural separado, mas são pessoas, co-criadores da cultura-natureza. Entidades mencionadas pelos Munduruku, como Espírito Mãe dos Peixes, existem neste cosmos cultura-natureza” (tradução nossa).

¹² “Não são poucos os animais e as plantas que são concebidos como pessoas dotadas de uma alma que lhes permite a comunicação com os humanos; e é por causa dessa essência interna comum que os não humanos são levados a levar uma existência social idêntica à dos homens” (tradução nossa).

O perspectivismo não engloba, via de regra, todos os animais (além de englobar outros seres); a ênfase parece ser naquelas espécies que desempenham um papel simbólico e prático de destaque, como os grandes predadores, rivais dos humanos, e as presas principais dos humanos — uma das dimensões centrais, talvez mesmo a dimensão fundamental, das inversões perspectivas diz respeito aos estatutos relativos e relacionais de predador e presa (Viveiros de Castro, 1996, p. 118).

Com isso, a relação com os rios e os pássaros observadas na narrativa, dotada de um perspectivismo ameríndio, em que o cosmos *natureza-cultura* é indissociável, e o contraponto que violenta esses modos originários de vida, representado pela ganância capitalista, vai de encontro com a realidade que muitos povos indígenas enfrentam no antropoceno. O que Daniel Munduruku faz é, justamente, o que muitos outros escritores indígenas o fazem para manter vivas as suas cosmologias, tendo em vista que

A tradição ancestral nos apresenta a Terra como o ventre de que nós saímos, o solo do qual nos alimentamos e o coração a que retornaremos e em qual encontraremos os entes queridos que conosco conviveram durante sua passagem pela Terra. Por isso, ela é sagrada. Por isso, os indígenas amam a Terra e a defendem. Nela estão contidas as raízes da cultura, do eterno retorno do mesmo (Munduruku, 2000, p. 28).

Sonhar é alimentar os espíritos ancestrais: a instituição onírica e suas reverberações

A instituição do sonho também é vinculada à cosmogonia do povo munduruku e, na narrativa, é evidente tanto pela fala de *Apolinário* quanto na do *Pequeno Munduruku*: “Quando os pássaros vierem te visitar em sonhos, é bom ouvi-los, pois são os ancestrais que vêm junto com eles para dar forças e lembrar quem você é” (Munduruku, 2001, p. 35), diz o avô ao seu neto. Conforme Alencar (2001), o povo munduruku entende que, quando um parente morre (e, dessa maneira, destitui-se de sua matéria), nem sempre a sua presença se vai efetivamente, isso porque “os munduruku acreditam que os parentes antigos estão sempre observando o comportamento deles aqui na terra” (Alencar, 2001, p. 34). Em determinada passagem, o *Pequeno Munduruku* elucida bem essa concepção:

Já sonhei muitas vezes com pássaros. Eu mesmo já me tornei um deles em meus sonhos, certamente amparado pelas grandes asas do pássaro gigante que é meu avô no mundo ancestral. Nunca tomei decisões sem antes ouvir os enviados alados e escutar o que eles têm a me dizer, conforme meu avô me pediu. Ele, que foi meu avô para minha compreensão e ancestralidade. Esta história mesma nasceu de um sonho (Munduruku, 2001, p. 37).

Diante dessa perspectiva, o sonho ganha um papel fundamentalmente humanizador sob a ótica cosmológica munduruku:

Meu avô dizia ser a linguagem que nos permite falar conosco mesmos. Dizia também que não dormimos para descansar, mas para sonhar e conhecer os desejos deles, desses seres que nos habitam. Para ele, o sonho era nossa garantia de verdade. Para mim o sonho sempre será lócus onde as histórias ganham realidade. [...] É através do sonho que lembramos que somos parentes de todos os seres vivos que coabitam conosco esse planeta (Munduruku, 2018, p. 75).

A partir dessa ideia, podemos estabelecer um diálogo com o que Orobítg (2022) atesta, uma vez que o sonho “é representado como um estado de ser que não apenas conecta o mundo do “Aqui” e do “Mais além”, mas também garante a existência de todos os seres do cosmos que recriam e atualizam suas relações na esfera cosmológica ao sonharem” (Orobítg, 2022, p. 16-17). Esse pensamento também converge na maneira com que Ailton Krenak (2019) e Davi Kopenawa; Bruce Albert (2015) concebem a instituição do sonho. Uma experiência que se afasta completamente do modo como os “brancos” sonham, tendo em vista a sua potência comunicativa que convoca uma relação de alteridade e intercâmbio entre seres, uma outra possibilidade de existência:

Voamos em sonho, para muito longe de nossa casa e de nossa terra, pelos caminhos de luz dos *xapiri*. De lá pode-se ver todas as coisas do céu, da floresta e das águas que os nossos antigos viram antes de nós. O dia dos espíritos é nossa noite, é por isso que eles se apossam de nós durante o sono, sem sabermos. É esse, como eu disse, nosso modo de estudar. Nós, xamãs, possuímos dentro de nós o valor de sonho dos espíritos. São eles que nos permitem sonhar tão longe (Kopenawa; Albert, 2015, p. 462).

Assim como para os munduruku e os yanomami, os krenak também têm o sonho como via de estudo, de acesso ao conhecimento sobre as mais variadas instâncias da vida, sobre a origem das coisas e sobre nós mesmos:

Para algumas pessoas, a ideia de sonhar é abdicar da realidade, é renunciar ao sentido prático da vida. Porém, também podemos encontrar quem não veria sentido na vida se não fosse informado por sonhos, nos quais pode buscar os cantos, a cura, a inspiração e mesmo a resolução de questões práticas que não consegue discernir, cujas escolhas não consegue fazer fora do sonho, mas que ali estão abertas como possibilidades (Krenak, 2019, p. 25).

Desse modo, o sonho para o povo munduruku – e para outros povos indígenas – assume um lugar fundamental na dinâmica cotidiana da aldeia. A partir deles, as sociedades autóctones acessam um modo de (auto)conhecimento, de transcendência à própria existência, em que a experiência do sonho atua como uma disciplina de formação, observado em Krenak

(2019), estabelecendo relações de trocas e intercâmbios entre humanos e não humanos – Kopenawa; Albert (2015) - e sendo, ainda assim, uma experiência individual e coletiva, o que se aparta da concepção plasmada e restringida de sonhar do ocidente: “Os brancos não sonham tão longe quanto nós. Dormem muito, mas só sonham consigo mesmos.” (Kopenawa; Albert 2015, p. 390). Munduruku reitera:

O mundo em que nos movemos não é único. Há o mundo dos sonhos, para o qual sempre nos deslocamos quando dormimos. Lá, nos encontramos com os parentes que os habitam. Eles nos falam das coisas que acontecerão no nosso caminho (Munduruku, 2010, p. 64).

Alencar (2001, p. 34) afirma que “os munduruku dão muita importância aos seus sonhos e [...] que antigamente utilizavam alguns remédios para interpretar melhor os sonhos.” Nesse sentido, a antropóloga segue fazendo uma articulação com o papel do pajé (que remonta à mesma figura do xamã na cosmologia munduruku), em que “o pajé munduruku comunica-se com o mundo espiritual através do uso de tabaco e pelos sonhos” (Alencar, 2001, p. 45). Isso converge com o que Munduruku (2000) destaca como uma das atribuições do xamã:

sonhar e no seu sonho prever o futuro de sua comunidade, uma vez que no sonho pode sair do próprio corpo e viajar milhares de quilômetros pelo cosmos todo e descobrir o que irá acontecer a seu grupo. Embora todos na comunidade sonhem, cabe ao xamã a exata interpretação deles (Munduruku, 2000, p. 54).

Tendo essa discussão em vista, apreendemos que, quando o *Pequeno Munduruku* afirma que nunca toma decisões sem antes ouvir o que os pássaros têm a revelar, por meio do sonho, tem-se aqui um reflexo do pensamento munduruku acerca da instituição onírica, capaz de impactar de modo direto na vida humana e nos seus desdobramentos, isso porque o sonho “é a principal via de comunicação entre realidades e domínios cosmológicos distintos” (Fausto, 2001, p. 246). Por isso

Os sonhos atuam como mensageiros quando os espíritos dos antigos querem falar com os Munduruku, ou quando os espíritos das caças querem ralar com quem as desrespeitou, aparecendo nos sonhos em sua forma humana. Eles também ensinam e professam sobre algo, pois são capazes de avisar sobre uma morte que está prestes a acontecer ou passar conhecimento que fará da pessoa que sonhou um puxador, por exemplo. Eles têm impacto na vida diária e na organização social Munduruku, pois eles podem corporificar saberes e conhecimentos nos sujeitos (Dias, 2021, p. 117).

Logo, determinados fatos que não se pode compreender por via de uma realidade corpórea e pela instância da razão são entendidos ou trabalhados por meio do sonho, haja

vista que eles “podem contribuir para a compreensão de forças ocultas e influenciar acontecimentos” (Refatti, 2019, p. 39). Dito isso, o sonho é mais que uma possibilidade de conhecimento, ele se torna a principal via de aprendizagem e sabedoria para muitos povos indígenas, produzindo “novas realidades e novas configurações sociais” (Dias, 2021, p. 118), para que os ancestrais continuem se comunicando e, assim, permaneçam vivos.

Considerações finais

Este artigo almejou catalisar algumas reflexões sobre o xamanismo munduruku, a relação entre seres humanos e não humanos, sob a ótica do perspectivismo ameríndio, e como a experiência do sonho é concebida para esse povo, por meio da narrativa *Meu Vô Apolinário: um mergulho no rio da (minha) memória*, do autor Daniel Munduruku. Apreendemos que essas três propriedades presentes na organização social e espiritual do povo munduruku estão intrinsecamente articuladas e, dessa forma, integradas.

Tendo como base estudos de ordem etnográfica, histórica, filosófica e antropológica, observamos que a narrativa de Daniel reflete uma configuração de vida ancestral. Nessa linha de pensamento, o modo com que escritores indígenas retratam as suas vivências e cosmovisões na literatura pode ser entendida como um movimento anticolonial, um grito, um berro de resistência diante da máquina capitalista que adentra os territórios, e, portanto, interfere diretamente na não manutenção da vida de populações indígenas. De maneira generosa, Daniel nos faz auscultar o saber ancestral, nos aproxima da práxis xamânica, das noções redimensionadas acerca da relação entre seres e descortina o sonho como uma experiência de (auto) conhecimento.

Por isso, o que temos aqui é uma pequena projeção de um modo de vida baseado no *bem-viver* indígena. Ao passo que discutimos os reflexos da cosmologia do povo munduruku na narrativa em questão, compreendemos como é fundamental ressignificar e revolucionar a maneira com a qual nos relacionamos com a terra. Não teria como ser diferente, ousamos dizer que os escritores indígenas nem sequer escolha tiveram. Num profundo processo criativo, transformam em arte verbal as suas respectivas vidas - uma linha muito tênue entre o que é ficção ou realidade - para que a sua *natureza-cultura* continue ecoando, voando como *Apolinário* em sua forma ancestral, e, assim, metamorfoseando-se para reivindicar a própria existência.

Referências

ALBERT, Bruce. O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza. **Série Antropologia**. Brasília, v. 1, n. 174, 1995, p. 1-33.

ALENCAR, Ana Luísa Gonçalves. **Feitiçaria entre os Munduruku**: Uma forma de resistência cultural. Dissertação (Graduação em Antropologia Social) – Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasília, 2001.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução. **Revista Mana**. Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, 1998, p. 7-22.

CUNHA, Rubelise da. O elo com a cadeia da tradição: A literatura indígena e o resgate da potência coletiva. In: DORRICO, Julie; DANNER, Fernando.; DANNER, Leno Francisco. **Literatura indígena brasileira contemporânea**: autoria, autonomia, ativismo. Porto Alegre: Editora Fi, 2020, p. 270-284.

DESCOLA, Philippe. **Más allá de la naturaleza y de la cultura**. Bogotá: Jardín Botánico de Bogotá José Celestino Mutis, 2002.

DIAS, Bárbara do Nascimento. **Pueblo Munduruku (Brasil)**. Quito: Informe Regional de vulneración de Derechos Humanos en la Panamazonía, 2018.

_____. **“Com os espíritos dos antigos”**: a luta do povo Munduruku do médio Tapajós pelo território e pela vida. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília, Brasília, 2021.

FAUSTO, Carlos. **Inimigos fiéis**: História, Guerra e Xamanismo na Amazônia brasileira. São Paulo: Edusp, 2001.

FERNANDES, Joana. **Índio**: esse nosso desconhecido. Cuiabá: UFMT, 1993.

GRAÚNA, Graça. **Contrapontos da literatura indígena contemporânea no Brasil**. Belo Horizonte: Editora Mazza, 2013.

HIGGINS, Tiffany. Wakoborun rescued her Brother’s Head From Enemy Hands: Munduruku Letters’ Amerindian Perspectivism and Cosmopolitical Territory. **Journal of Latin American Cultural Studies**. v. 32, n. 2, 2023, p. 299-332.

KOPENAWA, Davi.; ALBERT, Bruce. **A queda do céu**: palavras de um xamã yanomami. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

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

_____. **Futuro Ancestral**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

LANGDON, Esther Jean. **Xamanismo no Brasil**: novas perspectivas. Florianópolis: Editora da UFSC, 1996.

LOURES, Rosamaria Santana Paes. **Governo Karodaybi**: o movimento Ipereg Ayu e a resistência Munduruku. Dissertação (Mestrado em Ciências Ambientais) – Programa de Pós-Graduação em Recursos Naturais da Amazônia, Universidade Federal do Oeste do Pará, Santarém, 2017.

LOURES, Rosamaria S. P.; MOREIRA, Fernanda C. O resgate das urnas: o histórico da luta munduruku contra a morte de seus lugares sagrados. **Antropolítica – Revista Contemporânea de Antropologia**. Rio de Janeiro, v. 54, n. 1, 2022, p. 189-210.

MOREIRA, Fernanda. C.; LOURES, Rosamaria S. P. 'Recalibrar o Mundo': Pajelança, rituais e a territorialidade Munduruku ante o avanço desenvolvimentista na bacia do rio Tapajós. **Revista Nãnduty**. Mato Grosso do Sul, v. 9, n. 1, 2021, p. 122-151.

MUNDURUKU, Daniel. **Meu vô Apolinário**: um mergulho no rio da (minha) memória. São Paulo: Studio Nobel, 2001.

_____. **O Banquete dos Deuses**: conversa sobre a origem da cultura brasileira. São Paulo: Global, 2000.

_____. **O Karaíba**: uma história do pré-Brasil. Barueri: Manole, 2010.

_____. Escrita indígena: registro, oralidade e literatura. O encontro da memória. In: DORRICO, Julie. et al. (org.). **Literatura indígena brasileira contemporânea**: criação, crítica e recepção. Porto Alegre: Editora Fi, 2018, p. 81-83.

MURPHY, Robert.; MURPHY, Yolanda. **As condições actuais dos Munduruku**. Belém: Instituto de Antropologia e Etnologia do Pará (Publicação nº 8), 1954.

MURPHY, Robert. Mundurucú Religião. **University of California Publications in: American Archeology and Ethnology**. Berkeley and Los Angeles, vol. 49, n. 1, 1958, p. 151-154.

OROBITG. Gemma. Para além do sonho e da vigília. O sonho ameríndio e existência. **Revista Antropologia**. São Paulo, v. 65, n. 3, 2022, p. 1-25.

REFATTI, Denize. Os sonhos da criança Ava-guarani: circulação de saberes e autonomia da infância indígena através da participação na experiência onírica na aldeia Ocoy/Pr. **Revista de @ntropolgia da UFSCar**. São Carlos, v. 11, n. 1, 2019, p. 123-129.

SAÉZ, Óscar Calavia. Xamanismo nas terras baixas: 1996-2016. **Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais – BIB**. São Paulo, v. 3, n. 87, dez. 2018 p. 15-40.

SCOPEL, Daniel. **Uma etnografia sobre a pluralidade de modelos de atenção à saúde entre os índios munduruku na terra indígena Kwatá Laranjal, Borba, Amazonas**: práticas de autoatenção, xamanismo e biomedicina. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2013.

STENGERS, Isabelle. A proposição cosmopolítica. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**. São Paulo, v. 1, n. 69, 2018, p. 422-464.

SZTUTMAN, Renato. **O profeta e o principal**: a ação política ameríndia e seus personagens. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “Transformação” na antropologia, transformação da “antropologia”. **Revista Mana**. Rio de Janeiro, v. 18, n.1, abr., 2012a, p. 151-171.

_____. **A inconstância da alma selvagem**. São Paulo: Cosac Naify, 2012b.

_____. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Revista Mana**. Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, out., 1996, p. 115-144.

Uwa'kürü: o processo de racialização dos povos originários na Amazônia Sul-Occidental*Uwa'kürü: the racialization process of indigenous peoples in the Southwestern Amazon*Ramon Nere de Lima,¹ PUCRS**Resumo**

Este artigo visa refletir sobre alguns aspectos presentes na Amazônia Sul-Occidental relacionados ao processo histórico de racialização dos povos originários da região, a partir da ideia de seringalidade (Souza, 2016). Do ponto de vista teórico-metodológico se trata de uma pesquisa histórica (Barros, 2017), qualitativa (Godoy, 1995), descritiva (Gil, 2008), bibliográfica (Severino, 2007). Percebe-se que parte da história da Amazônia Sul-Occidental, especialmente do Acre, construiu-se dentro de uma perspectiva epopeica, patriótica (Carneiro, 2017) elevando determinados grupos e sujeitos ao primeiro plano e relegando alguns indivíduos e agrupamentos a um silenciamento (Pimenta, 2004), assim sendo, necessário uma história crítica contrapondo a narrativa ufanica que racializou os povos indígenas.

Palavras-chave: História do Acre; Amazônia; Povos indígenas; Seringalidade.

Abstract

This article aims to reflect on some aspects present in the Southwestern Amazon related to the historical process of racialization of the region's indigenous peoples, based on the idea of seringalidade (Souza, 2016). From a theoretical-methodological point of view, it is a historical (Barros, 2017), qualitative (Godoy, 1995), descriptive (Gil, 2008), and bibliographic (Severino, 2007) research. It is noted that part of the history of the Southwestern Amazon, especially Acre, was constructed within an epic, patriotic perspective (Carneiro, 2017), elevating certain groups and individuals to the forefront and relegating some individuals and groups to silence (Pimenta, 2004). Therefore, a critical history is necessary to counter the triumphalist narrative that racialized indigenous peoples.

Keywords: History of Acre; Amazon; Indigenous Peoples; Seringality.

Introdução

Este artigo se debruça sobre o intrincado processo de racialização dos povos originários na Amazônia Sul-Occidental, em especial no estado do Acre, inserindo-se no contexto mais amplo da seringalidade. Esta última, compreendida como uma manifestação local da colonialidade, evidencia um sistema de exploração e dominação que se estendeu além do período colonial formal, imbricando-se nas estruturas sociais, econômicas e culturais da região.

¹ Professor substituto na área de Teoria e Metodologia da História na Universidade Federal do Acre (Ufac). Doutorando em História pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Mestre em História pela Universidade Federal da Integração Latino-Americana (Unila). Especialista em Metodologia de Ensino de História pelo Centro Universitário Leonardo da Vinci (Uniasselvi). Licenciado em História pela Universidade Federal do Acre (Ufac) e Bacharel em Ciência Política pelo Centro Universitário Internacional (Uninter). E-mail: ramonnere99@gmail.com.

Através de uma metodologia que combina a pesquisa histórica (Barros, 2017), qualitativa (Godoy, 1995), descritiva (Gil, 2008), bibliográfica (Severino, 2007), o artigo almeja desentranhar as camadas de uma história frequentemente contada sob uma ótica epopeica e patriótica. Tal narrativa, ao exaltar determinados grupos e eventos, contribui significativamente para o apagamento e silenciamento de vozes e experiências de grupos marginalizados, especialmente os povos indígenas, que foram e continuam sendo sujeitos de processos de racialização e subalternização.

Neste sentido, o artigo questiona e problematiza a construção histórica predominante, sugerindo uma reavaliação crítica das narrativas que têm sido perpetuadas sobre a região. Ele busca não apenas identificar e analisar as formas pelas quais os povos originários foram historicamente racializados e subjugados no contexto da exploração da borracha, mas também compreender como essas dinâmicas de poder se perpetuam no presente, adaptando-se e manifestando-se sob novas formas de exploração e controle, muitas vezes mascaradas sob o discurso do desenvolvimento sustentável.

Ao fazê-lo, o estudo se insere em um debate mais amplo sobre a colonialidade do poder na América Latina, propondo que a seringalidade constitui um exemplo paradigmático de como as estruturas coloniais de poder adaptam-se e sobrevivem, continuando a afetar as vidas e as terras dos povos originários.

Assim, este trabalho não apenas contribui para a desnaturalização e problematização de uma narrativa histórica ufanista e unilateral, mas também instiga reflexões sobre justiça histórica, reconhecimento e reparação para com os povos indígenas da Amazônia Sul-Occidental. Nesse processo, ao artigo se alinha a esforços contemporâneos em busca de uma historiografia que seja verdadeiramente inclusiva, reconhecendo a pluralidade de vozes, experiências e resistências que compõem o tecido social e histórico da região.

Uwa'kürü² e os povos originários

As narrativas historiográficas construídas por inúmeros indivíduos, desde literatos até “jornalistas, juristas e historiadores com diferentes formações” (Albuquerque, 2015, p. 12), que “concebem a formação histórica da região como mero desdobramento da história do “desenvolvimento capitalista” ocidental” (Albuquerque, 2015, p 12),

² “Uwa'kürü é a grafia atribuída por colonizadores para um dos rios que perfaziam territórios dos Apurinã e outros povos de línguas ágrafas, isto é, trata-se de uma palavra grafada como tentativa de capturar os sons das vozes de mulheres e homens – sujeitos de suas próprias histórias, em seus próprios termos e espaços/tempos” (Albuquerque; Sarraf-Pacheco, 2016, p. 8).

Nessa clareira aberta por uma perspectiva de abordagem europeizante, Ferreira Reis parece dar a tônica ao enfatizar que os primeiros “reconhecimentos” do Purus e Juruá se deram a partir do início da segunda metade do século XIX. Esse marco ecoa em diversos escritos sobre a formação histórica da Amazônia acreana tanto em textos literários como “A selva” (Ferreira de Castro), “Coronel de barranco” (Araújo Lima), “Seringal” (Miguel Ferrante), “Certos caminhos do mundo” (Abgvar Bastos), “Terra caída” (José Potyguara), entre outros, quanto em textos de jornalistas, juristas e historiadores com diferentes formações, a exemplo de “O fim da epopéia” (João Craveiro Costa), “Formação histórica do Acre” (Leandro Tocantins), “Povoamento da acreania” (José Moreira Brandão Castelo Branco), “Raízes do Acre” (Cleusa Maria Damo Rancy), “O Acre” (Manoel Ferreira Lima), “Acre, uma história em construção” (Valdir Calixto e outros), “História do Acre: novos temas, nova abordagem” (Carlos Alberto Alves de Souza).

A perspectiva trazida por estes diversos autores e abordagens começam a tratar dessa região apenas como parte da expansão do capitalismo desconsiderando uma perspectiva mais ampla e bem distante temporalmente da baliza do avanço colonizador, uma história de “muito longa duração” da presença, transitos e permanências da presença humana na região

“muito longa duração”, proposta pelo historiador africano Joseph Ki-Zerbo, posto que ainda estamos sob a égide da mera lógica do “desenvolvimento” europeu e sua expansão para áreas onde, segundo Eric Hobsbawm, em “A era dos impérios”, existiam as matérias-primas que interessavam ao capital internacional dos grandes trustes e cartéis de fins de XIX (Albuquerque, 2015, p. 11-12).

Além disso, é uma escrita amazonialista (Albuquerque, 2016), que traz no seu bojo uma característica epopeica, patriótica e ufanista seguindo uma lógica de progresso que impregnaram até mesmo em uma fase posterior historiadores formados na região.³

No que tange a fase dos historiadores de ofício, nenhuma obra se debruçou especialmente sobre os povos indígenas na Amazônia Sul-Occidental, embora a região seja espaço de pesquisas em diversas áreas como Antropologia e Linguística, ao estudarem os povos de língua Pano, Arawak e Arawá, mas quando a obras de história indígena há uma escassez o que faz eco na crítica realizada por Pimenta (2015, p. 331).

A história oficial do Acre é um discurso ufanista, contado do ponto de vista dos vencedores e periodicamente atua lizado e reajustado em função dos interesses políticos do momento. A narrativa mítica da “invenção do Acre” é

³ O curso de História da Universidade Federal do Acre foi criado em 1979, com a proposta de contribuir com a sociedade acreana e formar historiadores comprometidos com uma visão crítica da sociedade (a partir de conversas com os professores Ailton Chaves da Rocha e José Dourado de Souza).

um relato hegemônico e sacralizado, o que não significa que ele seja unívoco. Pode estar, por exemplo, mais ou menos aberto a interpretações, conciliar perspectivas ou versões distintas, em fatizar um ou outro evento, mas relata sempre o ponto de vista dos vencedores. Em (re)construção e (re)invenção permanente, essa história oficial se autocelebra periodicamente por meios manifestações discursivas e simbólicas, cultua seus heróis, hinos, bandeiras, monumentos etc. Nessa história, a “questão indígena” ocupa um lugar curioso e instigante. Embora mencionados por alguns historiadores, os povos indígenas do Acre ocuparam um papel marginal no momento da conquista desse território e desaparecem da história regional durante a maior parte do século XX para reaparecerem na década de 1970 e passarem a desempenhar um papel central no discurso oficial dos últimos 15 anos.

O trecho destaca a natureza ideologicamente construída da história oficial do Acre, apresentada como um discurso ufanista que privilegia os vencedores, ajustando-se aos interesses políticos do momento. Essa narrativa hegemônica, embora sacralizada, não é imutável; adapta-se, conciliando versões que reforçam a visão dos colonizadores. Os povos indígenas, inicialmente marginalizados e silenciados na "invenção do Acre", emergem na história apenas a partir dos anos 1970, quando passam a ser instrumentalizados no discurso oficial contemporâneo. Essa inclusão tardia, ainda que aparente um avanço, revela a persistência de um paradigma que subordina a "questão indígena" às dinâmicas de poder, reafirmando uma memória seletiva e funcional, em constante (re)construção.

Com exceção dos esforços de alguns historiadores como Teresa Almeida Cruz, Maria Ariádina Cidade Almeida, Airton Chaves da Rocha que vem desenvolvendo atividades de ensino e pesquisa no âmbito da Universidade Federal do Acre (Ufac); o historiador Wladimir Sena Araújo também atua há alguns anos com povos indígenas; a tese de doutorado *Vivendo entre Mundos: O povo Apurinã e a última fronteira do Estado brasileiro nos séculos XIX e XX*, de Rogério Sávio Link (2016), que traz uma contribuição significativa para a temática dos povos originários, a questão indígena na Amazônia Sul-Occidental ainda ocupa uma posição secundária na historiografia.

No entanto, vale fazer menção aos trabalhos de dissertação de mestrado dos pesquisadores Ramon Nere de Lima *"Minha Mamãe Soberana, Minha Floresta de Jóia": Retirada Ilegal de Madeira e Protagonismo Indígena no Território Ashaninka do Rio Amônia - Acre (1980 - 2020)* (2023) e *Amansando o SPI: resistência e protagonismo Kulina-Madiha entre os varadouros do seringal e do indigenismo na Amazônia (1905-1940)* (2024), de Andrisson Ferreira da Silva e a tese de doutorado *Lei 11.645/08 e o ensino indígena : história e cultura dos povos originários em Rio Branco - Acre (2003 – 2023)* (2024), da pesquisadora Iara da Silva Castro Almeida.

Ainda se abrir o diálogo entre a história e as letras e educação, o historiador Danilo Rodrigues do Nascimento escreveu sua dissertação sobre *Educação escolar Huni Kuĩ: saberes, experiências e base curricular* (2021) e a pesquisadora Karolaine Oliveira da Silva que desenvolve trabalhos relacionados as mulheres indígenas à nível de mestrado no Programa de Pós-graduação em Letras: Linguagens e Identidades (Ppgli/Ufac).

Fora os pesquisadores mencionados anteriormente, algo significativo é a história escrita pelos próprios indígenas como os trabalhos monográficos do curso de Bacharelado em História da Universidade Federal do Acre (Ufac): *Narrativas Manchineri: Identidade e Cultura Indígena na cidade de Rio Branco/AC, escrito por Soleane de Souza Brasil Manchineri, do povo Manchineri* (2017) e *Entre escrevivências e (re)existências: um relato de memória(s) e história(s) do povo Puyanawa* (2023), de Liliane Araújo Maia, pertencente ao povo Puyanawa.

Os trabalhos e esforços mencionados anteriormente não esgotam as ações realizadas na temática indígena ao longo dos anos, mas servem para demonstrar que embora ainda em uma posição secundária, esforços estão vem sendo realizados para ampliar os estudos e diálogos sobre os povos indígenas da Amazônia Sul-Occidental.

A partir do acima mencionado, salienta-se desde o início, a pretensão nas linhas que se seguem a uma escrita “desacreanizada”, uma escrita acre provocadora de uma ferida narcísica no “eu acreano” do que a continuidade das narrativas que exaltam uma História do Acre romantizada não condizente com os fatos expostos em documentos históricos.⁴

Assim, dessacraliza-se os heróis epopeicos de uma narrativa comprometida com os interesses dos grupos dominantes propiciadores de relações assimétricas, hierarquizadas e desiguais e apresentam-se os sujeitos invisibilizados e subalternos que foram jogados à margem da história, saltando-os ao primeiro plano, neste trabalho, especialmente os indígenas. O nascimento do Acre topônimo foi um processo histórico complexo eivado de sangue, permeado de muitos sujeitos silenciados e invisibilizados, com alterações espaciais e populacionais (neste último aspectos se encontra a drástica redução populacional dos indígenas) (Carneiro, 2015).

A região do atual estado do Acre era densamente habitada antes da colonização não indígena contrapondo a visão de “vazio demográfico”, “Desde milênios atrás, é possível

⁴ “Eu prefiro provocar feridas narcisistas no eu acriano e ter uma imagem dele mais próxima do real, do que me embriagar de acrianismo e sentir orgulho de um eu acriano que não existe”, esta frase está contida na capa da obra *A epopeia do Acre e a manipulação da história no Movimento Autonomista & no Governo da Frente Popular* (2017), do Professor Dr. Eduardo Araújo Carneiro.

afirmar que ali nada era vazio” (Carvalho, 2020, p. 102). Nesse sentido, para Goés (2009, p. 67), “A região que abrange os formadores dos rios Juruá e Purus, até as duas décadas finais do século XIX, não foi atingida por exploradores e missionários, portugueses ou brasileiros, senão de forma esporádica”, não houve uma investida mais acentuada para estas terras até o início do século XIX, muito embora já houvesse um reconhecimento mais preciso da área desde o século XVI, não houve uma ocupação permanente (Góes, 2009).

O mesmo autor (2009, p. 68), ainda completa dizendo que muitos povos da família linguística pano que habitavam esse espaço já tinham contato com os não indígenas, com maior ou menor intensidade, mas apenas foram obrigados “a conviver com estas sociedades estrangeiras quando exploradores de caucho e seringa passaram continuamente a realizar incursões em seus territórios”.

Conquanto, sobre os povos da família linguística pano, Góes (2009, p. 68), diz que as pesquisas arqueológicas em vestígios de cerâmica sobre a ocupação Pano (vai da região da bacia do Ucayali a oeste, até o Purus a leste, e do médio e alto Javari ao norte, até o Madre de Dios ao sul), passaram “a ocupar a região a por volta de 1900 a 1600 a.p. (antes do presente) provenientes da região do Madeira-Guaporé” (p. 68). Com um padrão de ocupação diferente “que se supõe que foi até então empregado por outros povos da região, teve início pelo interflúvio e só posteriormente atingiu áreas ribeirinhas como o Ucayali, onde hoje há maior concentração demográfica” (p. 68).

Não apenas as populações Pano habitavam a região além das relações interétnicas estabelecidas através do comércio, guerra e outras modalidades, em diálogo com Renard-Casevitz (1992), Góes (2009, p. 68) aponta que

[...] os Arawak subandinos, cujo território se estendia dos contrafortes andinos até as margens do Ucayali, eram intermediários em trocas comerciais que envolviam povos andinos incaicos e pré-incaicos e povos Pano das florestas. Quando da chegada dos espanhóis na região, já no século XVI, grupos Pano ribeirinhos e Arawak centrais estavam integrados comercial e militarmente, sendo que nos séculos XVII e XVIII há registros de confederações guerreiras Pano e Arawak que defendiam as fronteiras amazônicas expulsando missionários, exploradores, colonos espanhóis e mesmo o exército peruano.

O trecho acima demonstra a presença dos Arawak como intermediários em trocas comerciais entre tanto os povos andinos incaicos e pré-incaicos como os povos Pano. Inclusive com a chegada dos invasores espanhóis, no século XVI, eles estavam integrados tanto em aspectos comerciais como militares, e nos dois séculos seguintes, consta registros de

confederações guerreiras de ambos os grupos atuantes na defesa das fronteiras amazônicas contra os invasores das mais diversas naturezas.

Nesse sentido, se observa que os fluxos e relações estabelecidas nesta região através de trocas de bens simbólicos e materiais eram constantes. Havia uma comunicação entre os Andes e as florestas amazônicas com rotas terrestres e fluvias, que depois da invasão seriam utilizadas pelos colonizadores para exploração dos recursos, corpos e mentes.

Segundo Sávio Link (2016), a distribuição dos falantes dessa família linguística Arawak vai desde o sul do Brasil até a Flórida, passando pelas terras subandinas do Peru e da Bolívia até o estuário do Amazonas. Essa dispersão geográfica abrangente faz com que os Aruak sejam únicos, pois ocuparam uma vasta área que inclui as ilhas caribenhas, a Flórida, toda a Bacia Amazônica e parte da Bacia Platina. Além disso, os Aruak mantiveram relações com as principais famílias linguísticas das terras baixas da América do Sul e estabeleceram uma rede de trocas em larga escala com sociedades da Mesoamérica, do Sudeste dos Estados Unidos e dos Andes.

Muito embora as controvérsias quanto a origem dos Arawak, como sendo na região peruana por conta de um “número expressivo de línguas desta família existentes na região” (Sávio Link, 2016, p. 55), há um aparente acordo entre os pesquisadores que sua origem é na região entre os Rio Solimões no Brasil e o Médio Rio Orinoco na Venezuela, por volta de 3.000 antes do presente (Sávio Link, 2016). Ainda pode-se dizer que o Rio Negro, seria o epicentro de dispersão deles em processo migratório por volta de 1000 e 500 anos antes do presente, e a partir dessa região, os Arawak foram ocupando quase toda a Bacia Amazônica. Nesse contexto, também “haveria ainda três centros secundários de dispersão: no Rio Orinoco; na confluência dos Rios Negro com os rios Solimões, Purus e Madeira; e entre o Alto Madeira e o Alto Purus” (Sávio Link, 2016, p. 55).

No entanto, ainda, vale mencionar sobre as relações interétnicas estabelecidas entre Panos e Arawak, que as confederações mantiveram a integridade territorial destes povos até o processo expansão da economia gomífera, no final do século XIX

Tais confederações interétnicas sustentaram a integridade territorial destes povos até o início da expansão do ciclo da borracha na década final do século XIX. Neste período, ocorre na região do Alto Juruá e Purus uma significativa reconfiguração política e territorial, decorrente da presença de duas frentes extrativistas distintas. Superiores militarmente, caucheiros peruanos e seringalistas brasileiros, beneficiados pelo desenvolvimento da arma de repetição e por financiamentos de companhias exportadoras, ocupam a região para explorar o látex, desarticulando as redes comerciais e

militares mais amplas que ligavam grupos Pano e Arawak (Góes. 2009, p. 69).

A partir do avanço dos caucheiros peruanos e seringueiros brasileiros, que detiam um poder bélico acentuado com a posse de armas de repetição e com financiamento das companhias de exportação, eles passam a ocupar a região para explorar o látex, nas regiões do Alto Juruá e Purus, acontece uma reconfiguração política e territorial devido estas duas frentes extrativistas distintas com a desarticulação das redes comerciais e militares estabelecidas pelos povos Pano e Arawak.⁵

Ademais, segundo Góes (2009, p. 69) a organização das populações Arawak e Pano eram distintas. Os Arawak podiam ter sua organização “caracterizada por esta centralização virtual, no sentido de que não há o reconhecimento de uma posição de liderança hierarquicamente superior que articule todos grupos”, o que não impedia “que esses grupos intensifiquem sua coesão ou promovam uma unidade política tendo matrizes culturais, materiais e mitológicas comuns que resultam em acordos de não agressão interna aos grupos do conjunto”.⁶

Os Panos do interflúvio por outro lado se organizavam de maneira distinta “onde a profusão de etnônimos e uma propensão maior à descentralização política implicavam em conflitos guerreiros também entre si” (Góes, 2009, p. 69). Além disso, “A unidade Pano é analítica, dadas as semelhanças culturais, territoriais e linguísticas dos grupos que virtualmente a compõem, mas não política ou sociológica” (Góes, 2009, p. 69).

Os condenados da floresta: invasão, dominação e exploração do processo de racialização dos povos indígenas

De acordo com Philippe Poutignat e Jocelyne Streiff-Fenart (1998), a ideia de raça está historicamente associada a uma tentativa de categorizar grupos humanos com base em características físicas percebidas como intrínsecas e imutáveis, frequentemente utilizadas como justificativa para práticas discriminatórias e hierarquizações sociais (Poutignat; Streiff-Fenart, 1998). A etnia, por outro lado, refere-se a uma construção social que envolve a identificação e a atribuição de características culturais, como língua, religião e tradições, que delimitam um grupo em oposição a outro. Fredrik Barth (1998) reforça a natureza dinâmica e

⁵ Além dos povos das famílias linguísticas Pano e Arawak, ainda há os grupos linguísticos Arawá e Katukina (Ballestra, 2013).

⁶ Góes (2009), ele vai tratando da organização Arawak a partir dos Ashaninka, que por ele ainda tratados pelo nome Kampa, contudo, não é uma denominação deles próprios e sim um nome dado pelos colonizadores.

relacional da etnicidade, enfatizando que ela não se baseia em características essenciais, mas em processos sociais de interação que estabelecem fronteiras e identidades em constante transformação (Barth, 1998).

No âmbito das discussões sobre os povos indígenas, o conceito de etnicidade revela-se mais pertinente, na medida em que engloba as particularidades culturais e históricas que conformam esses grupos, evitando, assim, o recurso a categorias biologizantes e essencialistas. A etnicidade, neste contexto, oferece uma chave interpretativa que possibilita apreender a diversidade e a complexidade das identidades indígenas, as quais se constituem por meio de processos históricos específicos de colonialismo, resistência e ressignificação cultural. Em contrapartida, o emprego do conceito de raça, ainda que de forma heurística, corre o risco de perpetuar estigmas históricos e tornar nebulosas as dinâmicas socioculturais que perpassam a constituição desses grupos.

Então, a racialização, nesse sentido, deve ser entendida como o processo pelo qual características culturais dos povos indígenas são reinterpretadas e hierarquizadas de forma a inseri-los em uma estrutura de poder desigual, a colonialidade (Quijano, 2005). Este processo implica a construção de uma diferença socialmente significativa que, embora se aproxime das práticas de racialização aplicada a outros grupos, se diferencia por se basear mais nas relações de poder e na colonialidade do ser do que em atributos raciais per se.

No debate sobre a racialização dos povos indígenas, João Veras de Souza (2016) utiliza o conceito para evidenciar como a colonialidade, manifestada através da seringalidade, estabelece uma estrutura de poder desigual que ressignifica e hierarquiza características culturais desses grupos. Em sua tese, ele sustenta que a seringalidade, enquanto expressão local da colonialidade, se vale de dispositivos de exploração, dominação e racialização, perpetuando, assim, uma lógica de inferiorização das populações indígenas e seringueiras. Nesse contexto, a racialização transcende a noção de raça como categoria biológica, operando por meio da etnicidade para reforçar as relações coloniais de poder.

Embora Souza (2016) não faça uma distinção explícita entre os conceitos de raça e etnia, ele enfatiza que os mecanismos de racialização característicos do seringalismo utilizam construções sociais e culturais para marginalizar esses grupos. A racialização dos indígenas é, portanto, compreendida não apenas como um processo de categorização, mas como uma forma de subjugação que os posiciona como sujeitos naturalmente inferiores diante da racionalidade moderna (Souza, 2016). Esse processo distingue-se por se fundamentar na

colonialidade do ser, do saber e do poder, relegando esses povos à condição de “condenados da floresta⁷”, destituídos de agência e protagonismo histórico.

Ainda que o conceito de etnicidade ofereça um quadro mais apropriado para compreender as dinâmicas identitárias indígenas, Souza (2016) busca demonstrar que a racialização pode ser empregada para analisar as estratégias coloniais de desumanização e controle. Nesse caso, a racialização não se restringe a atributos biológicos, mas se manifesta na imposição de uma diferença culturalmente significativa que sustenta a exploração e dominação dos povos indígenas e seringueiros, perpetuando uma lógica de subordinação historicamente e socialmente construída.

Ainda a discussão sobre a racialização dos povos indígenas no Acre deve considerar a categoria analítica do amazonialismo (Albuquerque, 2016). Este conceito revela como as narrativas coloniais e pós-coloniais construíram a imagem da Amazônia e seus habitantes de maneira estereotipada, frequentemente retratando os indígenas como primitivos, selvagens e sub-humanos. Tais narrativas foram utilizadas para justificar a exploração e a violência contra esses povos.

Nesse contexto, o amazonialismo refere-se a um conjunto de “conhecimentos” ou narrativas que inventam, descrevem, classificam e analisam de forma supostamente objetiva e científica a “Amazônia”, produzindo-a como um lugar no mundo da expansão dos impérios e do imperialismo. Esse conceito surge a partir de narrativas difundidas, repetidas e cristalizadas ao longo do tempo, que moldaram a percepção da Amazônia como uma região homogênea, repleta de imagens e metáforas que remetem a um espaço exótico e misterioso (Albuquerque, 2016).

Nesse sentido, conforme Albuquerque (2016) apresenta, as narrativas criadas pelos colonizadores europeus e seus descendentes transformaram a Amazônia em um espaço mítico e vazio, ignorando a presença e a cultura dos povos indígenas que já habitavam a região. Esse processo de “invenção” da Amazônia como uma região desabitada e inexplorada facilitou a exploração e a dominação colonial.

⁷ Nesse sentido, entendo por condenados da floresta populações indígenas originárias e aquelas vindas do nordeste brasileiro, em maioria, tornados seringueiros, o que inclui mulheres e negros invisibilizados, que, ao longo da história local, sofreram e continuam sofrendo as consequências violentas do regime moderno-colonial de dominação, exploração e racialização. Tenho, também nesse passo, que, na seringalidade, os condenados da floresta são todos aqueles, urbanos e principalmente rurais, para quem os programas de desenvolvimento - concebidos e financiados pelos prepostos do sistema mundo moderno colonial - se voltam para o fim de torná-los – ou “salvá-los” em - sujeitos modernos. Eis a eterna condição a que estão desde sempre condenados (Souza, 2016, p. 442).

No contexto específico do Acre, o seringalismo (sistema de exploração da borracha) foi um dos principais vetores de racialização dos povos indígenas. Os seringalistas empregaram métodos violentos, como as correrias, para capturar e escravizar indígenas, tratando-os como mão-de-obra inferior e desumanizada. Esse sistema perpetuou a hierarquia racial e a exploração, relegando os indígenas a uma posição subalterna e marginalizada.

Souza (2016), auxilia a entender a invasão, dominação, exploração dos povos indígenas através da racialização passada por eles nessa região. Assim, o seringalismo é a categoria analítica que descreve a fase inicial da colonialidade na Amazônia, especificamente no Acre, caracterizada pela economia da borracha. Este sistema envolve a exploração intensa de recursos e trabalho, com base na concentração de propriedades e um sistema de aviação que escraviza economicamente os trabalhadores. A racialização é central no seringalismo, com indígenas e não indígenas que vieram da atual região Nordeste do Brasil sendo posicionados como inferiores e sujeitos a condições de trabalho exploratórias.

Se por um lado, o seringalismo é esse momento histórico de inserção da dominação e exploração de corpos, mentes e almas. A seringalidade refere-se ao regime local de colonialidade manifestado no estado do Acre. Este conceito abrange a perpetuação de padrões de poder colonial por meio de dispositivos como o desenvolvimento sustentável e a florestania, que atualizam a estrutura de exploração e dominação iniciada no seringalismo. A seringalidade sustenta processos mercantis e de exploração, além da racialização das populações indígenas e seringueiros, perpetuando a subjugação dessas comunidades (Souza, 2016).

A racialização dos povos indígenas no contexto do seringalismo e seringalidade refere-se ao processo de construção social e simbólica que posiciona esses povos como naturalmente inferiores. Este processo legitima a exploração e dominação, tanto no âmbito econômico quanto no ontológico, reforçando a ideia de que os conhecimentos e modos de vida indígenas são menos válidos ou civilizados.

“Acre” é uma palavra produzida pelos homens para designar ou classificar/catalogar um sabor, uma medida de terra, um rio ou uma unidade da federação brasileira. Desta última, uma invenção datada do início do século XX, derivou “acreano”, também utilizado para adjetivar ou classificar/catalogar a pessoa nascida no “estado do Acre” ou que “vive no Acre” ou que “escolheu ser acreana”. A partir desse termo, outros – derivados seus – foram e vêm sendo inventados e reinventados: “falar acreano”, “cultura acreana”, “música acreana”, “culinária acreana”, “mercado acreano”, “hino acreano”, “bandeira acreana”, “governo acreano”, “identidade acreana”, “mulher acreana”, “homem acreano”, “orgulho

acreano”, “acrianidade”, “cidades acreanas”, “política acreana”, “economia acreana”, “religião acreana”, “desenvolvimento acreano”, apenas para citar alguns. Tais palavras/conceitos foram produzidas ou sub-produzidas por diferentes narrativas, historicamente datadas e articuladas a determinados interesses, intenções ou projetos de grupos sociais e, em seguida, propagandeadas e difundidas de múltiplas e repetidas formas para que parecessem/pareçam e sejam sentidas ou incorporadas como coisas naturais (Albuquerque, 2016, p. 16).

A citação de Albuquerque (2016) destaca a construção e a evolução dos termos associados ao Acre, revelando a complexidade e a intencionalidade por trás da criação de identidades regionais. A palavra “Acre”, inicialmente utilizada para designar uma medida de terra, foi ressignificada no início do século XX para nomear uma unidade federativa brasileira, gerando uma série de derivados como “acreano” e “acrianidade”.⁸ Esses termos, longe de serem naturais ou neutros, foram historicamente produzidos e manipulados por narrativas que refletiam os interesses e projetos de grupos sociais específicos. A difusão contínua dessas palavras e conceitos através de diversas formas de propaganda e repetição tem o objetivo de naturalizá-los, fazendo com que sejam percebidos como inerentes à identidade regional. Esse processo de construção identitária envolve a articulação de discursos que moldam a percepção coletiva sobre a cultura, a política, a economia e outros aspectos da vida no Acre, evidenciando como as palavras podem ser poderosas ferramentas de poder e controle social.

A partir disso, Carneiro (2015), é muito preciso ao tocar em um elemento fulcral para se pensar o início da genealogia do Acre com o término da história de diversos povos indígenas. “O contato entre nativos e nordestinos não foi harmônico. Quando os últimos não exploravam a mão de obra dos primeiros, matavam ou abusavam sexualmente deles” (Carneiro, 2015, p. 240).

Em harmonia com Carneiro, a historiadora Maria José Bezerra (2006), diz

Essa ocupação da região do Aquiri representou um custo social para o migrante na condição de seringueiro, devido à instituição do regime de trabalho compulsório e o conseqüente endividamento. E, para os povos indígenas que ocupavam as terras do atual Acre, significou a expropriação e o genocídio (Bezerra, 2006, p. 30).

⁸ Acrianidade é o termo que “define” a identidade acreana na atualidade. Um termo criado pelo “Governo da Floresta” em contraste com o termo acrianismo, relacionado ao movimento da elite local, que, em diferentes momentos históricos, acionou um discurso identitário para reivindicar, junto ao governo federal, a criação do estado autônomo do Acre. A acrianidade é uma ressignificação da identidade acreana e está ancorada na trajetória de índios e seringueiros no Acre, sem, no entanto, negar os signos identitários do acrianismo, isto é, a Revolução Acreana e o Movimento Autonomista do Acre Estado da federação (Morais, 2016b, p. 31).

Logo, percebe-se que a ocupação das terras, florestas e rios do atual Acre, significaram o extermínio de populações indígenas por meio da espoliação territorial e matança dos sujeitos.

Até a primeira metade do século XIX, esta região aparecia na cartografia como “*tierras no descubiertas*”, uma imensa área amazônica parcialmente inexplorada e desconhecida tanto para brasileiros, bolivianos e peruanos,⁹ denotando o desprezo pelos povos originários que aqui viviam, conforme Silva (2017):

[...] um Acre, que antes de ser Acre era uma região desconhecida pelo olhar do colonizador. Por isso região nomeada como “*tierras no descubiertas*” durante boa parte do século XIX em mapas diversos. Partindo desta perspectiva, se compreende que há um Acre a-histórico: visto como destituído de história, lugar anacrônico (fora do “tempo”), a margem de ambos pelo olhar colonizador e até de intelectuais renomados da República (Silva, 2017, p. 50).

Desta maneira, percebe-se por meio de uma visão insólita que esta região de um “Acre a-histórico”, constitui-se por boa parte do século XIX um espaço desconhecido, à margem da visão e interesse colonizador e até de intelectuais da República.

Conforme Rodriguez (2016), de acordo com o Tratado de Madri de (1750); ratificado posteriormente pelo Tratado de Santo Ildefonso (1777), este espaço geográfico situava-se dentro da América hispânica dominada pela Coroa espanhola, passando mais tarde a pertencer aos territórios da Bolívia e do Peru. O Tratado de Ayacucho (1867) do qual o Brasil era signatário, logo, se reconhecia o Acre como posse da Bolívia (Rodriguez, 2016, p. 25).

Ao passo que, ao longo do século XIX, os fluxos de aventureiros vindos de regiões diversas do Brasil e congêneres estrangeiros, adentrando pelos rios Madeira, Purus e Juruá alcançaram as cabeceiras dos rios Tarauacá, Acre, Muru, Iaco e outros afluentes começaram a se tornar pujantes sob a ótica dos colonizadores. Logo, de maneira inicial, estes rios e florestas de uma fronteira indeterminada começa a ser explorada por pesquisadores, cientistas, caçadores dentre outros tantos (Rodriguez, 2016, p. 25). Corroborando a esta perspectiva, se lê em Pimenta (2004):

⁹ A região apesar de aparecer cartograficamente como “*tierras no descubiertas*”, não significa que não tenha sido visitada por sujeitos não-indígenas, como presente no artigo “Povos indígenas e relatos de viagens na Amazônia Ocidental do século XIX”, de Almeida e Lima (2021). Estes autores ao olharem os relatos de viagens de Silva Coutinho (1862), William Chandless (1866) e Pereira Labre (1888) percebe as movimentações iniciais dos interesses econômicos sobre região anteriormente a datação de 1870 como marco inicial da vinda exploratória massiva de populações não indígenas para estas terras e até mesmo a região habitada por sujeitos não indígenas que possuíam relações comerciais com populações indígenas locais.

A história da colonização do Acre está estreitamente ligada ao extrativismo da seringa. Até metade do século XIX, o atual Estado do Acre ainda era pouco conhecido e as populações indígenas da região viviam num relativo isolamento do mundo moderno. Organizadas em torno da coleta de drogas do sertão (cacau, salsaparrilha, etc.), as raras e tímidas penetrações brancas na região acreana durante o século XVIII não estabeleceram nenhum núcleo de povoamento. Viajando pelas bocas dos rios Juruá e Purus no início do século XIX, os naturalistas alemães Spix e Martius ([1823-31] 1981) notaram em seus diários a presença de “índios selvagens” e a falta de “civilização” que, segundo os autores, caracterizava a região (Pimenta, 2004, p. 2).

Aduzindo a esta interpretação da chegada dos ditos colonizadores a região, conforme Almeida e Lima (2021), além dos sujeitos que adentram a região para atividades relacionadas com a extração de látex e outros recursos, alguns indivíduos (cientistas, viajantes e naturalistas) adentraram a região e faziam parte de uma movimentação do capitalismo em expansão para busca de novos espaços de exploração. Esses trouxeram para ela um cabedal de saberes e conhecimentos eurocêntricos propiciadores de uma retórica da marcha civilizatória rumo ao progresso.

Esta marcha esteve acompanhada de ideias racistas e etnocêntricas, baseadas numa perspectiva de história linear e universal, o que colocava os novos espaços de domínio colonial numa condição de desigualdade. Vale lembrar que as redes comerciais estabelecidas por grandes empresas na Amazônia irão aprofundar relações assimétricas e verticalizadas já existentes. Lido com este pano de fundo, existirá todo um esforço não apenas em abrir estradas de seringas e demarcar seringais, como também uma disciplinarização dos agentes que ocupavam estas fronteiras no século XIX (Almeida; Lima, 2021, p. 36).

Por conseguinte, nestes momentos históricos iniciais esta marcha que adentrou as terras amazônicas veio acompanhada de ideias raciais e etnocêntricas tendo por base uma perspectiva de história linear e universal, onde os novos espaços foram organizados de condição desigual pelo domínio colonial. Desse modo, as relações já existentes vão se constituindo como assimétricas e verticalizadas com uma disciplinarização dos agentes que ocupavam estas fronteiras no século XIX.

Portanto, como demonstram Almeida e Lima (2021), que neste processo preambular de colonização no século XIX, inicia-se a dominação, naturalização pela desumanização dos indígenas por sua racialização que os colocou como atrasados, necessitados de civilidade para fazerem parte do sistema moderno colonial excludente de pluralidades culturais, experiências e vivências ancestrais.

A partir da segunda metade do século XIX, década de 1870, os fluxos de pessoas nos rios da região foram se intensificando e a situação gradualmente foi se modificando com a vinda de não indígenas de origem da região que atualmente chamamos de Nordeste¹⁰, vindos principalmente do Ceará. Estes sujeitos vieram para a região com a finalidade da extração do látex, e devido, a grande densidade de *hevea brasiliensis*¹¹, a história deste espaço que tornara-se Acre, foi demasiadamente marcada pelo extrativismo da borracha chegando no final do século XIX, representar cerca 60% da borracha amazonense o equivalente a mais de 12 mil toneladas (Pimenta, 2004).

A ocupação da bacia do Purus, de acesso mais fácil a Manaus e Belém, precedeu de alguns anos à exploração de seringa no Alto Juruá. Segundo Oliveira (1992: 50), João Gabriel de Carvalho e Melo foi o primeiro colono a se estabelecer, em 1857, nas margens do Purus com 40 famílias e o fundador, em 1869, do primeiro seringal estável da região (Pimenta, 2004, p. 2).

Como supramencionado, de acordo com Pimenta (2004), devido a localização geográfica da bacia do Purus facilitar a chegada a Manaus e Belém, antecedeu em alguns anos a exploração de látex na região do Alto Juruá.

Logo, o ritmo do processo colonizador desta região amazônica aumentou a partir de 1877 em decorrência dos fenômenos das secas do “Nordeste”.¹² A imigração de milhares de sujeitos, buscando uma condição de vida melhor, organizou-se por meio das casas aviadoras de Manaus e Belém incentivadas pelo capital internacional, no entanto, por vez este movimento intencional de expansão capitalista para região é apresentado como acidental, espontâneo e sem uma intenção oficial nesta empreitada (Pimenta, 2004, p. 2).

O ritmo da colonização do Acre se acelerou a partir de 1877 em consequência das grandes secas do Nordeste. A imigração de milhares de seringueiros, em busca de melhores condições de vida, organiza-se a partir das casas aviadoras de Manaus e Belém apoiadas pelo capital internacional e é geralmente apresentada pelos historiadores, como Euclides da Cunha ([1909] 1998: 92) ou Ferreira Reis (1931: 216), como um movimento “fortuito”, “espontâneo” e sem “iniciativa oficial” (Pimenta, 2004, p. 2).

¹⁰ A partir da obra *A invenção do Nordeste e outras artes* (2009), de Durval Muniz de Albuquerque Júnior, sabe-se que o Nordeste, conhecido atualmente como uma região geográfica do Brasil, só passa a se constituir posteriormente a temporalidade do século XIX, já na primeira metade do século XX. Assim, trata-se de um anacronismo atribuir esta denominação anteriormente a esse marco temporal apontado por Durval Muniz de Albuquerque.

¹¹ A *hevea brasiliensis* é o nome científico da seringueira ou árvore-da-borracha.

¹² Segundo Durval Muniz de Albuquerque Júnior em *A invenção do Nordeste* (2009), “até meados da década de 1910, o Nordeste não existia. Ninguém pensava no Nordeste, os nordestinos não eram percebidos, nem criticados como gente de baixa estatura, diferente e mal adaptada. Aliás, não existiam.”

Por conseguinte, as análises do antropólogo José Pimenta (2004), a vinda destes sujeitos que se constituíram seringueiros nas terras amazônicas por meio das suas vivências e experiências, se trata na visão dele o “evento fundador” da história oficial acreana. Se trata do marco inicial do Acre com estes indivíduos e a epopeia da seringa. A “conquista do deserto ocidental”¹³ se apresenta com uma narrativa patriótica, com um ufanismo e de orgulho nacional. Dessa forma, os “seringueiros”, as figuras de Plácido de Castro e o Barão do Rio Branco tornaram-se as colunas da incorporação desta região ao estado nacional brasileiro (Pimenta, 2004, p. 2).

Por outro lado Moraes (2016a), já demonstra o processo belicoso que entrou para historiografia oficial como a “Revolução Acreana”, descrito como ato patriótico de seringueiros liderados por Plácido de Castro contra o exército boliviano tornaram este pedaço de chão no “único estado que lutou para ser brasileiro”¹⁴, com se tratando do mito fundador do Acre.

No Acre, o mito fundador é a Revolução Acreana, construído em torno da discussão da conquista do território que pertencia, de fato, aos bolivianos e peruanos e que fora ocupado e conquistado por nordestinos, na passagem do século XIX para o XX. O sucesso desse mito fundador diz respeito ao fato do atual território do Acre ter sido conquistado com esforços e recursos próprios, ou seja, o exército de seringueiros venceu os militares bolivianos e peruanos, sem a aquiescência do governo brasileiro. Assim, no final da Revolução, os brasileiros do Acre conquistaram o direito de se autodenominarem acreanos (Moraes, 2016a, p. 63).

Por conseguinte, se trata da construção identitária por meio do discurso que une elementos que dão sentido a uma narrativa que perpassa temporalidades distintas da História do Acre e legitima os interesses de grupos locais em posições de poder, estruturando desigualdades e hierarquias que prestigiam e desprestigiam sujeitos, mas não somente, como também condenam sujeitos à margem da história.

Vale mencionar nesse contexto de alterações territoriais e fluxos de pessoas, e interações interétnicas, a atuação dos grupos indígenas, como os Apurinã, especialmente no contexto das disputas territoriais e interações com colonizadores, revela-se fundamental para compreender a dinâmica histórica e sociocultural da região. Sua posição como um “povo do meio” (Sávio Link, 2021, p. 252), conforme evidenciado pela cosmologia apurinã, reflete não

¹³ Este trecho faz alusão a obra *A Conquista do deserto ocidental: subsídios para a história do território do Acre*, de Craveiro Costa (1940).

¹⁴ A história sem dúvida é um embate de narrativas, a perspectiva ufanista atrelada aos interesses de das classes dominantes na região sacralizou uma visão patriótica dos acontecimentos que deram origem ao atual estado do Acre. Há historiadores que contrapõem essa visão, como Carneiro (2014), Silva (2002), Albuquerque (2015).

apenas uma concepção mítica, mas também uma realidade geográfica e histórica que os situou em um espaço de mediação entre diferentes esferas de poder e grupos sociais. Localizados no vale do Purus, entre os rios Madeira e Juruá, os Apurinã ocuparam uma posição estratégica que os permitiu atuar como intermediários em redes de troca e contato, tanto entre grupos indígenas quanto entre esses e os colonizadores.

Assim, a região ocupada tradicionalmente pelos Apurinã, aquela que eles reconhecem como tal, é o Vale do Purus, desde o Acre até a foz do rio, a saber: o Médio e o Baixo Purus e seus afluentes. Esse vale se localiza entre duas bacias, a do Rio Madeira e a do Rio Juruá. Essa situação geográfica por si só já situa os Apurinã num espaço intermediário. No entanto, cosmologicamente, o povo Apurinã também se considera como vivendo na terra do meio. A cosmologia apurinã descreve o território apurinã como uma terra do meio entre as duas terras sagradas Kairiku e Iputuxity (Sávio Link, 2021, p. 255).

A cosmologia apurinã, que os posiciona entre as terras sagradas *Kairiku* e *Iputuxity*, não pode ser dissociada da sua realidade histórica de intermediação territorial. Essa visão cosmológica, interpretada como um reflexo das suas práticas de deslocamento e ocupação, aponta para uma identidade territorial construída a partir de uma longa duração de interações e resistências (Sávio Link, 2021). Os Apurinã, ao se autodenominarem “um povo do meio”, incorporam em sua narrativa histórica a ideia de transitarem entre mundos, consolidando-se como mediadores culturais e territoriais. Essa concepção, além de um traço identitário, constitui-se em uma estratégia de adaptação frente às múltiplas pressões que sofreram ao longo do tempo.

Durante o século XIX, com a intensificação das incursões de colonizadores e missionários na região, os Apurinã enfrentaram um contexto de crescente contato e conflito. A chegada dos missionários anglicanos na década de 1870, por exemplo, é um momento crucial para se observar as interações entre os Apurinã e os agentes coloniais. De acordo com registros da South American Missionary Society (SAMM), os Apurinã já mantinham certo grau de familiaridade com os produtos e práticas dos não indígenas, o que indica uma rede de intercâmbio anteriormente estabelecida. Essa rede incluía a obtenção de ferramentas de ferro, sal e outros bens manufaturados, os quais eram incorporados à sua própria lógica cultural e utilizados como instrumentos de negociação e resistência (Sávio Link, 2021).

Segundo o autor mencionado anteriormente, a resistência apurinã também se manifesta na sua fragmentação em pequenas aldeias, o que dificultava a dominação colonial e permitia que mantivessem certa autonomia em seu território tradicional. Essa fragmentação, que em

um primeiro momento poderia ser interpretada como um sinal de fraqueza, na verdade, revelou-se uma estratégia eficaz de sobrevivência e adaptação às novas realidades impostas pela expansão colonial. Assim, mesmo diante da pressão crescente dos estados coloniais e, posteriormente, nacionais, os Apurinã conseguiram preservar aspectos de sua cultura e autonomia, tornando-se agentes ativos na construção de suas trajetórias históricas.

Dessa forma, ficar na terra do meio pode significar escapar dos grandes cacicados ou mesmo do controle estatal, tanto no período anterior pré-conquista quanto no período pós-conquista; significa escapar ao controle que advinha tanto do Amazonas quanto dos Andes (Sávio Link, 2021, p. 261).

Nesse contexto, a participação dos Apurinã nas redes de comércio que ligavam o Purus aos Andes demonstra sua capacidade de adaptação e mediação. As relações comerciais que estabeleciam com outros grupos indígenas e, eventualmente, com colonizadores, permitiram-lhes acessar produtos desejáveis e, simultaneamente, preservar seu modo de vida. Essas práticas de troca e contato evidenciam que, longe de serem passivos frente à colonização, os Apurinã utilizaram essas interações como forma de fortalecer suas comunidades e ampliar suas redes de alianças (Sávio Link, 2021).

A integração dessas práticas econômicas e culturais à cosmologia apurinã desvela uma articulação complexa entre mito e história, na qual a “terra do meio” se transforma em um símbolo da sua resistência e resiliência. Se, por um lado, a “terra do meio” é descrita como um espaço de fartura e liberdade, por outro, a chegada dos colonizadores e o avanço das frentes extrativistas a transformaram em uma “terra morredoura”, marcada pela exploração e pela violência (Link, 2021). Essa dupla representação da “terra do meio” reflete a ambiguidade da experiência apurinã diante das mudanças históricas e ressalta a importância de se compreender sua trajetória como um povo que, mesmo inserido em um contexto de dominação, soube negociar sua presença e manter viva a memória de seu território.

Portanto, os Apurinã foram/são protagonistas que mediarão e resistiram às investidas coloniais, reafirma-se a necessidade de ampliar a análise para além das narrativas tradicionais da historiografia. Os Apurinã não apenas sobreviveram, mas também adaptaram suas práticas e cosmologias para lidar com as transformações em seu entorno, transformando-se em sujeitos históricos fundamentais para a compreensão das dinâmicas de poder e resistência na Amazônia Sul-Occidental. A inclusão dessa perspectiva contribui para uma visão mais complexa e plural da história regional, destacando a centralidade dos povos indígenas na construção das territorialidades amazônicas.

Considerações finais

Este estudo propôs uma reflexão sobre o processo histórico de racialização dos povos originários na Amazônia Sul-Occidental, com ênfase no estado do Acre, utilizando o conceito de seringalidade como uma manifestação local da colonialidade. A partir de uma metodologia qualitativa descritiva, que combinou pesquisa bibliográfica e documental, buscou-se desentranhar as camadas de uma história frequentemente contada sob uma ótica epopeica e patriótica. Essa narrativa exalta determinados grupos e eventos, enquanto contribui para o apagamento e silenciamento de vozes e experiências de grupos marginalizados, especialmente os povos indígenas.

A análise revelou que a seringalidade e o seringalismo representam fases distintas, mas interconectadas, da exploração e dominação na região. O seringalismo, caracterizado pela economia da borracha, envolveu a exploração intensa de recursos e trabalho, legitimado por uma hierarquia racial que posicionava indígenas e não indígenas oriundos do atual Nordeste brasileiro como inferiores. A seringalidade, por sua vez, perpetua padrões coloniais de poder através de dispositivos contemporâneos, como o desenvolvimento sustentável e a florestania, adaptando as estruturas de exploração e dominação iniciadas no seringalismo.

Além disso, a pesquisa evidenciou que a narrativa histórica predominante sobre o Acre, frequentemente heroica e ufanista, contribui para a invisibilização dos processos de racialização e subalternização dos povos indígenas. O estudo mostrou como essas dinâmicas de poder, estabelecidas no passado, continuam a se manifestar no presente, muitas vezes mascaradas sob discursos de progresso e desenvolvimento sustentável.

Portanto, ao questionar e problematizar a construção histórica dominante, este trabalho sugere a necessidade de uma reavaliação crítica das narrativas que têm sido perpetuadas sobre a região. Propõe-se, assim, uma historiografia inclusiva que reconheça a pluralidade de vozes e experiências, promovendo uma perspectiva histórica mais verossímil, reconhecimento e reparação para os povos indígenas da Amazônia Sul-Occidental.

Em síntese, este estudo contribui para o debate mais amplo sobre a colonialidade do poder na América Latina, propondo que a seringalidade constitui um exemplo paradigmático de como as estruturas coloniais de poder se adaptam e sobrevivem, continuando a afetar as vidas e terras dos povos originários. Desta forma, ele instiga reflexões sobre a necessidade de desnaturalizar e problematizar narrativas históricas unilaterais, buscando uma compreensão mais ampla e inclusiva da história da região.

Referências

- ALBUQUERQUER JÚNIOR, Durval Muniz. **A invenção do Nordeste e outras artes**. 4. ed. ver. São Paulo: Cortez, 2009.
- ALBUQUERQUE, Gerson Rodrigues de. História e Historiografia do Acre: Notas sobre os silêncios e a lógica do pregresso. **Tropos**: comunicação, sociedade e cultura, [S. l.], v. 1, n. 4, dezembro, p. 1-19, 2015. Disponível em: <https://periodicos.ufac.br/index.php/tropos/article/view/342>. Acesso em: 20 mar. 2024.
- ALBUQUERQUE, Gerson Rodrigues de. Amazônialismo: In: ALBUQUERQUE, Gerson Rodrigues de; SARRAF-PACHECO, Agenor. **Uwa'kürü**: dicionário analítico. Rio Branco (AC): Nepan, 2016, p. 73-96.
- ALMEIDA, Maria Ariádina; LIMA, Ramon Nere de. Povos indígenas e relatos de viagens na Amazônia Ocidental no século XIX. **Jamaxi**, v. 5, n. 1, p. 36-43, 2021.
- ALMEIDA, Iara da Silva Castro. **Lei 11.645/08 e o ensino indígena**: história e cultura dos povos originários em Rio Branco - Acre (2003 – 2023). 2023. Tese (Doutorado em Educação) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2024.
- MAIA, Liliane Araújo. **Entre escrevivências e (re)existências**: um relato de memória(s) e história(s) do povo Puyanawa. 2023. Monografia (Bacharelado em História) – Universidade Federal do Acre, Rio Branco, 2023.
- BARROS, José D'assunção. **O projeto de pesquisa em história**: da escolha do tema ao quadro teórico. Petrópolis: Editora Vozes Limitada, 2017.
- BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da etnicidade**. São Paulo: Editora da UNESP, 1998.
- BEZERRA, Maria José. **Invenções do Acre**: de território a estado - um olhar social. 2006. Tese (Doutorado em História Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.
- CARNEIRO, Eduardo de Araújo. **'A fundação do Acre'**: um estudo sobre comemorações cívicas e abusos da história. 2014. Tese (Doutorado em História Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.
- CARNEIRO, Eduardo de Araújo. **A formação da sociedade econômica do Acre**: sangue e lodo no surto da borracha (1876-1914). Rio Branco: EACeditor, 2015.
- CARNEIRO, Eduardo de Araújo. **A epopéia do Acre e a manipulação da história no Movimento Autonomista no governo da Frente popular**. Rio Branco: EACeditor, 2017.
- CARVALHO, Marcio Rodrigo Coêlho de. *Entre o Uwa'kürü e o Acre*: fragmentos da formação territorial e urbana entre vazios e inexistências. 2020. Tese (Doutorado em Arquitetura e Urbanismo) - Faculdade de Arquitetura e Urbanismo, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2020.
- COSTA, João Craveiro. **A conquista do deserto ocidental**: subsídios para a história do território do Acre. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1940.
- GIL, Antonio Carlos. **Métodos e Técnicas de Pesquisa Social**. 6. ed. São Paulo: Editora Atlas, 2008.

GODOY, Arilda Schmidt. Pesquisa Qualitativa: Tipos Fundamentais. **Revista de Administração de Empresas**. São Paulo, v. 35, n. 3, p. 20-29, maio-Jun 1995.

GÓES, Paulo. 2009. “Entre ‘Brabos’: Índios e Seringueiros no Alto Juruá”. In: M. SMILJANIC, J. PIMENTA; S. BAINES (orgs.), **Faces da Indianidade**. Curitiba: Nexo Design, p. 67-97.

LIMA, Ramon Nere de. “**Minha Mamãe Soberana, Minha Floresta de Jóia**”: Retirada Ilegal de Madeira e Protagonismo Indígena no Território Ashaninka do Rio Amônia - Acre (1980 - 2020). 2023. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal da Integração Latino-americana, Foz do Iguaçu, 2023.

LINK, Rogério Sávio. **Vivendo entre mundos**: o povo Apurinã e a última fronteira do Estado brasileiro nos séculos XIX e XX. Tese (Doutorado em História) - Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2016.

LINK, Rogério. Sávio. Vivendo na terra do meio: o mito apurinã revelando a realidade histórica. **Topoi (Rio de Janeiro)**, v. 22, n. 46, p. 249–267, jan. 2021.

MANCHINERI, Soleane de Souza Brasil. **Narrativas Manchineri**: Identidade e Cultura Indígena na cidade de Rio Branco/AC. 2017. Monografia (Bacharelado em História) – Universidade Federal do Acre, Rio Branco, 2017.

MORAIS, Maria de Jesus. “**Acreanidade**”: invenção e reinvenção da identidade acreana. Rio Branco: Eufac, 2016a.

MORAIS, Maria de Jesus. Acreanidade: In: Albuquerque, Gerson Rodrigues de; SARRAF-PACHECO, Agenor. **Uwa’kürü**: dicionário analítico. Rio Branco (AC): Nepan, 2016b, p. 30-44.

NASCIMENTO, Danilo Rodrigues do. **Educação escolar Huni Kuĩ**: saberes, experiências e base curricular. 2021. Dissertação (Mestrado em Letras) – Universidade Federal do Acre, Rio Branco, 2021.

PIMENTA, José. A história oculta da Floresta: Imaginário, conquista e povos indígenas no Acre. **Revue Linguagens Amazônicas**, p. 27-44, 2004.

PIMENTA, José. O Amazonismo Acriano e os povos indígenas: revisitando a história do Acre. **Amazônica-Revista de Antropologia**, 2015, 7.2: 327-353.

POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da etnicidade**. São Paulo: Editora da UNESP, 1998.

QUIJANO Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e a América Latina. In: Lander Edgardo, organizador. **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais – Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: Clacso; 2009. p. 107-129.

RODRIGUEZ, Ernesto Martinez. **Correrias**: Índios, Caucheiros e Seringueiros (Acre 1942/1983). 2016. 128 f. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2016.

SILVA, Francisco Bento. **As raízes do autoritarismo no executivo acreano – 1921/1964**. 2002. 141f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2002.

SILVA, Francisco Bento. Insolitudes acres, híbridas e fronteiriças: as disputas pelas identidades. **Jamaxi**, v. 1, n. 1, p. 49-67, 2017.

SILVA, Andrisson Ferreira da. **Amansando o SPI**: resistência e protagonismo Kulina-Madiha entre os varadouros do seringal e do indigenismo na Amazônia (1905-1940). 2024. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2024.

SEVERINO, Antonio Joaquim. **Metodologia do Trabalho Científico**. 23. Ed. São Paulo; Cortez, 2007.

SOUZA, João José Veras de. **Seringalidade**: a colonialidade no Acre e os condenados da floresta. 2016. Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas, Florianópolis, 2016.

Reivindicações por terras indígenas a partir do passado no jornal Porantim: década de 1980

Claims for indigenous territory based on the past in the newspaper Porantim (Brazil, 1980s)

Laura Oeste,¹ UFRGS

Resumo

No contexto de abertura política da ditadura civil-militar brasileira, o debate pelos direitos dos povos indígenas foi intenso. Algumas mídias, como o jornal *Porantim*, acompanharam essas articulações e publicaram diversas matérias que traziam uma variedade de discussões. Entre os destaques, estavam as disputas por terra, tema presente durante toda a década de 1980. Para esta escrita, nosso objetivo é analisar um aspecto em comum observado nestas publicações: o uso do passado como uma forma de legitimar o direito ao território. De maneira geral, argumentamos que os materiais veiculados pelo jornal foram muito efetivos em colocar essa questão em seus escritos, apresentando grande diversidade de usos.

Palavras-chave: Povos Indígenas; Demarcações; *Porantim*.

Abstract

In the context of political transition of the Brazilian civil-military dictatorship, the debate about the demands for indigenous was intense. Newspapers like *Porantim* accompanied these articulations through a variety of articles covering different subjects, with an emphasis on demands for indigenous lands were featured throughout the 1980s. Our objective was analyzing a question in common observed: an argument based on the past to legitimize the right to land. Ultimately, it is argued that the writings presented were effective in demonstrating this issue, presenting a diversity of uses.

Keywords: Indigenous peoples; Demarcation of indigenous territory; *Porantim*.

Apresentação

[...] nossas famílias estão passando por um momento de tensão nas relações políticas entre o Estado brasileiro e as sociedades indígenas. Essa tensão não é de agora, mas se agravou com as recentes políticas introduzidas na vida do povo brasileiro, que estão atingindo de forma intensa centenas de comunidades indígenas que nas últimas décadas vêm insistindo para que o governo cumpra seu dever constitucional de assegurar os direitos desses grupos nos seus locais de origem, identificado [...] como terras indígenas (Krenak, 2019, p. 37-38).

No trecho de Ailton Krenak em seu livro *Ideias para adiar o fim do mundo* (2019), o intelectual indígena articula reflexões sobre as dificuldades enfrentadas pelos povos indígenas nas demarcações de seus territórios na atualidade e o cumprimento por parte do Estado de

¹ Doutoranda em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Mestra em História pela Universidade Federal de Santa Catarina. Licenciada e Bacharela em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

direitos prescritos na Constituição de 1988. Essas disputas não são recentes em nossa história, estando presentes desde o período colonial; sendo que na década de 1980, no período anterior e durante a Constituinte, existiram diversas mobilizações que articularam os interesses dos povos indígenas em temas como o direito ao território e sua demarcação, autodeterminação, organização social, entre outros, com base nessa longa duração. Essas discussões foram veiculadas em algumas mídias, como é o caso da imprensa alternativa, com destaque para o jornal indigenista *Porantim*, que publica desde 1979 até os dias atuais. O contexto era o das aberturas políticas das ditaduras na América do Sul nos anos de 1960/70, que, respeitadas as suas particularidades, tinham em comum a violação aos direitos humanos. Como colocam alguns historiadores, analisar esse período de redemocratização é importante para combater o esquecimento e valorizar a multiplicidade de atores sociais envolvidos nas movimentações do período (Silva, 2007, p. 245-246), aspecto que concordamos e mais especificamente para o nosso caso, se constitui como uma possibilidade de ampliar o conhecimento acerca dos que participaram da luta pelos direitos dos povos indígenas na década de oitenta.

Durante o levantamento das fontes, observamos que as matérias do *Porantim* tinham alguns aspectos em comum: além do tom de denúncia, característico do jornal, as escritas quase sempre traziam informações sobre o passado do povo ou território, de maneira a situar o leitor na questão das disputas territoriais no longo prazo, podendo em alguns casos essas articulações dialogar com trechos de falas dos próprios indígenas reproduzidas nos textos. Dessa forma, nosso objetivo é analisar justamente esse aspecto: o uso do passado como uma maneira de legitimar e embasar o direito ao território naquele momento. Nossa abordagem foi norteada pela pergunta: como o jornal apresentou e articulou essa utilização acerca do passado e as demandas indígenas por território no período anterior à promulgação da Constituição? Devido ao espaço, nos dedicaremos aos anos 1980 até 1988, em que aconteceram diversas mobilizações pelos direitos indígenas e observamos em inúmeras matérias do periódico uma argumentação pautada no passado de relações entre indígenas e poderes coloniais/estatais. Para esta escrita foram consultadas as edições de janeiro de 1980 até dezembro de 1988 (80 volumes), disponíveis tanto na Hemeroteca do Conselho Indigenista Missionário (CIMI) como no Arquivo Histórico de Porto Alegre Moysés Vellinho (AHPAMV). Nossa escolha por esse tipo de documentação se justifica pelas possibilidades oferecidas pelas fontes provenientes da imprensa, como colocou a historiadora Maria Helena Capelato (1988, p. 13-14), que argumenta sobre os periódicos serem uma interessante forma de compreender determinada época.

Em termos de metodologia no tratamento dessa documentação, em seus apontamentos, Capelato sugere partir de questões amplas como: quem são seus proprietários, o seu público, objetivos dos participantes e recursos financeiros. Indo um pouco mais além, como comenta Tania de Luca (2008, p. 118), são necessários cuidados na análise, não devendo se separar os conteúdos dos jornais de seu contexto. Para a pesquisadora, é necessário compreender o periódico em si, como formato, tipo de papel, impressão, padrões de capa, periodicidade, lugar de publicação, a estrutura interna, disponibilidades técnicas e valores sociais, entre outros elementos. Para o apoio de interpretação das fontes, utilizamos a pesquisa da boliviana/aimará Silvia Cusicanqui (2010) sobre os povos indígenas e formas de articulações acerca do passado, entre outros autores. Sendo assim, este artigo foi organizado da seguinte forma: em um primeiro momento, apresentaremos de maneira sucinta o contexto de produção e os envolvidos com o Porantim, para então, abordarmos em um panorama dos anos 1980 como o jornal articulou as demandas por território utilizando argumentações a partir das experiências do passado das populações originárias.

O Porantim nos anos 1980: contexto, estrutura, pessoas

Ao longo do processo de redemocratização no Brasil, a oposição à Ditadura se organizou de maneira diversa, incorporando as várias vozes que formavam a sociedade civil e pressionando o ritmo de transição; eram formações diversas, desde sindicatos, a Igreja, artistas, universidades, a imprensa, entre outras (Silva, 2007, p. 255-265). Acerca desta última, algumas minorias políticas conseguiram se impor por meio da circulação de publicações críticas, de financiamento e produção próprias e de pequeno porte, sendo identificadas como alternativas devido à sua diferença editorial, em comparação com a grande imprensa, promovendo uma diversificação de temáticas e visões no meio social da época (Schwarcz; Starling, 2015, p. 473-474). Partindo desse contexto, nesta parte da escrita, pretendemos apresentar em linhas gerais, o próprio jornal Porantim, pautado nas propostas já mencionadas de Capelato (1988) e De Luca (2008, p. 118).

Olhando mais diretamente para o nosso objeto de análise, ao consultar bibliografia sobre a história indígena que dialogasse com a imprensa alternativa, mais especificamente sobre o Parantim, encontramos poucas referências de trabalhos específicos. O jornal aparece de maneira pontual no livro dos antropólogos João Pacheco de Oliveira e Carlos Freire (2006, p. 187) *A presença indígena na formação do Brasil*, no qual trazem um importante panorama de longa duração da história indígena no Brasil. Na escrita, o periódico foi relacionado com as

mobilizações por terra no final dos anos 1970 e 1980, funcionando como um veículo do CIMI, entidade que promoveu entre os anos de 1974 até 1983, Assembleias Nacionais de Povos Indígenas em diversos estados. Esses encontros foram amplamente divulgados em matérias do *Porantim*, principalmente as do ano de 1980, como veremos em nosso segundo tópico.²

Em linhas gerais, nas buscas que realizamos nos repositórios de publicações, o jornal foi mais utilizado como apoio bibliográfico nas pesquisas do que objeto de estudo. Provavelmente pelo fato de o periódico ter publicado ao longo dos anos artigos de pesquisadores reconhecidos, contando com nomes como os antropólogos Eduardo Viveiros de Castro e o já mencionado João Pacheco de Oliveira, entre vários outros. A pesquisa mais extensa encontrada foi a da jornalista Regina Vieira, que trabalhou com o jornal em sua dissertação em 1993, publicando como livro em 2000, sob o título *O jornal Porantim e o indígena*. Na escrita ela pautou sua análise em aspectos jornalísticos como categorias e gêneros de escrita nas edições de 1980 até 1991, analisando títulos das matérias e entrevistas com colaboradores. Pensando em um diálogo com o nosso tema, segundo a pesquisadora, as terras indígenas foram apresentadas nos editoriais e títulos a partir de uma abordagem crítica, da defesa e denúncia, respeitando sua linha editorial (Vieira, 2000, p. 49), que pode ser observada no *slogam* do jornal “Em defesa da causa indígena”. Existe ainda um artigo publicado pelos historiadores Edgar Gandra e Felipe Nobre (2016, p. 143-155), no qual os autores analisaram a movimentação dos povos indígenas utilizando como fonte também o periódico, que tiveram como demandas propostas de temática relativas a discussões sobre identidade étnica, direito à terra e fim do regime de tutela. Os posicionamentos ao longo do processo da Constituinte foram diversos, tendo um destaque maior no jornal os candidatos indígenas vinculados à União das Nações Indígenas (UNI). No geral, eles argumentam que o *Porantim* foi um importante espaço de mobilização e pressão política, bem além de ser apenas um meio de informação, e transparecendo os posicionamentos dos organizadores do CIMI e da UNI.

² O CIMI promoveu, de 1974 até 1983, dezesseis Assembleias Nacionais de Povos Indígenas nos estados do Mato Grosso, Pará, Rio Grande do Sul, Amapá, Roraima, Mato Grosso do Sul, Goiás, Sergipe, Amazonas e Distrito Federal. Os encontros aconteceram durante a ditadura e contaram com algumas dificuldades em que o governo militar impedia a participação dos indígenas e até sua realização (Oliveira; Freire, 2006, p. 188-190). As assembleias que aparecem no jornal a partir de nosso recorte de tema são duas: no ano de 1980, em Manaus e Brasília, e uma em 1983, em Kumará, no Amapá. Nas matérias que apresentaremos, estão também presentes as assembleias mais locais, no interior, que aconteciam pouco tempo antes como uma forma de preparação ou levantamento das pautas a serem levadas debatidas nas assembleias maiores.

O Porantim em sua página da internet se apresenta como o jornal impresso do CIMI, entidade ligada à Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), tendo seu primeiro volume publicado em 1979, ainda durante a Ditadura. No mesmo endereço eletrônico são disponibilizadas de forma gratuita todas as edições e outras publicações do conselho no espaço chamado de “Armazém Memória”. Em seu início, o jornal era em preto e branco, sendo ao longo dos anos formado por textos, fotografias, mapas, charges. Os exemplares possuíam vinte páginas, mas com a mudança da sede de Manaus (AM) para Brasília (DF), em março de 1982, no número 37, seu formato de diagramação também se transformou, diminuindo para dezesseis páginas e, em 1985, começa a ter as primeiras imagens em cores nas capas. Sua periodicidade é mensal, porém as edições de janeiro e fevereiro assim como as de junho e julho formam um só exemplar, totalizando 10 volumes por ano (Porto Alegre, 2011, p. 80-81).

Sobre a organização editorial, o jornal era formado basicamente por indigenistas, pessoas vinculadas ao CIMI, antropólogos, entre outros; tendo a participação de um representante da UNI, o indígena Ailton Krenak (Gandra; Nobre, 2016, p. 140). Segundo o trabalho já mencionado de Vieira, as mudanças de editores e redatores não influenciaram no posicionamento do jornal, que seguiu com o viés ideológico do CIMI, sendo que o jornal possui uma relação direta com a própria estruturação da entidade na região Norte no final dos anos 1970. A criação do periódico foi discutida em um curso de indigenismo em Manaus, em 1978, com o objetivo de funcionar como um meio de troca de informações entre os missionários que atuavam nas comunidades e de divulgação das circunstâncias nas quais viviam os povos indígenas (Vieira, 2000, p. 33-65).

Em relação à estrutura física, a década de 1980 teve diversas seções, sendo que muitas não eram constantes, e em alguns momentos, elas nem existiram, por isso encontramos matérias avulsas que não estavam dentro de uma divisão específica. Acerca da diagramação: a organização dos textos e títulos nas páginas mudavam constantemente em termos de localização ou tipo de fonte. Praticamente todas as matérias possuem imagens, mas muitas vezes, elas não eram identificadas, ficando a cargo do leitor a relação da imagem com a escrita. O trabalho gráfico em alguns momentos parecia um tanto amador, podendo prejudicar a leitura, seja transbordando o texto na parte central da folha, que engolia parte da escrita com a encadernação, ou nas capas, principalmente quando se começou a utilizar cores, não existindo cuidado com o contraste da fonte e o fundo, tendo, por exemplo, letra verde-escura em um fundo preto, ou fonte amarelo-claro no fundo de papel-jornal. Essas situações podem

ter relação com a falta de condições financeiras, comum aos periódicos da imprensa alternativa nesse contexto (Capelato, 1988, p. 30-33; Schwarcz; Starling, 2015, p. 473-474) e de pessoal especializado dentro da equipe de trabalho (Bessa, 05/1988, p. 13).

A partir do apontado acima, gostaríamos de realizar uma reflexão a partir das colocações da pesquisadora Maurice Mouillaud (2002, p. 29-35) sobre o que ela chama de dispositivo, definido como “lugares materiais ou imateriais nos quais se inscrevem [...] os textos [...]” (p. 34), ou seja, “uma matriz que impõe suas formas aos textos” (p. 35). Para Mouillaud, o discurso de um jornal não é avulso e está inserido nesse dispositivo que contribui para o seu sentido, existindo uma antecedência na relação entre dispositivo e texto, em que o primeiro funcionaria além de um suporte físico, seria uma matriz na qual se inscreve o texto. Resumindo, ela explica que alguns textos que estão fora da norma podem influenciar e deformar esse dispositivo. Voltando para o Porantim, percebemos que seus textos não respeitam seu espaço físico, questão observável em muitos artigos e matérias, assim como as capas de manchetes ilegíveis mencionadas. Podemos argumentar que como jornal ele não respeitou a estrutura colocada por Mouillaud, sua escrita parece não ter sido, em muitos momentos, pensada para encaixar no seu suporte, gerando um certo estranhamento no leitor. Porém, nem sempre isso gerou escolhas ruins, fazendo o jornal ofertar abordagens originais e convidativas, como alguns de seus títulos e matérias que apresentaremos.

Acerca do público do jornal, encontramos ao longo da década de 1980 diversas tentativas de ampliar o seu alcance e aumentar as assinaturas, com campanhas voltadas para paróquias e casas de religiosos, para professores de História e Geografia, antropólogos, jornalistas, parlamentares e simpatizantes da causa indígena (Bessa, 05/1982, p. 17). Existia um esforço constante para aumentar os leitores, inclusive com a realização de concursos para premiar quem conseguisse novas assinaturas (Porantim, 01-02/1984, p. 17). Em uma matéria de maio de 1988, em comemoração aos dez anos de existência do periódico, com o título de “Um panfleto que virou jornal” (Bessa, 05/1988, p. 13), o jornalista realizou um balanço que resume bem as intencionalidades da publicação

[...] apaixonado, nervoso, entusiasmado, contraditório, demasiado panfletário para o gosto de alguns, cometendo erros e acertos, feito artesanalmente [...] subvertendo noções de jornalismo ensinadas nas escolas de Comunicação Social, mas sobretudo “um jornal em defesa da causa indígena”, um jornal comprometido até o talo com a luta dos povos indígenas e, por isso mesmo, um jornal indignado, enfurecido, como muita fome e sede de justiça: esse era o jornal Porantim, criado há dez anos, e que constitui hoje, sem dúvida nenhuma, uma memória viva dos últimos dez

anos de massacres aos povos indígenas, mas também da resistência. A luta continua (Bessa, 05/1988, p. 13).

O recorte acima é interessante porque contempla o nosso período de análise, mostrando um panorama a partir da perspectiva do próprio jornal. O jornalista José Bessa na matéria também explica como os próprios jornalistas tinham acesso às informações que seriam publicadas, sendo em sua maioria produzidas a partir de denúncias enviadas para a redação. Devido a isso, outros jornais da grande imprensa reproduziam escritos direto do Porantim, o que ampliava a repercussão e pressionava a ação de alguns órgãos do governo, como a Fundação Nacional do Índio. O jornalista ainda coloca uma pergunta importante que mostra a amplitude de seu público e uma preocupação em se comunicar de forma legível com este: “Como encontrar uma linguagem clara e direta que abrangesse o missionário, o índio, o sindicalista e o mundo acadêmico? (Porantim, 05/1988, p. 13). Já introduzindo o tema de nosso próximo tópico, se destaca em sua escrita, o fato dele colocar o jornal como uma “memória viva” sobre os povos indígenas.

As demandas por território a partir do passado no Porantim

[...] Tudo isso existe desde os primeiros tempos [...]. É por isso que não creio nessas palavras de descobrir a terra do Brasil. Ela não estava vazia! [...] habito a floresta onde viviam os meus desde que nasci e eu não digo a todos os brancos que a descobri! Ela sempre esteve ali [...] (Kopenawa; Albert, 1999, p. 29).

O intelectual indígena Davi Kopenawa (1999) no trecho acima faz uma colocação provocativa, na qual percebemos uma crítica a noção de posse da terra pelo colonizador a partir do argumento de “descoberta”, como se não existissem pessoas morando no território. Em outra exposição sua no material, ele ainda associa o querer se apossar e a forma de ser dos brancos à exploração comercial do território e aos objetos decorrentes, os nomeando de povo da mercadoria (Kopenawa; Albert, 2015, p. 221-253). Olhando para as publicações na década de 1980, o jornal apresentou em suas matérias e capas diversas abordagens que demonstravam ideias semelhantes, abordando a importância do território para os povos originários e uma relação mais existencial com ele, em chamadas como “Terra para viver” (Porantim, 03/1980), “Tantas vidas pouco chão” (Porantim, 01-02/1981), “Terra é vida” (Porantim 01-02/ 1984), entre outras; sendo que o argumento sobre estar no território antes dos brancos e os confrontos resultantes da disputa por essas terras são parte importante da escrita do jornal.

Portanto, nesta parte do texto, apresentaremos e analisaremos as matérias publicadas no Porantim entre 1980 e 1988, que tiveram argumentações a partir do passado sobre a temática da terra. Observar os títulos foi importante, pois a partir deles que organizamos nossa consulta ao jornal, realizando uma busca extensiva por palavras-chave nos títulos principais das matérias. Foram separados termos como terra, demarcação, área e possíveis desdobramentos em conflitos como posseiros, invasão, esbulho. No geral, os textos publicados são longos e muito informativos, mas devido ao espaço desta escrita destacaremos apenas alguns mais representativos, respeitando uma amostragem que contemplasse os oito anos analisados. Conforme avançamos, o tema predominante nos títulos das matérias é a Constituinte, o que fez os anos a partir de 1985 terem uma abordagem mais voltada a esse assunto e seus desdobramentos. Dentro deste último recorte, separamos apenas matérias e artigos que traziam a relação do território a partir de uma justificativa do passado.

Logo de início, podemos dizer que a influência de aspectos sobre o passado está presente na própria nomeação do periódico. No primeiro número publicado em maio de 1978 em seu editorial, foi apresentada a motivação da escolha do nome e do símbolo do jornal. Porantim tem como significado um pequeno remo no idioma dos Maué antigo, podendo também ser utilizado como uma arma de luta pelo povo Cauaiua Parintintin. No objeto são gravados losangos e gregas que representam as lendas, mitos e origens do povo. O desenho aparece até hoje embaixo do nome do jornal e foi escolhido justamente pelas suas múltiplas funções de trabalho (remo), arma e história/memória, como observamos nessa frase no fim do texto desse primeiro número “Porantim-instrumento de trabalho, Porantim-arma de combate, Porantim-História e em consequência duas vezes arma, porque memória coletiva” (Porantim, 05/1978, p. 1).³

Para os anos 1980, muitas matérias apresentam em sua escrita um tipo de resumo histórico que contextualiza a situação dos envolvidos. Em um texto de denúncia com o título “Pró-ácool, usineiro e Funai tomam terra Potiguara para plantar cana” (Porantim 04/1980, p. 4), acerca das dificuldades dos Potiguara na Paraíba em questões como o direito à autodeterminação, problemas com a escolha do chefe de Posto Indígena e a demarcação de terras; foi apresentado um panorama desde o período colonial, com informações sobre o povo,

³ O porantim faz parte da cultura material do povo Sateré Mawé, situado na fronteira dos Estados do Amazonas e Pará. É uma peça de madeira de 1,50cm de altura com desenhos geométricos em baixo relevo, coberto com uma tinta branca. O instrumento possui múltiplas funcionalidades em sentido político, jurídico e de cosmologia, possuindo desde poderes de entidade mágica, de “legislador”, como ainda seus desenhos remetem aos mitos de origem, como histórias de guerras, do guaraná, do surgimento dos clãs, entre outras (Lorenz, 2015).

tais como confrontos e massacres realizados pelos portugueses em 1625, uma demografia realizada no período imperial (1875), entre outras; e para situar o leitor sobre a área em disputa, remonta como argumento as sesmarias e seus marcos físicos (de pedra) e na ausência destes, o reconhecimento da prevalência do saber tradicional por parte dos anciãos sobre o tamanho e delimitações do território. Com a demora da FUNAI na efetivação da demarcação, os próprios indígenas a fizeram, o que resultou em repressões.⁴

Em outra matéria “Líderes indígenas dos Purus: Paumari, Jarawara e Jamamadi defenderão terra dos Apurinã”, foram apresentadas falas transcritas das lideranças dos quatro povos mencionados no título, ouvidas em uma assembleia no município de Pauini, Amazonas. Nestas colocações foram destacadas questões interessantes acerca da memória sobre o território e suas tensões com os poderes estatais, que exigem um tipo “físico” de comprovação, o documento. Isto pode ser sintetizado no destaque de uma foto do encontro colocada junto à frase de uma das lideranças dos Apurinã, Lopinho: “[...] cadê documento? Eu disse: índio não precisa de documento. Nós nascemos aqui” (Porantim, 04/1980, p. 6). Em um dos depoimentos trazidos pelo jornal, um dos indígenas mencionou que tentavam de diversas formas tomar suas terras e evitar as demarcações, na fala desta liderança Apurinã, Agostinho, isso acontece desde o “descobrimento” com Pedro Cabral dizendo que descobriu o Amazonas e para o indígena “[...] descobriu nada. O índio descobriu.” (fala destacada) (Porantim, 04/1980, p. 6).

As falas apresentadas pelo jornal na matéria acima dialogam em várias questões com as colocações de Kopenawa (1999) mencionadas na abertura desta parte do texto. Também em diálogo com o intelectual indígena, percebemos ainda uma crítica a forma de compreender o território e as tensões entre uma visão pautada no comércio e um uso e pertencimento mais comunitário, utilizando justificações a partir do passado. Como no caso de uma matéria também de 1980 “Tuxaua Wapixana: fazendeiro não ama a terra e por isso negocia com ela”, que apresentou no texto algumas falas produzidas em assembleias de lideranças indígenas realizadas em Manaus. Entendemos ser importante destacar alguns trechos

⁴ Sobre a diversidade de povos abordada pelo jornal, os que aparecem com maior frequência são os da região Norte, seguidos do Nordeste e algumas matérias sobre o Mato Grosso, e para o Sul do país, apenas os Kaingang do Rio Grande do Sul. A predominância da região Norte pode estar relacionada ao fato de a Amazônia ter permanecido distante dos surtos econômicos e avanços das frentes colonizadoras. Também existe a questão da discriminação, muitas pessoas não se identificavam como indígenas por receio do preconceito e, nos anos 1980, esse processo teve mudanças, o que pode ter influenciado no “aparecimento” de povos na região que passaram a se identificar como indígenas (Cunha, 1994, p. 124).

O tuxáua [liderança] Flávio de Oliveira [...] explicou: “A terra é nossa e não é emprestada nem alugada. Temos direito de discutir sobre nossa terra, pois dela nós nascemos e não podemos vender [...]. “O índio é índio” – disse outro líder [...] e não pode modificar porque o sangue que corre aqui (apontou para o braço) não pode trocar por outro. Da mesma forma não queremos que a nossa terra, onde estão enterrados nossos avós, seja tomada [...]. Os estudantes bem sabem a história do Brasil. Os índios viveram sem preocupações de invasores, fazendeiros. Os índios eram felizes, vivíamos numa grande alegria e uns ajudavam os outros. [...] Depois chegaram os brancos e começaram a aparecer problemas por cima de problemas (Porantim, 03/1980, p. 6).

Como podemos perceber, foram colocadas na matéria algumas críticas ao comércio do território, seja pela venda direta da própria terra ou o seu uso na criação de gado. Dentro desta problematização, percebemos um apelo histórico de fundo mais emocional apresentado pelo indígena, sobre o viver um passado sem preocupações com invasores, felizes e de amparo mútuo entre os povos. A argumentação foi estabelecida a partir de uma comparação entre o branco que não ama a terra e o indígena que a tem como um membro da família, como uma mãe ou filho; ou seja, impensáveis de serem vendidos ou trocados em transações comerciais. Ainda é enfatizada a importância e a ambiguidade das demarcações, estabelecendo uma comparação entre um passado no qual isso não era necessário e a necessidade imposta e criada pelos ditos “civilizados” (Porantim, 03/1980, p. 6).

De maneira geral, diversas matérias do ano de 1980 traziam um panorama histórico aprofundado do território, colocando os diversos enfrentamentos que a população de determinada localidade apresentada viveu desde o início da colonização. Os anos seguintes seguem esse padrão argumentativo, em alguns anos de maneira bem tímida, podendo ser resumindo na inserção de frases pontuais no texto como “Hoje, após 500 anos de resistência, os grupos sobreviventes lutam para garantir uma pequena parcela de seu antigo território” (Porantim, 03/1984, p. 14); e outros com várias matérias que já mostram no título essa relação com o passado, como em 1982, que apresentaremos logo adiante. Interessante destacar que essa simplificação ocorreu em várias frentes do jornal, que passou a ter uma linguagem mais direta e acessível, quando comparada aos escritos anteriores que eram longos e informativos em detalhes, alguns quase artigos de características acadêmicas, o que se justifica quando pensamos no público-alvo do jornal. Essa mudança é mencionada pelo próprio periódico em uma matéria, que realizou um balanço pelo seu conselho editorial, do qual participaram: o bispo Dom Tomás Balduino; o assessor da Comissão Pastoral da Terra, Pedro Tierra; da UNI, Ailton Krenak; do CIMI Norte II, Nelio Rufaldi e outros secretários do CIMI; foram estabelecidas mudanças no enfoque do jornal com o objetivo de dialogar de maneira mais

produtiva com a atuação do movimento indígena. Na escrita também foi colocado o interesse do Porantim em atingir um público mais amplo, incluindo os participantes de movimentos populares (Porantim, 06-07/ 1984, p. 18). ⁵

Acerca do último ponto, podemos ainda dizer que o uso de informações sobre o passado foi uma maneira de dialogar com seus leitores, formado por antropólogos, historiadores e outras áreas acadêmicas (Bessa, 05/1988, p. 13), como também com os próprios indígenas que apresentaram essa argumentação nas entrevistas inseridas nas matérias, porém de forma mais pessoal e emotiva. Sobre isso, existem variadas discussões relativas a um significado mais amplo da territorialidade, incluindo aspectos relativos à saúde, corporalidade e a própria vida. Esse aspecto pode ser observado em posicionamentos atuais dos povos indígenas, como na Marcha das Mulheres Indígenas, de 2019, ocorrida em Brasília, na qual encontramos falas parecidas com as do jornal, como “A vida e o território são a mesma coisa, pois a terra nos dá [...] alimento, nossa medicina tradicional, nossa saúde e nossa dignidade. Perder o território é perder nossa mãe. Quem tem território, tem mãe [...]” (2019, s/p). Especialmente esse enxerto que destacamos é parecido com a capa de maio de 1980 e as entrevistas das assembleias (Porantim, 03/1980, p. 6; Porantim, 04/1980, p. 6).

Em 1982 foi publicada uma edição especial com um dossiê sobre a temática da terra. Além dos vários assuntos que nortearam as escritas como críticas ao governo, exploração do território por agentes privados; entre essas matérias constam algumas que explicam a importância de uma abordagem que valorize o passado nas justificativas de embasamento para as reivindicações das demarcações. Como é o caso de “Na Amazônia, o progresso que não respeita origens” (Porantim, 01-02/1982, p.12) e “Wapixana, à luta” (Porantim, 01-02/1982, p. 13). Na primeira, ao mencionar diversos povos do Norte e Nordeste, o passado é mostrado para lembrar o quanto a proteção às populações indígenas foi problemática ao longo da história: “Após quatro séculos de uma ardilosa proteção possessória, os índios foram despojados de quase todas as terras que tivessem qualquer valor”; e como o direito a terra remonta a conquistas passadas “Das terras doadas por D. Pedro II [...]” e “[...] recebidos como recompensa pela participação na guerra do Paraguai [...]” (Porantim, 01-02/1982, p.

⁵ Houve tentativas por parte do jornal de estabelecer um diálogo com os trabalhadores rurais pobres, com diversas matérias nas quais se destacavam esses sujeitos. Porém, isso não foi contínuo ao longo dos anos analisados e poderia mudar de acordo com a situação. No caso, existiram tensões dentro das discussões sobre a Reforma Agrária, mais dominantes a partir da metade da década de 1980, críticas a concentração latifundiária e a exploração da mão de obra de sujeitos subalternizados, mas podendo entrar em conflito com a populações indígenas e seu território, como no caso dos posseiros. Algumas destas matérias, traziam colocações propostas a partir da Teologia da Libertação, que colocava a necessidade da união entre os mais pobres e fazia parte do posicionamento de muitos colaboradores do Porantim, especialmente os religiosos.

12). Já na segunda, foi apresentado um histórico bem detalhado em um subtítulo “Uma história de combates”, com texto que contempla desde o século XVI, com explicações sobre as transformações nos limites territoriais colocados pelos enfrentamentos com os vários colonizadores na região (Porantim, 01-02/1982, p. 13).

Na mesma edição temática, a retomada histórica também contemplou a legislação indigenista em uma matéria acerca da dificuldade de obter informações junto aos órgãos do governo da época. Como é o caso de “Direito legalmente aceito. Adianta?” (Porantim, 01-02/1982, p. 15), em que foram relatados os obstáculos para saber quais terras estavam em processo de demarcação, sendo colocado um histórico dos vários alvarás/decretos/Constituições de 1891 e 1969 sobre o direito a posse de terras. O material teve como base as colocações do antropólogo Darcy Ribeiro e seu levantamento cronológico sobre a legislação brasileira e a situação do indígena.

Para o período da Constituinte (1985-1988) o enfoque do jornal passou para as mobilizações dos povos indígenas em articular suas demandas no processo junto ao Estado. Mesmo assim, neste contexto, observamos que permaneceram as inserções no texto sobre o direito ao território a partir do passado. Como é o caso da matéria “Kaxinawá e Kulina se unem e demarcam terras” (Porantim, 01-02/1985, p. 7), na qual a iniciativa é apresentada como a primeira na história do Acre em que dois povos se uniram e realizaram uma autodemarcação. As informações da escrita foram reproduzidas a partir do depoimento do tuxaua (liderança) Pancho, da aldeia Kaxinawá de Recreio. Em suas falas selecionadas pelo jornal, além das críticas sobre a atuação e inércia da FUNAI, o indígena rememora a importância da terra na sobrevivência dos seus, justificando o direito ao reconhecimento do território pelo fato de antes do “descobrimento” os índios já estarem aqui. No fio dessa argumentação, Pancho realiza ainda uma crítica pertinente a uma ideia recorrente do momento, sobre os povos originários terem muitas terras para poucas pessoas “Ah, índio tem muita terra, pra que [...]? E o fazendeiro, só uma família tem 500 mil hectares, só uma família e não tem reclamo [...]. E nós que somos muitos? [...] o branco acha ruim” (Porantim, 01-02/1985, p. 7). Em específico sobre esta questão, pontua a antropóloga Manuela Carneiro da Cunha (1994, p. 125-126), que as alegações sobre o tamanho das terras indígenas foram comuns na década de 1980, e sem fundamento, já que segundo alguns levantamentos realizados pelo INCRA na época, para citar um exemplo, algumas madeireiras como a Manasa possuíam territórios maiores do que países como a Bélgica e Holanda juntas. Nesse

sentido, podemos dizer que o *Porantim*, além de trazer uma base histórica, estava engajado em problematizar as críticas estereotipadas que eram comuns no momento.

No ano de 1985, em termos gerais, as publicações procuraram estabelecer comparações históricas de forma mais formal e organizada. Como em “A longa luta dos Xakriabá para recuperar suas terras” (*Porantim*, 04/1985, p. 12), em que foi apresentado um quadro cronológico das discussões e decretos sobre a terra em toda a América. Trazendo informações desde os astecas, discussões do período colonial sobre os indígenas, sobre a vida do jesuíta Bartolomé de Las Casas, até a colonização portuguesa que reconhecia “os indígenas como primeiros ocupantes e donos naturais destas terras” (*Porantim*, 04/1985, p. 12), entre várias outras informações históricas presentes no texto, como o direito a terra a partir de uma “doação” da coroa portuguesa como pagamento pela participação na guerra do Paraguai, em 1728. A estrutura se repetiu em outras matérias, no quadro chamado de “Cronologia da conquista e da resistência na Ameríndia” com outras datas e fatos históricos, como um decreto de 1755 no qual Portugal declarava livre todos os índios e a propriedade de terras que estivessem habitando (*Porantim*, 06/1985, p. 13). Em linhas gerais, a relação dos povos abordados na escrita e as informações do quadro nem sempre eram diretas, muitas vezes apenas da mesma região sem informações sobre o povo, nos parecendo uma tentativa de relacionar questões mais estruturais sobre os indígenas do Brasil com o restante da América, para além da seção específica que o jornal apresentava, a chamada Ameríndia.

Acerca da seção Ameríndia, ela foi uma constante em todas as edições, trazendo informações sobre a luta indígena em vários países da América Latina. Sobre a motivação da existência dessa divisão, podemos retomar o colocado por Vieira (2000, p. 96), que elencou entre os principais objetivos de atuação do jornal, a elaboração de uma articulação entre as demandas da causa indígena em todo o continente americano. No geral, a estruturação das matérias nesta parte é bem parecida com as outras, tendo destaque as discussões sobre demarcações e as articulações envolvendo estas, denúncias de invasão do território e problemas de seu reconhecimento por governos e particulares, e percebemos a continuidade de um esforço em situar e justificar no passado o direito ao território e o povo envolvido, assim como acontecia nas publicações sobre o Brasil. Por exemplo, em uma matéria sobre o Peru “Com apoio de Belaunde empresas invadem terras da nação Campa” (*Porantim*, 06-07/1980, p. 17), o jornal apresenta as tensões entre grandes empresas, especificamente serrarias e madeireiras, e o povo Campa. Além de situar o contexto político envolvido, foi publicado um panorama histórico da ocupação das terras desde o século XIX. Em setembro de

1980, em uma escrita de título irônico “Louvado seja Deus!” A Shell tomou as terras dos índios” (Porantim, 09/1980, p. 15), divulga de maneira pormenorizada e informativa a situação do povo Auca no Equador e na Colômbia. Apresentando um parágrafo inteiro voltado para situar o povo e seus conflitos históricos, desde os espanhóis, jesuítas, seringueiros; e especificamente desde 1948 as tentativas da Shell em explorar o território. Em uma edição de 1982, uma matéria sobre os Mapuche e sua conturbada relação com o governo da ditadura de Pinochet no Chile ocupou no jornal duas páginas inteiras, com fotos, uma lista de reivindicações e um mapa com a situação do território quantificado em hectares do ano de 1540 até 1979. O texto apresentou detalhes da situação do momento com a ditadura, de decretos que visam acabar com a propriedade comunitária do território, com diversas inserções do histórico de disputas desde a conquista (Moura, 12/1982, p. 8).

Voltando para as seções gerais do Porantim, para os anos de 1987 e 1988 são produzidas diversas matérias acerca das complexas discussões envolvidas no anteprojeto da Constituinte, contudo, o jornal focou sua narrativa nos desdobramentos políticos, de quem apoiava ou não os interesses indígenas, como mencionado pelos historiadores Gandra e Nobre (2016), chegando a organizar listas de partidos e deputados contra ou a favor. Sobre a temática desta escrita, a principal discussão apresentada pelo jornal foi entorno do reconhecimento originário das terras indígenas e a possibilidade de exploração estrangeira do subsolo, portanto as matérias têm uma abordagem mais pautada na denúncia e não tanto na justificativa.

De forma geral, podemos argumentar a partir do colocado nesta escrita que a abordagem utilizada pelo jornal ao longo dos anos, em praticamente todas as matérias consultadas, foi o uso do passado caracterizado pela inserção e diálogo com falas de entrevistados indígenas e informações históricas da relação dos povos originários relatados na escrita com os governos de determinada época, sejam coloniais, do Império ou do período republicano. Ou seja, podemos dizer que o passado foi utilizado como uma maneira de justificar e embasar as demandas por terra do momento. Sobre a importância do passado para o jornal e sua reiterada utilização na narrativa das matérias, retomamos que essa valorização pode ser observada desde a primeira edição, na escolha do nome e simbologia do jornal, já que o Porantim em si como objeto é um instrumento com função memorialística, além de arma (Porantim, 05/1978, p. 1). Assim, gostaríamos de trazer reflexões das pesquisadoras Ludmila Catela (2017), Silvia Cusicanqui (2010) e Aleida Assmann (2011), que julgamos pertinentes.

Em artigo, a antropóloga argentina Ludmila Catela (2017, p. 426-442) propõe uma compreensão acerca do passado pautada em dois tempos distintos, de uma memória curta e outra longa. A autora investiga as relações e distinções entre essas formas, percebendo as tensões dos relatos que mobilizaram uma memória oral (uma temporalidade de memórias locais) e o domínio do escrito (memórias “enquadradas”), sendo possível nessas diferenças observar de maneira mais destacada a atuação dos sujeitos subalternizados. A pesquisadora constrói sua proposta teórica a partir da ditadura argentina (1976-1983), na qual a experiência autoritária foi compreendida dentro de uma comunidade específica analisada como uma continuidade da violência partindo do Estado e não uma ruptura, como geralmente é abordada nas análises. Segundo a antropóloga, é neste olhar ao passado com a percepção das divergências entre esses dois tipos de memórias, que são vislumbradas as resistências e estratégias dos sujeitos com menos capital econômico e simbólico e suas formas de colocar/impor os seus relatos no meio social. No contexto local analisado pela autora, a população entendia uma continuidade na violência exercida ao longo do tempo, sem grandes distinções com o período anterior ao da Ditadura (Catela, 2017, p. 436-437).

Essas questões colocadas pela pesquisadora são interessantes para se pensar sobre os povos indígenas no Brasil e uma permanência na abordagem violenta, acrescentando a questão assimilacionista, ao longo dos períodos históricos, desde o colonial, imperial e republicano, sem distinções muito específicas entre as mudanças e transformações políticas e sociais entre eles. As perseguições aos povos indígenas foram uma continuidade, e este aspecto foi bem introduzido na escrita das matérias do jornal. Partindo disso, nas publicações apresentadas até o momento percebemos que o Porantim apresenta a luta pela terra das populações indígenas de maneira parecida com a colocada por Catela (2017), numa temporalidade de tensões entre memórias curta e longas, e com valorização dos aspectos orais, que entende a experiência desde os primeiros anos da colonização como uma extensa continuidade, na qual o próprio tratamento e reconhecimento recebido pelos indígenas permanece o mesmo, com base na violência. Nesse sentido, pensando mais diretamente nas populações indígenas e essa mobilização sobre o passado, o trabalho da boliviana aimará Silvia Cusicanqui (2010) apresenta algumas reflexões mais específicas que ampliam nossas discussões.

Em uma proposta teórica que também compreende a memória de maneira dupla, Cusicanqui analisa como a memória coletiva sobre o passado colonial na Bolívia, em específico de uma liderança, movimenta e influencia os posicionamentos mais atuais,

resumidamente: olhando para o passado como forma de caminhar no presente e futuro (2010, p. 211-212). A autora elaborou sua reflexão a partir da situação dos jovens Aimará dos anos 1960 na Bolívia, que se sentiam estrangeiros no próprio país, devido as discriminações, hostilidades e a forma degradante pela qual o Estado boliviano os tratava. Mesmo em um contexto de uma incorporação formal dos povos originários existia uma forte narrativa integracionista e homogeneizante. Nessa situação, essa geração observou no passado uma possibilidade de reelaboração a partir de uma visão cíclica sobre a percepção histórica, comum aos povos andinos de influência incaica, e que também entendia a situação colonial como uma continuidade de opressões. Assim, existe uma organização em uma memória longa, que englobam as lutas anticoloniais desde o século XVIII e condutas éticas pré-hispânicas, e uma memória curta, elaborada a partir de 1952 nas lutas revolucionárias locais.

Mesmo com diferenças de povos e contexto das autoras, para o caso dos materiais elaborados pelos jornalistas do Porantim, nas falas transcritas em algumas matérias, os próprios indígenas articularam suas argumentações sobre o direito aos seus territórios e as demarcações destes, a partir de uma relação cíclica e de continuidade com o passado de desapropriações, aspecto que também foi destacado nas discussões da Constituinte, mesmo que de maneira mais sutil, como comentamos. Trazendo alguns exemplos dentro de casos já citados, destacamos o da assembleia de apoio aos Apurinã, em que a liderança expõe a continuidade do roubo das terras do seu povo desde Cabral e de que não precisa de documentos para comprovar o seu direito ao território, já que nasceu no local, assim como os outros indígenas da região (Porantim, 04/1980, p. 6). Pontuamos também que os sujeitos particulares, especialmente interessados nas disputas territoriais, como fazendeiros e mineradoras, também são encaixados em uma grande continuidade de violência, que parte desde o período colonial e de variados agentes. Outra questão que se pauta no passado, é uma forma de resistência a partir da utilização de instrumentos produzidos pelos próprios poderes coloniais e governo, como no caso do uso da documentação histórica pelos indígenas como forma de comprovar os seus direitos a terra (Porantim, 08/1980, p.7), utilizando a lógica do sistema que os oprime contra ele mesmo.

Na leitura percebemos ainda uma ideia de um passado moralmente mais positivo, como colocado na assembleia Wapixana, de um passado sem preocupações, feliz e de apoio mútuo, no qual a terra é compreendida como um membro da família, em contraposição a um presente que explora a terra comercialmente sem responsabilidade e respeito, seja a vendendo ou arrendando para a criação de gado (Porantim, 03/1980, p. 6). Este último ponto dialoga

com as colocações de Cusicanqui (2010), dentro da ideia de uma memória longa com a valorização de condutas morais pré-coloniais. Mesmo considerando que as falas dos indígenas eram selecionadas editorialmente, argumentamos que para o caso do jornal, seus colaboradores conseguiram agregar bem essas questões em suas matérias, proporcionando um destaque destas na escrita e até nos títulos ao longo dos anos analisados.

Como estamos analisando a forma pela qual o jornal apresentou o passado e as demandas indígenas por território, precisamos estabelecer como se deu a utilização da História e da memória no periódico, pois nos parece que as duas foram articuladas em conjunto nas matérias, quando isso foi possível. Nesse sentido, a pesquisadora alemã Aleida Assmann (2011, p. 143-156) estabelece alguns pontos interessantes entre os limites da história e memória em termos de uma possível incorporação da segunda pela primeira. Ela critica várias questões, especialmente uma polarização entre as duas, defendendo a possibilidade de trabalharmos com uma forma que elas não se excluam ou se choquem, entendendo a memória e a História como dois modos complementares de recordação. Nesse pensamento, são distinguidos uma memória funcional caracterizada por referências ao grupo, vinculação a valores e orientação ao futuro; e uma memória cumulativa, das ciências históricas, uma memória das memórias (p. 147).

Em linhas gerais, podemos dizer que o Porantim articulou História e memória de maneira complementar e não oposta, porém, em alguns momentos, a escrita do jornal utilizou mais a primeira do que a segunda nas suas produções, apesar de que, mesmo assim, conseguiu apresentar uma História que valorizava os indígenas em termos de existência e problematizava um senso comum que os ignorava historicamente, aspecto parecido com o mencionado por Cusicanqui (2010) sobre a Bolívia. No caso das entrevistas trazidas nas matérias, os próprios indígenas articularam, em alguns momentos, um uso mais relacional da memória e da História, para defender suas demandas pelo território. Em outros recusaram, colocando a oralidade da memória acima da História apresentada pelos documentos. Nesse sentido, não existiu um padrão no uso do passado apresentado pelo jornal, pois ele incorporou a própria heterogeneidade das experiências dos povos indígenas, bem como devido as suas características de um jornal da imprensa alternativa elaborado por inúmeros colaboradores de diferentes áreas e visões, como estabelecemos na primeira parte desta escrita.

Diante das colocações acima e articulando algumas questões mais atuais, podemos pensar nessa utilização do passado realizada pelo jornal a partir de algumas colocações do historiador Christophe Bouton (2016, p. 271-283) sobre memória e passado na França, em

que o pesquisador apresenta o debate em torno do “dever de memória”. O conceito possui um significado amplo, desde a obrigação da lembrança sobre eventos sensíveis como guerras e genocídios, o não esquecimento das vítimas, sendo mais precisamente para o pesquisador uma forma de responsabilidade para com o passado, que também é uma responsabilidade com o futuro. Pensando na maneira de trazer um uso do passado comprometido com o presente, a problemática do direito ao território e sua demarcação seguem ainda hoje, como destacado no trecho de abertura desta escrita (Krenak, 2019, p. 37-38) e nas discussões jurídicas do presente em torno do direito a terra, com as tentativas de impor um marco temporal para as demarcações, considerando apenas os indígenas que estivessem no território a partir em 5 de outubro de 1988, ignorando todo o passado e história dos povos indígenas brasileiros (Sabaru, 2022).

Considerações Finais

Ao longo desta escrita foi apresentada a maneira pela qual as matérias publicadas no jornal *Porantim*, entre os anos de 1980 e 1988, destacaram aspectos relativos ao passado dos povos indígenas e as demandas por terras. Partimos para analisar esse aspecto, pois na leitura inicial da documentação foi o que mais se destacou, sendo uma forma de articulação presente em praticamente todas as produções do periódico sobre o Brasil e outros países latinos. Essa argumentação também pode ser observada nas transcrições das falas de lideranças indígenas, principalmente em assembleias do início dos anos 1980, reproduzidas pelo jornal. Retomando nossa pergunta de início, podemos colocar que o *Porantim* articulou o passado pautado em diversos aspectos pautar a legitimidade das reivindicações por demarcações e o direito ao território no presente das publicações do jornal, estes foram organizados em: nas disputas e em uma continuidade na violência praticada com os poderes de diferentes tempos (colonial, Império e república), foram também observadas questões mais sensíveis pautadas pela memória e diferentes formas de conceber o território; resumos de fatos históricos da localidade e povos que nela vivem, tendo a possibilidade de dialogar questões locais com aspectos mais estruturais e com as experiências de outros países da América Latina. Ou seja, não existiu um padrão único nos usos que o jornal fez do passado vivido pelas populações originárias, aspecto que traduz a diversidade de experiências indígenas e as diferenças dentro do próprio jornal formado por indigenistas.

Em suma, argumentamos que o *Porantim* utilizou e agregou em suas matérias esses usos sobre o passado, e os debates em torno deste, de forma muito efetiva, colaborando nos

anos analisados para a divulgação desses aspectos entre o seu público. Pensando em possibilidades de ampliar as questões apresentadas no texto, seria interessante abordar o quanto essa abordagem esteve presente ou ausente em outras publicações contemporâneas, tanto na imprensa alternativa como nas grandes.

Fontes

Hemeroteca do CIMI/Porantim. Disponível em:
<http://www.docvirt.com/docreader.net/docreader.aspx?bib=HemeroIndio&pagfis=4381>
Acesso em: 20 ago. 2024.

BESSA. José R. Um panfleto que virou jornal. **Porantim**, maio de 1988, p. 13.

MOURA. Antônio C. Mapuche – gente da terra. **Porantim**, dezembro de 1982, p. 8-9.

PORANTIM. Manaus, maio de 1978, p.1.

PORANTIM. Manaus, março de 1980, p. 6.

PORANTIM. Manaus, abril de 1980. p. 4.

PORANTIM. Manaus, agosto de 1980. p. 6-17.

PORANTIM. Manaus, setembro de 1980. p. 15.

PORANTIM. Manaus, janeiro- fevereiro de 1981, capa.

PORANTIM. Manaus, janeiro-fevereiro de 1982, p. 12- 15.

PORANTIM. Brasília, junho-julho de 1982, p. 17.

PORANTIM. Brasília, dezembro de 1982, p. 8-9.

PORANTIM. Brasília, janeiro-fevereiro, 1984, p. 17.

PORANTIM. Brasília, março, 1984, p. 14.

PORANTIM. Brasília, junho-julho, 1984, p. 18.

PORANTIM. Brasília, janeiro-fevereiro de 1985, p. 7.

PORANTIM. Brasília, abril de 1985, p. 12.

PORANTIM. Brasília, junho de 1985, p. 13.

PORANTIM. Brasília, maio de 1988, p. 13.

Referências Bibliográficas

ASSMANN, Aleida. **Espaços da Recordação**: formas e transformações da memória cultural. Campinas: Editora da Unicamp, 2011.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**. 1988.

BOUTON, Christophe. Responsabilidade pelo passado: lançando luz no debate sobre o “Dever de Memória” na França. **Revista Expedições**. Jan-jul. 2016. p. 271 –283.

CAPELATO, Maria Helena R. **A imprensa na história do Brasil**. São Paulo: Contexto/EDUSP, 1988.

CATELA, Ludmila da Silva. De memoria largas y cortas: poder local y violencia em el Noroeste argentino. **Interseções**. v. 19, n. 2. dez., 2017. p. 426-442.

CUNHA, Manuela Carneiro da. O futuro da questão indígena. **Estudos avançados**, v. 8, n. 20, 1994. p. 121-136.

CUSICANQUI, Silvia Rivera. **Oprimidos pero no vencidos**: luchas del campesinado aymara e quechwa 1900-1980. La Paz: La mirada Salvaje, 2010.

DE LUCA, Tania Regina. A Revista do Brasil (1916-1944): notas de pesquisa. In: FERREIRA, Celso; BEZERRA, Holien. DE LUCA, Tania R. (Org.). **O historiador e seu tempo**: encontros com a história. São Paulo: Editora UNESP: ANPUH, 2008. p. 117-128.

GANDRA, Edgar; NOBRE, Felipe. N. A mobilização pelos direitos indígenas na Constituição de 1988: articulações do conselho indigenista missionário e da união das nações indígenas através do Jornal Porantim (1985-1988). **Fronteiras**, v. 18, n. 32, 2016. p. 136–157.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu**: palavras de um xamã yanomami. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

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

LORENZ, Sônia da Silva. Sateré Mawé. **Povos Indígenas no Brasil**. Instituto Socioambiental (ISA). Out. 2015. Disponível em: https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Sater%C3%A9_Maw%C3%A9 Acesso em: 10 jan. 2023.

MARCHA DAS MULHERES INDÍGENAS. **Território**: nosso corpo, nosso espírito. Brasília – DF, 09 a 14 de agosto 2019.

MOUILLAUD, Maurice. Da forma ao sentido. In: MOUILLAUD, Maurice; PORTO, Sérgio Dayrell (orgs.) **O Jornal**: da forma ao sentido. Brasília: EDUNB, 2002. p. 29-35.

OLIVEIRA, João Pacheco de. FREIRE, Calos Augusto da Rocha. **A presença indígena na formação do Brasil**. Brasília: MEC/ LACED/Museu Nacional, 2006.

PORTO ALEGRE. **Acervos**: jornais, revistas e almanaques do Arquivo Histórico de Porto Alegre Moysés Vellinho. Porto Alegre: AHPAMV, 2011.

SABARU, Marcos. Máquina de moer História: marco temporal. **Articulação dos Povos Indígenas do Brasil**. APIB, 2022. Disponível em: <https://apiboficial.org/marco-temporal/> Consulta em: 06 jan. 2023.

SCHWARCZ, Lilia M.; STARLING, Heloisa M. **Brasil**: uma biografia. São Paulo: Companhia da Letras, 2015.

SILVA, Francisco Carlos Teixeira da; Crise da ditadura militar e o processo de abertura política no Brasil, 1974-1985. In: **O Brasil republicano**: o tempo da ditadura – regime militar e movimentos sociais em fins do século XX. v. 4. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007. p. 243-282.

VIEIRA, Regina. **O jornal Porantim e o indígena**. São Paulo: Annablume, 2000.

A trajetória de Domingo Manduré: possibilidades e estratégias indígenas em meio aos conflitos de independência no Rio da Prata (1812-1821)

The trajectory of Domingo Manduré: possibilities and indigenous strategies in the independence conflicts in Rio da Prata (1812-1821)

Felipe Schulz Praia,¹ USP

Resumo

O artigo tem por objetivo analisar a trajetória de Domingo Manduré, uma liderança indígena guarani que teve destacada atuação em meio aos conflitos de independência na região do Rio da Prata, em princípios do século XIX. A partir de um exercício de micro-história, se busca compreender as possibilidades que se abriam aos indígenas nessa conjuntura, bem como identificar as maneiras como agiram e, mais especificamente, a partir de quais interesses tomaram suas decisões. Através do exame de correspondências entre autoridades envolvidas nesses conflitos, foi possível evidenciar que a relevância que assumiam lideranças como Manduré nesse contexto, permitia que pudessem negociar seu posicionamento, angariando uma melhor condição social. Da mesma forma, explicitou-se que esse posicionamento podia levar mais em conta interesses econômicos do que a crença num projeto político específico.

Palavras-chave: Rio da Prata; Guaranis; Independências na América do Sul.

Abstract: The article aims to analyze the trajectory of Domingo Manduré, a Guarani indigenous leader who had an important role in the midst of independence conflicts in the Rio da Prata region, at the beginning of the 19th century. From a micro-history exercise, seek to understand the possibilities that were open to indigenous people in this situation, as well as identifying the ways in which they acted and, more specifically, based on whose interests they made their decisions. By examining correspondence between authorities involved in these conflicts, it was possible to demonstrate that the relevance assumed by leaders like Manduré in this context allowed them to negotiate their position, seeking a better social condition. Likewise, it was explained that this position could take more into account economic interests than the belief in a specific political project.

Keywords: Rio da Prata; Guaranis; South America's independences.

Introdução

O objetivo desse artigo é analisar a trajetória de Domingo Manduré, uma liderança indígena guarani que teve destacada atuação em meio aos conflitos de independência na região do Rio da Prata, em princípios do século XIX. Acredito que a análise de trajetórias de indivíduos indígenas pode ajudar a entender, de maneira mais completa, as possibilidades que se abriam a estes em meio a essa conjuntura de guerra, as maneiras como agiram durante os conflitos e, mais especificamente, a partir de quais interesses tomaram suas decisões.

¹ Mestre em História pela UFRGS e doutorando em História Social na USP, com bolsa CAPES.

Dessa forma, através da perspectiva da micro-história, é possível demonstrar: primeiramente, não só a posição de liderança que ocupava Manduré neste espaço missioneiro, como também que tipo de liderança era essa, tomando como base a distinção proposta por Guillermo Wilde entre autoridade tradicional nativa e a autoridade do *cabildo*² indígena. Para esse autor, a autoridade tradicional nativa tinha como figura central o cacique, sendo “más dinámica y apelaba a la oratoria, el parentesco y la destreza guerrera, atributos tradicionales de los jefes étnicos para ser reconocidos como tales” (Wilde, 2001, p. 76);³ enquanto que a autoridade do *cabildo*, em função de seu caráter eletivo, era mais estática, hierarquizada e centralizada.

Ao remeter-se às caracterizações que faz Tulio Halperín-Donghi (Halperín-Donghi, 1994) sobre a conjuntura política do Rio da Prata em meio a essa época revolucionária e estabelecer comparações com outros casos semelhantes ao de Manduré presentes nas fontes, se pode entender de forma mais complexa a importância que assumiam as lideranças indígenas nesse contexto, o que lhes dava a possibilidade de negociar seu posicionamento durante as contendas, buscando angariar a melhora de sua condição social. Em segundo lugar, é possível, atendo-se à configuração econômica que se estabelece na região do Prata, desde fins do século XVIII ao início do XIX, entender outros tipos de pertencimento aos quais Manduré poderia se identificar e, da mesma forma, esclarecer alguns objetivos econômicos que guiaram as decisões que este tomou.

A documentação utilizada constitui-se de correspondências entre autoridades militares e políticas bem como de relatos de viajantes que estiveram presentes nesse espaço durante os anos de 1810 e 1821. Em sua grande maioria, as fontes consultadas estão compiladas no *Archivo Artigas*, um compêndio de documentos relativos a José Artigas e ao movimento federalista liderado por este. Composto por trinta e seis tomos, editados entre 1950 e 2003, essa coleção traz, principalmente, correspondências entre autoridades políticas e militares (tanto artiguistas, quanto portenhas, espanholas e portuguesas) envolvidas neste confronto. Os documentos presentes na compilação foram buscados em acervos de diferentes países, como Argentina, Uruguai, Brasil, Portugal e Espanha.⁴

² Os *cabildos* eram os órgãos que davam representatividade política local na América Espanhola. Nos territórios missioneiros, os principais cargos desse órgão eram compostos por lideranças indígenas, o que se manteve mesmo após a expulsão dos jesuítas das colônias espanholas no ano de 1767.

³ Em tradução livre: “mais dinâmica e apelava à oratória, ao parentesco e à destreza guerreira, atributos tradicionais dos chefes étnicos para serem reconhecidos como tais”.

⁴ Esse compilado está disponível em: <<http://bibliotecadigital.bibna.gub.uy:8080/jspui/handle/123456789/1007?offset=0>>. Acesso em: 28 jul. 2024.

Para cumprir com esses objetivos, é prudente que se tome emprestado alguns preceitos da metodologia da micro-história. Segundo Giovanni Levi, esta está preocupada em obter uma descrição mais realista do comportamento humano, baseando-se, para isto, na identificação da relativa liberdade com que atuam os indivíduos, sem esquecer jamais dos limites impostos pelos “sistemas normativos prescritos e opressivos” (Levi, 1992, p. 137) para que não se corra o risco de negligenciar a existência de diferenciações sociais em meio à estrutura geral da sociedade humana. Adotando essa visão, a ação social ocupa um lugar central na análise:

Assim, toda ação social é vista como o resultado de constantes negociação, manipulação, escolhas e decisões do indivíduo, diante de uma realidade normativa que, embora difusa, não obstante oferece possibilidades de interpretações e liberdades pessoais. A questão é, portanto, como definir as margens – por mais estreitas que possam ser – da liberdade garantida a um indivíduo pelas brechas e contradições dos sistemas normativos que o governam (Levi, 1992, p. 137).

Ao ater-se a essas brechas o objetivo é enfatizar o papel das contradições na produção de mudanças sociais. Além disso, também acaba por esclarecer que, para além das restrições impostas pelo sistema normativo vigente, “um indivíduo tem um conjunto diferente de relacionamentos que determina suas reações à estrutura normativa e suas escolhas com respeito a ela” (Levi, 1992, p. 141).

Essa abordagem encontrou eco em estudos relacionados à realidade colonial da sociedade do Rio da Prata, nos quais o recurso da micro-história tem servido para questionar a utilização de certas categorias sociais, jurídicas e profissionais (“espanhol”, “índio”, “mestiço”, “comerciante”, etc.) como correspondentes diretos à hierarquia e à divisão social de funções à época, “al poner de relieve su carácter relativo y la paralela dificultad de establecer fronteras pertinentes entre los grupos” (Bertrand; Moutoukias; Poloni-Simard, 2000, p. 18).⁵ Esse questionamento passa por entender, como mencionado por Levi, que um indivíduo tem uma série de relacionamentos que também influenciam nas suas decisões, fazendo-se necessário o estudo atento dessas relações:

el análisis de las redes sociales restituye la complejidad de cualquier conjunto social, insiste sobre la dinamica que lo anima y, en base a las relaciones entre sus miembros, tende a reconsiderar los problemas de la

⁵ Em tradução livre: “ao pôr em relevo seu caráter relativo e a paralela dificuldade de estabelecer fronteiras pertinentes entre os grupos”.

estratificación y de la acción social (Bertrand; Moutoukias; Poloni-Simard, 2000, p. 18).⁶

Tratando da aplicação dessa metodologia ao estudo de comunidades indígenas, Jacques Poloni-Simard deixa claro que é possível escrever uma história relacional dos ameríndios, apesar das limitações impostas pelas fontes (que, geralmente, oferecem a oportunidade de estabelecer a conexão de um pequeno número de indivíduos dentro das várias redes que constituem uma cidade, uma localidade, etc). Segundo o autor, ao tentar constituir algumas trajetórias individuais de ameríndios durante o período colonial, conseguiu evidenciar as múltiplas identidades com as quais esses atores se definiam ou eram definidos, indicando uma certa flexibilidade na utilização das categorias sociais, políticas e jurídicas que variava segundo o contexto. Da mesma forma, então, Poloni-Simard pode identificar a superposição de alguns destes laços e “más allá de su posición estamental, lo que emerge de esta manera es parte de la multiplicidad de los lazos que uno capta y la complejidad de las relaciones establecidas” (Poloni-Simard, 2000, p. 98).⁷

Antes de aprofundar o exame da trajetória de Domingo Manduré, convém, entretanto, fazer algumas observações a respeito da conjuntura que se impunha no espaço do Rio da Prata em princípios do século XIX. O ano de 1808 é marcado por importantes acontecimentos para as monarquias espanhola e portuguesa. Enquanto a Espanha assistia à destituição de seu rei Fernando VII e experimentava um período de “vazio no poder” em consequência da invasão das tropas napoleônicas, a Coroa portuguesa – para fugir do mesmo destino – buscava reestruturar-se em território americano, transferindo sua corte para o Brasil. Em função da não aceitação da nomeação de José Bonaparte como rei da Espanha, observa-se a formação de diversas juntas governativas baseando-se na noção de “retroversão da soberania”.⁸

No espaço do vice-reino do Rio da Prata (que abarcava, em parte ou inteiramente, os territórios dos atuais países Brasil, Argentina, Paraguai, Bolívia e Uruguai), inicia-se no ano de 1810 o conflito com as autoridades espanholas, num movimento encabeçado por Buenos

⁶ Em tradução livre: “a análise das redes sociais restitui a complexidade de qualquer conjunto social, insiste na dinâmica que a motiva e, com base nas relações entre seus membros, tende a reconsiderar os problemas da estratificação e da ação social”.

⁷ Em tradução livre: “para além de sua posição estamental, o que emerge desta maneira é parte da multiplicidade dos laços que alguém pode captar e a complexidade das relações estabelecidas”.

⁸ A noção de “soberania popular” está ligada à ideia de que “toda autoridad política es inherente a la comunidad” (Quijada, 2008, p. 34-35) [em tradução livre: “toda autoridade política é inerente à comunidade”] e é esta última que a transfere a um governante por um ato de consentimento. Mónica Quijada trata de mostrar que essa transferência é entendida por alguns teóricos, já nos séculos XVI e XVII, como passível de ser revogada e retornar à própria comunidade, quando esta sentir-se prejudicada de alguma forma. É baseado nessa ideia que se formam as juntas governativas durante esse período, em função do não reconhecimento de José Bonaparte como rei da Espanha.

Aires. Nesse sentido, de um lado o grupo dirigente dessa cidade propõe um projeto de Estado unitário e centralista, enquanto algumas províncias reclamam maior autonomia e igualdade de direitos. Ao longo dos conflitos, foi constituído o projeto federalista defendido por José Artigas – que inicialmente lutou ao lado das forças de Buenos Aires, rompendo com estas entre fins de 1811 e início de 1812 – e que logra angariar o apoio de grande parte da campanha rural até ser derrotado em 1820, através de uma aliança entre portugueses e o governo portenho.

A constituição da Junta de Buenos Aires, em maio de 1810, levou seus idealizadores a buscar o apoio das mais distintas populações do antigo território do vice-reinado do Rio da Prata, entre as quais se encontravam as comunidades indígenas. A região missioneira demandava atenção especial, pois encontrava-se nesses primeiros momentos pressionada, por um lado, pelos revolucionários de Buenos Aires e, por outro, pelos defensores da monarquia espanhola no Paraguai. Além disso, é importante mencionar que esta zona era também marcada pela presença portuguesa nos povoados do lado oriental do Rio Uruguai.

Domingo Manduré: redes de reciprocidade e liderança do cacique guarani

Ainda que seja difícil reconstituir trajetórias indígenas, em função da escassez de documentação que propicie o acompanhamento ao longo do tempo das ações destes indivíduos, o contexto de guerra nas primeiras décadas do século XIX no Rio da Prata pôs em relevo a atuação de alguns ameríndios que estiveram participando ativamente nessas contendas. Os casos mais perceptíveis são os de Domingo Manduré e Andresito Artigas. Esse último tem merecido mais atenção da historiografia, sendo inclusive tema de diversos livros que se focam exclusivamente na sua biografia e em sua atuação como Comandante Geral das Missões, entre os anos de 1815 e 1819.⁹

Pode-se dizer que esta atenção dedicada a Andresito está ligada primeiramente a uma maior disponibilidade de fontes relacionadas à sua pessoa e à sua própria atuação, que provocou a atenção de diversos atores à época, especialmente as autoridades portuguesas, que viram em Andresito, durante os anos em que governava o território missioneiro em nome da *Liga de los Pueblos Libres*,¹⁰ um perigoso adversário, capaz de mobilizar grandes contingentes, em sua maioria, indígenas para a guerra. Essa atuação somada à proeminência do cargo que ocupava leva, assim, a um maior número de menções de seu nome na

⁹ Dentre estes destaco: Machon; Cantero, 2006 e Cabral, 2014.

¹⁰ Nome dado ao conjunto de entidades soberanas que aderiram ao projeto federalista de José Artigas.

documentação, assim como um maior número de escritos de sua autoria. Em segundo lugar, está conectada a uma reivindicação, em tempos atuais, deste personagem como “herói nacional” e prócer dos movimentos de independência na região da província de Misiones, na Argentina,¹¹ em que se destaca o fato de Andresito ter sido o único governante de origem indígena que tiveram na região. No entanto, naquela mesma década em que governara Andresito, outros indivíduos de origem indígena exerciam também seu poder de liderança, ainda que sem alcançar a mesma repercussão.

É difícil afirmar com precisão o lugar de nascimento de Domingo Manduré, assim como obter informações sobre sua trajetória antes de 1813, quando a documentação registra sua atuação como uma das lideranças indígenas ligadas ao projeto artiguista. Edgar e Alfredo Poenitz comentam que este indígena teria nascido em Yapeyú e se tornado órfão, ainda criança, em função de uma epidemia de varíola que afligira a localidade entre os anos de 1770 e 1772. Segundo os autores, Manduré foi educado numa escola no povoado de San Antonio de Salto Chico e também ali estabeleceu, quando adulto, estância particular, o que permitiu que fosse liberado das obrigações do regime de comunidades,¹² a partir da publicação do decreto do vice-rei Marquês de Avilés em 1800¹³ (Poenitz; Poenitz, 1998, p. 146). Ainda que os autores não deixem claro de quais fontes obtiveram essas informações, essas não parecem descabidas, já que algumas das características citadas são confirmadas pelas fontes consultadas. De fato, Manduré era letrado e dominava a escrita em língua castelhana, algo que fica evidente pelas cartas assinadas em seu nome presentes na documentação. Da mesma forma, as primeiras referências a Manduré nas fontes examinadas situam-se entre novembro e dezembro de 1812 e esse já aparece intitulado como “Comandante del Salto”,¹⁴ o que sugere

¹¹ No dia 5 de julho de 2012, a Câmara de Representantes da Província de Misiones declarou “Prócer Misionero al Comandante Andrés Guacurarí y Artigas, en un acto de profunda reivindicación de la historia misionera y de sus héroes, que resultan actores principales y hacedores de la historia argentina” [em tradução livre: “Prócer Misionero ao Comdanten André Guacurarí y Artigas, num ato de profunda reivindicação da história missioneira e de seus heróis, que são atores principais e produtores da história argentina”] (trecho extraído do projeto de declaração de interesse provincial da apresentação da página web “El Portal de Andresito”, de autoria do deputado Carlos Eduardo Rovira, datado de 5 de Abril de 2013, disponível em: www.portalandresito.gov.ar, acesso em: 25 jul. 2024).

¹² Uma prática estabelecida ainda no período de presença jesuítica que previa a divisão do tempo de trabalho dos indígenas entre as atividades para a comunidade e as atividades em seus cultivos pessoais (Barral, 2010).

¹³ O decreto instituído em 18 de fevereiro de 1800 pelo vice-rei Marquês de Avilés liberou alguns indígenas do regime de comunidades. Ao isentar alguns índios dessa prática, a intenção era incentivar a participação mais ativa de missioneiros na vida econômica e comercial do Rio da Prata e se inscrevia numa política que buscava diluir a separação entre indígenas e espanhóis (Barral, 2010).

¹⁴ Archivo Artigas (de agora em diante AA). *Elias Galván al General en Jefe del Ejército del Norte*. Mandisoví, dezembro de 1812. Tomo X, p. 245; *Oficio de José Artigas a Diego [sic] Manduré*. Paso de la Arena, 14 de fevereiro de 1813. Tomo X, p. 326; e *Oficio de Gregorio Rodríguez a Bernardo Pérez Planes*. Capilla de la Merced, 2 de março de 1813, Tomo X, p. 327.

que o líder guarani já ocupava uma posição de destaque, do ponto de vista militar, na região antes mesmo de seus contatos com José Artigas.

A informação de maior relevância que trazem os autores é relativa à formação de uma estância particular de Manduré e de sua liberação do regime de comunidades. As correspondências de guerra acabam por não revelar esses detalhes, não ocorrendo nenhuma menção a tal propriedade de Manduré. Todavia, o naturalista francês Auguste Saint-Hilaire deixa um relato importante sobre sua passagem pela região de Salto, na Banda Oriental, no ano de 1821, em que encontra o mencionado indígena como “chefe” de um vilarejo que levava seu nome. Mais adiante, Saint-Hilaire comenta que ao sair desse vilarejo parou em uma estância que também pertencia a Manduré:

Nela há apenas uma cabana de palha e alguns galpões, num dos quais observei com certa admiração a fabricação de ponchos [...]. Sob os galpões, pendem por toda parte, pedaços de carne; e deitados no chão, sobre esteiras de couros, uma dúzia de índios se amontoam (Saint-Hilaire [1821], 2002, p. 269).

A descrição dá conta de que, nesse momento, o líder guarani era proprietário de mais de uma estância, nas quais se encontravam outros indígenas trabalhando. Ainda que em 1821 Manduré tenha alcançado uma melhora em relação à situação em que se encontrava em 1813 e nos anos anteriores não é absurdo afirmar que Manduré já era proprietário de estância antes da eclosão dos conflitos, a partir de 1810, na região do Litoral.¹⁵ Dessa forma, fica explícito que para além de sua condição de “índio”, a qual apelava nas cartas escritas ao *cabildo* de Yapeyú em 1813,¹⁶ Manduré ocupava também a posição de “estancieiro” e a análise de sua participação na guerra deve levar em consideração os objetivos que buscava para manter ou melhorar essa posição.

O que indicam essas informações é que Domingo Manduré se tratava de um indígena que obtivera certos privilégios em relação à situação da maioria dos missioneiros. Mais do que isso, indicam também que este era uma liderança local. Sem ocupar nenhum cargo em *cabildo*, o exercício da autoridade de Manduré está ligado mais a aspectos políticos que se aproximam da noção de liderança tradicional nativa. Em outras palavras, Manduré exercia a

¹⁵ A zona na qual se encontravam diversos povoados às margens do rio Uruguai (desde a Banda Oriental até o território luso-brasileiro) é denominada na historiografia argentina e uruguaia como “Litoral”. Nesse espaço a presença de povoados de guaranis missioneiros era grande.

¹⁶ A partir de cartas escritas pelo próprio Domingo Manduré, foi possível explicitar – em minha dissertação de mestrado – que nesta conjuntura específica de crise durante o início do século XIX, ser “índio” na fronteira do Rio da Prata assumia, mais que em outros momentos, um sentido social, o que implicou ações que buscavam contestar sua condição e reivindicar o exercício de sua autonomia. Para uma análise mais aprofundada desse aspecto, ver o capítulo 2 de Praia, 2017.

autoridade de cacique, baseando-se em atributos como a destreza guerreira, a oratória e, principalmente, a constituição de redes de reciprocidade que cumpriam funções sociopolíticas de caráter parental (Wilde, 2009), e que podiam inclusive estenderem-se para além de seu círculo de relações mais próximas.

As primeiras referências encontradas a esse cacique guarani nas fontes consultadas aparecem em fins do ano de 1812 e início de 1813. A esta altura, Manduré já havia firmado aliança com José Artigas.¹⁷ O *jefe de los orientales* pede a ele que “reuna V. toda la su gente hable V. a sus Pueblos y vuelbase a oír en medio de Ustedes la vos sagrada de la libertad”.¹⁸ Seguindo essas instruções, Manduré passa a acionar sua rede e reunir seus contingentes de indígenas para a guerra. Dessa forma, em novembro de 1812, um oficial a serviço do Governo de Buenos Aires manifesta receio frente à reunião de diversos indivíduos de índoles duvidosas que estava acontecendo sob a liderança do cacique guarani:

[...] lo hecho llamar a un Vezino que ha estado en lo del mismo Manduré y a presenciado los armamentos que tienen, como son dos cureñas, fuziles, espadas, muchas chusas, esto que le doy noticia de armamentos de Indiadadas sobre 60, estos se componen de mucha **gente advenediza**¹⁹[...], entre dichos se han visto muchas prendas conocidas y de ellos algunos conocidos en los Robos pues estos no son vezinos ni naturales de este establecimiento pues se han dejado dezir que a la larga o la corta me havian de Saquear. No digo que Mandure no sea de Conducta pero toda esta gente esta agregada a la Sombra de el”.²⁰

¹⁷ Provavelmente o diálogo entre Manduré e Artigas tenha se estabelecido entre fins de 1811 e início de 1812, período em que o “êxodo” comandado pelo líder oriental encontra justamente na localidade de Salto Chico – povoado em que Domingo Manduré era dono de estância – abrigo para as famílias que acompanhavam Artigas em sua empreitada: “Durantes seis meses, desde el 6 de diciembre de 1811 hasta el 23 de mayo de 1812 en que comenzó su marcha la vanguardia, se mantuvieron el pueblo y el ejército oriental en el Salto Chico sobre la ribera occidental del Uruguay, en jurisdicción hoy entrerriana (Concordia), pero entonces integrada totalmente a la Provincia Guaranítica de Misiones” (Poénitz; Poénitz, 1998, p. 129) [em tradução livre: “Durante seis meses, desde 6 de dezembro de 1811 até 23 de maio de 1812, quando a vanguarda começou sua marcha, o povo e o exército oriental se mantiveram em Salto Chico à beira ocidental do rio Uruguai, na jurisdição hoje *entrerriana* (Concordia), mas na época totalmente integrada à Província Guaranítica das Missões”].

¹⁸ AA. *Oficio de José Artigas a Diego Mandure, Comandante del Salto Chico*. Paso de la Arena, 14 de fevereiro de 1813, Tomo X, p. 326. Em tradução livre: “reúna V. toda a sua gente, fale V. aos seus Povoados e que se volte a ouvir entre vocês a voz sagrada da liberdade”.

¹⁹ Segundo o *Diccionario de la lengua española* da Real Academia Espanhola, “advenedizo/za” significa: “Venido de un lugar distinto de aquel donde se ha establecido” (consultado em <http://dle.rae.es/?id=0sGmlXA>, acesso em 03/07/2024) [em tradução livre: vindo de um lugar distinto daquele onde se estabeleceu”].

²⁰ AA. *Vicente Albornoz al General en Jefe*. Yerúa, 29 de novembro de 1812, Tomo X, p. 280 (grifos meus). Em tradução livre: “Fiz chamar um vizinho que esteve no de Manduré e presenciou os armamentos que têm e são como duas *cureñas*, fuzis, espadas, muitas *chusas*, isto é o que dou notícia de armamentos, de Indiadadas são 60, estes se compõem de muita gente ‘de fora’ [...], entre eles, se viu muitas prendas conhecidas e alguns conhecidos nos roubos pois não são vizinhos nem naturais de este estabelecimento pois deixaram ‘escapar’ que mais cedo ou mais tarde iriam me saquear. Não digo que Mandure não tenha conduta, mas toda esta gente está agregada à sombra dele”.

Fica patente a ênfase que o oficial dá ao fato de que aqueles que atendiam ao chamado de Manduré não eram “vizinhos ou naturais” da região. Revela-se neste trecho que a rede a qual Manduré estava inserido, e poderia recorrer em momentos de conflitos, se estendia para além da localidade onde estabelecera residência.

Alguns meses depois, em fevereiro de 1813, o Governador portenho a mando do Departamento de Yapeyú, Bernardo Pérez Planes, dá notícias de que Manduré enviara ofícios e proclamas de autoria de José Artigas ao Comandante do povoado indígena de Yapeyú tentando convencê-lo a juntar-se à sua luta e, no mesmo documento, também afirma que os *correntinos* a mando de Elias Galván estavam prestes a se rebelar e juntar-se a Manduré.²¹ Passados poucos dias, a 2 de março, o mesmo Planes recebe um ofício informando que o líder guarani havia adentrado o povoado de Mandisoví, destituindo o comandante de tal localidade, mandando prender diversos europeus e que naquele momento “caminaba para la Villa de la Concepción con Trecientos Hombres y Tres cañones y tambien que habian entrado (en una) Pulperia y sacaron lo que encontraron”.²² A dar crédito a essas fontes, em menos de cinco meses, o número de guerreiros que Manduré lograra incorporar à companhia que comandava subira de 60 para 300.

Ao reportar-se a algumas informações trazidas por José Catafesto de Souza (Souza, 2002) sobre a organização política e econômica dos guaranis pré-coloniais, se pode esclarecer a relevância que as relações parentais tinham no reconhecimento por parte de outros indígenas da autoridade do cacique guarani. Segundo o autor, antes do contato com os colonizadores europeus, o arranjo social dos guaranis baseava-se na união de famílias nucleares compondo aquilo que chama de “família-grande”. Esta última, assim como os pequenos núcleos familiares, organizava-se em torno de uma figura masculina central que “desempenhava o papel de um verdadeiro ‘grande-parente’, um líder ‘responsável’ por sua parentela” (Souza, 2002, p. 229). O poder e prestígio social desta liderança dependia, entre outros fatores, de sua capacidade de reproduzir os princípios de reciprocidade²³ e de redistribuição:

²¹ AA. *Bernardo Pérez Planes al Gobierno Supremo de las Provincias Unidas*. Pueblo de Yapeyú, 23 de fevereiro de 1813, Tomo X, p. 360.

²² AA. *Oficio de Gregorio Rodríguez a Bernardo Pérez Planes*. Capilla de la Merced, 2 de março de 1813, Tomo X, p. 327. Em tradução livre: “caminhava para a Vila de Concepción com trezentos homens e três canhões e também que haviam entrado (em uma) Pulperia e saquearam o que encontraram”.

²³ Catafesto de Souza ao fazer uma crítica à perspectiva formalista da antropologia, explicita algumas características sobre a ideia de reciprocidade estabelecida entre os guaranis pré-coloniais e como esta regulava a circulação de bens materiais nessa sociedade: “O formalismo também negligencia a existência dos complexos mecanismos de prestações e contraprestações, que compõem aquilo que Marcel Mauss chamou de ‘economia do dom’. O princípio do ‘dom’ é o regulador da circulação dos bens e serviços em sociedades cultivadoras, inclusive entre os Guarani, o que não pode ser considerado pelos cânones estreitos do utilitarismo clássico [...]”.

Na medida em que um indivíduo é avaliado pela sua capacidade em dar presentes e na medida em que ele busca possuir prestígio social, sua prática decorrente será um duplo movimento de produção e de distribuição de bens, do que a coletividade sai beneficiada (Souza, 2002, p. 242).

Ainda que não se possa cometer o anacronismo de projetar todas essas características de forma acrítica aos líderes guaranis que viveram no período histórico ao qual se atém essa pesquisa, se pode notar a manutenção de alguns aspectos importantes ligados aos atributos da liderança nativa, em especial à continuidade da reprodução da reciprocidade, a fim de constituir uma rede de indivíduos que reconheçam a autoridade de determinado líder indígena. Guillermo Wilde ao analisar as atitudes dos atores ameríndios perante os conflitos que marcaram os movimentos de independência no início do século XIX afirma que os missionários se caracterizaram por negociar suas adesões de acordo com suas conveniências, priorizando sempre sua capacidade de circular livremente pelo território. O autor atribui esse tipo de comportamento à manutenção da organização de cacicados na região:

Este comportamiento da indícios de una racionalidade que había venido afianzándose en toda la región desde por lo menos tres décadas antes, basada en redes recíprocas y circuitos socioculturales de gran movilidad en buen medida basadas en una organización de cacicazgos nativos que [...] se mantuvieron pese a la rápida desestructuración de las comunidades (Wilde, 2009, p. 325).²⁴

Domingo Manduré não era a única liderança guarani que apelava a suas redes de reciprocidade nesta conjuntura de guerra que se impunha. Santiago Samandú também aparece como um importante personagem durante os primeiros anos de conflito. Em uma relação de “Nombres de los Señores Comandantes de los Regimientos y Divisiones” do exército de operações que se encontrava na Banda Oriental, datado do ano de 1812, o Tenente Coronel Santiago Samandú aparece como comandante da divisão de “Naturales de Misiones”.²⁵ À época, José Artigas ainda não havia rompido formalmente com o Governo de Buenos Aires, pois este aparece também como comandante da força de “Blandengues Orientales”. Em março de 1812, quando Artigas exercia a autoridade de Governador do departamento de Santo Thomé, ainda em nome do governo portenho, o chefe dos orientais nomeia Samandú como

Neste ponto, os esquemas ordinários da economia clássica são demasiadamente limitados, mesmo para analisar a circulação complexa de obrigações/contras-obrigações nas sociedades atuais” (Souza, 2002, p. 218)

²⁴ Em tradução livre: “Este comportamento dá indícios de uma racionalidade que estava se consolidando em toda a região desde pelo menos três décadas antes, baseada em redes recíprocas e circuitos socioculturais de grande mobilidade que estavam baseadas, em grande medida, em uma organização de cacicados nativos que [...] se mantiveram apesar das rápidas desestruturações das comunidades”.

²⁵ AA. *Estado demonstrativo de la fuerza del Ejército de Operaciones sobre la Banda Oriental*, 1812, Tomo X, p. 320.

comandante militar do povoado de Yapeyú.²⁶ No entanto, durante o ano de 1813, nas hostilidades levadas a cabo por Domingo Manduré (que havia aderido à agora explícita oposição de Artigas a Buenos Aires) contra o Governador Bernardo Pérez Planes, Samandú preferira se manter leal às *Provincias Unidas*, aparecendo na documentação ao lado de Planes.

Em um documento escrito pelo português Fernando Chagas Santos (Comandante da fronteira das Missões sob jurisdição portuguesa) para o Governador do Rio Grande Diego de Souza, em junho de 1813, aquele faz referência a um relato que ouvira de um índio desertor do povoado de Candelaria (que se encontrava sob jurisdição paraguaia) dando conta de que houvera um conflito em que “se atacaram na Capela de S. Roque os Índios de Japeju comandados pelo Tenente Coronel Samandú, com os Correntinos, ficando estes vencidos”.²⁷ Mais adiante, há uma passagem importante que indica também a capacidade de Samandú de arregimentar braços para a guerra, apelando para redes de reciprocidade que extrapolavam as fronteiras formalmente estabelecidas pelas jurisdições da época: “também disse [referindo-se ainda ao relato do índio desertor de Candelaria] que mais de 400 Guaranis Melicianos dos Povos de jurisdição de Buenos Ayres haviam baixado a favor do dito Samandú”.²⁸

Esses dois casos citados até o momento demonstram a importância que assumiram as autoridades cacicais durante os conflitos analisados, em função de sua capacidade de mobilização através do apelo a indivíduos que compunham redes nas quais se reproduziam funções sociopolíticas típicas da relação parental que existiam entre os guaranis antes mesmo da colonização, e que ainda permaneciam vivas. No contexto de guerra, a relação de reciprocidade da liderança guarani com seus subordinados era mantida, especialmente, através da distribuição dos bens expropriados por meio de saques e roubos promovidos durante os conflitos. É preciso pontuar que essa lógica era difundida não somente entre os guaranis, mas se configura numa forma de atuar em meios às batalhas, típica da zona rural riopratense, a chamada “guerra de recursos”. Como definem Raúl Fradkin e Silvia Ratto, a “guerra de recursos” era “una forma de hacer la guerra que se caracteriza por la apropiación y distribución de los bienes existentes, los saqueos de poblados y unidades productivas y la emigración forzada de poblaciones”.²⁹ Ao mesmo tempo era também “un método de

²⁶ AA. *José Artigas a Bernardo Pérez Planes*. Quartel General em Salto Chico, costa ocidental do Uruguai, março de 1812, Tomo VIII, p. 37.

²⁷ AA. *Francisco Chagas Santos a Diego de Souza*. Quartel General de São Borja, 24 de junho de 1813, Tomo XI, p. 340.

²⁸ Ibidem.

²⁹ Em tradução livre: “era uma forma fazer a guerra que se caracteriza pela apropriação e distribuição de bens existentes, pelos saques de povoados e unidades produtivas e pela emigração forçada de populações”.

represália y una manera precisa de identificar enemigos, obtener adhesiones, neutralizar oposiciones y encuadrar políticamente tensiones sociales preexistentes” (Fradkin; Ratto, 2011, p. 3).³⁰ Ao permitir que seus guerreiros pudessem acessar tais recursos, as lideranças reforçavam seus laços com os comandados, buscando manter sua lealdade.

Cabe, neste momento, entender como a conjuntura histórica e a maneira como o conflito se configurou permitiram que lideranças desse caráter passassem a desempenhar um papel tão preponderante, fazendo com que estas pudessem negociar sua adesão de forma a angariar importantes benefícios pessoais.

Conjuntura revolucionária e ruralização política: proeminência de caciques nos conflitos

Tulio Halperín Donghi, ao analisar a repercussão do artiguismo na região do Litoral, afirma que nessa zona a incidência do movimento sobre o equilíbrio social estabelecido foi mais profundo que em outras localidades. O autor sustenta este argumento baseando-se na ideia de que as lideranças que surgiram neste ambiente não necessariamente provinham de uma posição social privilegiada. A ascensão destes personagens a postos de relevância no movimento artiguista estava ligada às características da distribuição de terras na região, na qual a maioria dos proprietários eram provenientes de Buenos Aires e residiam nessa cidade, sem estarem presentes na zona rural:

Numerosos propietarios ausentistas, originários de Buenos Aires y deseños de ver a sus posesiones ubicadas en el territorio dominado por su ciudad; sobre todo en el norte de la franja ribereña, aun más numerosos ocupantes sin título de propiedad, no todos los cuales son necesariamente pobres. En ese marco, un capataz, un ocupante sin título o un traficante de ganados en no demasiada vasta escala, no tiene que vencer la rivalidad de figuras socialmente superiores o económicamente más poderosas para emerger como políticamente dominante (Halperín-Donghi, 1994, p. 280).³¹

Assim, a elite proprietária – que se configurava em grandes estancieiros e ricos comerciantes – tinha as bases de sua riqueza na zona rural, mas residia na cidade, o que deu a possibilidade de dirigentes que antes da revolução não ocupavam uma posição social de

³⁰ Em tradução livre: “um método de represália e uma maneira precisa de identificar inimigos, de obter adesões, de neutralizar oposições e de enquadrar politicamente tensões sociais pré-existentes”.

³¹ Em tradução livre: “Numerosos proprietários ausentes, originários de Buenos Aires e ansiosos por ver suas posses localizadas dentro do território dominado por sua cidade; sobretudo ao norte da franja ribeirinha, aqueles ainda mais numerosos ocupantes sem título de propriedade, dos quais nem todos eram necessariamente pobres. Dessa forma, um capataz, um ocupante sem título ou um traficante de gado em não tão larga escala, não têm que rivalizar com figuras socialmente superior ou economicamente mais poderosas para emergir como politicamente dominantes”.

relevo dominarem a política regional, algo impensado num contexto anterior. A grande inovação trazida pelo artiguismo é que este desloca o centro de poder político da cidade para a campanha, um processo que vai se intensificando no Rio da Prata e acaba por gerar conflitos abertos que em outras regiões não tiveram o mesmo peso. Essa caracterização ajuda, por exemplo, a entender melhor a radicalização das pelejas entre indígenas e brancos/europeus na região do Litoral – a qual se fez referência no capítulo segundo desta pesquisa.

Partindo dessas informações, Halperín Donghi caracteriza o artiguismo como um “levantamento rural” que buscou a direção do movimento justamente nessa campanha e surge senão em oposição, ao menos à margem do sistema hierárquico que tinha sua base no meio rural e sua elite na cidade. Dessa forma,

la emergencia de ciertas figuras no dependia directamente de su posición en la escala social antes de la revolución, sino de su capacidad de reclutar un séquito. Sin duda esta última se vinculaba con la posición social del candidato a jefe revolucionario, pero la relación era demasiado compleja para que la eminencia dentro del ordenamiento social prerrevolucionario – aun en sus sectores rurales – fuera razón suficiente para la emergencia en posiciones de liderazgo dentro del movimiento rural en que la revolución iba a canalizarse (Halperín-Donghi, 1994, p. 281).³²

E de fato essas relações eram muito mais complexas do que poderia sugerir a posição social ocupada por determinado indivíduo. No caso dos caciques missioneiros, parece claro que essa conjuntura favorece sua ascensão a lugares proeminentes nos conflitos e a possibilidade de ascenderem a cargos de oficiais milicianos é apenas um indício dessa situação.³³ Obviamente que aqueles que eram caciques gozavam de prestígio social aos olhos das comunidades indígenas, mas não se pode afirmar – talvez com raras exceções – que ocupavam uma condição social de destaque em relação ao conjunto da sociedade em que viviam. No entanto, a eclosão da guerra gerou a possibilidade de que ao menos buscassem melhorar essa condição. Halperín Donghi não chega a tratar de casos de líderes ameríndios, mas ao relacionar essas informações às questões colocadas anteriormente sobre a capacidade dos caciques guaranis de mobilizarem um grande contingente para as batalhas apelando para suas redes de reciprocidade, se pode delimitar um quadro mais claro de como as autoridades cacaiais assumiram importância e puderam negociar sua posição na guerra.

³² Em tradução livre: “a emergência de certas figuras não dependia diretamente de sua posição na escala social antes da revolução, mas sim de sua capacidade de recrutar um séquito. Sem dúvida, essa se vinculava com a posição social do candidato a chefe revolucionário, mas a relação era muito complexa para que a eminência dentro do ordenamento social pré-revolucionário – mesmo nos seus setores rurais – fosse razão suficiente para sua emergência a posições de liderança dentro do movimento rural no qual a revolução iria canalizar-se”.

³³ Ver Praia, 2024.

Ainda assim, não é possível ignorar que antes mesmo da eclosão da revolução em 1810, a participação política dos caciques missioneiros na administração dos povoados já havia aumentado. Como sugere Guillermo Wilde, no contexto pós-jesuítico houve uma multiplicação de autoridades no espaço missional. Os cacicados ganhavam cada vez mais força, justamente a partir de um processo de reforço das redes parentais que já antes de 1810 extrapolavam o espaço missioneiro. Para além dos caciques, a presença de *cabildantes* indígenas, de curas e a introdução de administradores seculares, por parte do governo espanhol (após a expulsão dos jesuítas, entre os anos de 1767 e 1768), levaram ao surgimento de uma série de novas disputas pelo poder neste ambiente (Wilde, 2009). Estas alterações ocorridas anos antes, também chamam atenção para a necessidade de se levar em consideração o peso destas disputas internas nas escolhas de seus aliados por parte dos ameríndios.

Voltando novamente o olhar para Domingo Manduré, é possível perceber alguns sinais desses conflitos por poder na região missioneira. Em documento já citado anteriormente, José Artigas instruí Manduré – por volta de março de 1813 – a se reunir com outros comandantes (Gregorio Escalante e Félix Carrasco) para dar início as hostilidades contra Mandisoví e Arroyo de la China. Em seu texto afirma a Manduré que “és tiempo de que canten la libertad y que quitemos los opositores de V.”,³⁴ deixando claro que a participação de Manduré na guerra não se reduzia somente a uma crença que o líder guarani tinha nos ideais preconizados pelo projeto federalista de Artigas (ainda que, como visto no capítulo segundo, Manduré se utilize dessas noções para tentar convencer outros indígenas a aderirem à causa artiguista), mas também estava ligada a uma busca pela derrocada de seus inimigos nessa região do Litoral, sejam eles também ameríndios, sejam eles oriundos de outros setores da sociedade. O próprio José Artigas explicita esse caráter de aliança em que os dois lados sairiam beneficiados – evidenciado assim também uma relação de reciprocidade³⁵ – ao unirem suas

³⁴ AA. Bernardo Pérez Planes al Gobierno de las Provincias Unidas del Río de la Plata, Quartel no povo de Yapeyú, 5 de março de 1813, Tomo XI, p. 294. Em tradução livre: “é tempo de que cante a liberdade e que expulsemos os seus opositores”.

³⁵ Essa relação de reciprocidade entre Artigas e os indígenas pode ser observada também no trato do líder oriental com os povoados missioneiros, durante os anos de 1815 e 1816 (momento de maior alcance da *Liga de los Pueblos Libres*). Em diversos momentos, José Artigas insiste para que os guaranis se dediquem à produção de erva-mate, tabaco, algodão e madeiras para que, primeiramente, possam comerciar e comprar o que necessitavam. No entanto, esses produtos eram também trocados por outros provenientes do acampamento central das forças artiguistas, em Purificación: “Por aca nos hallamos em indigencia, y ocurren tantos, que ya me voy quedadno aun sin lo preciso para las tropas, que se dediquen al Comercio y traigan maderas Yerva Tabaco algodón, y lo que produzca el Pais, y veran si en retorno llevan todo lo preciso, como ha sucedido con todos los que han venido: por esperar que yo se los dé todo ni puede ser ni tengo de donde” (AA. José Artigas a Andrés Artigas. Purificacipon, 13 de março de 1816, Tomo XXIX, p. 31). [em tradução livre: “Por aqui nos achamos em

forças para os conflitos: “ya es tiempo cuente V. conmigo, con mis auxílios, y con toda mi Gente, que yo contare com V.d. Quiten V.d. todos los opositores”.³⁶

Difícil afirmar com certeza quem eram esses inimigos de Manduré aos quais Artigas se refere. No entanto, a nova conjuntura econômica que se configurava desde meados do século XVIII ao início do XIX no Rio da Prata, levando a uma rápida ascensão da região do Litoral, em especial as terras que se situavam entre os rios Paraná e Uruguai – nas quais se encontravam os povoados missioneiros – em função da exploração da atividade ganadeira, ajuda a entender de forma mais complexa os embates locais em torno do controle de recursos econômicos importantes, dos quais tanto Manduré como outros indígenas e também não indígenas buscaram se apropriar.

Disputas pela terra e controle do comércio de gado na região do Litoral

Desde fins do século XVIII, gradualmente a produção da área do Rio da Prata e do Paraguai passou a sofrer um redirecionamento: antes voltada a suprir as demandas do mercado interno colonial (em especial àquelas que partiam de Potosí),³⁷ a região sofreu pressões econômicas da Coroa espanhola que levaram à desarticulação do equilíbrio comercial regional existente. A partir disso, se impôs a via atlântica de comércio, da qual o porto de Buenos Aires se beneficiou (Halperín-Donghi, 2014) e a criação e abate de gado *vacum* voltadas para a exportação passou a ganhar relevância. A fim de se aproveitarem desse clima econômico, povoadores e fazendeiros começaram a avançar sobre territórios que consideravam como “fronteiras abertas” para implantar a pecuária, mesmo que nelas estivessem fixadas – há muito tempo – populações indígenas.

indigência, e são tantas, que já estou ficando sem o necessário para as tropas, que se dediquem ao comércio e tragam madeiras, erva, tabaco, algodão, e o que produza o País e verão se em troca levam tudo o que precisam, como aconteceu com todos os que vieram: esperar que eu lhes dê tudo, não pode ser, pois nem tenho de onde”]. Esse trecho dá a entender que existiam intercâmbios entre Artigas e as lideranças dos povoados, em que estes se dirigiam ao acampamento de Purificación para pedir auxílios de diversos gêneros (desde dinheiro para comprar certos itens até mesmo a nomeação de um “cura” para a igreja dos povoados) e, em troca, levavam certos artigos necessários para a manutenção de Artigas e suas tropas. A ida desses indígenas até o acampamento para tratar frente a frente com o líder oriental sobre suas necessidades é retratada também em outras fontes e, remetendo-se à ideia da liderança nativa guarani como um “grande pai” responsável por sua parentela, deixa transparecer uma visão paternalista dos guaranis para com Artigas

³⁶ AA. *Bernardo Pérez Planes al Gobierno de las Provincias Unidas del Río de la Plata*, Quartel no povo de Yapeyú, 5 de março de 1813, Tomo XI, p. 294. Em tradução livre: “já é tempo conte V. comigo, com meus auxílios, e com minha gente, que eu contarei com V.d. expulsem todos os opositores”.

³⁷ Segundo Tulio Halperín Donghi, esse equilíbrio se configurava com a produção de lã e algodão das províncias do interior do Rio da Prata e do Paraguai; o plantio e a colheita de erva-mate nas Missões e também no Paraguai; o fornecimento de gado mular (para o transporte) por Santa Fé e Buenos Aires; e o escoamento clandestino da prata ilegal pelo porto de Buenos Aires em direção à Europa (Halperín-Donghi, 2014).

Essas disputas pelas jurisdições territoriais fizeram com que “algunos pueblos guaraníes misioneros mantuvieron litígios entre sí y con pobladores y hacendados que podían llegar a prolongarse durante décadas requiriendo, a veces, la intervención del virrey” (Wilde, 2009, p. 284).³⁸ Assim, acaba por ocorrer um choque entre essa expansão guarani ao sul e as pretensões de grandes fazendeiros, especialmente de Buenos Aires e Montevideo, que – ignorando as proibições de ocuparem terras pertencentes aos povoados missioneiros – acabam estabelecendo grandes estâncias para exploração do gado na região. Ao mesmo tempo, havia o interesse de comerciantes que buscavam fazer riqueza a partir do contrabando de gado direcionado às estâncias luso-brasileiras, ou mesmo ao porto da cidade de Corrientes.³⁹

Não é difícil imaginar que Domingo Manduré esteve envolvido ativamente nessas disputas para acessar os recursos provenientes da expansão econômica pela qual passava a região do Litoral. Como afirmou-se no início do texto, Manduré é identificado como dono de estância no povoado de Salto Chico e apontado como indígena que fora liberado do regime de trabalho comunitário, anos antes da eclosão da revolução em 1810. Certamente o cacique guarani buscou manter sua condição de estancieiro, quando não a tornar melhor. É provável que seus interesses tenham encontrado obstáculo no avanço repentino de povoadores *criollos* e espanhóis durante fins do século XVIII e início do XIX às paragens missioneiras do departamento de Yapeyú, e quando José Artigas chega a Salto Chico seguido de um exército e muitas famílias orientais, a fins de 1811, Manduré pode ter encontrado ali uma oportunidade de aliança para buscar dar fim a seus opositores na região.

Da mesma maneira, não é complicado achar justificativas para essa aliança, pois os objetivos de José Artigas de expulsar dos territórios os europeus e, ao mesmo tempo, destituir as autoridades leais a Buenos Aires – dando ênfase na necessidade dos povoados serem

³⁸ Em tradução livre: “alguns povoados guarani-missioneiros mantiveram litígios entre si e com povoadores e fazendeiros que podiam chegar a prolongar-se durante décadas requerendo, as vezes, a intervenção do vice-rei”.

³⁹ De fato, há indícios de que essas disputas pela terra no espaço do Litoral se mantiveram também durante o período em que grande parte dos povoados missioneiros integrava a *Liga de los Pueblos Libres*. Em 1816, o *cabildo* de Yapeyú envia solicitação a Andrés Artigas, acusando Augustin Isaurralde, que era proprietário de terrenos situados nas divisas entre a Província de Corrientes e a de Misiones, de se recusar a reconhecer a autoridade de Andresito como Comandante Geral das Missões. Frente a esta acusação, Andresito envia carta a Isaurralde intimando-o: “desocupará V. inmediatamente el Terreno, o prestará obediência a esta Comandancia” [em tradução livre: “V. desocupará imediatamente o terreno, ou prestará obediência a esta comandância”]. Por sua vez, o acusado reclama para o comandante de Curuzú Cuatiá, informando que já havia prestado obediência ao governo de Corrientes. Esse imbróglia deixa expressa uma estratégia dos *cabildantes* de Yapeyú de se aproveitarem das disputas entre as autoridades políticas e militares da época para alcançarem objetivos que estavam ligados à expansão do controle exercido pelo povoado das terras de seu entorno rural. Ao acusarem Isaurralde de desobediência, provavelmente estavam objetivando sua retirada do território. Ver: AA. *El Comandante de Curuzú Cuatiá Manuel Antonio Ledesma al Gobernador Juan Bautista Méndez*. Santo Tomé, 14 de março – Curuzú Cuatiá, 22 de março de 1816, Tomo XXIX, p. 167.

governador por si, a partir da ideia de “soberania particular dos povos” – podiam muito bem se alinharem com a intenção de Manduré e de outras autoridades indígenas de controlarem ou ao menos aumentarem sua participação no próspero comércio de gado da região, à medida que seria capaz de frear o ímpeto dos grandes proprietários e ricos comerciantes que residiam nos centros urbanos e que buscavam administrar esses territórios. Além disso, ao partirem para o enfrentamento contra os europeus e portenhos, os indígenas também podiam acessar esse gado através do roubo, prática já comum em tempos de paz e que se acentua em meio à guerra.

Assim, é possível encontrar Manduré e seus comandados negociando o gado, obtido por meio de saque às estâncias da região, com os povoados de jurisdição paraguaia, segundo relato de Celedonio José del Castillo em comunicação com o governo de Buenos Aires, no mês de setembro de 1813.⁴⁰ No mesmo documento, o oficial portenho afirma que “la gente de Manduré” havia matado a alguns portugueses com os quais contrabandeavam, buscando roubar-lhes seus animais. Para o período em que escreve Castillo, a documentação indica que os indígenas sublevados haviam tomado conta de boa parte do território de Entre Ríos⁴¹ e os povoados missioneiros que se rebelavam aumentavam de número.⁴² É nesse momento que as referências a indígenas “infiéis” atuando ao lado dos insurgentes passam a aparecer,⁴³ bem como as menções à presença de *correntinos*.⁴⁴ Todos esses indivíduos de distintas localidades vieram se juntar aos guaranis missioneiros, atraídos pela possibilidade de acessar a maior riqueza da região, aproveitando-se de um cenário de instabilidade e incertezas já comum neste território de fronteira, em função da insegurança jurídica que ali reinava, e que é acentuada em um momento de guerra como o que se apresentava.

⁴⁰ AA. *Celedonio José del Castillo al Poder Ejecutivo de las Provincias Unidas del Río de la Plata*. Acampamento de Yapeyú, 25 de setembro de 1813, Tomo XI, p. 384.

⁴¹ O próprio Celedonio del Castillo afirma ao governo de Buenos Aires que proibiu “el pasage de toda persona e introducción de tratantes de dicha campaña poseída solo de los Indios levantados” (Ibidem, p. 384). Da mesma forma em uma fonte anônima, citada já anteriormente no capítulo dois, se dá notícias de que os indígenas “levantados” haviam dominado aquelas paragens (AA. *Fragmento de una carta sin destinatário ni remitente*. San Ignacio de Mártires, outubro de 1813, Tomo XI, p. 405).

⁴² AA. *El cabildo de Corrientes al Subdelegado del departamento de Concepción Celedonio José del Castillo*. Corrientes, 20 de agosto de 1813, Tomo XI, p. 356; *Bernardo Pérez Planes al Poder Ejecutivo de las Provincias Unidas del Río de la Plata – Acampamento General de Mandisoví*, 26 de agosto de 1813, Tomo XI, p. 360; *Celedonio José del Castillo al Poder Ejecutivo de las Provincias Unidas del Río de la Plata*. Acampamento de Yapeyú, 25 de setembro de 1813, Tomo XI, p. 384.

⁴³ Ver: AA. *Bernardo Pérez Planes a Hilarión de la Quintana*. Acampamento General de Mandisoví, 23-29 de agosto de 1813. Tomo XI, p. 361; *Celedonio J. de Castillo a Vicente A. Mantiuda*. San José, 17 de agosto – Costa del Coay grande, 1 de setembro de 1813. Tomo XI, p. 388; e *Domingo Manduré al Corregidor, Cabildo y Mayordomo de Yapeyú*. Acampamento de Arapey, 8 de setembro de 1813, Tomo XI, p. 39.

⁴⁴ AA. *Bernardo Pérez Planes al Poder Ejecutivo de las Provincias Unidas del Río de la Plata*. Acampamento General na costa de Palmar, 21 de setembro de 1813, Tomo XI, p. 382.

Muito provavelmente, Manduré – assim como outras lideranças guaranis – teve a oportunidade de ampliar sua rede de reciprocidade em meio aos acontecimentos de 1813, podendo estabelecer importantes contatos não só com os indivíduos que vinham a se incorporar em suas tropas (missioneiros, correntinos, charruas e minuanos), mas também com aqueles com os quais comerciava o gado (paraguaios e portugueses). Essas relações foram mantidas ao longo do tempo pelo cacique missioneiro e sua capacidade de acionar uma rede cada vez mais ampla de pessoas irá lhe valer a possibilidade de negociar sua posição nos conflitos quando a conjuntura muda.

Considerações finais

Apesar dos poucos resquícios, acredito que foi possível reconstituir, ao menos em parte, os caminhos trilhados por Domingo Manduré durante os conflitos que marcaram a região do Litoral a partir da eclosão das revoluções em 1810. Com base na análise de sua atuação e comparando-a a casos semelhantes de outros indígenas, explicitou-se a relevância das redes de indivíduos em que estavam inseridas as lideranças indígenas e que eram mantidas através da conservação do princípio de reciprocidade. O direcionamento dos conflitos ao meio rural, em especial pela tensão que passa a se configurar entre uma elite residente nas cidades e os personagens que dominavam a campanha rural, relega um papel de grande importância às lideranças que tinham como principal característica o recrutamento de um séquito. Esse aspecto aliado à livre circulação que gozavam no território permitiu que as lideranças indígenas negociassem seu posicionamento nos conflitos e vislumbrassem oportunidades de angariar benefícios tanto pessoais como para o grupo que comandavam.

Suas adesões respondiam, assim, muito mais a lógicas locais, que poderiam incluir a intenção de vencer adversários na busca pelo controle da terra e da riqueza que provinha desta, como o alcance de cargos de destaque numa hierarquia de poder da região. Dessa forma, acredito que ficou explícita uma descrição mais realista do comportamento desses atores a partir do entendimento das “margens” de liberdade que encontravam no sistema vigente para atuar visando melhorar sua condição, ou no mínimo manter uma situação que lhes parecia conveniente.

Fontes

Archivo Artigas. **Bernardo Pérez Planes al Gobierno de las Provincias Unidas del Río de la Plata**, Quartel no povo de Yapeyú, 5 de março de 1813, Tomo XI, p. 294.

_____. **Bernardo Pérez Planes al Poder Ejecutivo de las Provincias Unidas del Río de la Plata**. Acampamento General de Mandisoví, 26 de agosto de 1813, Tomo XI, p. 360.

_____. **Bernardo Pérez Planes al Poder Ejecutivo de las Provincias Unidas del Río de la Plata**. Acampamento General na costa de Palmar, 21 de setembro de 1813, Tomo XI, p. 382.

_____. **Bernardo Pérez Planes a Hilarión de la Quintana**. Acampamento General de Mandisoví, 23-29 de agosto de 1813. Tomo XI, p. 361.

_____. **Bernardo Pérez Planes al Gobierno Supremo de las Provincias Unidas**. Pueblo de Yapeyú, 23 de fevereiro de 1813, Tomo X, p. 360.

_____. **Celedonio José del Castillo al Poder Ejecutivo de las Provincias Unidas del Río de la Plata**. Acampamento de Yapeyú, 25 de setembro de 1813, Tomo XI, p. 384.

_____. **Celedonio J. de Castillo a Vicente A. Mantiuda**. San José, 17 de agosto – Costa del Coay grande, 1 de setembro de 1813. Tomo XI, p. 388.

_____. **Domingo Manduré al Corregidor, Cabildo y Mayordomo de Yapeyú**. Acampamento de Arapey, 8 de setembro de 1813, Tomo XI, p. 391.

_____. **Estado demonstrativo de la fuerza del Ejército de Operaciones sobre la Banda Oriental**, 1812, Tomo X, p. 320.

_____. **El Comandante de Curuzú Cuatiá Manuel Antonio Ledesma al Gobernador Juan Bautista Méndez**. Santo Tomé, 14 de março – Curuzú Cuatiá, 22 de março de 1816, Tomo XXIX, p. 167.

_____. **El cabildo de Corrientes al Subdelegado del departamento de Concepción Celedonio José del Castillo**. Corrientes, 20 de agosto de 1813, Tomo XI, p. 356.

_____. **Elias Galván al General en Jefe del Ejército del Norte**. Mandisoví, dezembro de 1812. Tomo X, p. 245.

_____. **Fragmento de una carta sin destinatário ni remitente**. San Ignacio de Mártires, outubro de 1813, Tomo XI, p. 405.

_____. **Francisco Chagas Santos a Diego de Souza**. Quartel General de São Borja, 24 de junho de 1813, Tomo XI, p. 340.

_____. **José Artigas a Bernardo Pérez Planes**. Quartel General em Salto Chico, costa ocidental do Uruguai, março de 1812, Tomo VIII, p. 37.

_____. **José Artigas a Andrés Artigas**. Purificacipon, 13 de março de 1816, Tomo XXIX, p. 31.

_____. **Oficio de Gregorio Rodríguez a Bernardo Pérez Planes**. Capilla de la Merced, 2 de março de 1813, Tomo X, p. 327.

_____. **Oficio de José Artigas a Diego Manduré**. Paso de la Arena, 14 de fevereiro de 1813. Tomo X, p. 326.

_____. **Vicente Albornoz al General en Jefe**. Yeruá, 29 de novembro de 1812, Tomo X, p. 280.

SAINT-HILARE, Auguste de [1820-1821]. **Viagem ao Rio Grande do Sul**. Brasília, Senado Federal, 2002.

Referências Bibliográficas

- BARRAL, Maria Elena. Guaraníes misioneros” reexaminados. Acerca del discutido papel de los curas y la religión en la conflictividad política latino-americana (fines del siglo XVIII y principios del XIX). In: FRADKIN, Raúl (coord.). **La acción colectiva popular en los siglos XVIII y XIX: modalidades, experiencias y tradiciones**. Nuevo Mundo Mundos Nuevos – Debáts, 2010. Disponível em: <https://nuevomundo.revues.org/58055>. Acesso em: 28 jul. 2024
- BERTRAND Michel, MOUTOUKIAS Zacarías, POLONI-SIMARD Jacques. Apresentação. In: **Anuario del IEHS**, n. 15. Facultad de Ciencia Humanas, Universidad Nacional del Centro Tandil – Argentina, 2000, p. 17-21.
- CABRAL, Salvador. **Andresito Artigas en la emancipación americana**. Buenos Aires: Ediciones Corregidor, 4ª ed. 2014.
- FRADKIN, Raúl; RATTO, Silvia. El botín y las culturas de la guerra en el espacio litoral rioplatense. In: **Amnis – Revue de civilisation contemporaine Europe/Amériques**, n. 10, 2011. Disponível em: <https://amnis.revues.org/1277>, 2011. Acesso em: 21 jul. 2024.
- HALPERÍN DONGHI, Tulio. **Revolución y Guerra: formación de una élite dirigente en la Argentina criolla**. Siglo XXI editores, México, 3. ed. 1994.
- LEVI, Giovanni. Sobre a micro-história. In: BURKE, Peter (org.). **A escrita da história: novas perspectivas**. São Paulo, Ed. da UNESP, 1992, p. 133-161.
- MACHÓN, Jorge Francisco; CANTERO, Oscar Daniel. **Andrés Guacurará y Artigas**. Misiones: el autor, 2006.
- POENITZ, Edgar; POENITZ, Alfredo. **Misiones, Provincia Guaranítica: Defensa y disolución [1768-1830]**. Posadas: Universitaria, 2. ed. 1998.
- POLONI-SIMARD, Jacques. Historia de los indios en los Andes, los indígenas en la historiografía andina: análisis y propuestas. In: **Anuario del IEHS**, n. 15. Facultad de Ciencia Humanas, Universidad Nacional del Centro Tandil – Argentina, 2000, p. 87-100.
- PRAIA, Felipe S. **“Para que cada pueblo se gobierne por si”**: modernidade política e atores indígenas na região do Rio da Prata (1810-1821). Dissertação (Mestrado em História). Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2017.
- _____. As comunidades guarani-missioneiras nos conflitos de independência do espaço do Rio da Prata (1810-1821). In: **Aedos**, Porto Alegre, v. 16, n. 35, p. 40-62, dez-mar. 2024.
- QUIJADA, Monica. La potestas populi: una revisión del pensamiento político hispánico y la Modernidad. In: BRAGONI, Beatriz e MATA, Sara E (comp.). **Entre la Colonia y la República: insurgencias, rebeliones y cultura política en América del Sur**. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008.
- SOUZA, José Otávio Catafesto de. O sistema econômico nas sociedades indígenas guaraní pré-coloniais. In: **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 8, n. 18, dez., 2002, p. 211-253.
- WILDE, Guillermo. Los guaraníes después de la expulsión de los jesuitas: dinámicas políticas y transacciones simbólicas. **Revista Complutense de História de América**, n. 27, 2001, p. 69- 106.
- _____. **Religión y poder en las misiones de guaraníes**. Buenos Aires: SB, 2009.

Concessões de sesmarias e Agência Indígena: A região “no pé da Serra do Pitavary” na colonização do Ceará (1683-1722)

Sesmarias grants and Indigenous Agency: 'No pé da serra do Pitavary' region in the Colonization of Ceará (1683 - 1722)

João Victor Diniz Ribeiro,¹ UFC

Resumo

Os povos originários exerceram diversas formas de agência durante a ocupação dos europeus nas Américas, apesar de muitas vezes serem apresentados como sujeitos passivos da sociedade colonial. Esta pesquisa analisa a participação de indígenas nas concessões de sesmarias na região ao pé da “Serra do Pitavary”, durante a ocupação da Capitania do Siará Grande. Foram levantadas sesmarias entre os anos de 1683 e 1722, as quais foram observadas a partir da literatura jurídica e da “Nova História Indígena”. Os registros mostram que indígenas aldeados solicitaram terras a partir de vínculos criados com outras figuras da colonização e da necessidade de subsistência. Os resultados apontam que aqueles sujeitos não se limitaram à subordinação ao regime tutelar da ordem colonial, mas se apropriaram desse regime em seus discursos para resguardar direitos e interesses vinculados à proteção da terra.

Palavras-chave: Povos Indígenas; Sesmarias; Capitania do Siará Grande; Pitaguary.

Abstract

Native peoples exercised various forms of agency during the European occupation of the Americas, despite often being presented as passive subjects of colonial society. This research analyzes the participation of indigenous people in the granting of sesmarias ‘No pé da serra do Pitavary’ region, during the occupation of the Captaincy of Siará Grande. Sesmarias were surveyed between 1683 and 1722, which were observed using legal literature and the “Nova História Indígena”. The records show that indigenous settlers requested land based on links created with other colonization figures and the need for subsistence. The results show that these individuals did not limit themselves to subordination to the tutelary regime of the colonial order, but appropriated this regime in their discourses to protect rights and interests linked to land protection.

Keywords: Indigenous Peoples; Sesmarias; Captaincy of Siará Grande; Pitaguary.

Introdução

Este trabalho pretende compreender a formação de vínculos jurídicos com a terra por indígenas² que habitavam a região da “Serra do Pitavary”, na Capitania do Siará Grande.

¹ Mestrando em Direito, na linha de pesquisa História do Pensamento Jurídico, pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Membro pesquisador do Núcleo de Estudos sobre o Direito da América Portuguesa (NEDAP/UFC); e do Grupo de Estudos e Pesquisa Étnicas (GEPE/UFC).

² Nesta pesquisa, foram selecionados os termos ‘índio’, ‘indígenas’, ‘nativos’ e ‘ameríndios’ para se referir aos diversos povos originários da América que tiveram contato com os portugueses. Essa escolha foi feita considerando as limitações de cada termo, principalmente devido às suas origens coloniais, e, no caso de ‘índio’ e

Analisa-se a ocupação indígena na transição do século XVII para o XVIII, nos espaços onde hoje vive o povo Pitaguary. O artigo tem como objeto cartas de sesmarias e busca depreender como foram justificadas juridicamente e o contexto que permitiu a doação de terras a indígenas na região, levando em consideração que esses documentos são apontados como essenciais para entender o processo de organização social e mobilização étnica daquela etnia.

O recorte teórico desta investigação busca dialogar com a “Nova História Indígena” (Monteiro, 2001, p. 5). Embora a pesquisa seja realizada sob a perspectiva da História do Direito, ela visa contribuir para a historiografia das histórias indígenas e oferecer reflexões sobre os papéis de agência dos povos originários do Ceará, reconhecendo-os como sujeitos ativos no contexto da colonização e dos contatos interétnicos. Além disso, a pesquisa destaca que as fontes de sesmarias analisadas já foram objeto de importantes reflexões em trabalhos nos campos da História (Maia, 2010; 2011; Silva; Carvalho, 2021) e da Antropologia (Gonçalves, 2018; Magalhães, 2007; Pinheiro, 2002); no entanto, ainda carecem de análises no campo do Direito, lacuna que este trabalho pretende preencher.

A observação do acervo documental centra-se nos registros de sesmarias concedidas no Siará Grande, justificando-se pela literatura (Porto Alegre, 1994) que indica este fenômeno jurídico como fonte relevante para acompanhar a formação dos primeiros núcleos populacionais indígenas na região. Além disso, outras fontes primárias e normativas complementam o contexto jurídico analisado. Todo o acervo utilizado está distribuído entre o Arquivo Público do Estado do Ceará (APEC), o Instituto do Ceará e a Biblioteca Nacional. A pesquisa também utilizou a Plataforma S.I.L.B. – Sesmarias do Império Luso-Brasileiro,³ que fornece informações e mecanismos de busca sobre sesmarias.

Em um primeiro momento, o trabalho observa o tratamento jurídico articulado pelos europeus para os povos originários, buscando identificar de que maneira estes poderiam participar do fenômeno jurídico da colônia. Em seguida, trata-se das relações de direito sobre as terras, com foco no instituto das sesmarias e na territorialização da Capitania do Siará Grande. Por fim, estuda-se o caso de doações de sesmarias nas regiões próximas ao “pé da Serra do Pitavary”, em que se analisa os sujeitos e as estruturas jurídicas envolvidas.

'indígena', sua conotação redutora. Apesar disso, o termo 'índio' será usado para se referir aos sujeitos mencionados na documentação, reconhecendo sua relevância durante o período colonial. Optou-se por esses termos por falta de uma palavra que capture a diversidade dos povos originários e evite simplificações. Recorre-se a essas palavras com a consciência, também, do esforço que os intelectuais indígenas têm desenvolvido no sentido de reivindicar e valorizar suas identidades e suas histórias, reinterpretando o vocabulário colonial.

³ Disponível em: <http://www.silb.cchla.ufrn.br/>

A condição jurídica do indígena no regime jurídico da colônia

A discussão se inicia a partir da percepção de como o direito português percebia as pessoas em suas múltiplas possibilidades de existência. Durante a Idade Moderna, a distinção entre pessoas e coisas, sujeitos e objetos, não tinha o mesmo significado que se veio adquirir na contemporaneidade, com o constitucionalismo, a partir da lógica de “sujeitos de direitos”. Dessa maneira, as ideias que tratavam sobre as pessoas e as coisas, no discurso jurídico moderno, apresentam importantes distinções, nas quais a pesquisa deve se situar (Cabral; Costa, 2021).

Antônio Manuel Hespanha (2015, p. 142-145) identifica que, naquele período, a qualidade de pessoa e a ordem que permitia os direitos civis e políticos eram frutos de uma visão de mundo tardo-medieval e moderna, assim como a relação das coisas com os homens. Sob a óptica do direito comum,⁴ o mundo dos objetos jurídicos era singular comparado ao contemporâneo. Naquele momento, o estatuto jurídico das “coisas” incluía tanto os direitos sobre os objetos quanto as pretensões em relação às pessoas, como direitos políticos, benefícios e ofícios.

Entre as categorias jurídicas relacionadas às pessoas, o conceito de *persona* abrangia amplamente coisas e pessoas no regime jurídico do Antigo Regime. Segundo Bartolomé Clavero (2016, p. 41), *persona* estava associado à legitimidade processual do sujeito para atuar no mundo do direito em nome de interesses próprios, de terceiros, coletivos ou comuns. Associar-se a esse instituto permitia posicionar-se juridicamente na ordem e fazer pleitos ao rei. Assim, grupos como os indígenas, mesmo sem plenos direitos, podiam pleitear questões permitidas por serem dotados de *persona*.

Na Idade Moderna, havia uma divisão social dos sujeitos que garantia ou limitava sua capacidade como atores sociais com capacidade processual para interagir na esfera jurídica. Essas diferenciações sociais permitiam que certos sujeitos fossem excluídos ou incluídos em uma série de direitos e proteções (Rodrigues; Candido, 2018, p. 401-408). A Coroa portuguesa utilizava essa divisão de maneira positiva, concedendo graças, mercês, privilégios e ofícios. Dessa forma, a noção geral de privilégio possibilitava que pessoas ou grupos recebessem um tratamento diferente em relação a um regime jurídico geral (Cabral; Costa, 2021, p. 5).

⁴ Sobre a discussão acerca da ordem jurídica no antigo regime e a relação entre direito comum ou *ius commune*, direito canônico, e os direitos dos reinos, Cf. Cabral, 2019.

Entre as categorias sociais, a *persona miserabilis* estava associada a privilégios procedimentais e ao pleito de direitos, reconhecida a pessoas de camadas sociais mais baixas ou percebidas como carentes de piedade por sua condição (Santos; Amezúa Amezúa, 2013). Na América Colonial, a condição de *miserabilis* era essencial não apenas como benefício jurídico-processual, mas também como mecanismo de controle da pobreza e organização social (Franco; Patuzzi, 2019).⁵ Dessarte, essa categoria abrangia diversos grupos, como escravizados, mulheres, pobres, órfãos e, em geral, os rústicos.⁶

O tratamento jurídico dispensado às populações do Novo Mundo teve um longo percurso, remontando aos séculos XV e XVI, quando teólogos, filósofos e juristas da Coroa debatiam a questão dos índios, buscando definir um lugar para essa “nova humanidade” (Lema, 2020, p. 78). Nesse contexto, os povos originários foram compreendidos a partir de um estatuto de irrelevância, através do qual as autoridades coloniais os impuseram uma condição de subalternidade, como exemplificado pela figura da *persona miserabilis*.

Enquanto o instituto da *persona miserabilis* tratava da capacidade processual dos indivíduos, outras estruturas jurídicas incorporavam os ameríndios à realidade da colonização. Na América Portuguesa, a colonização decidiu contar com a contribuição dos nativos, de maneira que aqueles que estivessem sob a dominação portuguesa seriam classificados como juridicamente livres e membros do “corpo político português”. Assim, as autoridades europeias criaram as primeiras “aldeias”,⁷ deslocando várias comunidades para catequese sob vigilância religiosa, devido à suposta insuficiência civil e política dos indígenas. No Brasil, os nativos foram inicialmente submetidos à tutela da Igreja, com as aldeias funcionando como unidades autossuficientes jurisdicionalmente, onde os missionários, com sua autoridade paternal, julgavam as questões de direito (Cardim, 2022, p. 35-38).

Para compreender o papel do indígena nos ordenamentos jurídicos do reino, é necessário considerar a pluralidade de regimentos, influenciada pelo dinâmico contexto jurídico europeu e pela realidade da colonização na América Portuguesa. A dispersão das possessões portuguesas, a carência de meios humanos e a diversidade de povos ameríndios

⁵ Segundo Thomas Duve (2017, p. 66-67), o conceito de *persona miserabilis* era flexível, já que a ordem jurídica não conseguia abranger todos os sujeitos que se apresentavam como tal. Assim, a existência das pessoas miseráveis dependia do arbítrio do juiz, que decidia se aquele que comparecia ao juízo gozava ou não do privilégio.

⁶ Na literatura clássica, aponta-se para um mundo do direito tradicional, não erudito e não escrito, designado por mundo dos “rústicos”. Seriam indivíduos viventes fora das cidades ou terras importantes, ou mais precisamente, grupos cuja pobreza e ignorância justificavam uma disciplina jurídica específica (Hespanha, 2005).

⁷ Acerca da política de aldeamento e da condição jurídica específica aos índios aldeados, Cf. Almeida, 2010, p. 71-106.

foram fatores que acentuaram modificações no transplante jurídico de Portugal, favorecendo a formação de ordenamentos locais.

Em vez de desenvolver uma legislação geral para o ultramar português, a esfera normativa europeia apresentava uma abundância de normas específicas, voltadas para resolver situações concretas da diversa realidade colonial (Hespanha, 2006). Sobre a legislação voltada aos índios, Celestino de Almeida (2010, p. 82-88) aponta para uma ambivalência constante, com leis que se sucediam e se contradiziam, ora favorecendo índios e missionários, ora colonos, refletindo uma ambiguidade dos objetivos da Coroa Portuguesa e dos religiosos em relação aos indígenas.

A organização indígena na colônia podia ser verificada em dois aspectos principais: como força de trabalho e como súditos leais do Rei, além do regime jurídico aplicado a eles. Perrone-Moisés (1992, p. 115-131) explica que os índios eram divididos em dois grupos: mansos (aliados) e selvagens (inimigos). Os mansos, convertidos à vida cristã e cívica, eram considerados “livres” e detentores de alguns direitos. Os selvagens, ou “bárbaros”, estavam fora do controle colonial e eram frequentemente visualizados pelo ordenamento jurídico através da escravidão, justificada pela guerra justa⁸ ou pelas expedições de resgate.

Sobre a organização territorial, após o início da Conquista a política associada aos indígenas, apesar da resistência, estava centrada na efetiva administração das novas terras segundo os interesses da metrópole. Adriana Aparicio (2020) observa que, após a Conquista, a normatividade colonial no Brasil envolvia uma política de terras onde os indígenas eram principalmente relacionados através dos aldeamentos, sendo expropriados e assimilados culturalmente. A legislação colonial, produzida conforme os interesses da Coroa, não negou completamente os direitos territoriais indígenas, mas esses direitos existiam apenas se os indígenas aceitassem os valores e regras coloniais.

Sobre as terras e a territorialização da Capitania do Siará Grande

A percepção dos fenômenos jurídicos relacionados à apropriação da terra no direito luso-brasileiro revela uma variedade de realidades na Idade Moderna. No contexto das possessões americanas do Reino de Portugal, observa-se a aplicação do direito comum, no qual o regime jurídico das terras, desde sua subordinação ao Império Português, era influenciado tanto pela legislação régia quanto pela literatura jurídica. Além dessas

⁸ Tamar Herzog explica que alguns juristas sugeriram que a melhor forma de regular as relações entre europeus e seus súditos de ultramar seria a partir da justificativa legal para a conquista. Dentre essas justificativas, estava a doutrina do direito romano da “guerra justa” (Cf. Herzog, 2019, p. 205-211).

influências, o cenário local podia introduzir variações significativas, configurando um cenário de “coexistência de distintos complexos de normas, com legitimidades e conteúdos diversos, no mesmo espaço social”, conforme Hespanha (2006, p. 97), denomina de “pluralismo jurídico”.

Uma questão preliminar é que, para os agentes da colonização, todas as terras recém-conquistadas pertenciam ao Reino de Portugal, sendo classificadas como bens da Coroa (Portugal, 1699). Laura Beck Varela (2005, p. 43) explica essa classificação jurídica pela jurisdição espiritual da Ordem de Cristo, da qual o rei de Portugal era o grão-mestre. Assim, Portugal considerava a nova terra sua propriedade exclusiva, justificada pelas concessões papais, pelo tratado de limites com a Espanha e pela prioridade do descobrimento. Portanto, a Coroa detinha legitimidade central na concessão, manutenção e cessação de direitos sobre essas terras, devendo ser a instância decisória sobre a questão.

Nessa temática, os termos em que se efetivavam o direito sobre as terras eram primordialmente relacionados ao exercício de determinados direitos, dentre eles se destacam a posse⁹ e o domínio. Cabral e Costa (2021, p. 7-8) afirmam que as relações entre posse e domínio compunham um “mosaico de direitos” que conviviam em um mesmo espaço. Dentre eles, a experiência jurídica das sesmarias se trata de importante instrumento jurídico utilizado, também, para regulação aos poderes de uso da terra e à propriedade em Portugal e na colônia brasileira.

O instituto sesmarial se destaca por ter sido utilizado pela Coroa Portuguesa para a conquista, organização e ocupação territorial. Ruy Cirne Lima (1988) aponta sua origem nos antigos costumes de ocupação das terras comunais dos territórios medievais onde Portugal se situava, onde tais terras eram repartidas e sorteadas para a lavoura.¹⁰ O instituto se expandiu ao longo dos séculos, organizando a produção agrícola nas possessões lusitanas na África e a ocupação do território na América Portuguesa colonial (Alveal, 2002). De forma geral, as sesmarias eram concessões de terras vagas e não cultivadas, entregues a particulares com o intuito de produtividade.

⁹ Manuel Bastias Saavedra (2020) destaca a importância da posse nas questões de propriedade, afirmando que, para interpretar corretamente as fontes sobre relações fundiárias no direito indiano e na América espanhola, é necessário afastar-se da categoria de “propriedade” e compreender a ordem normativa peculiar que valorizava a proteção jurídica da posse. Nesse contexto, a posse era uma categoria jurídica central, refletindo uma visão de mundo onde os estados de coisas existentes carregavam valores normativos intrínsecos.

¹⁰ Ademais, o marco normativo desse instituto jurídico foi a Lei de Sesmarias, de 1375, que foi sucessivamente incorporada às Ordenações do Reino (Alveal, 2002, p. 17-117).

A partir das práticas tradicionais de organização e ocupação territorial utilizadas pela Coroa, as sesmarias destacaram-se como referência no processo de colonização e interiorização da América Portuguesa, sendo indispensáveis na distribuição de terras. À medida que a aplicação das sesmarias se expandia na colônia americana, novas particularidades locais foram incorporadas à realidade jurídica do instituto, exigindo maior atenção e controle da Coroa Portuguesa, embora nem sempre de forma efetiva (Alveal, 2015).

Nos sertões, o uso do espaço seguia uma dinâmica própria na realidade colonial. Após a expulsão dos holandeses em 1654, ganhou força o processo de conquista desses espaços nas capitanias do Norte, motivado principalmente pela expansão da pecuária, que passou a disputar espaço com as lavouras de cana. Nessa disputa, o gado foi direcionado aos sertões, onde encontrou uma zona favorável à formação de pastos. Nesse contexto, a capitania do Siará Grande se destacou pela concentração fundiária, característica marcante do processo de ocupação das terras na região (Silva; Carvalho, 2021). Esses fatores resultaram em uma experiência particular do instituto sesmarial na região.

Gabriel Parente Nogueira (2017) aponta que a concessão de sesmarias na colônia, especialmente nas capitanias do norte, muitas vezes servia como retribuição por serviços prestados ao rei, como a conquista dos sertões. No interior do Siará Grande, o acesso a terras era visto como uma recompensa pela prestação de serviços ao rei por seus vassalos, que solicitavam o privilégio de posse e usufruto das terras conquistadas. Grande parte dessas terras foi concedida a pessoas com patentes militares ou envolvidas em ações como a povoação, cultivo de terras ou guerras contra os indígenas, configurando um serviço ao rei recompensado¹¹ com a sesmaria.¹²

Pedro Puntoni (2002) observa que, a partir da segunda metade do século XVII, o sertão tornou-se uma nova zona de contato e fricção com as populações ameríndias devido à expansão da fronteira colonial da América Portuguesa. Essa expansão criou novas relações com as populações indígenas, que nem sempre eram integradas ou subjugadas pela força militar ou pela iniciativa dos missionários. As tensões e conflitos se agravaram com as guerras holandesas, que introduziram vários povos originários na dinâmica do conflito colonial.

¹¹ Tal aspecto de concessão revela a aplicação da lógica por trás do instituto da gratidão e da economia da graça, elemento característico do Antigo Regime, Cf. Hespanha, 2017, p. 121-162.

¹² A doação de sesmarias como resultado dos serviços prestados ao rei também ocorreu no caso de sesmarias a indígenas, como se verá daqui em diante, contudo, para verificar a construção detalhada desse argumento, Cf. Almeida, 2003.

Diante disso, entre 1651 e 1704, a intensidade dos conflitos no sertão entre os povos indígenas e os colonos luso-brasileiros ficou conhecida como a “Guerra dos Bárbaros”.

No caso do Siará, Maria Sylvia Porto Alegre (1994, p.16) explica que, a partir dos anos de 1680, o governo português começou a redividir as terras do sertão em sesmarias menores e a doá-las aos colonos interessados em garantir uma ocupação efetiva, exigindo a expulsão dos nativos que resistissem a abandonar seus territórios. A autora reforça que a Guerra dos Bárbaros se deu em um cenário de extrema violência e forte resistência, que perdurou “até que a maioria dos grupos indígenas remanescentes do genocídio fossem submetidos aos aldeamentos missionários”.

A guerra de extermínio nos sertões somou-se ao contexto da estratégia de colonização, de aculturação e miscigenação a que se submeteram alguns grupos indígenas, visto que, para esses grupos, alinhar-se aos colonizadores na perspectiva dos aldeamentos, missões, e integração às tropas de combate aos índios “bárbaros” poderia ser percebido como um contexto de subsistência mais favorável, a partir do salvamento da alma e do convívio integrado a uma territorialização a partir do ideal colonizador (Puntoni, 2002).

Em uma realidade em que toda a ocupação e fixação da capitania do Siará Grande encontrou apoio no sistema de sesmarias (Jucá Neto, 2012, p. 134-135), os grupos indígenas que convergiram com os interesses dos colonizadores conseguiram formalmente direitos territoriais. Porto Alegre (1994, p. 32-34) destaca que as datas de sesmarias são fontes relevantes para acompanhar os primeiros núcleos formados, pois as doações intensificaram-se entre 1706 e 1734, durante a implementação dos aldeamentos jesuíticos. Nesse período, ocorreram doações coletivas aos indígenas e uma transição para uma posse individual, especialmente aos “principais”¹³ das aldeias, militares e alguns índios isolados.¹⁴

Segundo Lígio Maia (2010, p. 92), na capitania do Siará, a sesmaria tinha não apenas a finalidade de avanço pastoril e ocupação da terra para benefício da Coroa, mas também como uma forma de distribuição de recompensas aos “vassalos úteis”.¹⁵ Beatriz Nizza da Silva (2005, p. 76) acrescenta que no Antigo Regime, era necessário oferecer incentivos aos vassalos para que se comprometessem em realizar feitos em benefício da Coroa, e essa necessidade era ainda maior no Brasil, onde havia muito por fazer.

¹³ Sobre a formação de lideranças indígenas nos pleitos com a Coroa Portuguesa, Cf. Domingues, 2000.

¹⁴ Acerca dos pedidos coletivos e individuais de sesmarias por índios, Cf. Maia, 2011, p. 2-24.

¹⁵ Segundo Perrone-Moisés (1992), a política para os “índios das aldeias” segue o itinerário ideal: devem ser trazidos do interior (sertão) para junto das povoações portuguesa; lá devem ser catequizados, de modo a tornarem-se “vassalos úteis”, como trata os documentos do século XVIII.

A ocupação dos territórios indígenas na Capitania do Siará Grande está ligada ao processo de aldeamento, que resultou em variados deslocamentos e agrupamentos¹⁶ de povos nativos. Este período evidenciou a presença indígena e revelou interesses conflitantes entre religiosos, administradores coloniais e sesmeiros na disputa por terras. Esses embates levaram a tentativas de mediação e demarcação das terras das aldeias.¹⁷ Em resposta ao avanço colonialista, os grupos indígenas adotaram diferentes estratégias. No caso do Siará, uma das estratégias foi a solicitação de sesmarias pelos próprios indígenas (Maia, 2011, p. 7-9).

O caso analisado a seguir terá por foco buscar se aprofundar e compreender a dinâmica relacionada às sesmarias doadas aos indígenas originários da Aldeia Nova, buscando compreender a manifestação dessa dinâmica, segundo a qual as concessões de terras apresentavam um espaço de mediação entre os interesses dos próprios indígenas em relacionamento com os propósitos da Coroa.

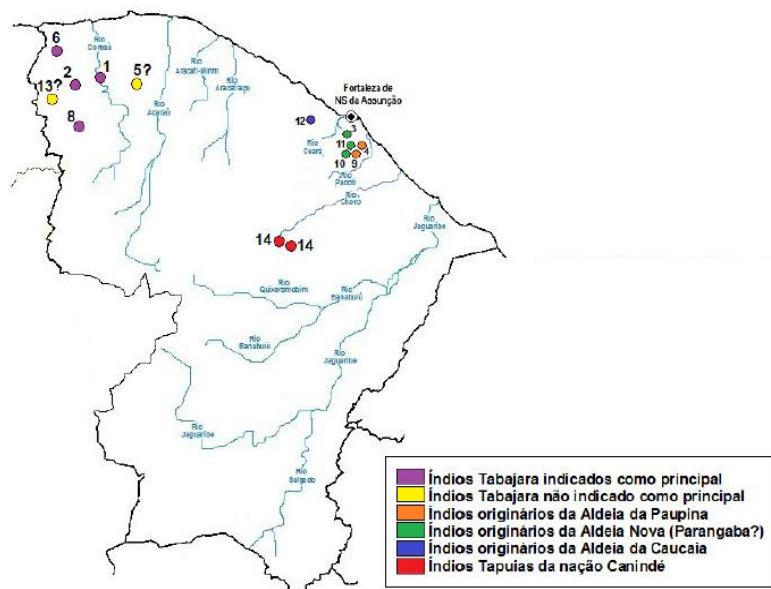
Estudo de caso: doação de sesmarias aos indígenas da “Serra do Pitavary”

A discussão inicia-se a partir da concessão de duas sesmarias, que garantiram aos “índios da Aldeia Nova” a posse dos territórios onde residiam. Esses documentos têm grande importância para o povo Pitavary, pois mostram o processo de organização social e mobilização étnica dessa etnia, que atualmente vive nas proximidades da serra entre os municípios cearenses de Maracanaú, Pacatuba e Maranguape. Analisa-se o caso sob a ótica jurídica da América Portuguesa no século XVIII, buscando compreender como esses títulos foram formados.

¹⁶ Acerca dos processos de deslocamentos e “descimentos”, Cf. Silva, 2003.

¹⁷ A exemplo: O alvará régio de 1700, que expressamente concedeu terras aos indígenas aldeados, Cf. Annaes da Biblioteca Nacional, v. XXVIII, 1906, p.393-394.

Mapa 01 – Localização de sesmarias indígenas no Siará Grande¹⁸



Fonte: Silva, 2010, p. 188.

As sesmarias paradigmáticas são as de número 20 e 21, registradas em 20 de abril de 1722 no Livro das Datas da Capitania do Ceará, em Fortaleza de Nossa Senhora da Assunção. Estas concessões abordam petições por escrito feitas pelo Tenente Matias Monteiro e pelo Principal da Aldeia Nova, acompanhados por outros “companheiros índios”, solicitando terras nas localidades do Riacho Piocã, confrontante com a Serra Sapupara e as terras do defunto Gonçalo Pinto, e com o serrote Piocã; e também do “pé da serra do Pitavary”, confrontante com as terras dos indígenas de Paupina, na Serra da Pacatuba, e com a Serra da Sapupara (Datas de sesmarias, v. 11, p. 35-37).

As terras concedidas nas sesmarias não seguiram as medidas padronizadas de braça ou légua estabelecidas pela Ordem Régia de 27 de dezembro de 1697,¹⁹ que determinava três léguas de comprimento por uma légua de largura. Ao invés disso, foram descritas de forma genérica como “uma sorte de terras”. Na sesmaria número 20, foi mencionado apenas o comprimento de meia légua, sem especificar a largura em torno do riacho Piocã. Já na sesmaria número 21, a concessão abrangia as “fraldas” da Serra do Pitavary até os limites das

¹⁸ O mapa apresenta as sesmarias solicitadas por indígenas na Capitania do Siará Grande, elaborado pelo historiador Rafael Ricarte da Silva em sua tese de doutorado. Na presente pesquisa, foram utilizadas as sesmarias dos índios da Aldeia Nova e da Aldeia da Paupina, destacadas nas cores laranja e verde, localizadas logo abaixo da capital, “Fortaleza de Nossa Senhora da Assunção”.

¹⁹ Conforme explicita Carmen Alveal (2015, p.250), antes da Ordem Régia de 27 de dezembro de 1697, o tamanho era relativo à capacidade de aproveitamento, ponto que já estava estabelecido nas Ordenações. A nova lei estabeleceu o novo limite a partir da presunção de que essa seria a medida que um sesmeiro seria capaz de aproveitar.

terras dos índios de Paupina e da Serra da Sapupara, incluindo “as mais terras que nestes meios se acharem devolutas e desaproveitadas” (Datas de sesmarias, v. 11, p. 37).

Por outro lado, pode-se apontar possível influência do alvará de 23 de novembro de 1700, do rei de Portugal, à tal flexibilidade no tamanho das terras concedidas, visto que o instrumento orientava pela autonomia do indígena aldeado em situar suas terras a partir da sua vontade, sendo esses espaços doados como medida de providência. Outro ponto de semelhança é a constituição do título de terra “sem dúvida, embargo ou contradição alguma”, apresentando o mesmo aspecto de rigor e efetividade daquela norma régia.²⁰

Apesar da Provisão de 20/01/1699 estabelecer a cobrança de foro proporcional ao tamanho das sesmarias nas Capitanias do Norte do Estado do Brasil, como uma tentativa de melhorar o controle da Coroa sobre o sistema sesmarial (Alveal, 2015), as concessões analisadas não foram submetidas a um processo que garantisse o controle direto da Coroa. Elas foram efetivadas apenas por despacho do Capitão-mor da capitania, que, após consulta ao escrivão das datas, emitia uma ordem de registro incontestável.

Os indígenas justificavam seus pedidos apontando para a posse original das regiões em questão, diante da intenção de particulares, moradores da capitania, de expulsá-los sem um título legítimo. Além disso, o pedido era motivado pelo desejo de aproveitar essas terras, em conformidade com o regimento jurídico das sesmarias portuguesas, que exigia uma expectativa de uso produtivo das terras concedidas por meio desse instituto.

Além disso, foi apresentado o argumento de que os indígenas eram pobres e dependentes da piedade real para garantir suas condições de subsistência, enquadrando-se na categoria de *persona miserabilis*, que tinha direito a prerrogativas e proteção para garantir suas necessidades básicas. Dessa forma, os indígenas da Aldeia Nova conseguiram um despacho favorável para a concessão das sesmarias para si e seus herdeiros, com base na posse atual das terras reclamadas e na importância dessas terras para sua subsistência.

Neste contexto, embora fossem comuns os pedidos de sesmarias motivados pela pecuária naquele período, as concessões de terra em questão apresentam motivos mais relacionados à subsistência através da lavoura por parte dos grupos indígenas. Parece que eles

²⁰ Segundo El Rey, a medição de uma légua de terra, em quadra, para a conversão dos índios e seus missionários era medida de providência necessária para a sustentação desses sujeitos, dada a resistência dos sesmeiros em não cumprir as ordens nos sertões. No mesmo alvará, D. Pedro II designou aos Ouvidores Gerais a realização dos trabalhos de mediação e demarcação, com autoridade para coibir práticas ilegais que frequentemente ocorriam pelos vastos sertões. Percebe-se uma tomada de medidas com pretensões de grande rigor e efetividade, visto que não havia admissão de contestação aos Ouvidores Gerais na realização dos autos, devendo esse processo de doação se efetivar o mais rapidamente possível, demonstrando um outro objetivo da Coroa: a resolução de conflitos devido às disputas de terra (Annaes da Biblioteca Nacional, v. XXVIII, 1906, p. 393-394).

se apropriaram da legislação colonial sobre a concessão de sesmarias com o objetivo de mitigar os efeitos negativos do avanço pastoril, que já eram evidentes (Maia, 2010, p. 44-45).

Quanto à qualificação dos peticionantes, os pedidos foram feitos pelos indígenas “Tenente Matias Montheiro” e “Principal da Aldeia Nova”, acompanhados por outros indígenas não identificados individualmente. Destaca-se inicialmente o elemento distintivo de pelo menos um dos solicitantes, evidenciando uma titulação que indica uma posição social que facilita a participação no processo representando o grupo. Apesar de desfrutarem de algum prestígio na hierarquia colonial, ambos optaram por fazer um pedido coletivo em vez de solicitações individuais para remuneração de serviços, baseando-se na posse antiga e no objetivo de produtividade.

Nas petições indígenas, é alegada posse anterior daquelas terras, com a ocupação alegada há muitos anos em ambos os pedidos. No caso da sesmaria número 20, as terras seriam descobertas por antepassados. Embora esses sejam os primeiros registros oficiais mencionando a “serra do Pitavary” e os indígenas da “Aldeia Nova”, há outros documentos que registram a formação de territórios com posse de indígenas em regiões próximas, como as citadas Serra da Sapupara e Serra da Pacatuba. Assim, acrescenta-se ao caso outras sesmarias sobre a territorialização e a posse de terras naquela região ao longo do tempo.

Estudos sobre os povos indígenas dessa região²¹ indicam que a origem do processo de doações de terras parte de 1692, quando o governador do Estado do Brasil elogiou em carta os Principais da Parangaba e Paupina por sua “fidelidade e valor” durante a “Guerra dos Bárbaros”, recompensando-os com terras para suas lavouras (Studart Filho, 1962, p. 177-178). Sugere-se que essas terras concedidas estavam dentro da área de análise desta pesquisa, já que documentos posteriores confirmam doações a esses grupos indígenas habitantes da região. Portanto, é provável que o processo de ocupação territorial dos indígenas da Aldeia Nova esteja relacionado às povoações e aldeamentos dos indígenas das aldeias da Parangaba e da Paupina.

A posse de terras e a organização territorial desses grupos remontam ao século XVII, quando em 1665 os índios “Potiguares”, aliados dos portugueses, formaram uma única aldeia chamada “Bom Jesus da Aldeia de Parangaba”, inicialmente localizada em Mondubim, onde o “Rei de Portugal ordenou conceder uma légua para o sustento dos moradores” (Studart Filho, 1962, p. 176). Os Principais das aldeias dos brasilienses em 1666 eram João Algodão e

²¹ Analisam a doação de terras na região em torno da “Serra do Pitavary” as dissertações de mestrado de Gonçalves (2018, p. 72-84); Magalhães (2007, p. 31-51); e Pinheiro (2002, p. 53-58). Para uma análise dos documentos históricos, Cf. Porto Alegre, 1994.

Francisco Aragiba, os mesmos líderes que anos antes “ratificaram os termos de paz prometidos aos colonizadores lusitanos quando estes retomaram a Capitania do Ceará” (Studart Filho, 1962, p. 176). Ambos também estiveram envolvidos na expulsão definitiva dos holandeses em 1654 (Studart Filho, 1962, p. 175).

Desta aldeia, alguns grupos de indígenas se destacariam e, em seguida, depois dos anos de 1680, construiriam as Aldeias de “São Sebastião de Paupina”. Ademais, desta última se originariam mais duas aldeias, quais sejam a “Caucaia” e a “Aldeia Nova de Pitaguari, ou Parnamirim”. Tais núcleos demográficos formariam as quatro aldeias de índios Potiguara no Siará, fartamente habitadas, conforme registrado em documentação daquele período (Studart Filho, 1962, p. 176-177).

Percebendo a conexão entre os índios da Aldeia Nova da “Serra do Pitavary” e os Potiguares cearenses, nota-se que estes últimos, pacificados, prestaram notáveis serviços aos portugueses. Além de participarem em campanhas internas na Capitania após 1666 contra os “tapuias Cariris”, foram empregados em expedições militares fora da Capitania. Em 1691, os “homens aptos” de Parangaba e Paupina foram convocados pelo Governador-Geral para a “Guerra dos Bárbaros”, independentemente do Capitão-mor do Siará (Studart Filho, 1962, p. 177). No ano seguinte, os líderes de Parangaba e Paupina receberam elogios do Governador-Geral e a promessa de reconhecimento pelo Rei de Portugal.

Após esses serviços prestados pelos índios, a Coroa retribuiu em 1699 concedendo terras para suas lavouras. O Monarca instruiu o novo Governador de Pernambuco, D. Fernando Martins Mascarenhas de Lencastro, a não permitir a extorsão de terras aos índios de Paupina e Parangaba (Studart Filho, 1962, p. 178). O início do século XVIII marcou o estabelecimento de uma dinâmica de concessões, com registros de datas de sesmarias que apresentam semelhanças nos pedidos e nas áreas a serem concedidas, refletindo as datas de terras paradigmáticas que são o foco deste estudo de caso.

A partir do aldeamento, os indígenas da Paupina e da Parangaba se destacaram em serviços à Coroa, especialmente no combate pelo domínio lusitano na região, tanto contra os holandeses quanto, de forma mais significativa, contra os “bárbaros”. Isso levou a uma busca por reconhecimento por parte dos indígenas pelos serviços prestados às autoridades coloniais. Eles procuravam, por meio da linguagem colonial, reverter sua lealdade em favor de seus próprios interesses, que geralmente estavam relacionados à sua subsistência e organização territorial. Nesse sentido, o trabalho observa outras sesmarias que dialogam com tal contexto.

A data de número 210, concedida pelo Capitão-mor Gabriel da Silva Lago em 25 de fevereiro de 1707 (Datas de Sesmarias, v. 4, p. 47-48), destina-se aos indígenas da “Porangaba” as “sobras de terra” da lagoa Acaracú, situada entre a serra da Sapupara e a serra de Maranguape. Os indígenas de Porangaba fundamentam seu pedido com base nos serviços prestados à Coroa sem remuneração, além de outros serviços que pretendem realizar como “leais vassalos”, pois estavam sem terras suficientes para a sustentação da aldeia. Eles buscavam obter terras para cerca de duzentos casais, visando o cultivo alimentar e a criação de gado. A concessão da “datta” pelo Capitão-mor ocorreu dentro dos limites das sobras de terras das datas concedidas entre a lagoa do Acarau e as mencionadas serras, respeitando a medida de três léguas de comprimento por uma légua de largura.

A doação da sesmaria número 210 é um bom exemplo para um modelo próprio de concessão de sesmarias para indígenas no início do século XVIII. Ela inclui um pedido coletivo, com o principal da aldeia e outros indivíduos titulados se apresentando como vassalos para solicitar terras para a subsistência da aldeia. É perceptível também a utilização da legislação e das narrativas de conquista na ocupação, tanto no pedido quanto na concessão. Os indígenas destacam a necessidade de terras para mais de duzentos casais da aldeia, para permitir a agricultura e a criação de gado. No entanto, o Capitão-mor impôs restrições na concessão, a partir dos limites legais da época.

A data de sesmaria número 339, de 27 de novembro de 1708 (Datas de Sesmarias, v. 5, p. 175-177), abrange três léguas de terra da serra da Pacatuba até o Jereáú, concedidas a Thomé da Silva. Este, alegando ser índio da nação cabedelo e neto do verdadeiro principal, “o gentio Algodão”, afirma que seu avô possuía terras na serra da Pacatuba, da Lagoa do Jererau até o rio Cocó. Ele relata que seu avô havia estabelecido uma aldeia nessas terras por ordem dos antecessores do Capitão-mor Gabriel da Silva Lago. No entanto, Thomé da Silva menciona que a aldeia estava extinta na época da concessão da sesmaria, e as terras estavam sob posse de “brancos”, com o sítio de Paupina localizado ali.

O peticionante reclama que os “brancos” estavam se apropriando das terras e se estabelecendo onde criavam seus filhos com desassossego. Diante disso, os indígenas procuraram se retirar para evitar conflitos, solicitando uma nova sesmaria com dimensões de três léguas de comprimento por duas de largura, medida a partir da lagoa do Jereau: uma légua e meia em direção à serra do Abimcuri e outra légua e meia em direção à serra da Pacatuba, mantendo também uma légua de aldeamento na aldeia de Paupina. Argumentando

serem vassalos leais e necessitarem das terras para subsistência, o Capitão-mor formalizou a concessão por meio do registro da data. (Datas de Sesmarias, v. 5, p. 175-177).

A solicitação de Thomé da Silva revela o conflito e a violência presentes no processo de conquista do Ceará. Além de pedir a terra, Thomé expressa sua indignação contra os ataques sofridos por sua nação. Mostra-se que, mesmo ao fugirem dos conflitos, os indígenas enfrentavam a expansão contínua dos colonizadores em busca de mais terras. Observa-se também uma estratégia política de Thomé da Silva ao usar os discursos jurídicos coloniais para demonstrar o interesse de sua comunidade. O pedido destaca os serviços prestados à Coroa, a contribuição para o aumento da população, a necessidade de subsistência e a solicitação de terras dentro dos padrões estabelecidos para outras concessões daquele período.

Em seguida, aos indígenas da Parangaba destina-se uma outra sesmaria, agora em 2 de junho de 1718 (Studart Filho, 1962, p. 178), quando o Capitão-mor Manuel da Fonseca Jaime concedeu ao Chefe Algodão e mais índios de Parangaba, uma posse de terra na Serra de Maranguape. Há, também, a referência ao Chefe Algodão como uma menção aos acordos firmados anteriormente, em vista do papel que a linhagem Algodão desempenhou nos serviços à coroa.

A concessão da sesmaria n.º 406 a Manuel Soares de Oliveira e José Soares da Cruz em 1718 apresenta limites semelhantes à sesmaria paradigma n.º 20 de 1722, localizada entre as serras da Pacatuba e Maranguape e confrontando o sítio de Gonçalo Pinto Correa. Nesse registro, os beneficiários obtiveram uma área de três léguas de terras, com a finalidade declarada de desenvolver atividades de pecuária e lavoura. No entanto, não é mencionada a direção específica em relação ao sítio de Gonçalo Pinto Correa.

A conexão entre a data concedida a particulares e o sobrenome Correa do posseiro Gonçalo Pinto sugere uma relação territorial relevante para a compreensão do contexto das sesmarias na região. A investigação das datas de sesmaria, em nome de Gonçalo Pinto Correa e seus parentes, possibilitou informações adicionais sobre a distribuição e ocupação das terras na região de Pacatuba, bem como possíveis interações ou conflitos com as terras dos indígenas da Aldeia Nova e outras comunidades locais.

Na data de sesmaria n.º 37, de 07 de outubro de 1683 (Datas de Sesmarias, v. 1, p. 92-93), consta o registro de uma terra localizada no rio Pacatuba, aos pés da serra da Pacatuba, confrontando com os últimos beneficiários de concessões da época. Gonçalo Pinto Correa e outros solicitantes, moradores da Capitania do Rio Grande, afirmam na petição serem descobridores das terras com risco de vida. Alegam que na Capitania de origem não havia

terras disponíveis para a criação de gado e que pretendiam construir um engenho de açúcar e aumentar as rendas reais utilizando aquele território, que se constituía de áreas devolutas e desaproveitadas.

Além disso, os suplicantes mencionam despesas de suas fazendas decorrentes de “dávivas” oferecidas ao “Gentio Bárbaro chamado Gendahina”, com o objetivo de garantir serviços à Coroa (Datas de Sesmarias, v. 1, p. 92). O escrivão Manuel Lopes Calreira informou que na região havia muitas datas antigas concedidas, assim como terras que se estendiam do rio Ceará até a região, totalizando uma légua de largura e dez léguas de comprimento. Apesar disso, o Capitão-mor Bento de Macedo de Farias concedeu a dita data nos termos solicitados.

Alguns aspectos relevantes são observados nas sesmarias envolvendo o colono Gonçalo Pinto. O primeiro refere-se à sua antiguidade, concebidas em 1683, em um conjunto de três datas para ele e supostos familiares.²² Além disso, Gonçalo Pinto, residente em outra capitania, continuou a ser mencionado como referência nas datas de sesmarias vizinhas, mesmo após seu falecimento, como na sesmaria paradigma. Por fim, os sujeitos se apresentam como desbravadores em busca de terras para pecuária, devido à escassez em sua região de origem, mantendo relações com os povos indígenas locais e prometendo construir um engenho de açúcar e aumentar as rendas reais com o uso daquele território.

Outro aspecto a ser verificado é o tamanho e a qualidade da sesmaria concedida na região da Pacatuba ao sesmeiro, que alcançava dez léguas de comprimento, cercada por outras terras antigas não especificadas. Nesse sentido, considerando que, mesmo após quase trinta e nove anos da concessão, o sesmeiro ainda era mencionado em outras sesmarias da região, pode-se perceber uma possível influência desse indivíduo naquele espaço, sugerindo a existência de um “senhorio colonial”.²³

Para finalizar sobre as sesmarias indígenas da região, no início do mesmo ano em que os índios da Aldeia Nova são mencionados pela primeira vez, outra sesmaria foi concedida aos indígenas da Paupina, também na região sob análise. A data nº 11 foi registrada em favor do principal velho da aldeia de Paupina, juntamente com outros oficiais e soldados indígenas,

²² Além da data de sesmaria n.º 37, no mesmo dia 07 de outubro de 1683, foram concedidas as sesmarias números 38 e 39, em nome de Gonçalo Pinto Correa e familiares, Cf. Datas de Sesmarias, 1920, v. 1, p. 92-97.

²³ O termo “senhoril colonial” é cunhado por Carmen Alveal para designar “o domínio que uma pessoa teve sobre determinada porção de terra, exercendo autoridade sobre a área e as pessoas que nela estivessem, construído socialmente por uma relação social reconhecida entre os envolvidos” (Alveal, 2016, p.43).

com extensão de três léguas de comprimento e meia légua de largura, concedida pelo Capitão-mor Manoel Francez em 12 de janeiro de 1722 (Datas de Sesmarias, v. 11, p. 20-21).

Os indígenas alegavam posse antiga, serviços prestados a “Sua Majestade” e a pobreza dos suplicantes. Dessa forma, o Capitão-mor concedeu a sesmaria requerida, com três léguas de comprimento por meia légua de largura, ao redor do sítio da Pacatuba, estendendo-se três léguas ao sul até o riacho Goiauba, pela estrada que ia para a aldeia Paupina, até o local chamado Caranganga.

Lígio Maia (2021, p. 15-16) relaciona essa petição aos serviços prestados em 1691, quando os índios de Paupina e Parangaba serviram como força aliada nos combates na Guerra do Açú. Como resultado, foi enviada uma carta aos principais destacando sua fidelidade e obediência. Assim, os votos reais determinaram que não se permitissem extorsões nas terras das duas aldeias, em reconhecimento aos serviços prestados.

Para o autor, a petição dos indígenas revela uma clara necessidade de renovar os acordos firmados. A referência ao “principal velho” da aldeia e ao usufruto das terras de seus antepassados são dimensões implícitas da memória nativa. Nesse contexto, “os antepassados” referem-se ao chefe João Algodão, o primeiro de uma linhagem de lideranças diretamente ligada às aldeias de Parangaba e Paupina (Maia, 2011, p. 16), conforme mencionado na data de sesmaria de 2 de junho de 1718.²⁴

O “principal velho” da aldeia, referido na petição de 1722, é a testemunha e “o representante ainda vivo de um acordo firmado no final do século XVII que, embora não estivesse lavrado nos livros de sesmarias, sem dúvida, era de conhecimento mútuo” (Maia, 2011, p. 16). O principal era a garantia viva da aliança que os índios construíram em décadas anteriores. Dessa forma, o pedido e a posterior confirmação podem ser considerados como uma renovação daquela aliança precedente.

Por fim, sobre os trâmites administrativos das requisições analisadas, as concessões de sesmarias seguiram estrutura e procedimentos administrativos semelhantes, apontando obrigações similares entre os pedidos de indígenas e não indígenas. Exemplos dessas obrigações incluem: povoar conforme a lei, não prejudicar terceiros, pagar dízimo, mandar confirmar a posse e garantir caminhos livres para pontes, fontes e pedreiras. A exigência singular nessas solicitações era a obrigação dos indígenas de não vender nem transferir a terra a outrem.

²⁴ Para mais detalhes sobre a influência da linhagem Algodão, Cf. Maia, 2011, p.16.

Considerações Finais

Na Capitania do Siará Grande certos indígenas foram sujeitos ativos na efetivação dos direitos sobre as terras. Ancorados nas políticas de aldeamentos e vassalagem, diferentes grupos de índios participaram da organização inicial da capitania, especialmente através do instituto sesmarial. Dessa maneira, durante a Guerra dos Bárbaros e a intensificação da demarcação de terras da capitania, esses grupos se viabilizaram para solicitar sesmarias, frente a necessidade de terras para seus pares.

As doações analisadas exemplificam o processo de ocupação realizado pelo Império Português, mostrando uma vinculação à ordem jurídica e a necessidade de conhecer a estrutura normativa sobre as terras. Embora que nem todas as determinações sobre tamanho e controle central da Coroa foram respeitadas nas sesmarias analisadas, havia um reconhecimento da formalidade dos procedimentos de peticionamento e da relevância de documentos escritos e certificados por agentes da Coroa para efetivar interesses.

Percebe-se que os indígenas aldeados e aliados dos portugueses na guerra de conquista dos sertões também foram atores que utilizaram da ordem jurídica portuguesa para buscar garantir os direitos sobre terras que originariamente eram deles. Portanto, a requisição de terras pelos índios é reveladora de como eles foram sujeitos ativos de sua história, apropriando-se de códigos portugueses, arcabouços jurídicos e de discursos e argumentações próprios dos conquistadores, bem como da cultura política do Antigo Regime, pautada na troca de favores.

Também se infere que o registro das datas de sesmarias não significa necessariamente um fim à regularização de conflitos relativos à terra no período colonial. Além do próprio instituto permitir mecanismos de exaustão, as realidades sociais às vezes se impunham à própria medida jurídica, que nem sempre era devidamente controlada pelos agentes da Coroa. Nesse sentido, é difícil comprovar empiricamente a efetividade dessas medidas, sobretudo para os limites do presente trabalho, cujo não tem os desdobramentos das concessões como foco.

Em face das dificuldades e da precariedade da estrutura administrativa da Coroa, o que se suspeita é que as situações de fato devam ter sido mais frequentes, como o foram, inclusive, nas concessões aqui analisadas, em que o Capitão-mor não seguia integralmente as orientações da Coroa nas medidas de orientação e formalização das doações, em face da realidade dos solicitantes. Portanto, há de se perceber que essas sesmarias menos importavam

como documento escrito formal e mais como uma decisão tomada por uma autoridade capaz de possibilitar o uso de um pedaço de terra.

Fontes

Alvará sobre a medição da legoa de terra as aldeas. Lisboa, 23 de novembro de 1700. In: **Annaes da Bibliotheca Nacional do Rio de Janeiro**, 1906, volume XXVIII, Rio de Janeiro: Oficinas de Artes Graphicas da Bibliotheca Nacional, 1908, p. 393.

Datas de sesmarias do Ceará e índices das datas de sesmarias: digitalização dos volumes editados nos anos de 1920 a 1928. (org.). Arquivo Público do Estado do Ceará. Fortaleza: Expressão Gráfica/Wave Media, 2006. CD-ROM.

Referências Bibliográficas

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Metamorfoses indígenas**: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Os índios na História do Brasil**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010.

ALVEAL, Carmen Margarida Oliveira. De senhorio colonial a território de mando: os acossamentos de Antônio Vieira de Melo no Sertão do Ararobá (Pernambuco, século XVIII). **Revista Brasileira de História**, v. 35, n. 70, 2016, p.41–64.

ALVEAL, Carmen Margarida Oliveira. **HISTÓRIA E DIREITO**: Sesmarias e Conflito de Terras entre Índios em Freguesias Extramuros do Rio de Janeiro (Século XVIII). Banco de Teses: CAPES, 2002 (Dissertação de Mestrado).

ALVEAL, Carmen Margarida Oliveira. Transformações na legislação sesmarial, processos de demarcação e manutenção de privilégios nas terras das capitanias do norte do Estado do Brasil. **Estudos Históricos (Rio de Janeiro)**, v. 28, n. 56, 2015, p. 247–263.

APARICIO, Adriana Biller. Direitos territoriais indígenas: da modernidade hispânica ao pluralismo jurídico. **Revista Culturas Jurídicas**, v. 7, n. 17, p.142-162, maio/ago. 2020. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/culturasjuridicas/article/view/45361/28884>. Acesso em: 16 ago. 2023.

CABRAL, Gustavo César Machado. **Ius Commune**: Uma introdução à história do direito comum do Medievo à Idade Moderna. Rio de Janeiro: Lumen Iuris, 2019. v. único.

CABRAL, Gustavo César Machado; COSTA, Ana Carolina Farias Almeida da. Direito à terra na América Portuguesa: petições de indígenas e doação coletiva de sesmarias na capitania do Ceará (Século XVIII). **Seqüência Estudos Jurídicos e Políticos**, v. 42, n. 87, p. 1–30, 2021.

CARDIM, Pedro. Os povos indígenas, a dominação colonial e as instâncias de justiça na américa portuguesa e espanhola. In: DOMINGUES, Angêla; RESENTE, Maria Leônia Chaves de; CARDIM, Pedro (org.). **Os Indígenas e as Justças no Mundo Ibero-Americano (Sécs. XVI-XIX)**. Lisboa: Centro de História da Universidade de Lisboa, Cham – Centro de Humanidades (Nova Fcsh-Uac) e Ppgh/Ufsj – Programa de Pós-Graduação em História/Universidade Federal de São João Del-Rei, 2019. p. 29-84.

CLAVERO, Bartolomé. **Sujeto de derecho entre estado, género y cultura**. Santiago: Olejnik, 2016.

DOMINGUES, Ângela. **Quando os índios eram vassalos**: colonização e relações de poder no Norte do Brasil na segunda metade do século XVIII. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 2000.

DUVE, Thomas. Algumas observações sobre o *modus operandi* e a prudência do juiz no Direito Canônico indiano. **Revista da Faculdade de Direito da UFRGS**, n. 37, 2017. Disponível em: <<https://seer.ufrgs.br/index.php/revfacdir/article/view/79290>>. Acesso em: 24 ago. 2023.

FRANCO, Renato; PATUZZI, Silvia. Governar a miséria: escravidão, pobreza e cidade na América Portuguesa no início do século XVIII. **Revista de História**, n. 178, 2019, p. 2-27.

GONÇALVES, Cayo Robson Bezerra. **Política, mediação e conflitos**: a construção social de lideranças indígenas Pitaguary (CE). 2018. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2018.

HERZOG, Tamar. **Una breve historia del derecho europeo**. Madrid: Alianza editorial, 2019.

HESPANHA, António Manuel. As fronteiras do poder. O mundo dos rústicos. **Revista Sequência**, n. 51, dez. 2005, p. 47-105.

HESPANHA, António Manuel. As outras razões da política: a economia da “graça”. **A ordem do mundo e o saber do jurista**: imaginários do antigo direito europeu. Lisboa: CreativeSpace Independent Publishing, 2017, p. 121-162.

HESPANHA, António Manuel. **Como os juristas viam o mundo**: Direitos, Estados, Coisas, Contratos, Ações, Crimes. Lisboa: CreativeSpace Independent Publishing, 2015.

HESPANHA, António Manuel. Porque é que Existe e em que é que Consiste um Direito Colonial Brasileiro. **Quaderni Fiorentini per la Storia del Pensiero Giuridico Moderno**, v. 35, n. 1, p. 59-81, 2006

JUCÁ NETO, Clovis Ramiro. Os primórdios da organização do espaço territorial e da vila cearense – algumas notas. **Anais do Museu Paulista**, n. 20, v. 1, 2012, p.134-135.

LEMA, Fabricio Ferreira de. Rústicos y miserables: o discurso jurídico sobre as populações indígenas Vice-Reino do Rio da Prata(1767-1800). **Revista Latino-Americana de História**, v.9, n. 23, p. 74-95, 2020. Disponível em: <http://revistas.unisinos.br/rla/index.php/rla/article/view/1063>. Acesso em: 16 ago. 2023.

LIMA, Ruy. Cirne. **Pequena história territorial do Brasil**: sesmarias e terras devolutas. 4. ed. Brasília: ESAF, 1988

MAGALHÃES, Eloi dos Santos. **Aldeia! Aldeia!:** A formação histórica do grupo indígena Pitaguary e o ritual do toré. 2007. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2007

MAIA, Lígio José de Oliveira. **Serras de Ibiapaba**: De aldeia à vila de Índios – vassalagem e identidade no Ceará Colonial, século XVIII. Tese (Doutorado em História), Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2010. p.92.

MAIA, Lígio José de Oliveira. Um outro sentido da colonização. A apropriação indígena das solicitações de datas de sesmarias na capitania do Ceará. **Cadernos do LEME**, vol. 3, n. 1, Campina Grande, jan./jun. 2011, p. 2-24.

MONTEIRO, John M. **Tupis, tapuias e historiadores**: estudos de história indígena e do indigenismo. Tese apresentada ao concurso de livre docência no departamento de antropologia na Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 2001.

NOGUEIRA, Gabriel Parente. **Viver à lei da nobreza**: elites locais e o processo de nobilitação na capitania do Siará Grande (1748-1804). Curitiba: Appris, 2017.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII). In: Cunha, Manuela Carneiro da (org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras/FAPESP, 1992, p. 115-131.

PINHEIRO, Joceny de Deus. **Artes de contar, exercício de rememorar**: história, memória e narrativa dos índios pitaguary. 2002. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2002.

PORTO ALEGRE, Maria Sylvia. Fontes inéditas para a história indígena no Ceará. In: PORTO ALEGRE, M. S.; MARIZ, M. D. S.; DANTAS, B. G. (Orgs.). **Documentos para a história indígena no Nordeste**. São Paulo: USP/ NHII/ FAPESP, 1994.

PORTUGAL, Domingos Antunes. **Tractatus de donationibus jurium et bonor um regia e coronae**. 2 t. Lugduni: Anisson, & Possuel, 1699.

PUNTONI, Pedro. **A guerra dos bárbaros**: povos indígenas e colonização do sertão nordeste do Brasil (1650-1720). São Paulo: Edusp/Hucitec, 2002.

RODRIGUES, Eugénia; CANDIDO, Mariana Pinho. Cores, classificações e categorias sociais: os africanos nos impérios ibéricos, séculos XVI a XIX. **Estudos Ibero-Americanos**, v. 44, n. 3, p. 401–408, 1 set. 2018.

SAAVEDRA, Manuel Bastias. The normativity of possession. Rethinking land relations in early-modern Spanish America, ca. 1500–1800. **Colonial Latin American Review**, v. 29, n. 2, p. 223–238, 2020. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/10609164.2020.1755938>. Acesso em: 17 ago. 2023.

SANTOS, Francisco Javier Andres; AMEZUA AMEZUA, Luis Carlos.. La moderación de la pena en el caso de las personae miserabiles en el pensamiento jurídico hispano-americano de los siglos XVI y XVII. **Rev. hist. derecho**, Ciudad Autónoma de Buenos Aires , n. 45, jun. 2013 . Disponível em:

<http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1853-17842013000100008&lng=es&nrm=iso>. Acesso em: 30 ago. 2023

SILVA, Isabelle Braz Peixoto da. **Vilas de índios no Ceará Grande**: dinâmicas locais sob o Diretório Pombalino. 2003. Tese (Doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2003.

SILVA, Maria Beatriz Nizza da. **Ser nobre na Colônia**. São Paulo: Editora UNESP, 2005, p. 76.

SILVA, Rafael Ricarte da; CARVALHO, Reinaldo Forte. Conquista e territorialização na capitania do Siará Grande: aldeamentos e sesmarias de indígenas no século XVIII. **História** (São Paulo), v. 40, p. e2021009, 2021.

STUDART FILHO, Carlos. Os aborígenes do Ceará. In: SOBRINHO, Thomaz Pompeu. **Revista do Instituto do Ceará (Tomo LXXVI; Ano LXXVI)**. Fortaleza: Typ. Studart, 1962.

VARELA, Laura Beck. **Das sesmarias à propriedade moderna**: um estudo de história do Direito Brasileiro. Rio de Janeiro: Renovar, 2005.

“Feliz se puede llamar el Paraguay, abastecido de muchos bellos ríos [...]”: as águas, suas características e usos pelos indígenas na obra *Paraguay Natural Ilustrado*, de José Sánchez Labrador (1771-1776)¹

*“Feliz se puede llamar el Paraguay, abastecido de muchos bellos ríos [...]”: the waters, their characteristics and uses by the indigenous people in the work *Paraguay Natural Ilustrado*, by José Sánchez Labrador (1771-1776)*

Lóren Cantiliano Ximendes,² UFPEL

Resumo

A Companhia de Jesus atuou na evangelização das populações nativas da América. Os missionários desta ordem religiosa, no entanto, não ficaram restritos às atividades religiosas, e muitos deles se dedicaram à medicina, ao ensino, ao estudo de outras áreas como a filosofia e, ainda, à observação da natureza. Essas atividades eram de extrema importância para identificação de novas plantas e animais, a expansão do conhecimento geográfico dos territórios americanos em que atuavam como missionários e a identificação das possibilidades de exploração econômica. Foi observando a natureza que o jesuíta José Sánchez Labrador escreveu a obra *Paraguay Natural Ilustrado*, que será analisada no presente trabalho. Nela, além podermos identificar as impressões do autor sobre a natureza americana, baseadas em pressupostos religiosos e científicos do século XVIII, pode-se constatar seu empenho em descrever como os indígenas se relacionavam com a fauna, a flora e com os demais recursos naturais. Neste artigo, enfocamos, especialmente, as descrições das características e dos diferentes usos que os indígenas faziam dos recursos hídricos existentes na Província Jesuítica do Paraguai, que, em sua extensão, abrangia também o território que hoje denominamos de Paraguai.

Palavras Chave: José Sánchez Labrador; Companhia de Jesus; Paraguai; Indígenas.

Abstract

The Society of Jesus worked to evangelize the native populations of America. The missionaries of this religious order, however, were not restricted to religious activities, and many of them dedicated themselves to medicine, teaching, the study of other areas such as philosophy and the observation of nature. These activities were extremely important for identifying new plants and animals, expanding geographic knowledge of the American territories in which they worked as missionaries and identifying possibilities for economic exploration. It was by observing nature that the Jesuit José Sánchez Labrador wrote the work *Paraguay Natural Ilustrado*, which will be analyzed in this work. In it, in addition to being able to identify the author's impressions of American nature, based on religious and scientific assumptions from the 18th century, we can see his commitment to describing how indigenous people related to fauna, flora and other natural resources. In this article, we focus, in particular, on the descriptions of the characteristics and different uses that the indigenous

¹ Este artigo contempla resultados parciais da pesquisa que desenvolvo como bolsista PIBIC/CNPq junto ao projeto “A natureza americana, por seus usos e percepções: Ciência e História em obras manuscritas e impressas de Botânica Médica e História Natural (América meridional, século XVIII)”, coordenado pela Profª Drª Eliane C. Deckmann Fleck, do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Pelotas (UFPEL).

² Graduanda em História (Licenciatura) na Universidade Federal de Pelotas (UFPEL).

people made of the water resources existing in the Jesuit Province of Paraguay, which, in its extension, covered also the territory that we today call Paraguay.

Keywords: José Sánchez Labrador; Society of Jesus; Paraguay; Indigenous.

Introdução

José Sánchez Labrador (1714 ou 1717 - 1798) ingressou na Companhia de Jesus entre os anos de 1731 e 1732 e, apenas dois anos depois viajou ao Rio da Prata, onde estudou Filosofia e Teologia na Universidade de Córdoba, mais tarde, entre 1741 e 1744, atuou como professor na mesma cidade e dedicou-se também aos estudos de História Natural (Joaquim, 2014, p.71). Assim como muitos de seus colegas missionários, Sánchez Labrador não se dedicou exclusivamente à atividade religiosa. Dedicou-se ao estudo de Filosofia e de História Natural, o que permitiu que tivesse contato com diversos pensadores clássicos e de sua época, os quais utilizou para fundamentar suas observações sobre a natureza americana apresentadas na obra *Paraguay Natural Ilustrado*. Para além disso, sua obra também adquire “importância na conexão estabelecida entre saberes locais, indígenas, e saberes europeus” (Capozzi, 2020, p. 136), a partir das descrições que faz das populações indígenas e das relações que elas estabeleciam com o meio ambiente.

Intitulado *Paraguay Natural Ilustrado Noticias de la Naturaleza del Pais Con la explicacion de Phenomenos Physicos Generales, y Particulares: Usos utiles, Que de sus Producciones pueden hacer Varias Artes*, a obra teve sua escrita iniciada na América e concluída durante o exílio do jesuíta em Ravena (Itália), entre 1771 -1776 (Fleck, 2019, p.195). A obra é dividida em quatro tomos,³ sendo que, no Tomo I, encontra-se o livro *Agua, y varias cosas a ella pertenecientes*, que será analisado neste artigo.⁴

De acordo com o missionário jesuíta José Sánchez Labrador:

³ O primeiro tomo divide-se em três Livros: Diversidade de terras e corpos terrestres; Água e várias coisas a ela pertencentes; e Ar, ventos, estações do ano, clima destes países e enfermidades mais comuns. O segundo é dedicado, especificamente, à Botânica. O terceiro divide-se nos seguintes livros: Animais quadrúpedes; as Aves; e os Peixes. O quarto e último toma da obra, conta com os livros: Os Animais anfíbios; os Animais répteis; e os Insetos. O manuscrito original encontra-se no Archivium Romanum Societatis Iesu (ARSI), e a partir da sua consulta e análise foram produzidos diversos estudos, com destaque para as produções de Guillermo Furlong, *Naturalistas Argentinos durante la dominacion Hispânica* (1948); de Aníbal Ruiz Moreno, *La Medicina en “el Paraguay Natural” (1771-1776) del P. José Sánchez Labrador S. J.: Exposición comentada del texto original*, (1958) e de Sainz Ollero, Héctor; Sainz Ollero, Hélio; Francisco Suárez Cardona; Miguel Vázquez de Castro Ontañón, *José Sánchez Labrador y los naturalistas jesuitas del Río de la Plata* (1989). (Fleck, 2015).

⁴ Para fundamentar a análise deste livro, foram realizadas leituras sobre a Companhia de Jesus, sobre a atuação dos missionários na Província Jesuítica do Paraguai, sobre as populações indígenas da região, sobre a escrita no exílio e sobre a história ambiental da região, bem como de trabalhos já escritos sobre a obra *Paraguay Natural Ilustrado* e sobre seu autor. Dentre eles, destaco os trabalhos de Barcelos (2020), Capozzi (2020), Da Conceição (2023), Farion (2007), Fleck (2015, 2016 e 2019), Fleck e Joaquim (2019), Garnero (2023), Joaquim (2014), Pádua (2003) e Pataca (2006).

Feliz se puede llamar el Paraguay, abastecido de muchos bellos ríos, fuentes, y menantiales, cuyas aguas por lo general poseen buenas qualidades. El primer fin, que tubó el criador en enriquecer estos Países de un elemento tan necesario a las vidas de sus Habitadores, fue para que satisfaciesen su sed, y cocer sus alimentos. También, para que fecundase los campos, conduciendo las lluvias principios ethereos, o substancias sutiles, que nutren las plantas de imensos Bosques, y sazonan los frutos de muchas.⁵ (Sánchez Labrador, 1771, Tomo I, p. 365).

Como o título do livro sugere, nele, Sánchez Labrador apresenta as diferentes classificações das águas existentes na região, seus estados naturais, a localização geográfica dos recursos hídricos, seu uso pelas populações nativas, por exemplo, na produção de bebidas e medicamentos. Considerando os limites de desenvolvimento de um artigo, optamos por nos deter nas descrições que o jesuíta fez dos rios, lagos e lagunas do Paraguai, bem como na relação que as populações indígenas mantinham com estes recursos hídricos. Neste sentido, vale ressaltar que:

No Paraguay Natural Ilustrado, Sánchez Labrador descreve tanto as regiões que conheceu ao longo dos vinte anos em que atuou como missionário na América nos oferecendo valiosas informações sobre a flora, a fauna, a geografia, a geologia e o clima, quanto os grupos indígenas que viviam na vasta Província Jesuítica do Paraguay. Em relação a estas últimas descrições, elas nos revelam muito de seu esforço de compreensão de certas práticas indígenas, a partir de suas próprias experiências ou de relatos feitos por informantes. (Fleck; Joaquim, 2019, p. 33).

É importante considerar que a escrita da obra esteve marcada pela condição de religioso (jesuíta) e de europeu de José Sánchez Labrador, bem como pelas observações que fez e experiências que pôde ter enquanto atuou como missionário, pelas leituras que realizou, pelas cartas que escreveu e recebeu e, especialmente, pelo período de exílio que viveu após a expulsão da Companhia de Jesus da América em 1767.⁶ Durante os anos que viveu em Ravena, na Itália, Sánchez Labrador teve acesso à produção intelectual de outros jesuítas expulsos e também ao valioso acervo da biblioteca da cidade em que permaneceu até sua morte. As informações que ele traz ao longo dos vários tomos da obra e as avaliações que faz sobre a natureza e sobre os nativos são, portanto, resultantes de sua formação como religioso,

⁵ “Feliz pode-se chamar o Paraguai, abastecido de muitos belos rios, fontes e nascentes, cujas águas em geral possuem boas qualidades. O primeiro fim que levou o Criador a enriquecer esses países com um elemento tão necessário para a vida de seus habitantes foi para que sanassem sua sede e cozinhassem seus alimentos. Também para que fecundasse os campos, conduzindo as chuvas, princípios etéreos ou substâncias sutis, que nutrem as plantas de imensos bosques e temperam os frutos de muitas.” (Tradução própria).

⁶ A expulsão dos jesuítas da América Espanhola ocorreu em 1767, oito anos após a expulsão dos jesuítas dos territórios portugueses. Apesar da diferença temporal, ambas tiveram causas semelhantes, tais como o reforço da autoridade real diante da grande autonomia que os missionários possuíam nos territórios coloniais americanos. A expulsão resultou não apenas no exílio dos religiosos, mas também no confisco de bens que os jesuítas haviam acumulado na América (Carvalho; Sarmiento, 2015).

de suas experiências como missionário na América platina, do diálogo que estabeleceu com outros religiosos e homens de ciência e da sua condição de jesuíta expulso e exilado na Itália.

Cabe lembrar que na segunda metade do século XVIII, alguns naturalistas, como o conde de Buffon e Cornelius De Pauw, caracterizaram a natureza americana e suas gentes como inferiores ou degenerados, dando início ao que foi denominado “Polêmica do Novo Mundo”. Segundo Oliveira (2011, p. 2) “a debilidade da natureza americana, [era] evidenciada através de seus pequenos animais, especialmente os mamíferos, de sua umidade, da existência de uma grande quantidade de répteis, anfíbios e insetos (seres tidos como pestilentos e danosos), entre outros aspectos. [...] os habitantes daquelas terras, vistos como débeis, impúberes, preguiçosos, em suma, degenerados.” Produzida neste contexto, a obra *Paraguay Natural Ilustrado* deve ser compreendida como uma resposta do jesuíta José Sánchez Labrador à “Polêmica do Novo Mundo”, na medida em que, ao longo de suas páginas, a natureza e os nativos americanos são enaltecidos, sendo, sobretudo, destacadas as potencialidades da utilização de sua flora e fauna pelas coroas ibéricas.

Para Fleck (2019, p.73) José Sánchez Labrador, assim como muitos dos missionários jesuítas que atuaram na América, produziu “notável conhecimento científico baseado na observação e na experiência e fundamentado no produtivo diálogo que mantiveram com a ciência e a filosofia modernas”. Além disso, pôde contar “[...] com a colaboração de indígenas, que desempenharam ativamente os papéis de informantes, enfermeiros, parteiras e, também, de copistas, irmãos e padres jesuítas” (Fleck, 2019, p.74).

Devido à importância que os indígenas, suas práticas e saberes têm na obra, optamos por nos deter nas descrições que Sánchez Labrador faz dos rios, lagos e lagunas e nos usos que deles faziam as populações indígenas da Província Jesuítica do Paraguai, acionando o conceito de ciclo hidrossocial proposto por Garnero (2023, p. 97) “*ciclo hidrosocial hace referencia a un proceso socionatural en el que el agua y la sociedad se construyen y rehacen entre sí, en el espacio y el tiempo.*”⁷ No próximo tópico, apresentamos e discutimos as descrições que o jesuíta naturalista fez dos rios.

Os rios do *Paraguay* por Sánchez Labrador

No capítulo II intitulado *Division de las Aguas Simples, y utilidades delos Ríos*, José Sánchez Labrador caracteriza os rios e suas águas da seguinte forma:

⁷ Ciclo hidrossocial faz referência a um processo socionatural em que a água e a sociedade se constroem, se refazem e se relacionam entre si no espaço e no tempo.

Agua de Rios, trahe de su origen delas Fuentes, de los Manantiales, y arroyos; frequentemente es poco pura, y limpia, principalmente en las inmediaciones de las grandes ciudades, y despues de los Temporales. Purificase en su curso, y queda à propósito para calmar la sed, y preparar nuestros alimentos, y para emblancar, ò blanquear Telas. Deshace mejor el Xabon, limpia, y pule mejor los utensilios, porque es virtutsa; y finalmente se prefiere para el Arte de Teñir à toda otra suerte de agua (Sánchez Labrador, 1771, Tomo I, p. 309).⁸

Na referência acima é possível perceber a importância dos rios para as atividades diárias, sendo que essa questão é retomada posteriormente em diversas partes da obra, nas quais o autor destaca a importância dos rios para a população do Paraguai. Ainda no mesmo capítulo, Sánchez Labrador ressalta o papel que os rios desempenhavam para a saúde da população através da purificação do ar e da garantia da alimentação através da fertilização dos campos (Sánchez Labrador, 1771, Tomo I, p. 314).

Dentre os rios citados ao longo da obra, destacamos os rios Paraná, Ygay, Pardo, Negro, Uruguai e o Rio da Prata. Entretanto, mesmo que estes rios sejam citados inúmeras vezes, não encontramos informações mais detalhadas e individualizadas sobre eles, pois, na maioria das passagens do livro, encontramos descrições muito abrangentes dos rios, com pouca ou nenhuma especificação. Por vezes, o jesuíta cita a região na qual ele observou algum fato, porém não deixa claro em qual rio ele teria ocorrido, como o faz ao relatar as práticas de banho nos rios paraguaios: “[...] los Indios, y vecinos dela Assumpción se conocen los buenos efectos del nadar, y bañarse en tiempo de calores.”⁹ (Sánchez Labrador, 1771, Tomo I, p. 328). Como podemos observar nessa passagem, é evidenciada a região onde a prática foi observada, mas o nome do rio não é citado. Essa falta de especificação é recorrente durante todo o livro *Agua, y varias cosas a ella pertenecientes*, evidenciando uma atenção maior para as práticas culturais dos povos indígenas do que uma descrição objetiva das territorialidades em que essas práticas eram observadas, pois “nenhuma narração por mais objetiva que se pretenda, está livre da subjetividade do autor. Este pode tanto vir a acrescentar impressões quanto omitir detalhes.” (Franco, 2011, p.75).

Além do uso cotidiano, os rios do Paraguai eram utilizados para a circulação de pessoas e mercadorias. No capítulo III, *Navegaciones por algunos Rios del Paraguay*, o autor

⁸ “A água dos rios, tem sua origem de fontes, nascentes e arroios, frequentemente é pouco pura e limpa, principalmente nas imediações das grandes cidades e depois de temporais. Purifica-se em seu curso e tem como propósito acalmar a sede, preparar nossos alimentos e para clarear ou branquear tecidos. Dissolve melhor o sabão, limpa e pule melhor os utensílios porque é virtuosa, e finalmente, é a preferida entre todos os tipos de água para a arte de tingir.” (tradução própria).

⁹ Os indígenas e os moradores de Assunção conhecem os bons efeitos de nadar e banhar-se na época de calor.

relata alguns dos produtos que eram transportados pelos rios através de lanchas, *pelotas*, barcos, navios, balsas e canoas

Los Barcos del Paraguay cargados ponen assombro, y meten miedo a cada paso. La carga río abaxo es volumosa. Tercío, o Zurrónes de Yerba del Paraguay, cada uno de siete, u ocho arrobas, hechos de cueros de Toro. Sacos de Tabaco en manojos, pesando por lo comun cada saco de veinte a treinta arrobas. Pilones, o Panes de Azucar, y cosas semejantes (Sánchez Labrador, 1771, Tomo I, p. 315).¹⁰

Como podemos perceber, uma enorme quantidade de produtos circulava pelos rios da região, sendo que o autor destaca o vasto conhecimento de física dos encarregados das embarcações, que eram, na sua maioria, indígenas e espanhóis, que, mesmo não possuindo instrução formal, demonstravam ter conhecimentos – de física, por exemplo – na hora de guiar os barcos e equilibrar o peso das cargas, evitando que as embarcações afundassem e, desta forma, garantiam sua entrega no destino final. (Sánchez Labrador, 1771, Tomo I, p. 316). Ao destacar a importância dos rios para a circulação de pessoas e, sobretudo, para o escoamento de mercadorias evidencia-se o empenho do missionário em ressaltar a potencialidade econômica da hidrografia da região da Província Jesuítica do Paraguai para a Coroa Espanhola, esse destaque evidencia a constante “alteração de lentes” que o autor executa ao longo da obra, em alguns momentos direcionando a sua atenção para questões culturais e em outros para questões econômicas e de maior interesse para a Coroa Espanhola (Lima, 2019).

Os lagos, as lagoas e, especialmente, suas características e usos pelos indígenas são o tema do próximo tópico.

Os Lagos e as Lagoas: conceituação, localização, caracterização e usos

No capítulo V, *Algunos Lagos, y Fuentes del Paraguay; y del Hielo*, José Sánchez Labrador define lago como:

Lago se llama propriamente una considerable extensión de agua, rodeada de tierra, que nunca se seca, y que no tiene comunicación con el mar sino por medio de algunos ríos, o canales subterráneos. La agua de los Lagos talvez es corriente, y algunas veces estancada: se acerca mucho esta agua a la de los ríos por sus propiedades generales; teniendo el mismo sabor, y usos: es también pura, y sin color, sino en el veneno, en que por lo comun parece algo verde, loque por ventura proviene delas hojas delas plantas aquáticas,

¹⁰ “Os barcos carregados do Paraguai assustam e metem medo a cada passo, a carga rio abaixo é volumosa. Tercío ou bolsas de erva do Paraguai, cada um de sete ou oito arrobas feitos de couro de touro, sacos de tabaco em punhados, cada saco pesando comumente de vinte a trinta arrobas, pilões ou pães de açúcar e coisas semelhantes” (Tradução minha).

que crecen en sus orillas, o fondo.¹¹ (Sánchez Labrador, 1771, Tomo I, p. 329).

Já as lagunas são definidas como, “Las Lagunas rara vez conservan el agua todo el año, y se secan con el rigor de los calores, si no las abastecen los manantiales, o las lluvias” (Sánchez Labrador, 1771, Tomo I, p. 329).¹²

Ao consultarmos a bibliografia, constatamos que a definição de lago que José Sánchez Labrador apresenta continua sendo utilizada por diferentes autores. Herbach e Haney (1982, apud Farion, 2007, p.180) definem lago como um “corpo d’água que foi completamente isolado do mar por processos costeiros. Já Ferreira (1999, apud Farion, 2007, p.180), considera lago como uma extensão de água cercada de terras. Entretanto, a conceituação de laguna apresenta algumas discordâncias, a definição de laguna apresentada por Suguio (1998, apud Farion, 2007, p.181) descreve laguna como “[...] um corpo de águas rasas e calmas situado em planícies costeiras, mantendo comunicação restrita com o mar.” Esta, no entanto, difere da definição de laguna proposta por José Sánchez Labrador, e também da que encontramos no Dicionário da Real Academia Espanhola, que define laguna como “Depósito natural de agua, generalmente dulce y de menores dimensiones que el lago.”¹³ As definições do jesuíta naturalista e que encontramos no Dicionário da Real Academia Espanhol aproximam-se mais da definição de lagoa proposta por Tomazelli e Villwock (1991, apud Farion, 2007, p. 180), para quem “O termo lagoa refere-se genericamente aos corpos aquosos litorâneos, independentemente de suas dimensões ou de seu grau de afastamento ou ligação com o mar.” Considerando a variedade de definições para lagoas e lagunas, entendemos que, ao se referir às lagunas na obra *Paraguay Natural Illustrado*, Sánchez Labrador os tenha descrito como corpos de água que não possuíam nenhuma ligação com o mar.

O capítulo V apresenta vários lagos e lagunas, a saber, Lago de los Xarayes, Lago Maniore, Lago de la Cruz, Lagunas Ybera, y Apupe, Lago de las corrientes e Lago YúpaCaray. Nele, o autor apresenta as características de cada um deles e, algumas vezes, menciona a proximidade que eles possuíam em relação às terras indígenas. No quadro abaixo, apresentamos uma sistematização das informações disponíveis no capítulo em questão, a fim de melhor evidenciar a forma como o jesuíta os definiu, por vezes, ressaltando sua localização

¹¹ “Lago se chama, propriamente, uma considerada extensão de água, rodeada por terra, que nunca seca e não tem conexão com o mar, a não ser por meio de alguns rios ou canais subterrâneos. A água dos lagos é corrente, e por vezes parada. Esta água é muito semelhante da dos rios devido às suas propriedades gerais, tendo o mesmo sabor, e usos, também é pura, e sem cor, exceto no veneno, em que costuma parecer verde, é oriundo das folhas das plantas aquáticas, que crescem em suas margens ou fundo.” (Tradução minha).

¹² “As lagunas raras vezes conservam a água durante todo o ano e secam com a rigurosidade do calor se não forem abastecidas por nascentes ou chuvas.” (Tradução minha).

¹³ “Depósito natural de água, geralmente doce e de menor dimensão que um lago.” (Tradução minha).

geográfica e, em outro momento, mencionando os grupos indígenas que viviam em suas proximidades e que a eles recorriam para abastecimento ou deslocamento:

Quadro 1 - Lagos e Lagunas do Paraguai

Lagos e Lagunas	Populações Indígenas
Lago de los Xarayes	O autor corrige uma informação errônea do <i>Diccionario Geographyco de la America Meridional</i> que relaciona o Lago de los Xarayes com populações Mbaya e Guanas (Sánchez Labrador, 1771, Tomo I, p. 330).
Lago de la Cruz/ Laguna dela Cruz	Além de citar os Mbayas o autor também cita a importância do Lago de La cruz para alimentação dos mesmos graças a loyaga, planta que nasce em suas margens (Sánchez Labrador, 1771, Tomo I, p. 330).
Lagunas Ybera, y Apupe	Ao descrever essas lagunas o Sánchez utiliza das missões dos indígenas Guaranis como ponto de referência (Sánchez Labrador, 1771, Tomo I, p. 330).

Fonte: Elaboração da autora, 2024.

Em relação à descrição que faz do Lago de *los Xarayes*, é possível notar que Sánchez Labrador consultou o *Diccionario Geographyco de la America Meridional*, constatando que ele se equivocava ao descrever sua localização, pois relacionava o Lago de los Xarayes com populações Mbayas e Guanas. Ao descrever as Lagunas Ybera, y Apupe, o autor recorre às missões guaranis como ponto de referência para sua localização. Na descrição que faz do Lago de *la Cruz/ Laguna de la Cruz* o autor opta por destacar a importância do lago/laguna para a alimentação do Mbayas. Mesmo que estas definições não tragam informações muito detalhadas sobre os indígenas, seus saberes e práticas, entendemos que eles estão “implícitos nas rotas trilhadas, novas ou tradicionais, na toponímia, em vozes indígenas, nas descrições da fauna, da flora e do mundo mineral americano.” (Barcelos, 2020, p. 41), e que através deles podemos melhor compreender sua importância para as populações indígenas. Esta questão será tratada no próximo tópico.

A diversidade das águas do Paraguay e seus vários usos

Neste tópico iremos nos deter na apresentação e discussão de passagens que referem a importância que rios, lagos e lagunas têm ao longo da obra, tais como sua utilização para a higiene, hidratação, lazer, preparação de bebidas e medicamentos, e, sobretudo, para a troca de conhecimentos, apesar do estranhamento em relação a algumas práticas.

No capítulo IV, *Fuerza del Agua, algunos de sus provechos, y daños: Pesca curiosa de los Payaguas, Baños, y Salto del Parana*, encontramos menções a certas práticas de pesca empregadas pelos Payaguás e também a banhos de rio, como nesta passagem:

[...] el nadar se cuenta por médicos antiguos, y modernos entre los ejercicios provechosos a la salud, [...] que se hace en esta especie de ejercicio, como en otros muchos, la aplicación dela agua fría, dentro dela qual se nada, contribuye, no solo con su peso sobre la superficie del cuerpo, mas también por su qualidad fría la qual no dexa de ser tal atendida la continua mutación, que se hace delas superficies del fluido ambiente, contribuye, digo, a condensar, y fortificar las fibras, y a acrecentar la elasticidad de estas, y hacer su acción mas eficaz sobre los fluidos; de los quales impide también la dissolución, y el demasiado enervamiento, y dispación, disminuyendo la transpiración, segun Santorío. Todo esto no puede por menos de ceder en gran provecho en tiempo de verano, quando los grandes calores producen un general desmazalamiento, y relaxación en los solidos, y causan una dexaxión excesiva de fuerzas: [...] Realmente que en los Indios, y vecinos dela Assumpción se conocen los buenos efectos del nadar, y bañarse en tiempo de calores.¹⁴ (Sánchez Labrador, 1771, Tomo I, p. 328).

Nesta passagem, pode-se também observar que Sánchez Labrador acionou referenciais da teoria hipocrático-galênica, que “concebia a saúde como harmonia ou equilíbrio ideal das qualidades (quente, frio, seco e úmido) e dos humores no corpo humano (sangue, bílis amarela, bílis negra e fleuma). (Conceição, 2023, p. 12). Mas não bastava banhar-se para preservar a saúde, pois as águas dos rios deveriam possuir qualidade. Segundo Laudan (apud Pataca, 2006, p.121), “as propriedades das águas também revelavam suas potencialidades terapêuticas e as possibilidades de serem utilizadas nos banhos medicinais, tão em moda no século XVIII.” As menções a estes pressupostos terapêuticos podem ser encontradas também em outros tomos do *Paraguay Natural Illustrado*, como já exposto por Fleck (2015), o que atesta que o jesuíta naturalista não só os considerava adequados, como, através deles, buscava compreender as práticas curativas indígenas e aproximá-las das que eram adotadas na Europa. Ao analisar os banhos e a prática da natação, o autor compara os Mbayás com os antigos gregos e romanos desde os tempos de Hipócrates e Galeno:

¹⁴ “O nado é visto por médicos antigos e modernos como um exercício proveitoso a saúde, [...] que se faz nessa espécie de exercício, como em muitos outros, é a aplicação da água fria na qual se nada, contribui não somente com seu peso sobre a superfície do corpo, mas também por sua qualidade fria, que não deixa de ser dada a mutação contínua que ocorre nas superfícies do fluido ambiente, contribui, para condensar, fortificar as fibras, para aumentar a sua elasticidade e tornar mais eficaz a sua ação sobre os fluidos, do qual também evita a dissolução, a enervação e a dissipação excessiva diminuindo a transpiração, segundo Santorío, tudo isso só é de grande benefício no verão, quando o grande calor produz uma fraqueza geral e um relaxamento nos sólidos, e provoca uma excessiva perda de forças. [...]. Realmente, os indígenas, e os moradores de Assunção sabem os bons efeitos da natação e do banho em clima quente.” (Tradução minha).

Entre los Antiguos Griegos, y Romanos el arte de Nadar formaba una parte [esencial] dela Educación dela Juventud; y asi hablando de un hombre ignorante, y mal criado, salían decir como Proverbio, que el tal no había apreendido ni a leer, ni a nadar. En quanto a la segunda habilidad del Nadar, se admiran también los Indios del Paraguay, de que se hallen hombres, que no sepan nadar. En una ocasión los Infieles Mbayas decían con donayre de mir, que me hundi en un río, y ellos me sacaran vivo, ysano, que que [sic] había aprendido quando niño en mi casa, pues no sabia nadar? (Sánchez Labrador, 1771, Tomo I, p. 327).¹⁵

Fleck e Joaquim (2019, p. 38) explicam que as aproximações eram uma forma de “[...] traduzir os costumes indígenas, descrevendo-os a partir de práticas de outras civilizações.” Entretanto, em algumas passagens é possível notar o estranhamento do jesuíta em relação às práticas indígenas, como na menção que faz à preferência dos Mbayás e Guanas por águas de lagunas ao invés das águas dos rios

Las Aguas estancadas, y encerradas en lagunas de poca extensión, delas quales hay muchas en el Paraguay, tienen por lo comun mucha suciedad, que percibe el gusto, yno pocas veces atestigua el olfacto por lo lodoso del terreno, y putrefacción de algunas substancias. De ordinario tales aguas estan sobre un fondo, o suelo de tierra negra, y bituminosa. Llenanlas de imundicias, y de sales volátiles los reptiles, ylos insectos, que en ellas, o en sus orillas ponen sus huebos, y se mueren. Las plantas, y hurbas, quando se marchitan, y pudren, la basura, que arrastran las aguas llovedizas, hacen, que tales aguas reciban qualidades desapacibles, y muchas veces nocivas. De aquí es, que al paladar delos Indios Mbayas en este punto califique de extravagante: pues aunque hagan alto sobre las márgenes de algun río de buenas aguas, si hay inmediata alguna laguna, de esta beben. Los Indios Guanas casi por necesidad hacen los mismos en sus bosques; bebiendo de anegadizos, y carrizales, (Totoraes) cuya agua llega a saber a cieno, y oler a lo mismo. Las Lagunas de suelo de arena limpio, y de algun fondo, experimente siempre de buena agua, principalmente si tenían en si, o cerca manantial, que las surtía. (Sánchez Labrador, 1771, Tomo I, p. 362).¹⁶

Como se pode observar na passagem acima, “As descrições dos indígenas e de

¹⁵ “Entre os antigos gregos e romanos, a arte da natação constituía uma parte essencial da educação da juventude, e assim, ao falar de um homem ignorante e mal educado, diriam como provérbio, que este homem não aprendeu a ler nem a nadar. Quanto à segunda habilidade, a natação, os indígenas do Paraguai também se surpreendem com o fato de haver homens que não sabem nadar. Certa vez, os infieis Mbayas fizeram piada porque eu afundei em um rio, e me tirariam vivo e bem, [e perguntaram] “o que eu aprendi quando criança em minha casa?” pois não sabia nadar.” (Tradução minha).

¹⁶ “As águas estagnadas e presas em lagunas de pouca extensão, das quais existem muitas no Paraguai, costumam apresentar muita sujeira que se percebe pelo gosto, e não raras vezes pelo cheiro, devido ao terreno lamacento e à putrefação de algumas substâncias. Normalmente, essas águas estão sobre o fundo ou solo de terra preta e lamacenta, cheias de imundícias e de sais voláteis dos répteis e insetos que depositam seus ovos neles ou em suas margens e morrem. As plantas e ervas, quando murcham e se decompõem, assim como o lixo que as águas da chuva arrastam, fazem com que essas águas adquiram qualidades desagradáveis e muitas vezes nocivas. É por isso que eu qualifico neste ponto o paladar dos índios Mbayas como extravagante, porque mesmo que parem nas margens de algum rio de boas águas, se houver uma lagoa próxima, bebem dela. Os índios Guanas, quase que por necessidade, fazem o mesmo em seus bosques, bebendo áreas inundadas e com juncos, cuja água chega a ter gosto e cheiro de lama. As lagoas com solo arenoso limpo e algum fundo sempre tinham água boa, principalmente se houvesse uma nascente nelas, ou próxima, que as abastecesse.” (Tradução minha).

seus conhecimentos estão perpassadas pelo estranhamento decorrente, primeiramente do contato, e, posteriormente, da missionação e da experiência cotidiana nas reduções.” (Fleck e Joaquim, 2019, p. 35). Também podemos notar o quanto a percepção do missionário é orientada pelos seus filtros culturais culminando na reprodução de esteriótipo e estranhamentos ao longo de sua obra (Lima, 2019). Apesar do estranhamento, em muitos momentos observa-se também uma admiração pelos conhecimentos que os nativos detinham e até a assimilação de algumas práticas, principalmente daquelas ligadas à cura, como se pode observar no uso de certas plantas, emplastos e bebidas. Para Pratt (2005, apud Lima, 2019, p.7) essa assimilação é fruto direto da “transculturação” compreendida como “zona de contato” na qual não apenas o grupo dominado assimila elementos culturais de seus dominadores, mas também os colonizadores assimilam práticas dos colonizados. No tomo I do *Paraguay Natural Ilustrado* encontramos alguns exemplos destas duas formas de reação aos saberes e práticas nativas, mesmo que atravessadas pelo estranhamento.

No capítulo VIII, *Elección de Agua, y algunas Bebidas del Paraguay*, o autor relata o consumo da erva mate, sendo que Sánchez Labrador relata as diferenças entre o mate bebido pelos espanhóis e o *caáygua* consumido pelos indígenas. O jesuíta observa que o primeiro grupo bebia a erva do Paraguai como um chá, com água quente, um pouco de açúcar e, por vezes, algumas gotas de limão, destacando também os benefícios dessa forma de consumir a erva mate, dentre os quais estariam a promoção do suor e da urina e alívio do corpo (Sánchez Labrador, 1771, Tomo I, p. 370).

Já os indígenas usavam a erva do Paraguai para preparar uma bebida fria chama *caáygua*, sendo que entre seus benefícios estariam a promoção de uma transpiração suave e o alívio do cansaço causado pelo sol e pelo calor excessivo (Sánchez Labrador, 1771, Tomo I, p. 369). Além de citar as diferenças e os benefícios dessas bebidas, Sánchez Labrador registra sua própria experiência para legitimar a prática indígena da *caáygua*: “Yo la he usado del mismo modo innumerables veces, especialmente en viajes, y además de experimentar el frescor en la sangre, adverti, que con la Hierba se corrige el agua, que no hace daño, aunque se beba sudando” (Sánchez Labrador, 1771, Tomo I, p. 369).¹⁷

Além dessa passagem, também encontramos outra na qual o autor registra a apropriação de práticas indígenas por parte dos missionários. No capítulo X, intitulado, *Aguas*

¹⁷ “Eu a tenho usado do mesmo modo inúmeras vezes, especialmente em viagens, e também experimentei frescor no sangue, reparei que com a erva se corrige a água, o que não causa dano mesmo que a beba suando” (Tradução minha).

subterraneas, Disposición interior de la Tierra Indicios de donde hay agua, y algunas virtudes de esta, o jesuíta menciona o uso da água em procedimentos terapêuticos e relata o tratamento a que foi submetido com as águas de um rio.

Los Medicos Italianos, y algunos españoles hablan de muchas curaciones felices por medio de sola la agua fría, la que ellos prescriben como un remedio poco menos que universal. Son liberales en su administración, y en un día le dan a beber al paciente quince, veinte, y aun veinte y cinco libras de agua enfriada con Nieve, o Hielo, y bañando al mismo tiempo varias partes del cuerpo con agua también fría; o también aplicando sobre esas partes la misma Nieve. Con este método, y medicamento tratan las calenturas, las Biruelas, la Hydropesía, y otros males. [...] A vista de esto no de vera causar novedad la robustez, y salud, que gozan los Indios Infieles, los quales apenas conocen otra bebida ordinaria sino la de pura agua fría, y por bebida, usual, esta es la única. En sus enfermedades la medicina universal, tomada a bulto, y sin dosis, ni descreción, el el [sic] agua fría. Un cantaro de esta no hade faltar del lado del enfermo, o se le da quantas veces la pide: lo contrario entre tales [Guetes] pasara plaza de inhumanidad. [...] Sus baños se pueden llamar continuos, conque limpian, refrescan, y fortalecen sus cuerpos. Las Llagas en las piernas, y otras partes del cuerpo con el Balsamo del agua fría, lavandolas a menudo, se curan. En el Paraguay Catholico insinue el remedio, que me sugirio un Indio Infiel en ocasión de haverseme abierto muchas llagas en las piernas en un largo, y trabaxoso viage. Probe varias cosas, y aun medicamentos de Botica, los quales, aunque surtían algun bien efecto, no era permanente, y con facilidad se abrían las mismas, u otras; tenianme como clavado en una Cruz, siendo tan necesarios los pasos en una Reducción Nueva, qual era la de Nuestra Señora de Belen de Indios Mbayas, y hallándome distante de ella mas de cien leguas. Viendome el Infiel afligido, me dixo: Mi Padre, curate como Nosotros; luego que llegemos a la orilla de algun río, o de otra agua, labate bien las piernas, y sanaras. Asi lo hacemos Nosotros y nos va bien, como su mismos erestestigo. Tome el consejo de Infiel, y cierto que no fue necesaria otra medicina: que se a pocos lavamientos del todo sano, y no repitieron las Llagas.¹⁸ (Sánchez Labrador, 1771, Tomo I, p. 389).

¹⁸ “Os médicos italianos, e alguns espanhóis falam de muitas curas por meio somente de água fria, que prescrevem quase como um remédio universal. Eles são liberais em sua administração e, em um dia, dão ao paciente quinze, vinte e até vinte e cinco libras de água resfriada com neve ou gelo para beber e tomar banho, ao mesmo tempo despejam água fria por várias partes do corpo ou também aplicam sobre essas partes neve. Com este método e medicação tratam febres, varíola, edema e outros males. [...] Em vista disso não deveria ser novidade a robustez, e saúde que gozam os indígenas infieis, os quais dificilmente conhecem outra bebida a não ser a água pura e fria. Nas suas doenças a água fria é o remédio universal tomado a granel, e sem doses, nem decreto. Não deve faltar um cântaro de água ao lado do doente, e é dado quantas vezes ele pedir, caso contrário, será desumano [...]. Seus banhos podem ser chamados de contínuos, por isso limpam, refrescam e fortalecem o corpo. As feridas nas pernas e outras partes do corpo são curadas com bálsamo de água fria, lavando-as frequentemente. No *Paraguay Catholico* indiquei o remédio, que me foi sugerido por um “índio infiel” por ocasião de ter aberto muitas feridas nas pernas durante uma longa e trabalhosa viagem. Provei várias coisas, e até remédios do boticário, que embora tivessem algum efeito bom, não eram permanentes, e as mesmas, ou outras [feridas], abriam-se facilmente, parecia que eu tinha sido pregado numa cruz. Sendo os passos tão necessários em uma redução nova, que era a de Nossa Senhora de Belém dos Índios Mbayas, e encontrando-me a mais de cem léguas dela, vendo-me aflito, o infiel me disse: “meu padre, cura-te como nós, logo que chegarmos à margem de algum rio, ou de outra água, lave bem as pernas e você ficará curado. É assim que fazemos e funciona bem para nós, como você mesmo é testemunha.” Segui o conselho de Infiel e é verdade que nenhum outro medicamento foi necessário, depois de algumas lavagens eu estava completamente são e as chagas não voltaram.” (Tradução minha).

Considerando que, para os jesuítas, os indígenas não possuíam a mesma autoridade de um cientista europeu (Fleck, 2016, p. 129) no que se refere às artes de curar, no registro acima encontramos práticas terapêuticas adotadas por médicos europeus, pois, através delas, Sánchez Labrador procurou legitimar as práticas curativas indígenas, aproximando-as dos conhecimentos e técnicas divulgados nos tratados e manuscritos de medicina e cirurgia que compunham o acervo das bibliotecas e das boticas dos colégios jesuítas instalados nas mais diversas províncias da Companhia de Jesus.

Na maioria das citações selecionadas percebemos o interesse do autor em conhecer as propriedades das plantas medicinais americanas e as práticas curativas para o melhor atendimento dos nativos enfermos. Isso deve-se, primeiramente, à função que muitos missionários desempenhavam nas reduções, cuidando dos indígenas e de outros religiosos doentes, e, em segundo lugar, ao empenho de Sánchez Labrador de demonstrar a diversidade da natureza americana e de suas potencialidades de aproveitamento econômico e farmacêutico (Fleck, 2023).

Considerações finais

Ainda que o *Paraguay Natural Illustrado* não tenha sido escrito com a preocupação de produzir uma história ambiental das regiões da Província Jesuítica do Paraguai, entendemos que, por meio de uma análise do Tomo I, podemos identificar “uma percepção histórica sobre processos de mudança ambiental, produzidos por uma interação entre fatores humanos e naturais [...]” (Pádua, 2003, p. 86). E, no caso do capítulo que analisamos neste artigo, também podemos perceber “cómo instancias del agua son producidas y cómo el agua producida, reconfigura las relaciones sociales” (Garnero, 2023, p.101).¹⁸ Em razão disso, o capítulo intitulado *Agua, y varias cosas a ella pertenecientes*, além de nos oferecer a localização, a classificação e caracterização das águas do território do atual Paraguai, nos apresenta também a relação que os indígenas mantinham com a água, em especial, os distintos usos que faziam das águas dos rios, lagos e lagunas.

A análise dos capítulos do Tomo I apontou também para situações de admiração do autor em relação a certas práticas nativas, como nas menções aos banhos nos rios, e de apropriação de procedimentos de cura adotados pelos indígenas, como se pode constatar nos relatos do emprego da água fria e do mate bebido com água fria no tratamento de certas enfermidades. Isto, contudo, não impediu o jesuíta de manifestar seu estranhamento, como na passagem em que menciona o costume dos Mbayas e Guanas de beberem águas consideradas

de má qualidade. Estes registros, perpassados pelo estranhamento e pela admiração, foram marcados tanto pela condição de religioso e pela formação teológica do autor, quanto pelos pressupostos da teoria hipocrático-galênica em vigor no século XVIII, que ficam evidentes tanto nas obras e nos médicos por ele citados, quanto na caracterização que Sánchez Labrador fez das causas das doenças e das práticas curativas nativas.

A análise revelou também que as relações que os indígenas mantinham com as águas do território que compreendia a Província Jesuítica do Paraguay não eram comuns e universais, visto que Sánchez Labrador registrou diferentes práticas sendo adotadas por diferentes grupos, assim como também os indígenas não são descritos da mesma forma, havendo aqueles que são tidos como “práticos sábios e inteligentes” e outros como “infiéis”. (Fleck; Joaquim, 2019).

De forma inequívoca, a obra *Paraguay Natural Ilustrado* constitui-se em fonte extremamente rica para a análise não apenas da atividade missionária desenvolvida pelos missionários da Companhia de Jesus, mas, também, para a discussão das repercussões da “Polêmica do Novo Mundo” na produção intelectual jesuítica e dos efeitos da circulação de saberes relacionados às artes de curar e à exploração dos recursos naturais, a fim de, desta forma, potencializar os estudos sobre o meio-ambiente sul-americano e as alterações que ele sofreu após a instalação das reduções, colégios e fazendas da ordem jesuíta.

Fonte

SÁNCHEZ LABRADOR, José. **Paraguay Natural Ilustrado**. Noticias del pais, con la explicación de phenomenos physicos generales y particulares: usos útiles, que de sus producciones pueden hacer varias artes. Ravenna. (1771-1776). Manuscrito. Archivo Histórico de la Compañía de Jesús (ARSI), Roma.

Referências

- BARCELOS, Artur H. F. A cartografia indígena no Rio da Prata Colonial. **Anais do Museu Paulista: História e Cultura Material**, São Paulo, v. 28, n. 2, p. 45-58, 2020. Disponível em: <https://revistas.usp.br/anaismp/issue/view/397> Acesso em: 19 jun. 2024
- CAPOZZI, Rebeca. Formigas, ovos e formigueiros: uma análise sobre as propriedades terapêuticas e a utilidade dos animais em *Paraguay Natural Ilustrado* (1771-1776). **Temporalidades**, v. 11, n. 3, p. 135-155, 2020. Disponível em: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/temporalidades/article/view/16101> Acesso em: 19 jun. 2024
- CARVALHO, Marieta Pinheiro de; SARMIENTO, Érica. As reformas burbônicas e josefinas e a expulsão dos jesuítas na ibéria setecentista. In: AMANTINO, Márcia; FLECK, Eliane Cristina Deckmann; ENGEMANN, Carlo. **A Companhia de Jesus na América por seus**

colégios e fazendas: aproximações entre brasil e argentina (século XVIII). Rio de Janeiro: Garamond, 2015. p. 183-213.

DA CONCEIÇÃO FAGUNDES, M. D. A peste em regimentos de epidemia ibéricos (século XIV). **História Revista**, Goiânia, v. 28, n. 1, p. 7–25, 2023. DOI: 10.5216/hr.v28i1.75300. Disponível em: <https://revistas.ufg.br/historia/article/view/75300>. Acesso em: 19 jun. 2024.

FARION, Sônia Rejane Lemos. Litoral do Rio Grande do Sul: rio, lago, lagoa, laguna. **Ágora**, Santa Cruz do Sul, v. 13, n. 1, p. 167-186, 2007. Disponível em: <https://online.unisc.br/seer/index.php/agora/article/view/115/73> Acesso em: 19 jun. 2024

FLECK, Eliane Cristina Deckmann. As Artes de Curar em um Manuscrito Inédito de Setecentos: O Paraguay Natural Ilustrado do Padre José Sánchez Labrador (1771-1776). São Leopoldo: Editora Oikos; Editora Unisinos, 2015.

FLECK, Eliane Cristina Deckmann. Para a Glória de Deus Nosso Senhor: a atuação da companhia de Jesus na América platina (séculos xvii e xviii). In: FLECK, Eliane Cristina Deckmann; AMANTINO, Marcia (Org.). **Franciscanos, jesuítas e beneditinos na América colonial, séculos XVI-XVIII**. São Leopoldo: Oikos, 2023.

FLECK, E. C. D. Saúde, doença e morte no Paraguay Natural Ilustrado, do padre jesuíta José Sánchez Labrador (1771-1776). **Revista M. Estudos sobre a morte, os mortos e o morrer**, [S. l.], v. 2, n. 3, p. 192–213, 2019. Disponível em: <https://seer.unirio.br/revistam/article/view/8156> Acesso em: 19 jun. 2024

FLECK, Eliane Cristina Deckmann. A Companhia de Jesus e artes de curar na América Platina Setecentista: uma análise de manuscritos jesuítas inéditos JESUÍTICOS INÉDITOS. **Revista de Estudos de Cultura**, [S. l.], n. 5, p. 119–136, 2016. Disponível em: <https://periodicos.ufs.br/revec/article/view/5938> Acesso em: 19 jun. 2024

FLECK, Eliane Cristina Deckmann; JOAQUIM, Mariana Alliatti. Sobre os “Hijos del Paraguay” e as “Personas naturales inteligentes”: uma análise dos relatos sobre saberes e práticas tradicionais indígenas no Paraguay Natural Ilustrado, de José Sánchez Labrador S. J. (1771-1776). **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 10, n. 2, p. 123-140, 2019. Disponível em: http://www.scielo.org.ar/scielo.php?pid=S1851-37512017000200003&script=sci_abstract&tlng=pt Acesso em: 19 jun. 2024

FLECK, Eliane Cristina Deckmann. As artes de curar na América Platina Setecentista: uma análise de manuscritos jesuítas de matéria médica. **Formulário Médico: manuscrito atribuído aos Jesuítas e encontrado em uma arca da Igreja de São Francisco de Curitiba**, [S.L.], p. 73-110, 2019. Editora Fiocruz.

FRANCO, Stella Maris Scatena. Relatos de viagem: reflexões sobre seu uso como fonte documental. In JUNQUEIRA, Mary Anne. FRANCO Stella Maris Scatena. **Cadernos de Seminários de Pesquisa**. São Paulo: Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo / Humanitas, 2011. v. 2. Disponível em: <https://historia.fflch.usp.br/sites/historia.fflch.usp.br/files/CSP2.pdf>. Acesso em: 18 set. 2024.

GARNERO, Gabriel. La Historia Ambiental y las Investigaciones Sobre el Ciclo Hidrosocial: Aportes para el Abordaje de la Historia de los Ríos. **Revista de Estudios Ambientales**, Buenos Aires, p. 45-56, 2023. Disponível em: <https://www.halacsolcha.org/index.php/halac/article/view/331> Acesso em: 19 jun. 2024

JOAQUIM, Mariana Alliatti. Bastaba esta general insinuación de la utilidad, que saca la Medicina de los Insectos, para apreciarlos [...]: um estudo das virtudes terapêuticas de insetos

na obra *Paraguay Natural*, do padre jesuíta José Sanchez Labrador. **Revista Latino-Americana de História**, v. 3, n. 12, p. 70-84, 2014. Disponível em: <https://revistas.unisinos.br/rla/index.php/rla/article/view/506> Acesso em: 19 jun. 2024.

LAGUNA In: Real Academia Española: Diccionario de la lengua española, 23.^a ed. 2014. Disponível em: <https://dle.rae.es/laguna> Acesso em: 19 jun. 2024

LIMA, Fernando Henrique de Almeida. Relatos de viagem como fonte historiográfica: principais abordagens, limitações e possibilidades. In: **2 Encontro Internacional História e Parcerias**, 2019, Rio de Janeiro. p. 1-17.

OLIVEIRA, Flávia Preto de Godoy. Epistemologia, crônicas e natureza: uma reflexão sobre a chamada polêmica do Novo Mundo. **Anais do XXVI Simpósio Nacional de História ANPUH**, p. 1-14, 2011.

PÁDUA, José Augusto. As bases teóricas da história ambiental. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 23, n. 45, p. 67-82, 2003. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ea/a/Q4JBvrMMzw6gBvWhsshKXN/abstract/?lang=pt> Acesso em: 19 jun. 2024.

PATACA, Ermelinda Moutinho. **Terra, água e ar nas viagens científicas portuguesas (1755-1808)**, Tese de Doutorado - Campinas, SP. [s.n.], 2006. Disponível em: <https://repositorio.unicamp.br/acervo/detalhe/364616> Acesso em: 24 jun. 2024.

Os Processos de Inserção dos Povos Indígenas no Ordenamento Jurídico Brasileiro: Uma Análise das Constituições (1824-1988) e Emenda Constitucional de 1969

*The Processes of Insertion of Indigenous Peoples into the Brazilian Legal System: An
Analysis of the Constitutions (1824-1988) and the Constitutional Amendment of 1969*

Stefany Caroline Pantoja Amorim,¹ FURG

Resumo

O presente artigo visa analisar os processos de omissão ou inserção dos povos indígenas nas constituições e de que forma eles foram representados no ordenamento jurídico brasileiro, além de dar um maior enfoque da participação destes na promulgação da Constituição de 1988. Para isso, foi realizado uma análise documental das sete Constituições que já foram promulgadas no país e da Emenda Constitucional nº1/1969 através da descrição e interpretação destes documentos, utilizando de maneira complementar as produções bibliográficas sobre os povos originários e o período histórico da criação das constituições, afim de fornecer um maior entendimento do contexto dos documentos. Assim, o artigo infere que a visão estereotipada dos colonizadores acerca dos indígenas delineou a sua representação no ordenamento jurídico e contribuiu para a sua longa omissão neste importante documento.

Palavras-chave: Política Indigenista; Leis Indígenas; História Indígena.

Abstract

This article aims to analyze the process of omission or insertion of indigenous peoples in the constitutions and how they were represented in the Brazilian legal system, as well as giving greater focus to their participation in the promulgation of the 1988 Constitution. To this end, a documentary analysis of the seven Constitutions that have already been promulgated in the country and Constitutional Amendment No. 1/1969 was carried out through the description and interpretation of these documents, using bibliographic productions on indigenous peoples and the historical period of the creation of the constitutions in a complementary way, in order to provide a greater understanding of the context of the documents. Thus, the article infers that the colonizers' stereotyped view of indigenous people shaped their representation in the legal system and contributed to their long-standing omission from this important document.

Keywords: Indigenous Policy; Indigenous Laws; Indigenous History.

Introdução

A garantia dos direitos dos povos indígenas foi um processo lento e conturbado em decorrência da visão preconceituosa dos colonizadores portugueses no Brasil, estes não viam os ameríndios como pessoas, eram somente entendidos como povos não civilizados que necessitavam do auxílio, por meio da rígida tutela, dos europeus para alcançar essa civilidade. Cabe destacar, ainda, que além do eurocentrismo presente, eles foram submetidos a uma política civilizatória/integracionista em virtude dos conflitos por terra. Assim, a história dos

¹ Graduada em História-Bacharelado pela Universidade Federal do Rio Grande (FURG).

seus direitos é definida por uma longa política etnocida e negligente, que colocava os povos originários como seres “sub-humanos”, sendo passíveis de sofrer todo tipo de preconceito e violência.

Nesse sentido, o presente artigo teve por intuito analisar os processos de inserção dos povos indígenas no ordenamento jurídico brasileiro, enfocando na política integracionista e civilizatória, que é decorrente da visão preconceituosa dos europeus acerca destas comunidades, e a constante luta dos indígenas para alcançar a sua liberdade, independência e a garantia de exercer a sua cultura e identidade.

Para isso, foi realizado uma pesquisa documental, utilizando como fontes principais as sete Constituições brasileiras (1824, 1891, 1934, 1937, 1946, 1967 e 1988) e a Emenda Constitucional de 1969, e como fontes auxiliares a Carta de Pero Vaz de Caminha, duas Cartas Régias de 1808, que dispunham sobre a situação dos indígenas Botocudos e sobre a educação civilizatória para os povos indígenas, o livro Tratado da Terra do Brasil e o Diretório dos Índios. De forma geral, as fontes auxiliares foram usadas com o intuito de realizar um aparato histórico sobre as constituições, tendo em vista que o ordenamento jurídico é produto da sua época, do contexto histórico em que foi criado.

Nesse sentido, a pesquisa documental foi realizada através de uma análise descritiva e qualitativa, permitindo simultaneamente a descrição e interpretação dos documentos, possibilitando a identificação de suas principais características e contextos. Além disso, também foi necessário a utilização da produção bibliográfica já existente acerca dos períodos históricos dos documentos supracitados, como por exemplo o livro “História do Brasil” do historiador Boris Fausto, e das discussões dos demais pesquisadores da área, tais como os bacharéis em direito Villares, Bueno e os historiadores Tomporoski, Oliveira e Freire. A combinação destas metodologias e a utilização de pesquisadores de diferentes áreas que abordam sobre o direito e a história dos povos indígenas, visa, portanto, enriquecer a análise das constituições brasileiras e fortalecer o debate sobre o assunto. Sendo assim, o recorte temporal estabelecido foi do ano de 1824 a 1988.

O artigo, portanto, apresenta que a visão estereotipada dos europeus sobre os povos indígenas serviu de base para a criação de um projeto civilizatório e posteriormente integracionista materializado juridicamente. Somente através de uma intensa luta destas comunidades que houve o fim deste projeto e pôde ser adquirido a garantia dos seus direitos para exercer a sua identidade e liberdade.

Povos indígenas nas Constituições brasileiras e seus contextos históricos

O primeiro contato entre os indígenas e os europeus gerou um estranhamento em virtude das divergências culturais. O antropólogo François Laplantine (1988, p. 38) afirma que quando dois povos diferentes se contactam pode ocorrer a recusa do estranho, sendo aprendido a partir de uma falta e cujo corolário é a boa consciência que se tem sobre si e sua sociedade. Isso exemplifica a reação dos europeus frente à interação com os povos indígenas.

Pero Vaz de Caminha, escrivão da primeira expedição ao Brasil, em sua carta ao Rei D. Manoel, relata suas impressões sobre os nativos, afirmando que “a feição deles é serem pardos, maneira de avermelhados, de bons rostos e bons narizes, bem-feitos. Andam nus, sem nenhuma cobertura. Nem estimam de cobrir ou de mostrar suas vergonhas.” e que “parece-me gente de tal inocência que, se homem os entendesse e eles a nós, seriam logo cristãos, porque eles, segundo parece, não têm, nem entendem em nenhuma crença.”. Sendo assim, Caminha deixa explícito que possui uma visão dos indígenas como boas pessoas com potencial para aderirem ao cristianismo.

Por outro lado, o historiador Pero de Magalhães Gandavo, no livro o Tratado da Terra do Brasil, descreve os povos indígenas como seres hostis que promovem rotineiramente a guerra entre eles.

Estes índios são mui belicosos e têm sempre grandes guerras uns contra os outros; nunca se acha neles paz nem é possível haver entre eles amizade; porque umas nações pelejam contra outras e matam-se muitos deles, e assim vai crescendo o ódio cada vez mais e ficam inimigos verdadeiros perpetuamente (Gandavo, 2008, p. 66).

Ademais, Gandavo alega que “a língua deste gentio toda pela costa é, uma: carece de três letras— scilicet, não se acha nela F, nem L, nem R, cousa digna de espanto, porque assim não têm Fé, nem Lei, nem Rei; e desta maneira vivem sem Justiça e desordenadamente”. Conforme a afirmação do autor, ele demonstra entender que os indígenas não eram pessoas civilizadas, pois além de serem agressivos, não possuíam o básico presente em uma sociedade, uma crença e um regime em que há um soberano e a comunidade é regida por leis.

Os relatos de Gandavo e Caminha expressam as concepções dos europeus sobre os povos indígenas. Apesar de apresentarem uma dicotomia, ambos revelam a sua noção de superioridade frente aos indígenas, dado que nas duas percepções entende-se que não são pessoas civilizadas e precisam do auxílio do europeu para conquistar essa civilidade, através da adoção do cristianismo e uma mudança cultural que os aproxime das culturas europeias.

Em vista disso, durante séculos os europeus, em suma os portugueses, buscaram subterfúgios com o propósito de aniquilar a cultura indígena. A princípio dividiram os povos

indígenas em aliados ou inimigos,

os “aliados dos portugueses necessitavam ser convertidos à fé cristã, enquanto os “índios bravos” (como eram chamados nos documentos da época) deviam ser subjugados militar e politicamente de forma a garantir o seu processo de catequização.” (Oliveira; Freire, 2006, p. 35).

No entanto, apesar da divisão, não havia qualquer respeito a nenhum dos indígenas, pois em ambos os casos se tentava civilizá-los e transformá-los em bons cristãos, desfigurando, assim, a identidade desses povos.

A catequização dos povos indígenas foi realizada através das missões jesuíticas, aldeamentos administrados por padres os quais tinham o intuito de civilizar os nativos por meio da adesão ao cristianismo, o abandono das suas práticas culturais e o intenso trabalho agrícola. Todavia, muitos se recusavam a sucumbir aos aprendizados cristãos, tendo em vista que “não era o reconhecimento do cristianismo o problema, mas a dificuldade em abandonar seus costumes mágicos e religiosos, regras de parentesco (poligamia e outros).” (Oliveira; Freire, 2006, p. 47). Por isso, pela recusa em seguir os dogmas cristãos, os indígenas fugiam para a mata com o objetivo de retornar a sua vida e consequentemente seus costumes.

É necessário enfatizar que além de um projeto civilizatório, os colonos também possuíam um projeto econômico, no qual objetivavam utilizar os indígenas como mão-de-obra barata ou escravizada para conquistar um novo meio lucrativo. De acordo com Boris Fausto (1994, p. 45), “os índios tinham uma cultura incompatível com o trabalho intensivo e regular e mais ainda compulsório, como pretendido pelos europeus.”. Em razão disso, apesar da tentativa brutal em obrigar os indígenas a trabalhar intensamente nas lavouras, estes resistiram refugiando-se para as matas e realizando diversas revoltas contra os portugueses.

A partir do século XVIII, predomina na Coroa Portuguesa os ideais iluministas, nos quais se prioriza o conhecimento científico em detrimento dos dogmas religiosos. Por isso, “foi implantada uma política de rigorosa laicização do Estado, implicando a expulsão de ordens religiosas, o controle de todos os seus agentes em contato com as populações indígenas e o confisco de suas propriedades.” (Oliveira; Freire, 2006, p. 70). Neste contexto, é promulgada, em 1755, o “Diretório que se deve observar nas Povoações dos Índios do Pará e Maranhão” pelo Governador do Estado do Maranhão e Grão-Pará, Francisco Xavier de Mendonça Furtado. Por meio dele, é decretado o fim da escravidão indígena e a troca de tutela destes, sendo passado das ordens religiosas para os novos diretores.

De maneira geral, o Diretório dispôs de que maneira seria realizada a organização dos povos indígenas visando, ainda, a sua civilização. Seria designado um Diretor para cada

povoação, o qual tinha como principal função nomear o Governador e o Capitão General do Estado, e deveria possuir diversos atributos como bons costumes, conhecimento sobre as línguas indígenas e não utilizar a agressão para com eles.

Sob essa ótica, Mendonça Furtado enfatiza que os diretores deveriam ensinar a língua portuguesa e a doutrina cristã aos nativos; introduzir sobrenome português a eles; persuadi-los a construir casas para cada família com diversos compartimentos; utilizarem vestimentas; ofertar terras para plantação e cultivo de milho, arroz, feijão e algodão; promover o casamento com os brancos e fomentar o seu trabalho através do pagamento do dízimo, uma parcela dos lucros na comercialização dos produtos agrícolas.

As medidas supracitadas tinham por finalidade civilizar os povos indígenas, porém, diferentemente das missões jesuítas, os diretórios pautavam uma organização majoritariamente econômica, ainda que também realizassem os ensinamentos cristãos. Além disso, é interessante ressaltar que ambos entendiam que os indígenas precisavam ser tutelados pelos europeus, pois – por não terem a menor civilidade, serem bárbaros e ingênuos – necessitavam de um tutor para ensiná-los a viver em sociedade.

Dessa forma, o Diretório buscou eliminar a identidade indígena por meio da adoção de um sobrenome português, fomento às práticas comerciais e o trabalho intensivo, abandono dos seus costumes e adesão ao estilo de vida europeu. Em 1758, o Diretório foi implementado em todo o território brasileiro. No entanto, não conseguiu permanecer por um longo período em virtude da resistência dos povos indígenas e das epidemias que os acometeram.

Junto com as fugas e os retornos para as antigas aldeias, as epidemias foram responsáveis pela constante diminuição da força de trabalho indígena, com o consequente aumento da demanda por mão-de-obra. Diretores de povoação e colonos intensificaram o emprego de descimentos, ocasionando a destruição e a desorganização de um número incalculável de povos indígenas, revelando situações gritantemente divergentes das formas de colonização e das práticas de vassalagem preconizadas (Oliveira; Freire, 2006, p. 73).

Desse modo, teve seu fim em 1798, sendo substituídos pelos juízes de órfãos, os quais ficaram responsáveis pelos bens e os contratos de trabalho dos indígenas.

Em 1808, com a chegada da família real ao Brasil, houve mudanças relacionadas aos direitos dos povos indígenas em relação às suas terras. Há anos havia conflitos entre os Botocudos e os colonos pela posse das terras do Espírito Santo. Porém, em meados de 1800, o Padre Caetano da Fonseca Vasconcelos enviou ao Príncipe Regente D. João uma carta e uma pintura as quais denunciavam os ataques dos Botocudos aos colonos.

Como resolutiva, o Príncipe decretou a Carta Régia em 05 de novembro de 1808, onde declara guerra aos Botocudos, com a justificativa de que estes “matam cruelmente todos os fazendeiros e proprietários, que nos mesmos paizes têm procurado tomar sesmarias e cultivá-las em benefício do Estado” e em 02 de dezembro de 1808 considerou “como devolutos todos os terrenos que, tendo sido dados em sesmarias anteriormente, não forem desmarcados, nem cultivados até a presente epoca”. Sendo assim, além de declarar guerra aos botocudos, também tornou as terras indígenas como devolutas, terras públicas.

Com a independência do Brasil, em 1822, sucedeu a necessidade de criar a primeira Constituição do país, tornando-se indispensável, assim, a formação de uma Assembleia Constituinte. Portanto, em maio de 1823, um grupo de liberais moderados discutiram as diretrizes da Constituição intentando “*defender uma monarquia constitucional que garantisse os direitos individuais e estabelecesse limites ao poder do monarca*” (Fausto, 1995, p. 127). Via-se os primórdios de uma autonomia dos colonos quanto à Coroa portuguesa.

Em relação aos povos indígenas, os constituintes apenas definiram no art. 254 que o Império “terá igualmente cuidado de crear Estabelecimentos para a catequese, e civilização dos Indios, emancipação lenta dos Negros, e sua educação religiosa, e industrial” (Brasil, 1823, n.p.), explicitando que os indígenas eram vistos como selvagens que necessitavam ser civilizados, adotando a cultura ocidental através da educação religiosa e de sua inserção no mercado de trabalho.

Entretanto, a Assembleia foi dissolvida por Dom Pedro I em virtude da proposta dos constituintes para moderar o poder do Imperador. Posteriormente, no dia 25 de março de 1824, o monarca promulgou uma nova Constituição, esta resgata várias proposições da Constituição proposta pelos constituintes, todavia, descartou o artigo sobre os indígenas, não os mencionando em nenhuma parte do documento.

Cabe destacar que a Constituição outorgada em 1824 pelo Imperador Dom Pedro, mesmo que omissa quanto aos direitos indígenas, não descaracterizou a sua existência, nem a de terras indígenas. Portanto, o silêncio da Constituição Imperial não pode ser interpretado como extinção dos direitos dos indígenas sobre as terras (Souza Filho, 2012 *apud* Tomporoski; Bueno, 2021, p. 214).

Em meados da década de 1870, o regime monárquico brasileiro sinalizou o início do seu esfacelamento. O Brasil acabara de sair de um conflito armado com o vizinho, Paraguai, em que adquiriu uma dívida enorme com a Inglaterra e causou descontentamentos com o Exército, pois, de acordo com Boris Fausto (1994), enquanto estavam lutando na linha de frente da guerra, as elites civis estavam a salvo e enriquecendo com os negócios de

fornecimento para a tropa.

Além das consequências advindas da Guerra, a monarquia enfrentava o crescimento do movimento republicano – em especial do Partido Republicano Paulista – e desavenças com a Igreja Católica e a elite cafeeira em virtude das medidas adotadas pelo Imperador. Insatisfeitos com a sua pouca autonomia em relação ao Estado, a Igreja adotou atitudes mais rígidas, como a proibição de maçons nas irmandades religiosas pelo bispo de Olinda, Dom Vital. Tal atitude gerou um grande atrito com o Estado, porque, devido a influência da maçonaria, Dom Vital foi preso acusado de rebeldia.

A gradual abolição da escravidão foi outra medida a qual gerou desgastes ao sistema monárquico, pois a elite cafeeira, perdeu a sua mão-de-obra barata, e também se desiludiu com o Imperador por entender que este não defendia mais adequadamente aos seus interesses. Em consequência disso, estes desgastes na monarquia resultaram na deflagração do movimento republicano e consequentemente, na Proclamação da República.

O Republicanismo teve seu início no Rio de Janeiro através do Manifesto Republicano, o movimento defendia o federalismo e a República. Porém, ele foi mais significativo em São Paulo por conta da criação do Partido Republicano Paulista, em 1873, no qual conservadores, principalmente a burguesia cafeeira, defendiam a federação, “um modelo de organização política em que as unidades básicas são as provinciais” (Fausto, 1994, p. 195). Ou seja, preservava a autonomia delas, suas especificidades, em detrimento dos interesses apenas monárquicos.

Na década de 1880, o movimento conquistou o seu apogeu em virtude do aumento das insatisfações dos militares com o Império, sendo o estopim a reunião do Imperador com o Visconde de Ouro Preto, em junho de 1889, este propôs a nomeação – para a presidência da Província do Rio Grande do Sul – de Silveira Martins, desafeto de Deodoro da Fonseca. Dessa forma, em 11 de outubro de 1889, líderes republicanos e militares convenceram Deodoro a liderar um movimento pelo fim da monarquia.

Nas primeiras horas da manhã de 15 de novembro de 1889, Deodoro assumiu o comando da tropa e marchou para o Ministério da Guerra, onde se encontravam com líderes monarquistas. Seguiu-se um episódio confuso, para o qual existem versões diversas, não se sabendo ao certo se naquele dia Deodoro proclamou a República ou apenas considerou derrubado o ministério. Seja como for, no dia seguinte a queda da monarquia estava consumada. Alguns dias mais tarde, a família real partia para o exílio (Fausto, 1994, p. 201).

Com a Proclamação da República, Deodoro da Fonseca conquistou a chefia do país. Receosos com a probabilidade de Deodoro implementar uma ditadura militar, os partidários

da República liberal organizaram uma Assembleia Constituinte para ser formulada uma nova Constituição. À vista disso, posteriormente, no dia 24 de fevereiro de 1891, foi promulgada a primeira Constituição da República, “inspirada no modelo norte-americano, consagrou a República Federativa liberal” (Fausto, 1994, p. 214).

Alexandre Tomporoski e Evelyn Bueno (2021) afirmam que durante a Assembleia Constituinte, foi realizada uma proposta visando criar duas nações distintas dentro do território nacional: a nação dos estados ocidentais brasileiros e a nação dos estados americanos brasileiros, modelo em que os índios seriam considerados membros de nações livres e soberanas, como senhores das terras onde habitavam.

Art. 1º - A República dos Estados Unidos do Brasil é constituída pela livre Federação dos povos circunscritos dentro dos limites do extinto império do Brasil. Compõe-se de duas sortes de estados Federados, cujas autonomias são igualmente reconhecidas e respeitadas segundo as fórmulas convenientes a cada casa, a saber: I - Os estados ocidentais brasileiros sistematicamente confederados e que provém da fusão do elemento europeu com o elemento africano e americano aborígine. II - Os estados americanos brasileiros empiricamente confederados [...] a Federação deles limita-se a manutenção das relações amistosas hoje reconhecidas como um dever entre nações distintas e simpáticas, por um lado; e, por outro lado, em garantir-lhes a proteção do Governo Federal Contra qualquer violência, quer em suas pessoas, quer em seus territórios. Estes não poderão jamais ser atravessados sem o seu prévio consentimento pacificamente solicitado e só pacificamente obtido (Souza Filho, 2012 *apud* Tomporoski; Bueno, 2021, p. 215).

No entanto, esta proposta não foi aceita, fazendo com que a Constituição brasileira novamente não citasse, em nenhum dos seus artigos, os povos indígenas.

A Constituição de 1891 concedeu aos Estados direitos e deveres que enfraqueceram o poder central e concentraram o poder nas mãos de duas fortes oligarquias brasileira, a de Minas Gerais e a de São Paulo, surgindo a República do Café com Leite, um sistema baseado na alternância de poder entre os produtores de café. O resultado desta política restrita a somente dois grupos políticos foi um país onde apenas poucos detinham o poder e apenas os seus interesses eram evidenciados.

Nesse cenário, as elites regionais de outros Estados apresentaram suas insatisfações com este acordo, culminando na Revolução de 1930, a qual destituiu Washington Luís, o Presidente paulista da República, e pôs um membro da elite gaúcha no poder, Getúlio Dornelles Vargas, que governou de três formas diferentes: por meio da revolução, de um golpe ditatorial e por fim pelas vias eleitorais. Em cada um de seus governos, comandou o país por constituições diferentes: a Constituição de 1934, que consolidou a nova República; a Constituição de 1937, a qual instalou a ditadura do Estado Novo; e a Constituição de 1946,

incumbida de trazer a redemocratização para o país.

De acordo com Boris Fausto (1994), a Constituição de 1934 se assemelhou à de 1891 ao estabelecer uma República federativa, mas apresentava vários novos aspectos. Entre as mudanças destaca-se a primeira menção aos povos indígenas em um texto constitucional. Denominados como “silvícolas”, aqueles que nascem ou vivem na selva, conquistaram garantias sobre as suas terras.

Art. 5º. - compete privativamente a união: XIX - legislar sobre: m) incorporação dos silvícolas a comunhão nacional; [...] Art. 129 - Será respeitada a posse de terras de silvícolas que nelas se achem. Permanentemente localizados, sendo-lhes, no entanto, vedado aliená-las (Brasil, 1934).

Desta forma, a Constituição de 1934 foi de suma importância para política indigenista, pois significou o início da constitucionalização das diretrizes sobre a posse das terras indígenas, concedendo a estes o domínio de suas terras, ainda que conferissem um papel integracionista à União, como também não respeitavam a diversidade dos povos indígenas. Além disso, as demais constituições, sob as quais Vargas governou, prosseguiram na garantia dos direitos aos “silvícolas”.

As repetições dos dispositivos constitucionais tiveram caráter declaratório, pois o legislador Constitucional de 1946 não visava a anulação dos direitos de posse e de propriedade já adquiridos. Logo, mantiveram-se os “silvícolas” na posse das terras onde estavam permanentemente localizados, repetindo-se o pensamento expresso nas Constituições de 1934 e 1937. (Tomporski; Bueno, 2021, p. 218).

No decurso dos anos 60, a democracia dava sinais da sua ruína. A renúncia do Presidente Jânio Quadros, em agosto de 1961, proporcionou a João Goulart, o Vice-Presidente, a posse da presidência. “Entretanto, a posse ficou em suspenso, diante da iniciativa de setores militares que viam nele a encarnação da República sindicalista e a brecha por onde os comunistas chegariam ao poder” (Fausto, 1994, p. 376). Por isso, somente em setembro de 1961, com o auxílio do governador do Rio Grande do Sul, Leonel Brizola, o qual promoveu grandes manifestações populares em Porto Alegre, Jango conseguiu tomar posse.

É necessário enfatizar que a princípio foi adotado o sistema de governo parlamentarista, visando diminuir os poderes de Goulart. Entretanto, em janeiro de 1963, foi realizado um plebiscito sobre a continuidade do parlamentarismo, o qual resultou na concessão do poder presidencial a Jango. Na chefia do governo, João Goulart lançou o Plano Trienal, nele fomentava-se um plano de reforma de bases que previa a reforma agrária e a

diminuição da inflação através da redução de gastos públicos, o aumento dos impostos das classes mais altas e o corte do subsídio dados a alguns produtos de importação.

O Plano Trienal desagradou vários setores sociais, uma vez que estes se viam prejudicados com a implementação desta reforma. “Os beneficiários da inflação não tinham interesse no êxito das medidas; os inimigos de Jango desejavam a ruína do governo e o golpe; o movimento operário se recusava a aceitar as restrições aos salários;” (Fausto, 1994, p.388). Ainda assim, Jango resolveu implementar as suas políticas de base.

Então, no dia 13 de março de 1964, no Rio de Janeiro, Jango e Brizola discursaram em um grande comício, onde Jango assinou o decreto da desapropriação das refinarias de petróleo que ainda não pertenciam a Petrobras e o decreto da Superintendência da Reforma Agrária, a qual tornavam as propriedades subutilizadas sujeitas a desapropriação. Além disso, foram transmitidas pela televisão as bandeiras vermelhas, as quais pediam a legalização do Partido Comunista, bem como as faixas que exigiam a reforma agrária. Este comício ocasionou um grave descontentamento dos meios conservadores, que o entenderam como uma ação comunista.

Diante desse cenário, foi realizado o Golpe que depôs João Goulart e implementou uma ditadura Civil-Militar no Brasil. Em 31 de março de 1964, quando Jango estava indo ao Rio de Janeiro discursar em uma assembleia de sargentos, o general Olímpio Mourão Filho, com o auxílio do governador de Minas Gerais, Magalhães Pinto, mobilizou as tropas de Juiz de Fora para se deslocarem ao Rio de Janeiro.

Em concomitância, Carlos Lacerda armou-se no interior do palácio Guanabara aguardando um ataque de fuzileiros, que não ocorreu. João Goulart, por sua vez, retornou a Brasília na manhã do dia seguinte e, de noite, viajou para Porto Alegre. Por motivo desta ação do presidente, Auro Moura Andrade, presidente do Senado, declarou que o cargo de Presidente da República estava vago. “Assumi o cargo, na linha constitucional, o presidente da Câmara dos Deputados Ranieri Mazzilli. Mas o poder já estava na mão dos comandantes militares.” (Fausto, 1994, p. 392). Desse modo, a vacância no cargo eram apenas trâmites burocráticos a serem efetivados.

Como se sabe, o regime militar foi marcado por fortes opressões, torturas e a privação das liberdades individuais. Durante os anos da ditadura vigorou os Atos Institucionais (AI), decretos que estavam acima de quaisquer outras legislações do país, inclusive a Constituição. Em dezembro de 1966, emitido por Castelo Branco, o AI-4 visava organizar e instaurar uma nova Constituição.

Promulgada em janeiro de 1967, a nova Constituição trouxe modificações sobre os

direitos das terras indígenas. Estabelecia-se que as terras ocupadas pelos “silvícolas” eram pertencentes à União, no entanto, estes possuíam a posse permanente pelas terras que habitavam, podendo usufruir de todos os recursos naturais e utilidades existentes. Ademais, prosseguiu com a lei que dispõe sobre a integração dos povos indígenas à “civilidade”.

Art. 4º - Incluem-se entre os bens da União: IV - as terras ocupadas pelos silvícolas; [...] Art. 8º - Compete à União: XVII – Legislar sobre: o) Nacionalidade, cidadania e naturalização; Incorporação dos silvícolas; [...] Art. 186º - É assegurada aos silvícolas a posse permanente das terras que habitam e reconhecido o seu direito ao usufruto exclusivo dos recursos naturais e de todas as utilidades nelas existentes (Brasil, 1967).

Segundo Tomporoski e Bueno (2021), a Constituição de 1967 permitiu a inalienabilidade e indisponibilidade das terras indígenas. Ou seja, por possuírem a terra ela não poderia ser apropriada pelos não-índios, porém os indígenas não eram os reais proprietários daquelas terras, tendo que, em alguns aspectos, submeterem-se ao poder conferido à União. Sendo assim, foi conferido uma certa segurança aos indígenas sobre a garantia de suas terras, todavia estas estavam sob a posse e tutela da União.

Contudo, a Constituição de 1967 foi praticamente revogada pela Emenda Constitucional nº1 de 1969, a qual modificou todo o texto da Constituição. Em agosto de 1969, o Presidente Arthur Costa e Silva foi acometido por problemas de saúde, precisando se ausentar. Como resolutiva, os Ministros da Marinha, Aeronáutica e Exército o substituíram durante a sua ausência, através do AI-12, já ferindo a regra constitucional a qual dispõe que o Vice-Presidente deveria ser seu substituto nesses casos.

Por conseguinte, a Junta Militar governou o país até meados de outubro sob uma forte repressão e tortura aos seus opositores. Além disso, utilizou de seus poderes para promulgar a Emenda Constitucional nº 1, em 17 de outubro de 1969, praticamente uma nova Constituição.

Apesar das inúmeras mudanças da Constituição de 1967, a Emenda Constitucional manteve as terras indígenas como bens pertencentes à União e que competia a ela legislar sobre a incorporação dos indígenas à comunhão nacional, entretanto, acrescentou “disposições concretas acerca do indevido uso dos territórios indígenas por terceiros, zelando pela segurança jurídica da proteção agrária”.

Art. 4º - Incluem-se entre os bens da União: IV – as terras ocupadas pelos silvícolas; [...] Art. 8º - Compete à União: XVII – Legislar sobre: o) nacionalidade, cidadania e naturalização; incorporação dos silvícolas à comunhão nacional; [...] Art. 198º As terras habitadas pelos silvícolas são inalienáveis nos termos que a lei federal determinar, a eles cabendo a sua

posse permanente e ficando reconhecido o seu direito ao usufruto exclusivo das riquezas naturais e de todas as utilidades nelas existentes. § 1º Ficam declaradas a nulidade e a extinção dos efeitos jurídicos de qualquer natureza que tenham por objeto o domínio, a posse ou a ocupação de terras habitadas pelos silvícolas. § 2º A nulidade e extinção de que trata o parágrafo anterior não dão aos ocupantes direito a qualquer ação ou indenização contra a União e a Fundação Nacional do Índio (BRASIL, 1969).

Dessa forma, a Emenda Constitucional declara as terras indígenas como pertencentes a eles, sendo declarados como nulos os efeitos jurídicos que possam fazê-los perder as suas terras para não-indígenas. No entanto, a União e a FUNAI se isentam de qualquer possível indenização ou ação contra eles no que tange às terras.

A ditadura militar no Brasil foi um período extremamente opressor e repressivo, que utilizava de torturas, assassinatos e perseguições contra os povos minoritários e os opositores ao seu regime. Desde o Golpe de 1964, o Brasil não vivia mais em uma democracia e o povo havia perdido suas liberdades individuais.

Apesar das conquistas constitucionais acerca da política indigenista, é necessário enfatizar que os povos indígenas continuaram sendo submetidos a um projeto integracionista, principalmente sob a luz do Estatuto do Índio, documento criado pelos militares a fim de mascarar os crimes cometidos contra os povos indígenas naquele período. Privando a sua autonomia através de uma rígida tutela pela Fundação Nacional do Índio, as comunidades indígenas eram impossibilitadas de se reunir com outros povos, ingressar com ação em juízo e exercer a política interna de seu grupo.

Frente às opressões, houve o surgimento do movimento indígena. Auxiliados pelo Conselho Indigenista Missionário, um grupo de religiosos que defendiam a “missão calada” “na qual era valorizada a inserção no dia a dia das comunidades sem interferências em seus costumes e crenças” (Suess, 1989 *apud* Lopes, 2011), foram realizadas as Assembleias Indígenas, reuniões entre os povos do país inteiro para discutir sobre os problemas de cada aldeia. Nesse espaço foi possível fomentar a autonomia política dos indígenas, resultando posteriormente na criação, em 1980, da União das Nações Indígenas, a UNI

No decurso dos anos 70 e 80 houve a eclosão dos movimentos de resistência, os quais foram cruciais para a retomada da redemocratização do país, principalmente o movimento “Diretas Já”, que marcou o fim da ditadura civil-militar. No âmbito da política indígena, a UNI participou de vários encontros com instituições de âmbito nacional e internacional, sendo responsável pelo fortalecimento da atuação política realizada pelos indígenas, possibilitando a autonomia desses povos e a visibilidade da causa indígena.

Nesse sentido, a UNI se somou à pressão dos demais movimentos sociais para a

realização de uma Constituição verdadeiramente popular, que evidenciasse os direitos das minorias. Assim, a entidade enviou propostas para a Comissão Provisória de Estudos Constitucionais, como o Programa Mínimo que delineava sobre o

reconhecimento dos direitos territoriais, a demarcação das terras indígenas, o usufruto exclusivo de suas terras, o reassentamento dos posseiros pobres que estavam em suas terras e o respeito às organizações sociais e culturais dos indígenas (Lopes, 2011, p. 88-89).

Conjuntamente, encaminhou a Proposta Unitária, programa construído com os aliados dos povos indígenas para o reconhecimento das comunidades indígenas, o direito de suas terras e o seu usufruto. Além disso, as lideranças indígenas pressionaram para participar ativamente das discussões acerca dos seus direitos, principalmente através dos acampamentos realizados por grupos indígenas do país inteiro em frente ao Congresso Nacional.

Em 05 de outubro de 1988, foi promulgada a Constituição da República Federativa do Brasil, e como consequência de sua luta, foi destinado um capítulo para os povos indígenas o qual dispõe, nos Art. 231 e Art. 232, a respeito do reconhecimento da sua organização social, sua cultura e os direitos originários sobre as terras que ocupam, competindo à união apenas demarcá-las, protegê-las e respeitar os seus bens, e da sua legitimidade para ingressar em juízo na defesa de seus direitos e interesses.

Ademais, é previsto que somente a União pode legislar sobre as populações indígenas (art. 22, inc. XIV); é competência exclusiva do Congresso Nacional autorizar a exploração, o aproveitamento e a pesquisa dos recursos naturais das terras indígenas (art. 49, inc. XVI); é designado aos juízes federais processar e julgar a disputa sobre os direitos indígenas (art. 109, inc. XI); ao Ministério Público cabe defender judicialmente os direitos e interesses das populações indígenas (art. 129, inc. V); é assegurado às comunidades indígenas ministrar o ensino na sua língua materna e os processos próprios de aprendizagem (art. 210, par. 2); o Estado protegerá a manifestação das culturas indígenas (art. 211, par. 1). Por fim, no Ato das disposições constitucionais transitórias, no art. 67, é enunciado que a União concluirá a demarcação das terras indígenas no prazo de cinco anos a partir da promulgação da Constituição (Brasil, 1988).

Diante do exposto, é perceptível que o contato dos povos indígenas com os europeus foi marcado por um forte etnocídio, “a destruição sistemática de modos de vida e de pensamento diferentes daqueles que conduzem a empresa da destruição” (Claustres, 1982 *apud* Cox, 2006, p. 67). Uma vez que sempre se objetivou aniquilar a identidade indígena através de “uma integração forçada, violenta, uma política levada pela sociedade, pela igreja e

pelo Estado, para transformar o índio em indivíduo pobre que habita e coloniza o meio rural” (Villares, 2009, p. 17).

Essa concepção foi perpetuada para as próximas classes dominantes, mesmo após a Proclamação da República, evento que, teoricamente, rompeu os laços do Brasil com seus colonizadores. É necessário enfatizar que “o direito não é atemporal e universal, mas fruto de determinada condição histórica e cultural de uma sociedade” (Villares, 2009, p. 18). Em vista disso, não é possível separar as legislações criadas para os povos indígenas da sociedade vigente, dado que estas foram produto dos ideais das classes dominantes.

Nessa perspectiva, pode-se afirmar que, desde 1500, há a construção do ideal de que os povos indígenas são inferiores e devem ser tutelados a fim de integrá-los à comunhão nacional e transformá-los em trabalhadores vulneráveis. “Na esteira do Plano de Integração Nacional, grandes interesses privados são favorecidos diretamente pela União, atropelando direitos dos índios.” (Comissão Nacional da Verdade, 2014, p. 204). Bem como impondo a eles um modo de vida divergente de suas práticas tradicionais.

A política de integração não se restringiu ao aspecto social, também teve um viés econômico. Ao serem subjugados, os indígenas não apenas foram violentados culturalmente, como também se tentou utilizar a sua mão-de-obra de maneira forçada.

Esse aspecto econômico ocasionou a omissão da União frente às violências sofridas pelos povos indígenas, pois além da divergência cultural, houve o conflito de interesses com as classes dominantes. Estes pretendiam utilizar as terras indígenas para explorar os seus recursos naturais, porém convergia com a ocupação dos indígenas nelas. Como resolutiva, utilizaram diversos meios repressivos para expulsar os indígenas desses territórios. Portanto,

Omissão e violência direta do Estado sempre conviveram na política indigenista, mas seus pesos respectivos sofreram variações. Poder-se-ia assim distinguir dois períodos entre 1946 e 1988, o primeiro em que a União estabeleceu condições propícias ao esbulho de terras indígenas e se caracterizou majoritariamente (mas não exclusivamente) pela omissão, acobertando o poder local, interesses privados e deixando de fiscalizar a corrupção em seus quadros; no segundo período, o protagonismo da União nas graves violações de direitos dos índios fica patente, sem que omissões letais, particularmente na área de saúde e no controle da corrupção, deixem de existir (Comissão Nacional da Verdade, 2014, p. 204).

A Constituição de 1988 permitiu uma maior garantia dos direitos indígenas, contudo é inegável que ainda são praticadas formas de repressão contra as comunidades indígenas por conta do seu conflito com os latifundiários por essas terras. No campo legal, há diversas tentativas para restringir a demarcação das terras indígenas, uma prática que lhes confere uma

garantia sobre a terra, por meio, principalmente, da promulgação da tese do marco temporal.

Essa tese jurídica defende que somente tem direito às terras os povos que nela estivessem antes da promulgação da Constituição de 1988, o que é contrário à noção de direito originário à terra e nega os deslocamentos forçados de inúmeros povos em seus territórios desde a colonização. É perceptível, então, que apesar dos avanços conquistados pelo movimento indígena, ainda existem diversas opressões contra estes povos.

Conclusão

A formação do Estado Brasileiro contou com o auxílio dos povos indígenas, no entanto, esses foram frequentemente invisibilizados ou inferiorizados pelo ordenamento jurídico, em virtude, principalmente, da visão preconceituosa e estereotipada que os europeus o condicionaram desde o primeiro momento de suas invasões. Por compreender que estas populações eram inferiores e não civilizadas, via-se a necessidade de estabelecer projetos que pudessem integrá-los à sociedade “civilizada” e a não incluírem no documento mais importante de um Estado.

Apesar de a visão dos europeus ter sido preponderante no período colonial, é necessário enfatizar que é um tempo demasiadamente longo, sendo utilizado para formar o pensamento da sociedade brasileira acerca dos povos indígenas. Assim, mesmo após o fim da implementação de projetos civilizatórios, como por exemplo as missões jesuítas, ainda pendurou a criação de programas integracionistas, que visavam integrar os indígenas na comunhão nacional, ou seja, de certa forma ainda se tentava civilizá-los.

Nesse sentido, é posto como principal argumento a visão estereotipada dos europeus como pensamento norteador e potencializador da inferiorização dos indígenas, o que influenciou nas Constituições e, em virtude disso uma política civilizatória/integracionista foi mantida por anos nestes documentos, só tendo fim na Constituição de 1988 por meio da intensa luta dos indígenas pelo fim destes programas. A Constituição é um documento de suma importância para uma República e é produto do contexto histórico, do pensamento político e econômico de uma sociedade, ela reflete o que se passa naquele país. Dessa forma, é notório que a implementação de projetos civilizatórios/integracionistas é um resultado de um longo imaginário preconceituoso acerca dos indígenas.

Outrossim, é necessário enfatizar que não somente o teor preconceituoso é responsável pela perpetuação destas políticas, o caráter econômico também é um fator determinante. Em todas as Constituições em que os indígenas são citados, é abordado sobre o usufruto de suas terras, tendo em vista que em suma são grandes terrenos com uma gama de recursos, sendo,

portanto, constantemente disputadas e ameaçadas pelas elites, principalmente, do agronegócio e do garimpo.

Diante do exposto, o conteúdo do presente artigo é de suma importância para visibilizar as questões indígenas no ordenamento jurídico brasileiro e demonstrar de que forma foram representados, e os processos para conquista da garantia dos seus direitos.

Fontes

BRASIL, 1824. **Constituição do Império do Brasil**. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao24.htm. Acesso em: 20 set. 2023.

BRASIL, 1891. **Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil**. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao91.htm. Acesso em: 20 set. 2023

BRASIL, 1934. **Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil**. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao34.htm. Acesso em: 20 set. 2023

BRASIL, 1937. **Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil**. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao37.htm. Acesso em: 20 set. 2023

BRASIL, 1946. **Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil**. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao46.htm. Acesso em: 20 set. 2023

BRASIL, 1967. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao67.htm. Acesso em: 20 set. 2023

BRASIL, 1969. **Emenda Constitucional nº 1 de 17 de outubro de 1969**. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/Emendas/Emc_anterior1988/emc01-69.htm. Acesso em: 20 set. 2023

BRASIL. 1988. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Disponível: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicaocompilado.htm. Acesso em: 20 set. 2023

BRASIL. **Carta Régia, de 05 de novembro de 1808**. Dispõe sobre os índios

Botocudos, cultura e povoação dos campos geraes de Coritiba e Guarapuava.

Disponívelem: https://www2.camara.leg.br/legin/fed/carreg_sn/antioresa1824/cartaregia-40263-5-novembro-1808-572442-publicacaooriginal-95554-pe.html. Acesso em: 04 out. 2023

BRASIL. **Carta Régia, de 02 de dezembro de 1808**. Dispõe sobre a civilização dos

Índios, a sua educação religiosa, navegação dos rios e cultura dos terrenos. Disponível em: https://www2.camara.leg.br/legin/fed/carreg_sn/antioresa1824/cartaregia-40274-2-dezembro-1808-572464-publicacaooriginal-95565-pe.html. Acesso em: 04 out. 2023

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

BRASIL. Ministério da Cultura. **A carta de Pero Vaz de Caminha**. 1500. Disponível em: <https://ria.ufrn.br/jspui/handle/123456789/1600>. Acesso em: 07 out. 2023

BRASIL. Secretaria de Estado dos Negócios do Reino. **Diretório dos Índios**, que se deve observar nas Povoações dos Índios do Pará, e Maranhão, enquanto Sua Majestade não mandar o contrário. Belém, 1858.

BRASIL. Senado Federal. Diário da Assembléia Geral Constituinte e Legislativa do Império do Brasil, 1823 – **Tomo II**. Ed. fac-similar. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2003. Disponível em: <http://www2.senado.leg.br/bdsf/handle/id/535162>. Acesso em: 20 set. 2023

Constituição do Império do Brasil de 1824.

Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil de 1891.

Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil de 1934.

Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil de 1937.

Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil de 1946.

Constituição da República Federativa do Brasil de 1967.

Constituição da República Federativa do Brasil de 1988.

Emenda Constitucional nº 1/1969.

Referências Bibliográficas

COX, Maria Inês Pagliarini. A noção de etnocídio: para pensar a questão do silenciamento das línguas indígenas no Brasil. **Polifonia**, v. 12, n. 12 (1), 2006.

FAUSTO, B. **História do Brasil**. São Paulo: Edusp, 1994.

Gandavo, P. M. **Tratado da terra do Brasil**: história da província de Santa Cruz. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2008.

LAPLANTINE, F. **Aprender Antropologia**. 1. ed. São Paulo: Brasiliense, 2006.

LOPES, Danielle Bastos. O Movimento Indígena na Assembléia Nacional Constituinte (1984-1988). 2011. 186 f. Dissertação (Mestrado em História Social do Território) - Universidade do Estado do Rio de Janeiro, São Gonçalo, 2011.

OLIVEIRA, J. P.; FREIRE, C. A. R. **A presença indígena na formação do Brasil**. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006. Disponível em: <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000154566>. Acesso: 24 ago. 2023

TOMPOROSKI, A. A.; BUENO, E. O processo histórico-político-constitucional dos direitos indígenas nas constituições brasileiras de 1824 a 1988. **Revista de Estudos e Pesquisas sobre as Américas**, v. 14, n. 3, 2020, p. 210-240.

VILLARES, L. F. **Direito e povos indígenas**. 1 ed. Curitiba: Juruá, 2009.

“Indigenismo emancipatório” e “lugar de memória subterrânea” na região amazônica: a atuação do Centro de Documentação e Pesquisa do Alto Solimões (CDPAS) durante a Redemocratização (1985 - 1988) sob heranças ditatoriais e coloniais¹

“Emancipatory indigenism” and “place of underground memory” in the Amazon region: the work of the Centro de Documentação e Pesquisa do Alto Solimões (CDPAS) during Redemocratization (1985 - 1988) under dictatorial and colonial legacies

Vitória Luyza Cardoso Barbosa,² UFRJ

Resumo

O presente artigo analisa a vigilância, por parte do governo brasileiro, da atuação indigenista do Grupo Magüta - por meio do Centro de Documentação e Pesquisa do Alto Solimões (CDPAS) - junto aos Tikuna a fim de assim classificar suas agências sob dois conceitos: “lugar de memória subterrânea” e “indigenismo emancipatório”. Mesmo após o fim da Ditadura Militar, durante o processo de Redemocratização, indígenas Tikuna e antropólogos do Museu Nacional/UFRJ sofreram um processo de vigilância constante por parte do governo brasileiro. Com a presente análise, afirmo que, ao criar o Centro de Documentação e Pesquisa do Alto Solimões (CDPAS), o Grupo Magüta opunha-se às práticas indigenistas tutelares hegemônicas do Estado que possuem raízes históricas coloniais e colonialistas³ que se estabelecem, ainda, em relação aos povos indígenas no Brasil. Nesse sentido é que argumento que o Magüta/CDPAS se constituiu enquanto um lugar de memória subterrânea exercendo um indigenismo emancipatório junto aos Tikuna.

Palavras-chave: Centro de Documentação e Pesquisa do Alto Solimões; Grupo Magüta; Indigenismo emancipatório; Lugar de memória subterrânea; Tikuna.

Abstract

This article analyzes the Brazilian government's surveillance of the Magüta Group's indigenist work - through the Centro de Documentação e Pesquisa do Alto Solimões (AM) - with the Tikuna in order to classify its agencies under two concepts: “place of underground memory” and “emancipatory indigenism”. Even after the end of the Military Dictatorship, during the process of Redemocratization, indigenous Tikuna and anthropologists from the Museu Nacional/UFRJ suffered a process of constant surveillance by the Brazilian government. With this analysis, I claim that, by creating the Centro de Documentação e Pesquisa do Alto Solimões (CDPAS), the Grupo Magüta was opposing the hegemonic tutelary indigenist practices of the government, which have historical colonial and colonialist roots that are still established in relation to indigenous peoples in Brazil. In this sense, I argue that

¹ Este artigo é resultado de parte de meu trabalho de conclusão de curso de bacharel em História da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), concluído em 2023.

² Mestranda do Programa de Pós-Graduação em História Social (PPGHIS) da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ).

³ Sobre as ambiguidades “colonial/colonialista” ou “colonial/colonizador”, cabe pontuar que para Walter Mignolo, a “colonialidade” se refere à lógica, à epistemologia do projeto colonial. Já a “colonização” refere-se às leis implementadas pelo projeto colonizador (Mignolo, 2017, p. 13). Dessa forma, essa ambiguidade interpretativa reforça a afirmação de Brighenti: “a manutenção da violência não ocorre sem o amparo jurídico, que a legitima” (Brighenti, 2015, p. 115).

Magüta/CDPAS was constituted as a place of underground memory exercising an emancipatory indigenism with the Tikuna.

Keywords: Centro de Documentação e Pesquisa do Alto Solimões; Grupo Magüta; Emancipatory indigenism; Place of underground memory; Tikuna.

Introdução

Em 1964, um golpe civil-militar instaura uma ditadura no Brasil. Editado pelo general Arthur da Costa e Silva, o primeiro Ato Institucional (AI-1) legitimou o novo regime, justificou a necessidade da intervenção militar e dispôs sobre as medidas a serem tomadas para restaurar e garantir a ordem interna e o prestígio internacional da Pátria. Esse dispositivo legal validaria todas as ações praticadas pela Ditadura Militar que visassem coibir ou até mesmo exterminar qualquer ação que manifestasse oposição ao regime, perturbasse a ordem e/ou ameaçasse os interesses do governo. Este princípio pautado na garantia da coesão nacional drenaria as forças opositoras, quais sejam: qualquer movimento que fosse classificado como um obstáculo aos interesses do Estado ditatorial brasileiro sob comando dos militares. Neste cenário, os povos indígenas, o(s) movimento(s) indígena(s) insurgente(s) e as iniciativas indigenistas contra-hegemônicas seriam vistas como um entrave para a concretização dos objetivos econômicos, políticos, sociais e ideológicos da Ditadura Militar.

Esse era o caso do Grupo Magüta, um grupo formado por indígenas Tikuna⁴ e antropólogos ligados ao Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) que fundaram o Centro de Documentação e Pesquisa do Alto Solimões (CDPAS) em 1985.⁵ O Centro Magüta ficava localizado em uma casa alugada e equipada no município de Benjamin Constant, no estado do Amazonas, no Brasil. Entretanto, foi apenas em 1986 que o Estatuto da Magüta foi registrado em cartório e por meio do qual estabelecia como objetivo principal dessa entidade civil “promover, apoiar ou orientar estudos e pesquisas, de natureza

⁴ Os Tikuna – ou Magüta, como se autodenominam – são, segundo dados do Instituto Socioambiental (Isa), o mais numeroso povo indígena na Amazônia brasileira. A maioria de sua população está localizada no estado do Amazonas - principalmente ao longo de regiões próximas ao Rio Solimões. No Alto Solimões, os Tikuna são encontrados em todos os seis municípios da região: Tabatinga, Benjamim Constant, São Paulo de Olivença, Amaturá, Santo Antônio do Içá e Tonantins; mas também há populações na região de fronteira com Peru e Colômbia. Sua língua também é denominada de “Tikuna” e os últimos dados levantados pelo Siasi/Sesai em 2020 indicam que atualmente há mais de 57 mil Tikunas no Amazonas. Curt Nimuendajú e João Pacheco de Oliveira foram os antropólogos que realizaram pesquisas de campo etnológicas exaustivas sobre essa etnia. Para mais informações acerca dos Tikuna, consultar: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Ticuna>.

⁵ Alguns dos integrantes do grupo que aparecem em documentação da época são: os antropólogos João Pacheco de Oliveira, Lux Vidal e Jussara Gruber; e indígenas Tikuna que participavam da administração do CDPAS e de entidades afins [como como o Conselho Geral das Tribos Ticuna (CGTT) e Organização Geral dos Professores Ticuna Bilíngues (OGPTB)], como Pedro Inácio Pinheiro (foi presidente do CGTT e do Centro Magüta) e Nino Fernandes (foi presidente da OGPTB e primeiro secretário do Magüta).

aplicada ou repercussões práticas, sobre a cultura e a história dos povos indígenas do Alto Solimões, especialmente dos Ticunas” (Brasil, 1988b, p. 5).⁶

Contudo, o Grupo Magüta foi frequentemente vigiado e enquadrado pelo governo brasileiro como um inimigo da nação, uma vez que lutava ao lado dos Tikuna em prol da preservação da cultura e modos de viver/ser desse povo⁷. É justamente por essa atuação no Alto Solimões que o Magüta/CDPAS é registrado em diversas documentações **confidenciais** veiculadas pelos órgãos de vigilância do Estado. Para o Ministério da Justiça, em conjunto com o Departamento de Polícia Federal e o Serviço Nacional de Informação (SNI), o trabalho realizado pelo MAGÜTA/CDPAS junto aos Tikuna prejudicava as relações com a Funai

Em 25 JUN 86, foi registrado no Catório da 2a. Vara da Comarca de BENJAMIN CONSTANT/AM, o estatuto da entidade denominada “MAGUTA - CENTRO DE DOCUMENTAÇÃO E PESQUISA DO ALTO SOLIMÕES”.

Na região do “ALTO SOLIMÕES”, **os membros da MAGUTA têm atuado nas comunidades dos índios da tribo TIKUNA. Essa atuação tem prejudicado as relações dos TIKUNA com a FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO** (FUNAI) (Brasil [...], 1988b, p. 4, grifo próprio).⁸

O incômodo gerado pelas ações praticadas pelo Grupo Magüta – que se contrapunham àquelas de interesse do Estado e da Funai – chegou a motivar o governo brasileiro a proibir a entrada de seus membros em terras indígenas

9. A partir de 05 MAI 88, por determinação do Presidente da FUNAI, ROMERO JUCÁ FILHO, o GRUPO “MAGUTA”, está proibido de ingressar em Áreas Indígenas no País (Brasil [...], 1988a, p. 4, grifo próprio).⁹

Com base na datação dos trechos de documentos analisados, os quais registram a atuação do Grupo, é evidente que nos tempos de Redemocratização o aparato de vigilância e repressão ainda vigorava no Brasil. Apesar de findada a Ditadura Militar em 1985, é possível averiguar o “difícil desmonte” (Fico, 2001) de toda uma estrutura de segurança interna que

⁶ Na prática, o CDPAS gerava incômodo nas comunidades locais (devido às tensões históricas entre os indígenas e não-indígenas, principalmente no que tange a disputa por terras) e devido às atividades desenvolvidas pelo Centro (a serem citadas a seguir), o seu apoio aos Tikuna na demarcação de terras e na defesa de suas memórias, história e direitos. Nesse sentido, diante do cenário político nacional à época, o apoio dos CDPAS e suas reivindicações junto aos Tikuna divergiam dos interesses da Funai e do Estado brasileiro.

⁷ Tais atividades são observadas através do desenvolvimento de outras organizações como a já citada OGPTB e a organização do futuro Museu Magüta (inaugurado em 1991), bem como as articulações políticas pela luta pela demarcação de terras (o que motivou o Massacre do Capacete de 1988), pelo desenvolvimento de pesquisas antropológicas sobre os Tikuna, a criação de um periódico próprio (Jornal Magüta) e a publicação “A lágrima ticuna é uma só” (que contou com a participação de indígenas Tikuna), dentro outras atividades desenvolvidas cujo detalhamento aqui não caberia.

⁸ Preservada a grafia original do documento.

⁹ Preservada a grafia original do documento.

sustentava o regime ditatorial a fim de combater os inimigos que ameaçavam a ordem e a transição para a democracia de forma “lenta, gradual e segura”.

Nesse sentido, o Grupo Magüta, por meio do Centro de Documentação e Pesquisa do Alto Solimões (CDPAS), era visto como um obstáculo aos interesses do governo brasileiro. Quaisquer empreendimentos em relação aos povos indígenas que não fossem liderados pela Funai representavam risco à autoridade deste órgão e, principalmente, uma ameaça aos objetivos integracionistas da sociedade hegemônica defendidos e empreendidos pelo Estado. Logo, os discursos e práticas de defesa da soberania e dos interesses nacionais encontraram nos movimentos indígenas e indigenistas um obstáculo para sua concretização, uma vez que essas iniciativas resistiam às tentativas incansáveis dos militares e da sociedade envolvente em “expurgar” dos indígenas sua cultura - “civilizando-os” -, incorporando-os à sociedade hegemônica e, se fosse necessário, exterminando-os, a fim de manter a “ordem e [o] progresso”.

Nesse sentido, o objetivo do presente artigo consiste em apresentar dois conceitos analíticos para as políticas indigenistas desenvolvida pelo Grupo Magüta, por meio do Centro de Documentação e Pesquisa do Alto Solimões (CDPAS), diante da longevidade das estruturas de vigilância ditatoriais: “indigenismo emancipatório” e “lugar de memória subterrânea”. Para tanto, como fontes de pesquisa foram utilizados informes do Serviço Nacional de Informação (SNI), legislações do Estado brasileiro e artigos de periódicos da época (como O Estado de São Paulo e Última Hora). Mediante a análise destas documentações, é possível perceber que o CDPAS constituiu uma entidade cujos princípios norteadores estavam comprometidos com a defesa de direitos, memória e história dos Tikuna. Tais políticas, no entanto, são vistas pelo Estado brasileiro como um entrave à atuação da Funai, aos empreendimentos desenvolvimentistas e às disputas por terras.

Da ‘eterna infância’ a inimigos da nação: tutela, assimilacionismo e integração na Ditadura Militar brasileira - A política indigenista hegemônica e colonial da Funai

A visão da sociedade hegemônica acerca dos povos indígenas – que vigora até hoje mas tem raízes no século XVI – baseia-se ainda na ideia de suposta primitividade e ingenuidade desses indivíduos, de maneira que tais povos são frequentemente comparados a crianças presas a uma *eterna infância* (Cunha, 1992, p. 11). Devido a longevidade dessa mentalidade, o Estado brasileiro adota, como um *continuum* colonial, medidas tutelares em relação a essas populações. Isso significa que ao “imaginar” o indígena enquanto um indivíduo “outro” e desumaniza-lo, determina-se a ele apenas dois fins: ao “dócil”, a

assimilação e integração; ao bárbaro, a tentativa de pacificação ou a exploração e desaparecimento. Ambos os casos se encerram na “dominação da alteridade, através de sua negação, normalização e assimilação ao Nós” (Trinidad, 2018, p. 259).

Essa concepção colonial ainda vigorava quando da criação do primeiro órgão indigenista republicano: o Serviço de Proteção ao Índio (SPI).¹⁰ Em alguns trechos de seu decreto de criação é possível encontrar essa visão limitadora sobre os povos indígenas. A ideia de civilizar, assimilar e então integrar os indígenas à sociedade nacional permanece quando um novo órgão indigenista é criado em 1967, em meio a Ditadura Militar: a Fundação Nacional do Índio (Funai)

Art. 1º Fica o Governo Federal autorizado a instituir uma fundação, com patrimônio próprio e personalidade jurídica de direito privado, nos termos da lei civil, denominada "Fundação Nacional do Índio", com as seguintes finalidades:

I - estabelecer as diretrizes e garantir o cumprimento da política indigenista, baseada nos princípios a seguir enumerados:

[...]

d) resguardo à **aculturação espontânea** do índio, de forma a que sua **evolução sócio-econômica** se processe a salvo de mudanças bruscas;

[...]

V - promover a educação de base apropriada do índio visando à sua **progressiva integração na sociedade nacional**;

[...]

Parágrafo único. A Fundação exercerá os poderes de representação ou assistência jurídica inerentes ao **regime tutelar do índio**, na forma estabelecida na legislação civil comum ou em leis especiais.

[...]

Art. 12. Cumpre à Fundação **elaborar e propor** ao Poder Executivo Anteprojeto de Lei, a ser encaminhado ao Congresso, sobre **o Estatuto Legal do Índio Brasileiro** (Brasil, 1967, grifo próprio).¹¹

É evidente que dentre as opções, nenhuma delas seria a de aceitar a existência do indígena e seus modos culturais, de vida e de ser, sendo sempre necessária alguma intervenção por parte da sociedade hegemônica, seja por meio da “civilização”, da pacificação ou do genocídio, tendo como base o discurso integracionista. Aos indígenas ainda não-integrados, cabia o regime tutelar exercido por meio do que Carlos de Souza Lima cunhou de *poder tutelar*, por meio do qual buscava

¹⁰ Inicialmente criado sob a alcunha de “Serviço de Proteção ao Índio e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN)”, apenas em 1918 passou a ser chamado apenas de “Serviço de Proteção ao Índio (SPI)”. A criação de um órgão indigenista poderia gerar a expectativa de que finalmente a visão sobre os indígenas se modificaria, despoando-se de preconceitos. Entretanto, as instituições da sociedade hegemônica que se encarregam dos assuntos que dizem respeito aos povos indígenas – seja em 1910 ou até hoje – dispõem de uma visão colonial e colonialista sobre essas populações.

¹¹ Preservada a grafia original do documento.

descrever uma forma de ação sobre as ações dos povos indígenas e sobre seus territórios, oriunda e guardando continuidades implícitas com as conquistas portuguesas e sua administração por **aparelhos de poder** que visavam assegurar a soberania do monarca lusitano sobre terras dispostas em variados continentes. Modalidade de poder de um Estado que se imagina nacional, ou melhor, de uma comunidade política dotada de um Exército profissional, comunidade esta entendida aqui como um conjunto de redes sociais estatizadas, **com pretensões a abarcar e submeter a multiplicidade de comunidades étnicas diferenciadas e dispostas num território** cuja predefinição face a outras comunidades políticas igualmente heteróclitas é relativa e instável. O *poder tutelar* [...] é antes de tudo um poder estatizado **num aparelho de pretensa abrangência nacional**, cuja função a um tempo é estratégica e tática, na qual a **matriz militar da guerra de conquista é sempre presente**. [...] **O exercício do poder tutelar implica em obter o monopólio dos atos de definir e controlar o que seja a população sobre a qual incidirá** (Souza Lima, 1995, p. 73-74, grifo próprio).

Dessa forma, a Funai “tratou o indígena, oficialmente, como um ser passivo e primitivo que dependia da tutela estatal não só para sobreviver, também para se desenvolver ‘corretamente’” (Trinidad, 2018, p. 275). Assim a escravidão, o esbulho do território, a tortura, as agressões, a expulsão de suas terras, o extermínio dos povos indígenas e a negligência estatal são manifestação de ações violentas cujas características configuram a concretização de um processo de genocídio, etnocídio e epistemicídio¹² por meio da renovação do pacto colonizador¹³ implementado pelo Estado brasileiro. Essas ações não são fruto apenas dos interesses dos governos militares e que atravessa a Redemocratização, mas também, e principalmente, um reflexo da mentalidade colonial e colonialista que concebe o ser indígena enquanto um “estrato social concebido como transitório” (Souza Lima, 1995, p. 120) para a civilização.

Decolonialidade do poder, do ser e do saber: perspectivas decoloniais para a construção de um outro indigenismo

Se por um lado *o regime tutelar* afirma proteger, pelo menos em tese, os direitos dos povos indígenas, por outro, ele também reforça uma relação colonial da sociedade envolvente e do Estado em relação a essas populações. Essa relação de dominação constitui uma violência simbólica. Segundo Antonio Brighenti, esse conceito do sociólogo Pierre Bourdieu

¹² O etnocídio e o epistemicídio são elucidados pelas palavras de Ailton Krenak: “Esse pacote chamado de humanidade vai sendo descolado de maneira absoluta desse organismo que é a Terra, vivendo numa abstração civilizatória que suprime a diversidade, nega a pluralidade das formas de vida, de existência e de hábitos” (Krenak, 2020, p. 82).

¹³ A partir desta reflexão, passo a caracterizar os projetos de integração e assimilação dos povos indígenas ao corpo da sociedade hegemônica envolvente enquanto, sob uma perspectiva de longa duração, uma prática de *colonialidade* ainda em curso pujante na história do Brasil Contemporâneo, e não apenas uma prática pontual do autoritarismo vigente - e também histórico - do Estado durante o período aqui demarcado.

inclui “toda forma de coação que se apoia no reconhecimento de uma imposição determinada, seja esta econômica, social ou simbólica”. A violência simbólica é, assim, a “manifestação da legitimidade do discurso dominante” (Brighenti, 2015, p. 106). Além disso, a violência sistêmica empreendida é

resultado do processo histórico de inferiorização do outro, tratando-o como não sujeito portador de direitos a partir de classificações autoritárias, que em cada momento histórico se fazem representar pela sociedade dominante de forma diferenciada (Brighenti, 2015, p. 107).

No caso dos povos indígenas, essa violência é resultado dos empreendimentos coloniais europeus sobre o continente americano e à vida dos povos originários que habitavam, a priori, as terras do que hoje conhecemos por Brasil. Dessa forma, compreende-se que a violência contra os povos indígenas é histórica, contínua, sistêmica e possuiu suas origens nas raízes do processo colonizador que, por meio da dominação colonial, perpetuaram e naturalizaram uma dita “inferioridade” dessas comunidades, de seus modos de vida e de sua agência histórica. Ao fim e ao cabo, a colonialidade levou ao genocídio e ao epistemicídio das sociedades indígenas.

Anibal Quijano, sociólogo peruano, desenvolveu o importante conceito de colonialidade do poder

é um dos elementos constitutivos e específicos de um padrão mundial de poder capitalista. Se funda na imposição de uma classificação racial/étnica da população do mundo como pedra angular daquele padrão de poder, e opera em cada um dos planos, âmbitos e dimensões, materiais e subjetivas, da existência cotidiana e da escala social (Quijano, 2009, p. 73).

Dessa maneira, a colonialidade do poder nos serve como um conceito fundamental para explicar as raízes históricas da opressão aos povos indígenas no Brasil. Walter Dignolo (2017) alerta para o fato de que a colonialidade é o lado mais obscuro da modernidade, sendo essa uma “narrativa complexa, cujo ponto de origem foi a Europa, uma narrativa que constrói a civilização ocidental ao celebrar as suas conquistas enquanto esconde, ao mesmo tempo, o seu lado mais escuro, a ‘colonialidade’” (Dignolo, 2017, p. 2). Assim, não é possível existir modernidade sem a colonialidade.

No que tange aos projetos de Modernidade da Ditadura Militar no Brasil, os povos indígenas foram encarados como um obstáculo e um atraso às ambições de progresso do país. Os empreendimentos “civilizatórios”, que disfarçavam o discurso sobre a ocupação dos “espaços vazios”, da Ditadura Militar, demonstravam a continuidade do projeto integracionista e colonial e colonizador sobre os povos indígenas e seus territórios. Dessa

forma, era reconhecida pelo Estado a urgência em ocupar os territórios “despovoados” para o desenvolvimento e a expansão econômica do país com vistas ao projeto triunfante de Modernidade (Trinidad, 2018, p. 273).¹⁴

Os locais e regiões nos quais os indígenas estavam sediados e com os quais mantinham relações de pertencimento “eram imaginadas pela ditadura como vazios estratégicos que supunham um déficit interno de desenvolvimento e, por isso, de segurança” (Trinidad, 2018, p. 270). Assim, é incontestável o reconhecimento do indígena como um obstáculo a ser transposto para a garantia dos interesses dos militares e das classes econômicas que apoiavam o regime. O discurso militar que defendia o orgulho nacional, o desenvolvimento do país e a expansão e crescimento interno encontrava uma justificativa para avançar sobre os povos indígenas e seus territórios ao considerá-los “um obstáculo ao desenvolvimento, vistos pela maioria dos habitantes da fronteira como parte de uma paisagem que tem que ser domesticada” (Trinidad, 2018, p. 268). Assim, criou-se uma imagem dos povos indígenas como uma ameaça à segurança nacional.

Dessa maneira, é possível relacionar a ideia de colonialidade do poder de Aníbal Quijano aos projetos assimilacionistas e integracionistas do Estado brasileiro. Portanto, além da lógica tutelar historicamente presente nas políticas indigenistas, tal compreensão acerca do papel do Estado nacional perante as sociedades indígenas delineia-se a partir do processo de colonização dos corpos, das mentes e das epistemologias. Logo, é fundamental compreender que as políticas dos órgãos indigenistas governamentais possuem raízes históricas e coloniais no Brasil, de forma que essas sempre foram pautadas na colonialidade do poder.

Cabe pontuar ainda que essa colonialidade do poder estende-se e se expressa também na imposição de uma suposta superioridade do que é ser e saber. Desde a colonização do Brasil ainda nos primórdios do século XVI, houve a diferenciação entre a raça colonizada – os indígenas – e aqueles que denominaram a si mesmos de brancos e, portanto, a raça dominante (Quijano, 2005, p. 117). É desde esse momento que os europeus passaram a se autodenominar e se sentirem “naturalmente” superiores em relação aos demais povos do mundo e, conseqüentemente, em relação aos povos originários das terras posteriormente conhecidas como Brasil. Dessa forma, os resultados do poder colonial são vastos

¹⁴ O lema era “integrar para não entregar” e assim ocupar os “vazios demográficos”, como eram chamadas pela Ditadura Militar as regiões aparentemente “não ocupadas”, mas nas quais viviam povos indígenas. No caso da Amazônia, onde estavam localizados os Tikuna, essa era vista pelos governos da Ditadura Militar como a “última fronteira” a ser ocupada, explorada e integrada, de maneira que diversas áreas ocupadas por essa sociedade estavam ameaçadas.

[O] primeir[o] é óbvi[o]: todos aqueles povos foram **despojados de suas próprias e singulares identidades históricas**. [O] segund[o] é, talvez, menos óbvi[o], mas não é menos decisiv[o]: sua nova identidade racial, colonial e negativa, implicava o **despojo de seu lugar na história da produção cultural da humanidade**. [...] Em outras palavras, o padrão de poder baseado na colonialidade implicava também um **padrão cognitivo**, uma **nova perspectiva de conhecimento dentro da qual o não-europeu era o passado e desse modo inferior, sempre primitivo** (Quijano, 2005, p. 127, grifo próprio).

É evidente, portanto, que os povos indígenas têm seu agenciamento epistêmico e histórico negado. A colonialidade historicamente empreendida sobre esses povos é do poder, do saber e do ser. As políticas indigenistas historicamente validadas pelos órgãos e legislações do Estado brasileiro partem da concepção colonial do ser - do binarismo superioridade/inferioridade - para perpetuar a colonialidade do poder. O regime tutelar, portanto, nada mais é do que a prática da colonialidade do poder que estrutura e determina as relações históricas entre a sociedade envolvente, o Estado brasileiro e os povos indígenas. Assim, a colonialidade do saber está pautada no eurocentrismo, o qual defende um topos epistemológico dominante, ou seja, uma forma de pensar em que a dicotomia modernidade/colonialidade é intrínseca às relações sociais.

Nesse sentido, o Grupo Magüta, por meio do Centro de Documentação e Pesquisa do Alto Solimões (CDPAS), constitui um exemplo de enfrentamento às estruturas e práticas coloniais e colonialistas do indigenismo da Funai perante os povos indígenas, especialmente os Tikuna. Em meio a vigilância e determinações autoritárias, o Grupo Magüta pode ser reconhecido enquanto uma entidade que promove práticas indigenistas decoloniais porque assentadas no princípio do respeito à autonomia, às epistemologias e na convicção do protagonismo indígena naquilo que lhes diz respeito. Assim, no Estatuto da Magüta consta que

Parágrafo único: Em todas as atividades de investigação que o CENTRO vier a desenvolver ou em que colaborar, **será dado destaque especial à pesquisa participativa, bem como à divulgação e devolução de conhecimentos acumulados de modo a beneficiar as populações focalizadas** (Brasil [...], art. 2º, 1988b, p. 5, grifo próprio).¹⁵

É sob essa perspectiva que o Centro de Documentação e Pesquisa do Alto Solimões (CDPAS) pode ser reconhecido como uma iniciativa decolonial pois “pensa a partir da exterioridade e em uma posição epistêmica subalterna vis-à-vis à hegemonia epistêmica que

¹⁵ Preservada a grafia original do documento.

cria, constrói, erege um exterior a fim de assegurar sua interioridade” e autonomia (Mignolo, 2008, p. 304).

Emancipação: dois lados da mesma moeda - o projeto colonial do Estado brasileiro versus o projeto decolonial do indigenismo emancipatório do Grupo Magüta

Seguindo as diretrizes do decreto de criação da Funai, em 1973 o Estatuto do Índio é promulgado por meio da Lei nº 6.001. No entanto, sem surpresas, o documento mantém a tônica da mentalidade assimilacionista e integracionista

TÍTULO I

Dos Princípios e Definições

Art. 1º Esta Lei regula a situação jurídica dos índios ou silvícolas e das comunidades indígenas, com o propósito de preservar a sua cultura e **integrá-los, progressiva e harmoniosamente, à comunhão nacional** (Brasil, 1973, art. 1º, grifo próprio).¹⁶

Nesta nova legislação são apresentadas as pretensões do Estado brasileiro em emancipar, a longo prazo, os povos indígenas. Assim, o Estatuto do Índio pavimentou o caminho para que em 1978 a Emancipação fosse, de fato, uma pauta de discussão entre os aliados indigenistas e o governo brasileiro. De acordo com o Estatuto

TÍTULO II

Dos Direitos Cíveis e Políticos

[...]

CAPÍTULO II

Da Assistência ou Tutela

Art. 7º Os índios e as comunidades indígenas ainda não integrados à comunhão nacional ficam sujeito ao regime tutelar estabelecido nesta Lei.

[...]

Art. 9º **Qualquer índio poderá requerer** ao Juiz competente **a sua liberação do regime tutelar** previsto nesta Lei, **investindo-se na plenitude da capacidade civil**, desde que preencha os requisitos seguintes:

I - idade mínima de 21 anos;

II - conhecimento da língua portuguesa;

III - habilitação para o exercício de atividade útil, na comunhão nacional;

IV - razoável compreensão dos usos e costumes da comunhão nacional.

[...]

Art. 11. **Mediante decreto do Presidente da República, poderá ser declarada a emancipação da comunidade indígena e de seus membros, quanto ao regime tutelar estabelecido em lei, desde que requerida pela maioria dos membros do grupo e comprovada, em inquérito realizado pelo órgão federal competente, a sua plena integração na comunhão nacional.**

¹⁶ Preservada a grafia original do documento.

Parágrafo único. Para os efeitos do disposto neste artigo, exigir-se-á o preenchimento, pelos requerentes, dos requisitos estabelecidos no artigo 9º (Brasil, 1973, grifo próprio).¹⁷

Anos depois, o governo de Ernesto Geisel produziu a minuta de um decreto cujo objetivo era “liberar da tutela os povos indígenas que demonstrassem 'não ser mais índios'." (Trinidad, 2018, p. 276) e que foi publicado no jornal *O Estado de São Paulo*

Parágrafo 1º - A comissão, de que trata este artigo, promoverá a elaboração e a execução de um plano integrado de ação de desenvolvimento das comunidades indígenas, a ser desdobrado com medidas de curto, médio e longo prazos, para permitir maior assistência técnica, econômica e social, àquelas comunidades, e aos silvícolas, **visando a incorporá-los, gradativamente, à comunhão nacional** ou a emancipação, de forma, a assegurar-lhes, conseqüentemente, o pleno exercício de seus direitos civis.

[...]

Art. 7º - A emancipação de comunidade indígena e de seus membros poderá ser declarada, por decreto do presidente da República, **a requerimento da maioria dos membros do grupo.**

Parágrafo único - A expressão maioria da comunidade deve ser entendida como a representação, no mínimo, de **2/3 (dois terços) dos seus membros**, maiores de 21 (vinte e um) anos, **residentes nas terras habitadas pelo grupo requerente**, e que satisfaçam os requisitos do artigo 9º, da lei nº 6.001 de 19 de dezembro de 1973 (O Estado de S. Paulo, 17/11/1978, grifo próprio).¹⁸

É evidente, portanto, que a emancipação não passava de uma tentativa do Estado brasileiro de integrar os indígenas à comunhão nacional. Ao permitir legislativamente a emancipação dos povos indígenas, o que a Ditadura Militar estava fazendo era “lavando as mãos” para aquilo que poderia acontecer posteriormente (Bicalho, 2019, p. 146). Sem a proteção exercida por meio da tutela, o medo que assombrava os povos indígenas e seus aliados e simpatizantes à causa era de que “os índios engrossassem as fileiras dos setores menos favorecidos da sociedade: caboclos, bugres, posseiros, sem-terra, favelados, miseráveis etc. (Bicalho, 2019, p. 154). Assim, o indígena ficaria relegado à sua própria sorte.

Segundo o antropólogo Carlos Alberto Ricardo, em entrevista concedida ao jornal *Última Hora*, o Decreto de Emancipação de 1978 ameaçava não só a integridade cultural e ontológica do *ser-indígena*, mas também as posses de sua terra

Ora - explica o antropólogo - **com o projeto de emancipação cessa a tutela, suprime as garantias previstas pela Constituição, está criado um precedente jurídico para que progressivamente todas as comunidades indígenas sejam atingidas permitindo assim ao governo a posse das**

¹⁷ Preservada a grafia original do documento.

¹⁸ Preservada a grafia original do documento.

terras indígenas, que é assegurado ao índio apenas por ser tutelado (Última Hora, 05/11/1978, grifo próprio).¹⁹

É a também antropóloga, Lux Vidal, quem escancara as pretensões “ocultas” do Estado brasileiro em emancipar os indígenas

A razão do Governo querer emancipar as sociedades indígenas é puramente econômica: apoderar-se das terras dos índios. Parece-me, também, que há uma razão ideológica: de uns anos pra cá, os índios, conscientizando-se da sua situação no contexto regional e nacional, começaram a se organizar comunitariamente, desenvolvendo pequenos projetos comunitários eles mesmos (Última Hora, 05/11/1978, grifo próprio).²⁰

Assim, é evidente que se utilizava a Emancipação como uma máscara para as reais intenções do governo em liberar as terras indígenas para a implantação de projetos desenvolvimentistas. Dessa forma, o verdadeiro interesse do governo militar não era beneficiar os indígenas, “mas sim os seus [próprios] anseios de desenvolvimento econômico a todo custo (Bicalho, 2019, p. 154).

A verdadeira preocupação dos militares deveria ser em cumprir o que fora acordado com a promulgação do Estatuto do Índio (1973): a demarcação das terras indígenas. Entretanto, o real objetivo era “tentar se furtar às suas responsabilidades falando em emancipação” (Bicalho, 2019, p. 146). Assim, a justa emancipação deveria agir para que pudesse livrar os indígenas das amarras integracionistas, proporcionando-lhes as plenas condições de vida com base em seus próprios costumes, tradições, visões de mundo, autonomia e liberdade.

Para Carlos Alberto Ricardo

A verdadeira emancipação é aquela conquistada pelos próprios índios. É preciso deixar claro que o Estatuto do Índio, atualmente em vigor, prevê a figura da emancipação, desde que seja requerida pelos próprios índios. E o Ministro Rangel Reis, do Interior, ficou indignado, pois até hoje nenhum índio pediu emancipação, o que me parece uma absoluta clareza de visão, por parte das comunidades indígenas, diante da grave situação que vive as populações com as quais eles mantêm contato - os pobres do campo brasileiro (Última Hora, 05/11/1978, grifo próprio).²¹

A ideia de “emancipação” do Estado ditatorial brasileiro fora formulada a partir da perspectiva de que o indígena é incapaz de pensar por si mesmo e, portanto, a “emancipação” corresponderia a sua integração à sociedade envolvente, abandonando seus conhecimentos e

¹⁹ Preservada a grafia original do documento.

²⁰ Preservada a grafia original do documento.

²¹ Preservada a grafia original do documento.

modos de ser e de viver, livrando o Estado de suas responsabilidades e dívidas históricas para com essas populações. Assim, a ideia de emancipação de acordo com a lógica do não-indígena não possui um caráter libertador, mas sim de um novo aprisionamento sob uma ordem cultural hegemônica do já conhecido colonizador.

A “emancipação” citada por Carlos Alberto Ricardo afasta-se dessa ideia defendida pela Ditadura Militar e aproxima-se daquela formulada pelo sociólogo português Boaventura de Sousa Santos, o qual define a modernidade ocidental como um “paradigma fundado na tensão entre a regulação e a emancipação social” (Santos, 2013, p. 24), distinção essa que se aplicaria apenas às sociedades metropolitanas. Já as sociedades coloniais, segundo o sociólogo, seriam marcadas pela dicotomia apropriação/violência

A dicotomia regulação/emancipação apenas se aplica a sociedades metropolitanas. Seria impensável aplicá-la aos territórios coloniais. Nestes aplica-se uma outra dicotomia, a dicotomia apropriação/violência que, por seu turno, seria inconcebível aplicar deste lado da linha. [...] Sendo que os territórios coloniais constituíam lugares impensáveis para o desenvolvimento do paradigma regulação/emancipação, o facto de este paradigma lhes não ser aplicável não comprometeu a sua universalidade (Santos, 2013, p. 24).

Tal universalidade do paradigma regulação/emancipação “não entra em contradição com a tensão entre apropriação e violência aplicada do outro lado da linha²²” (Santos, 2013, p. 29). Além disso, o autor pondera que o paradigma regulação/emancipação diferencia o direito das pessoas e o direito das coisas, enquanto que o paradigma apropriação/violência reconhece apenas o direito das coisas, mesmo que essas “coisas” sejam sujeitos humanos (Santos, 2013, p. 30).

Entretanto, a produção da dicotomia apropriação/violência também é uma formulação colonialista acerca das culturas e formas de ser que existem “do outro lado da linha”. Apesar de serem classificados enquanto “coisas”, os sujeitos que se localizam “do lado de lá da linha” perceberam a imposição colonialista das práticas e epistemologias sobre sua(s) existência(s). Dessa forma, “o outro lado da linha sublevou-se [...] à medida que os povos que haviam sido sujeitos ao paradigma apropriação/violência se organizaram e reclamaram o direito à inclusão no paradigma da regulação/emancipação” (Santos, 2013, p. 32).

No que tange especificamente às atuações políticas do Grupo Magüta, a participação ativa de Tikunas e seu protagonismo na construção de políticas indigenistas memoriais e históricas que dizem respeito ao seu próprio povo configura o que se poderia chamar de uma

²² Com “outro lado da linha” Boaventura de Sousa Santos se refere ao mundo colonizado, onde operam as epistemologias marginais. De forma análoga, o que ele considera “este lado da linha” é o mundo colonialista, onde opera a epistemologia dominante que reproduz o epistemicídio (Santos, 2013).

guinada a práticas emancipatórias. Assim, apesar de Boaventura de Sousa Santos estabelecer a improbabilidade da existência do paradigma regulação/emancipação em territórios colonizados²³, a agência dos Tikuna juntamente ao Grupo Magüta e à criação do CDPAS – e, futuramente, do Museu Magüta – demonstram a capacidade de subversão do “lado de lá da linha” de criar novas possibilidades de (re)existências e resistências para uma emancipação decolonial. É a materialização dos “índios em movimento” (Munduruku *apud* Baniwa, 2007).²⁴ Em suma, é com base na análise da longevidade das políticas e das mentalidades assimilacionistas, integracionistas e tutelares que permeiam a sociedade envolvente que se tornam empíricas por meio das ações do Estado brasileiro; na formulação de legislações indigenistas; e na categorização dos significados de “emancipação”, que é possível afirmar que o Grupo Magüta/Centro de Documentação e Pesquisa do Alto Solimões (Magüta/CDPAS) se constituiu enquanto um indigenismo emancipatório.²⁵

Uma vez comprometidos com o respeito aos Tikuna; com o protagonismo deste povo na formulação das políticas que lhes dizem respeito; com a preservação da memória e da história dos Tikuna pelas visões de si próprios; com a participação ativa desse povo na gestão do CDPAS e a existência acabada em si mesma do Grupo Magüta/CDPAS/Museu Magüta, é que se configura a emancipação dessa etnia em sua excelência. É a disputa conceitual e de narrativa conquistada por aqueles que historicamente foram silenciados. É a liberdade do ser e se encerrar em si mesmo. Liberdade epistemológica, mental, ontológica.

Lugar de memória subterrânea: o Grupo Magüta e o Centro de Documentação e Pesquisa do Alto Solimões (Magüta/CDPAS) na Redemocratização brasileira

A construção de uma determinada imagem da nação reflete as intenções do projeto político cujo autor ocupa um lugar central no poder. Para esse poder, a posse do domínio do imaginário e do simbólico é uma estratégia, pois o exercício do “poder simbólico não consiste

²³ Aqui cabe uma breve reflexão sobre o uso da palavra “colonizado” em vez de “colonial”: “colonizado” enquanto condição imposta e contra as quais há possibilidade de subversão; “colonial” para indicar uma situação quase que endógena e substancial dos sujeitos históricos do “lado de lá da linha”.

²⁴ Neste cenário, a aliança estabelecida entre os Tikuna com indivíduos não-indígenas permitiu a criação de instituições comprometidas com a pesquisa e preservação de memória e história deste povo, como o CDPAS, a OGPTB e o Museu Magüta que foi inaugurado em 1991.

²⁵ Conceitua-se como “indigenismo emancipatório” as políticas indigenistas desenvolvidas pelo Centro de Documentação e Pesquisa do Alto Solimões (CDPAS) que constantemente contavam com a participação ativa dos Tikuna. O protagonismo desses indígenas nas atividades desenvolvidas pelo CDPAS é elemento fundamental para compreender que tais ações buscam conferir-lhes autonomia e destaque àquilo que lhes diz respeito. As bases para tal conceituação partem das concepções de “indigenismo” como políticas feitas por não-indígenas para indígenas [que podem, ou não, contar com a participação de indígenas e que, no caso aqui apresentado, é do tipo não-governamental (BANIWA, 2007)] e de “emancipação” defendido por Boaventura de Sousa Santos (2013).

meramente em acrescentar o ilusório a uma potência 'real', mas sim em duplicar e reforçar a dominação efetiva pela apropriação de símbolos e garantir a obediência pela conjugação das relações de sentido e poderio” (Baczko, 1985, p. 298-299). Essas estratégias constroem representações do mundo social que são sempre “determinadas pelos interesses de grupos que as forjam” (Chartier, 2002, p. 17). Assim, em tempos de autoritarismo – como no caso da Ditadura Militar e da Redemocratização, onde estruturas autoritárias ainda vigoravam – a necessidade de se estabelecer uma identidade nacional tornou-se urgente e, para tanto, fez-se uso de dispositivos de coesão que mobilizam memórias coletivas (Halbwachs, 2003) para gerar um sentimento de pertencimento comum.

Além das memórias coletivas, é possível verificar a emergência de memórias contra-hegemônicas, as quais são frequentemente silenciadas. Dessa maneira, fica claro o caráter seletivo da memória, o que significa dizer que há uma escolha, intencional, do que deve ser lembrado acerca de determinado evento, ao mesmo tempo em que tantos outros fatos caem no esquecimento. Diversas vezes o esquecimento é proposital

O “apagar” não tem a ver só com a possibilidade de rever, a transitoriedade, o crescimento, a inserção de verdades parciais em teorias mais articuladas e mais amplas. Apagar também tem a ver com esconder, ocultar, despistar, confundir os vestígios, afastar da verdade, destruir a verdade. Com frequência, se pretendeu impedir que as ideias circulem e se afirmem, desejou-se (e se deseja) limitar, fazer calar, direcionar, para o silêncio e o olvido (Rossi, 2010, p. 31-32).

Assim, escolher o que lembrar e o que esquecer é um processo que parte do poder e confere mais poder àqueles que fundam as memórias hegemônicas. Nesse sentido, a memória coletiva não é só uma disputa e uma conquista pelo poder, mas é também, essencialmente e ao mesmo tempo, um instrumento e um objeto de poder (Le Goff, 2013, p. 435). Assim, a memória é uma disputa constante pela dominação da recordação e, em última análise, da narrativa. São as memórias escolhidas como verdadeiras que serão responsáveis por contar a história e consagrar uma versão tida como “oficial” dos acontecimentos históricos. É por isso que se torna importante questionar as memórias, problematizá-las, historicizá-las, uma vez que acatar as memórias construídas sem a realização de uma reflexão crítica sobre seu processo de construção e de edificação enquanto memória hegemônica é fazer dessa memória uma memória estéril (Todorov, 2002, p. 23).

Consagrar uma única memória acerca de um evento histórico é, portanto, um perigo para a História pois indica o enquadramento e enaltecimento de apenas uma versão sobre o passado. Logo, disputar a memória, como elemento importante para compreender a

cristalização de uma certa historiografia, é fundamental para que se impeça o processo de *sacralização das memórias* (Todorov, 2002), cujos perigos para a História são incontornáveis. Nesse sentido, “a memória, na qual cresce a história, que por sua vez a alimenta, procura salvar o passado para servir ao presente e ao futuro” (Le Goff, 2013, p. 437).

Entretanto, esse entrelaçamento entre passado, presente e futuro por meio da memória deve servir para a libertação e não para a submissão dos indivíduos, o que significa que a emergência de memórias contra-hegemônicas é fundamental para a pluralidade da narrativa acerca do processo histórico e não compromete o caráter científico da disciplina, mas alarga seus horizontes e suas possibilidades investigativas. Logo, cabe aos profissionais científicos da memória (os antropólogos, os historiadores, os jornalistas e os sociólogos) “fazer da luta pela democratização da memória social um dos imperativos prioritários da sua objetividade científica” (Le Goff, 2013, p. 436).

Nesse cenário, é fundamental, enfim, que sejam oferecidos espaços narrativos e, portanto, existenciais, para as memórias subterrâneas (Pollak, 1989).²⁶ Essas memórias, que mantêm seu caráter subversivo no silêncio enquanto vigora a memória hegemônica e, portanto, coletiva, emergem “em momentos de crise em sobressaltos bruscos e exacerbados” (Pollak, 1989, p. 4), como é o caso do processo de Redemocratização no Brasil. A memória entra, portanto, em disputa, e os trabalhos de memória se intensificam.

Por qué hablar de trabajos de la memoria? **El trabajo** como rasgo distintivo de la condición humana **pone a la persona y a la sociedad en un lugar activo y productivo**. [...] **Referirse entonces a que la memoria implica ‘trabajo’ es incorporarla al que hacer que genera y transforma el mundo social**²⁷ (Jelin, 2002, p. 14).

Dessa maneira, os trabalhos de memória nada mais são do que o processo ativo de transformação simbólica e de elaboração de significados sobre o passado. Por isso são processos de disputa por excelência, pois se por um lado as memórias tidas como “oficiais – as quais aqui chamamos de “hegemônicas” – são instrumentos mais ou menos conscientes de definir e reforçar sentimentos de pertença a fim de manter a coesão social e defender as fronteiras simbólicas; por outro, as memórias subterrâneas são aquelas por meio das quais se procura afirmar identidades contra-hegemônicas. Em tempos históricos em que se perpetuam lógicas coloniais de poder e vigoram governos com traços autoritários

²⁶ O conceito de “memória subterrânea” apoia-se nas contribuições de Michael Pollak (1989) e é fundamental para a conceituação do termo “lugar de memória subterrânea” proposto no artigo.

²⁷ Tradução livre: Por que falar sobre trabalho de memória? O trabalho como traço distintivo da condição humana coloca a pessoa e a sociedade em um lugar ativo e produtivo. Referir-se então à memória como algo que envolve ‘trabalho’ é incorporá-la às ações que geram e transformam o mundo social.

la instalación de una historia oficial se torna difícil y problemática. Durante los períodos dictatoriales de este siglo [XX] [...] el espacio público está monopolizado por un relato político dominante, donde “buenos” y “malos” están claramente identificados. La censura es explícita, las memorias alternativas son subterráneas, prohibidas y clandestinas²⁸ (Jelin, 2002, p. 41).

A memória se torna um instrumento de luta entre as forças sociais pelo poder e pela “verdade”. As classes dominantes desejam impor a memória coletiva, enquanto as memórias subterráneas afloram e buscam tanto a validação de sua narrativa e de seus princípios, quanto a sua legitimidade no meio social. Dessa forma, as memórias se acomodam no espaço e no simbolismo público por meio dos lugares de memória, os quais podem ser

Museus, arquivos, cemitérios, coleções, festas, aniversários, tratados, processos verbais, monumentos, santuários, associações. [...] Os lugares de memória nascem e vivem do sentimento que não há memória espontânea, que é preciso criar arquivos, que é preciso manter aniversários, organizar celebrações, pronunciar elogios fúnebres, notariar atas, porque essas operações não são naturais. É por isso a defesa, pelas minorias, de uma memória refugiada sobre focos privilegiados e enciumadamente guardados nada mais faz do que levar à incandescência a verdade de todos os lugares de memória (Nora, 1993, p. 13).

Se para Elizabeth Jelin os trabalhos da memória são fundamentais para transformar o mundo social e criar atuações políticas, defender a memória dos Tikuna foi fundamental para conceder a essa sociedade um lugar emancipatório existencial e epistemológico na história. Assim, partindo de uma perspectiva contra-hegemônica e, portanto, decolonial, pode-se afirmar que o Grupo Magüta/Centro de Documentação e Pesquisa do Alto Solimões (Magüta/CDPAS), ao contrapor-se à realidade do indigenismo do Estado brasileiro, constituiu-se enquanto o que conceitua ser um lugar de memória subterránea.

Apesar da aparente paradoxalidade do termo, é possível classificar essa entidade dessa maneira pois, em tempos de longevidade do autoritarismo, o Magüta demonstrou-se resistente às políticas do Estado brasileiro, contrariando os projetos de memória coletiva e de colonização da memória,²⁹ constituindo, enfim, uma memória subterránea durante a Redemocratização. Ao se diferenciar da memória hegemônica que a Ditadura Militar buscou construir – mesmos nos anos de desmonte desse regime – sobre as sociedades indígenas, o

²⁸ Tradução livre: A instalação de uma memória oficial se torna difícil e problemática. Durante os períodos ditatoriais deste século [XX] [...] o espaço público está monopolizado por um relato político dominante, onde “bons” e “maus” estão claramente identificados. A censura é explícita, as memórias alternativas são subterráneas, proibidas e clandestinas.

²⁹ Entende-se por “colonização da memória” a longevidade da mentalidade tutelar, colonial e colonialista do Estado brasileiro sobre os povos indígenas e as relações que estes mantinham com a sociedade envolvente.

MAGÜTA/CDPAS deve ser reconhecido enquanto uma memória subterrânea tanto do período histórico que o abarca quanto da própria visão colonial e colonialista que o Estado brasileiro mantinha em relação aos povos originários.

Paralelamente, uma vez adotada a perspectiva da História Indígena, que, segundo Maria Regina Celestino Almeida (2010) entende os indígenas enquanto sujeitos ativos no processo histórico, pode-se compreender o Magüta - tanto o grupo quanto a instituição por ele fundada - enquanto um lugar de memória. Esse lugar só poderia ser de amnésia sob uma perspectiva que coloca a memória hegemônica como oficial. Sob a perspectiva aqui adotada, ele se consagra enquanto um lugar de memória;³⁰ e de uma memória subterrânea porque comprometida com a verdadeira emancipação e porque avessa aos projetos de dominação da sociedade envolvente.

Logo, a edificação desse lugar de memória subterrânea relaciona-se com as questões identitárias não apenas dos Tikuna, mas de um projeto social e político plural e pautado no respeito à diversidade. Nas palavras de Mignolo

A identidade NA política (melhor do que política de identidade), é um movimento necessário de pensamento e ação no sentido de romper as grades da moderna teoria política (na Europa desde Maquiavel), que é - mesmo que não se perceba - racista e patriarcal por negar o agenciamento político às pessoas classificadas como inferiores (em termos de gênero, raça, sexualidade, etc) (Mignolo, 2008, p. 287).

Em suma, a atuação do Grupo Magüta/Centro de Documentação e Pesquisa do Alto Solimões (MAGÜTA/CDPAS) já nos tempos de Redemocratização foram fundamentais para produzir uma política indigenista resistente às estruturas e aparatos autoritários restantes da Ditadura Militar. Além disso, as políticas indigenistas desenvolvidas por essa entidade opõem-se ao histórico colonial e colonialista das políticas indigenistas do Estado brasileiro perante os povos indígenas. Assim, ações como a do Grupo Magüta são fundamentais na contemporaneidade para a defesa de uma sociedade plural, diversa e comprometida com o respeito aos povos originários. Plantou-se, enfim, a semente de um indigenismo mais justo e emancipatório em termos decoloniais.

³⁰ Entendendo a memória como uma disputa, a escolha por determinar o Grupo Magüta/Centro de Documentação e Pesquisa do Alto Solimões (Magüta/CDPAS) enquanto um lugar de memória e não de amnésia também é intencional. Neste trabalho busca-se enfatizar o protagonismo dos Tikuna e de seus aliados, de forma que seria incoerente classificar tal lugar enquanto um lugar de amnésia. Paralelamente, sua classificação enquanto uma memória subterrânea não contradiz sua eleição enquanto lugar de memória pois entende que seu caráter subversivo é o que faz deste lugar por excelência, decolonial.

Considerações finais

Neste breve artigo, buscou-se apresentar dois conceitos para a análise das políticas indigenistas desenvolvidas pelo Grupo Magüta por meio da criação e atuação do Centro de Documentação e Pesquisa do Alto Solimões (CDPAS) no estado do Amazonas. Sob um contexto de Redemocratização, no qual as estruturas e os aparatos de vigilância e repressão da recentemente extinta Ditadura Militar ainda vigoravam no país e diante das tradições coloniais e colonialistas das políticas indigenistas da Fundação Nacional do Índio (Funai) sob a gerência de Romero Jucá; procurou-se apresentar o processo de vigia e condenação da atuação do Grupo Magüta (cujos membros eram alguns indígenas Tikuna e antropólogos, alguns ligados ao Museu Nacional /UFRJ) na região do Alto Solimões amazônico. Para tanto, contou-se com a análise de documentações diversas da época, como trechos de periódicos, legislações e informes do Serviço Nacional de Informação (SNI) que ainda atuava em prol dos interesses nacionais mesmo após o fim da Ditadura Militar.

Nesse sentido, a atuação do grupo mencionado, por meio da criação de uma entidade civil, uma vez que tinha como compromisso o desenvolvimento de pesquisas e a defesa dos direitos, da história e memória dos Tikuna, fez, da participação ativa dos indígenas em seus projetos, condição *sine qua non* para uma política indigenista divergente daquela defendida e posta em prática pelo Estado brasileiro por intermédio da Funai. Para caracterizar, portanto, tais ações, dediquei-me em apresentar dois conceitos (com base em amplas e consolidadas referências teóricas e bibliográficas): “indigenismo emancipatório” e “lugar de memória subterrânea”, cujas aplicabilidades auxiliam no entendimento das atividades desenvolvidas pelo CDPAS mediante a vigilância e punições exercidas pelo governo brasileiro no contexto mencionado.

Assim, na atual conjuntura histórica em que se discute pública e juridicamente a tese do Marco Temporal, cabe ressaltar que o processo histórico de luta dos povos indígenas pela territorialização é a busca pela efetivação de direitos duramente conquistados frente a um Estado e uma sociedade hegemônica que desconsidera os direitos originários. Observa-se, portanto, que a luta pela terra empreendida historicamente pelos povos indígenas e seus aliados é a disputa pela dignidade e pela possibilidade de existir. Urge a necessidade de uma política indigenista verdadeiramente comprometida com a efetivação dos direitos dos povos indígenas assegurados pela Constituição de 1988 e pelas cartas de direitos internacionais; bem como a libertação das amarras - coloniais e colonialistas - das teorias e práticas de políticas públicas que se tornam incompatíveis com a ontologia e epistemologias dos povos indígenas.

Fontes

BRASIL. **Lei nº 5.371, de 5 de dezembro de 1967.** Autoriza a instituição da "Fundação Nacional do Índio" e dá outras providências. Brasília, DF: Presidência da República. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/1950-1969/l5371.htm. Acesso em: 24 set. 2023.

BRASIL. **Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973.** Dispõe sobre o Estatuto do Índio. Brasília, DF: Presidência da República. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l6001.htm#:~:text=LEI%20N%C2%BA%206.001%2C%20DE%2019,sobre%20o%20Estatuto%20do%20C3%8Dndio.&text=Art.,Par%C3%A1grafo%20C3%BAnico. Acesso em: 24 set. 2023.

BRASIL. Ministério da Justiça. Departamento de Polícia Federal. **Informe nº 680/01/V/88-CI/DPF.** Brasília: Ministério da Justiça, 25 mai. 1988a. Disponível em: http://imagem.sian.an.gov.br/acervo/derivadas/br_dfanbsb_v8/mic/gnc/aaa/90073292/br_dfanbsb_v8_mic_gnc_aaa_90073292_d0001de0001.pdf. Acesso em: 02 out. 2023.

_____. Ministério da Justiça. Departamento de Polícia Federal. **Informe nº 817/01/V/88-CI/DPF.** Brasília: Ministério da Justiça, 21 jun. 1988b. Disponível em: http://imagem.sian.an.gov.br/acervo/derivadas/br_dfanbsb_v8/mic/gnc/aaa/89073107/br_dfanbsb_v8_mic_gnc_aaa_89073107_d0001de0001.pdf. Acesso em: 02 out. 2023.

O ESTADO de S. Paulo. **Decreto estabelece emancipação gradativa para o índio.** São Paulo, 17 nov. 1978. Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/acervo/noticias/decreto-estabelece-emancipacao-gradativa-para-indio>. Acesso em: 24 set. 2023.

ÚLTIMA Hora. **Tiram a tutela aos índios para roubar suas terras.** Rio de Janeiro, p. 10, 5 nov. 1978. Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/acervo/noticias/tiram-tutela-aos-indios-para-roubar-suas-terras>. Acesso em: 15 out. 2023.

Referências Bibliográficas

ALMEIDA, Maria Regina Celestino. **Os índios na história do Brasil.** Rio de Janeiro: FGV, 2010.

BACZKO, Bronislaw. Imaginação social. In: **Enciclopédia Einaudi**, v. 5, Anthropos-Homem. Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 296-332, 1985.

BANIWA, Gersem Luciano. Movimentos e políticas indígenas no Brasil contemporâneo. **Tellus**, Campo Grande, ano 7, n. 12, p. 127-146, 2007.

BICALHO, Poliene. Resistir era preciso: O Decreto de Emancipação de 1978, os povos indígenas e a sociedade civil no Brasil. **Topoi**, Rio de Janeiro, v. 20, n. 40, p. 136-156, jan/abr. 2019.

BRIGHENTI, Clovis Antonio. Colonialidade do poder e a violência contra os povos indígenas. **PerCursos**, Florianópolis, v. 16, n. 32, p. 103 – 120, set./dez. 2015.

CHARTIER, Roger. **A História Cultural: entre práticas e representações.** Trad. Maria Manuela Galhardo. Algés: Difusão Editorial S.A. Coleção Memória e Sociedade, 2. ed., 2002.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **História dos índios no Brasil.** São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

- FICO, Carlos. **Como eles agiam**. Os subterrâneos da Ditadura Militar: espionagem e polícia política. Rio de Janeiro: Record, 2001.
- HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. Trad. Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro, 2003.
- JELIN, Elizabeth. **Los trabajos de la memoria**. Colección Memorias de la Represión. Madrid: Siglo XXI, 2002.
- KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.
- LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Trad. Bernardo Leitão. Campinas: Ed. Unicamp, 2013.
- LIMA, Antonio Carlos de Souza. **Um grande cerco de paz**: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1995.
- MIGNOLO, Walter D. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade *em* política. Trad. Ângela Lopes Norte. **Cadernos de Letras da UFF - Dossiê: Literatura, língua e identidade**, Niterói, nº 34, p. 287-324, 2008.
- _____. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. Trad. Marco Oliveira. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. São Paulo, v. 32, n. 94, 2017, p. 1-18.
- NORA, Pierre. Entre história e memória: a problemática dos lugares. Trad. Yara Aun Khoury. **Projeto História**, São Paulo, v. 10, p. 7-28, jul./dez. 1993.
- QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do Poder e Classificação Social. In: SANTOS, Boaventura de Sousa, MENESES, Maria de Paula (org.). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Edições Almedina. SA, 2009, p. 73-117.
- _____. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latinoamericanas**, Buenos Aires, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005, p. 107-130.
- POLLAK, Michael. Memória, Esquecimento, Silêncio. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, p. 3-15, 1989.
- ROSSI, Paolo. **O passado, a memória, o esquecimento**: seis ensaios da história das ideias. São Paulo: Editora UNESP, 2010.
- SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Orgs.) **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez Editora, 2013.
- TODOROV, Tzvetan. **Los abusos de la memoria**. Barcelona: Paidós, 2002.
- TRINIDAD, Carlos Benítez. A questão indígena sob a ditadura militar: do imaginar ao dominar. **Anuário Antropológico**, Brasília, v. 43, n. 1, p. 257-284, 2018.

**Acusados pela fé: ação e resistência indígena e seus controles na órbita da inquisição
(Rio Grande, séculos XVII-XIX)**

*Accused by faith: indigenous action and resistance and their controls in the orbit of the
inquisition (Rio Grande, XVII-XIX centuries)*

Ana Luiza Fernandes Bezerra,¹ UERN

Resumo

Este artigo tem por objetivo analisar a atuação da Inquisição no Rio Grande entre os anos de 1691 a 1806, tendo como referência teórica central os documentos oficiais relativos à jurisdição da Capitania, que sem encontra depositados no ANTT (Arquivo Nacional da Torre do Tombo). Analisaremos como a Igreja interpretava as práticas religiosas dos indígenas, a sua imposição da fé sob os povos nativos e a representação do indígena como sujeito ligado ao demônio. A fonte que alimenta a nossa abordagem contempla os registros de denúncias transcritas presentes no livro “Hereges e degredados na capitania do Rio Grande (séculos XVII-XIX)” produzido por Carmen Alveal, Ana Pereira e Marcos Fonseca, organizado pela editora Flor do Sal, publicado no ano de 2018.

Palavras-chave: Capitania do Rio Grande; Religiosidade popular; Indígenas.

Abstract

This article aims to analyze the activities of the Inquisition in Rio Grande between the years 1691 and 1806, having as its central theoretical reference the official documents relating to the jurisdiction of the Captaincy, which are not deposited in the ANTT (Arquivo Nacional da Torre do Tombo). We will analyze how the Church interpreted the religious practices of indigenous people, its imposition of faith on native peoples and the representation of indigenous people as subjects linked to the devil. The source that feeds our approach includes the records of transcribed denunciations present in the book “Hereges and exiles in the captaincy of Rio Grande (XVII-XIX centuries)” produced by Carmen Alveal, Ana Pereira and Marcos Fonseca, organized by the publisher Flor do Sal, published in 2018.

Keywords: Captaincy of Rio Grande; Popular religiosity; Indigenous.

Introdução

O interesse pelo tema escolhido surgiu dos recentes avanços nas pesquisas sobre a História Indígena do Rio Grande do Norte.² Os avanços historiográficos recentes trouxeram novos olhares sobre a possibilidade de utilizar fontes para além dos documentos, temas da historiografia “oficial” (como as orais, iconográficas, entre outras) e escrever sobre novos objetos (Burke, 1997, p. 80). Com as novas concepções referentes à historiografia, é possível

¹ Estudante do curso de Licenciatura em História da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte–UERN.

² Alguns trabalhos acerca da História Indígena do Rio Grande do Norte: (SILVA, 2017); (SILVA, 2015); (ARAÚJO, 2019); (OLIVEIRA, 2022).

destacar sujeitos antes não vistos e tratados pela História. Na historiografia brasileira, não foi diferente.

Os povos indígenas até metade do século XX eram escritos de maneira depreciativa, em papéis secundários. Dessa forma, foi construída a imagem de irrelevância desses grupos, numa tentativa de apagá-los da história do Brasil, principalmente, da história do Rio Grande do Norte, pelo fato de ter surgido o mito de que no período da colonização, quando os portugueses chegaram nestas terras não havia indígenas ou se havia teriam “desaparecido” – mito do desaparecimento – entretanto, os censos populacionais do Império do século XIX listaram representantes de etnias indígenas entre a população das Missões Jesuítas, confirmação de que estes sujeitos habitavam estas terras.

A chegada de Cabral ao Novo Mundo criou o estranhamento. Os primeiros europeus que possuíram contato com os indígenas chegaram aos vastos territórios como heróis que poderiam ou não ser vítimas do “selvagem” e do pagão. Em 1536, poucas décadas após a vinda dos portugueses para o Brasil fundava-se o Tribunal do Santo Ofício em Portugal, instituição que se tornou uma importante esfera da Igreja e se sustentou sob a ideia do combate às heresias, opinião ou doutrina que divergiam dos dogmas do catolicismo, como justificativa e apoio do poder espiritual.

O presente trabalho tem por objetivo analisar as denúncias contra indígenas, moradores do Rio Grande, denunciados para a Inquisição. Uma vez que a religiosidade dos povos nativos não tinha estrita semelhança com o cristianismo, logo, os seus comportamentos eram muitas vezes subjugados como erros movidos pelo demônio. Assim, para analisar às duas problemáticas do trabalho que são: como seu deu a ação inquisitorial em nossa região e qual a natureza dos delitos praticados pela população indígena e não branca que vivia nesse território. A pesquisa foi delimitada temporalmente entre 1691 a 1806, datas estas que constam nos relatos dispostos na documentação inquisitorial.

A fonte que alimenta nossa abordagem contempla os documentos oficiais referentes à jurisdição do Rio Grande, sendo relatos, denúncias e confissões para o Tribunal do Santo Ofício de Portugal. Ressaltamos que recorreremos às transcrições presentes no livro *Hereges e degredados na capitania do Rio Grande (séculos XVII-XIX)*, produzido por Carmen Alveal, Ana Pereira e Marcos Fonseca. Na documentação acerca das denúncias, conta com relatos e nos traz à luz práticas e crenças da população da Capitania do Rio Grande.

A ação inquisitorial na Capitania do Rio Grande

A Inquisição, também chamada de Santo Ofício, surgiu na Baixa Idade Média como “produto de uma longa evolução durante a qual a Igreja e o Papado sentiam-se ameaçados em seu poder” (Novinsky, 1982, p. 16). O período da Idade Média é marcado pela dominação do catolicismo na Europa, porém, a Igreja estava preocupada com o crescimento de outros dogmas, como o *catarismo*.

O catarismo, heresia para o catolicismo, herdava a dualística do gnosticismo antigo, dessa forma, acreditava na existência de dois deuses, o “deus do bem” (Deus) e “deus do mal” (Diabo). Os cátaros pregavam a renúncia dos bens materiais e a castidade, se opondo à ideia de gerar filhos, pois, seria uma “prisão da carne” (Fonseca, 1954, p. 85). Esse movimento religioso ameaçava a ordem social e a dogmática da Igreja Católica, uma vez que negava a Santíssima Trindade (Pai, Filho e Espírito Santo), por consequência, não acreditava na humanidade de Jesus Cristo, ou seja, rejeitava Cristo como filho de Deus e todas as verdades ensinadas pelo catolicismo.

Em virtude do poder político que a Igreja possuía e sua influência ante ao Estado, resolveu-se instituir a Inquisição para manter o controle da paz, ordem social. A princípio, tratava-se de uma Inquisição Episcopal, a qual os bispos, por ordem da Igreja, julgavam, condenavam e puniam os sujeitos hereges. No século XIII, o papa Inocêncio III tomou as medidas mais drásticas, como o confisco dos bens dos hereges e convocou a Cruzada Albigense (1208), realizada no Sul da França, para combater os cátaros e outros movimentos religiosos considerados heréticos. Passado o período turbulento, continuava alguns por praticar os dogmas proibidos³ pela Igreja de modo não explícito, dessa forma, sob o comando do Papa Gregório IX fundou o Tribunal da Inquisição Judicial, para assim, estabelecer regras gerais, direcionando a punição e a pena dos heréticos as autoridades civis (Fonseca, 1954, p. 112-113).

A Inquisição teve duas versões: a do período medieval (XII e XIV) e a do período moderno (XV ao XIX). No entanto, sempre que o tema é posto em discussão remete-se ao período da Idade Média, pois, este passou a ser chamado de “Idade das Trevas”, por efeito de uma construção carregada de estereótipos acerca do período. Contudo, a Inquisição tem seu ápice no Período Moderno, de sua encarnação na Espanha de 1478, com a fundação do Tribunal do Santo Ofício Português em 1536 (OLIVEIRA, 2022).⁴

Para manter a ordem religiosa, através do poder, a Inquisição é autorizada em 1536, a

³ Os dogmas do catarismo ia contra as verdades ensinadas pelo catolicismo. Acreditavam na inexistência do inferno, condenavam o culto a imagens e os juramentos, negavam a mediação dos santos a eficácia dos sacramentos como batismo e eucaristia, proibiam o casamento.

⁴ Temos que analisar a Inquisição Espanhola e Portuguesa juntas, pois seus métodos eram parecidos.

atuar em Portugal. Contudo, havia divergências entre a monarquia portuguesa e a cúria romana, razão pela qual o Tribunal se estabelece definitivamente em 1547 (Pieroni, 1997, p. 23–24). O Santo Ofício português foi comandado pelo corpo eclesiástico, mas, dependente da Coroa, o Tribunal de fé se tornou uma importante esfera da Igreja e se sustentou sob a ideia de heresia — opinião ou doutrina que divergem dos dogmas do catolicismo — como justificativa e apoio do poder espiritual, como o historiador Geraldo Pieroni aponta:

A inspiração divina de sua ação justifica sua utilidade espiritual, social e política. Para os juízes da fé era evidente que, sem o Santo Ofício, o mundo cristão seria infestado pela heresia e conseqüentemente regido pelas forças do mal. A heterodoxia corrompia a fé e suscitava a confusão das idéias e doutrinas estabelecidas, o que provocava a desagregação do corpo místico de Cristo que é a Igreja: a ordem cósmica se fundamenta na harmonia da criação; fora desta ótica tudo é desordem (Pieroni, 1997, p. 27–28).

Assim, os réus passam pelo julgamento do Tribunal de Fé, o qual analisava sua falta, para categorizar em *heresia formal* ou *heresia material*. Os hereges formais eram aqueles que conhecem a autoridade da Igreja e escolhem — ideia do livre-arbítrio — manter ideias contrárias aos dogmas do catolicismo; já os hereges materiais são os que não conhecem os dogmas e estão em ignorância perante a Igreja (Oliveira, 2018, p. 67–68).

O terror causado cuidadosamente pelas autoridades inquisitoriais. O medo precisava ser alimentado pelas pessoas, para que a Inquisição seja respeitada. Em seu trabalho do historiador Halyson Rodrygo Silva de Oliveira aponta para o conceito usado pelo historiador francês Bartolomé Benassar, em que afirma que os métodos usados pelos inquisidores, baseiam-se em uma “pedagogia do medo”. A Inquisição trabalhava dessa forma porque acreditava que o medo era a melhor maneira de alcançar os fins políticos (Green, 2011, p. 38). O poder da instituição espalhou por toda a sociedade, o terror, a força obtida por esse tribunal conseguiu arruinar a economia e o âmbito social, condenar sujeitos considerados hereges à pobreza e miséria confiscando seus bens, expulsá-los da cidade em que habitavam; a família e os descendentes da vítima eram submetidos a constrangimentos — a sociedade excluía, não podendo ter cargos públicos, usar joias.

O Tribunal do Santo Ofício português se caracterizou por meio dos aparatos da modernidade — Período Moderno — qualificado a investigar crimes morais e religiosos associados a comportamentos considerados heréticos (judaísmo, bigamia, feitiçaria, sodomia, blasfêmias, concubinato, entre outros delitos), burocrático, institucionalizado (Oliveira, 2021, p. 54). A Inquisição durou aproximadamente 285 anos, servindo como instrumento de

imposição da fé cristã perante os outros movimentos religiosos, de intimidação e ordem política.

No século XVI, o tribunal português impulsionou suas atividades e alcançou adeptos para fazer a vigilância, chegando aos territórios portugueses. Inicialmente na América portuguesa a presença da Inquisição se encontrava na Bahia por meio de um bispo que era a representação do Tribunal de Lisboa, em 1579, com a função de inquisidor apostólico possuía poderes limitados, os quais alcançaram cristãos-novos e os indígenas catequizados, além das denúncias e decisões necessitavam da aprovação dos jesuítas. Não houve o estabelecimento de um Tribunal no território.

O Santo Ofício atuou na colônia portuguesa mediante visitas inquisitoriais, este enviava seus agentes às colônias portuguesas para verificar o estado da fé; serviam como instrumento de fiscalização das instituições e regulamentação social e moral, Bruno Feitler (2021) em seu livro “Nas malhas da consciência: Igreja e Inquisição no Brasil” alude ao *Regimento do Arcebispado da Bahia* onde diz que a chegada de um inquisidor é “a reverência do culto Divino, a reforma dos costumes, a extirpação dos pecados e ver como se governa aquela igreja no espiritual e temporal”. Logo, é possível perceber que a ação dos visitantes foram um mecanismo para manter a ordem social e o controle da fé em territórios que o tribunal não se estabeleceu de forma permanente, no entanto, agiam por meio de mecanismos indiretos como visitas e redes eclesiásticas locais, pois era fundamental a ação da instituição nas colônias da América Portuguesa para expressar o poder da Igreja e da Coroa. Daniela Calainho aponta que:

O Tribunal do Santo Ofício português produziu fontes bastante ricas para a análise de sociedades que foram fustigadas pelo seu ímpeto persecutório, racial, religioso e moral. Portugal e seu império ultramarino foram vasculhados incessantemente, originando considerável massa de processos e denúncias, a partir dos quais se revelaram múltiplos aspectos de uma história que pode ser social, política, cultural, da vida privada e até econômica (Calainho, 2008, p. 22).

No Brasil, segundo Halyson Rodrygo Silva de Oliveira (2022), a inspeção do Tribunal do Santo Ofício, também chamada de “período da graça” é recebida em meio a agitação, ele pontua que com esta chegada o cotidiano da população mudava, visto que, as pessoas focavam na presença desse representante do Santo Ofício e na elaboração de suas declarações podendo perceber pelo número de denúncias e confissões apresentadas aos inquisidores. Algumas denúncias eram espontâneas, um fator que pode ser considerado, ao verificar os

altos números de denúncias, é a inimizade entre denunciante e denunciado. Além disso, a Mesa inquisitorial exercia sua influência para convocar as pessoas a denunciarem.

Sob a mira da inquisição: os delitos e os réus do Rio Grande

A origem desta estrutura disciplinar corresponde com o surgimento e crescimento da heresia do catarismo, na Idade Média a qual rejeitava as ideologias da Igreja. O Tribunal do Santo Ofício português teve sua origem no Mundo Moderno, constituindo-se da ideia de “guardião da fé cristã”, sob o contexto de perseguição à comunidade judaica. Os cristãos novos não foram os únicos perseguidos, todos os grupos que fugiam dos preceitos ditados pelo catolicismo entraram para o rol dos heréticos, como sodomitas, bigamos, feiticeiros, protestantes, blasfemos, solicitantes (Calainho, 2022, p. 227–228).

A Inquisição durou até 1821 (quase três séculos) e contou com uma estrutura administrativa e uma série de regimentos (1552, 1613, 1640 e 1774) que se tornaram fundamentais para as ações contra os grupos heréticos. Segundo Daniela Calainho (2022), “Tanto o tribunal espanhol como o português eram bastante hierarquizados, verticalizados, com uma estruturação e órgãos centrais, além de, evidentemente, uma comunicação entre os tribunais distritais”. Esta estruturação e centralização eram uma forma de controlar o processo decisório, principalmente o das sentenças. A Inquisição portuguesa abrange as suas ações por todos os territórios de Portugal e instalou tribunais em Lisboa, Évora, Coimbra, Porto, Lamego, Tomar e Goa, nas Índias – único tribunal instaurado além-mar – (Oliveira, 2010, p. 54–55).

No Regimento de 1640, foi estabelecida a hierarquia do Tribunal do Santo Ofício português, composta por ministros e oficiais, além de contar com funções internas:

ao tribunal como os inquisidores, sendo três em cada tribunal, e um inquisidor geral no Conselho Geral; quatro deputados, um promotor e quatro notários, sendo um com atribuição de tesoureiro; dois procuradores de presos; um meirinho com quatro homens ao seu serviço; um alcaide e quatro guardas dos cárceres secretos; um porteiro da mesa de despacho; três solicitadores; um despenseiro; um médico, um cirurgião e um barbeiro; um capelão, um alcaide e um guarda para o cárcere da penitência (Lima; Ferreira, 2022, p. 31).

A Inquisição também contava com cargos externos: havia qualificadores e revisores, visitadores e comissários, e agentes, esses faziam parte da chamada malha eclesiástica, – eram agentes que atuavam nos territórios pertencentes a Portugal, do Tribunal e tinham como funções ouvir testemunhas nos processos dos réus, realizar contraditas, coletar depoimentos –.

Os “agentes da fé” possuíam privilégios e a instituição alcançava todo o território pertencente a Portugal.

Com as novas redes construídas — familiares e comissários — o Tribunal do Santo Ofício tem sob seu comando sujeitos mais fáceis de controlar e que estavam espalhados por todas as colônias, além da competição entre as pessoas por esta função, pelo fato de chegar a uma importante posição na sociedade e usufruir dos privilégios dados pela instituição. O delator/denunciante também ganhava prestígio perante a sociedade, além disso, foi adotada pelo Tribunal uma política para incentivar os indivíduos a fazerem denúncias. Entretanto, também, caso soubessem de algum caso de heresia e não houvesse a delação, o sujeito estaria em dívida com Deus e com a Igreja.

Na Capitania do Rio Grande, assim como em outros territórios coloniais, a Inquisição contava com uma rede de colaboração para vigiar, exercendo a “vigilância da fé”. Assim, na América portuguesa, a Inquisição se matinha informada e continuava agindo por meio das visitas. Nelas, os visitantes recolhiam as denúncias e confissões feitas ao vigário local, este era a autoridade maior que representava do Santo Ofício nas colônias, logo após era realizado uma investigação, caso fosse comprovado o ato de heresia/crime um processo era instaurado e enviado ao Tribunal de Lisboa (Alveal; Fonseca; Pereira, 2018, p. 10).

O foco do estudo consiste em investigar a atuação do Tribunal do Santo Ofício no Rio Grande entre os anos 1691 a 1806, em específico a ação da Inquisição sobre a população deste território que, em sua maioria, eram indígenas, escravizados, crioulos, entre outros. Por essa perspectiva, a pesquisa está voltada para entender como estes sujeitos eram vistos e percebidos pelos agentes inquisitoriais que agiam na região. Visto que, a ação dos inquisidores na Capitania, não se destacou pela perseguição aos cristãos novos, pelo contrário, atingiu a população local.

Na Capitania do Rio Grande, foram encontrados 25 documentos, que contabilizam 43 relatos, entre o século XVII e XVIII, as denúncias abrangem delitos como feitiçaria até desvios da moral cristã; os denunciados são sujeitos que escapavam dos preceitos da Igreja Católica, sejam indígenas, escravizados ou até soldados, senhoras de escravizados, fossem indígenas, negros escravizados ou brancos eram inquiridos para que confessassem a falta com a Igreja e com Deus. Daniela Calainho em *Metrópole das Mandingas* (2008) cita que “[...] o Santo Ofício possibilitou enxergar variados aspectos das relações sociais a partir de sua ação repressiva [...]. Nas salas de audiências dos tribunais, os inquisidores pouco a pouco faziam emergir descrições do que era a religiosidade vivida pelos africanos em Portugal.” O mesmo

Tribunal do Santo Ofício fez em suas visitas à América Portuguesa, os documentos deixados nos mostram as relações sociais e as práticas religiosas populares.

Na documentação inquisitorial existente na base eletrônica do Arquivo Nacional da Torre do Tombo, já transcrita, identificou-se 43 casos entre denúncias e confissões referentes à Capitania do Rio Grande. Do número de relatos encontrados, separamos aqueles que diziam respeito a indígenas, tapuias, escravizados, mamelucos, que configuram em 16 processos⁵ (quadro1). Por meio dos relatos nota-se que 6% dos réus denunciados pela Inquisição são indígenas, negros escravizados, e estes são classificados nas denúncias enquanto os outros 11% dos denunciados não são qualificados, mas, por sua posição social, como capitão, soldado, senhora. Então não é possível saber se a qualidade do sujeito era branca, por este motivo estes indivíduos não vão ser postos como brancos.

O historiador Eduardo França Paiva, em “Dar nome ao novo: uma história lexical da Ibero-América entre os séculos XVI e XVIII (as dinâmicas de mestiçagens e o mundo do trabalho)” discute as “categorias” que distinguem um indivíduo de outro e os grupos sociais na Ibero-América. As diferenciações ocorriam entre os povos nativos do continente, no entanto, Paiva aponta que a parte mais considerável da concepção de mundo, a qual distinguia, hierarquizava e qualificava, veio com os conquistadores. Dessa forma, “qualidade” era o termo que servia para identificar e classificar os sujeitos. O autor explica que era comum o termo “qualidade” ser subentendido ao local de origem ou de embarque do negro, ou preto, por exemplo: Falupo, Yolofo ou nación angola. Mas, a fórmula para classificar era a mesma: nome + qualidade + condição.

Analisando as denúncias contra os qualificados (negros escravizados e livres, indígenas, crioulos e outros) e contra os indivíduos que não foram qualificados nos relatos, é possível perceber que, geralmente, as denúncias relacionadas à feitiçaria, adivinhação, bolsa de mandinga e outras práticas religiosas populares, estão ligadas a grupos que foram classificados, por outro lado, os delitos contra os grupos não identificados por sua qualidade, estão associados a bigamia, sacrilégio;⁶ quando são denunciados por feitiçaria e/ou adivinhação ocorrem por terem procurado pessoas que realizavam essas práticas, para fins amorosos ou para saber quem roubou algum pertence como afirma Laura de Mello Souza (1986) “[...] a feitiçaria colonial mostrava-se estreitamente ligada as necessidades eminentes

⁵ Neste balanço foram retirados os casos de confissões referentes a José Rodrigues Monteiro e de Domingo Correia e do seu irmão Bento, porque trabalhamos apenas com as denúncias.

⁶ É o ato de desprezo por aquilo tido como sagrado; é o não cumprimento das normas determinadas pela Igreja

do dia a dia, buscando a resolução de problemas concretos [...]”. E na malha inquisitorial acabavam ambos os grupos julgados e aprisionados.

Quadro 1 – Os sujeitos qualificados e denunciados para o Tribunal da Fé

Nº	DENÚNCIA	QUALIDADE	NOME
1	0263	Negro	João Temudo
2	0297	Tapuia	Ana
3	0297	Índio	Tomé
4	0297	Preta	Maria
5	0297	Crioulo	Eusébio
6	0297	Mestiça	Teresa
7	0301	Preto	Não nomeado
8	0301	Preto	Não nomeado
9	0301	Preta	Não nomeada
10	0301	Preto	Manoel
11	310	Índio	Manuel Pedro
12	310	Índio	Gaudêncio
13	310	Índio	Manuel Rodrigues Coelho
14	310	Mameluca	Narcisa Rodrigues
15	315	Índio	José Rodrigues Monteiro

Fonte: Quadro produzido pela autora, com base no levantamento feito pelos autores Alveal; Fonseca; Pereira.

Deste total, 5 denúncias são referentes às indígenas, cerca de 2,05% das denúncias feitas na Capitania do Rio Grande. Dos cinco relatos selecionados, 2 são delitos de adivinhação, 1 de feitiçaria e 2 relacionados a mandinga. Esses pertencem ao período de 1740 até o início de 1760, assim, a Inquisição acabou inserindo novos réus, contribuindo para o controle social. Segundo Carmen Alveal, Ana Pereira e Marcos Fonseca, no período de 1740 a 1750 houve um maior número de denúncias, pela análise dos autores, isso ocorreu devido à presença de um comissário do Santo Ofício, o João Gomes Freire, que foi responsável pelo maior número de denúncias referentes a este período. Um ponto destacado no estudo é as denúncias feitas por escravizados, O João Gomes Freire confessava estes e recebia seus relatos.

Na Capitania do Rio Grande, a circulação das práticas da religiosidade popular era uma ferramenta que indígenas, negros e sujeitos não classificados nas denúncias procuravam para buscar respostas sobre demandas do cotidiano. Como os hábitos praticados pelos indígenas fugiam das normas aceitas pela Igreja, esses grupos passaram a ser perseguidos pela Inquisição e seus costumes discriminados.

Quadro 2 – Indígenas do Rio Grande acusados de práticas heréticas

Nº	DENÚNCIA	ANO	QUALIDADE	NOME	DELITO
1	0297	1743	Índio	Tomé	Adivinhação
2	310	1755	Índio	Manuel Pedro	Bolsa de mandinga
3	310	1756	Índio	Gaudêncio	Feitiçaria
4	310	1757	Índio	Manuel Rodrigues Coelho	Adivinhação de quibando
5	315	1755	Índio	José Rodrigues Monteiro	Tomado mandinga

Fonte: Quadro produzido pela autora, com base em Hereges e Degredados (2018).

Através da documentação, percebemos como a Inquisição institucionaliza os costumes em toda América portuguesa. Fizemos uma análise do perfil dos denunciados, a partir dos mecanismos pedagógicos utilizados como ferramenta para disciplinar os costumes, conforme a ortodoxia da Igreja Católica, e observamos em que medida estes eram incorporados pela sociedade local.

Destacamos aqui que os grupos de indígenas e negros africanos, tornaram-se alvos do Tribunal do Santo Ofício, pois, praticavam outros rituais religiosos e mesmo com o contato com portugueses e lusos-brasileiros ainda permaneciam com seus valores e práticas religiosas, as quais passaram a ser enquadrados como práticas que não condizem com as concepções da Igreja, considerados “crenças dos ignorantes”. Os indígenas no período da colonização se tornam para Portugal empecilhos para as tomadas de terras, era preciso catequizá-los para que assim se tornassem fiéis ao catolicismo e a Deus e também “domesticá-los”, pois eram considerados incivilizados, segundo os costumes europeus.

O Tribunal do Santo Ofício na Capitania do Rio Grande: novos réus e novos crimes

A vinda dos europeus para os vastos territórios que até então eram desconhecidos por eles e que receberam mais tarde o nome de Brasil, resultou em um (des)encontro de costumes, hábitos e práticas que logo assumiu feições de extrema violência, manifestadas nas suas mais variadas formas: expropriação, exploração, perseguição e extermínio, estes eram incapazes de enxergar as especificidades do Novo Mundo e admitir que se tratava de universos diferentes. Viam as sociedades locais, indígena ou até colonial, com a moral da sua cultura e tudo que não se encaixava nesses valores era considerado diabólico. O domínio econômico do território exigia a subalternização do outro à cultura hegemônica dos colonizadores, desse modo, as crenças, a religiosidade, as sociabilidades e até mesmo o conhecimento da própria natureza foi questionado e satanizado, uma vez que o universo cultural dos povos nativos entrava em

choque com os valores da cultura cristã europeia. Estes homens trouxeram consigo conjunto de ideias, crenças, concepções de mundo e vinham de uma estrutura social distinta daquela com a qual se depararam ao ancorar nessas terras desconhecidas. Laura de Mello Souza, em seu livro “Inferno Atlântico: Demonologia e Colonização, séculos XVI-XVIII”, afirma que após a colonização o diabo “ganhou cocares de penas e tornou-se cada vez mais negro” (Souza, 1993, p. 177). Os colonizadores passaram a julgar as práticas religiosas dos ameríndios segundo a sua própria cultura e concepções.

No Novo Mundo, a diferença entre os padrões culturais dos colonizadores e colonizados os separava. Os indígenas tinham em seu padrão cultural, técnicas para a exploração da natureza (Siqueira, 1978, p. 39). Com a invasão das suas terras, organizaram táticas para enfrentar sob as mais diversas formas as imposições do universo lusitano. Não tinham doutrinas determinadas no cânone católico, as práticas religiosas eram de uma lógica diferente das crenças dos colonizadores, possuidores de doutrinas determinadas, as instituições religiosas e seu corpo era formado pelo caráter sagrado. A religiosidade dos povos nativos não tinha semelhança com o cristianismo, logo todos os seus comportamentos eram subjugados como erros movidos pelo demônio. Com a expansão da conquista portuguesa (século XVI), era preciso de mão de obra no Brasil e, para suprir essa necessidade econômica, foram arrancados de sua terra natal e subjugados à escravidão, os africanos de diversos espaços do continente negro. Estes tinham diversidade de crenças, costumes e sua própria cosmogonia.

Era preciso combater as práticas que estavam distantes do cristianismo e converter indígenas e africanos a fé católica – tentativas de enquadramentos dos novos *outros* – utilizando diferentes meios para subjugação a cultura cristã colonial, com base na força da espada e da cruz. Assim, é reforçada a busca por "homogeneizar a humanidade inviável, animalesca, demoníaca do Brasil Colonial" (Souza, 2009, p. 71) através da catequese e visitas inquisitoriais. O batismo era imposto, pois antes desse rito, indígenas e negros escravizados eram tidos por animais do que por seres humanos. Na prática, a comunidade africana, seus descendentes e as comunidades indígenas não deixavam de praticar e manter vivas as suas tradições religiosas, agiam na preservação de elementos de suas religiões e culturas, assim, incorporaram outras práticas culturais as suas antigas, hibridismo cultural, e misturavam os seus rituais com os rituais católicos.

Com efeito, o colonizador contribuiu com a criação de um elemento novo: a mestiçagem. A mistura não foi apenas étnica, foi também espiritual, a implementação do cristianismo não foi completamente pura, Sônia Siqueira fala que “Os mestiços de raça eram-

no também de fé” (Siqueira, 1978, p. 59). Nas capitanias, a população era em sua grande maioria mestiça e a fé híbrida. Trata-se do *hibridismo cultural* – conceito analisado por Peter Burke em sua obra intitulada “hibridismo cultural” do ano de 2003.⁷ A mistura de duas ou mais culturas, que constituirá uma nova com a combinação de elementos das originárias, portanto, hábitos, costumes vão se transformar, dando origem a novas formas. Segundo Vainfas, a maior parte dos hibridismos culturais foi desenvolvida nas missões (aldeamentos) dos jesuítas, que idealizou junto com os indígenas a teia da santidade

A maior parte das crenças e hibridismos culturais urdidos na santidade ameríndia foi gerada não em Palmeiras Compridas, nem na Fazenda de Fernão Cabral, mas nos aldeamentos da Companhia de Jesus. Na confusão entre “pai grande” e padre Marçal, entre “terra sem mal” e “terra santa”, jesuítas e tupinambás teceram, juntos, a teia da “santidade”. Promoveram, juntos, a metamorfose da mitologia tupi [...] (Vainfas, 1995, p. 117).

O autor mostra como foi construída a identidade híbrida entre a língua tupi e a Igreja, o método de evangelizar foi traduzido para esta língua ou pela língua geral – a comunicação é parte fundamental na interação entre homens e, neste caso, possuía o papel de, por meio da língua, abrir aos povos nativos o Reino dos Céus – para, assim, moldar os costumes dos nativos. O exemplo deste hibridismo religioso é o costume de chamar Santidade Indígena, projeto indígena ligado ao projeto europeu, que produziu novas crenças, também levou desgraça para dos indígenas.

Laura de Mello Souza adverte-nos que na Terra de Santa Cruz os “traços católicos, negros, indígenas e judaicos misturaram-se na colônia, tecendo uma religião sincrética” (Souza, 2009, p. 97). A religiosidade da colônia era uma composição de religiões trazidas pela Igreja, vindas atreladas aos africanos, os quais foram submetidos a escravidão, e as religiosidades já existentes na colônia, dos povos originários. A autora marca em seu recorte, como as manifestações da cultura popular, tais como adivinhação, bolsa de mandinga, curas mágicas, feitiçaria e outras, seriam uma ferramenta de escape, para escravizados, indígenas e mestiços, ao sistema colonial dominador. O hibridismo cultural, formado a partir do choque provocado pelo contato entre europeus, ameríndios e africanos trazidos à força para o Brasil, resultou em uma grande troca de símbolos e práticas. Alterou o modo como as bolsas de mandinga, por exemplo, eram utilizadas, visto que os colonos portugueses passaram a inserir

⁷ Outros autores abordam essa temática como o Néstor García Canclíni (1992), em seu bastante difundido livro “Culturas híbridas” datado do ano de 1992. Canclíni trabalha hibridismo cultural por um viés político. Ver CANCLÍNI, Néstor García. Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad. Buenos Aires: Sudamericana, 1992; Enquanto Stuart Hall (2003) parte da ideia do hibridismo como um processo marcado por ambivalência e antagonismos resultantes da negociação cultural. HALL, Stuart. Da diáspora: identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2003.

nestas bolsas elementos da cultura euro cristã. O contato entre culturas distintas proporcionou o convívio entre práticas de feitiçaria e adivinhação exercidas, principalmente, por escravizadas e indígenas.

Nessas terras, as práticas religiosas populares circulavam por toda a Capitania. Havia uma multiplicidade de tradições culturais herdadas de antigas tradições de indígenas, negras e europeias. Sob estas influências, as manifestações mágicas e religiosas da colônia eram praticadas. A Inquisição, nesse universo mágico e religioso luso-brasileiro, demonizou as manifestações da cultura popular para contribuir com a manutenção do Estado, passou perseguir indígenas, negros, homens, mulheres e a considerar adivinhação, bolsas de mandingas e feitiçaria, como heresias, pois, para a Igreja estavam ligadas ao demônio, sendo

um Tribunal de Fé da Época Moderna especializado na investigação de crimes morais e religiosos associados a comportamentos considerados heréticos (suspeitas de judaísmo, bigamia, feitiçaria, sodomia, blasfêmias, solicitação para atos luxuriosos, luteranismo, concubinato, entre outros delitos) sendo, portanto, um tribunal que atuou na repressão de uma série de transgressões religiosas, morais e sexuais (Oliveira, 2021, p. 54)

Prontos para combater todos os males que separavam o homem de Deus e combater a propagação do poder maligno. Dentre as práticas populares consideradas heresias, o uso da bolsa de mandinga passou a ser uma dentre outras. A bolsa de mandinga era considerada uma espécie de amuleto, geralmente saquinhos pequenos que podiam conter orações e partículas de hóstias. Originárias dos povos mandingas que habitaram a África subsaariana, eram tidas como soluções para proteção contra dores físicas, espirituais e, alguns usuários da bolsa, também acreditavam que traziam sorte e dinheiro. Chegando na América portuguesa, vão receber ressignificações. Dentre esses novos sentidos, estão as crenças já existentes a respeito das bolsas de mandinga, conhecimentos originários do povo africano, com aspectos cristãos e tendo os indígenas como novos adeptos (Bertolossi, 2011, p. 5). Vale destacar que o uso desses amuletos já circulava no reino de Portugal e seu uso era comum na Europa da Idade Média. A historiadora Daniela Calainho aponta para o termo “mandinga” como oriundo do hibridismo mulçumano-fetichista (Calainho, 2006, p. 173). Laura de Mello Souza concluiu que as bolsas de mandingas foram trazidas pelos degredados — sujeitos julgados pela Inquisição, sendo a sua pena o exílio. Vinham de Portugal para a colônia cumprir a sua pena — para a colônia (Souza, 1986).

Nas denúncias analisadas contra indígenas, estão presentes dois casos relacionados à bolsa de mandinga, ambos registrados em 1755, na cidade de Natal, freguesia de Nossa Senhora da Apresentação do Rio Grande. Um dos casos de porte de mandinga é o do indígena

José Rodrigues Monteiro — tendo um grande volume de documentos relacionados a este processo — solteiro, filho de Francisco de Lima, que se apresentou ao reverendo Manoel Correia Gomes para confessar, como mostra em seu relato: Aos 4 dias do mês de fevereiro de 1755 anos, apareceu perante a mim, Vigário abaixo-assinado, José Rodrigues Monteiro, índio [...] morador na aldeia de Mipibu, dizendo [...] Que ele, José Rodrigues, sobredito tomava mandinga para ser valente e não lhe entrar no corpo ferro nem chumbo [...]” (Alveal; Fonseca;Pereira, 2018, p. 43). O outro caso teve como denunciante o capitão Francisco Xavier de Souza, que se apresentou para o vigário Manuel Correia Gomes para denunciar o índio Manoel Pedro (ver quadro 2, denúncia 310) por ter em sua posse bolsa de mandinga. O capitão Francisco Xavier de Souza, em seu depoimento para o padre:

para desengargo de sua consciência, me delatava que Tomásia da Costa, preta, viúva do preto Timóteo, moradora no Magalhães, termo da dita freguesia, dissera a ele, delatante, a fim de se por cobro na matéria que ela vira em sua casa uma bolsa, dentro da qual estavam orações, uma partícula e outras coisas que tudo junto parecia feitiçaria, a qual bolsa com o mais era de um índio por nome Manoel Pedro, moço dela, Tomásia da Costa, e que perguntando esta ao dito seu moço, por estas coisas da bolsa, o dito seu moço muito se irava, e tomando a bolsa que tinha estes malefícios, conforme pareciam, a levou e sumiu, do que para ser entregue ao senhor reverendo comissário do Santo Ofício fiz este termo em que comigo assinou (Alveal; Fonseca; Pereira, 2018, p. 45).

Nesta denúncia, é possível notar os elementos da cultura europeia misturados com as práticas da cultura popular, circulando pela colônia. Carregar orações para fins de proteção era um costume presente na Europa da Idade Média. O uso de objetos como instrumento de proteção abrangia as bolsas de mandinga e patuás. Na documentação inquisitorial da Capitania do Rio Grande, não são encontradas denúncias sob a acusação de patuás contra indígenas, no entanto, há um delito registrado em 18 de maio de 1743 contra Pascoal, considerado mulato, no documento consta que: “Alberto, preto, escravo de Davi Dantas, morador no sertão do Assú, disse que nesses sertões se encontrava um mulato por nome Pascoal, escravo de Luiz da Rocha Pita, morador na Bahia, que trazia um patuá (por esta frase disse) para ser valente, e que o brindara para lhe comprar a esse fim. E por julgar tudo por coisas supersticiosas [...]” (Alveal; Fonseca; Pereira, 2018, p. 27). As denúncias sobre usos de bolsas de mandingas e patuás, presentes nos relatos inquisitoriais da Capitania do Rio Grande, envolvem indígenas, negros, mestiços.

Quanto às outras práticas da cultura popular consideradas crimes pelo Tribunal do Santo Ofício, está a adivinhação, sendo considerada prática de feitiçaria. Nas denúncias

encontradas nos documentos do Rio Grande há casos de indígenas acusados de manifestar tal heresia (ver quadro 1, denúncias 0297, 310, 310, 310 e 315). Vale destacar que os nativos chamados tapuias, negros e negras escravizadas, em muitos casos de adivinhação estão presentes seja em denúncias ou confissões, na condição de acusados, delatores ou de confidentes (Oliveira, 2021). Nos chamou a atenção os casos de denúncias contra pessoas não qualificadas, acusadas de praticar arte divinatória, como a acusação contra Margarida de Mendonça, mulher do sargento-mor João de Souza Nunes, no documento de denúncia consta que:

Maria preta, escrava do sargento-mor João de Souza Nunes, morador na Ribeira desta cidade, disse que sua senhora Margarida de Mendonça, mulher do dito sargento-mor, a mandara ter e falar com um preto Arda [...] para adivinhar quem lhe havia furtado umas obras de ouro e de fato falando com o dito preto o vira com uma cuia de água fazer umas ações que ela não enxergou bem, o que feito lhe disse quem fora que havia furtado o dito ouro [...] (Alveal; Fonseca; Pereira, 2018, p. 26)

Aqui podemos perceber como as práticas culturais se mesclavam no dia-a-dia da colônia e mesmo a Igreja contando com uma rede de poder para impedir tais práticas, não acontecia, as manifestações continuavam sendo procuradas e mantidas. Através deste caso e de outros presentes nos documentos transcritos em “Hereges e degredados na capitania do Rio Grande (séculos XVII-XIX)” percebemos que nos casos de adivinhação são envolvidos geralmente, indígenas, pretas, pardas forras e tapuias. Estando as práticas de natureza mágica presentes no dia a dia da colônia e no Rio Grande, pois, estas buscavam resolver problemas como furto de ouro e problemas do cotidiano (Alveal; Fonseca; Pereira, 2018, p. 52), resgatar a pessoa amada, entre outros exemplos presentes na documentação do Santo Ofício referente à colônia, caracterizadas pela Igreja como práticas associadas ao demônio.

Nos relatos dos documentos da Capitania do Rio Grande, foram encontrados, principalmente no período de 1740, casos de adivinhação de quibando, uma espécie de manifestação com objetos circulares como peneira de palha grossa. Segundo Halysen Oliveira (2021), “Este tipo de feitiçaria parece ser uma variação local do sincretismo de práticas mágicas de matriz africana, europeia e ameríndia presentes em outras regiões do espaço colonial”, bastante praticada por indígenas, negros e luso-brasileiros. Com efeito, elementos sagrados para o cristianismo, eram usados em manifestação de feitiçaria, tanto que foram condenados pela Igreja e caiu nas malhas da Inquisição.

Um caso de adivinhação de quibando relacionado a indígena Ana “índia tapuia” e ao “índio forro” Tomé (ver quadro 1), conforme o relato:

Joana, crioula, escrava do capitão Diogo Malheiros, morador no Pium, desta dita freguesia, disse que vira a Ana, tapuia, escrava do coronel Carlos de Azevedo, morador no Pitimbu, desta dita freguesia, junto com um índio forro chamado Tomé, fazerem a dita adivinhação, estando presente a ver Manoel da Costa, filho do dito coronel (Alveal; Fonseca; Pereira, 2018, p. 25).

Este é um caso delatado por Joana, tida por “crioula”. Há também relatos em que indígenas acusaram sujeitos de praticar este tipo de feitiçaria, devido ao medo provocado pela Inquisição, medo de ser acusado ou suspeito, mas, não só pelo medo como também como uma estratégia de isenção de indígenas e não brancos, como o registro feito pela Micaela “tapuia de nação” é um exemplo, em seu depoimento feito ao comissário João Gomes no dia 28 de novembro de 1742, na freguesia de Nossa Senhora da Apresentação da cidade do Rio Grande do Norte, ela conta que:

vira a Constantina de Barros, mulher de Teodósio Gomes, defunto morador no dito lugar, e de presente mulher do tenente Francisco Freire de Carvalho, seu segundo marido, morador em Jaguaribe fazer a adivinhação que chamam do quibando estando presentes a ver Cristina Pais, parda forra, que nesse tempo morava no dito lugar do Apodi (Alveal; Fonseca; Pereira, 2018, p. 22).

Por efeito de denúncias feitas a partir do medo de ser acusado pela Inquisição, sujeitos de prestígio social, como soldado, capitão e até mesmo padre entraram para o rol dos culpados junto aos indígenas e negros da América portuguesa. A sociedade do Novo Mundo era vista como pecadora. Dessa forma, a colônia era tida como um espaço carregado de heresias e feitiçarias que precisavam ser combatidas.

Na documentação analisada, a adivinhação de quibando é a prática mais recorrente das acusações. Os usos dessas manifestações mágico-religiosas estão ligados ao desejo de resolver problemas, sejam cotidianos ou amorosos, ou até mesmo saber o futuro, e para a realização da adivinhação é necessário buscar pessoas que tenham conhecimento referente ao manuseio dos objetos utilizados nas práticas e a respeito dos saberes mágicos. Por essa razão, nas acusações relacionadas a indivíduos não brancos, estão presentes indivíduos qualificados como “índia tapuia”, preto forro, “pardo”, “negra escrava”, sendo estes conhecedores da prática ou de pessoas que faziam adivinhação. Assim, quando essas práticas atingem sua representação na sociedade, elas passam a disputar um espaço simbólico religioso, resultando, por exemplo, no hibridismo cultural como as religiosidades populares, formadas por práticas mágicas dos africanos, fetichistas dos ameríndios, e carregam alguns símbolos do cristianismo. A trajetória das práticas da cultura popular nos mostra que, no Brasil, os

partícipes do universo mágico-religioso da época moderna pertenciam a camadas sociais distintas, ligavam-se por meio da exploração e escravidão.

Os casos analisados sobre as agências dos indígenas acusados de praticar manifestações heréticas são alguns exemplos, na documentação acerca das denúncias conta com outros relatos e nos traz à luz práticas e crenças da população da Capitania do Rio Grande. A análise dos casos de indígenas encontrados nas denúncias são um exemplo de como o universo colonial se articulava diante dos símbolos populares e como as pessoas incorporavam a cultura do outro, também é possível analisar como a Igreja enxergava e julgava as práticas religiosas dos indígenas a partir de suas concepções e doutrinas, e assim, associavam ao demônio e sofriam exclusão social porque não estavam distantes do cristianismo e associados ao diabo.

Nesse sentido, no que toca a problemática central da pesquisa podemos analisar como, em meio as estratégias de controle social da inquisição, operavam no cotidiano social do Rio Grande colonial as práticas que extrapolavam a normatividade católica, como foco na ação da população indígena e não branca. Destacamos as vivências desta população não meramente como uma “reação” às malhas da Igreja católica e às redes de colonização, mas como sua ação e existência diante deste mundo e, em determinados momentos, estratégias de resistência cultural e social.

Considerações finais

Apresentamos em nosso trabalho duas problemáticas, a primeira sobre como ocorreu a ação inquisitorial em nossa região, assim sendo, podemos perceber que o Tribunal do Santo Ofício da Inquisição na Capitania do Rio Grande, desde o século XVIII até o início do século XIX, numa perspectiva de constatar que nestes territórios houve a presença da Inquisição e como os indígenas se tornaram réus do tribunal e suas manifestações religiosas caracterizadas como práticas heréticas; a segunda problemática é a respeito de como as práticas religiosas populares para os indígenas e população não branca passaram a ser consideradas heresias, portanto, se tornando crimes para a Inquisição. Ressaltamos que, mesmo diante das imposições, estes sujeitos existiam. No entanto, missionários enxergavam esta ação como uma forma de enfrentamento e resistência à fé e à cultura cristã, quando, na verdade, só estavam praticando os seus costumes e mantendo suas tradições, chegando a usar em alguns momentos como estratégias para manter seus hábitos e crenças.

Este resultado só foi possível pelo acesso à fonte, a qual tem disponível os 25 documentos com 43 casos entre denúncias e confissões, os variados casos nos permitiram

a construção de uma investigação de quais os réus do Tribunal da fé e sob quais heresias foram acusados. Sua importância consiste no fato de que a metodologia construída a partir da disponibilidade da documentação, ofereceu a oportunidade de termos uma visão ampla do objeto estudado, resultando, portanto, em um conhecimento das ações da malha de colaboração do Tribunal no Rio Grande.

O trabalho também objetivou construir alguns apontamentos para compreender como a circulação de diferentes práticas religiosas oriundas de diferentes culturas instituíram uma expressiva religiosidade popular presente na Capitania do Rio Grande, em que a sua sociedade recorria a tais manifestações para a solução de problemas do cotidiano, também como forma de defesa contra males. Assim, os casos analisados nos mostram esses (des)encontros de costumes, hábitos e práticas de religiosidades diferentes que se entrecruzaram, culminando no hibridismo cultural, que logo assumiu feições de extrema violência, manifestadas nas suas mais variadas formas. Com efeito, percebemos que a trajetória das práticas da cultura popular nos mostra que, no Brasil, os partícipes do universo mágico-religioso da época moderna pertenciam a camadas sociais distintas, que se ligavam por meio da exploração, escravidão e imposição da fé e dos costumes.

Por fim, a documentação inquisitorial também nos possibilitou ter acesso e reescrever histórias dos indígenas do Rio Grande do Norte que, de outra forma, estariam esquecidas, contribuindo, portanto, para mostrar a presença dos indígenas nestes territórios, a e o processo de demonização da sua imagem. Também, constrói possibilidades de estudos para aqueles que se sentem atraídos por história colonial, indígena e do Rio Grande; por temas relativos a relações sociais como a escravidão, a religiosidade popular e a dominação da fé católica no Brasil.

Referências Bibliográficas

- ARAÚJO, Maiara Silva. ANÁLISE QUANTITATIVA E QUALITATIVA DOS COLONOS QUE ASSENTARAM PRAÇA NA CAPITANIA DO RIO GRANDE (SÉCULOS XVII, XVIII E XIX). **Revista de História Bilros: História (s), Sociedade (s) e Cultura (s)**, v. 7, n. 15, 2019.
- ALVEAL, Carmem; FONSECA, Marcos; PEREIRA, Ana. **Hereges e degredados na capitania do Rio Grande (séculos XVII-XIX)** (Coleção Documentos Coloniais do Rio Grande) 1. ed. Natal: Flor do Sal, 2018.
- BERTOLOSSI, Leonardo Carvalho. A medicina mágica das bolsas de mandinga no Brasil, séc. XVIII. In: **“USOS DO PASSADO” — ENCONTRO REGIONAL DE HISTÓRIA**, 12, Rio de Janeiro. Anais...Rio de Janeiro, ANPUH — RJ, p. 1-9, 2006.
- CALAINHO, Daniela. Agentes da Fé nas Malhas da Inquisição. **XXIV Simpósio Nacional de História**, 2006.

CALAINHO, Daniela. O Brasil e o Tribunal do Santo Ofício português: réus, cartas e agentes em circulação no mundo atlântico. **Tempo**, v. 28, p. 225–244, 2022.

FONSECA, Maria Henriqueta. O catarismo e a cruzada contra os albigenses. **Revista de História**, v. 8, n. 17, p. 79-117, 1954.

GREEN, Toby. **Inquisição: o reinado do medo**. Objetiva, 2011.

LIMA JARDILINO, José Rubens; FERREIRA, Mário Gomes. Inquisição no Brasil: Modus operandi dos inquisidores do Tribunal do Santo Ofício de Lisboa nos processos envolvendo à colônia (1640–1739). **Historia y MEMORIA**, n. 25, p. 21–61, 2022.

NOVINSKY, Anita. **A Inquisição**. São Paulo: Brasiliense, 1982.

OLIVEIRA, Halyson Rodrygo Silva. **POR UMA HISTÓRIA SOCIAL DE MEDOS E RESISTÊNCIAS: Inquisição e sociedade no Brasil colonial (séc. XVI-XVIII)**. Tese (Doutorado em História Social) — Universidade Federal do Ceará. Fortaleza, 2018.

OLIVEIRA, Halyson Rodrygo Silva. “O DIABO ESTEVE AQUI”: FEITIÇARIA, RELIGIOSIDADE POPULAR E AÇÃO INQUISITORIAL NA CAPITANIA DO RIO GRANDE (SÉC. XVIII). **Mnemosine Revista**, 2021.

_____. Por uma história social de medos e resistências: inquisição e sociedade no Brasil colonial (séc. XVI-XVIII). 2022.

OLIVEIRA, Maria Olindina Andrade de et al. **Olhares inquisitoriais na Amazônia portuguesa: o Tribunal do Santo Ofício e o disciplinamento dos costumes (XVII-XIX)**, 2010.

PIERONI, Geraldo. Os excluídos do Reino: A Inquisição Portuguesa e o degredo para o Brasil-Colônia. **Revista do Programa de Pós-graduação em História da UnB**, v. 5, n. 2, p. 23–40, 1997.

SILVA, Tyego Franklim da. **A ribeira da discórdia: terras, homens e relações de poder na territorialização do Assu Colonial (1680–1720)**. 2015. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal do Rio Grande do Norte.

SILVA, Victor André Costa da. **História indígena e do indigenismo na documentação avulsa do arquivo histórico ultramarino de Lisboa concernente ao Rio Grande do Norte (AHU-RN)—século XVIII**. 2017. Trabalho de Conclusão de Curso. Universidade Federal do Rio Grande do Norte.

SIQUEIRA, Sônia Aparecida de. **A Inquisição Portuguesa e a sociedade colonial**. São Paulo: Ática, 1978.

SOUZA, Laura de Mello. **Inferno Atlântico: demonologia e colonização-Séculos XVI-XVIII**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SOUZA, Laura de Mello e. **O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

VAINFAS, Ronaldo. **A Heresia dos Índios**. Catolicismo e rebeldia no Brasil colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

O ensino de História indígena do Amapá colonial: propostas para aulas problematizadoras

The teaching of Indigenous History of colonial Amapá: proposals for problematizing lessons

Bruno Rafael Machado Nascimento,¹ UNINTER

Resumo

O artigo tem como objetivo analisar o referencial curricular amapaense (RCA) dos anos finais do ensino fundamental em relação à História indígena do Amapá, bem como, propor uma metodologia de como os professores podem utilizar fontes do período colonial para tornar as aulas de História significativas. Identificou-se que o RCA obliterou as Histórias indígenas e que esta quase ausência pode afetar as aprendizagens dos estudantes, não obstante, é possível subverter a “norma” e inserir os povos indígenas na prática docente.

Palavras-chave: Ensino de História; Indígenas; Amapá; Referencial Curricular Amapaense.

Abstract

The article aims to analyze the Amapaense Curricular Reference (RCA) for the final years of elementary education in relation to the Indigenous History of Amapá, as well as propose a methodology on how teachers can use sources from the colonial period to make History classes meaningful. It was identified that the RCA has overlooked Indigenous Histories and that this almost absence can affect students' learning; nevertheless, it is possible to subvert the “norm” and incorporate Indigenous peoples into teaching practice.

Keywords: Teaching of History; Indigenous Peoples; Amapá; Amapá Curricular Reference.

Introdução

Este artigo busca lançar luzes sobre algo fundamental do exercício da docência, ou seja, o como ensinar História indígena do Amapá para adolescentes dos anos finais do Ensino Fundamental, isto é, dos 6º aos 9º anos. Obviamente que não se tem a pretensão de dar conta da totalidade de uma realidade tão complexa e por isso desafiadora tanto para os professores experientes quanto para os jovens que estão em formação nas diversas instituições superiores. No entanto, apresenta-se e discute-se uma possibilidade metodológica que pode tornar a aula mais significativa e problematizadora na dimensão histórica e pedagógica.

Qual seria este caminho? Acredita-se nos usos de variadas fontes como exercício para a construção do conhecimento e pensamento histórico no ambiente escolar, ou seja, abrem-se possibilidades de transformar a sala de aula em espaço de pesquisa. Mas é possível? Como fazer? São em buscas destas respostas que este texto percorrerá determinados rumos para clarificar as questões.

¹ Licenciado e Bacharel em História (UNIFAP), Mestre em Ensino de História (UNIFAP) e Graduando em Teologia (UNINTER), professorbrunohistoria8@gmail.com

E não são apenas questões metodológicas, mas as habilidades e valores que a partir da temática indígena é possível ajudar os estudantes a desenvolverem, por exemplo, o respeito, solidariedade e aceitação do outro. Sabe-se do processo de violência, exclusão e invisibilidade que as populações nativas sofrem desde a conquista europeia, no entanto, a nova História indígena aponta para outras perspectivas, por exemplo, a valorização dos protagonismos dos povos nativos ao longo da História do Brasil (Almeida, 2017, p. 18). Esta nova realidade da ciência de referência (História acadêmica) deve chegar às salas de aula do estado do Amapá, porém mediada didaticamente pelo professor ou professora para atingir fins específicos do componente curricular História.

Existe um dispositivo legal que obriga as escolas a incluir Histórias e culturas indígenas em seus currículos que é a lei 11.645/2008, mormente nos componentes curriculares História, Literatura e Artes, mas a obrigatoriedade é para todos os outros. O objetivo desta pesquisa não é avaliar como os educadores trabalham a temática indígena no Amapá, porém a julgar pelas representações sobre os povos nativos contidas nos livros didáticos, isto é, tratam como sujeitos passivos e em geral estão presentes apenas no início da colonização e depois desaparecem da História, as expectativas não são as melhores (Nascimento, 2018, p. 70).

Antes de apresentar as possibilidades metodológicas para os usos das fontes coloniais que tratam dos indígenas faz-se necessário tecer algumas considerações a respeito das diretrizes curriculares que a partir de 2020 norteiam o cotidiano dos professores do estado do Amapá.

A Base Nacional Comum Curricular, o Referencial Curricular Amapaense e a temática indígena

Nesta seção não se busca analisar o processo de construção da Base Nacional Comum Curricular (BNCC) e do Referencial Curricular Amapaense (RCA), ou seja, como ele se deu, as limitações das participações dos professores e da sociedade em sua elaboração ou quem foram seus redatores. Mas, alguns esclarecimentos são importantes: a BNCC foi homologada em 20 de dezembro de 2017 pela portaria nº 1570 assinada pelo então Ministro da Educação, Mendonça Filho (Brasil, 2017a). Inicialmente esta homologação foi da Educação Infantil e Ensino Fundamental, a do Ensino Médio deu-se em momento posterior.

Discute-se muito sobre a BNCC, mas o que efetivamente ela é? Constitui-se em:

um documento de caráter normativo que define o conjunto orgânico e progressivo de **aprendizagens essenciais** que todos os alunos devem desenvolver ao longo das etapas e modalidades da Educação Básica, de modo a que tenham assegurados seus direitos e aprendizagem e desenvolvimento [...]. (Brasil, 2018, p. 7. Grifo do original).

Como o próprio documento explicita, a BNCC é a “referência nacional para formulação dos currículos dos sistemas e das redes escolares dos Estados, do Distrito Federal e dos Municípios e das propostas pedagógicas das instituições escolares” (Brasil, 2018, p. 8). Esta orientação encontra-se na resolução nº 2, de 22 de dezembro de 2017 do Conselho Nacional de Educação que instituiu e orientou a implantação da base nacional (Brasil, 2017b). Como a BNCC tem caráter normativo, o artigo 5º da referida resolução em seu parágrafo 1º explicitou que ela:

Deve fundamentar a concepção, formulação, implementação, avaliação e revisão dos currículos, e consequentemente das propostas pedagógicas das instituições escolares, contribuindo, desse modo, para a articulação e coordenação de políticas e ações educacionais desenvolvidas no âmbito federal, estadual, distrital e municipal, especialmente em relação à formação de professores, à avaliação da aprendizagem, à definição de recursos didáticos e aos critérios definidores da infraestrutura adequada para o pleno desenvolvimento da oferta de educação de qualidade (Brasil, 2017b).

A BNCC é tão importante que serve como instrumento orientador não apenas para os currículos dos estados e municípios, mas também para as propostas pedagógicas das escolas públicas e privadas, assim como, para o estabelecimento de políticas educacionais, por exemplo, a seleção e distribuição dos livros e materiais didáticos para as instituições públicas por meio do PNLD (Programa Nacional do Livro e do Material Didático). Além disso, a formação continuada dos professores deve ser pautada pelas orientações presentes na “base”.

Portanto, é a partir da Base Nacional Comum Curricular que os entes da federação deveriam elaborar as suas próprias diretrizes curriculares, como ocorreu no Amapá. Em 2018 o RCA da Educação Infantil e do Ensino Fundamental foi construído. Já em 2019 ele foi homologado pelo Conselho Estadual de Educação e lançado pela Secretaria Estadual de Educação em maio do mesmo ano. No mês de agosto iniciou a formação dos profissionais de educação para implementação da BNCC e RCA. Esta implantação nas escolas iniciou no ano letivo de 2020 em meio ao caos pandêmico.

O Referencial Curricular Amapaense de História, ao menos, nos anos finais do Ensino Fundamental manteve praticamente as mesmas habilidades da BNCC. O que se tem neste documento normativo de referência nacional são as “aprendizagens essenciais” (Brasil, 2018, p. 20) que deveriam ser contextualizadas e enriquecidas com questões relacionadas às

realidades de cada ente da federação. Mas, não foi o que aconteceu no Amapá, pois os objetos de conhecimento (são os conteúdos, conceitos e processos) e as habilidades (aprendizagens essenciais que se buscam desenvolver nos estudantes) que se referem à História do estado e da Amazônia são mínimas.

O RCA foi estruturado da mesma forma que a BNCC, ou seja, cada componente curricular foi organizado em unidades temáticas, objetos de conhecimento e habilidades que estão intimamente relacionados, isto é, cada objeto de conhecimento é composto por uma ou mais habilidades que se pretende desenvolver nas crianças e adolescentes. Abaixo se tem um exemplo para facilitar a compreensão:

Quadro 1 – História 6º ano

Unidades temáticas	Objetos de conhecimento	Habilidades
História: tempo, espaço e formas de registros.	A questão do tempo, sincronias e diacronias: reflexões sobre os sentidos das cronologias.	Identificar diferentes formas de compreensão da noção de tempo e de periodização dos processos históricos (continuidades e rupturas).

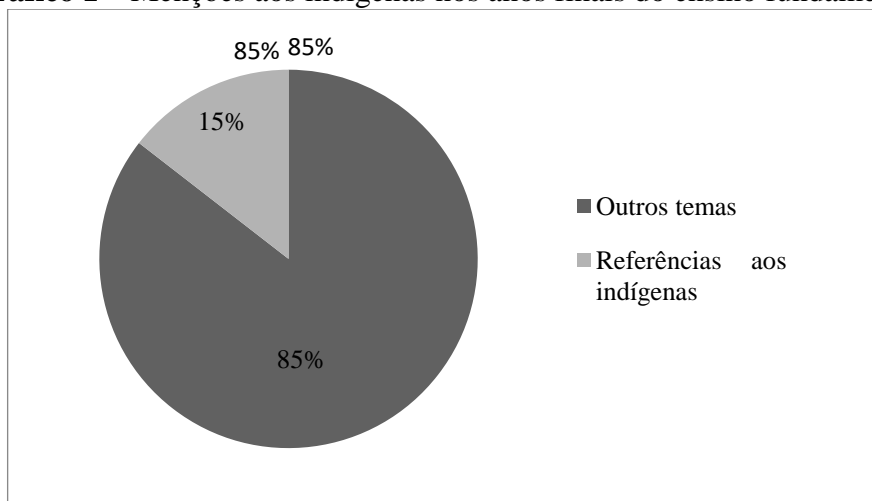
Fonte: (Amapá, 2019, p. 285. Adaptado).

São a partir das habilidades que os professores devem elaborar os objetivos de aprendizagem que se pretendem atingir numa ou em várias aulas. Dessa forma, a categoria “habilidades” foi selecionada para se identificar as ocorrências sobre a temática indígena tal como preceitua a lei nº 11.645/2008. Essa determinou que os currículos da Educação Básica devem incluir além das Histórias e culturas dos africanos e negros, as dos indígenas, assim como, suas lutas e: “contribuições nas áreas social, econômica e política, pertinentes à história do Brasil” (Brasil, 2008).

Reconhece-se a importância da referida lei, no entanto, ela por si só não garante a existência do trabalho sobre a temática indígena na escola. A formação dos professores deve ser modificada em vista de munir os profissionais de condições intelectuais e pedagógicas para bem tratar sobre o tema com os estudantes, os materiais didáticos (principalmente o livro) devem valorizar os protagonismos e participações dos ameríndios nos diversos processos históricos do passado e presente da História do Brasil e as secretarias de educação devem oferecer formação continuada associando os avanços da historiografia com os do campo do ensino de História. Mas o passo inicial é que as Histórias dos indígenas estejam presentes nas diretrizes curriculares. Será que elas estão suficientemente e adequadamente no RCA?

Reafirma-se que a categoria escolhida para análise foi “habilidades” e o critério foi fazer menção explícita (com a palavra indígena) sobre aspectos das Histórias dos indígenas, assim como, as que não utilizam o termo indígena, mas que perpassam por questões referentes aos nativos. Sendo assim, segue-se o gráfico dos anos finais do Ensino Fundamental para melhor visualização do leitor a respeito das remissões no RCA.

Gráfico 1 – Menções aos indígenas nos anos finais do ensino fundamental



Fonte: Elaborado pelo autor a partir do RCA.

Quadro 2 – Referências aos indígenas por ano

Anos	Outros temas	Referências aos indígenas
6º ano	16	5
7º ano	14	5
8º ano	27	4
9º ano	36	5

Fonte: Elaborado pelo autor a partir do RCA.

Tanto o gráfico 1 quanto o quadro 2 revelam que no RCA a temática indígena foi preterida em relação aos outros temas, sobretudo, a História europeia. A julgar pelo currículo prescrito os estudantes terão poucas oportunidades de aprendizagens em relação aos povos ameríndios. Se fosse selecionar apenas as habilidades em relação às Histórias e culturas indígenas do Amapá os números seriam insignificantes. Mas alguém pode sabiamente fazer o seguinte questionamento: os professores não têm autonomia para tratar sobre as Histórias dos indígenas mesmo sem constar de forma adequada no RCA? Sim, mas não é o que se observa na prática e por várias razões.

O RCA no componente curricular História é quase a cópia da BNCC com poucos acréscimos em relação à realidade amapaense. Os livros didáticos são selecionados pelo PNLD (Programa Nacional do Livro e do Material Didático) e para isso devem seguir as determinações da Base Nacional Comum Curricular (por exemplo, os objetos de conhecimento e as habilidades). Os referidos livros são os principais recursos utilizados nas salas de aula do Brasil (Bittencourt, 2008, p. 71). Eles são as referências de planejamento das aulas e estudos a tal ponto de se confundir com os currículos escolares. Os professores enfrentam no cotidiano escolar dificuldades que muitas vezes os impedem de ir além do livro didático, por exemplo, a falta de debates adequados sobre metodologias de ensino e aprendizagem que torna a graduação precária:

Em geral, essa formação começa e termina no curso de graduação. Formado, o professor de História, como tantos outros, envolve-se com encargos familiares, com a luta pela sobrevivência e quase sempre não dispõe de tempo e nem de dinheiro para investir em sua qualificação profissional. Seu cotidiano é preenchido com múltiplas tarefas; seu tempo de viver é fragmentado, dilacerado pelas preocupações muitas vezes contraditórias entre sua profissão, família e progresso cultural (Schmidt, 2008, p. 55).

Não se está justificando a baixa qualidade da aprendizagem, mas se deve considerar a realidade vivida pelos educadores nestes rincões do Amapá, ou seja, as condições de trabalho oferecidas aos educadores e as de aprendizagens aos estudantes são péssimas. Sabe-se das dificuldades, mas há esperança de melhorar a qualidade de ensino e aprendizagem.

Diante deste cenário, como problematizar as Histórias e culturas indígenas na sala de aula? Qual a importância dessa temática na Educação Básica? Neste momento a reflexão recairá no segundo questionamento e posteriormente será enfatizado o primeiro.

Garantir aos estudantes não indígenas direitos de aprendizagem referentes aos ameríndios é ajudar a construir novas relações ético-raciais assentadas no respeito, diálogo, aceitação e valorização do “outro”. A lei 11.645/2008 é uma forma de reconhecimento e respeito às sociodiversidades presentes no Brasil (Silva, 2020, p. 53), isto é, reconhece-se que o país é diverso com a presença de 305 povos falantes de 274 línguas diferentes compondo quase 1,7 milhão pessoas que se declaram como indígenas e no Amapá o número é de 11.334 (IBGE, 2023). A referida lei também é importante, pois historicamente as Histórias dos indígenas foram deixadas de lado no currículo escolar e quando se tocava era e inda é para valorização do modo de vida dos europeus tomando-o como referência civilizacional. Dessa forma: “nesse modelo de civilização não cabe o índio, não cabe o negro e não cabe o mestiço,

referências que as elites, de distintas formas, quiseram apagar, encobrir, entulhar, deformar, tanto na história quanto na escola” (Bergamaschi, 2010, p. 156).

Como já demonstrado o RCA do Componente Curricular História perdeu a oportunidade de oferecer às escolas a construção de um currículo minimamente intercultural. É algo grave, pois as instituições escolares correm o risco de reforçar estereótipos, preconceitos e racismos em relação às populações indígenas que, inclusive, são marcantes no Amapá. Em geral, a população brasileira possui a visão do “índigena genérico”, ou seja, que vivem somente em aldeias, parcialmente isolados, alimentam-se basicamente da caça, pesca e estão fadados à extinção (Silva, 2020, p. 61-62). Esse estereótipo precisa ser rompido e assim será quando por meio da sala de aula, as Histórias indígenas serem problematizadas da melhor forma possível. A História tem uma dimensão axiológica potente para tocar as mentes e corações dos estudantes, e assim auxiliá-los a tomar consciência da importância dos ameríndios não apenas no passado, mas principalmente no presente. Mais do que a aprendizagem de um determinado conteúdo são as novas atitudes fundamentadas no combate à discriminação que mais importam.

Concorda-se com o historiador Edson Kayapó (2019, p. 58) para quem as escolas, seus currículos e a própria historiografia silenciaram os povos indígenas na História. E ainda: “os povos indígenas são oportunamente lembrados nas aulas de História que tratam da ‘descoberta do Brasil’, da montagem do sistema colonial e, eventualmente, em momentos pontuais da recente história brasileira” (Kayapó, 2019, p. 58). De fato, os ameríndios aparecem nos manuais didáticos e nos discursos dos professores, sobretudo, no início da colonização e depois praticamente desaparecem. Outro aspecto apontado pelo pesquisador é que quando aparecem ainda são expostos de forma inadequada, por exemplo, como sujeitos passivos dos processos históricos, assim como, a ênfase apenas nas “histórias das derrotas e das perdas que culminaram no extermínio dos povos indígenas, escondendo as histórias das resistências e das estratégias de continuidade e manutenção das tradições” (Kayapó, 2019, p. 72).

Ora, um dos objetivos desta pesquisa é fazer com o que leitor tome consciência da importância da reflexão sobre a temática indígena em escolas públicas e privadas não apenas devido à exigência legal, mas por oportunizar aos estudantes uma História plural e inclusiva. Faz-se necessário combater as discriminações contra as populações nativas e só se vence com educação de qualidade. Acredita-se que as aulas de História são os espaços propícios para o debate sobre a questão. Cabe ao professor buscar referências onde se enfatiza os protagonismos indígenas ao longo dos diversos processos históricos, e são muitas.

Portanto, tomando o RCA como referência há habilidades que não citam explicitamente os nativos, mas que a temática indígena poderá ser trabalhada a partir delas e com determinados objetivos de aprendizagem. Contudo, isso dependerá das escolhas e intenções dos professores, por exemplo, ao tratar sobre a colonização no atual território do Amapá o educador poderá também destacar as alianças, negociações, dependências e conflitos dos europeus com os ameríndios ou apenas tratar dos “grandes” nomes dos portugueses que foram vitoriosos na expulsão dos invasores ingleses, holandeses e franceses. Caso queiram mais do mesmo é sempre uma escolha mediada pelas condições e acesso ao conhecimento histórico. Ao professor que opta por outras Histórias e incluiu sujeitos historicamente marginalizados designamos de “professor transgressor”. Transgredir em seu sentido positivo, ou seja, o profissional que vai além do currículo prescrito, pesquisa, estuda, apresenta novas possibilidades para garantir o direito de aprendizagem aos educandos, e neste caso, amplia os horizontes em relação aos povos indígenas. O convite é para transgressão. Como? Existem muitas possibilidades e uma delas é a utilização de fontes históricas no ensino de História.

Os usos das fontes coloniais e o ensino da História indígena do Amapá

Alerta-se sobre uma questão fundamental da prática docente na escola e que muitas vezes os professores não se atentam, a saber: as relações entre o conhecimento histórico acadêmico (da ciência de referência) e o conhecimento histórico escolar (da História ensinada na escola). Não há transposição abrupta do que é produzido nas universidades para as escolas como se esta última fosse mero receptáculo. As instituições escolares possuem além de conhecimento, cultura própria que é a escolar. Essa tem características, normas, práticas e intenções próprias (Julia, 2001, p. 10-11). Incorre em erro quem acredita que o conhecimento histórico escolar é a simplificação do acadêmico. Segundo Carmen Gabriel e Ana Maria Monteiro (2014, p. 34): “a incorporação de contribuições teóricas do campo da ciência de referência não produz uma réplica, mas sim um conhecimento com características originais, próprias da cultura escolar”.

A história ensinada possui suas complexidades e dinâmicas próprias, logo não é vulgarização ou simplificação do conhecimento histórico acadêmico. Nesse sentido, toma-se o professor da educação básica como construtor do conhecimento histórico escolar numa relação dialógica com os estudantes, materiais didáticos, a cultura escolar e outros saberes que não apenas os acadêmicos. Porém, este conhecimento possui uma: “natureza própria e um *status* específico” (Silva, 2019, p. 52, grifo no original) se constrói também em aproximações

e distanciamentos com a ciência de referência, ou seja, ele dialoga e estabelece tensões com a historiografia e teoria da História (Silva, 2019, p. 52).

Os professores, os estudantes e as escolas são protagonistas na construção de conhecimentos. A partir desta tomada de consciência em relação à cultura escolar e à História ensinada cabe aos educadores pensarem as aulas como problematizadoras para superar o verbalismo que marca o ensino de História, mas levando em conta as especificidades das instituições escolares. Nesse sentido, as propostas metodológicas apesar de se basearem nos usos de fontes coloniais não têm por objetivo tornar os educandos pequenos historiadores, mas ensinar-lhes procedimentos e valores que serão úteis para a vida prática e assim perceberão que a História é construída a partir de problematizações. Além disso, o contexto é de situações de aprendizagem na escola, ou seja, a utilização de fontes tem outros objetivos dos utilizados pelos historiadores.

Os usos de documentos nas aulas de História não é algo novo e existem inúmeras propostas. Mas quais seriam as vantagens? Concorda-se com Marieta de Carvalho e Vivian Zampa (2017, p. 37) quando afirmam que os usos das fontes:

Trata-se de um instrumento pedagógico que possibilita aos alunos o contato com o “real”. Além de tornar mais concreto o processo de ensino-aprendizagem, favorece o desenvolvimento intelectual dos alunos, permitindo ao docente sair do verbalismo que, na maioria das vezes, ainda hoje, infelizmente faz parte do cotidiano escolar.

Indubitavelmente os usos didáticos incentivam os estudantes a desenvolverem a autonomia intelectual, assim como, o protagonismo durante as aulas e cabe ao professor o papel de mediador do ensino e aprendizagem. Isso não significa que a ação docente é menosprezada: cabe ao educador alguns cuidados, por exemplo, na escolha do documento a ser analisado. Esse deve ser adequado com a faixa etária da turma, não deve ser longo e tem que ser motivador para os discentes. O que isso significa? Que as fontes devem ajudar na construção do pensamento crítico e para tornar mais concretos os conteúdos (Carvalho; Zampa, 2017, p. 42). Outra sugestão é que as fontes não podem ser utilizadas meramente para confirmar o discurso do professor, ou seja, devem ser problematizadas e assim gerar nos estudantes o espírito de curiosidade e descoberta. Como eles desconhecem o contexto de produção do documento, cabe ao educador escolher o melhor momento para a introdução da atividade. Pode ser para iniciar um tema ou no final. Sugere-se esta segunda possibilidade após breve explanação do professor sobre o tema e seu contexto.

Também a BNCC indica os usos de fontes históricas nas salas de aula e a justificativa para isso seria o papel de agentes do processo de ensino e aprendizagem desempenhados pelos professores e estudantes. Assim sendo, ambos assumem “uma ‘atitude historiadora’ diante dos conteúdos propostos” (BRASIL, 2018, p. 398). O objetivo é que os discentes ao longo do Ensino Fundamental ganhem autonomia do pensamento para fazer as suas escolhas na vida a partir do conhecimento histórico.

As fontes coloniais quase sempre estão marcadas pela visão eurocêntrica e preconceituosa em relação às populações indígenas, por isso, é importante que os professores utilizem estes documentos como “discursos carregados de sentidos, valores e representações do passado que precisam ser problematizados” (Oliveira, 2011, p. 240). Essa problematização não é o passado pelo passado, mas um diálogo com o presente. A BNCC designa esta prática de “atitude historiadora”.

Tanto o RCA de História quanto a historiografia local praticamente silenciam em relação às presenças indígenas no período colonial no território que corresponde ao atual estado do Amapá. São poucos os estudos que enfatizam as ações destes sujeitos. Eles até aparecem no início da colonização do “Cabo do Norte” e na construção da fortaleza de São José de Macapá, mas são apresentados de forma secundária e como indivíduos passivos. Não se nega que foram explorados e sofreram inúmeras violências, não obstante, mesmo que limitadamente fizeram escolhas, alianças, guerras e resistiram (Almeida, 2017, p. 19). Por isso este estudo se justifica não como a “cura” para o ensino de História indígena do Amapá, mas como um convite à reflexão aos professores e dos que virão a ser. Dessa forma, apresenta-se a *metodologia de leitura* (Da Silva; Nascimento, 2019, p. 277). Acredita-se que este método é um dos caminhos possíveis para ser utilizado em qualquer fonte, porém com determinadas adaptações.

A leitura é dividida em algumas etapas: *leitura exploratória*, *leitura de compreensão*, *leitura de interpretação* e *leitura crítica*. Destaca-se que a separação em etapas é didática, pois em variadas situações as questões estão diretamente interligadas. Ela acontece por meio de perguntas que dão o tom das problematizações. Serão ofertados dois exemplos, mas o método pode ser utilizado em qualquer outro documento histórico resguardando as adaptações e modificações realizadas pelo professor.

Neste 1º exemplo o tema são as *guerras no Cabo do Norte*² na primeira metade do século XVII. Tradicionalmente a historiografia exaltou as ações dos portugueses na expulsão

² Território impreciso que na documentação seiscentista englobava o que hoje é o Estado do Amapá.

dos “estrangeiros” (holandeses, ingleses, irlandeses e franceses) que disputavam o território e suas gentes, porém os povos que viviam neste espaço são representados de forma passiva, ou seja, não como agentes da própria História.

No RCA de História para o 7º ano há esta habilidade: “identificar a ocupação portuguesa na Amazônia, especialmente na área do atual Amapá” (Amapá, 2019, p. 287). O professor transgressor não vai apenas falar que os portugueses expulsaram os “estrangeiros”, mas vai tocar nas seguintes questões: ocupar? Estava desocupado? Não existiam sociedades aqui? E tratará das presenças indígenas que já viviam há séculos. O objetivo de aprendizagem para duas ou mais aulas poderá ser: compreender as participações ativas dos indígenas nas guerras no Cabo do Norte.

Tomam-se como exemplo as disputas no forte do Torrego construído pelos holandeses. Para tanto, eles estabeleceram alianças com os indígenas, sobretudo, os Tucuju para a construção desta pequena fortificação e, sobretudo, para o comércio. Os neerlandeses negociavam seus produtos com os ameríndios em troca, por exemplo, de peixe-boi, madeira e urucum. Ademais, por meio de negociações os ameríndios cultivavam tabaco nas proximidades do Torrego que era levado para Europa e gerava bastante lucro. É importante explicar aos estudantes que o pagamento aos nativos era por meio de machados, contas de vidro, tesouras, facões e armas. Estas mercadorias eram utilizadas pelos indígenas de várias formas, por exemplo, para se ornamentarem, para defesa, para ajudar no trabalho cotidiano e também para comercializar com outros povos aliados, isto é, ambos se beneficiavam (Nascimento, 2021, p. 115).

Em tudo os europeus dependiam dos indígenas, pois eram eles que conheciam o território, eram os remadores, os guias, os que forneciam alimentos e os guerreiros nos combates. Os invasores não conheciam a Amazônia e tampouco sabiam como combater na região. Nas guerras, a dependência foi ainda maior, pois quem eram os espiões que subiam nas árvores para identificar os inimigos? Quem corria descalço na floresta? Quem utilizava flechas envenenadas? Quem combatia nas canoas? Obviamente que os ameríndios e por isso a constituição de alianças com essas populações foi decisiva para colonização.

A partir desta breve contextualização que o professor pode fazer com a turma passa-se ao uso da fonte. O trecho foi extraído da *Relaçam de vários successos acontecidos no Maranham e Gram Para, assim de paz como de guerra, contra o rebelde Olandes Ingreses e Franceses, e outras nações* de autoria do padre Luiz Figueira, impresso em Lisboa no ano de 1631. Sabia-se da presença holandesa no Cabo do Norte e por isso o governador enviou o Pedro da Costa com indígenas flecheiros para combater os “estrangeiros”. No ano de 1629

aconteceu o combate e o jesuíta escreveu sua versão. Consta que os portugueses estavam em desvantagem numérica, principalmente, após os indígenas terem ido atacar os outros “naturais” aliados dos holandeses e que por isso os lusitanos e os holandeses tiveram que recuar. Observe:

Os índios que iam com os portugueses, vendo os naturais que acompanhavam os holandeses lançaram-se a eles e os perseguiram fazendo neles grande matança, desamparando os portugueses, que em desigual número pelejavam com os holandeses, havendo poucos índios que ajudavam e uns e outros pelejaram até que cansados de uma e outra parte se foram apartando: e os nossos se achavam sem munições e vieram para casa onde estava o Capitão Pedro da Costa (Figueira, 1902, p. 19).³

Inicialmente deve-se pedir aos discentes que façam a leitura do texto sem qualquer pretensão de compreensão. A preocupação ainda não é com o conteúdo, mas com palavras e frases. Nesta fase de *leitura exploratória* o professor pode pedir para que sublinhem palavras desconhecidas e com auxílio do dicionário físico ou virtual pesquisem os seus significados. É importante que aos estudantes marquem as palavras-chave do texto.

Na *leitura de compreensão* sugerem-se perguntas referentes sobre qual o tema central, quais os personagens, onde se passa a narrativa, se há descrições sobre o ambiente e como ele é descrito. Já na *leitura de interpretação* foca-se em questões que levem os estudantes a não só descrever o que se encontra na fonte, mas também levantar hipóteses. Seguem-se algumas sugestões: o padre Luís Figueira estava acompanhando o conflito? (ele não estava), como ele pode saber dos acontecimentos? (ele usou outras fontes), como se escrevia naquela época? Ele escreveu a verdade? Ou exagerou? Por quê? (sua intenção era exaltar as ações dos portugueses, veja o título do seu escrito, e também pedir auxílio de Portugal para bancar as ações dos jesuítas na Amazônia). Para despertar a curiosidade, o educador pode perguntar quais os motivos levavam os indígenas a se aliarem aos europeus (veja que havia aliados dos portugueses e holandeses), ou seja, quais os seus interesses (por exemplo, em mercadorias que eram ressignificadas nas culturas ameríndias, eram utilizadas nas redes de comércio entre os nativos e se aliavam também por considerarem os europeus importantes parceiros em conflitos contra outros povos indígenas). Também há de se questionar se é possível identificar a importância dos indígenas nas guerras e por que eram tão essenciais. Quais os interesses dos europeus no território do Cabo do Norte?

³ A grafia foi atualizada para melhor compreensão. É necessário que o professor assim proceda para evitar desestímulos aos estudantes.

Por fim, na *leitura crítica* as questões são ampliadas e exige-se maior nível de abstração. Por isso, esta “etapa” só poderá ser realizada mediante as anteriores. Pergunta-se sobre como se dava a negociação para formar alianças entre os indígenas e europeus. Inicialmente não foi a “ferro e fogo”, mas negociava-se com o “principal” (o líder de um determinado povo) para articular os acordos. Por que nas guerras os livros falam quase sempre apenas dos europeus, se existe preconceitos com as populações indígenas e como combatê-los.

Sugere-se que os professores organizem os estudantes em grupos para facilitar as trocas e aprendizagens entre eles. Cabe ao docente o papel de mediador que ajudará os grupos que tiverem dificuldades e que auxiliará nas dúvidas. Observa-se que na metodologia da leitura os discentes exercem o papel de protagonistas.

No 2º exemplo o tema são *as resistências dos indígenas na região do Cabo do Norte* ocorrida na segunda metade do século XVII. Trata-se do envio de missionários jesuítas para tentar “pacificar” os ameríndios, evitar o contato deles com os franceses vindos de Caiena que traficavam pela região do atual Amapá e converter ao catolicismo.⁴ Nesta ocasião os missionários fundaram duas missões: uma na região do rio Araguari e outra mais acima. Em 1687 os padres Antônio Pereira e Bernardo Gomes foram mortos pelos ameríndios na ilha de Camonixary, onde tinham uma missão/aldeamento (Nascimento, 2018; 2019, p. 100). As fontes disponíveis para a atividade tratam das ações dos nativos que recusaram a presença dos religiosos.

No RCA para o 7º ano constam as seguintes habilidades nas quais o tema pode ser trabalhado com os estudantes: “analisar com base em documentos históricos, diferentes interpretações sobre as dinâmicas das sociedades americanas no período colonial; e identificar a ocupação portuguesa na Amazônia, especialmente na área do atual Amapá” (Amapá, 2019, p. 287). O objetivo sugerido para as aulas é compreender como os indígenas do atual Amapá resistiram às formas de domínio dos europeus.

O texto I foi extraído de um trecho do livro, *Crônica dos Padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão*, escrito em 1698 pelo jesuíta João Felipe Bettendorff. Ele era de Luxemburgo e chegou como missionário em São Luís no ano de 1661. Ao longo de sua trajetória na Amazônia assumiu várias funções: missionário, reitor, superior e procurador da missão do estado do Maranhão. Em seu referido livro elaborado a pedido do seu superior ele

⁴ Para aprofundar o tema sobre as relações dos indígenas e missionários inacianos no Cabo do Norte consultar (Nascimento, 2018; 2019; 2021).

procurou exaltar as ações dos missionários e deu o tom edificante, ou seja, quis animar a fé dos leitores.

O texto II trata-se de um trecho escrito pelo capitão-mor do Pará, Antônio de Albuquerque Coelho de Carvalho, que foi enviado na segunda metade do século XVII para o Cabo do Norte com o intuito de expulsar os franceses e verificar locais para construções de fortes. Na ocasião levou os dois jesuítas para fundarem a missão acima do rio Araguari. Lá os deixou, foi à Belém e depois voltou à região quando foi informado por indígenas em setembro de 1687 que os missionários haviam sido mortos. Mandou perseguir os ameríndios envolvidos. Uns escaparam, mas outros foram presos. Na carta ele aponta a causa das mortes que ouviu dos nativos.

Para fins de investigações sobre as mortes houve uma devassa comandada pelo ouvidor-mor Miguel da Rosa Pimentel na qual tratou dos assassinatos dos padres e de quatro índios das aldeias de repartição. 39 acusados foram presos e “perguntas judiciais” foram feitas aos indígenas prisioneiros. As respostas sobre as causas constam no texto III.

Observe que esta atividade é mais complexa por exigir comparações entre fontes com versões diferentes. Por isso, a sugestão é que sempre sejam feitas em grupos para que haja interações entre os estudantes e assim coletivamente façam descobertas.

Texto I

Entraram logo os conjurados para matança dos padres [...] o primeiro e principal agressor e matador dos padres foi o principal Canariá da nação Aguaraca e da aldeia de Coanurú, conforme contou sua própria mulher Aracú [...]. Confessou o principal Canariá ao padre Aluisio Conrado que ele, acompanhado de cinco outros, deram primeiro sobre a cabeça do padre Antônio Pereira com uma Ybirassanga ou pau de matar a última pancada [...].

O motivo que tiveram para realizarem a uma tão horrível ação, foi sem dúvida o ódio à nossa santa fé e pregação evangélica, com que lhe tiravam seus excessos em beber, seus amancebamentos e ritos gentílicos, e esta se presume ter sido a mesma causa que os fez tirar a vida até dos índios domésticos que acompanhavam os padres.

[...] depois da matança despiram os corpos mortos e os dependuraram nus do tirante da casa partiram-nos em pedaços, assando e comendo-os, guardando, porém, os cascos das cabeças para beberem seus vinhos por eles, e algumas canelas para fazerem suas gaitas e pontas de suas flechas, como também a gordura e banhas para se untarem com elas (Bettendorfe, 1990, p. 429; 430; 431).

Texto II

A razão para isso acontecer foi só que um índio chamado Lopo, que acompanhava o padre, e era intérprete da língua aruã se embebedou e disse aos negros da aldeia que estavam com o padre que o missionário estava os enganando e ajuntando-os para quando eu viesse os levasse atados por escravos (AHU, Maranhão, (avulsos), Cx. 7, doc 798. Adaptado).

Texto III

[...] uns disseram que por lhe roubarem o que tinham, outros porque lhe proibiram as mulheres e outros porque os franceses lhes praticaram que os padres eram uns embusteiros, o que estavam ali para os entreterem, enquanto não chegava o capitão-mor para que na sua chegada os haviam de amarrar e trazer todos para serem escravos (AHU. Pará, Cx.3, doc. 271).

Na *leitura exploratória* pode-se pedir que marquem as palavras desconhecidas e que buscam os seus significados. Na *leitura de compreensão* sugerem-se questões sobre qual o tema central das fontes, quem as escreveu e quais os personagens citados. Na *leitura de interpretação* exige-se mais dos estudantes. Pode-se questioná-los sobre as causas das mortes de cada texto, por que as visões são diferentes, por que no texto I o missionário aponta como causa uma visão religiosa, será se realmente aconteceu o ritual de antropofagia descrito pelo João Bettendorff (fazia parte da retórica jesuítica apresentar as mortes dos padres como um ato heroico em nome da fé cristã como forma de exaltação), por que nos outros documentos não se fala do ritual. No texto II, trata-se do receio de serem escravizados pelo capitão-mor, os portugueses escravizavam os indígenas (pode tratar das guerras justas e dos resgates)? Por que o indígena Lopo que era o intérprete dos padres resolveu falar que os “negros da aldeia” (indígenas) seriam feitos escravos? Como os indígenas sabiam o que era a escravidão feita pelos portugueses? No texto III, há várias possíveis razões para a rebelião indígena. Pode-se questionar: quais os interesses dos franceses para que os indígenas não se aliassem aos portugueses? Por fim, o que aconteceu pode ter acontecido com os capturados? (alguns mortos e outros deportados para o Maranhão).

Na *leitura crítica* ampliam-se, por exemplo, os questionamentos sobre as relações entre indígenas e missionários, bem como, questões atuais: por que os padres queriam proibir as mulheres aos indígenas? (aqui tem a ver com a imposição do casamento na perspectiva católica, mas os nativos possuíam outras formas de conjugalidade); qual a importância de ter um intérprete indígena? Os ameríndios aceitavam as imposições dos sacerdotes e por quê? Os missionários tratavam os indígenas como inferiores? Há ainda preconceitos contra estes povos? Qual deve ser a nossa postura para acabar com esta realidade? Você conhece quais povos indígenas vivem no Amapá? Quais são as suas reivindicações atuais?

Portanto, apresentaram-se por meio destas duas sugestões possibilidades metodológicas para tornar aulas de História problematizadoras, assim como, mesmo que limitadamente pela natureza das fontes coloniais o trato da temática indígena na escola para o

referido período. Dessa forma, os estudantes tornam-se protagonistas sob a mediação dos docentes.

Considerações finais

Demonstrou-se que o RCA obliterou a História indígena do Amapá e que isso exigirá do educador um maior compromisso com os indígenas, a História e com os estudantes. Sabe-se das dificuldades para que a temática indígena seja trabalhada na sala de aula, mas deve-se reivindicar a autonomia da escola e dos profissionais que nela exercem seus ofícios.

Apresentou-se uma metodologia designada de leituração que pode ajudar os professores a ensinar História com utilização de fontes históricas, mesmo as do período colonial que são cheias de estereótipos em relação aos indígenas, porém este método pode ser utilizado para outras fontes e deve ser adaptado para as diversas realidades. Na verdade, apontaram-se caminhos possíveis.

Incluir as presenças indígenas nas aulas de História não é apenas obrigação legal, mas ajudar a construir outras Histórias, ou seja, mais plurais. É valorizar a sociodiversidade brasileira e combater preconceitos contra as populações nativas. É ajudar os estudantes a romperem estereótipos e em busca de melhores relações étnico-raciais.

Fontes

AMAPÁ. **Referencial Curricular Amapaense**: educação infantil e ensino fundamental. Secretaria Estadual de Educação. Macapá: SEED, 2019. Disponível em: https://nte.ap.gov.br/arquivos/rca/LIVRO_REFERENCIAL_RCA.pdf. Acesso em: 19 de junho de 2024.

BETTENDORFF, João Felipe. **Crônica dos Padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão**. Belém: Fundação Cultural do Pará Tancredo Neves/Secretaria de Estado da Cultura, 1990.

BRASIL. **Lei nº 11.645**, de 10 de março de 2008. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena”. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/lei/11645.htm. Acesso em: 19 de junho de 2024.

BRASIL. Ministério da Educação. **Portaria nº 1570**, de 20 de dezembro de 2017a. Disponível em: <http://basenacionalcomum.mec.gov.br/images/historico/PORTARIA1570DE22DEDEZEMBRODE2017.pdf>. Acesso em: 19 de junho de 2024.

BRASIL. Conselho Nacional de Educação/ Conselho Pleno. **Resolução nº 2, de 22 de dezembro de 2017**. Institui e orienta a implantação da Base Nacional Comum Curricular, a ser respeitada obrigatoriamente ao longo das etapas e respectivas modalidades no âmbito da

Educação Básica. Diário oficial da União, Brasília, 22 de dezembro de 2017, Seção 1, p. 41 a 44b. Disponível em: http://portal.mec.gov.br/index.php?option=com_docman&view=download&alias=79631-rcp002-17-pdf&category_slug=dezembro-2017-pdf&Itemid=30192. Acesso em: 19 de junho de 2024.

BRASIL. Ministério da Educação. **Base Nacional Comum Curricular**. Educação infantil, ensino fundamental e ensino médio. Versão final. Brasília: MEC, 2018. Disponível em: http://basenacionalcomum.mec.gov.br/images/BNCC_EI_EF_110518-versaofinal_site.pdf. Acesso em: 19 de junho de 2024.

Carta do ouvidor-mor Miguel da Rosa Pimentel, escrita em Belém, a 27 de fevereiro de 1688, encontra-se anexada na “Consulta do Conselho Ultramarino a Dom Pedro II, sobre as informações prestadas pelo ouvidor-geral do Estado do Maranhão, Miguel da Rosa Pimentel, referentes às execuções dos índios acusados da morte de padres da Companhia de Jesus”. Belém, 31 de maio de 1688. **AHU**. Pará, Cx.3, doc. 271.

Cópia da primeira carta de Antônio de Albuquerque Coelho de Carvalho, escrita em Araguari, a 22 de novembro de 1687, encontra-se anexada em “consulta do conselho ultramarino ao rei D. Pedro II. Lisboa, 17 de maio de 1688. **AHU**, Maranhão, (avulsos), caixa 7, doc 798.

FIGUEIRA, Luis. relação de vários sucessos acontecidos no Maranhão e Gram Para, assim de paz como de guerra, contra o rebelde Olandes Ingreses e Franceses, e outras nações. **Annaes da Biblioteca e Arquivo Público do Pará**. Tomo I, Belém: Imprensa de Alfredo Augusto Silva, 1902.

Referências Bibliográficas

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. A atuação dos indígenas na História do Brasil: revisões historiográficas. **Revista Brasileira de História**. São Paulo, v. 37, n. 75, p. 17-38, 2017.

BERGAMASCHI, Maria Aparecida. Povos indígenas e o Ensino de História: a lei nº 11.645/2008 como caminho para a interculturalidade. In: BARROSO, Vera Lucia Maciel et al (orgs.). **Ensino de História: desafios contemporâneos**. Porto Alegre: EST/Exclamações/ANPUH/RS, 2010, p. 151-166.

BITTENCOURT, Circe. Livros didáticos entre textos e imagens. In: BITTENCOURT, Circe (org.). **O saber histórico em sala de aula**. 11 ed. 1ª reimp. São Paulo: Contexto, 2018, p. 69-90.

CARVALHO, Marieta de; ZAMPA, Vivian. O arquivo nacional na “sala de aula”: fontes históricas na construção do conhecimento. **Revista História Hoje**. Brasília, v. 6, n. 12, p. 33-54, 2017.

DA SILVA, Giovani José; NASCIMENTO, Bruno Rafael Machado. Missões Jesuíticas, Povos Indígenas e ensino de História: exercitando a escuta suscetível, o olhar reverso e a leitura. In: RODRIGUES, Luiz Fernando; MARTINS, Maria Cristina Bohn (orgs.). **A experiência da missão jesuítica na primeira modernidade**. São Leopoldo: Oikos, 2019. p. 265-283.

GABRIEL, Carmen Teresa; MONTEIRO, Ana Maria. Currículo de História e Narrativa: desafios epistemológicos e apostas políticas. In: MONTEIRO, Ana Maria et al (orgs.). **Pesquisa em ensino de história: entre desafios epistemológicos e apostas políticas**. Rio de Janeiro: Mauad X: Faperj, 2014. p. 23-40.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA - IBGE. **Censo demográfico 2022: indígenas**. Rio de Janeiro: IBGE, 2023. Disponível em: <https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv102018.pdf>.

JULIA, Dominique. A cultura escolar como objeto histórico. **Revista Brasileira de História da Educação**. Campinas, v. 1, n. 1, Campinas, p. 9-43, 2001.

KAYAPÓ, Edson. A diversidade sociocultural dos povos indígenas no Brasil: o que a escola tem a ver com isso?. In: SESC. **Culturas indígenas, diversidade e educação**. Rio de Janeiro: Sesc, Departamento Nacional, 2019, p. 56-80.

NASCIMENTO, Bruno Rafael Machado. *Ad majorem Dei gloriam*: missões jesuíticas setecentistas no Oiapoque e os usos dos documentos históricos para o ensino de História no Amapá. Rio de Janeiro: Autografia, 2018.

NASCIMENTO, Bruno Rafael Machado. A experiência missionária da Companhia de Jesus nas Terras do Cabo do Norte (Amapá) no século XVII. **Canoa do Tempo**. Manaus, v. 11, n. 2, Manaus, p. 253-274, 2019.

NASCIMENTO, Bruno Rafael Machado. **Entre matas, rios e igarapés: a História colonial do Amapá**. Rio Branco: Nepan Editora, 2021.

OLIVEIRA, Susane Rodrigues de. As crônicas coloniais no ensino de História da América. **História & Ensino**. Londrina, v. 17, n. 2, p. 235-252, 2011.

SCHMIDT, Maria Auxiliadora. A formação do professor de História e o cotidiano da sala de aula. BITTENCOURT, Circe (org.). **O saber histórico em sala de aula**. 11 ed. 1ª reimp. São Paulo: Contexto, 2018, p. 54-66.

SILVA, Maria da Penha da. Educação intercultural: a presença indígena nas escolas da cidade e a lei nº 11.645/2008. In: SILVA, Edson; SILVA, Maria da Penha da. **A temática indígena na sala de aula: reflexões a partir da lei 11.645/2008**. 3. ed. Recife: Ed. UFPE, 2020, p.52-76.

SILVA, Cristiani Bereta da. Conhecimento histórico escolar. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; OLIVEIRA, Margarida Maria Dias de (coords.). **Dicionário de ensino de História**. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2019, p. 50-54.

O “Partido Holandês” como política potiguaras: autonomia e diplomacia indígena em meio às guerras neerlandesas nas Capitanias do Norte (1630-1654)

The “Dutch Party” as Potiguara politics: autonomy and indigenous diplomacy amidst the Dutch wars in the Northern Captaincies (1630-1654)

Carmelita Costa Zuzart,¹ UFRRJ

Resumo

Entre os anos de 1630 e 1654, a Companhia holandesa das Índias Ocidentais (WIC) ocupou as Capitanias do Norte do Brasil. Nesse contexto, o apoio das lideranças indígenas, em especial dos potiguaras, foi crucial para viabilizar os planos dos governos luso e flamengo. Em 1625, uma pequena comitiva potiguaras foi levada à República das Sete Províncias Unidas dos Países Baixos para serem educados e transformados em mediadores confiáveis, transformando-se em verdadeiros diplomatas de seus povos. Disputados por cada lado da guerra, esses chefes possuíam conhecimentos das táticas, dos caminhos da terra e do poder de diálogo, sendo homens que souberam jogar no contexto conflitivo do Brasil seiscentista. Por isso, o objetivo desse trabalho é mostrar como essas lideranças usaram suas posições para balizar seus interesses no mundo colonial e no interior de seus próprios povos.

Palavras-chave: Diplomacia indígena; Potiguaras; Brasil holandês.

Abstract

Between 1630 and 1654, the Dutch West India Company (WIC) occupied the Captaincies of Northern Brazil. In this context, the support of indigenous leaders, especially the Potiguaras, was crucial to making the plans of the Portuguese and Flemish governments viable. In 1625, a small Potiguara delegation was taken to the Republic of the Seven United Provinces of the Netherlands to be educated and transformed into reliable mediators, becoming true diplomats for their people. Disputed by each side of the war, these chiefs had knowledge of tactics, the ways of the land and the power of dialogue, being men who knew how to play in the conflictual context of seventeenth-century Brazil. Therefore, the objective of this work is to show how these leaders used their positions to govern their interests in the colonial world and within their own peoples.

Keywords: Indigenous diplomacy; Potiguaras; Dutch Brazil.

Introdução

Entre os anos de 1630 e 1654, a Companhia holandesa das Índias Ocidentais (WIC) ocupou as Capitanias do Norte do Brasil,² e seu interesse estava relacionado principalmente à

¹ Doutoranda em História pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro - UFRRJ e bolsista CAPES. E-mail: carmelitazuzart@gmail.com

² Ao tratar aqui das capitanias do norte do Estado do Brasil estou me referindo a uma configuração regional de limites econômicos e políticos, que compreendia os territórios ao norte do Rio São Francisco até a Serra da Ibiapaba, fronteira do Estado do Brasil com o Estado do Grão Pará e Maranhão. Ou seja: os territórios da comarca de Alagoas, como parte da Capitania de Pernambuco, de Itamaracá (extinta após 1760), Paraíba, Rio Grande do Norte e Ceará. Esses territórios estavam sob a jurisdição da capitania de Pernambuco, e o eixo Olinda-Recife foi o grande centro difusor das expedições de conquista para o litoral Norte.

possibilidade de auferir lucros com açúcar, tabaco e pau-brasil, produtos já comercializados na República das Sete Províncias Unidas dos Países Baixos, por meio de negociações articuladas por holandeses nos portos do Brasil. Com uma enorme força de 67 navios e cerca de 7.000 soldados, as tropas neerlandesas chegaram à costa de Pernambuco e rapidamente ocuparam as cidades costeiras de Olinda e Recife.

Assim como em todos os momentos da história da colonização brasileira, as forças de resistência portuguesas contaram com o apoio militar crucial de terços de homens negros e indígenas, este último liderado por Antônio Felipe Camarão, primeiro governador dos índios do nordeste. Da mesma forma ocorreu do lado flamengo. Por meio de mensageiros indígenas e enviados tupis, os funcionários da WIC souberam que os vários povos indígenas nas províncias ao norte de Pernambuco estavam ansiosos para fazer uma aliança anti-portuguesa. Nesse cenário, as principais lideranças aliadas ao governo flamengo foram os potiguaras Pedro Poti, possível parente de Felipe Camarão, e Antônio Paraupaba.

Após a primeira investida holandesa contra o Brasil em 1625, esses cobiçados chefes de guerra haviam sido levados à República para serem educados e transformados em mediadores confiáveis, transformando-se em verdadeiros diplomatas de seus povos. Disputados por cada lado da guerra, esses chefes possuíam conhecimentos das táticas, dos caminhos da terra e do poder de diálogo, sendo homens que souberam jogar no contexto conflitivo da capitania de Pernambuco seiscentista. Por isso, o objetivo desse trabalho é mostrar como essas lideranças usaram suas posições para balizar seus interesses no mundo colonial e no interior de seus próprios povos. Demonstrando impressionante habilidade em adotar discursos diferentes, essas lideranças aproveitaram-se de práticas culturais não-indígenas, a exemplo da escrita, para fins específicos condizentes com seus planos políticos. Embora fossem partidários leais, esses indígenas nunca se consideraram súditos da ordem colonial. Em vez disso, os mediadores potiguaras viam principalmente esses momentos de aliança como uma oportunidade para promover a autonomia indígena frente ao colonialismo europeu, mostrando que conheciam as regras do jogo político colonial e sabiam jogá-las.

Ida da comitiva indígena aos Países Baixos

O contato inicial entre indígenas potiguaras – grupo indígena do tronco linguístico tupi que em meados dos seiscentos habitava o litoral entre Paraíba e Rio Grande (do Norte) – e holandeses, deu-se na Baía da Traição, Paraíba. Após selado o acordo de paz entre alguns grupos potiguaras e portugueses, na região que hoje conhecemos como João Pessoa, em 1599, estabeleceu-se um tempo de aparente paz na região, marcada pelo início das atividades

missionárias nas capitanias da Paraíba e Rio Grande. No entanto, três décadas depois, o cenário se transformou quando novos personagens entraram em cena. No ano de 1625, desembarcou na Baía da Traição uma frota holandesa³, renovando as alternativas dos povos autóctones ao domínio colonial lusitano. Durante sua estadia na Paraíba, as forças da WIC foram contatadas por grupos potiguaras da região, insatisfeitos com o avanço da colonização. Com o intuito de provar sua boa vontade com as tropas neerlandesas, um grupo potiguara, vítima dos apresamentos de portugueses auxiliados por outros grupos potiguaras, ajudou os soldados da WIC a emboscar algumas tropas luso-brasileiras.

Por medo da represália portuguesa, os potiguaras convenceram os holandeses a embarcar uma pequena comitiva indígena para os Países Baixos. Para além do desejo imediato de sobrevivência, esse momento possibilitava uma oportunidade de tecer novas relações de poder, formando novas formas de conexões, alianças e resistências na conjuntura colonial. Sabemos que pelo menos treze indígenas potiguaras desembarcaram nos portos holandeses. Destes treze, só conhecemos o nome de dez, mencionados em dois documentos datados do final da década de 1620: “Caspar Paraupaba, cearense, 60 anos”; “Andreus Francisco, cearense, 50 anos”; “Pedro Poty, 20 anos”; “Antonio Guirawassauay, paraibano, 30 anos”; “Antonio Francisco” e “Luis Caspar” (Bondam, 1907, p. 99-179); Marzial, Takou, Ararova e Mataúne (De Laet, 1916, p. 96-97; Costa, 1913, p. 401). Quanto aos que permaneceram no Brasil, foram, em grande parte, massacrados pelo exército português (Vainfas, 2009).

Os treze ou mais potiguaras que embarcaram nos navios da WIC na Paraíba eram um grupo cuidadosamente selecionado de lideranças indígenas que foram enviados à República dos Países Baixos para fazer uma aliança mais estreita com os holandeses. As fontes relativas à permanência dos treze ameríndios na Europa são escassas. Apesar disso, o historiador holandês Marcus Meuwese (2003) situa que, nesse momento, o Conselho dos XIX,⁴ iniciou um extenso e ambicioso plano para treinar os índios recebidos na Holanda como intérpretes e provedores de inteligência para uma futura invasão do Brasil.

Na Europa, os potiguaras que visitaram a República aprenderam a falar e escrever em holandês, vivendo na República de 1625 até a invasão de Pernambuco, em 1630 (De Laet,

³ A primeira grande ofensiva da WIC contra o Brasil deu-se em 1624, com a invasão de Salvador, então sede do Governo Geral no Brasil. A ocupação neerlandesa, no entanto, durou apenas um ano. Quando a frota liderada pelo almirante Boudewijn Hendricksz chegou em Salvador, a cidade já havia sido reconquistada pelo governo português. Sem mais utilidade na Bahia, a embarcação seguiu rumo as Ilhas Caribes. No entanto, para repor comida e água fresca, o almirante da embarcação fez uma parada temporária na Baía da Traição – Paraíba. (Schalkwijk, 2004).

⁴ O conselho de administração da WIC consistia de 19 membros e era conhecido como o "Heeren XIX". Comumente são referidos como “Conselho”, “Diretores” ou ainda “Senhores” XIX.

1630). Segundo De Laet,⁵ os potiguaras também foram instruídos nos princípios da religião cristã durante sua estada na República. Embora seja impossível reconstruir, por falta de fontes, as motivações religiosas específicas desses indígenas para abraçar o calvinismo, sabemos que a adoção da religião de seus anfitriões era uma importante forma de fortalecer os laços com seus aliados holandeses. Assumir a identidade de “índio cristão”, bem como quaisquer outras apropriações da cultura ocidental, era uma forma de resposta ao projeto colonizador, de reivindicar seus destinos, ao se reinventarem a partir de seu enquadramento na lógica de um novo sistema colonial (Carvalho Júnior, 2013). Pelo lado holandês, a finalidade principal do Conselho dos XIX era empregar os indígenas como informantes e mediadores entre a Companhia e os diversos grupos autóctones brasileiros durante a futura invasão no nordeste do Brasil.

A comitiva indígena mostrou ser possuidora de informações valiosíssimas para os holandeses, como a descrição de alguns dos costumes culturais, armas e líderes de povos vizinhos. Segundo o historiador Kees Zandvliet, muitas das informações fornecidas pelos potiguaras foram utilizadas para a construção de um importante mapa da costa brasileira, feito pelo cartógrafo Hessel Gerritsz no início da década de 1630 (Meuwese, 2003). Este mapa não apenas incluía as direções de navegação para as embarcações WIC, como também revelava as terras natais de muitas nações indígenas que eram amigas dos holandeses.

Impressionado com a educação dos potiguaras e seu interesse pelo cristianismo protestante, o estadista Frederik Hendrik (1584-1647) pendurou em seu palácio, em Haia, uma pintura que retratava o amistoso encontro entre potiguaras e holandeses na Paraíba em 1625. A pintura foi perdida, mas costumava ser exibida junto a outras pinturas temáticas celebrando o poder holandês no grande salão do palácio. O objetivo era impressionar os visitantes nacionais e estrangeiros com os recentes sucessos dos holandeses na expansão ultramarina (Meuwese, 2003). O potencial da comitiva indígena era visto de tamanha maneira que não tardou para que o Conselho dos XIX apoiassem um plano para preparar seus aliados ameríndios para uma carreira como catequistas calvinistas. Em 1628, a WIC informou Frederik Hendrik que estava treinando alguns potiguaras como missionários para atuarem entre seu próprio povo (Meuwese, 2003. p. 90). A instrução dos enviados potiguaras na República das Sete Províncias Unidas dos Países Baixos durou cinco anos, quando voltam ao Brasil durante a segunda invasão Holandesa, dessa vez em Pernambuco.

⁵ Importante geógrafo, historiador e diretor da Companhia Holandesa das Índias Ocidentais.

Regresso ao Brasil como chefes de guerra e diplomatas

Antes de discorrer sobre a participação dos agentes potiguaras como mediadores e diplomatas dentro do aparato colonial, acredito ser necessário abrir um parêntese e explorar a dimensão política do que a antropóloga Paula Monteiro chamou de “teoria da mediação cultural” (Montero, 2006). Afinal, a mediação cultural é questão crucial para entendermos a complexidade e as nuances dos espaços ocupados pelos chefes militares indígenas na conjuntura das disputas coloniais.

Os povos indígenas das Capitânicas do Norte aparecem frequentemente nas fontes e em pesquisas da primeira metade do século XX como povos de pouca distintividade cultural (Galvão, 1979, p. 193-228), ou ainda como populações “misturadas”, “aculturadas”, “camponesas” (Amorim, 1975) “assimiladas”, “híbridas”, “mestiças” (Gruzinski, 2001) “residuais” (Ribeiro, 1970). ou até extintas. As sociedades indígenas pouco afetadas pelo colonialismo eram, ao contrário, reconhecidamente classificadas como “indígenas”, porque possuíam uma cultura manifestamente diferente daquela dos não-índios. Por isso, eram privilegiadas nas narrativas como ainda portadoras de uma identidade indígena, em detrimento das sociedades indígenas desprovidas de uma forte contrastividade cultural. No entanto, novos debates sobre a problemática das emergências étnicas e da reconstrução cultural, especialmente a partir da década de 90, fizeram a antropologia e a historiografia desenvolverem novas preocupações e ferramentas teóricas.

Dentro do novo leque de preocupações e de possibilidades de abordagem, uma vasta gama de trabalhos surgiu para tentar refutar o conceito de aculturação e seus derivados. Dessa forma, novos agentes e novos espaços são inseridos no campo de pesquisa ou tem suas problemáticas arejadas. No tocante às relações históricas, culturais e políticas entre índios e missionários cristãos, as novas abordagens construíram um novo pano de fundo, com redefinições de conceitos e abordagens teórico-metodológicas no trato da alteridade cultural. Dessa forma, as missões, os missionários, os indígenas e os códigos comunicativos foram revistos e ressignificados, por meio de uma nova chave teórica: a mediação. Esse processo “permeia artificios práticos e simbólicos, tecendo, incorporando e repensando as relações nos planos das trocas, alteridades, resistências e das reconstruções da memória e do saber” (Montero, 2006, p. 50).

Dessa forma, as missões podem ser entendidas como zonas de intermediação cultural, em que os agentes missionários e indígenas engendram processos de produção de novos significados. Nesses espaços ocorrem a incorporação de valores ocidentais pelos indígenas, que não significam uma perda cultural, tal como imaginavam os adeptos da teoria da

aculturação, mas sim de ressignificações de práticas políticas, econômicas, sociais e culturais, como resultado das disputas e negociações simbólicas mediadas pelos agentes envolvidos.

É necessário pontuar, além disso, que as novas configurações culturais, fruto das relações de mediação e tradução entre índios e missionários, não podem ser reduzidas a uma mera e simples ferramenta de dominação colonial. Pelo contrario, embora a dominação existisse em maior ou menor grau, é necessário entender o processo de produção de significações pelos indígenas, que os capacitaram a criar uma nova “autenticidade”, isto é, formas de convicção “que tornam possível a aceitação dessas configurações como ‘naturais’ e historicamente fundadas” (Montero, 2006, p. 33). Em suma, compreender o novo repertório cultural emergido das relações sociais coloniais como uma peça-chave para a criação de uma legítima identidade indígena: o diplomata. Ao se apropriar dos signos ocidentais disponíveis, considerados chave pelos atores envolvidos, como a religião, a escrita, a retórica de tipo ocidental, entre tantos outros, o tradicional agente nativo, transvestido de novos repertórios culturais, estaria não só reafirmando sua identidade indígena, como também cimentando seu espaço e protagonismo dentro da ordem colonial.

Em uma análise crítica das fontes, fica óbvio o valor militar intrínseco das chefias indígenas, bem como de seus conhecimentos e de sua capacidade de obter respeito e mobilizar seus pares. Mas a importância da diplomacia e dos indígenas como agentes da diplomacia no mundo colonial ainda é pouco reconhecido e compreendido. A diplomacia indígena reside na capacidade desses chefes de serem muito mais que mediadores, tradutores linguísticos ou ponte do entre mundos. Eles funcionavam como verdadeiros diplomatas de seus povos no mundo colonial.

Nesse sentido, o termo “transdiplomacia”, cunhado por Arevalo Robles, surge no intento de alargar o significado tradicional de “diplomacia”, afastando-o da narrativa eurocêntrica, ligada a atividade estatal, e incluindo atores e interações periféricas nos fenômenos diplomáticos ao longo da história. O “trans”, nesse caso, é utilizado para evocar as

mundividências, os saberes, as experiências e as práticas diplomáticas que sobrevivem na relativa exterioridade do sistema mundial, recordando que os processos de colonização, neocolonização e imperialismo não conseguiram exterminar ou eliminar outras formas de gerir a alteridade e superar a estranhamento “original” de quem se viu invadido e dominado. Nesse sentido, a transdiplomacia não pretende ser apenas uma abordagem descritiva de novos fenômenos diplomáticos (Arevalo Robles, 2017, p. 144) (tradução minha).

O conceito de transdiplomacia surge então para rivalizar com a narrativa eurocêntrica que tem moldado a história da diplomacia, sugerindo uma transgressão subversiva da “história

universal” das relações internacionais. Dessa forma, a palavra diplomacia não deve ser vinculada exclusivamente a atividade estatal, mas uma prática humana e “*transhistórica*” (Arevalo Robles, 2017), nascida do encontro de diferentes grupos que procuram meios de gerir suas alteridades.

Partindo da noção de transdiplomacia, entendemos que a diplomacia indígena é um fenómeno antigo que antecede a conquista da América. Ao longo dos séculos, as comunidades autóctones interagiram historicamente entre si, criando laços formais e informais que ultrapassavam as fronteiras da comunidade, a língua, as normas sociais e as práticas culturais, moldando e estabelecendo sistemas permanentes de comunicação e intercâmbio diplomático. Dessa forma, “as nações indígenas praticavam a diplomacia muito antes do primeiro contacto com as potências coloniais, enviando delegações para destinos globais a fim de fomentar novas alianças de paz e amizade” (Corntassel, 2007, p. 142). Como pontou Gustavo Torres, com a chegada dos colonizadores na América, a diplomacia indígena sofre uma transformação progressiva, onde passa a ter

as suas raízes nos longos e árduos processos de colonização que ocorreram em diferentes regiões do mundo a partir do século XVI, principalmente por culturas ocidentais (que deram origem à “questão do outro”) da América, das Índias Orientais, da Ásia e da África (Torres, 2013, p. 199).

Assim, a diplomacia no período colonial se vale de novas roupagens, como o *pactismo* e a *negociación* (Levaggi, 2002; García, 1999; Contreras, 2007; Ávila, 1999). Esses instrumentos despontaram da necessidade dos agentes colonizadores de estabilizarem a administração colonial, sendo obrigados a estabelecer pactos a fim de evitar subversões por parte dos indígenas, negros etc., que viviam dentro e nos arredores de suas fronteiras. O *pactismo*, para Robles, seria uma forma de diplomacia que se desenvolvia nas fronteiras entre as nações tidas como “selvagens” pelos brancos, que a ordem colonial não conseguia simplesmente anexar. Os tratados assinados com os povos indígenas constituíram assim uma estratégia de “pacificação” ou “apaziguamento”. O tratado de paz assinado entre algumas lideranças potiguaras e o governo colonial português, em 1599, é um bom exemplo disso (Lopes, 1999). Em um cenário onde o avanço colonial estava travado pela resistência e beligerância indígena, e os indígenas estavam sendo massacrados pela insistência da Coroa lusa em conquistar a Paraíba e o Rio Grande, o tratado de paz foi a solução diplomática viável, por se tratar de duas forças poderosas. Lembremos que o estadista Frederik Hendrik pendurou em seu palácio, em Haia, uma pintura que retratava o encontro entre potiguaras e holandeses na Paraíba em 1625, no objetivo era impressionar os visitantes com os sucessos

dos holandeses na expansão ultramarina. Acreditamos que o uso da representação pictórica desse encontro diplomático representava duas coisas: o reconhecimento dos indígenas enquanto interlocutores importantes e poderosos da América, e uma forma de ostentação desse lugar de poder diante das outras potências.

A *negociación* e *pactismo*, por sua vez, se distinguem entre si. Enquanto o *pactismo* pressupõe um diálogo com forças mais ou menos igualitárias, ou autônomas, a *negociación* seria um acordo travado entre um agente colonial e seus “colonizados”, ou seja, pessoas que estavam inseridas dentro da lei colonial. Isso não quer dizer, entretanto, que os sujeitos que negociavam com o poder colonial não possuísem algum grau de autonomia e/ou reconhecimento perante a administração. Um exemplo é, como veremos mais adiante, as negociações que Antônio Paraupaba fez com os Estados Gerais a fim de conseguir mais autonomia para seu povo.

No mais, considerando que a mudança das significações das categoriais nativas ocorrem à medida em que tais categorias são atualizadas na prática (Montero, 2006), os diplomatas indígenas não seriam apenas *objetos* no processo de mediação. A capacidade de construir significações e alteridades, ou seja, de tradução, como também de fazer com que seus pares a assimilassem, faz desses diplomatas nativos também *sujeitos* da mediação.⁶ Ou seja, a diplomacia não seria apenas uma ação, seria também uma capacidade. No caso das lideranças potiguaras aqui estudadas, essa habilidade seria aperfeiçoada com o advento do letramento.

Em um interessantíssimo estudo sobre o processo de classificação socio-racial dos habitantes do Novo Reino de Granada (hoje Colômbia) em meados do século XVI, Joanne Rappaport observa que a atribuição da qualidade de índio, mestiço, negro ou espanhol a um indivíduo era uma performance mediada pela alfabetização (ou letramento) no início da Colônia. No entanto, o letramento seria compreendido muito mais como um processo social, do que como exclusivamente uma técnica (Rappaport, 2015). O letramento, nesse sentido, é um processo que transcende a escrita alfabética e engloba também o domínio da religião, dos signos e rituais, como também o entendimento das hierarquias sociais e do aparato burocrático colonial. Dessa forma, acredito que os diplomatas potiguara eram sujeitos que possuíam um conjunto de habilidades específicas: o letramento, no sentido mais amplo do termo, defendido por Rappaport; a capacidade de tradução, ou seja, de encontrar a interseção

⁶ Nesse momento eu me aproximo do conceito “estrutura da conjuntura” de Sahlins, ao definir que sociedades teriam um sistema cultural aberto, ou seja, capaz de ressignificar localmente as mudanças introduzidas pelas relações coloniais, sendo ressignificadas na prática (Sahlins, 1988).

entre as formas de comensurabilidade indígenas e europeias, que operavam numa analogia baseada em práticas rituais, produzindo um espaço em que essas ações e marcas poderiam ser mutuamente interpretadas; e a capacidade de mobilizar grupos em prol de um objetivo compartilhado.

É essa potente e valiosa identidade – e habilidade – indígena a catalisadora das relações sociais entre nativos e europeus, vital para o sucesso da invasão da WIC nas Capitanias do Norte. Por isso, em agosto de 1629, o Conselho dos XIX emitiu instruções iniciais para o almirante Hendrick Lonck, então comandante da frota de invasão WIC, onde sugeriram que Lonck fizesse bom uso dos “mediadores indígenas”. É interessante pontuar aqui relevância do cunho desse termo pelos próprios holandeses. Ainda segundo Rappaport, a classificação socio-racial de uma pessoa no período colonial surge de uma conjuntura jurídica específica, um momento legalmente válido de registro, através de uma *performance* que podemos entender como um cenário etnográfico que pode ser analisado como uma série de interações sociais (Rappaport, 2015). A ideia da *papelrealidad* (realidade do papel), cunhada por David Dery e trazida por Rappaport diz que a escrita burocrática estabelece uma realidade jurídica: na prática administrativa ela constrói e privilegia uma certa visão do mundo e do estado de coisas, “torna-se o mundo” (Dery *apud* Rappaport, 2015, p. 11). Conforme as diferentes fases de suas vidas ou os diferentes contextos documentais, as pessoas podem receber diferentes classificações. No momento que um sujeito ou um grupo é assinalado no papel como pertencente a uma categoria, suas realidades vividas são transformadas em verdades jurídicas. Ao serem qualificados no papel enquanto “mediadores indígenas”, esses chefes nativos receberam uma nova carga de responsabilidades e benefícios, pois, nesse período, a classificação determinava os direitos e obrigações perante a sociedade colonial. Ao serem referidos nos documentos como “mediadores”, Pedro Poti e seus pares, o “partido holandês”,⁷ tiveram suas realidades transformadas em realidades judiciais, para melhor ou pior.

Apesar de não terem participado dos primeiros ataques a capitania de Pernambuco, no início de 1630, não tardou para que alguns dos treze embaixadores indígenas regressassem ao Brasil, aportando em agosto de 1630. Com medo de enviar seus recém convertidos potiguaras para seus parentes na Paraíba e no Rio Grande, os comandantes da WIC inicialmente os empregaram apenas como intérpretes dos índios que conseguiram romper as linhas

⁷ Segundo Vainfas, o padre Manoel de Moraes, personagem “camaleônico” que ajudou o governo neerlandês em sua empreitada no Brasil, se referia a esse grupo de tradutores e chefes indígenas como o “partido holandês” (Vainfas, 2008).

portuguesas que cercavam as posições holandesas (Meuwese, 2003, p. 93). No entanto, em algum momento de 1631, o Conselho dos XIX recebeu uma carta da sede da Companhia em Pernambuco, informando os diretores sobre as tentativas dos povos indígenas, da província fronteiriça do Rio Grande, de formar uma aliança com os holandeses contra os colonos portugueses. O mais interessante é que essa carta foi escrita e assinada pelo potiguara Pedro Poti.

O outro ponto interessante é que a carta foi escrita em holandês e não em tupi. No documento, Poti descrevia como havia interrogado um enviado indígena, chamado “Marica Latira”, e viajado uma longa distância, entre Rio Grande e Pernambuco, para fornecer aos holandeses informações sobre uma trégua recém-estabelecida entre os índios tapuias⁸ e os “Pepetama”. Nesse episódio nota-se claramente a atuação de Poti como diplomata, isto é, negociador e interlocutor entre diferentes povos e culturas. Os dois povos, além disso, concordaram em “travar guerra contra os portugueses e seus aliados” (Meuwese, 2003, p. 93). Apesar das enormes diferenças linguísticas e culturais entre os índios e os holandeses, a experiência de Poti como diplomata revelou claramente que ambos os lados foram capazes de se comunicar efetivamente e de estabelecer laços políticos entre si. Também é relevante notar o fato dele ter se comunicado diretamente com a diretoria suprema da WIC, na República. Isso mostra claramente que as autoridades consideraram alguns dos mediadores potiguaras como intérpretes confiáveis, merecedores de uma relação direta e de prestígio com os setores mais importantes da WIC.

A expectativa de alianças com novos grupos indígenas entre a Companhia era grande. Ao não receberem um retorno rápido sobre o andamento dessas alianças nas províncias fronteiriças das capitanias conquistadas, os Diretores holandeses criticaram o Conselho Político e o governo WIC em Pernambuco por não fazer melhor uso dos mediadores indígenas que haviam sido enviados. Em uma carta datada de 30 de maio de 1631, reclamavam que “enviamos a vocês recentemente dois brasileiros e vários outros da Baía da Traição [na Paraíba]”, mas “verificamos que não são empregados de vocês”. Irritado com o fato de os contatos potiguaras terem “sido educados aqui [na República] na leitura e na escrita a muito custo”, os Conselheiros instruíram os funcionários da WIC no Brasil a empregá-los

⁸ Esse designativo era um termo genérico utilizado pelos invasores para se referir a grupos indígenas de língua e cultura não-tupi, geralmente pouco conhecidas dos europeus³⁶. É indispensável pontuar que, como observou a antropóloga Cristina Pompa, mais do que um etnônimo, o designativo tapuia também era uma categoria colonial, pensada em oposição ao mundo tupi: uma alteridade humana quase bestial, que habitava os sertões, reino da barbárie e da selvageria (Pompa, 2002).

“para outros serviços [que] estivessem de acordo [com] sua capacidade” (Meuwese, 2003, p. 94).

Apesar das críticas, depois dos serviços prestados como negociadores no início da década de 1630, nos próximos anos, nem Pedro Poti nem Paraupaba foram chamados pelo governo da WIC no Recife para exercerem novas atividades de mediação. A última menção desse período sobre Pedro Poti foi observada por Meuwese nas correspondências em meados de 1631, como correspondente do Conselho dos XIX. Sobre Antônio Paraupaba, a documentação revela que em meados de 1640 ele estava exercendo seu papel de diplomata no Maranhão. Durante a ocupação neerlandesa na ilha do Maranhão, entre 1642 e o início de 1644, os holandeses muitas vezes escravizaram os tupis locais e os enviavam para Pernambuco, onde eram colocados para trabalhar em engenhos de açúcar. Valendo-se de sua influente posição com os neerlandeses, Paraupaba então exigiu “que todos os brasileiros maranhenses e todos os tapoijeiros mantidos como escravos fossem libertados e colocados com eles para viver nas aldeias” (Meuwese, 2003, p.193).

A resposta das autoridades do Recife a Paraupaba foi positiva, informando-o que “daremos liberdade absoluta a todos os brasileiros e tapoeiros, de qualquer nação que sejam” (Idem). Desde 1634, Paraupaba também estava à frente das relações diplomáticas entre holandeses e os “tapuias” Tarairiu, cujo principal líder era Janduí – ou Nhanduí (Naber, 1937, p. 50-51). O que fica claro nesse contexto é que a preocupação das lideranças indígenas em proteger os povos nativos não se restringiu só aos seus aliados.

Depois do hiato de alguns anos, os dois líderes potiguaras voltam a ser frequentemente mencionados na correspondência do WIC. Apareciam como oficiais militares que lideravam unidades tupi ou como líderes de aldeias que contribuía com trabalhadores indígenas para a economia colonial. Ao longo desse período não há nenhuma evidência documental de que essas lideranças tivessem um status especial dentro da hierarquia colonial holandesa ou entre a população indígena. Esse cenário só muda em meados de 1645, quando os colonos luso-portugueses começam uma série de revoltas, comumente chamado na historiografia de Guerra da Restauração.

É notável que durante esse período as lideranças indígenas de ambos os lados parecerem ter evitado lutar ativamente contra o outro. Apesar de todos os seus ataques a soldados e aos colonos portugueses ou ao WIC, ambos os lados se abstiveram de ferir seus parentes potiguaras associados ao respectivo inimigo europeu. Essa política de evitar uma guerra entre grupos tupi fica clara através de uma série de cartas trocadas entre lideranças

indígenas entre 1645 e 1646, as quais veremos mais a diante, onde tentavam persuadir seus parentes a trocar de lado no conflito luso-holandês.

Entre lealdade e autonomia

Até o período da restauração, Poti e Paraupaba aparecem na documentação principalmente desempenhando o papel de aliados militares e leais chefes de aldeias. Em 1637, por exemplo, Paraupaba é mencionado nas fontes atuando em Itamaracá, ao norte de Recife, e em Porto Calvo, na mata sul pernambucana, ajudando uma unidade militar da WIC a expulsar as tropas portuguesas. Nessa ocasião, estava liderando várias centenas de tupis, enquanto Poti aparece na documentação chefiando a aldeia de Massurepe, na Paraíba. No entanto, os líderes indígenas também usaram sua posição privilegiada para aumentar seu status como líderes comunitários. A exemplo, vários capitães indígenas insistiram em receber os salários de seus parentes antes de alugá-los aos colonos. Elias Herckmans era um importante oficial da WIC na capitania da Paraíba e relatou irado, em setembro de 1640, que os oficiais europeus das aldeias tupi tinham que pagar “os salários dos brasileiros aos capitães ou porta-vozes dos brasileiros, e frequentemente se paga por cinco [trabalhadores tupis], mas um recebe apenas três ou quatro, e mesmo esses abandonam o trabalho antes mesmo de expirar a metade do período de contrato” (Meuwese, 2003, p. 164). Em agosto de 1639, o colono português Duarte Gomes queixou-se a Nassau e ao Conselho Superior de que Poti não estava disposto a fornecer trabalhadores tupis. Gomes, que presumivelmente era o proprietário de um engenho ou usina de açúcar, informou às autoridades do Recife em termos contundentes: “Pieter Potij, capitão dos brasilianos, não é capaz de governar” (Idem).

Existia um claro e constante conflito de interesses entre indígenas e colonos em relação a gestão do trabalho indígena. Nesse contexto, as duas lideranças indígenas aproveitaram o retorno de Maurício de Nassau às Províncias Unidas para conhecer pessoalmente o Conselho dos XIX e persuadi-los a dar-lhes mais influência e autoridade no Brasil. Os diplomatas potiguaras provavelmente sabiam que o Conselho Superior era subserviente ao Conselho dos XIX. Dessa forma, com a saída de Maurício do Brasil, em 10 de maio de 1644, “o povo brasileiro despachou cinco dos seus que viajariam ao mesmo tempo, a fim de ver a Holanda [...] e relatar a seus parentes o estado de nosso país e os costumes” (Barléu, 2005, p. 395-398). Com exceção de Paraupaba, não conhecemos a identidade dos outros quatro enviados. Além dos cinco tupi enviados, viajaram também dois tarairiu e quatro índios “carapeta” e “waybepa”, do “sertão”.

Chegando nas Províncias Unidas, os cinco indígenas tupis conseguiram acesso ao Conselho em Amsterdã no final de novembro de 1644. Embora as atas particulares dessa reunião não tenham sobrevivido, há um relato contemporâneo desse conselho que foi documentado pelo representante permanente dos Estados Gerais no Conselho. Esta única fonte mostra claramente que Paraupaba e os demais enviados cumpriram seus objetivos de obter o apoio dos executivos da WIC. Isso sugere que, de fato, esses indígenas embarcaram para o Velho Mundo com as habilidades necessárias para fazer diplomacia e garantir a execução de alguns de seus interesses.

No início da reunião, os negociadores tupis declararam sua contínua lealdade aos holandeses, deixando as autoridades plenamente satisfeitas com “os bons serviços prestados pela dita nação contra os portugueses e outros inimigos”. Além disso, o Conselho reiterou, mais uma vez, que “os brasileiros por nossa nação [holandesa] e seus súditos seriam mantidos e tratados como súditos livres e que todos escravos da mesma nação seriam libertados da escravidão e colocados em sua liberdade natural” (Meuwese, 2003, p. 176). O objetivo principal dos diplomatas potiguaras era de garantir mais autonomia para os líderes das aldeias, e obtiveram sucesso, visto que um executivo não identificado do WIC, que esteve presente no conselho em Amsterdã, relatou que as lideranças potiguaras solicitaram o poder de escolher juízes e governadores de sua própria nação, sob o aval do Conselho Superior, e estes seriam tratados de forma semelhante a outros tribunais judiciais, prestando juramento de lealdade e executando tudo que o Conselho Superior exigir (Meuwese, 2003, p. 176).

O relato acima prova fartamente como eles eram habilidosos em explorar os espaços políticos entre as fronteiras administrativas. Ao solicitar mais autonomia e enquadrá-la no modelo das instituições legais holandesas, de uma forma que não perturbasse a hierarquia colonial, os indígenas demonstram grande habilidade diplomática. Ao fim e ao cabo, os negociadores potiguaras solicitaram um sistema de autogoverno no qual eles não governariam a si mesmos, inclusive poderiam estabelecer seus próprios tribunais judiciais, semelhantes aos tribunais distritais que o Conselho Superior havia implementado no Brasil para os colonos europeus. Além: suas atitudes enfatizam a busca pela retomada do controle político de seu povo, ainda que esse controle fosse limitado pelas barreiras da estrutura política colonial.

Segundo Meuwese, ao regressar ao Brasil, Paraupaba proclamou que era intenção do Conselho que nenhum holandês jamais os comandasse, argumentando que obtivera essa promessa de Vossas Excelências. Disse que eles mesmos escolheriam um dentre sua nação que os governariam. Ao saber da notícia, as autoridades ultramarinas logo responderam aos

vereadores do Recife, afirmando que “nós não autorizamos de forma alguma que eles fizessem isso” (Meuwese, 2003, p. 179).

O assunto foi resolvido no dia 30 março de 1645, quando se reuniu em Itapecerica, perto de Goiânia, 120 representantes de 17 aldeias. Esta reunião, que ficou conhecida como “A grande Assembleia Indígena”, contou com um grupo de vinte proeminentes líderes tupi. Estavam presentes, entre outros, Antônio Paraupaba, recém-chegado da Holanda. Formularam-se cerca de nove propostas, entre elas o pedido de mais pastores e professores. Foi também decidido criar três câmaras regionais, encabeçadas por três regedores. Não sabemos ao certo as funções dessas instituições, mas nesse novo sistema de governo indireto, as aldeias sob o controle holandês ficariam divididas em três distritos, e estes, por sua vez, ficavam sob a supervisão de um conselho de *schepenen* (algo similar a vereador), que seria de origem holandesa. Os candidatos eram indicados pelos próprios indígenas ou, em ultimo caso, eram indicados pelo Conselho Superior. Finalmente, cada câmara indígena seria presidida por um regidor.⁹

Os três regentes escolhidos eram lideranças indígenas aptas a lidar diretamente com os funcionários coloniais holandeses. Primeiramente, foi sugerido criar a Câmara de Goiana, congregando seis aldeias, que ficariam sob controle do regedor indígena Domingos Fernandes Carapeba, que morava em Itapecerica. Em segundo lugar, a câmara da Paraíba, reunindo quatro aldeias, sob a direção do regedor Pedro Poti, da aldeia Mauricio, na Paraíba. Finalmente, foi também sugerida a câmara do Rio Grande, com três aldeias sob o comando do regedor Antônio Paraupaba, em Niagoay, no Rio Grande do Norte (Souto-Maior, 1912a, p. 160-173). Depois de recusarem a ideia de Paraupaba, de que “nenhum holandês jamais os comandasse”, o Conselho Superior escreveu aos diretores holandeses informando que, em vez disso, procederiam à implementação do sistema de governo indireto, onde em vez de um “rei índio”, as autoridades do WIC implementariam um sistema de três regentes tupi, como ficou acordado na Assembleia. Eles foram escolhidos pelos próprios indígenas e teriam que consultar o Comandante-Geral antes de tomarem qualquer decisão. Ao indicar Poti e Paraupaba, que possuíam conhecimento da língua holandesa, os potiguaras sinalizavam as que desejavam ter regentes que tivessem experiência em interagir com o governo colonial neerlandês.

⁹ O termo regidor foi retirado do sistema burocrático espanhol na América do Sul. No Peru espanhol, os regedores eram administradores indígenas que atuavam como intermediários entre as autoridades coloniais espanholas e a “república dos índios” (Stern, 1993, p. 92-93). No Brasil Holandês, os regedores teriam função semelhante para o governo do Recife.

Os candidatos indicados precisavam, no entanto, ser aprovados pelo governo da WIC local. Apesar da recente provocação de Paraupaba, os conselheiros do Alto Recife os aprovaram. No conselho especial realizado no Recife, entre 10 e 13 de abril de 1645, o Conselho Superior reconheceu formalmente a nomeação dos regentes (Souto-Maior, 1912a, p. 182). Como Meuwese pontuou, eles provavelmente eram dois dos poucos líderes tupis com quem o Conselho Superior podia se comunicar com eficiência. Além disso, o historiador também alerta para o fato de que, caso fossem rejeitados, isso perturbaria a situação regional, afetando os altos executivos da WIC. A dependência do governo neerlandês em relação a esses dois líderes potiguaras fica evidente quando os colonos portugueses se rebelaram violentamente contra o WIC, no início do verão de 1645. As reduções das tropas, decorrentes do plano da WIC de conter gastos após a saída de Nassau do governo, em 1644, fizeram com que os vereadores do Recife concluíssem que a considerável população indígena era a única esperança de sobrevivência contra milhares de rebeldes portugueses e seus aliados indígenas e afro-brasileiros. Embora a luta contra os rebeldes portugueses fosse provavelmente uma preocupação importante para os três regentes potiguaras, eles não necessariamente se tornaram seguidores obedientes dos holandeses. Em vez disso, Poti, Paraupaba e Carapeba utilizaram suas posições recém-estabelecidas para continuar a promover a autonomia de seu povo dentro da colônia holandesa.

As relações tupi-holandesas no Brasil foram moldadas pela dependência mútua. Enquanto a Companhia Holandesa das Índias Ocidentais precisava dos ameríndios como força militar e como trabalhadores na economia colonial, muitos indígenas receberam os invasores holandeses como aliados altamente úteis na luta contra o colonialismo português. Essas necessidades mútuas facilitaram posteriormente a ascensão de Poti e Paraupaba como mediadores entre os holandeses e nativos. Ao mesmo tempo, as relações entre eles nem sempre foram amigáveis. Embora Poti, assim como Paraupaba e Carapeba, fossem partidários leais dos holandeses, após a eclosão da revolta portuguesa, em 1645, eles não se tornaram dóceis e subordinados seguidores da WIC. Apesar de todos os três regentes terem contribuído ativamente com liderança e tropas para os holandeses, eles também usaram sua influência como diplomatas com acesso direto às autoridades coloniais holandesas para melhorar a autonomia de seu povo. A esse respeito, Poti e Paraupaba continuaram com as políticas anteriores, desafiando a autoridade da WIC sempre que ela ameaçava o bem-estar de seus parentes.

É no contexto da Guerra da Restauração que algumas lideranças potiguaras trocaram uma série de cartas, entre 1645 e 1646, nas quais tentavam persuadir seus parentes a trocar de

lado no conflito luso-holandês. Nesse momento, essas lideranças revelaram possuir ampla alfabetização e familiaridade com as formas de comunicação europeias, escrevendo eles mesmos a maioria de suas cartas. O historiador Marcus Meuwese aponta como, nesse período, não faltam referências nas Atas Diárias do Conselho Superior da WIC a reuniões e mensagens escritas entre autoridades da WIC e os regentes tupis. Em 18 de outubro de 1649, por exemplo, Antônio Paraupaba solicitou e recebeu uma grande quantidade de papel do Conselho Superior (Meuwese, 2003, p. 187). Da mesma forma, o Alto Conselho forneceu a Poti um secretário pessoal para auxiliá-lo na correspondência com os funcionários do WIC. Por quase dois anos, Samuel Engelaer, filho de Johannes Engelaer – professor e consolador dos enfermos dos indígenas – serviu como escrivão da liderança ameríndia (Idem). Do outro lado das trincheiras, além do capitão-mor Felipe Camarão, os documentos relevam a existência de algumas outras lideranças militares indígenas letradas: o sargento-mor Diogo Pinheiro Camarão e os capitães Simão Soares e Diogo da Costa. Hoje, sabemos que há, pelo menos, 12 documentos escritos por essas lideranças ameríndias, onde 11 já foram traduzidos para o português. Para uma melhor visualização desses documentos, listei-os na tabela abaixo.

Tabela 1 - Documentos escritos por indígenas potiguaras durante as guerras neerlandesas

	Remetente	Destinatário	Data	Língua original	Tradução para o português por autor e ano
1	Felipe Camarão	Pedro Poti	19 de agosto de 1645	Tupi	Souto Maior (1913) Navarro (2022)
2	Felipe Camarão	Antônio Paraupaba	4 de outubro de 1645	Tupi	Souto Maior (1913) Navarro (2022)
3	Felipe Camarão	Pedro Poti	4 de outubro de 1645	Tupi	Souto Maior (1913) Navarro (2022)
4	Diogo da Costa	Pedro Poti	17 de outubro de 1645	Tupi	Teodoro Sampaio (1906) Souto Maior (1913) Cerno e Obermeir (2013) Navarro (2022)
5	Diogo Pinheiro Camarão	Pedro Poti	21 de outubro de 1645	Tupi	Teodoro Sampaio (1906) Navarro (1998) Souto Maior (1913) Cerno e Obermeir (2013) Navarro (2022)
6	Diogo Pinheiro Camarão	Aos capitães Baltazar <u>Araberana</u> , Gaspar Cararu, <u>Pedro Valadina</u> e Jandaia	21 de outubro de 1645	Tupi	Souto Maior (1913) Navarro (2022)
7	Pedro Potti	Felipe Camarão	31 de outubro de 1645	Holandês ⁴⁹	Souto Maior (1913)* Carmelita Zuzart (2024)
8	Felipe Camarão	Aos indígenas aliados dos holandeses	28 de março de 1646	Tupi	Souto Maior (1913)
9**	Felipe Camarão	Aos oficiais índios a serviço dos holandeses	12 de agosto de 1646	Tupi	-
10**	Felipe Camarão	Ao governo holandês*	22 de abril de 1648	Português	Carmelita Zuzart (2024)
11	Antônio Paraupaba	Estados Gerais	6 de agosto de 1654	Holandês	Souto Maior (1913) Lodewijk Hulsman (2006)
12	Antônio	Estados Gerais	6 de abril de	Holandês	Souto Maior (1913)

* Não temos certeza ** Documento inédito. Fonte: ZUZART, Carmelita Costa. “É não despedem flecha que não a empreguem”: caminhos para a diplomacia indígena em meio as guerras neerlandesas nas Capitanias do

Norte 1630-1654. (Dissertação de mestrado). Universidade Federal Rural do Rio De Janeiro - Programa de Pós-Graduação em História. Rio de Janeiro: 2024.

De forma geral, o mote das correspondências potiguaras pró-lusitanas foi usar, veementemente, o léxico de parentesco e ofertas de perdão como argumento discursivo central de aliança política. No entanto, diferentemente da abordagem escolhida ao escrever para os seus pares, a estratégia discursiva de Felipe Camarão ao se direcionar aos holandeses foi outra. Sem ofertas de quartel, Camarão se valeu de ameaças, escrevendo com autoridade e ironia. Por outro lado, nas cartas de Pedro Poti, por exemplo, o quesito parentesco apareceu de forma muito marginal, e nas requisições de Paraupaba sequer foi mencionado. Os líderes potiguaras pró-holandeses teceram suas argumentações baseando-se em dados factuais que acreditavam corroborar suas escolhas. Além do mais, Paraupaba, “ex-regidor dos brasileiros no Rio Grande”, registrou oficialmente duas reclamações junto aos Estados Gerais para solicitar auxílio “para os brasileiros em geral, bem como para sua própria manutenção”, após a guerra, em 1654 e 1656 (Meuwese, 2003, p. 205).

Dessa forma, se valendo de instrumentos da cultura ocidental, como a escrita, os potiguaras mostraram serem mais que sujeitos alfabetizados, mas homens letrados, capazes de provocar e articular mudança através dos conhecimentos adquiridos. Por meio das práticas letradas – mas não só delas – Poti, Camarão e Paraupaba buscaram proteger seus pares da tirania colonial, revelando que, ao longo de suas carreiras como mediadores, eles emergiram como legítimos diplomatas de seu povo. Ao viajar duas vezes para a República, Paraupaba mostrou a capacidade de mobilidade dos povos indígenas no emergente mundo atlântico. Ao se encontrar pessoalmente com o Conselho dos XIX e persuadi-los a dar mais autonomia aos brasileiros por meio de um sistema de governo indireto, Paraupaba demonstrou claramente suas habilidades e desejo de manipular o imperialismo europeu. Ao invés de se direcionar aos oficiais coloniais da sua fronteira administrativa, Paraupaba cruzou o Atlântico e buscou tratar de seus interesses diretamente com o centro imperial, ao invés de se direcionar aos oficiais coloniais da sua fronteira administrativa. Enquanto as autoridades coloniais geralmente impediam que os líderes indígenas contatassem diretamente as autoridades metropolitanas na Europa, Paraupaba cruzou com sucesso o Atlântico para falar não apenas com os Conselheiros, mas também com os Estados Gerais em Haia.

Embora suas tentativas de garantir autonomia indígena no nordeste do Brasil tenham sido infrutíferas, suas longas carreiras como mediadores revelam claramente que os potiguaras educados na Europa poderiam emergir como diplomatas interculturais. Possibilitada por meio de suas capacidades e instruções, os chefes potiguaras adquiriram uma

nova identidade/habilidade que possibilitava as novas configurações culturais à luz dos motivos e interesses dos personagens em interação.

Apesar dessa relação recíproca, que lhes proporcionava benefícios materiais e prestígio social, as lideranças aqui retratadas mantiveram-se firmemente comprometidas com seus parentes. Ao viajar para negociar a autonomia tupi na República, os diplomatas potiguaras mostraram claramente que continuavam comprometidos com seu povo mais do que com as autoridades coloniais. Possibilitada pelo letramento e pelo domínio dos signos, hierarquias, aparato burocrático e rituais ocidentais, esses sujeitos nos revelam que a diplomacia indígena nasceu ainda no período colonial, como uma ferramenta de luta e resistência contra o colonialismo e imperialismo europeu.

Fontes

BARLÉU, Gaspar. **O Brasil holandês sob o Conde João Maurício de Nassau**. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2005.

BONDAM, E. J. “Journeaux et Nouvelles Tirées de la Bouche de Marins Holandais et Portugais de la Navigation aux Antilles et sur les Côtes du Brésil,”. In: **Annais da Bibliotheca Nacional**, vol. 29. Rio de Janeiro, 1907, pp. 99-179.

DE LAET, Joannes. **Historia ou Annaes dos feitos da Companhia Privilegiada das Indias Occidentaes, desde o seu começo até ao fim do anno de 1636**. Tradução José Hygino Duarte Pereira e Pedro Souto Maior. 2 vols. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1916, Vol. 1, pp. 96-97.

DE LAET, Joannes. **Nieuwe Wereldt ofte Beschrijvinghe van West-Indien (Leiden: Elzevier, 1630)**. Disponível em: <<https://archive.org/details/nieuwvewereldtof00laetrich/page/n5/mode/2up> >. Acessado em 5 de janeiro de 2023.

NABER, S.P. L'Honoré. **Het Iaerlyck Verhael van Joannes de Laet, 1624-1636**. 3 volumes (Werken uitgegeven door de Linschoten-Vereeniging 40. The Hague: Martinus Nijhoff, 1937, p. 50-51.

Referências Bibliográficas

AMORIM, Paulo Marcos. “Acamponesamento e Proletarização dos Povos Indígenas do Nordeste”. **Boletim do Museu do Índio**, 1975.

AREVALO ROBLES, Gabriel Andrés. La diplomacia indígena: un enfoque transdiplomático. **Si Somos Americanos**, Santiago, v. 17, n. 1, p. 141-169, jun. 2017.

ÁVILA, Carlos Lázaro. Conquista, control y convicción: el papel de los parlamentos indígenas en México, el Chaco y Norteamérica. **Revista de Indias**, 1999, 59.217, pp. 645-673.

CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz de. Índios Cristãos no cotidiano das colônias do norte (séculos XVII e XVIII). **Revista de História (USP)**, v. 1, p. 69-99, 2013.

CONTRERAS PAINEMAL, Carlos. **Koyang. Parlamento y protocolo en la diplomacia mapuche-castellana siglos XVI-XIX**. Berlín: Centro de Investigación y Documentación Chile-Latinoamérica, 2007.

CORNTASSEL, J. Towards a new partnership? Indigenous political mobilization and cooptation during the first UN indigenous decade (1995-2004). **Human Rights Quarterly**, v.29, 2007,

COSTA, Pereira da. Faustos Pernambucanos. In: **Revista do Instituto Histórico e Geographico Brasileiro**. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1913.

DERY, David. “Papereality” and Learning in Bureaucratic Organizations. **Administration & Society**, 29, 1998.

GALVÃO, Eduardo. “Áreas Culturais Indígenas do Brasil: 1900/1959” In: Encontro de Sociedades. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

GARCÍA, C. Interacción étnica y diplomacia de fronteras en el reino Miskitu a fines del siglo XVIII. **Anuario de Estudios Americanos**, 56, 1999, pp. 95-121.

GRUZINSKI, Serge. **O pensamento mestiço**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

LEVAGGI, A. **Diplomacia hispano-indígena en las fronteras de América**: Historia de los tratados entre la monarquía española y las comunidades aborígenes. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2002.

LOPES, Fátima Martins. **Missões religiosas: índios, colonos e missionários na colonização da Capitania do Rio Grande do Norte**. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Pernambuco - UFPE. Recife, 1999.

MEUWESE, M. P. 'For the Peace and Well-Being of the Country': Intercultural Mediators and Dutch-Indian Relations in New Netherland and Dutch Brazil, 1600-1664. University of Notre Dame, 2003.

MONTERO, Paula. “Índios e Missionários no Brasil: para uma teoria da mediação cultural”. In: _____ (org.). **Deus na Aldeia**: missionários, índios e mediação cultural. São Paulo: Globo, 2006.

NAVARRO, E. de A. **Método Moderno do Tupi Antigo**: A língua do Brasil dos primeiros séculos. Petrópolis: Editora Vozes, 1998.

POMPA, C. O lugar da utopia: os jesuítas e a catequese indígena. **Revista Novos Estudos**, n.º 64, 2002, p. 89.

RAPPAPORT, Joanne. Lettering e mestiização no novo reino de granada, séculos XVI e XVII. **Diálogo Andino**, Arica, n. 46, 2015.

RIBEIRO, Darcy. **Os Índios e a Civilização**. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1970.

SAHLINS, Marshal. “Cosmologias do capitalismo: o setor trans-Pacífico do sistema mundial”. Conferência, **XVI Reunião da ABA**, 1988.

SCHALKWIJK, Frans Leonard. **Igreja e Estado no Brasil Holandês (1630-1654)**. São Paulo: Cultura Cristã, 2004.

SOUTO-MAIOR, Pedro. **Faustos Pernambucanos**. Rio de Janeiro: IHGB, 1912.

STERN, Steve J. **Peru's Indian Peoples and the Challenge of Spanish Conquest: Huamanga to 1640**. Madison: University of Wisconsin Press, 1993.

TORRES CISNEROS, G. A. Diplomacia indígena - transitando del problema a la solución. **Revista Mexicana de Política Exterior**, [S. l.], n. 98, p. 197–232, 2022.

VAINFAS, Ronaldo. **Traição**: um jesuíta a serviço do Brasil holandês processado pela Inquisição. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

VAINFAS, R. O Plano Para o Bom Governo dos Índios: um jesuíta a serviço da evangelização calvinista no Brasil holandês. **Clio - Série Revista de Pesquisa Histórica**, n. 27-2, 2009.

Movimento Indígena no Brasil e no México: Formas de Mobilização e Organização Interna

Indigenous Movement in Brazil and Mexico: Forms of Mobilization and Internal Organization

Amanda de Oliveira,¹ UDESC

Resumo

A América Latina é um continente pluriétnico, marcado por uma grande diversidade cultural, porém unificado pela opressão e exploração impostas pelo capitalismo, racismo estrutural, colonialidade e pelo Estado burguês moderno. Este texto busca compreender as formas de organização do movimento indígena no Brasil e no México, com foco na Associação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB, fundada em 2005) e no Congresso Nacional Indígena (CNI, criado em 1996). O trabalho visa analisar as estratégias de mobilização indígena no contexto republicano, que estimula os movimentos sociais a se adequarem às estruturas institucionais. Assim, procura-se identificar as dinâmicas entre ações que ocorrem tanto dentro quanto fora da lógica colonial e capitalista, em defesa das pautas comunitárias indígenas. A análise se baseia em documentos, programas políticos e memórias dessas organizações, disponíveis online. O texto aborda a emergência do movimento indígena durante a ditadura militar no Brasil e a fundação da APIB, bem como a criação do CNI e as lutas indígenas nos anos 1990 no México em meio a difusão das políticas neoliberais, além de destacar as conexões entre esses dois movimentos.

Palavra-chaves: Movimento Indígena; Associação dos Povos Indígenas do Brasil; Congresso Nacional Indígena.

Abstract

Latin America is a pluriethnic continent characterized by great cultural diversity, yet unified by the oppression and exploitation imposed by capitalism, structural racism, coloniality, and the modern bourgeois state. This paper seeks to understand the organizational forms of the Indigenous movement in Brazil and Mexico, focusing on the Association of Indigenous Peoples of Brazil (APIB, founded in 2004) and the National Indigenous Congress (CNI, established in 1996). The objective is to analyze Indigenous mobilization strategies within the republican context, which compels social movements to adapt to institutional structures. In this way, the paper aims to identify the dynamics between actions that occur both within and outside the colonial and capitalist logic, in defense of Indigenous community agendas. The analysis is based on documents, political programs, and memories from these organizations, available online. The text explores the emergence of the Indigenous movement during Brazil's military dictatorship and the founding of APIB, as well as the creation of the CNI and Indigenous struggles in Mexico during the 1990s amid the spread of neoliberal policies, highlighting the connections between these two movements.

Keywords: Indigenous Movement; Associação dos Povos Indígenas do Brasil; Congresso Nacional Indígena.

¹ Mestranda pelo Programa de Pós-graduação em História, da Universidade do Estado de Santa Catarina (UDESC).

Introdução

O final do século XX constitui-se de muitas novidades na América Latina, entre elas a difusão do neoliberalismo enquanto política de Estado. De norte a sul do continente palavras de ordem como livre iniciativa, redução da intervenção estatal, cortes de direitos sociais e trabalhistas e a mercantilização da terra, compuseram a agenda política do período. De formas diversas, isso repercutiu em impactos sobre as populações de trabalhadores urbanos, rurais, ribeirinhos, e aos povos indígenas.

Este é o contexto do estudo apresentado nestas laudas. Busca-se ao longo do texto compreender a organização e formas de mobilização do movimento indígena contemporâneo no Brasil e no México. O problema que organiza a investigação: de que maneira os povos indígenas construíram alternativas políticas diante do processo colonial empreendido pelos Estados Nacionais? Neste sentido, utiliza-se enquanto recorte temporal os anos de 1996 e 2005, respectivamente datas que marcam a fundação de duas organizações de nível nacional e pluriétnicas: o Congresso Nacional Indígena (México) e a APIB - Articulação dos Povos Indígenas do Brasil.

Para tanto, efetuou-se análise de documentos das organizações, pretendeu-se com isso priorizar a narrativa indígenas sobre o contexto em detrimento aos documentos oficiais de Estado. Assim, para melhor exposição do trabalho, este será dividido em três momentos. Inicialmente apresenta-se a constituição da APIB, sua relação com os movimentos sociais brasileiros ao final da ditadura militar e os processos de redemocratização. Em seguida, a fundação do CNI e as lutas contra o imperialismo estadunidense no México mobilizadas ao longo dos anos de 1990. Por fim, analisam-se as aproximações entre os dois movimentos e suas particularidades, ambos orientados pela ideia de autonomia indígena.

Passados Presentes: da luta contra a Ditadura ao Ministério dos Povos Indígenas

A APIB - Articulação dos Povos Indígenas do Brasil, foi fundada em 2005 após a realização do primeiro Acampamento Terra Livre em 2004. Naquele ano, povos indígenas do sul do país protestaram em frente ao Ministério da Justiça contra a morosidade na revisão da política indigenista aplicada até então. Logo em seguida, a mobilização ganhou repercussão e foi seguida pelas comunidades vinculadas à Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB) e à Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste e Minas Gerais (APOINME) (APIB, 2024).

Assim nasceu o Acampamento Terra Livre que se tornou um encontro anual dos povos indígenas no Brasil, geralmente organizado nos meses de abril na capital federal, Brasília-DF.

Em algumas ocasiões, devido à conjuntura política, o evento pode ocorrer em outras cidades. Durante uma semana, são realizadas atividades intensas, geralmente ocupando a região próxima ao Congresso Nacional e ao conjunto dos ministérios. Essas atividades incluem manifestações, debates, elaborações políticas, noites culturais e cerimônias ancestrais. Ao final do evento, são definidas as diretrizes de atuação da APIB e sua carta programática, conforme descreve a entidade:

Os documentos finais de cada um dos ATLs apresentam a leitura política do movimento sobre os governos, [...] e registram reiteradamente as suas demandas e reivindicações históricas. Focadas principalmente no seu direito originária às terras que tradicionalmente ocupam, no seu direito à diferença, por tanto a políticas diferenciadas, e no direito à autodeterminação e exercício de sua autonomia, assegurados pela Carta Magna, pelo fim do indigenismo tutelar, autoritário e integracionista (APIB, 2024).

O evento, que anualmente reúne 305 povos de diferentes línguas e histórias, é fruto de um longo processo de mobilização dos grupos indígenas em resistência às políticas de branqueamento e expropriação material. Esse cenário, iniciado com o processo colonial, assumiu diferentes contornos ao longo do tempo. Particularmente, no período republicano, o Estado introduziu como política indigenista o modelo de tutela e integração, que surgiu com o SPI - Serviço de Proteção ao Índio, em 1910.² Esse modelo partia do pressuposto de que a população indígena era incapaz de se autogerir e deveria ser ‘civilizada’ e integrada a uma identidade nacional brasileira e trabalhadora (Lima, 2002). O objetivo era o embranquecimento indígena e o apagamento de sua memória e cultura, configurando, assim, em tentativas de extermínio.

De forma singular a Ditadura Militar de 1964 aprofundou este processo de violência física, material e simbólica.³ Como descreve Souza, “a partir de 1960 [...], o processo de desenvolvimentismo brasileiro toma proporções gigantescas, e nesse período, então, a espoliação e a desapropriação de terras são realizadas indiscriminadamente” (2018, p.30). É salutar destacar a tentativa de genocídio promovida pelo Estado brasileiro. Em relatório da Comissão Nacional da Verdade, foi evidenciado um vasto processo de violação dos direitos

² O SPI foi substituído pela FUNAI - Fundação Nacional do Índio como forma de contrapor as diversas denúncias de violência promovidas pelo serviço estatal. Sendo assim, ela foi criada pela lei 5.371, de 5 de dezembro de 1967.

³ Escolhemos apontar a ditadura militar como uma política de aprofundamento das expropriações, pois as políticas indigenistas nascidas com o Estado Republicano tiveram como plano de intervenção o isolamento dos povos da sociedade política e civil a partir da tutela promovida pelo SPI - Serviço de Proteção ao Índio, bem como do objetivo de integração dos povos a nação, que para tanto necessitam negar sua forma de produzir e reproduzir a vida. Neste sentido, a ditadura não iniciou este processo, mas implementou um modelo repressivo ainda mais violento.

humanos promovido pelo SPI, muitas vezes em associação com latifundiários e outros posseiros. Entre os métodos incluíam tortura, prisões, trabalho forçado, expulsão e expropriação de terras, tudo em nome do progresso e do ‘milagre econômico’ (Brasil [CNV], 2014).

O Estatuto do Índio, assinado pelo general da linha dura Emílio Médici, afirma: “Esta Lei regula a situação jurídica dos índios ou silvícolas e das comunidades indígenas, com o propósito de preservar a sua cultura e *integrá-los, progressiva e harmoniosamente, à comunhão nacional*” (Brasil, 1973, grifos nossos). Para tanto, a busca da ‘integração’ resultou em um elevado número de assassinatos, conforme o relatório da Comissão Nacional da Verdade, que destaca a dificuldade de definir esses números devido ao esforço do Estado em apagar tais rastros.

Como resultados dessas políticas de Estado, *foi possível estimar ao menos 8.350 indígenas mortos no período de investigação da CNV*, em decorrência da ação direta de agentes governamentais ou da sua omissão. Essa cifra inclui apenas aqueles casos aqui estudados em relação aos quais foi possível desenhar uma estimativa. *O número real de indígenas mortos no período deve ser exponencialmente maior*, uma vez que apenas uma parcela muito restrita dos povos indígenas afetados foi analisada e que há casos em que a quantidade de mortos é alta o bastante para desencorajar estimativas. (Brasil [CNV], 2014, p.205, grifos nossos).

Diante dessa conjuntura de violência e proibição da organização autônoma dos povos originários, da classe trabalhadora e dos movimentos sociais em geral, germes de mobilizações de comunidades indígenas começaram a se articular a partir da década de 1970. Essas articulações originaram o que hoje compõem os milhares de coletivos, entidades e movimentos sociais contemporâneos.

Neste contexto adverso, em 1974, ocorreu o I Encontro de Chefes Indígenas, que teve como objetivo central das discussões a autodeterminação dos povos.⁴ Neste encontro, e em tantos outros, os eixos centrais de discussões foram: “1) rompimento do isolamento das comunidades; 2) questão fundiária; e 3) questões de educação, saúde, patrimônio indígena, emancipação, diversidade e etnia” (Souza, 2018, p.33).

Neste sentido, o movimento indígena brasileiro pouco a pouco assumiu uma nova forma de organização, superando muitas vezes conflitos interétnicos para lutar contra inimigos em comum: o estado e a burguesia latifundiária. Além disso, contribuiu fortemente

⁴ Segundo Brighenti e Noltzold “nas décadas de 1970 e 1980, ocorreram, por todo o país, mais de 57 assembleias de líderes e chefes indígenas” (*apud* Souza, 2018, p. 33).

no processo de tensionamento pelo fim da ditadura, em junto com o movimento sindical, estudantil e popular.⁵ O movimento indígena do presente carrega esse passado de luta.

Quatro anos após o I Encontro de Chefes Indígenas, em 1978, ocorreu um intenso processo de retomada das terras tradicionais pelos povos indígenas em todo sul do país. Destacando-se as desintrações das terras de Nonoai - RS, Rio das Cobras - PR, Xapencó - SC, Mangueirinha – PR,⁶ Guarita - RS, Votouro- RS e Cacique Doble - RS, realizadas pelo movimento sem auxílio de qualquer outro órgão do estado (Brighenti, 2015).

Logo, em 1978, como resultado da organização indígena por todo país, ocorre o levante Kaingang no interior do Paraná, na TI Rio das Cobras, em que Ângelo Kretã, liderança e primeiro vereador indígena do país, e seu povo expulsaram os colonos que foram colocados por empresas de colonização no interior das TIs (Souza, 2018, p.33).

Souza (2018) também destaca que foram os resultados políticos dessas mobilizações, desintrações, assembleias e encontros que possibilitaram ao movimento indígena intervir ao longo do processo de elaboração da Constituição de 1988. Em um cenário de forte efusão do movimento indígena, a tutela foi eliminada do documento final, com notável contribuição do militante Ailton Krenak, do povo Krenak. Em seu discurso no plenário do Congresso Nacional, ele pintou o rosto com jenipapo e fez uma defesa contundente da autonomia dos povos indígenas e do fim do genocídio.

Ao final, a Carta Magna incorporou o direito dos povos indígenas à sua história, cultura e terras, pondo fim à tutela e ao integracionismo. Isso foi materializado no artigo 231: “São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens” (Brasil, 1988). Tal inclusão, como destaca Lima (2002), não significa que as estratégias culturais, políticas e financeiras da prática da tutela tenham sido superadas após a promulgação da Constituição.

Após essa breve cronologia histórica, pode-se apontar que, durante o período ditatorial, houve um processo autônomo de articulação entre diversos povos originários, mesmo sob condições bastante adversas. Esse fortalecimento e aglutinação culminaram no início do século XXI na

⁵ Vale notar, que apesar da efervescência e amplos movimentos de massa ao longo dos anos de 1980, ainda assim as lutas não se deram de forma completamente unificada. Deste modo, neste elemento pode residir uma das determinações que subsidiaram a transição da ditadura para a democracia ocorrida pelo alto, apenas entre as frações da burguesia. É exemplo disso o fracasso da campanha “Diretas Já!”. Conservando assim a propriedade privada dos meios de produção e o controle do poder político (Estado) pelas classes dominantes.

⁶ Mais informações sobre a Terra Indígena de Mangueirinha em: HELM, Cecília Maria Vieira. A Terra, A Usina e os Índios do P. I. Mangueirinha. In: Reunião Os índios perante o Direito no Brasil. Florianópolis: 1980.

conformação de um novo formato de luta, pautado não apenas na autonomia, mas também na constituição de organizações políticas institucionalizadas.

Dessa forma, a APIB - Articulação dos Povos Indígenas do Brasil nasce como síntese dos processos políticos engendrados pós 1970.

No amanhecer do dia 26 de junho de 2004, 40 lideranças Kaingang e Xokleng dos estados do Sul do Brasil acamparam na Esplanada dos Ministérios, em Brasília, em frente ao Ministério da Justiça. Na semana seguinte, uma delegação de cerca de 20 Krahô-Canela, da região Centro-Oeste, somou-se aos indígenas do Sul. A pauta era única: pedir agilidade nos processos de demarcação de terras que se encontravam paralisados no Ministério da Justiça, especialmente da TI Ibirama Laklãnô/SC, do povo Xokleng; Toldo Pinhal, Toldo Imbu e Canhadão/SC; TI Palmas/PR, do povo Kaingang; TI Canta Galo/RS, do povo Guarani; e TI Mata Alagada, do povo Krahô-Canela/TO. Esse ato inaugurou uma nova forma de manifestação indígena, o Acampamento Terra Livre, que, a partir daquela data, ocorre anualmente e envolve centenas de indígenas de dezenas de povos (Brighenti, 2015, p. 143).

Como descreveu Brighenti (2015), o Acampamento Terra Livre começou com a pauta principal voltada para a questão fundiária. A terra é um elemento fundamental para a reprodução do modo de ser e viver indígena; sem o acesso e a garantia a ela, não é possível existir a produção da cultura material e imaterial, dos saberes e conhecimentos, dos elementos espirituais, e dos processos educativos, formais ou não.

Dessa forma, além da terra como tema central, foram debatidos no primeiro acampamento os seguintes pontos: Nova Política Indigenista, Ameaças aos direitos indígenas no Congresso Nacional, Gestão Territorial e Sustentabilidade das Terras Indígenas, Saúde Indígena, e Educação.⁷ O documento “Carta da Mobilização Nacional Terra Livre - Brasília - DF - 29/04/2005” descreve sobre os objetivos desta mobilização que organizou cerca de 89 povos de todo país naquele momento.

A presente mobilização consolidou uma aliança nacional entre dezenas de povos, organizações indígenas e entidades indigenistas, com o objetivo comum de defender e garantir a efetividade dos direitos indígenas no Brasil, o que renova a nossa esperança na conquista de dias melhores. Vimos a seguir apresentar à sociedade brasileira, ao Governo Federal, ao Congresso Nacional e ao Poder Judiciário, os resultados das reuniões plenárias e audiências com autoridades realizadas durante esta mobilização nacional. (Acampamento Terra Livre, 2005, grifos nossos).

Observe-se que as proposituras indígenas para o Estado brasileiro invertem uma lógica política colonial. É um movimento que se dá de dentro para fora, ou seja, é conduzido pelos

⁷ Informações retiradas do documento: Carta da Mobilização Nacional Terra Livre-Brasília-DF - 29/04/2005. Disponível em: <<https://pib.socioambiental.org/pt/Not%C3%ADcias?id=15455>>. Acesso: 12 mai 2019.

povos indígenas em diálogo com o poder político para a defesa de seus direitos, e não o contrário. A tática de luta utilizada por essas 89 comunidades em 2004 ampliou-se para a exposição pública nos meios de comunicação, em audiências e nas constantes intervenções no cenário político. O que antes era uma tática de distanciamento da sociedade branca para sobrevivência, como foi utilizada como estratégia de luta pelas comunidades Guaranis (Brighenti, 2012), foi modificada pela ocupação dos diversos espaços, como as universidades, a televisão, ministérios e partidos.

A carta elaborada durante o primeiro acampamento é longa, e em cada eixo iniciado abordam-se muitas exigências ao Estado para que faça cumprir as determinações legais da Constituição Federal de 1988, bem como, da 169 Convenção da OIT.⁸ Além disso, foram estabelecidos os objetivos e a estrutura da APIB.

A Articulação dos Povos Indígenas do Brasil – APIB é uma instância de aglutinação e referência nacional do movimento indígena no Brasil, que nasceu com o propósito de: – fortalecer a união dos povos indígenas, a articulação entre as diferentes regiões e organizações indígenas do país; – unificar as lutas dos povos indígenas, a pauta de reivindicações e demandas e a política do movimento indígena; – mobilizar os povos e organizações indígenas do país contra as ameaças e agressões aos direitos indígenas (APIB, 2019).

Para efetuar os princípios da entidade em unificar o movimento a nível regional e nacional agregam a APIB as seguintes organizações: Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (APOINME), Conselho do Povo Terena, Articulação dos Povos Indígenas do Sudeste (ARPINSUDESTE), Articulação dos Povos Indígenas do Sul (ARPINSUL), Grande Assembleia do povo Guarani (ATY GUASU), Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB) e Comissão Guarani Yvyrupa (APIB, 2019).

Quanto à sua estrutura, destacam-se algumas instâncias. O Acampamento Terra Livre configura-se como a instância máxima de deliberação e de formulação dos planos de lutas anuais. Para viabilizar a execução desses planos, foram criados o Fórum Nacional de Lideranças Indígenas, composto por 40 líderes indígenas que se reúnem duas vezes ao ano, e a Comissão Nacional Permanente (CNP), formada por representantes das organizações indígenas regionais (APIB, 2019). A CNP desempenha o papel de órgão executivo da entidade.

⁸ A Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho trata sobre os “Povos Indígenas e Tribais”, ela foi criada em 1989 em Genebra. Entre seus objetivos está a obrigatoriedade dos Estados em reconhecer e proteger as populações originárias, tornando-se um marco legal internacional.

A partir dessa história de mobilização e forma de organização, pode-se observar no tempo presente o impacto do movimento indígena, em particular da APIB, no cenário político brasileiro. No período recente, durante o governo de Jair Bolsonaro (2018-2022), as comunidades indígenas vivenciaram uma série de ameaças públicas, como diversas afirmações em defesa da expansão da fronteira agrícola sobre suas terras, o apoio a regulamentação do Marco Temporal para impedir novas demarcações, bem como o estímulo ao garimpo de minerais em terras tradicionalmente ocupadas. Neste cenário, os povos indígenas brasileiros ganharam notoriedade internacional ao denunciar essas e outras agressões sofridas.

Por outro lado, nesta interpretação, considera-se o movimento social de maior influência política no país, o que resultou também na conquista da criação do Ministério dos Povos Indígenas, sob o comando de Sônia Guajajara, do povo Guajajara, no governo de Luiz Inácio Lula da Silva (2023-presente). Neste contexto, ocorreu o encontro programático do projeto democrático-popular que compõe o Partido dos Trabalhadores e o programa indígena.

Assim como a APIB, a organização dos povos indígenas não é algo exclusivo do Brasil, mas configura-se como uma tendência internacional de articulação das populações tradicionais que vivem sob o jugo capitalista-colonialista. Neste sentido, foi destaque mundial nos anos de 1990 a força das organizações indígenas mexicanas que declararam guerra ao Estado, seu inimigo número um.

Um Passado Presente: o zapatismo e a luta por território

Seria incoerente com esta análise desconsiderar o histórico de mobilização mexicana sem mencionar a Revolução Mexicana de 1910-1920. A revolução se constituiu inicialmente em um movimento policlassista, composto por membros do latifúndio e de uma burguesia urbana incipiente, bem como populações do campo e originárias. Isso ocorreu, em primeiro plano, porque os membros das classes dominantes estavam interessados no estabelecimento de um novo modelo de república e no fim do governo de Porfírio Díaz (Silva Souza, 2010).

Desde o século XIX, o México apresentava uma estrutura agrária dominada pelos latifúndios produtores voltados para o mercado externo, conhecidos como *haciendas*. Waldir Rampinelli (2011) destaca que esse sistema de produção cooptava os camponeses locais, impondo um trabalho de elevado grau de exploração e violência que até impedia o cultivo de gêneros tradicionais pela população indígena — algo que não ocorria, por exemplo, durante o período colonial. “A sede da fazenda simboliza tanto o poder quanto a exploração. Uma

vez alçados em armas, os indígenas e camponeses bradaram o grito de ‘*abajo haciendas y vivan pueblos!*’ (Rampinelli, 2011, p.91).⁹

A partir da intensa atuação do líder popular Emiliano Zapata, ocorreu um expressivo recrutamento da população indígena e camponesa, especialmente da etnia *yaqui*, para as fileiras revolucionárias, que lutavam pela reforma agrária e pela regulamentação dos *ejidos*. Estes consistiam em comunidades com uso coletivo da terra, sem propriedade privada, mas sob a jurisdição do Estado (Silva Souza, 2010).

O desfecho desse processo revolucionário policlassista foi contraditório: por um lado, permitiu a inserção do México em uma nova posição dentro do sistema capitalista, superando o Estado oligárquico e instaurando um Estado burguês moderno, consolidado pela Carta Magna de 1917; por outro lado, estabeleceu a regulamentação da primeira reforma agrária da América Latina (Rampinelli, 2011).

O zapatismo teve um papel central na luta pelos territórios, devido à composição da base social de Emiliano Zapata. Para Rampinelli, o zapatismo como ideologia nasce no *Plano de Ayala*, estratégia para a implementação de uma reforma agrária que priorizava, em primeiro lugar, a devolução das terras indígenas e camponesas expropriadas anteriormente, valorizando o uso coletivo da terra e o bem-estar comum. O programa também visava reduzir o poder dos latifundiários e garantir o direito à defesa comunitária armada (Rampinelli, 2011).

Essa forma de pensar atravessou o século XX e se manifestou, a partir da década de 1990, no movimento organizado conhecido como Exército Zapatista de Libertação Nacional. No final do século XX, os *ejidos*, símbolo daquela reforma agrária, foram impactados pela política neoliberal do presidente Carlos Salinas (1988-1994).

A alteração realizada pelo presidente Carlos Salinas de Gortari no Artigo 27 da Constituição Mexicana transformou os *ejidos* - forma de propriedade de uso coletivo da terra - em objeto passível de troca comercial, podendo ser comprados e vendidos. Esta alteração levou os camponeses indígenas ejidatários da condição de pobreza à miséria absoluta. Este fato, [...], caracterizou a exclusão social dos indígenas, deixando-lhes apenas a alternativa da luta armada (Neto, 2001, p. 94).

O neoliberalismo, como um programa de gestão dos Estados Nacionais, teve suas raízes imediatamente após o final da Segunda Guerra Mundial, com as elaborações do economista austríaco Friedrich Hayek (1899-1992) voltadas para a reconstrução dos países. Além de Hayek, outros intelectuais burgueses contribuíram com essa perspectiva, levando à formação do grupo Mont Pèlerin em 1947. Entre os participantes estavam Milton Friedman,

⁹ Em tradução livre: “abaixo as fazendas e vivam os povos!”

Karl Popper, Ludwig von Mises, Salvador de Madariaga, Michael Polanyi, Walter Lippmann, Walter Eucken e Lionel Robbins (Anderson, 1995). A teoria elaborada por esse grupo apontava que “o bem-estar humano pode ser melhor promovido liberando-se as liberdades e capacidades empreendedoras individuais em uma estrutura institucional caracterizada por sólidos direitos à propriedade privada, mercados livres e livre comércio” (Harvey, 2008, p. 12).

Entretanto, com a ascensão da União Soviética e o medo de uma revolução internacionalista, a adesão a essa visão de mundo não ocorreu entre os políticos das grandes potências. Em seu lugar, surgiram políticas de bem-estar social no continente europeu e o Plano Marshall nos Estados Unidos, que utilizou volumosas remessas monetárias para a reconstrução dos países atingidos pela guerra e para a construção de uma hegemonia político-econômica norte-americana nas relações internacionais. Nesse sentido, o neoliberalismo como política de Estado, baseado na redução da máquina pública e no corte de direitos sociais, tornou-se difundido após as crises econômicas da década de 1970, ganhando capilaridade na América Latina, especialmente na década de 1990.

Sob esta égide, em 1992, foi realizada a mudança da estrutura agrária mexicana, tornando-a completamente mercantilizável. Essa alteração constitucional era um requisito para a entrada do México na NAFTA - Tratado de Livre Comércio da América do Norte, junto aos Estados Unidos da América e Canadá. O tratado seria assinado em 1º de janeiro de 1994, exatamente o dia escolhido pelo movimento social Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN) de efetuar sua primeira aparição pública e declarar guerra ao Estado contra a “ofensiva de despojos”.¹⁰

O enfrentamento ao Estado, levou a tal poder de pressão que são realizados os Diálogos de San Andrés para ouvir as pautas do movimento, como síntese deste processo são assinados os Acordos de San Andrés sobre os Direitos e Cultura Indígena no ano de 1996. É sobre este cenário que se ergue o Congresso Nacional Indígena (CNI). Seu nascimento se deu com objetivo de constituir um espaço de aglutinação, mobilização e construção de alternativas produtivas das comunidades indígenas em meio ao avanço do capital sobre suas terras. O movimento descreve este momento histórico da seguinte maneira:

El Congreso Nacional Indígena se constituyó el 12 de octubre de 1996, planteándose ser la casa de todos los pueblos indígenas, es decir un espacio donde los pueblos originarios encontráramos el espacio de reflexión y solidaridad para fortalecer nuestras luchas de resistencia y rebeldía, con

¹⁰ Vídeo História del Congreso Nacional Indígena. Disponível em: <<https://www.congresonacionalindigena.org/2017/10/29/historia-del-congreso-nacional-indigena/>>.

nuestras propias formas de organización, de representación y toma de decisiones, es el espacio de los indios que somos (CNI, 2017a).

Este processo de organização, assim como no Brasil, acompanha uma diversidade cultural, histórica e étnica vasta, compondo-se de populações indígenas e também de origem africana que tem o vínculo com o território sua marca principal:

Somos los pueblos, naciones y tribus originarios de este país México: Amuzgo, Binnizá, Chichimeca, Chinanteco, Chol, Chontal de Oaxaca, Chontal de Tabasco, Coca, Comcac, Cuicateco, Cucapá, Guarijío, Ikoots, Kumiai, Lacandón, Mam, Matlazincá, Maya, Mayo, Mazahua, Mazateco, Mixe, Mixteco, Nahua, Ñahñu/Ñajtho/Ñuhu, Náyeri, Popolucá, Purépecha, Rarámuri, Sayulteco, Tepehua, Tepehuano, Tlapaneco, Tohono Oódmá, Tojolabal, Totonaco, Triqui, Tzeltal, Tzotzil, Wixárika, Yaqui, Zoque, Afromestizo y Mestizo (CNI, 2017a).¹¹

Como descrito no documento, a composição do movimento é de uma diversidade cultural expressiva. Deste modo, para conseguir manter um modelo de tomada de decisão que contemple a todos o CNI adota uma determinada estrutura. Segundo os “Resolutivos de la Primera Asamblea del Congreso Nacional Indígena, Malacachtepec, Momoxco, Milpa Alta, 20 de noviembre de 1996”, a *Asamblea Nacional Indígena* representa o principal espaço de planejamento e deliberação do movimento. Sobre ela fora criada a *Comisión de Seguimiento del Congreso Nacional Indígena* que em síntese mantém o papel de execução dos planos de ação e articulação das principais instâncias.¹²

A composição interna da Comissão de Seguimento é de dez grupos de trabalho contemplando em cada um destes ao menos 5 representantes de organizações ou povos indígenas, os temas dos GT's são: a) *Sobre la Comisión de Seguimiento y Verificación de los Acuerdos de San Andrés*. b) *Sobre legislación indígena*. c) *Sobre tierra y territorio*. d) *Sobre justicia y derechos humanos*. e) *Sobre autodesarrollo económico y bienestar social*. f) *Sobre cultura y educación*. g) *De comunicación*. h) *Sobre mujeres*. i) *Sobre los jóvenes*. j) *Sobre*

¹¹ Tradução Livre: O Congresso Nacional Indígena foi constituído em 12 de outubro de 1996, com o objetivo de ser a casa de todos os povos indígenas, ou seja, um espaço onde os povos originários encontrassem um espaço de reflexão e solidariedade para fortalecer nossas lutas de resistência e rebeldia, com nossas próprias formas de organização, de representação e de tomada de decisões. É o espaço dos índios que somos. Somos os povos, nações e tribos originárias deste país, México: Amuzgo, Binnizá, Chichimeca, Chinanteco, Chol, Chontal de Oaxaca, Chontal de Tabasco, Coca, Comcac, Cuicateco, Cucapá, Guarijío, Ikoots, Kumiai, Lacandón, Mam, Matlazincá, Maya, Mayo, Mazahua, Mazateco, Mixe, Mixteco, Nahua, Ñahñu/Ñajtho/Ñuhu, Náyeri, Popolucá, Purépecha, Rarámuri, Sayulteco, Tepehua, Tepehuano, Tlapaneco, Tohono Oódmá, Tojolabal, Totonaco, Triqui, Tzeltal, Tzotzil, Wixárika, Yaqui, Zoque, Afromestiço e Mestiço. (CNI, 2017a).

¹² “Que a partir del trabajo en las diferentes regiones y comunidades, privilegiando su palabra y garantizando que a ellas ha de regresar, las tareas de esta comisión serán las de ejecutar y dar seguimiento a los acuerdos; elaborar diagnósticos, análisis y alternativas de solución; elaborar propuestas y programas de trabajo y favorecer el enlace y la comunicación entre los grupos de trabajo” (CNI, 2017c [1996]).

indígenas migrantes (CNI, 2017c).¹³ Cada grupo tem um companheiro/a responsável, essas dez pessoas formam a coordenação da Comissão de Seguimento.¹⁴

Essa forma estrutural ganhou novos meandros a partir de 2006, com um referencial de autonomia e negação do Estado ainda mais profundos. Esse processo se deu após o golpe institucional perpetrado pelo poder legislativo em 2001. Como explica o CNI:

En 2001 llegó el momento de la reforma constitucional, y traicioneramente el gobierno y los partidos políticos del poder legislativo, aceptaron otra propuesta de ley que desconocía en su esencia lo pactado en San Andrés. Ante esto el EZLN y el CNI deciden proponer la construcción propia de su autonomía, desde abajo y a la izquierda, sin esperar ningún reconocimiento del gobierno (CNI, 2017b).¹⁵

Partindo desta reflexão do CNI, é possível identificar que a discussão sobre a autonomia não está somente vinculada a sua relação com o Estado, mas a constituição de uma forma de organização por fora da ordem capitalista. O lema ‘desde abajo y a la izquierda’ justamente remete a uma outra forma de constituição de poder político erigido pelos que estão em baixo, os oprimidos e explorados. A materialização deste poder se dá nos chamados *Caracoles* e nas *Juntas de Buen Gobierno*, que consistem em organismos autônomos para direcionamento, articulação e execução das políticas de abastecimento, educação, saúde, segurança, justiça, comércio, trabalho etc. Essas são formas de autogoverno e autodefesa nas terras liberadas pelo EZLN e pelo CNI (CNI, 2017b).

Formas autônomas de auto-organização: aproximações entre o CNI e a APIB

Neste sentido, ao tomar como tema deste estudo a autonomia em seu significado de oposição à tutela, pode-se perceber que ela é tratada de forma central pela APIB e o CNI. Ambos os movimentos têm âmbito nacional que aglutinam e garantem a unidade entre povos distintos, visando combater um inimigo comum, o Estado e os proprietários rurais.

Tanto a APIB quanto o CNI apresentam um método de tomada de decisão baseado em um espaço amplo de discussão, caracterizado pelo formato de assembleia. No caso mexicano,

¹³ Tradução livre: a) Sobre a Comissão de Acompanhamento e Verificação dos Acordos de San Andrés. b) Sobre legislação indígena. c) Sobre terra e território. d) Sobre justiça e direitos humanos. e) Sobre autodesenvolvimento econômico e bem-estar social. f) Sobre cultura e educação. g) De comunicação. h) Sobre mulheres. i) Sobre jovens. j) Sobre indígenas migrantes. (CNI, 2017c).

¹⁴ Todas as informações acerca da estrutura do CNI foram retiradas do documento: Resolutivos de la Primera Asamblea del Congreso Nacional Indígena, Malacachtepec, Momoxco, Milpa Alta, 20 de noviembre de 1996. Referência CNI, 2017c.

¹⁵ Tradução livre: Em 2001, chegou o momento da reforma constitucional, e traiçoeiramente o governo e os partidos políticos do poder legislativo aceitaram outra proposta de lei que desconsiderava, em sua essência, o pactado em San Andrés. Diante disso, o EZLN e o CNI decidiram propor a construção própria de sua autonomia, desde baixo e à esquerda, sem esperar nenhum reconhecimento do governo (CNI, 2017b).

denomina-se Assembleia Nacional Indígena; no brasileiro, Acampamento Terra Livre. Além desse elemento, no que tange à instância executiva, a APIB utiliza o Fórum Nacional de Lideranças Indígenas e a Comissão Nacional Permanente (CNP). De forma similar, o CNI apresenta a *Comisión de Seguimiento* e Grupos de Trabalho Temáticos. Certamente, a diferença flagrante entre as duas entidades se dá na constituição de grupos de trabalho por uma, e de organizações regionais por outra.¹⁶

Diante desse contexto, uma parcela dos movimentos indígenas latino-americanos encontrou na articulação das peculiaridades e singularidades de cada povo uma forma de unificação para as lutas, seja por direitos ou por um outro projeto de sociedade. Isso ocorreu através da constituição de organizações políticas, tanto em termos jurídicos quanto estruturais, como a APIB e o CNI. Ao adotar essa forma organizativa, esses movimentos também viabilizaram a intervenção nas instâncias estatais republicanas, por exemplo, levando pautas indígenas ao judiciário ou contrapondo-se à posição oficial por meio da oratória de advogados indígenas.

Dessa forma, nessa interpretação, o movimento indígena mescla elementos de sua auto-organização com formas de fazer política próprias da sociedade capitalista e republicana. Entende-se que a constituição de direitos e garantias aos povos indígenas depende de normatizações legais que emergem do uso de seu poder político diante do aparelho estatal, como é o caso da APIB. Por outro lado, há o modelo zapatista, que busca constituir uma sociedade alternativa, independente da atual, por meio da liberação e ocupação de municípios e territórios amplos como os *Caracoles* e as *Juntas de Buen Gobierno*.¹⁷

Essas estratégias de luta preservam as características singulares de cada comunidade envolvida na APIB e no CNI, pois são mobilizadas em prol da possibilidade de continuar a viver e reproduzir o modo de ser indígena. Sendo assim, concorda-se com Souza (2018), quando afirma a diversidade do movimento indígena e sua capacidade de constituição de redes de articulação que transbordam fronteiras.

¹⁶ Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (APOINME), Conselho do Povo Terena, Articulação dos Povos Indígenas do Sudeste (ARPINSUDESTE), Articulação dos Povos Indígenas do Sul (ARPINSUL), Grande Assembléia do povo Guaraní (ATY GUASU), Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB) e Comissão Guaraní Yvyrupa (APIB, 2019).

¹⁷ A experiência de los Caracoles é muito interessante, entretanto seria necessário aprofundar o estudo sobre o movimento do capital para que consigamos perceber se é ou não possível escapar à lógica de produção de mercadorias, visto que o imperialismo atua independente da soberania e vontade dos povos. Para superar o capitalismo não basta negá-lo. Mencionamos isso pois em 2018 a CNI e EZLN apesar de negar o Estado burguês lançaram uma candidata pelos movimentos para as eleições gerais: “Para lograr echar a andar esta propuesta, el CNI y el EZLN han acordado inscribir a la vocera como candidata independiente a las elecciones presidenciales del 2018. Con esto se busca extender a nivel nacional, una campaña por la vida y en defensa de la tierra, frente a la tormenta capitalista de despojo y explotación”. Disponível: <https://www.youtube.com/watch?time_continue=329&v=iDRQ-hTWZeI>.

A dialética entre o ser indígena em meio a sociedade da mercadoria ocorre de forma complexa, e não é possível abstrair-la em um único quadro. Porém, compreende-se que a história não se move de modo linear, mas sim contraditoriamente. Sendo assim, a forma que o movimento indígena assume corresponde ao momento histórico que vive e as condições materiais de sua existência, ou seja, o CNI e a APIB são expressões da resposta que o movimento dá a este período histórico.

Referências Bibliográficas

ACAMPAMENTO TERRA LIVRE. **Carta da Mobilização Nacional Terra Livre 29 de abril de 2005.** Disponível em: <<https://pib.socioambiental.org/pt/Not%C3%ADcias?id=15455>>. Acesso em: 11 mai 2019.

ANDERSON, Perry. Balanço do neoliberalismo. In: SADER, Emir; GENTILI, Pablo. **Pós-Neoliberalismo: As políticas sociais e o Estado democrático.** 3 ed. Paz e Terra: Rio de Janeiro, 1995.

ARTICULAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS DO BRASIL. **Quem Somos.** Disponível em: <<http://apib.info/apib/>>. Acesso em: 11 mai 2019.

_____. **Acampamento Terra Livre: Retomando o Brasil, Demarcar Territórios e Aldear a Política.** Histórico. Disponível em: <<https://apiboficial.org/historicoatl/>>. Acesso em: 23 jul. 2024.

BRIGHENTI, Clovis Antonio. Povos Indígenas em Santa Catarina. In: NOTZOLD, Ana Lúcia Vulfe; ROSA, Helena Alpini; BRINGMANN, Sandro Fernando.. (Org.). **Etnohistória, História Indígena e educação: Contribuição para o debate.** 1ed.Porto Alegre: Palotti, 2012, v. 01, p. 37-65.

_____. Movimento Indígena no Brasil, p.143-176. In: WITTMANN, Luisa Tombini (organizadora). **Ensino (d)e História Indígena.** Autêntica Editora, Belo Horizonte: 2015.

BRASIL. **Lei Nº 6.001, de 19 de Dezembro de 1973.** Estatuto do Índio. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l6001.htm>. Acesso em: 30 jul. 2024.

_____. **Constituição Da República Federativa Do Brasil De 1988.** Brasília, 1988. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao.htm>. Acesso em 31 jul. 2024.

_____. Comissão Nacional da Verdade. **Relatório:** textos temáticos. Volume II. Brasília: CNV, 2014.

CEPAL. **Os Povos Indígenas na América Latina:** Avanços na última década e desafios pendentes para a garantia de seus direitos. Distr.: Limitada, LC/L.3893, Impresso em Santiago, Chile: 2015. Disponível em: <https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/37773/1/S1420764_pt.pdf>. Acesso em: 13 mai 2019.

CONGRESSO NACIONAL INDÍGENA. **¿Qué es el CNI?.** 2017a. Disponível em: <<https://www.congresonacionalindigena.org/que-es-el-cni/>>. Acesso em: 13 mai 2019.

_____. **Historia del Congreso Nacional Indígena.** Publicado em 29 out 2017b. Disponível em: <<https://www.congresonacionalindigena.org/2017/10/29/historia-del-congreso-nacional-indigena/>>. Acesso em: 13 mai 2019.

_____. **Resolutivos de la Primera Asamblea del Congreso Nacional Indígena, Malacachtepec, Momoxco, Milpa Alta, 20 de noviembre de 1996.** 2017c. Disponível em: <<https://www.congresonacionalindigena.org/2017/01/23/resolutivos-de-la-primera-asamblea-del-congreso-nacional-indigena-malacachtepec-momoxco-milpa-alta-20-de-noviembre-de-1996/>>. Acesso em: 12 mai 2019.

HARVEY, David. **O Neoliberalismo: história e implicações.** São Paulo: Edições Loyola, 2008.

LIMA, Antonio Carlos de Souza. Diversidade cultural e política indigenista no Brasil. **Tellus**, Campo Grande, MS, ano 2, n. 3, p. 11-31, out. 2002.

NETO, Wilson Silva Silvestre. EZLN: Luta Armada e Pluralidade Política. **Revista Mediações.** v.6, n.2, p.87-115, Londrina: jul/dez 2001. Disponível em: <<http://www.uel.br/revistas/uel/index.php/mediacoes/article/view/9122>>. Acesso em: 01 mai 2019.

RAMPINELLI, Waldir José. A Revolução Mexicana: seu alcance regional, precursores, a luta de classes e a relação com os povos originários. **Revista Espaço acadêmico.** n°126, p.91-107, 2011.

SILVA SOUZA, Fábio da. Resenha sobre o Livro: BARBOSA, Carlos Alberto Sampaio. A Revolução Mexicana. **Revista Eletrônica da ANPHLAC.** n.10, p. 218-223, jan./jun. 2011. Disponível em: <<http://revistas.fflch.usp.br/anphlac/article/view/1295>>. Acesso em 15 mai 2019.

SOUZA, Catiúscia Custódio de. **O Movimento Indígena e a Luta por Emancipação.** Editora Appris. Curitiba: 2018.

O Caminho de Peabiru como espaço de disputa turística e a conexão com o passado histórico

The Peabiru Path as a space for touristic dispute and connection with the historical past

Vinícius Oliveira Pinheiro Machado,¹ USP

Resumo

O Caminho de Peabiru é um antigo trajeto que ligava o litoral dos estados de São Paulo, Paraná e Santa Catarina ao interior do Brasil, passava pelo Paraguai e conectava-se ao Império Inca. Atualmente, ele tem se transformado em alvo de disputa em torno da sua exploração turística. Isso possibilita uma análise de seus aspectos históricos, como origens e formas de uso ao longo do tempo. Então, demonstra-se neste artigo como esse caminho pode ser interpretado como um espaço fortemente conectado à história.

Palavras-chave: Peabiru; Turismo; História; Inca.

Abstract

The Peabiru Path is an ancient route that connected the coast of the states of São Paulo, Paraná and Santa Catarina to the interior of Brazil, passed through Paraguay and connected to the Inca Empire. Currently, it has become the target of dispute over its tourist exploitation. This enables an analysis of its historical aspects, such as origins and forms of use over time. Therefore, this article demonstrates how this path can be interpreted as a space strongly connected to history.

Keywords: Peabiru; Tourism; History; Inca.

Introdução

No dia 06 de julho de 2022, a Câmara dos Deputados divulgou a ideia de criação de uma rota turística “Caminhos de Peabiru” para o estado de Santa Catarina (Brasil, 2022, p. 2). Trata-se de um projeto de fortalecimento turístico em torno de antigos caminhos conhecidos pelos indígenas sul-americanos. Eles ligariam o Oceano Atlântico ao Oceano Pacífico (Donato, 1997, p. 15), conectando o litoral dos atuais estados de São Paulo (Bond, 2021, p. 29), Paraná (Bond, 2021, p. 30) e Santa Catarina (Bond, 2021, p. 29) ao local onde seria estabelecida a cidade de Assunção, no Paraguai (Bond, 2021, p. 34). Dali, o chamado Caminho de Peabiru se conectaria, dentre outros, a partes dos territórios atuais do Chile (anteriormente, Peru) e Peru (Bond, 2021, p. 30), onde situava-se parte do Império Inca, o que não significa que ele fosse um projeto incaico, dado que sua origem é incerta (Bond, 2021, p. 39), por mais que seja considerada uma estrada indígena (Bond, 2021, p. 29).

¹ Graduando em Bacharelado em História pela Universidade de São Paulo (USP). E-mail para contato: vinicius_machado@usp.br. Lattes: <https://lattes.cnpq.br/1343545648684032>. O autor faz um agradecimento especial à jornalista Rosana Bond pelas contribuições para o desenvolvimento deste artigo.

Porém, para o Caminho de Peabiru, a proposta turística do estado de Santa Catarina não é pioneira. Isso porque, já havia uma pesquisa de avaliação de exploração turística feita pelo turismólogo Gabriel Biz Tonin (Tonin, 2021). No caso, a proposta era focada no município paulista de Botucatu, por onde uma ramificação desse caminho também passava (Donato, 1997, p. 109).

Já para o estado do Paraná, existiam propostas de exploração turística ao menos desde 2004, além de discussões sobre transformação do Caminho de Peabiru em patrimônio imaterial (Paraná, 2018, p. 3). Especificamente o Núcleo de Estudos sobre o Caminho de Peabiru na COMCAM Microrregião 12 do Paraná (NECAPECAM) estabeleceu rotas turísticas de peregrinação supostamente relacionadas a tal caminho e já utilizadas turisticamente (Colavite e Barros, 2009, p. 94). Contudo, essas rotas não abrangem diretamente os trechos principais do Caminho de Peabiru que encontram sustentação em fontes primárias como os relatos do viajante do século XVI Ulrich Schmidel (Colavite e Barros, 2009, p. 99), os quais foram abordados na obra *Sobre o Itinerário de Ulrich Schmidel através do sul do Brasil (1552-1553)*, de Reinhard Maack (Maack, 1959), e ainda serão abordados nesse artigo.

Mas foi uma audiência pública da Assembleia Legislativa de Santa Catarina que escancarou as discussões a respeito desse tema. No dia 20 de maio de 2024, com base na já citada proposta de rota turística do "Caminho de Peabiru", foram debatidos diversos aspectos em torno desse tema. Sem ter a pretensão de esgotar a análise dessa audiência pública, pode-se notar que a sua ata revela a participação de representantes dos povos Guarani² (Santa Catarina, 2024, p. 15), deputados, pesquisadores, jornalistas, etc. Como mote para a audiência, foi inicialmente levantada a homenagem aos 500 anos de Aleixo Garcia, o qual será abordado com mais detalhes posteriormente por ser intimamente ligado com o início da exploração do Caminho de Peabiru (Santa Catarina, 2024, p. 2). Além disso, foi ressaltada uma preocupação em combater o apagamento histórico dos povos indígenas (Santa Catarina, 2024, p. 2). Contudo, com o desenrolar das discussões, ficou clara uma variedade de interesses difusos, que incluíam críticas a artigos acadêmicos sobre o Caminho de Peabiru, a avaliação de seus supostos reais trajetos, a presença de municípios nessa rota turística sem comprovação de que o caminho por eles passasse, combate à desinformação, entre outros

2 Guarani é uma etnia de indígenas que ocupavam territórios do Brasil, Bolívia, Argentina, Paraguai, Uruguai, Argentina. No Brasil, estavam presentes nas regiões de diversos estados como, dentre outros, Mato Grosso do Sul, Mato Grosso, Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná, São Paulo, Rio de Janeiro e Espírito Santo. Dividem-se em muitos povos como Mbyá, Avá-Guarani, Chiriguano, etc.

(Santa Catarina, 2024). Além disso, foram levantadas questões relacionadas aos significados espirituais (Santa Catarina, 2024), como o acesso via Caminho de Peabiru à Terra Sem Mal.

Essa terra seria um local onde não existe morte e a terra produz sem intervenção humana, porém, somente seria acessado pelas pessoas mais valentes (Clastres, 1978, p. 30). Sua localização, segundo os guaranis, era ora a leste, ora a oeste (Clastres, 1978, p. 31). Alcançar essa terra poderia ser uma urgência pelo fato de acreditarem numa destruição da Terra que estaria prestes a acontecer (Clastres, 1978, p. 79). Tal crença resistiu entre os povos indígenas tupis e guaranis e há evidências de que tenha motivado muitas migrações guaranis ao longo do tempo (Clastres, 1978, p. 81), inclusive nos séculos XIX (Clastres, 1978, p. 79) e XX (Clastres, 1978, p. 81).

Isso pode demonstrar que, além dos interesses ou disputas políticas e comerciais, há muitos questionamentos relevantes sobre os significados que tal caminho teve para os diferentes povos ao longo da história. Também existem diversas narrativas do caminho de Peabiru como elemento geográfico por onde se constrói a história, com consequências que se arrastam até a atualidade, como a alta correlação entre a densidade populacional das cidades ou desenvolvimento de infraestrutura de transporte nas regiões por onde passa tal caminho (Barsanetti, 2021, p. 13). Desse modo, a partir do Caminho de Peabiru, podem ser discutidos diversos eixos temáticos em períodos distintos, como o passado dos povos originários da América do Sul, a busca por ouro na época das Grandes Navegações, as interações entre os colonizadores de Portugal e Castela com os indígenas, as missões jesuíticas, o bandeirismo, etc.

Com um embasamento em fontes históricas e material historiográfico, este artigo se utilizará desses eixos temáticos para abordar o Caminho de Peabiru como um grande tema que costurou a história no espaço e no tempo, com foco nos séculos XVI e XVII. Para tal, com idas e vindas no tempo, serão descritos: como os colonizadores portugueses e espanhóis se apropriaram dos conhecimentos indígenas para explorar o território por antigos caminhos; como o Caminho de Peabiru foi incorporado ao imaginário das missões jesuíticas; os interesses europeus no Caminho de Peabiru como meio para obtenção de riquezas ou disputa territorial; e o uso do Caminho de Peabiru pelos bandeirantes.

Desenvolvimento

Quando os colonizadores chegaram ao Brasil, acabaram se apropriando de muitos conhecimentos dos indígenas, que descreveram boa parte da geografia local (Holanda, 2000, p. 83). Isso porque os indígenas tinham grande capacidade de abstração para produzir

desenhos que mapeavam os territórios (Holanda, 2017, p. 29) e transmitiram, por exemplo, técnicas de marcação de árvores nas trilhas ou orientação pelos astros (Holanda, 2017, p. 23).

Além dos conhecimentos, os colonizadores também assimilaram comportamentos. A maneira de caminhar, por exemplo, foi absorvida pelos paulistas, pois apresentava-se eficiente para percorrer longos trechos a pé (Holanda, 2017, p. 42). Pelos estreitos caminhos (Holanda, 2017, p. 22), os colonos aprenderam a andar em fileiras e supostamente descalços, hábitos comuns entre os indígenas (Holanda, 2017, p. 31).

Assim, os colonizadores do planalto paulista adaptaram-se à terra, sendo os indígenas fundamentais para o auxílio no deslocamento dos paulistas (Holanda, 2017, p. 22), principalmente nas expedições a locais inexplorados (Monteiro, 1994, p. 90). Vale dizer que essa adaptação tinha como pano de fundo a necessidade de sobrevivência e os interesses econômicos dos colonizadores, que poderiam envolver, entre outros, a prospecção de ouro e principalmente ao apresamento indígena. Contudo, conforme será mostrado nesse artigo, tal sistema de parceria mostrou-se, a longo prazo, extremamente prejudicial aos próprios indígenas.

Dentro dessa perspectiva de transmissão de conhecimento e costumes dos indígenas para os europeus, merece destaque o fato de que o português Aleixo Garcia, que será posteriormente abordado neste artigo, foi guiado pelos indígenas aos Andes. Para tal feito, ele teria usado o denominado Caminho de Peabiru.

Apesar de conhecerem tal trajeto e existirem algumas evidências arqueológicas de uso de tal caminho pelos indígenas (Parellada, 2022, p. 287), *“não há prova de que antes da vinda dos europeus fosse correntemente usada, em todo o seu curso, pelos Tupis vicentinos”* (Holanda, 2000, p. 102) para trechos do Caminho de Peabiru como a via que ligava São Vicente, no estado de São Paulo, a Assunção, no Paraguai (Holanda, 2000, p. 102). Além disso, por mais que os trechos percorridos pelos indígenas apontassem as direções gerais desse caminho (Cortesão, 1968, p. 30), pode-se especular que ele sofresse pequenas modificações ao longo do tempo (Parellada, 2022, p. 292). Esses fatores tornam o estudo do Caminho de Peabiru um desafio e indicam que, para os colonizadores, conforme será mostrado, a sua exploração envolveu anos de investigação.

Ademais, também não há consenso sobre o significado do termo de origem tupi-guarani “Peabiru”, podendo ele significar, dentre outros sentidos: “caminho pisado” ou “caminho que leva ao céu” (Tonin, 2021, p. 9). Tampouco há consenso sobre quem ou quando o caminho indígena passou a ser chamado pelos colonizadores como “Caminho de Peabiru”. Contudo, há o registro escrito do uso da palavra “peabiru” em uma obra jesuítica: “[...] *corre*

el camino nombrado por los guaraníes Peabirú y por los españoles de Santo Tomé” (Lozano, 1874, p. 67).³ Dado que esse autor nasceu no ocaso do século XVII, pode-se supor que ela já fosse conhecida pelos colonizadores em períodos anteriores. Independente disso, o Caminho de Peabiru acabou, já no século XVI, sendo reinterpretado pelos portugueses e espanhóis através do mito de São Tomé.

Tal mito tornou-se conhecido na Índia e propagou-se para a América Portuguesa e Espanhola. A lenda sustentava que o santo tinha visitado muitas partes do mundo e deixado algumas pegadas por onde passou (Holanda, 2000, p. 134). Essas marcas semelhantes a pegadas humanas foram encontradas em vários pontos do continente americano, inclusive no Paraguai (Donato, 1997, p. 35). O historiador Hernani Donato, em *Sumé e Peabiru: Mistérios maiores do século da descoberta*, levanta a hipótese de que essas “pegadas” seriam sinalizações incas para indicar as direções (Donato, 1997, p. 38). Contudo, o autor não é conclusivo a esse respeito (Donato, 1997, p. 38), principalmente se for considerado que ele também considera que os incas não possuíam interesses nos territórios do atual Brasil (Donato, 1997, p. 86).

Já na região do atual município de São Sebastião do estado de São Paulo, nessa mesma linha de hipóteses sobre a presença de não nativos na América do Sul antes dos portugueses, os indígenas teriam relatado que aprenderam a cultivar a mandioca com um homem que teria chegado pelo mar. Hernani Donato sustenta que os Tupis guardavam a lembrança de um homem branco chamado Sumé que os ensinara a cultivar a mandioca (Donato, 1997, p. 30). Porém, estima-se que a mandioca já fosse utilizada no continente americano há mais de 3 ou 4 mil anos, antes mesmo do advento da agricultura sedentária (Alves-Pereira *et al.*, 2018, p. 626). Isso torna a interpretação desses relatos de terceiros sobre indígenas questionável, ainda que o contato dos indígenas com os homens brancos antes da chegada dos europeus na América seja um debate possível na historiografia de nosso tempo.

De todo modo, essa suposta presença de São Tomé nas Américas espalhou-se pelo imaginário dos colonizadores. Em 1515, já era difundida a notícia de que os indígenas brasileiros mostraram pegadas de São Tomé aos portugueses em um boletim informativo escrito em alemão (Holanda, 2000, p. 135), cujo trecho é destacado a seguir, com grifo próprio: “[...] von Sant Thomas. Sie haben auch den Portugalefern die Schrit im landt [...] wollen zaygen” (Newen..., 1515, p. 14).⁴ Ainda que a confiabilidade desse documento seja

3 em livre tradução: “[...] passa o caminho denominado pelos guaranis como Peabiru e pelos espanhóis como Caminho de São Tomé”.

4 em livre tradução: “[...] de São Tomé. Eles também queriam mostrar [...] aos portugueses os passos na terra”.

questionável (Cristóforo, 1958, p. 425), circulavam pela Europa relatos de que os nativos da América tinham conhecimento sobre o símbolo da cruz cristã (Donato, 1997, p. 38). Do mesmo modo, chegavam na Europa relatos de que os tupinambás sabiam da existência de um homem vestido e com barba que teria tentado persuadir os indígenas a seguir o Deus do homem branco (Donato, 1997, p. 25). Tais relatos mostram como no atual continente europeu ao longo do século XVI ganharam força as notícias da suposta presença de São Tomé nas Américas.

Especulam-se origens possíveis para esse homem vestido que tinha visitado os nativos americanos. Uma das suspeitas é de que grupos de missionários católicos tinham vindo à América antes dos ibéricos, o que justificaria a existência dos relatos de Sumé em vários pontos do continente (Donato, 1997, p. 54). Isso incluiria, por exemplo, a suposta visita de evangelizadores irlandeses (Donato, 1997, p. 56).

Outra vertente para a explicação para a profusão do mito de Tomé para os colonizadores está baseada nas crenças quinhentistas (Donato, 1997, p. 16), que sustentavam que o Brasil fosse próximo ao paraíso cristão. Desde meados da Idade Média, já existia no imaginário europeu a ideia de que São Tomé tinha cristianizado pessoas por todo o mundo, conforme a Legenda Áurea, de Tiago de Voragine, arcebispo de Gênova (Donato, 1997, p. 20).

Adicionalmente, alguns indígenas misturaram os acontecimentos da época e crenças dos colonizadores com o próprio imaginário, gerando aceitação à lenda ameríndia do *Pay Zumé* (Holanda, 2000, p. 153). Isso ocorreu, por exemplo, com os indígenas das tribos Carijó (Holanda, 2000, p. 153), que eram os guaranis que habitavam a região ao Sul e Sudeste do atual estado de São Paulo (Montero, 1994, p. 61). Isso facilitou a cooptação dos indígenas para a catequização em reduções (Holanda, 2000, p. 153). Além disso, o mito de Sumé foi facilmente incorporado ao de São Tomé por causa da pronúncia similar (Donato, 1997, p. 15). Então, pode-se acrescentar que esse apresamento e escravização tinham potencial para produzir uma lógica que foi aplicada sistematicamente pelos portugueses, inclusive após a proibição dessas práticas, de modo provavelmente análogo ao que ocorria na região amazônica (Prado, 2024, p. 112), algo que encontra ressonância até os dias atuais. Ademais, a catequização acabava impondo uma religião cristã que foi muitas vezes absorvida pelos povos indígenas, possivelmente na tentativa colonizadora de dismantelá-los culturalmente.

Essa assimilação ganhou força devido a uma tentativa de manipulação, na qual os missionários se utilizavam dessa lenda para a conversão dos indígenas (Holanda, 2000, p. 139), sendo que tanto Sumé quanto *Pay Tumé* eram associados a Jesus (Holanda, 2000, p.

152). A valorização do mito de Sumé/São Tomé poderia ter se fortalecido devido ao desejo dos jesuítas em justificar ao Papa, a partir de 1549, algum controle das terras encontradas (Donato, 1997, p. 61).

Outra evidência da manipulação que os religiosos impuseram ao imaginário foi a mudança da vestimenta de São Tomé. Na versão paraguaia, ele era apresentado com sandálias. Na versão brasileira do mito, São Tomé é apresentado descalço (Holanda, 2000, p. 145), tal como andavam os indígenas. Já na região do atual Paraguai, a lenda de *Pay Tumé* sustentava que ele teria criado erva-mate, uma árvore típica da região (Donato, 1997, p. 42). Acreditamos que esse fato, juntamente ao já discutido caso do cultivo da mandioca, corrobora a nossa hipótese de que os ensinamentos agrícolas de Sumé foram uma invenção humana, adaptação ou disputa de narrativas.

Ressaltamos que dentro desse processo de imposição cultural, o historiador Hernani Donato sustenta que os franciscanos que visitaram o atual estado de Santa Catarina foram os primeiros a associar o Sumé indígena com o Tomé católico. Porém, Donato não especificou a data em que isso ocorreu. De qualquer forma, em complemento à alegação de que *“Lozano é dos jesuítas que por primeiro trataram do caminho e do seu nome cristianizado”* (Donato, 1997, p. 65), acrescenta-se que o jesuíta Antonio Ruiz de Montoya já havia documentado o caminho indígena em discussão como Caminho de São Tomé (Montoya, 1639, p. 30). Por mais que, conforme já mostrado, Pedro Lozano também tenha produzido registros sobre tal caminho, a data de publicação da obra de Montoya é anterior à data do comentário Lozano. Além disso, ambos os jesuítas alegavam que um dos feitos mais marcantes de São Tomé seria uma estrada que ligava o litoral atlântico até a região de Assunção, do atual Paraguai. Informa, ainda, o padre Antonio Ruiz de Montoya que, em 1639, esse caminho teria oito palmos de largura e era coberto por uma erva rasteira muito resistente e diferente da mata ao redor, conforme mostra o seguinte trecho: *“vimos mis compañeros, y yo un camino que tiene ocho palmos de ancho, y en este espacio nace una muy menuda yerua, ya los dos lados deste camino crece hasta casi media vara, y aunque agotada la paja se quemen aquellos campos, siempre nace la yerva a este modo”* (Montoya, 1639, p. 30).⁵

A despeito das interpretações religiosas, o grande interesse europeu nesse caminho residia na crença de uma “serra resplandecente” (Holanda, 2000, p. 83), ou seja, havia sinais de presença de ouro. Em 1514, havia relatos de um povo serrano com pedras preciosas.

5 em livre tradução: “Vimos meus companheiros e eu um caminho que tem oito palmos de largura e, nesse espaço, nasce uma erva muito pequena, já aos dois lados desse caminho, cresce até meia vara, e, ainda que, pela falta de palha se queimem esses campos, a erva sempre cresce desse modo”.

Acreditava-se também na existência de um “Rei Branco” e uma “Serra de Prata” (Holanda, 2000, p. 89). Essa sanha por riqueza ou poder fez com buscassem o Caminho de Peabiru, entre outros, os aventureiros Pero Lobo e Álvaro Nuñez Cabeza de Vaca no início do século XVI (Holanda, 2000, p. 142). Fugiria do escopo deste artigo abordar cada uma das empreitadas dos europeus que provavelmente se utilizaram do Caminho de Peabiru para explorar o continente. Por isso, serão abordados alguns casos que envolviam a penetração ao interior, como o de Aleixo Garcia, que se conecta ao de Francisco Chaves, o qual contrasta com o de Cabeza de Vaca.

O provável primeiro europeu a percorrer o Caminho de Peabiru foi Aleixo Garcia, que viria a chegar ao Império Inca por terra, após sobreviver a um naufrágio próximo à Ilha de Santa Catarina em 1516 (Holanda, 2000, p. 89). A serviço de Castela, estava num navio da armada de João Díaz de Solís, que buscava uma comunicação marítima entre o pacífico e o Atlântico (Holanda, 2000, p. 89). Porém, após a descoberta do caminho por terra, ele foi morto por indígenas às margens do rio Paraguai (Holanda, 2000, p. 89), em 1525 (Holanda, 2000, p. 90). Mas, ainda assim, puderam chegar até os espanhóis evidências e notícias acerca dessa descoberta de metais preciosos (Holanda, 2000, p. 89).

O avanço em direção ao interior de Aleixo Garcia conecta-se à história dos paulistas pela entrada de Francisco de Chaves em 1531, na qual também participou Pero Lobo e foi uma das primeiras de que se tem documentação. Garcia e Chaves teriam se conhecido por pertencerem à mesma armada, o que sugere o fluxo de informações sobre o caminho que levava aos Andes. Essa entrada avançou pelo continente a mando de Martim Afonso a partir de Cananeia, em busca de ouro (Holanda, 2000, p. 98).

Além disso, há relatos de que um dos integrantes da expedição de Martim Afonso fosse Diogo Nunes, um mameluco⁶ que já tinha chegado ao Peru. Isso reforça a ideia de que, à época, os portugueses já conhecessem caminhos para adentrar o continente (Holanda, 2000, p. 100). Porém, a entrada não foi bem-sucedida, e os colonizadores acabaram mortos ao longo dessa empreitada (Holanda, 2000, p. 99).

Se os portugueses tiveram a expedição malograda, não se pode dizer o mesmo de Álvaro Nuñez Cabeza de Vaca, espanhol que veio à América por ter sido nomeado governador do Paraguai. Este conseguiu atingir seu objetivo ao chegar a Assunção em 1542 (Clastres, 2013, p. 107). Prova disso são os “Comentários” de Pero Hernandez, onde há um mapeamento dos itinerários de Aleixo Garcia e Cabeza de Vaca do Porto dos Patos até o atual

6 Mamelucos seriam oriundos da miscigenação entre indígenas e colonizadores europeus, que, no caso, eram portugueses.

estado do Paraná (Holanda, 2000, p. 102). Ademais, é provável que o caminho tenha sido percorrido diversas vezes por um tenente de Cabeza de Vaca em busca de ouro (Donato, 1997, p. 66).

Conforme o uso do Caminho de Peabiru foi se intensificando, surgiram alguns conflitos sobre as consequências que ele poderia ter. Hernani Donato sustenta que o Caminho de Peabiru passou a ser percorrido pelos espanhóis que se deslocavam da região do atual Paraguai até o litoral do atual estado de São Paulo. Por isso, ocorriam disputas entre portugueses e espanhóis no atual interior paulista, pois não se sabia com exatidão por onde passava a linha de Tordesilhas. Para contribuir na solução desse problema de limites geográficos, Martim Afonso teria solicitado que o português João Ramalho passasse a monitorar o que hoje é denominado Caminho de Peabiru e posteriormente autorizado a fundação de Piratininga (Donato, 1997, p. 99), a futura cidade de São Paulo. Pode-se deduzir que tal solicitação tenha ocorrido após 1532, quando ocorreu um dos primeiros povoamentos do Brasil, nas capitanias de Pernambuco e São Vicente (Abreu, 1963, p. 56).

Além disso, devido aos riscos que o governador-geral Tomé de Souza vislumbrou com o avanço dos espanhóis em direção aos locais onde os portugueses já estavam na Capitania de São Vicente, ele decidiu proibir a circulação pelo Caminho de Peabiru no dia primeiro de junho de 1553 (Donato, 1997, p. 102). E foi exatamente nesse ano que Ulrich Schmidel, aventureiro alemão a serviço da Coroa Espanhola, chegou em São Vicente (Maack, 1959, p. 13), o que vem a corroborar a observação de Tomé de Souza. Nesse caso, Ulrich Schmidel soube em Assunção, atual capital do Paraguai, que seu irmão estava enfermo na Alemanha. Soube também que havia um navio no litoral brasileiro em direção à Europa (Maack, 1959, p. 8). Por isso, decidiu ir até São Vicente por terra, dado que ele já tinha conhecimento dessa possibilidade por outros viajantes como Cabeza de Vaca (Maack, 1959, p. 9). Com auxílio de um grupo de indígenas, percorreu parte do Caminho de Peabiru para chegar até o litoral (Maack, 1959, p. 9), produzindo um rico itinerário de viagem (Maack, 1959). Desse modo, Ulrich Schmidel foi provavelmente o primeiro a registrar um percurso entre o interior do continente em direção ao litoral, através de uma via ao norte da região catarinense normalmente utilizada pelos espanhóis (Maack, 1959, p. 5). Tal empreitada fez o uso do Caminho de Peabiru, o que indicava a dificuldade de interrupção do trânsito por meio desse trajeto (Donato, 1997, p. 105).

Após tantas tentativas sem sucesso de controlar as movimentações por caminhos que levassem ao Peru e a conquista de Pizarro (1532) (Holanda, 2000, p. 107), o interesse dos portugueses foi lentamente deslocado da busca pelas riquezas andinas para outras atividades.

Então, na esfera das mudanças dos interesses dos colonizadores, houve uma urgência de conexão com o interior do continente, ainda que este não fosse exatamente o território ocupado pelos incas.

Por isso, no início de sua ocupação, Martim Afonso avançou para o atual planalto paulista pela serra de Paranapiacaba, onde fundou a vila que futuramente viria a se tornar a atual cidade de São Paulo (Abreu, 1963, p. 63), em 1554. Porém, a subida da serra era muito íngreme, o que tornava custoso o fornecimento de insumos para a vila de Piratininga, dificultando o desenvolvimento da economia do planalto paulista (Abreu, 1963, p. 64). Desse modo, a região de São Paulo acabou desenvolvendo-se de modo independente do litoral e intimamente ligado à exploração do sertão (Abreu, 1963, p. 65).

Essa exploração foi marcada pelo apresamento de indígenas por parte dos colonos de São Paulo. Tais integrantes dos povos originários eram alocados para prestar serviços obrigatórios, tornando-se a base da mão de obra. Os indígenas fizeram parte do “circuito mercantil do Atlântico meridional”, porém os paulistas desenvolveram uma organização empresarial de modo desconexo do “circuito comercial do Atlântico”. Não fossem as buscas de indígenas no interior do país, o litoral e o planalto paulista não conseguiriam se desenvolver (Monteiro, 1994, p. 57).

Dentro desse avanço exploratório dos paulistas no início do séc. XVII, merece destaque o sertão dos Carijós, que provavelmente era a região do Guairá, entre os rios Piquiri, Paraná, Paranapanema e Tibagi (Monteiro, 1994, p. 61). Isso porque foi justamente nesse conjunto de buscas que o uso do Caminho de Peabiru talvez tenha voltado à tona. Hernani Donato sustenta que, em 1628, ele tinha sido usado pelo bandeirante Raposo Tavares para as incursões ao Guairá (Donato, 1997, p. 108), o que é corroborado na obra *Raposo Tavares e sua época* (Júnior, 1944, p. 156).

Outrossim, reiteram o papel do Caminho de Peabiru na atual região sul do Brasil as citações de jesuítas castelhanos como Pedro Lozano, que descrevem um caminho semelhante perto do rio Piqueri, ao sul da província do Guairá (Holanda, 2000, p. 142). Outro jesuíta, Nicolas del Techo, também alega que no fim do século XVII o Caminho de São Tomé ainda era visível no Guairá (Holanda, 2000, p. 143).

Dentro desse contexto, pode-se sustentar que as expedições ao Guairá geraram profundas transformações nessa região. Há relatos de que os paulistas foram mais contundentes no apresamento de índios do que na localização de metais preciosos, chegando a serem acusados de exterminar os nativos da Ilha de Santa Catarina (Holanda, 2000, p. 103). Isso porque, após dizimarem os indígenas guarani do Guairá, os paulistas avançaram para os

guaranis da atual região do Rio Grande do Sul (Monteiro, 1994, p. 75). Cabe aqui ressaltar que, na segunda metade do séc. XVII, muitos dos indígenas aprisionados pelos bandeirantes não sobreviveram aos contágios de doenças oriundas de europeus e africanos (Monteiro, 1994, p. 85), tal como a varíola (Monteiro, 1994, p. 58), não resistiram ao excesso de trabalho e havia uma grande dificuldade de comunicação com tribos de língua que não fosse a tupi (Monteiro, 1994, p. 85). Ao mesmo tempo, houve um esmaecimento do bandeirismo de apresamento (Monteiro, 1994, p. 95).

Logo, conforme destacou o historiador Sérgio Buarque de Holanda, o descobrimento de Aleixo Garcia provocou profundos impactos na região sul da América, inclusive em termos étnicos (Holanda, 2000, p. 91), colocando o Caminho de Peabiru como meio geográfico por onde se desenrolaram processos históricos.

Considerações finais

Para finalizar, observamos que, como um meio geográfico presente em narrativas e períodos plurais, o Caminho de Peabiru conecta épocas pré-colombianas à contemporaneidade em que é escrito este artigo, o qual não inclui em sua análise um aprofundamento sobre o período entre os séculos XVIII e XX. Nesse cenário, o caminho acaba colocando no mesmo plano portugueses, espanhóis, indígenas, incas e brasileiros. Sustentamos que é nesse momento que se entrelaçam o imaginário mítico, o legado dos povos originários, o passado e os interesses do homem, enfim, história e política. Dada a supracitada disputa de interesses turísticos em torno do Caminho de Peabiru, a história e a cultura indígena poderiam correr o risco de serem transformadas em produto comercial na atualidade, sem que haja garantia de um real respeito aos povos originários. Assim justifica-se a importância da investigação historiográfica do que se tratou o Caminho de Peabiru e a sua história no espaço e no tempo, com foco nos séculos XVI e XVII.

Fontes

Newen Zeytung aus Preslig Landt, Nurenberg, 1515. Disponível em: <https://www.digitale-sammlungen.de/en/view/bsb00009476>. Acessado em 26/07/2024.

Referências bibliográficas

ABREU, Capistrano. **Capítulos de história colonial & Os caminhos antigos e o povoamento do Brasil**. 5. ed. Brasília: EdUnb, 1963.

ALVES-PEREIRA, Alessandro *et al.* Patterns of nuclear and chloroplast genetic diversity and structure of manioc along major Brazilian Amazonian rivers. **Annals of Botany**, 121(4), 625-

639, 2018. doi: 10.1093/aob/mcx190. Disponível em: <https://repositorio.inpa.gov.br/handle/1/15648>. Acessado em 29/07/2024.

BARSANETTI, Bruno. Cities on Pre-Columbian Roads, (August 15, 2018). **Journal of Urban Economics**, v. 122, mar. 2021. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.3232390>. Acesso em: 27 jul. 2024.

BOND, Rosana. **História do caminho de Peabiru**. Descobertas e segredos da rota indígena que ligava o Atlântico ao Pacífico - Volume 1. Rio de Janeiro: Editora Aimberê, 2021.

BRASIL. Congresso. Câmara dos Deputados. Comissão de Turismo. Notas taquigráficas da audiência pública extraordinária sobre o tema Caminhos de Peabiru. Brasília : Câmara dos Deputados, 2022. Disponível em: <https://escriba.camara.leg.br/escriba-servicosweb/pdf/65794>. Acesso em: 27 jul. 2024.

CLASTRES, Hélène. **Terra sem mal**. O profetismo tupi-guarani. São Paulo: Editora Brasiliense, 1978.

CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o estado**. São Paulo: Cosac & Naify, 2013.

COLAVITE, Ana Paula; BARROS, Mirian Vizintim Fernandes. Geoprocessamento aplicado a estudos do Caminho de Peabiru. **Revista da ANPEGE**, [S. l.], v. 5, n. 05, p. 86–105, 2009. DOI: 10.5418/RA2009.0505.0007. Disponível em: <https://ojs.ufgd.edu.br/anpege/article/view/6590>. Acesso em: 27 jul. 2024.

CORTESÃO, Jaime. **História do Brasil nos velhos mapas - Tomo I**. Rio de Janeiro: Ministério de Relações Exteriores - Instituto Rio Branco, 1968.

CRISTÓFARO, Hélio. "A Nova Gazeta da Terra do Brasil". Estudo crítico. **Revista de História**, São Paulo, v. 17, n. 36, p. 417–428, 1958. DOI: 10.11606/issn.2316-9141.rh.1958.107193. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/107193>. Acesso em: 28 jul. 2024.

DONATO, Hernani. **Sumé e Peabiru**. Mistérios maiores do século da descoberta. São Paulo: Edições GRD, 1997.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Visão do Paraíso**. Os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil, São Paulo: Brasiliense, 2000.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Caminhos e fronteiras**. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

JUNIOR, Alfredo Ellis. **Raposo Tavares e sua época**. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1944.

LOZANO, Pedro, LAMAS, Andres. **Historia de la conquista del Paraguay, Rio de la Plata y Tucuman**. Buenos Aires: Casa Editora "Imprenta Popular", 1874.

MAACK, Reinhard. **Sobre o itinerário de Ulrich Schmidel através do sul do Brasil (1552 - 1553)**. Curitiba: Conselho de Pesquisas da Universidade do Paraná, 1959.

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

MONTOYA, Antonio Ruiz. **Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Iesus en las Provincias del Paraguay, Parana, Uruguay, y Tape**. Madrid: Imprenta del Reyno, 1639.

PARANÁ (Estado). Assembleia Legislativa do Estado do Paraná. Projeto de lei 548/2018. Curitiba: ALEP, 2018. Disponível em:

https://storage.assembleia.pr.leg.br/ordem_dia/igpoSKVWXVMq6a5PBLddO8MpjMNkEGnYUGI9HYYG.pdf. Acesso em: 29 jul. 2024.

PARELLADA, Claudia Inês. Arqueologia do Peabiru: entrelaçando caminhos e conflitos. **Revista Habitus - Revista do Instituto Goiano de Pré-História e Antropologia**, Goiânia, Brasil, v. 19, n. 2, p. 276–301, 2022. DOI: 10.18224/hab.v19i2.9178. Disponível em: <https://seer.pucgoias.edu.br/index.php/habitus/article/view/9178>. Acesso em: 29 jul. 2024.

PRADO, Luma Ribeiro do. **Cativas litigantes**. Demandas indígenas por liberdade na Amazônia portuguesa (1706-1759). São Paulo: Editora Elefante, 2024.

SANTA CATARINA (Estado). **Assembleia Legislativa do Estado de Santa Catarina**. Ata de audiência pública da Comissão de Turismo e Meio Ambiente da Assembleia Legislativa do Estado de Santa Catarina para discutir sobre a rota turística do caminho de Peabiru. Florianópolis: ALESC, 2024. Disponível em: https://download.alesc.sc.gov.br/taquigrafiacomissoes/22/20_2_015_AUP.pdf. Acesso em: 15 jul. 2024.

TONIN, Gabriel Biz. **Limites e possibilidades do turismo no Caminho de Peabiru na região de Botucatu**. 2021. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação) – Escola de Comunicações e Artes, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2021. Disponível em: <https://bdta.abcd.usp.br/directbitstream/3bee056b-75fb-45c4-ad8c-2af081aaa5a5/tc4519-gabriel-tonin-limites.pdf>. Acesso em: 28 jul. 2024.

Dossiê Ensino de História**“O que é História?”: reflexões sobre a presença de fanzines no ensino de História para jovens infratores**

“What is History?”: reflections on the presence of fanzines in the teaching of History to young offenders

Giovanna Kopp da Cruz,¹ UFSM

Resumo

O presente artigo tem como objetivo refletir sobre as diversas possibilidades de criação e uso de fanzines na área da educação, especialmente de História, em espaços convencionais ou não de ensino. Através da discussão sobre o surgimento dos fanzines, abordaremos também o conceito de transposição didática para apontar a conexão profunda entre os conhecimentos acadêmicos e escolares, pensando que o diálogo permanente destes são também possibilidades para o uso de ferramentas tais como os zines. Por fim, uma experiência prática junto a jovens em privação de liberdade será utilizada para pensar a relevância do uso dos zines na contemporaneidade.

Palavras-chave: Educação; Fanzines; História; Jovens infratores; Transposição didática.

Abstract

This article aims to reflect on the various possibilities of creation and use of fanzines in the area of education, especially History, in conventional or non-conventional teaching spaces. Through the discussion about the emergence of fanzines, we will also address the concept of didactic transposition to point out the deep connection between academic and school knowledge, thinking that the permanent dialogue of these are also possibilities for the use of tools such as zines. Finally, a practical experience with young people in deprivation of liberty will be used to think about the relevance of the use of zines in contemporary times.

Keywords: Education; Fanzines; History; Young offenders; Didactic transposition.

Introdução - o que é zine?

Os fanzines, popularmente chamados zines, tornaram-se um dos meios de expressão mais disseminados do mundo contemporâneo, especialmente entre a população marginalizada. Foram criados entre as décadas de 1930 e 1940 nos Estados Unidos da América, mas foi nas décadas de 1960 e 1970 que sua disseminação se deu de forma mais ampla e generalizada, contando com o apoio do movimento punk inglês (Andraus, 2009, p. 3). No Brasil, foi também neste contexto de domínio e descaso das grandes editoras durante os anos 60, que os zines começaram a surgir, permanecendo até a contemporaneidade como mecanismos de expressão artística e organização política.

¹ Graduanda em História Licenciatura na Universidade Federal de Santa Maria (UFSM).

De qualquer forma, convencionou-se chamar de fanzine toda produção de revistas alternativas que o fossem em todos os aspectos de sua criação, desde quem produzia até a forma de divulgação ao público. Neste sentido, é importante sinalizar melhor estes aspectos. Compreendendo que surgem já em uma sociedade capitalista e hierarquizada, com mercados editoriais padronizados e visões hegemônicas sobre o fazer artístico, os zines representam tentativas acertadas daqueles indivíduos marginalizados neste meio social, econômico, político e, principalmente, cultural.

Seus produtores e produtoras foram e são pessoas excluídas das normas sociais vigentes e que buscam desenvolver dispositivos para que suas vozes também possam circular, ainda que de forma independente. Fazem isso elaborando suas próprias revistas e edições, expressando suas pesquisas particulares, seus gostos artísticos e/ou científicos, defesas e ideários, com uma ampla variedade de formatos, cores e apresentações gráficas. Dispondo as ideias ao longo das páginas - que podem ser coloridas ou em preto e branco, feitas à mão ou digitalmente e impressas em quantidades estabelecidas -, o fazem como melhor entendem o ato, em um movimento quase caótico de formatação (Andraus, 2009).

Por ser uma expressão à margem do que se enuncia enquanto padrão, os zines transformaram-se em um grande mecanismo de posicionamento daqueles e daquelas que os produzem, inovando concepções e contestando os valores da ideologia dominante (Zavam, 2006, p. 23). Por não terem uma circulação e difusão privilegiadas e oficializadas, sua produção envolve baixos custos, já que o retorno também não trará grandes quantias; é neste aspecto que acaba sendo mais uma vez estigmatizado, ao passo que quem lhes produz também denuncia todas estas condições precárias. Ademais, a feitura dos fanzines cria desde muito tempo grandes redes de escritores/as, poetas, artistas, desenhistas, grupos com ideias em comum, etc (Nascimento, 2019, p. 13), não reconhecidos nos espaços formais de divulgação, mas reconhecidos nos não convencionais.

Enfim, muitas características marcam a existência dos fanzines, mas ao mesmo tempo os zines não se limitam à elas, podendo ultrapassar definições, lugares socioculturais e objetivos ao longo do tempo. Justamente pelo seu teor de reivindicação, de sua intenção de modificar as relações de poder e o alcance ao conhecimento que elas determinam, subvertendo aquilo que é dito e por quem, e desestabilizando as estruturas de produção e reprodução (Zavam, 2006, p. 26), que os zines apresentam esse caráter de movimento, deslocamento e rebeldia.

Este trabalho visa refletir sobre esta caoticidade dos fanzines a partir das múltiplas possibilidades que eles permitem para a educação, dentro e fora da sala de aula,

transformando ainda mais o diálogo entre conhecimentos acadêmicos e conhecimentos escolares. Percebendo que aqui também pode ser mais um dos espaços de atuação, criação e utilização de fanzines, abordaremos uma experiência com eles pensando nos locais não convencionais de ensino e estudantes subalternizados por sua condição de privação de liberdade. Isto depois de percorrer um pouco sobre transposição didática.

O que a transposição didática tem a ver com os zines?

Muito já se produziu acerca do uso e deslocamento dos conhecimentos históricos acadêmicos para a estrutura escolar, dentro das salas de aula e nas disciplinas e conteúdos a serem ministrados; apesar de ser um assunto complexo, em linhas gerais o chamamos de transposição didática. O que importa para este trabalho, por meio deste viés, é pensarmos um pouco mais sobre como se dá esta relação entre conhecimentos acadêmicos e conhecimentos escolares, e os recursos que podemos utilizar para dar vida prática a esta conexão - por exemplo os zines.

Inicialmente, é fundamental salientar que tanto a História acadêmica como a História escolar são legítimas e necessárias, possuindo cada uma sua lógica de funcionamento e uma configuração cognitiva (Monteiro, 2007, p. 83) própria. Ao trabalho não interessa de maneira alguma simplificar, banalizar ou distorcer a complexidade de ambos conhecimentos científicos, porque concordo com Moniot e Monteiro quando apontam que:

[...], a História tem como principal aplicação ser comunicada, divulgada, [...]. A História é fonte de referência e está presente em várias dimensões e espaços da vida social atual. Ela não é apenas um objeto, um relato do passado dos homens, ela é uma linguagem partilhada e uma prática (Moniot *apud* Monteiro, 2007, p. 106).

O ponto é que são conhecimentos distintos, que trocam saberes entre si e dialogam - ou deveriam - constantemente; isto porque os saberes também envelhecem, ficam gastos e entram para o senso comum (Monteiro, 2007, p. 87), necessitando que sejam atualizados a partir de novas pesquisas que surgem (em ambientes acadêmicos) e que sejam ensinados através das novas dinâmicas e demandas sociais (também, mas não exclusivamente em ambientes escolares regulares).

Quando falamos de transposição didática, portanto, passamos por toda uma estrutura ainda muito hierarquizada, padronizada e conservadora que faz uma seleção cultural de quais saberes pesquisados devem ser transmitidos e trabalhados na escola; esse movimento, claro, trará implicações, repercussões sociais e políticas, negações, ocultamentos e ênfases

(Monteiro, 2007, p. 82-83), porque as universidades e escolas também ocupam um espaço na sociedade, sendo influenciadas pelas ideias e práticas que decorrem dali. Acredito que desde esse ponto já fica bastante evidente a aproximação que os zines podem ter da prática de transposição didática e o potencial inovador e questionador que auxiliam a construir nos ambientes de educandários.

Dessa forma, a cultura escolar e o campo científico da didática têm uma atuação muito específica ao transformar o saber acadêmico em um saber ensinado nas salas de aula (Chevallard *apud* Monteiro, 2007, p. 84). Tal atuação envolve um controle do que se ensinar, como já foi dito, mas além disso também precisa levar em conta as necessidades do processo de aprendizagem, de forma progressiva e que se adeque para diferentes públicos, idades e níveis de complexidade. Opções acabam sendo feitas por aqueles que realizam a transposição, impactando métodos de ensino, conteúdos escolhidos e recursos; estas opções se constituem também por relações de poder, narrativas, interesses e valores da sociedade vigente e seu modo de organização, que aponta o que é “importante” de ser ensinado.

Não há dúvida de que muitas partes deste percurso não são decisões do professor ou da professora de escola regular básica que atua em diversas frentes e turnos e recebe somente os ordenamentos; na verdade, muitos agentes e órgãos estão envolvidos na complexidade que é o funcionamento da educação brasileira. Entraríamos ainda em outras discussões se colocássemos em pauta as diferentes realidades entre a escola pública e a escola particular, em locais rurais ou urbanos, com variadas estruturas de coordenação, contando com a falta ou a multiplicidade de recursos e assistências, etc.

Aqui não cabe deliberar sobre estes aspectos, mas compreender que a transposição didática, ainda que passe por muitos campos, ocorre e é necessária para que se consiga dar conta de muitos conhecimentos em sala de aula - ainda mais na disciplina em questão, que aborda muitos anos da existência dos seres humanos -, mesmo que possamos e devamos questionar quais são eles e porque são eles e não outros. O uso de zines em sala de aula ou em ambientes educacionais vem ao encontro deste questionamento, acredito, e sem dúvida outros recursos e metodologias poderiam se juntar à lista.

Como veremos à seguir, a organização de um zine didático passa por estudar o que autores do assunto estão pesquisando e escrevendo, o que é um contato constante com a universidade; depois, chega o momento de transformar aquela linguagem mais rebuscada para algo mais cotidiano e que caiba na dinamicidade de uma sala de aula, utilizando da caoticidade e da criatividade que estas revistas alternativas nos dão para dispor as informações, imagens e cores. Atualmente, entendo que os zines são uma das formas de

expressão e comunicação com mais apelo entre os jovens, como o era desde sua criação, permitindo que a juventude compreenda e demonstre seu protagonismo através de uma ferramenta que faz esta ponte entre ações dentro da escola com o cotidiano dos estudantes (Nascimento, 2019, p. 13).

Entender isto e adaptar nossas atividades para que recursos como o zine tenham espaço faz parte das novas práticas que a escola contemporânea exige para a produção e construção do conhecimento (Nascimento, 2010); com isto em mente, a seguir irei destrinchar um pouco do processo de feitura de uma zine didática.

Processo de organização do zine “O que é História?”

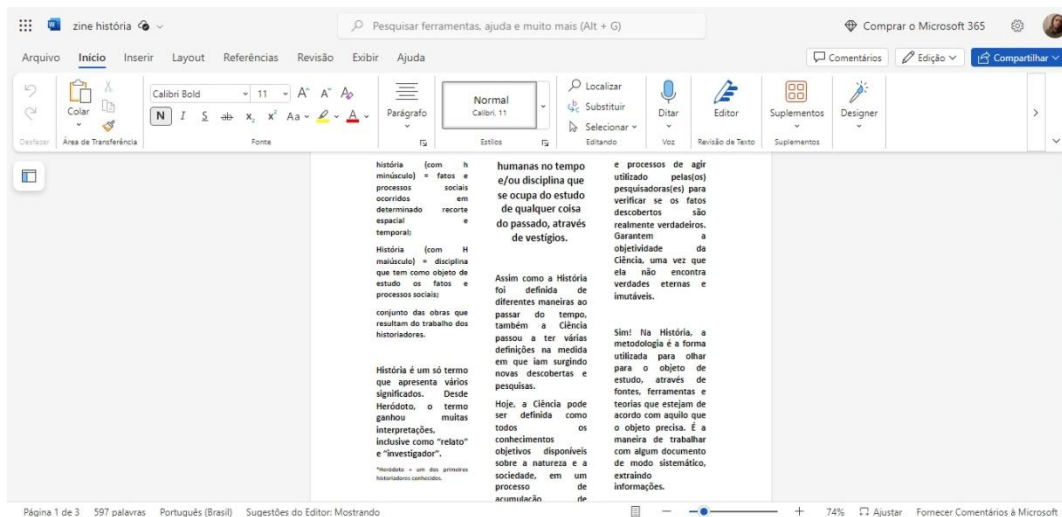
Como qualquer elaboração de material, conteúdo ou produto nas ciências humanas, esta zine começou a ser feita pelas leituras e fichamentos. Indo atrás de algumas das bibliografias sobre teoria da História que tive acesso ao longo de minha formação, retomei alguns teóricos que desenvolveram acerca da temática para me munir de informações pertinentes e compor este pequeno livro. A ideia era encontrar aquilo que sintetizasse a definição de conceitos importantes que são mobilizados ao longo do estudo da História, mesmo que nem sejam notados com exatidão.

Com as leituras feitas e as observações demarcadas, foi o momento de transpor didaticamente aquelas palavras complicadas e explicações densas, de modo não a simplificar o conhecimento, mas torná-lo mais palpável para o cotidiano escolar. Organizei no Word, primeiramente, esta seleção (Print de esquema 1). Seleção, sim, pois aqui compreendo que os métodos de ensino e a escolha de conteúdos a serem ministrados, salvo as especificidades dos locais de atuação educacional que tendem a “amarrar” a atuação do/a professor/a, partem também de análises e leituras destes/as, em diálogo com suas turmas e realidades. Neste momento, tentei reescrever as informações que apreendi da leitura daqueles autores de uma maneira mais informal, sem muitos malabarismos de grafia e no vocabulário. Optei por dividir o zine nas seguintes partes:

- Significados básicos (do termo História);
- O que é estudo científico?;
- E ciência?;
- A História tem método?;
- O que são fontes?;
- E teorias?;
- Conceitos?;

- História é ciência!;
- Bibliografia.

Imagem 1: Organização da seleção de informações no Word

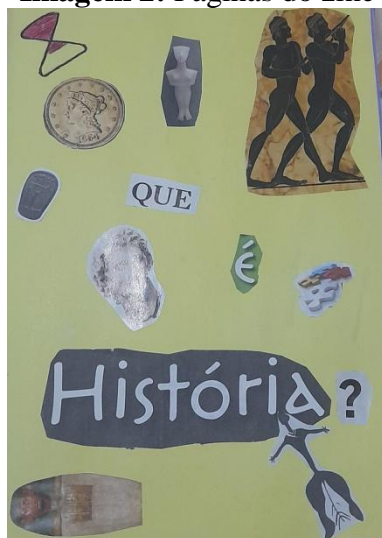


Fonte: Acervo próprio, 2023.

Apesar destas palavras que poderiam parecer estranhas aos estudantes, constatei que todas elas eram de grande pertinência para que possamos ter uma primeira noção do que é feito o estudo da História, o que fazem as e os historiadoras/es, o que é a ciência e as razões pelas quais podemos dizer que História também é e parte de um estudo científico, as diversas referências que as e os profissionais da área utilizam para construir suas afirmações, etc. Definitivamente, uma introdução ao estudo histórico. Com isto, o próximo passo foi me conectar com o lado artístico de mim mesma.

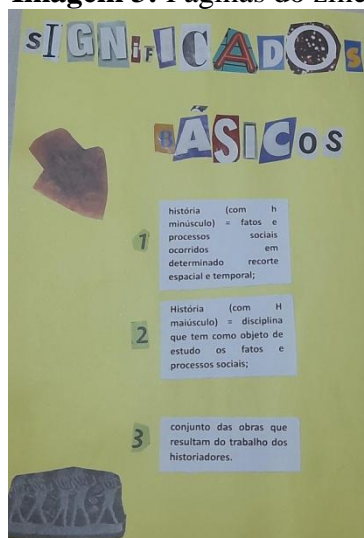
Imprimi em partes pequenas cada texto e recortei cada um deles. Procurei em meus antigos livros didáticos e em algumas revistas imagens e desenhos que tivessem relação com aquilo que imprimi ou com assuntos da História. Recortei letras separadas e unidas, assim como sinais de pontuação; em alguns momentos esta atividade ficou um pouco mais complicada, então também escrevi à mão com caneta. Depois desta procura, especialmente das inúmeras figuras que representam fontes históricas e que estão presentes ao longo de toda zine, coleí tudo em três folhas A4 coloridas, dobradas no formato de um livro para que uma folha virasse duas. Aproveitei para enfeitar as folhas impressas com outras folhas coloridas ao redor, além de colar lãs em algumas delas. E assim, minha zine ficou pronta, de maneira informativa, colorida e chamativa, com suas seis páginas frente e verso (Imagens 2 à 13).

Imagem 2: Páginas do zine



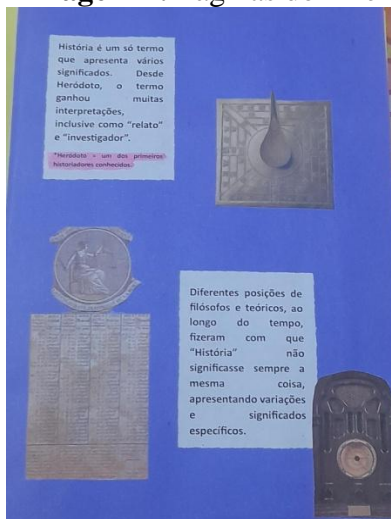
Fonte: Acervo próprio, 2024.

Imagem 3: Páginas do zine



Fonte: Acervo próprio, 2024.

Imagem 4: Páginas do zine



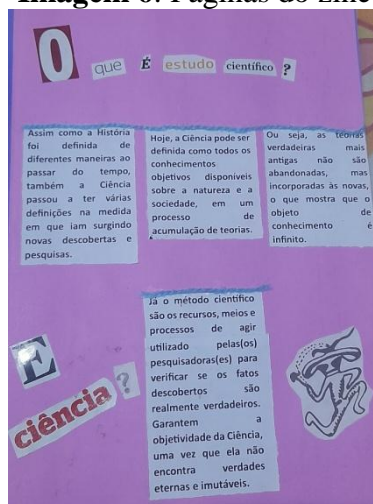
Fonte: Acervo próprio, 2024.

Imagem 5: Páginas do zine



Fonte: Acervo próprio, 2024.

Imagem 6: Páginas do zine



Fonte: Acervo próprio, 2024.

Imagem 7: Páginas do zine



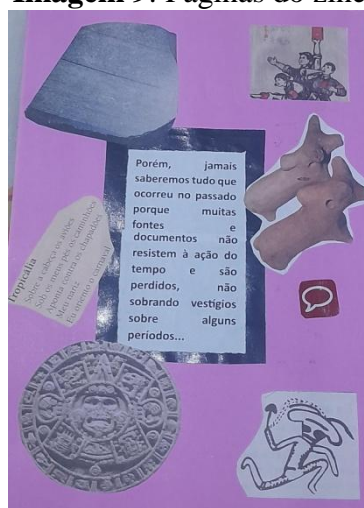
Fonte: Acervo próprio, 2024.

Imagem 8: Páginas do zine



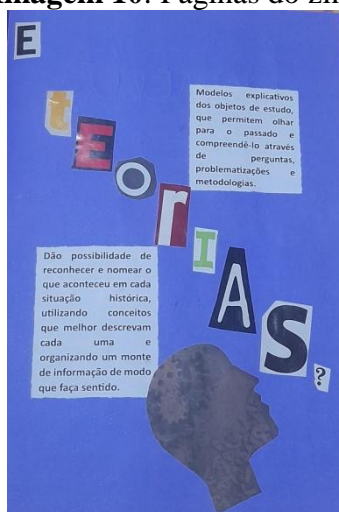
Fonte: Acervo próprio, 2024.

Imagem 9: Páginas do zine



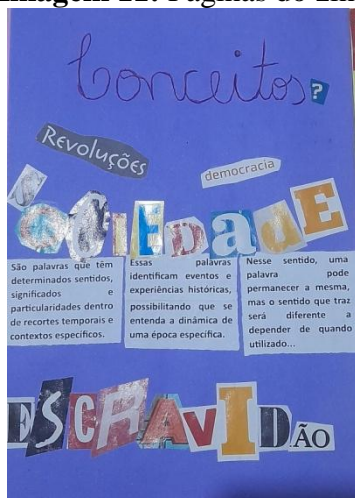
Fonte: Acervo próprio, 2024.

Imagem 10: Páginas do zine



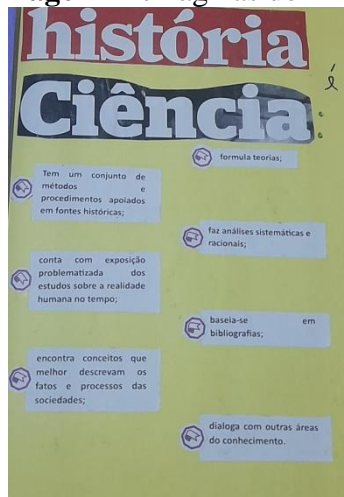
Fonte: Acervo própria, 2024.

Imagem 11: Páginas do zine



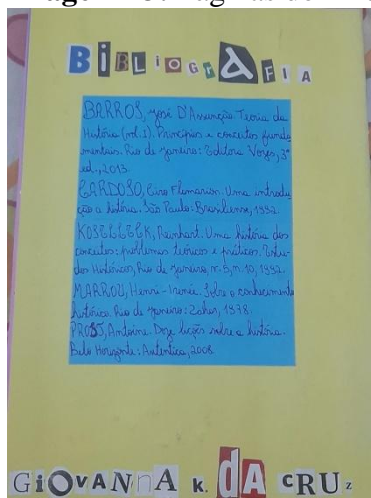
Fonte: Acervo próprio, 2024.

Imagem 12: Páginas do zine



Fonte: Acervo próprio, 2024.

Imagem 13: Páginas do zine



Fonte: Acervo próprio, 2024.

Acredito que sua produção tenha atingido os objetivos que lhe dei: ser um material que apresente o conhecimento histórico de uma forma não convencional, que é o que o zine se propõe. Na medida em que eu ia construindo a revista, movimentei minha criatividade e pude distribuir as informações de acordo com minha vontade e minhas intenções. Tornou-se, inclusive, um meio de ir tornando cada vez mais concreto para mim mesma aquilo que estudei, demonstrando que as formas de estudo podem ultrapassar modelos tradicionais e já ultrapassados de “copiar, colar e gravar”. Agora, meu propósito era conseguir ampliar esta noção para os estudantes, fazendo com que uma parte do estudo da História que pode ser tão maçante e complicada - teoria da História e seus principais conceitos e funções - se torne um pouco mais aproximada do interesse deles, uma vez que esta parte é extremamente essencial para que todo o restante do conhecimento histórico possa ser devidamente compreendido.

Contexto de utilização do zine e relevância do material

Dado que o processo de organização e criação do zine “O que é História?” já foram esclarecidos, importa saber qual o contexto do ambiente educacional e dos estudantes que lá se encontram que tiveram contato com a produção. Pensei em criar a revista para que servisse, além de todos os elementos apontados, também como uma alternativa ao uso de recursos mais desgastados, como a aula expositiva através de slides - ainda que a Escola Estadual de Ensino Médio Humberto de Campos (Imagem 14) tenha acesso a um significativo número de recursos e ambientes propícios para sua realização. De todo modo, sobre a Escola, ela está localizada em uma região urbana e periférica de Santa Maria - RS, anexa ao Centro de Atendimento Socioeducativo (CASE) da mesma cidade e, de modo estadual, é vinculada à Fundação de Atendimento Socioeducativo (FASE).

Imagem 14: Ambiente da Escola Estadual de Ensino Médio Humberto de Campos, anexa ao Centro de Atendimento Socioeducativo (CASE) de Santa Maria - RS



Fonte: Acervo próprio, 2022.

A Escola atende adolescentes em privação de liberdade pelo cometimento de algum ato infracional, entre 12 e 21 anos de idade e do sexo masculino, que devem ser escolarizados (medida de socioeducação) enquanto cumprem sua pena de internação (provisória, com possibilidade de atividade externa ou sem possibilidade de atividade externa). A Escola conta com uma estrutura organizacional que aborda equipe diretiva, supervisão escolar, orientação escolar, professores e agentes de segurança, além de um número variável de estudantes que podem permanecer de 45 dias até 3 anos na instituição. Conforme o Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA), e dialogando frontalmente com os direitos humanos, a educação de qualidade, equitativa e permanente é direito dos jovens infratores, aliada à uma futura reinserção social que seja digna e cidadã.

Meu vínculo com a E.E.E.M. Humberto de Campos se deu através do Programa Institucional de Bolsa de Iniciação à Docência (PIBID), ao longo de quinze meses de observações do ambiente escolar e das relações construídas ali dentro, e atuações na aula de História, e mais três meses sem presencialidade no educandário. A Escola abarca Ensino Fundamental (6° ao 9° ano e EJA) e Ensino Médio, de acordo com o estágio de aprendizagem que os estudantes ocupam antes de entrar na Escola e no Centro. Apresenta seis salas de aula, sala das e dos professores, laboratório de robótica, sala de biblioteca e recursos criativos, sala da direção, sala de atendimento especializado, banheiros e cozinha.

A atividade com o zine foi realizada no dia 26 de março de 2023 para três estudantes - as turmas no E.E.E.M. Humberto de Campos costumam ser formadas por poucos alunos - que estavam retomando os conteúdos sobre conceitos básicos em História que a professora da

disciplina já havia introduzido. Mesmo que seja possível apontar melhorias para outras vezes que utilizar o zine como recurso didático, penso que usá-lo na minha explanação conseguiu atrair ao menos um pouco a atenção dos meninos para as informações, imagens e cores presentes na pequena revista. Não tenho fotos do momento da aula porque não estava liberada para levar o celular para dentro da sala, mas foi um momento interessante em que o “monopólio” da fala não ficou somente à cargo de mim ou da professora regente, mas os estudantes também interagiram e conversaram, trazendo exemplos da própria realidade e vivência.

Após este momento inicial, entreguei folhas coloridas e revistas para os meninos, para que eles próprios construíssem seus zines a partir do que compreenderam da minha aula e da aula que a professora já tinha dado sobre a temática, podendo partir também de suas anotações, do que lembram de seus estudos de História ou daquilo que conseguem relacionar com suas vidas e bagagens que trazem lá de fora. Acho que aqui se encontram pontos importantes sobre a relevância da criação de um zine para o contexto de internação e socioeducação dos meninos: este último elemento aponta para uma educação que não somente tem como objetivo central o estudo de conteúdos descontextualizados do mundo em que se vive, mas uma formação que seja plena e crítica, que prepare para a cidadania que o futuro retorno social trará (ou deveria trazer) e para um desenvolvimento pessoal e social (PPP, E.E.E.M. Humberto de Campos, 2018). Enquanto que o zine utilizado na educação também vai na contramão dos métodos conteudistas que são cobrados ao pé da letra e depois os estudantes não recordam mais, sendo um espaço de experiências coletivas, de contato com o lúdico, de dar oportunidade ao protagonismo estudantil, às produções independentes e autorais, e à voz de diversas identidades por tantas vezes silenciadas (Nascimento, 2019, p. 4-7).

Houve, logo no início, um pouco de resistência por terem que fazer uma atividade manual, o que é compreensível caso este não seja um exercício periódico, mas logo os estudantes estavam fazendo suas revistas enquanto conversavam e davam risada. Lembrando deste momento, penso no uso livre e inusitado que o zine pode ter, ao passo que demonstra a efetivação do conhecimento se fazendo na relação, no diálogo, na escuta, na observação. É imprescindível aprendermos cada vez mais que a sala de aula é movimento e partilha de saberes, viabilizadora de uma cidadania cultural (Nascimento, 2019, p. 4) que dá forma aos sentimentos e pensamentos dos estudantes a partir de seus próprios temas cotidianos, sem que para isso tenhamos que deixar de lado nossas disciplinas e conteúdos - importante momento, inclusive, para dialogar com várias áreas do conhecimento!

Teria diversas outras observações para fazer acerca desta atividade, mas como aqui o recorte é outro, apenas adiciono que a atividade foi iniciada, mas não pode ser finalizada no mesmo dia ao longo dos dois períodos destinados à aula de História para aquela turma. Pretendia retomar a oficina para que os meninos pudessem finalizar seus zines em outro momento, mas pela própria dinâmica movimentada da instituição, tivemos de seguir com outras atividades e demandas e as próprias turmas se alteram com frequência. Todavia, a parte que pudemos realizar juntos foi muito interessante, abriu possibilidades novas de reflexões e atuações em sala de aula, e mostrou a relevância de atividades que sigam esta concepção mais ampla e aberta. Relevância esta que penso ser ainda mais evidente quando pensamos na realidade conflituosa que envolve aqueles meninos no CASE, com a suspensão de seus direitos de ir e vir, muitos deles marcados pela exclusão, preconceito e estigmatização, ausência de vínculos afetivos, emocionais e sociais, assim como o não reconhecimento de suas próprias identidades.

Sem mencionar a infância que tantos deles tiveram tiradas de si, junto aos estudos interrompidos pela falta de assistência estatal, pela condição de risco social, consequências e sequelas do uso de drogas, desestruturação familiar, etc. Se vê de tudo ali dentro. As escolas que passaram em outros momentos podem também ter tido um meio nisso ao não cumprirem seu papel socializador de abarcar as diversas culturas sociais, agindo mais como instituições que afastam do que agregam. São estes elementos, e outros vários, que se unem às transformações biológicas, psicológicas, sociais e emocionais que ocorrem entre os 12 e 21 anos de idade, modificando relações, valores, identidades e rompendo com laços e vivências que outrora operavam (PPP E.E.E.M. Humberto de Campos, 2018).

Acredito ter perpassado por ao menos algumas das considerações que compreendo trazerem a relevância do uso de zines no ensino. Finalizo apontando que diversas outras experiências são possíveis, ainda mais dentro do ensino-aprendizagem de História, que é certamente facilitado caso utilizemos ferramentas e abordagens tais como esta, permitindo um ensino crítico, problematizador, sensível e que se aproxima das realidades e demandas dos nossos estudantes e da sociedade num todo a partir de discussões acadêmicas transpassadas para o ambiente escolar convencional ou não.

Conclusão

Penso que consegui alcançar meu objetivo com este trabalho, de ser mais um espaço para que possamos refletir sobre a presença dos fanzines na educação, dentro e fora de espaços convencionais, transformando de forma ainda mais profunda o diálogo - que deve ser

contínuo e permanente - entre os conhecimentos acadêmicos e escolares para que a utilização de recursos inovadores e questionadores siga sendo uma possibilidade.

Referências Bibliográficas

ANDRAUS, Gazy. A independente escrita-imagética caótico-organizacional dos fanzines: para uma leitura/feitura autoral criativa e pluriforme. Trabalho apresentado ao Eixo 14 – Escritas, imagens e criação. **Caderno de resumos e Programação do Congresso de leitura do Brasil (17° COLE)**. Campinas, julho de 2009, p. 1-16.

BARROS, José D'Assunção. **Teoria da História (vol. I). Princípios e conceitos fundamentais**. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 3° ed., 2013.

BRASIL. Lei 12.594, de 18 de janeiro de 2012. Dispõe sobre o Sistema Nacional de Atendimento Socioeducativo (Sinase). In: Lei 8.069, de 13 de julho de 1990. Dispõe sobre o Estatuto da Criança e do Adolescente e dá outras providências. Diário Oficial da República Federativa do Brasil, Brasília, DF, 18 jan. 2012. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2012/lei/112594.htm>. Acesso em: 11 mai. 2024.

CARDOSO, Ciro Flamarion. **Uma introdução à História**. São Paulo: Brasiliense, 1992.

Escola Estadual de Ensino Médio “Humberto de Campos”. **Projeto Político Pedagógico - PPP**. Santa Maria, 2018.

KOSELLECK, Reinhart. **Uma história dos conceitos: problemas teóricos e práticos**. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, 1992.

MARROU, Henri-Irenée. **Sobre o conhecimento histórico**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

MONTEIRO, Ana Maria F. C. Os saberes que ensinam: o saber escolar. In: MONTEIRO, Ana Maria F. C. **Professores de História: entre saberes e práticas**. Rio de Janeiro: Mauad X, 2007, p. 81-111.

NASCIMENTO, Iana Francisca Quirino do. Manifesto Zine – Engrenagem do Ensino. **5° Simpósio da Faculdade de Ciências Sociais: Democracia e Direitos Humanos – crises e conquistas**. Goiânia: Universidade Federal de Goiás, 2019, p. 1-18.

PROST, Antoine. **Doze lições sobre a história**. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

ZAVAM, Aurea Suely. Fanzine: a plurivalência paratópica. **Linguagem em (Dis)curso – LemD**, Tubarão, v. 6, n. 1, p. 9-28, jan./abr. 2006.

Do saber acadêmico ao saber escolar: a construção de uma fanzine para uso pedagógico em tempos de negacionismo histórico

From academic knowledge to school knowledge: the construction of a fanzine for pedagogical use in times of historical negationism

Laura Pereira Marques,¹ USFM

Maria Eduarda Finger,² USFM

Yasmin Favaron,³ UFSM

Resumo

O presente trabalho discorre acerca da construção de uma fanzine para utilização como material didático para o ensino de história, com objetivo de ser uma ferramenta no combate ao negacionismo histórico. A proposta aborda a temática dos sistemas econômicos que estiveram em confronto durante a segunda metade do século XX (comunismo e capitalismo). A fanzine foi construída a partir das obras dos teóricos Karl Marx e Friedrich Engels, bem como da obra de Afrânio Mendes Catani. O "saber acadêmico" produzido pelos autores, passou pelo processo de didatização afim de torná-lo um "saber escolar", orientado e fundamentado teoricamente pelo trabalho de Ana Maria Monteiro (2009), bem como pela pelas concepções de aprendizagens em História de Circe Maria Fernandes Bittencourt (2005).

Palavras-chave: Ensino de História; Negacionismo; Fanzine; Material Didático.

Abstract

This paper discusses the construction of a fanzine to be used as didactic material for teaching history, aiming to serve as a tool in combating historical negationism. The proposal addresses the theme of the economic systems that were in conflict during the second half of the 20th century (communism and capitalism). The fanzine was constructed based on the works of theorists Karl Marx and Friedrich Engels, as well as Afrânio Mendes Catani's work. The "academic knowledge" produced by the authors underwent a didacticization process to transform it into "school knowledge", theoretically guided and grounded by the work of Ana Maria Monteiro (2009), as well as the conceptions of learning in History by Circe Maria Fernandes Bittencourt (2005).

Keywords: History Teaching; Negationism; Fanzine; Teaching Material.

Introdução

Nosso trabalho consiste na apresentação do processo de construção de uma fanzine como proposta de material didático para ensino de História e como ferramenta para o combate ao negacionismo histórico emergente em nossos dias. Essa produção didática está vinculada

¹ Graduanda em História – Licenciatura pela Universidade Federal de Santa Maria (UFSM). E-mail: pmarqueslaura@gmail.com.

² Graduanda em História – Licenciatura pela Universidade Federal de Santa Maria (UFSM). E-mail: mariaeduardafinger19@gmail.com.

³ Graduanda em História – Licenciatura pela Universidade Federal de Santa Maria (UFSM) E-mail: yafavaron@gmail.com.

às práticas desenvolvidas no Programa Institucional de Bolsas de Iniciação à Docência (PIBID) da Universidade Federal de Santa Maria, na Escola Estadual de Ensino Médio Professora Naura Teixeira Pinheiro, na cidade de Santa Maria/RS, durante a pandemia de COVID-19.

Cabe, primeiramente, definir o que é Ensino de História e quais são seus objetivos. Segundo Luis Fernando Cerri (1999), o ensino de História surge como um dos desdobramentos da história no século XIX. Assim como qualquer outro objeto, possui historicidade e sofreu diversas alterações de definições, objetivos e epistemologias ao longo dos anos. O autor define que a prática da história é o trabalho de traduzi-la e de conduzi-la de um grupo restrito de especialistas para o grande público; desta forma, o ensino de história configura-se como uma das principais maneiras de realizar esta tradução.

No caso específico da tradução via ensino de história, seus principais objetivos são a construção da consciência histórica, a determinação e a constituição de um povo e de uma sociedade, bem como a construção da percepção de si e dos outros na sociedade (Cerri, 1999). Com o desenvolvimento deste material didático, nosso principal objetivo é a fomentação da consciência histórica, a qual Jörn Rüsen define - a partir da tradução de Maria Auxiliadora Schmidt, Isabel Barca e Estevão de Rezende Martins (2011) - como

[...] uma categoria geral que não apenas tem relação com o aprendizado e o ensino de história, mas cobre todas as formas de pensamento histórico; através dela se experiencia o passado e se o interpreta como história (Rüsen, 2011, p. 36).

Através dos métodos tradicionais de ensino, onde os estudantes podem receber de maneira passiva os conteúdos e reproduzir uma carga de informações orquestradas pelo professor, o conhecimento se torna algo mecânico, a ser apenas reproduzido. A fim de romper com essa hierarquização de saberes, faz-se necessária uma renovação do ensino, que recai sobre questões metodológicas. Nesse sentido, a utilização de fanzines apresenta-se um recurso didático, cujo objetivo é compartilhar com alunos da educação básica o conhecimento construído na academia, de forma lúdica e interativa, de modo a dialogar com as fontes utilizadas. Demonstrando para os alunos como e por quem o conhecimento é construído, retirando o discente da posição de mero receptor de informações e instigando-o a criticidade. Desta forma, o conhecimento histórico é construído em conjunto com o alunado.

Além disso, em meio ao cenário mundial de crescimento do negacionismo científico, algumas temáticas tornam-se tópicos sensíveis e difíceis de serem abordados por professores em sala de aula. Desse modo, temos também como objetivo, proporcionar um instrumento

para o combate ao negacionismo histórico no que tange às ideias de “capitalismo” e “comunismo”, temáticas preferenciais dos negacionistas no contexto brasileiro; proporcionando aos estudantes um material que os auxilie a pensar de maneira embasada cientificamente, aproximando-os do conhecimento científico e produzindo conhecimento histórico escolar.

A fanzine intitulada *Capitalismo e comunismo, você sabe a diferença?* procura, através do processo de didatização⁴ tornar o “saber acadêmico”⁵ um “saber escolar”.⁶ Apresentando de maneira mais acessível conceitos muitas vezes restritos aos ambientes universitários, tais como o de “mais-valia” e “classes”, a fim de desmistificar e romper algumas concepções falaciosas emergentes nesse contexto de negacionismo científico em que vivemos. Com isso, buscamos aproximar os alunos do conhecimento científico e afastá-los do senso comum.

Para tanto, a fanzine foi construída a partir de perguntas, algumas elaboradas a partir do imaginário popular e do senso comum, a fim de instigar os discentes, como “o que é comunismo?” “quem forma a classe trabalhadora?”, como “no comunismo não se pode ter coisas?” “ditadura comunista no Brasil?”. Para chamar a atenção dos alunos e compor a linguagem da fanzine, foram também utilizadas imagens que ilustram o texto.

A produção acadêmica acerca da construção de materiais didáticos: uma breve análise

A elaboração de materiais didáticos para o ensino de História é amplamente discutida por diversos autores, que enfatizam a necessidade de superar abordagens tradicionais e priorizar métodos que promovam a construção do conhecimento. Cristine Fortes Lia, Jéssica Pereira da Costa e Katani Maria Nascimento Monteiro (2013) argumentam que os materiais devem ir além de simples ilustrações e servir como ferramentas para o desenvolvimento do pensamento histórico. Verena Alberti (2012), complementa essa perspectiva ao destacar o uso de fontes primárias, analisadas criticamente em seu contexto histórico, como essencial para garantir rigor e profundidade no ensino. Alberti, também aponta para o potencial das Tecnologias da Informação e Comunicação (TICs) na elaboração de materiais digitais que fomentem a pesquisa e a autonomia dos alunos.

A incorporação de metodologias ativas, como o uso de jogos, é outra abordagem valorizada. Mariana F. da C. Thompson Flores (2020), defende que os jogos tornam o

⁴ Parte do processo de mediação do saber acadêmico e das práticas sociais que constitui o saber escolar junto das escolhas axiológicas.

⁵ Conhecimento científico produzido na academia, uma das referências do saber escolar.

⁶ Saber com configuração própria e original da cultura escolar (Monteiro, 2007).

aprendizado mais prazeroso e acessível, especialmente em escolas públicas. Segundo a autora, além de engajar os alunos, os jogos permitem a adaptação para diferentes níveis de ensino e promovem a experimentação em sala de aula. Carmen Margarida Oliveira Alveal e colaboradores (2017), reforçam a importância de alinhar teoria e prática na produção de materiais que valorizem a história local, suprimindo a escassez de recursos didáticos adaptados às diversas realidades culturais brasileiras.

Por fim, autores como Nadia Gaiofatto Gonçalves (2009), Lilian Lúcia Chamarelli Rodrigues e Andréa Lúcia Dorini de Oliveira Carvalho Rossi (2006), destacam a importância de formar professores capacitados e críticos, capazes de contextualizar conteúdos históricos de maneira reflexiva. Enquanto Gonçalves propõe a criação de dossiês temáticos para estimular o pensamento histórico, Chamarelli e Rossi sugerem o uso de fontes primárias organizadas em fichas contextualizadas. Assim, o ensino de História se torna um espaço de formação de cidadãos conscientes e críticos, em constante diálogo com os desafios da sociedade contemporânea.

Foi a partir destas reflexões, acerca da construção e da utilização de materiais didáticos alternativos e diversos, que elaboramos um material didático não convencional: uma fanzine. Esta, por sua vez, voltada para o tema dos sistemas político-econômicos que fazem parte dos conteúdos da Guerra Fria.

As fanzines como material didático

Para compreender o potencial das fanzines como material didático para o Ensino de História, faz-se necessário contextualizar o que é esse material e qual a sua historicidade. As fanzines são muito mais do que imaginamos. Hoje em dia, muitos autores - sejam eles amadores ou profissionais - produzem suas próprias revistas com arte, com quadrinhos ou poesias; ou com textos sobre ficção científica, música, entre outras temáticas - esses autores são chamados de fanzineiros. Muitas dessas publicações misturam artigos com expressões artísticas. Outro aspecto importante das fanzines é que elas são caracterizadas pela informalidade em sua produção, pela independência das informações apresentadas, pela originalidade de pesquisa nos textos, e pela grande variedade de formatos e designs gráficos (Andraus, 2016).

Segundo Aurea Suely Zavan (2004), as fanzines se popularizaram no Brasil a partir dos anos 1960, assumindo uma posição contrária às grandes editoras, em um momento em que os quadrinhos americanos invadiram a cena brasileira e abafaram produções nacionais:

Nossa investigação nos permitiu evidenciar que o fanzine, assim como outros dispositivos marginais, desvela, além de um posicionamento do autor em relação à estrutura que controla e manipula, os meios de (re)produção cultural, uma situação paratópica plurivalente, evidenciada tanto pela paratopia da posição do escritor, do lugar do enunciador, quanto marcada pelo investimento na marginalidade do próprio dispositivo (Zavam, 2006, p. 25).

Desta forma, compreendemos que a fanzine é um movimento marginal e paratópico, no sentido de não possuir lugar próprio. Mostra-se como uma alternativa de resistência, já que é um material de baixo custo que pode ser criado por qualquer um. Ela se coloca, então, como uma alternativa para a distribuição da arte por músicos, poetas, quadrinistas ou qualquer um que se disponha a explorar este formato.

[...] buscam, através da divulgação de suas obras, romper o silêncio a que estariam submetidos não fosse a inquietude que faz desses sujeitos anônimos, à margem do processo produtivo e dos lugares instituídos (e permitidos) de manifestação artística, verdadeiros representantes, impertinentes dos processos pelos quais o homem (re)significa a si mesmo e o mundo em que está inserido e (inter)age por meio da linguagem, das possibilidades de discurso, mesmo que na contramão do que é esperado e consentido (Zavam, 2006, p.2).

De acordo com Gazy Andraus, a criação de uma fanzine é uma oportunidade para compartilhar suas paixões, pensamentos e pesquisas com outras pessoas em meios não tradicionais de publicação acadêmica ou didática. Além disso, a fanzine é uma plataforma onde você pode interagir com outras pessoas e ampliar suas conexões sociais, já que não tem como objetivo o lucro, mas sim a troca de ideias e a disseminação de informações pessoais e autorais. Em resumo, a fanzine é um espaço rico em diversidade, onde você pode criar e compartilhar livremente, seja através de textos, imagens ou outros formatos (Andraus, 2016).

Tendo em vista sua configuração, seu potencial transformador e acessível, compreendemos que as fanzines possam ser elaboradas e utilizadas também como um material didático lúdico para trabalhar as mais diversas temáticas, incluindo aquelas que se encaixam no ensino de História. Como essa fanzine foi criada em meio a pandemia do COVID-19, momento permeado por discursos políticos, revisionismos, negacionismos, e também descaso com todas as ciências, entendemos seu formato como uma oportunidade de trabalhar conceitos latentes do conteúdo de Guerra Fria: o capitalismo e o comunismo.

A Guerra Fria foi um período tenso e complexo da História do século XX, que se estendeu aproximadamente de 1947 a 1991, marcada pela rivalidade ideológica, política e econômica entre Estados Unidos e União Soviética. Ao trabalhar este conteúdo com os

alunos, se faz necessário discorrer sobre um assunto delicado e cercado de estigmas: os sistemas socioeconômicos capitalista e comunista. Para abordar a temática dos modelos políticos em confronto no século XX, foram utilizadas como referência as obras dos teóricos Karl Marx e Friedrich Engels (2008; 1982), bem como o trabalho de Afrânio Mendes Catani (2011) a respeito do capitalismo. Os conhecimentos produzidos pelos autores, notadamente “saberes acadêmicos”, em conjunto as “práticas sociais de referência”, passaram pelo processo de didatização, permeado por opções axiológicas, a fim de torná-los acessíveis e compreensíveis para os adolescentes, assim tornando-os “saberes escolares”.

Ana Maria Monteiro, faz uso do conceito de “saber escolar”, como um saber com configuração própria e original da cultura escolar. Abrindo espaço, deste modo, para superação de noções que identificam nesse tipo de conhecimento simplificações, banalizações ou distorções do conhecimento científico originário da academia (Monteiro, p. 83, 2009). De acordo com a autora, a constituição desse “saber escolar” se dá necessariamente através dos processos de didatização e axiologização,⁷ que são por sua vez inerentes ao trabalho educativo.

Na fanzine produzida por nós, os conteúdos não foram despersonalizados como ocorre geralmente no processo de transposição didática debatido por Yves Chevallard (1991). Muito pelo contrário, os conceitos e as ideias estão devidamente referenciados e contextualizados a seus autores, que são, antes de mais nada, apresentados nas primeiras páginas da fanzine. Fizemos essa escolha, numa tentativa de aproximar os alunos da produção do conhecimento científico, majoritariamente restrito ao ambiente acadêmico. A fim de valorizar o caráter relativo e parcial do conhecimento histórico, bem como seu aspecto subjetivo. Afinal, segundo Monteiro (2009), “[...] a objetividade considerada como oposição entre sujeito cognoscente e objeto cognoscível é impossível na História, como aliás, nas demais Ciências Humanas”.

Porém, a relatividade do conhecimento histórico não faz com que ele perca sua legitimidade e seu caráter de verdade, segundo o historiador francês Antoine Prost (apud Monteiro, 2009, p. 83)

A História diz a verdade, mas suas verdades não são absolutas, são relativas e parciais, e isto por duas razões fundamentais e solitárias. De um lado, os objetos da História estão sempre inseridos em contextos, e tudo que o historiador diz está relacionado a estes contextos. Por outro lado, os objetos em História são sempre construídos a partir de um ponto de vista que é também histórico.

⁷ Seleção cultural dos conteúdos e da forma de apresentá-los que expressa valores (Monteiro, 2007).

Na fanzine, há também a mediação de conceitos como “classes” e “mais-valia”, além de “comunismo” e “capitalismo”. Segundo Bittencourt (2005), o conhecimento histórico escolar produz-se por intermédio da aquisição de conceitos, bem como de informações e valores. Para a autora, os conceitos são necessários para tornar o objeto histórico inteligível. Além disso, “o importante, na aprendizagem conceitual, é que sejam estabelecidas as relações entre o que o aluno já sabe e o que é proposto externamente [...]” (Bittencourt, 2005, p. 189). Desse modo, a última página da fanzine foi construída a partir de convenções do senso comum a respeito do comunismo, desmistificando as mentiras e afirmando as verdades que envolvem o conceito.

De modo geral, a fanzine foi construída através de perguntas para introduzir os assuntos, com o objetivo de interagir com o discente, a fim de estimular sua curiosidade e criticidade. Também optamos por utilizar uma linguagem mais informal, com objetivo de aproximar os alunos do objeto. Por fim, foram utilizadas na construção do material imagens para ilustrar a parte escrita, bem como pequenas charges que retratam as discussões levantadas. Compondo, assim, uma comunicação multimodal, onde texto e imagem constroem significado. O gênero fanzine é caracterizado por essa multissemiose, o que o torna um material rico e atrativo.

Para a confecção deste material, foram necessárias longas semanas de trabalho. Começamos fazendo a seleção da bibliografia base e referência de nosso trabalho. Escolhemos trabalhar com os escritos dos teóricos comunistas Karl Marx e Friedrich Engels, *Manifesto do Partido Comunista* (1848) e *Princípios Básicos do Comunismo* (1847). Nessas obras, os autores discorrem sobre os sistemas político-econômicos que são o objeto da nossa fanzine. Para complementar o trabalho, também usamos como referência *O que é Capitalismo* (1980) do sociólogo brasileiro Afrânio Mendes Catani. Após o levantamento bibliográfico, foram realizadas as devidas leituras e fichamentos de forma conjunta pelas autoras, a fim de socializar e debater as ideias frutos desse processo. Foi então que definimos o que consideramos pertinente e importante abordar em nosso material, quais conceitos eram relevantes, quais discussões eram necessárias levantar. Decidimos também, que o material iria introduzir os conteúdos através de perguntas, na tentativa de despertar a curiosidade e envolver os alunos.

A partir disso, nos concentramos na mediação do conteúdo, nos atentando aos aspectos didáticos descritos anteriormente, orientados e fundamentados pelas obras de Ana Maria Monteiro (2009) e Circe Maria Fernandes Bittencourt (2005). Depois de concluirmos toda

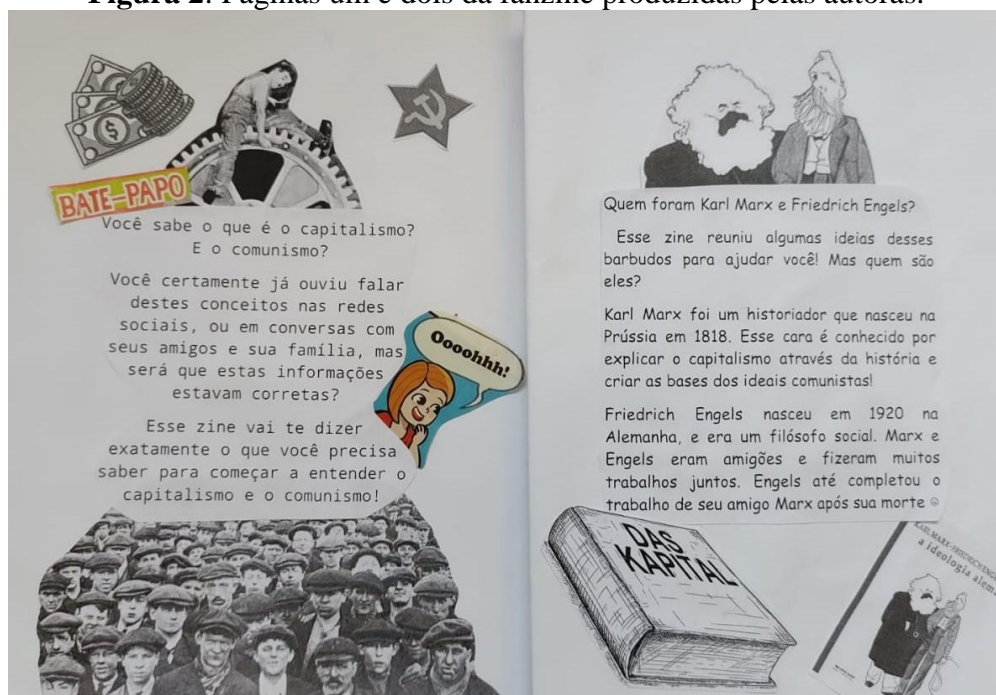
parte teórica do material, começamos a busca das imagens que iriam ilustrar nosso trabalho. Recorremos à internet e a revistas que tínhamos à nossa disposição. Seleccionamos desenhos e charges que consideramos dialogar com a parte escrita de nosso material e após isso, imprimimos e cortamos uma a uma. Por fim, a melhor parte, a hora em que a imaginação e a criatividade conduziram a montagem da fanzine. Abaixo, nas figuras numeradas de 1 a 7, imagens do material completo.

Figura 1: imagem da capa da fanzine produzida pelas autoras.



Fonte: Finger, 2024.

Figura 2: Páginas um e dois da fanzine produzidas pelas autoras.



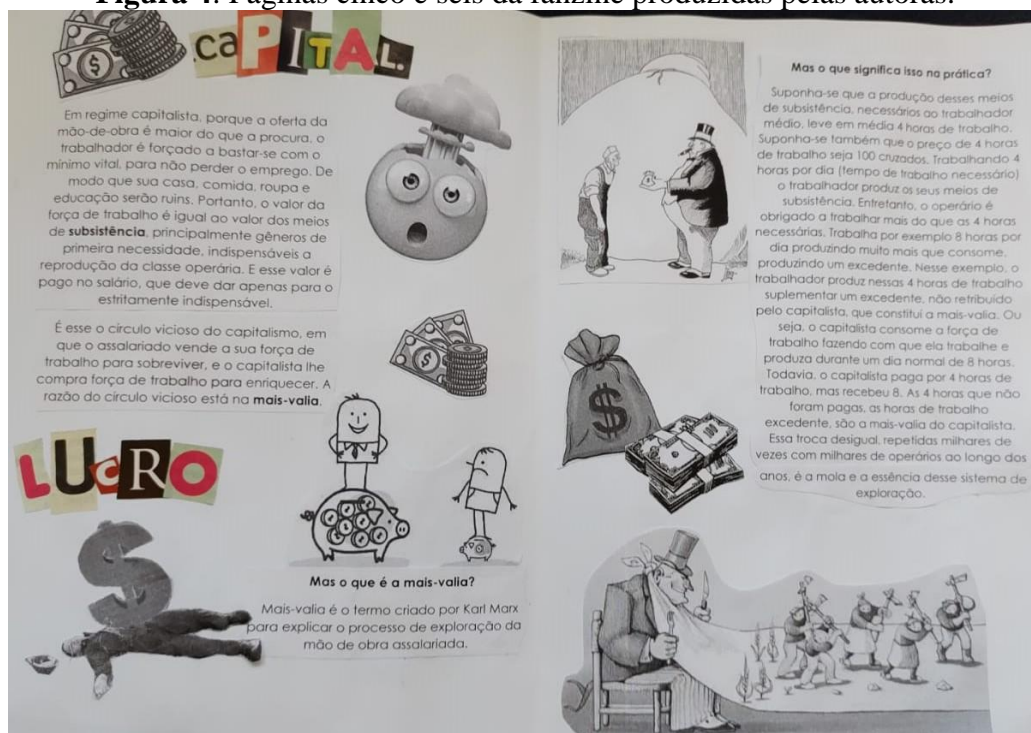
Fonte: Finger, 2024.

Figura 3: Páginas três e quatro da fanzine produzidas pelas autoras.



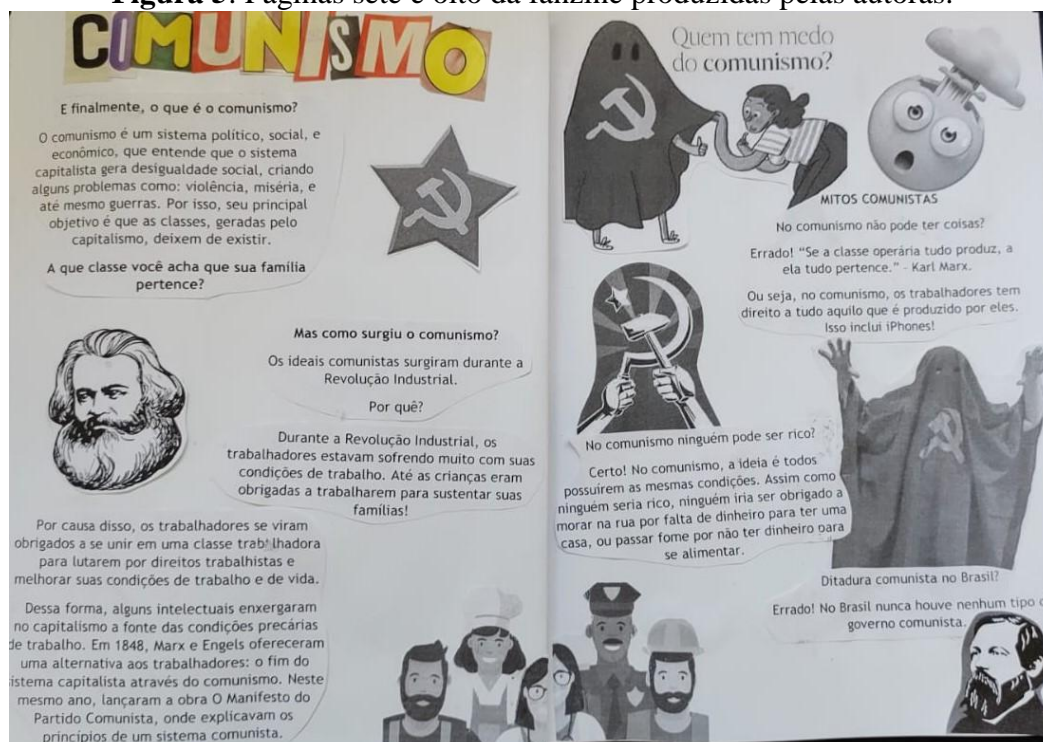
Fonte: Finger, 2024.

Figura 4: Páginas cinco e seis da fanzine produzidas pelas autoras.



Fonte: Finger, 2024.

Figura 5: Páginas sete e oito da fanzine produzidas pelas autoras.



Fonte: Finger, 2024.

Figura 6: Páginas nove e dez da fanzine produzidas pelas autoras.



Fonte: Finger, 2024.

Figura 7: imagem da contracapa da fanzine produzida pelas autoras.



Fonte: Finger, 2024.

Gostaríamos de destacar, que durante nossas pesquisas sobre a produção de materiais didáticos para o ensino de História, buscando orientações de como elaborar materiais didáticos, constatamos serem as produções majoritariamente voltadas para o caso de livros didáticos, tanto no portal de teses e dissertações da CAPES, bem como no Scientific Electronic Library Online (SciELO). Compreendemos, desta forma, que o uso de recursos didáticos no ensino de História ainda se restringe em muitos momentos apenas ao uso tradicional dos livros didáticos. Assim, consideramos que há ainda muito a ser explorado no campo de produção de recursos didáticos, para além dos livros. Nesse sentido, a fanzine se apresenta como um recurso didático alternativo, entre vários outros possíveis de serem pensados e executados.

As fanzines como ferramenta para o combate ao negacionismo histórico

Em seu artigo *Negacionismo histórico e o neoliberalismo à brasileira*, Vargas (2021), aponta que até a pandemia de COVID-19, os negacionismos não pareciam ter grande efeito sobre a realidade, concentrando-se majoritariamente no mundo das ideias. Ainda que discordemos em partes dessa noção, temos acordo quanto ao fato de que, como o autor aponta, as ideias anticientíficas durante o período de pandemia passaram a reger o comportamento de grande parte da população mundial. No caso do Brasil, orientando até mesmo as políticas públicas do governo federal, representado pelo, na época presidente da república, Jair Messias Bolsonaro. Foi neste cenário, de intensificação do negacionismo científico, atrelado ao negacionismo histórico, em que produzimos nossa proposta de fanzine.

Intitulamos a fanzine de *Capitalismo e Comunismo, você sabe a diferença?*, pois temos como um dos objetivos dessa construção, auxiliar no combate ao negacionismo histórico. A fim de fazer com que os e as estudantes pensem de maneira crítica e embasada historicamente acerca de uma questão amplamente debatida na atualidade, que são os conceitos de capitalismo e comunismo. Estes, muitas vezes discutidos sem qualquer argumentação científica. Essas duas temáticas têm sido algumas das preferidas dos negacionistas do Brasil.

A fim de enfrentarmos o negacionismo histórico brasileiro dentro das salas de aula, faz-se necessário entendermos como este funciona:

[...] O negacionismo é um fenômeno no campo das ideias, e, particularmente, o negacionismo histórico observado recentemente no Brasil é um fenômeno que se insere em um contexto histórico peculiar e suas ideias derivam-se da ideologia do “marxismo cultural” e da apropriação de

aspectos anticientifistas encontrados em autores da Escola Austríaca. (Vargas, 2021, p. 16).

Para seguirmos com a discussão, é necessário tanto conceituarmos o que entendemos por negacionismo quanto destrincharmos o conceito de “marxismo cultural” utilizado por Vargas, e também aqui por nós. Entendemos por negacionismo aqui, a conceituação de Oliveira (2020), que pontua que o negacionismo tem um ponto de partida ideológico, e tem como objetivo distorcer e/ou ocultar o passado de acordo com o interesse de determinados grupos. A autora ainda coloca o conceito em contraposição ao conceito de revisionismo, sobre o qual aponta que é uma prática essencial dentro do debate historiográfico, pois se além a métodos científicos aceitos e cria novos objetos de pesquisa.

Dessa forma, afirmamos que esse negacionismo conceituado por Sonia Maria Soares Oliveira (2020) e utilizado aqui por nós, é um fenômeno que se insere no contexto da propagação da ideologia do “marxismo cultural”, citado por Vargas (2021). Como o próprio autor discorre, o “marxismo cultural”, é uma teoria da conspiração pensada pela direita estadunidense durante o período da Guerra Fria, ainda que o termo só tenha sido popularizado no país na década de 1990.

A ideia de marxismo cultural passou a ser utilizada pelas direitas ao redor de todo o mundo, agrupando diversos pensadores com ideias distintas entre si - como Marx, Lenin, autores da Escola de Frankfurt, autores pós-modernos, etc - em uma mesma categoria de marxistas; a fim de reunir em uma frente única as principais abordagens contrárias ao capitalismo. Dessa forma, no discurso da direita, os marxistas culturais tem como objetivo destruir a cultura ocidental como a conhecemos, contribuindo assim, com essa narrativa, para desqualificar a intelectualidade de esquerda. “No Brasil essa teoria da conspiração teve como principal estruturador e divulgador Olavo de Carvalho [...]” (Vargas, 2021, p. 7).

Em meio a este cenário mundial e nacional, torna-se cada vez mais difícil a abordagem de certas temáticas componentes do currículo da disciplina de História, como a abordada em nossa fanzine: os sistemas políticos capitalista e comunista. Como Oliveira (2020) reflete em seu artigo, “*Saberes, ensino e formação do professor de História em tempos de negacionismo: para onde caminhamos?*”, em meio ao turbulento processo político que culminou na crise da democracia brasileira - desde o início do processo de *impeachment* da presidente eleita Dilma Rousseff até o governo do ex-presidente Jair Messias Bolsonaro - se faz necessária a reflexão acerca do ofício dos professores de História e a perseguição e intimidação sofrida por estes ao abordarem certas temáticas, as quais, como aponta a autora, são validadas cientificamente, mas não atendem aos interesses dos grupos no poder durante os últimos anos.

Diante de um cenário de intensificação da ideologia neoliberal, - que tem como objetivo inibir debates acerca de posições políticas contrárias às suas, afirmando “doutrinação pela agenda do marxismo cultural” por parte dos docentes de História e respaldados e ampliados pela mídia e pelas redes sociais - tópicos com respaldo científico são apontados como não-debatíveis. A partir disso, o questionamento é: como realizar nossos papéis docentes ao discutirmos tais tópicos?

Se cabe a nós, professoras e professores, compreendermos o momento histórico em que vivemos e buscarmos por soluções para o combate ao negacionismo histórico, acreditamos que isso pode ser realizado de maneira mais eficiente se o fizermos de forma com que os nossos estudantes tenham interesse sobre as temáticas apresentadas. Se conseguirmos este interesse talvez por um breve momento, quem sabe os discentes possam criticar os preconceitos trazidos consigo por ambientes fora dos muros escolares - sejam estes construídos através das redes sociais, dos ambientes familiares ou da mídia de forma geral.

A partir disso, acreditamos que a produção de materiais didáticos lúdicos e instigantes seja uma alternativa interessante para tratar das principais temáticas atingidas pelo negacionismo histórico. É com esse fim que nossa proposta da produção dessa fanzine se insere: mediando conteúdos científicos de forma democrática e interativa, a fim de desmistificar o senso comum e evitar a propagação de abordagens falaciosas e sem embasamento científico. Dessa forma, a fanzine pode servir de auxílio no trabalho de ensino-aprendizagem, uma vez que é um material didático versátil.

Tendo em vista que, assim como o próprio ensino de história, um material didático não pode sanar nenhum tipo de questão por si só, o principal objetivo deste material é oferecer aos estudantes um instrumento que discorre sobre esta temática bastante debatida na atualidade de forma científica e didática, a fim de estimular o senso crítico e a construção da consciência histórica. Dessa forma, esperamos que a utilização de nosso material didático, possa auxiliar na formação de cidadãos críticos e preparados para lidar com o intenso fluxo de informações de um mundo globalizado, no qual as ideias fundamentadoras do negacionismo histórico se propagam de forma rápida e fácil.

Considerações finais

Este trabalho foi uma reflexão acerca da experiência e do processo de construirmos um material didático alternativo para o ensino de História, que seja lúdico, democrático e que instigue os e as estudantes a debater e compreender uma temática atualmente sensacionalizada

- os blocos econômicos que entraram em conflito durante a Guerra Fria - partindo de conhecimento científico e desvincilhando-se do senso comum.

Espera-se, que o uso da presente produção didática se apresente como uma alternativa metodológica, que rompa com a hierarquização dos saberes, aproximando dinamicamente o aluno do objeto de estudo, transpassando a transferência do conhecimento como possibilidade fixa do professor. Além disso, espera-se, que esta fanzine possa contribuir para a formação de alunos críticos, em uma tentativa de romper com o saber escolar exilado de suas origens, aproximando os estudantes da construção do conhecimento.

Por fim, tendo em vista o atual contexto histórico, - a consolidação da ideologia neoliberal que embasa e legitima o negacionismo histórico - acreditamos que este material didático possa servir de auxílio a professores e professoras ao debater acerca dos conteúdos que abrangem os sistemas socioeconômicos e suas diferenças, temática que vem sendo um dos principais focos das disputas pelo passado nas redes sociais, nas mídias eletrônicas e em ambientes de debates informais.

Referências Bibliográficas

ALBERTI, Verena. **Proposta de material didático para a história das relações étnico-raciais**. *Revista História Hoje*, v. 1, n. 1, jun. 2012.

ALVEAL, Carmen Margarida Oliveira; FAGUNDES, José Evangelista; ROCHA, Raimundo Nonato Araújo da (orgs.). **Reflexões sobre história local e produção de material didático**. Natal: EDUFRRN, 2017.

ANDRAUS, Gazy. A independente escrita-imagética caótico-organizacional dos fanzines: para uma leitura/feitura autoral criativa e pluriforme. **Anais do 17º Congresso de Leitura do Brasil**. Campinas, 2009.

BARIN, Cláudia Smaniotto; BASTOS, Giséli Duarte; MARSHALL, Débora. **A elaboração de material didático em ambientes virtuais de ensino-aprendizagem: o desafio da transposição didática**. *CINTED-UFRGS – Novas Tecnologias na Educação*, Porto Alegre, v. 11, n. 1, jul. 2013.

BITTENCOURT, Circe Maria Fernandes. **Ensino de História: fundamentos e métodos**. São Paulo: Editora Cortez, 2004.

CATANI, Afrânio Mendes. **O que é Capitalismo**. 1º edição. São Paulo: Editora Brasiliense, 2011.

CERRI, Luis Fernando. **Os objetivos do ensino de História**. *História & Ensino*, Londrina, v. 5, p. 137-146, out. 1999.

CHEVALLARD, Yves. **La Transposición Didáctica: del saber sabio al saber enseñado**. La Pensée Sauvage. Argentina, 1991.

ENGELS, Friedrich. **Princípios Básicos do Comunismo**. Moscou: Editora Avante, 1982.

FLORES, Mariana F. da C. Thompson (org.). **Cartas, tabuleiros e cartelas [recurso eletrônico]: os jogos no ensino e aprendizagem de história.** Santa Maria, RS: FACOS, UFSM, 2020. 1 e-book: il.

FORQUIN, Jean-Claude. Escola e cultura: as bases sociais e epistemológicas do conhecimento escolar. **Revista Em Aberto**, v. 12, n. 58. 1993.

GONÇALVES, Nadia Gaiofatto. Produção de material didático para o ensino de História: uma experiência de formação. **Revista Diálogo Educativo**, Curitiba, v. 11, n. 34, p. 933-949, set./dez. 2011.

LIA, Cristine Fortes; COSTA, Jéssica Pereira da; MONTEIRO, Katani Maria Nascimento. A produção de material didático para o ensino de História. **Revista Latino-Americana de História**, São Leopoldo, v. 2, n. 6, ago. 2013. Edição Especial.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Manifesto do Partido Comunista.** São Paulo: Editora Expressão Popular, 2008.

MONTEIRO, Ana Maria F.C. **Professores de história: entre saberes e práticas.** 1ª edição. Rio de Janeiro: Editora Mauad X, 2009.

OLIVEIRA, Sonia Maria Soares. Saberes, ensino e formação do professor de história em tempos de negacionismo: pra onde caminhamos? **Anais VII CONEDU – Edição Online.** Campina Grande, 2020.

RODRIGUES, Lilian Lúcia Chamarelli; ROSSI, Andréa Lúcia Dorini de Oliveira Carvalho. **Produção de material didático para o ensino de História Antiga.** *Núcleos de Ensino On-Line*, n. 1, p.2006.

RÜSEN, Jörn. **Jörn Rüsen e o ensino de História.** Organização: SCHMIDT, Maria Auxiliadora; BARCA, Isabel; MARTINS, Estevão de Rezende. Curitiba: Editora UFPR, 2011.

VARGAS, Neide Cesar. Negacionismo histórico e neoliberalismo à brasileira. **Anais do XXVI Encontro Nacional de Economia Política.** Goiânia, 2021.

ZAVAM, Aurea Suely. Fanzine: A Plurivalência Paratópica. **Revista Linguagem em (Dis)curso.** Tubarão, v. 6, n. 1, jul./dez. 2006. p. 9 – 28.

A importância dos museus virtuais e seu impacto positivo para aprendizagem

The importance of virtual museums and their positive impact on learning

Mariana Archanjo Soares,¹ UFG

Resumo

Este artigo é fruto de uma pesquisa de mestrado, que se encontra na fase de levantamento de literatura, e espera-se, com ela, compreender como a educação museal pode contribuir para ampliar o repertório cultural de estudantes da educação básica tendo como base as visitas a museus. Esta é uma pesquisa qualitativa. O texto discute ainda a proposta de criação de um museu virtual, a partir do Quilombo Vó Rita, localizado na zona urbana da cidade de Trindade - GO, para que os estudantes e a comunidade conheçam a história do quilombo. O intuito do museu virtual, nesse caso, é contribuir para melhoria da qualidade de ensino e aprendizagem de História, ao possibilitar que os alunos conheçam realidades distantes e de outros tempos de uma forma interativa e contemporânea e se desenvolvam enquanto cidadãos mais conscientes e críticos.

Palavras-chave- Educação Museal; Museu Virtual; Ensino de História.

Abstract

This article is the result of a master's research, which is in the literature survey phase, and it is expected, with it, to understand how museum education can contribute to expand the cultural repertoire of basic education students based on visits to museums. This is a qualitative research. The text also discusses the proposal to create a virtual museum, based on the Quilombo Vó Rita, located in the urban area of the city of Trindade - GO, so that students and the community can learn about the history of the quilombo. The purpose of the virtual museum, in this case, is to contribute to improving the quality of teaching and learning of History, by enabling students to get to know distant realities and other times in an interactive and contemporary way and develop as more conscious and critical citizens.

Keywords: Educação Museal; Museu Virtual; Ensino de História.

Introdução

O século XXI se apresenta para nós educadores e para sociedade, em geral, cada vez mais tecnológico. Porém, nem sempre estamos prontos, preparados para lidar com essa tecnologia em sala de aula e até mesmo no dia a dia. A pandemia transformou as relações sociais, e a sala de aula não ficou fora dessas mudanças. As aprendizagens adquiridas em um curto espaço de tempo pelos professores possibilitou ultrapassar barreiras e derrubar muralhas milenares em relação a fluidez do uso tecnológico em sala de aula. A maneira pela qual nos comunicamos com os outros e como aprendemos também passa por mudanças. No entanto, o

¹Mestranda em Ensino de História pela Universidade Federal de Goiás - mariana.archanjo@hotmail.com

processo educacional que foi baseado em outros paradigmas precisa se adequar ao digital, assim, cada vez mais somos confrontados com este enorme desafio da mudança.

As adaptações da prática pedagógica frente às transformações sociais passam pela criação de ambientes de aprendizagem férteis, dinâmicos, vivos, interativos e diversificados, em que o conhecimento e as ideias possam nascer, crescer, evoluir e ser potencializados. As plataformas, aplicativos e sites, tal como os conhecemos, estão a mudar e a ser constantemente desafiados pelo enorme fluxo de conteúdos, pelas múltiplas plataformas e sistemas, que circulam pela nossa cultura, e que provocam um conjunto de mudanças, não só tecnológicas, mas também sociais e culturais. Nos últimos anos, o uso das novas tecnologias tem mudado a forma como nós nos relacionamos, como nos comunicamos e até como aprendemos.

Ao pensar as tecnologias digitais, o historiador necessita realizar uma profunda reflexão sobre a cultura. Isso porque, de acordo com Lucchesi (2014, p. 46), o “conjunto de conhecimentos que se organizam em torno dessas tecnologias não se limitam ao universo dos dispositivos eletrônicos”, mas “influenciam hábitos, comportamentos, padrões de consumo e relacionamentos, modelos de trabalho e, a ver, o modo como escrevemos a história”.

Ao refletirmos sobre o processo de aprendizagem, deve-se, todavia, considerar que a educação formal é responsabilidade da escola, a qual precisa fornecer as bases necessárias para o desenvolvimento do educando de forma integral. Dewey (1979, p. 8) ressalta que:

[s]em a educação formal é impossível a transmissão de todos os recursos e conquistas de uma sociedade complexa. Ela abre, além disso, caminho a uma espécie de experiência que não seria acessível aos mais novos, se estes tivessem de aprender associando-se livremente com outras pessoas, desde que livros e símbolos do conhecimento têm que ser aprendidos.

Nesse sentido, compreendemos que a educação formal é um aspecto importante na vida do indivíduo, haja vista a necessidade de transmissão dos conhecimentos, que foram acumulados ao longo do processo histórico, e que devem ser perpetuados de geração em geração.

Porém, entendemos que o processo de aprendizagem e o conhecimento vão muito além dos processos formais estruturados e pensados pelos estudiosos e pelas academias. As aprendizagens estão presentes nos processos informais e não formais. A junção entre os espaços de aprendizagem formais e informais potencializados pela tecnologia, por meio da conexão entre os indivíduos e as suas experiências, pode contribuir para o processo de aprendizagem atendendo as demandas da sociedade cada vez mais tecnológica.

Tal fato faz dos museus ambientes que podem contribuir para melhoria da qualidade de ensino e aprendizagem em várias áreas do conhecimento, inclusive no ensino de História, possibilitando condições de produção de conhecimento histórico no Tempo Presente. Os ambientes de educação não formal são tão importantes que para Dewey (1979, p.10), o museu é “o coração físico e metafórico da escola ideal”.

Os diferentes contextos culturais em que as pessoas vivem são contextos educativos que formam e moldam os jeitos de ser e estar no mundo. Essa transmissão cultural é importante, porque tudo é aprendido por meio dos pares que convivem nesses contextos. Dessa maneira, não somente práticas sociais e artefatos são apropriados, mas também os problemas e as situações para os quais eles foram criados. Assim, a mediação pode ser entendida como um processo de desenvolvimento e de aprendizagem humana, como incorporação da cultura, como domínio de modos culturais de agir e pensar, de se relacionar com outros e consigo mesmo.

Para Vigotski, o homem, ao longo de toda a sua história, transformou o mundo utilizando instrumentos para sua sobrevivência. É pelo trabalho que o homem estabelece relações com a natureza e com os outros homens, transformando a realidade e a si mesmo e, de tal modo, ele se constitui enquanto ser, se apropriando da cultura acumulada e interiorizando as práticas sócio históricas dentro de um movimento dialético (Vigotski, 2021).

Nesse sentido, o ensino de História, o estudo sobre os museus e a educação patrimonial constituem áreas interdisciplinares que dialogam entre si e com outras disciplinas e são meios relevantes na formação da consciência histórica e na construção identitária dos sujeitos históricos, já que o ensino de História é tratado, neste trabalho, em uma perspectiva dialógica para além dos ‘grandes fatos’, ‘grandes personagens’ e ‘grandes centros’.

Este artigo é fruto de uma pesquisa de mestrado que se encontra em fase de levantamento de literatura e espera-se, com ela, compreender qual a relação que os alunos têm com os museus e com os conhecimentos provenientes desses espaços e como a educação patrimonial pode ampliar o repertório cultural deles e impactar positivamente no processo de valorização e preservação do patrimônio cultural, especialmente, da cidade de Trindade. Além disso, propõe-se a criação de um Museu Virtual do Quilombo Vó Rita, localizado na zona urbana da cidade de Trindade.

A visita virtual ao Museu virtual, apesar de limitar a experiência material e simbólica com o patrimônio histórico, constrói outras formas de experiência baseadas na cultura digital e nas possibilidades de transmissão e acesso de seus suportes tecnológicos. Além disso,

devemos considerar que a forma como a memória é representada no “museu presencial” pode se diferir daquela que é a apresentada por meio do suporte hipermediático.

Os museus, com o uso das tecnologias, no processo de revolução tecnológica e de constante mudanças sociais e até mesmo de saúde (como foi no caso da pandemia), têm realizado um esforço considerável para tornar a herança cultural que guardam acessível. Silveira e Reis (2023) ressaltam que a popularização das Humanidades Digitais e/ou História Digital no Brasil se intensificou durante a pandemia da Covid-19 (2020-2022). No contexto pandêmico, diversos pesquisadores se viram obrigados a utilizar mais intensamente seus computadores, explorar outras funcionalidades da “internet e descobrir as possibilidades de pesquisa através de arquivos e bibliotecas digitais, redes sociais e softwares” (Reis, 2023, p. 32).

Mesmo, diante desse esforço de pesquisadores e professores, a discussão acerca da presença dos museus na rede gera divergências.

Os opositores a essa presença no espaço virtual temem que o público se possa contentar no futuro com visitas aos acervos e exposições no ciberespaço, deixando de ir ao museu físico. Defendem que as imagens digitalizadas no monitor, mesmo no caso de um padrão técnico elevadíssimo, não conseguem transmitir a aura que um original possui. É, na realidade, uma discussão que nos parece estéril, porque o único objetivo dessa digitalização é colocar um instrumento interessante de informação e da comunicação a serviço dos museus, não tendo em mente a substituição, mas sim a complementaridade. (Trindade, S. D.; Ribeiro, A. I; Moreira, A. J, 2019, p. 196).

No entanto, os defensores realmente sérios da utilização das novas tecnologias no fundo nunca tiveram em mente substituir uma coisa pela outra, o intuito é colocar um instrumento interessante da informação e da comunicação a serviço do trabalho em museus (Haupt, 1968, p. 12). Mas a discussão que nos interessa, neste texto, é ir além da possibilidade de acessar, virtualmente, a estes espaços museológicos, é poder também o fazer de forma interativa, abrindo um novo leque para a aquisição de competências e para a construção do conhecimento. Poder acessar um museu virtual de qualquer parte do Brasil e do mundo é ultrapassar barreiras e tornar o conhecimento mais próximo e acessível. Na realidade, a forma como se podem disponibilizar conteúdos interativos permite fomentar estratégias de aprendizagem ativa, abrindo uma nova janela sobre a forma como se acessa o passado.

Assim, neste texto, pretendemos refletir sobre possibilidades do acesso virtual, a ambientes virtuais de aprendizagem, que permitem aos estudantes ser ativos, serem

protagonistas, comunicando e transformando os conteúdos dos museus virtuais interativos do século XXI.

O museu: patrimônio, memória e ensino

O trabalho trata das discussões focadas no campo das relações entre a educação, ensino, comunicação, tempo e memórias históricas. O museu é o espaço em um contexto de aprendizagens, ele não é a reconstituição fidedigna do passado, da memória, mas é um lugar de grande comunicação, com audiência e visitação, de turistas, estudantes e demais visitantes. Todas essas características foram ampliadas pela internet que potencializou o aumento do público e as possibilidades de interação com os objetos museológicos. Os objetos musealizados encenam o diálogo e, ao mesmo tempo, ocupa um espaço a ser descoberto, ocupado, revelado.

De acordo com Guimarães (2007), vivemos em uma sociedade que quer guardar o máximo possível de experiências pretéritas. A febre pela patrimonialização e musealização impõe uma relação nostálgica com essas experiências. Vivemos em um tempo de efervescência do passado e temos hoje projetos de visualização da História nos meios de comunicação de massa, precisamos ocupar esses espaços, sobretudo junto ao público escolar.

De maneira mais específica, nossas discussões levam em consideração a incorporação do Museu Virtual à prática de ensino de História em diferentes níveis da Educação Básica, como proposta pedagógica que não substitui a visita presencial, mas que cria novas ações no âmbito da educação patrimonial. Para a nova museologia, a interação com o conhecimento torna-se tão relevante como o artefacto museológico em si, subsidiada por suportes tecnológicos digitais. Conforme afirma Oliveira (2007, p. 147),

[o] museu digital está, aqui, ligado diretamente a web, de um lado significando uma interface com os museus presenciais, de outro lado, criando o próprio cibermuseu, aquele que não possui uma interface presencial, num sentido metafórico, ou seja, designando os seus acervos para uma ordem digital e criando uma qualidade que tem o objetivo de manter a relação de semelhança com as origens daquilo que se conhece como museu.

É interessante observar que este mesmo movimento é observado por Pereira e Siman (2009, p. 290) ao analisarem o significado do museu contemporâneo para aquele que o visitam e as possíveis maneiras como interagem e analisam os objetos museais,

[q]uando educadores interagem no ambiente museal, cada um poderá criar uma representação para a situação de um modo diferente ou, em outras palavras, poderá apreender o argumento da exposição à sua maneira. Essa

variabilidade pressuposta na exposição já denota o quão complexa pode ser a abertura do museu aos diferentes públicos. A exposição é, nessa medida, também chão descoberto, território em aberto.

As potencialidades de virtualização do museu podem se constituir em respostas para as autoras, à medida que o museu virtual se torna espaço de interação e construção, no sentido de manipulação de objetos tridimensionais que emergem da tela do computador. Assim, no museu virtual, há uma possibilidade de reorganização de um espaço temporal, de um fio que se tenta narrar em um museu físico, fio que se emaranha e cria novas tramas com o mover dos museus, ora reorganizando os espaços criados de acordo com o interesse de cada visitante, ora construindo o seu próprio espaço de observação do passado de maneira autoral.

No que diz respeito à interação, o museu virtual pode reproduzir o discurso expositivo do museu físico, mas também propor um itinerário completamente diferente, novo e, inclusivamente, constituir-se como um museu apenas virtual sem um contraponto físico. Neste plano, o museu já não é apenas um site, é uma realidade museológica independente da sua projeção num sítio real. O museu virtual passa a configurar-se como um espaço virtual que medeia a relação dos utilizadores com o patrimônio, tornando-se num museu paralelo, onde a comunicação é o fator mais importante para envolver o utilizador e dar a conhecer o patrimônio em questão (Henriques, 2004).

Na atualidade, museu é sinônimo de coleção, de acervo, de documentação, conservação, exposição e informação de qualquer tipo de objeto, organizado por alguém ou por uma instituição, com ambição de apresentar ao público, criar formas educativo-pedagógicas, pesquisa e extensão. E esse novo museu, que está no ciberespaço, o virtual, prescinde do espaço físico onde estão as “coisas” que devem ser vistas.

Desde 1992 a tecnologia de imagens, dos *bits* e, efetivamente, da Internet, combinaram-se para levar os museus mais perto das pessoas que talvez nunca tivessem a oportunidade de ver de perto as grandes e famosas exposições. Além disso, a internet passou a oferecer um canal para que as pessoas também mostrassem os seus trabalhos de arte e as suas histórias de vida, e, certamente, muitas das quais nunca teriam entrado num acervo de um museu casa. Além de oferecer exposição dos artefatos coletados, a internet possibilitou a expansão do papel educacional do museu. A grande vantagem de ter um museu digital é a capacidade de alcançar públicos remotos.

Num museu interativo em ambiente virtual, como será proposto no Museu Virtual do Quilombo Vó Rita, existirá um apelo constante à interatividade e, em alguns casos, o visitante será convidado a construir a sua própria coleção, a organizar a sua visão do museu, a

apropriar-se dos objetos digitais – conceito que a realidade aumentada, mas, sobretudo, a realidade virtual começam a concretizar –, a desconstruir a contextualização proposta pelo discurso museológico e a reinventar o objeto em outros contextos e utilizações.

O Quilombo Vó Rita está localizado na cidade de Trindade, região metropolitana da capital de Goiás, Goiânia, sua sede é no Setor Bela e é caracterizado como urbano. O Quilombo tem registro na Fundação Palmares desde 09/03/2009. Atualmente, a presidenta do grupo é a mestre em antropologia Marta Quintiliano. Decidimos realizar esta pesquisa após percebermos a invisibilidade dessa comunidade, já que perguntamos sobre a sua existência a vários servidores da rede municipal de educação de Trindade, moradores da cidade e alunos e nenhuma dessas pessoas a conhecia. Dessa forma, sentimos a necessidade desse (re)conhecimento para além dos sujeitos envolvidos pois, mesmo após 15 anos, o município e seus moradores não reconhecem essa (re)sistência dos quilombolas em sua história.

Ao visitarmos o Quilombo Vó Rita, inicialmente, pensamos em compreender esse território como um lugar que mereceria ser inserido num ambiente de museu. O museu virtual poderá ser utilizado, desse modo, em diversas ações para que a comunidade conheça a história do Quilombo Vó Rita. O intuito é que essa narrativa chegue até as escolas, a partir do uso de recursos tecnológicos pelos professores e estudantes de Trindade e de qualquer parte do Brasil e do mundo, desde que possuam um aparelho de computador ou celular e rede de internet. Essas ações permitem que os sujeitos aprendizes transponham barreiras, físicas, sociais, de poder e de memória.

Vimos que a memória é dinâmica, complexa e se manifesta de várias formas e em diversos espaços, dentre eles os museus. Conforme Mário Chagas (2002, p. 62), “os museus são a um só tempo: herdeiros de memória e de poder. Estes dois conceitos estão permanentemente articulados nas instituições museológicas”. Se a memória é um campo de batalha, nos museus ocorrem alguns dos mais importantes conflitos. Os museus históricos colaboram diretamente para a construção da memória social, por meio de suas narrativas históricas, que são cheias de intencionalidades refletidas na temática do museu, no seu recorte temporal, na disposição do acervo. A própria organização do espaço reflete hierarquias em relação aos objetos e as narrativas representadas pelos museus (Meneses, 1994). Nesse debate, insere-se o conceito de patrimônios sensíveis que, segundo Lima (2018), correspondem aos lugares e narrativas que foram invisibilizados e que carregam sentidos de dor, mas também de luta e representatividade. Esse é o caso do quilombo Vó Rita, em Trindade, Goiás, que, apesar da sua invisibilidade na história local, permanece ocupando o seu espaço e buscando formas de narrar as suas próprias histórias.

Corroboramos com Muchacho (s.d., p. 1541) quando ele afirma que o museu virtual é uma realidade nova na museologia. É preciso compreender o caráter inovador como aquele relacionado ao caráter aberto da informática contemporânea, ou seja, os objetos do museu disponíveis numa perspectiva que é orientada pelos referenciais teóricos de seus autores, mas que permite a sua reconfiguração, conforme os desejos ou interpretações que o visitante possui.

Neste contexto, alguns autores discutem mesmo a necessidade de se repensar a noção de patrimônio e conservação do objeto e da sua representação virtual num espaço, “onde tudo circula com fluidez crescente e onde as distinções entre original e cópia já não têm evidentemente razão de ser” (Lévy, 2000, p. 202).

Este tipo de museu virtual torna-se um lugar de aprendizagem, em que os utilizadores podem, potencialmente, ser curadores do seu próprio museu, numa experiência, verdadeiramente, construtivista e em constante atualização. O sujeito, por meio da exploração virtual dos objetos e ambientes históricos, realiza um exercício de aquisição e apropriação de conhecimentos e de uma memória que se tornou verdadeiramente significativa, porque foi trabalhada e construída por ele mesmo.

No processo educativo, o indivíduo e o meio são, portanto, dois fatores harmônicos e ajustados. O meio social ou o meio escolar, se bem compreendidos, devem fornecer as condições pelas quais o indivíduo libere e realize a sua própria personalidade. Logo, a escola não deve ser a oficina isolada onde se prepara o indivíduo, mas o lugar no qual numa situação real de vida, indivíduo e sociedade constituam uma unidade orgânica, e possam contribuir para a formação humana de maneira integral.

Ressaltamos ainda que a diversificação dos saberes remete a um outro aspecto bastante significativo, a ampliação das referências culturais desses saberes. Esse tema, que não se limita à educação integral, pois corresponde ao próprio movimento curricular brasileiro nas últimas décadas, incorpora, gradativamente, reivindicações de diversos grupos sociais até recentemente ausentes dos currículos, como atestam as diversas inserções no texto original da Lei de Diretrizes e Bases - LDB (Brasil, 1996) em torno da consideração da diversidade cultural, social, étnica e racial. Citamos, por exemplo, a indicação, no artigo 26, de que o currículo abarque “[...] características regionais e locais da sociedade, da cultura, da economia e dos educandos” (Brasil, 1996, p.10); o artigo 26-A, que torna “[...] obrigatório o estudo da história e cultura afro-brasileira e indígena” (Brasil, 1996, p.10) ; a indicação, no § 2º do artigo 26-A, de que: “Os conteúdos referentes à história e cultura afro-brasileira e dos povos

indígenas brasileiros serão ministrados no âmbito de todo o currículo escolar, em especial nas áreas de educação artística e de literatura e história brasileiras” (Brasil, 1996, p.10).

Finalmente, além da ampliação do repertório de saberes e de suas referências culturais, de modo a compor currículos multi ou interculturais, é necessário que os saberes escolares tradicionais possam dialogar com outros saberes, como é o caso dos saberes comunitários, como se apresenta a comunidade do Quilombo Vó Rita. Essa questão também não é exclusiva do debate em torno da educação integral, pois a integração curricular é um tema já bastante discutido em educação. Entretanto, no caso da educação integral, tendo em vista o desenvolvimento integral dos estudantes, a integração entre os saberes torna-se uma premissa fundamental, já que a fragmentação característica do modelo estritamente disciplinar, predominante nos modelos tradicionais de escolarização, certamente não contribui para uma formação ampla, contextualizada e capaz de fornecer aos estudantes uma compreensão abrangente dos fenômenos. Em seu texto de Introdução, a Base Nacional Comum Curricular (BNCC) afirma o compromisso com a educação integral da seguinte maneira,

[...] a Educação Básica deve visar à formação e ao desenvolvimento humano global, o que implica compreender a complexidade e a não linearidade desse desenvolvimento, rompendo com visões reducionistas que privilegiam ou a dimensão intelectual (cognitiva) ou a dimensão afetiva. Significa, ainda, assumir uma visão plural, singular e integral da criança, do adolescente, do jovem e do adulto - considerando-os como sujeitos de aprendizagem - e promover uma educação voltada ao seu acolhimento, reconhecimento e desenvolvimento pleno, nas suas singularidades e diversidades (Brasil, 2018, p. 14).

A concepção de educação integral na BNCC adotada [...] se refere à construção intencional de processos educativos que promovam aprendizagens sintonizadas com as necessidades, as possibilidades e os interesses dos estudantes e, também, com os desafios da sociedade contemporânea (Brasil, 2018, p. 14).

Em relação à questão da ampliação dos saberes, incluindo componentes curriculares artísticos e culturais, saberes comunitários e extraescolares, que, como vimos, caracterizam a tendência à diversificação e à ampliação da gama de saberes veiculados pela escolarização em projetos de educação integral, não encontramos essa ênfase nos objetos de conhecimento propostos pela BNCC. O olhar pragmático predominante na Base tende a apresentar uma ênfase muito maior nas possibilidades de utilização dos conhecimentos, das habilidades ou dos valores em situação, o que de fato caracteriza o currículo por competências, do que apostar no valor formativo intrínseco dos saberes.

Museus virtuais interativos e o Ensino de História

Museus do mundo inteiro já passaram há algum tempo a tornar a herança cultural que guardam e a arte contemporânea que fomentam, amplamente, acessíveis em rede global. Com isso, alargaram suas atuações, conseguindo um grau de atenção que jamais teriam alcançado com os meios convencionais. É claro que todo apreciador da arte e os estudiosos dos objetos, ou até mesmo cidadãos comuns, que não seja um viciado por telas, gostariam muito mais de viajar para conhecer todos os acervos e exposições interessantes. Mas, quem é que pode se permitir a esse luxo? Graças à internet, existe agora pelo menos a possibilidade de se atualizar à distância, desde que as informações correspondentes estejam armazenadas na rede (Haupt, 1998, p. 12). A exemplo disso, segundo dados do ICOM – *International Council of Museum*, desde abril de 2001, mais de mil museus de 34 países-membros da Organização dos Estados Americanos (OEA) tornaram-se também *online*.

O conceito de museu virtual é algo muito novo na museologia, surgiu a partir da década de 90 do século XX. Antes disso, o uso da internet estava restrito ao ambiente acadêmico. Foi somente com a proliferação da internet comercial, a partir de 1994, que os museus começaram a apresentar-se de forma virtual.

Mas ainda há pouca discussão teórica sobre os museus virtuais. Segundo Werner Schweibenz (1998), o conceito de museu virtual está em constante construção e é fácil confundirmo-nos com as outras denominações, tais como: museu eletrônico, museu digital, museu *online*, museu hipermídia, meta-museu, museu cibernético, cibermuseu e museu no ciberespaço. Por se tratar de uma temática ainda muito nova na museologia, não há um consenso em relação ao que é considerado museu virtual e o que seria apenas um site de museu. A maioria dos autores que trabalham com a questão apontam para uma definição ligada à virtualização dos objetos e sua apresentação *online*, sem uma discussão mais profunda sobre os aspectos teóricos deste tipo de abordagem.

Entendemos o conceito de cibermuseus e museu virtual (Deloche, 2021) como dois conceitos distintos, em que o primeiro caracteriza-se pelas reproduções *online* do acervo ou parte dele em um determinado museu, enquanto o segundo é um espaço virtual de mediação e de relação do patrimônio com os utilizadores. O museu virtual é um espaço paralelo e complementar que privilegia a comunicação como forma de envolver e dar a conhecer determinado patrimônio. Assim, só pode ser considerado museu virtual aquele que tem suas ações museológicas ou parte delas trabalhadas num espaço virtual.

Portanto, a virtualidade não está, essencialmente, ligada à internet, pois os museus virtuais podem sê-lo, mesmo sem estarem *online*, seja por meio de CD-ROM's, quiosques,

exposições físicas, performances, etc. Os museus virtuais são aqueles que trabalham o patrimônio, por meio de ações museológicas, mas que não, necessariamente, têm suas portas abertas aos utilizadores em seu espaço físico. O Museu Virtual do Quilombo Vó Rita encontra-se nessa mesma perspectiva, já que terá um ambiente virtual de acesso, porém fisicamente ele é formado por 3 casas localizadas em bairros diferentes no município de Trindade – Goiás que não é aberto à visitação e ao público.

As possibilidades, hoje, geradas por aplicativos digitais e pelo próprio funcionamento da internet fazem com que quem deles se beneficia se sinta mais interessado em interagir com os conteúdos que daí resultam. No caso dos museus, esta questão reflete-se na vontade de que os utilizadores dos *websites* disponibilizados possam interagir, verdadeiramente, com os seus conteúdos, contando novas histórias através da reorganização dos objetos que integram as coleções destes mesmos museus (Arruda, 2011).

Superando a vertente mais conservadora dos museus digitais, ou virtuais, que, se limita a uma apresentação em formato digital das suas coleções, os museus só têm a se beneficiar da interação com o público, construindo novas práticas e novas experiências, “nas quais a transmissão hierárquica de conhecimento deu lugar a uma colaboração e diálogo entre as partes envolvidas num processo interativo de construção do conhecimento” (Costa, 2017, p. 78).

E, de fato, existem já exemplos desse tipo de interações e de construção de novos objetos artísticos, de novo conhecimento, a partir de uma dialética de comunicação entre o espaço museológico e os seus visitantes. No campo educativo, um dos aspetos mais importantes a ter em conta é a motivação que a interação com o museu virtual pode proporcionar ao estudante. Na verdade, sabemos, enquanto educadores, que os nossos estudantes aprendem quando participam ativamente do processo de ensino-aprendizagem ou, como refere D’Acquisto (2006), quando conseguem encontrar a resposta à pergunta “porque estou a aprender isto?”.

Nesse sentido, a possibilidade de os estudantes interagirem com o espaço museológico, ainda que de forma digital, adaptando os conteúdos aos interesses de cada um ou do grupo-turma, ou podendo a partir desses conteúdos criar novos objetos culturais, cria todo um novo ambiente de aprendizagem, que contribui para o desenvolvimento de competências esperadas para os estudantes do novo milênio: espírito crítico, trabalho colaborativo e autonomia.

Essa perspectiva associada a uma pedagogia emancipatória, colaborativa e construtivista encontra em contexto educacional um espaço natural. A possibilidade de

interação dos estudantes com os conteúdos e a mobilização deles para criar outros diferentes, torna o processo de aprendizagem, através da visita a um espaço museológico, ainda que em contexto digital, muito rico.

O diálogo existente entre o ensino de História (na perspectiva do local) e a Educação Patrimonial é profícuo, pois possibilita diversos ângulos de entendimento e abordagens. A relação entre as duas áreas proporciona a construção de pertencimento dos sujeitos aos bens culturais da sua região, das identidades, inclusive a identidade histórica, bem como a formação da cidadania, da preservação dos patrimônios e do sujeito histórico. Dessa forma, esta análise também possibilita ampliar a compreensão do universo social, cultural e a trajetória histórica e temporal dos discentes, desde os Anos iniciais do Ensino Fundamental.

Diante da relevância da Educação Patrimonial e com a mudança no currículo da Educação Básica brasileira, a temática sobre Patrimônio aparece ao longo do texto da BNCC, trazendo unidades temáticas e objetos do conhecimento que possibilitam refletir sobre o cotidiano escolar e a aproximação com a Educação Patrimonial, por mais que o documento não cite o termo em nenhum momento.

Ao analisarmos a BNCC, pudemos observar que o documento traz essa preocupação com a Educação Patrimonial dentro do Ensino de História para o Ensino Fundamental I. Concluímos que, em determinados momentos, o documento apresenta temáticas relacionadas ao Patrimônio histórico-cultural, através de unidades temáticas e objetos de conhecimento que contemplam o tema, contudo, não se apresenta de forma homogênea em todos os anos, embora a abordagem privilegie alguns anos do Ensino Fundamental I.

Compreendemos que o ensino de História pode assumir um papel significativo na educação patrimonial, proporcionando a compreensão do passado (Pinto, 2019). Pensar essas aproximações nos faz refletir sobre a importância de se aprender a historicidade do lugar em que se vive, percebendo-se como sujeito histórico, partícipe da sua própria realidade. Assim, com esse intuito, o ensino da História local se torna relevante, “uma abordagem local dos conteúdos pode estimular os alunos a aprender de forma reflexiva e crítica, envolvendo-se tanto na vertente teórica como na prática, pois implica também ligação à comunidade” (Pinto, 2019, p. 12). Ao mesmo tempo, a história local proporciona oportunidades de exploração de questões sobre identidades e o processo de pesquisa histórica. Conhecer o Quilombo Vó Rita poderá contribuir para formação e identidade do trindadense.

A História local apresenta aos alunos uma história que parte de um cotidiano que eles conhecem e, assim, permite-lhes relacionar os acontecimentos locais com os globais e a

reflexão sobre a realidade que os cerca contribui na configuração identitária deles. Para Rüsen (2015), a construção da identidade histórica é a culminância de uma diversidade de identificações articuladas em perspectiva temporal. Tais identidades se manifestam através de diferentes culturas, possibilitando uma história plural em que os sujeitos tenham voz. Nessa perspectiva, entende-se que a educação patrimonial caracteriza a identidade étnica, a autoafirmação racial e cultural dos sujeitos.

Sendo assim, o ensino de História, desenvolvido na perspectiva da educação patrimonial, possibilita a construção identitária dos sujeitos, suas identidades étnicas proporcionando o reconhecimento de si e da sua cultura, num movimento de acolher e assumir a sua identidade histórico-cultural e étnico-racial. As reflexões realizadas pelos sujeitos permitem que a História plural seja observada nos diferentes patrimônios culturais que constituem um lugar, desde construções, saberes populares, celebrações, objetos, espaços naturais ou a oralidade. Na interação entre a História local e a perspectiva da Educação Patrimonial é possível desenvolver essa pluralidade. É relevante destacar que as reflexões acerca da Educação Patrimonial e do ensino de História local devem ser trabalhadas na disciplina de História.

Considerações finais

De maneira geral, acreditamos que a temática desta pesquisa é de extrema relevância social e pode permitir para a descoberta de novas estratégias e dinâmicas pedagógicas que envolvam os usos e apropriações de tecnologias digitais no ambiente escolar.

Antes, os historiadores recorriam aos arquivos físicos para “encontrar” suas fontes históricas, hoje em dia, muitos historiadores recorrem ao *google*, *blogs*, *podcasts*, redes sociais, arquivos digitais e/ou videogames para “produzir” suas fontes. Assim, as tecnologias digitais permitem a multiplicação dos espaços de pesquisa e diferentes modos de interação coletiva e/ou individual.

A internet trouxe para a museologia uma nova perspectiva, não só porque permitiu potencializar o acesso aos museus de forma mais ampla, mas também por dar oportunidade aos museus de saírem de seus muros. As ações museológicas dos museus, praticadas com a internet podem ter um alcance muito maior do que aquelas que são exercidas em seu espaço físico, pois abrangem um público muito maior. Os museus que aproveitam as possibilidades que a internet oferecem e criam seus próprios museus virtuais conseguem ir além de suas fronteiras. Além disso, a probabilidade de uma interação maior com o público é a grande vantagem da criação de museus virtuais, sejam eles representações virtuais de museus já

existentes ou criados, especialmente, para a rede mundial de computadores como é o caso do Museu Virtual do Quilombo Vó Rita.

Acreditamos que, mais do que em qualquer época, o ensino de História pode ser potencializado, significativamente, por permitir, por meio da informática, a materialização, ainda que virtual, do passado.

Essa possibilidade de aproximação dos estudos sobre os Museus Virtuais, Educação Patrimonial, patrimônios histórico-culturais e o ensino da História local, favorecem o alcance de alguns objetivos da História enquanto disciplina, como a contribuição para a formação da cidadania e da identidade social e histórica dos sujeitos históricos.

Além disso, a História possibilita desenvolver, a partir do trabalho com o patrimônio, algumas noções basilares da História como tempo/espaço; permanências/mudanças e fontes históricas. Portanto, ao trabalharmos o patrimônio histórico-cultural no componente História a partir dos direcionamentos da BNCC, se faz necessário pensar essas possibilidades de aproximação, de desenvolvimento de noções históricas e da formação do sujeito social, cultural e histórico que são os discentes.

Compreendemos que se faz necessário estudar sobre as relações existentes entre, o Museu Virtual, a Educação Patrimonial e o ensino de História diante da sua relevância para a formação dos sujeitos na sociedade. É um terreno de possibilidades de análise, de construção de metodologias, de relatos de experiências, bem como de discussões sobre o lugar da Educação Patrimonial e dos Museus Virtuais no ensino de História.

Referências Bibliográficas

ARRUDA, E. Museu virtual, prática docente e ensino de História: apropriações dos professores e potencialidades de elaboração de um museu virtual orientado ao visitante. *In: Encontro Nacional Dos Pesquisadores Do Ensino De História*, 9, 2011, Florianópolis. Anais eletrônicos... Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 2011. p. 1-11.

BRASIL. Ministério da Educação. **Lei Nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996**. Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. Brasília: Presidência da República, Casa Civil, Subchefia para Assuntos Jurídicos, [1996]. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/19394.htm . Acesso em: 10 maio. 2023.

BRASIL. Ministério da Educação. **Base Nacional Comum Curricular**. Brasília: MEC, 2018. Disponível em: <http://basenacionalcomum.mec.gov.br/abase/#medio>. Acesso em: 14 out. 2024.

CHAGAS, M. Memória e poder: dois movimentos. **Cadernos de Sociomuseologia**, v. 19, n. 19, p. 43-81. 2002. Disponível em: <https://revistas.ulusofona.pt/index.php/cadernosociomuseologia/article/view/367>

COSTA, A. R. As coleções patrimoniais digitais na cultura do remix: remixing europeana. In: SIMÕES, R. B. *et al.* (Org.). **Pessoas e ideias em trânsito: percursos e imaginários**. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2017. p. 65-98.

D'ACQUISTO, L. **Learning on display**: student-created museums that build understanding. Alexandria: Association for Supervision and Curriculum Development, 2006.

DELOCHE, B. **Le musée virtuel**: vers un éthique des nouvelles images. Paris: Presses Universitaires de France, 2001. p. 261 (Questions actuelles)

DEWEY, J. **Democracia e educação**: introdução à filosofia da educação. Trad. de Godofredo Rangel e Anísio Teixeira. 4. ed. São Paulo: Nacional, 1979.

GUIMARÃES, M. L. S. Vendo o passado: representação e escrita da história. **Anais do Museu Paulista**. São Paulo, Nova Série, v. 15, n. 2, p. 11-30. Jul./dez., 2007.

HAUPT, G. Os museólogos exploram um novo meio. É a internet uma alternativa adequada para a difusão das artes e da cultura no mundo inteiro? A América Latina avança ousadamente pela rede global. **Humboldt**, 1998, São Paulo, n 76, p. 12-16.

HENRIQUES, R. **Museus virtuais cibermuseus**: a internet e os museus. [S.l.: s.n.], 2004. Disponível

em:http://www.museudapessoa.net/public/editor/museus_virtuais_e_cibermuseus_-_a_internet_e_os_museus.pdf. Acesso em: 05 jan. 2024.

LÉVY, P. **Cibercultura**. Lisboa: Instituto Piaget, 2000.

LUCCHESI, A. Por um debate sobre História e Historiografia Digital. **Boletim Historiar**, n.2, p.45- 57, 2014. Disponível em:<https://seer.ufs.br/index.php/historiar/article/view/2127>. Acesso em: 02 maio 2024.

LIMA, M. História, Patrimônio e Memória Sensível: o Cais do Valongo no Rio de Janeiro. **Outros Tempos**, v. 15, n. 26, 2018, p. 98-111.

MENESES, U. T. B. de. Do teatro da memória ao laboratório da História: a exposição museológica e o conhecimento histórico. **Anais do Museu Paulista**. São Paulo, v.2, 1994.

MUCHACHO, R. Museus Virtuais: a importância da usabilidade na mediação entre o público e o objeto museológico. S.d. In: **Livro de Actas – 4 SOPCOM**.p.1540-1547.

OLIVEIRA, J. C. O museu digital: uma metáfora do concreto ao digital. **Comunicação e Sociedade**, v. 12, p. 147-161, 2007.

PEREIRA, J. S.; SIMAN, L. M. de C. Andarilhagens em chão de ladrilhos. In: FONSECA, S. G. (Org.). **Ensinar e Aprender História**: formação, saberes e praticas educativas. Campinas: Atomo & Alínea, 2009. p. 277-296.

PINTO, H. Educação patrimonial e ensino de História: leituras do passado através do patrimônio cultural local. **OPSIS**. Goiânia, v. 19, n.1, p.1-21, 2019. Disponível em: <https://revistas.ufg.br>. Acesso em: 25 jul. 2022

REIS, A. F. As humanidades digitais no Brasil e no mundo: o estado da arte. **Convergências: Estudos em Humanidades Digitais**, v. 1, n. 1, p. 32-48, 2023. Disponível em: <https://periodicos.ifg.edu.br/index.php/cehd/article/view/47>. Acesso em: 21 maio 2024.

RÜSEN, J. **Teoria da história**:uma teoria da história como ciência. Curitiba: UFPR, 2015.

SCHWEIBENZ, W. **The virtual museum**: new perspectives for museums to present objects and information using the Internet as a knowledge base and communications systems [Em linha]. Actual. 1998. [Consult. 2 Março 2004]. Disponível

naWWW:http://www.phil.unisb.de/fr/infowiss/projekte/virtualmuseum/virtual_museum_ISI98.htm.

VIGOTSKI, L. S. **Psicologia, educação e desenvolvimento: escritos de L. S. Vigotski**. Organização e tradução Zoia Prestes e Elizabeth Tunes. São Paulo. Expressão Popular, 2021.

TRINDADE, S. D; RIBEIRO; A. I. MOREIRA, A. J. Museus virtuais interativos enquanto artefactos digitais para a aquisição de competências e conhecimentos: o projeto UC Digital. *In*: ALVES, L.; TELLES, H. V; MATTA, A. (org.). **Museus virtuais e jogos digitais: novas linguagens para o estudo da história**. Salvador: EDUFBA, 2019. p.193 – 214.

Tecnologias digitais aplicadas ao ensino de História: A plataforma *Google Arts & Culture* como recurso didático

Digital technologies applied to History teaching: The Google Arts & Culture platform as a teaching resource

Rhulio Rodd Neves de Aguiar,¹ IFMG

Ricael Spirandeli Rocha,² IFMG

Resumo

Este artigo tem o objetivo de abordar sobre a utilização da plataforma *Google Arts & Culture* como recurso didático no ensino de História, ao realizar uma breve contextualização sobre o desenvolvimento de tecnologias digitais e como esse recurso passou a ser usufruído na educação. Além disso, expõe, em seguida, um descritivo sobre a plataforma, utilizando-se de duas exposições virtuais disponíveis em seu acervo, e apresenta seu potencial didático em uma aula de História sobre o barroco mineiro. O percurso metodológico partiu de uma pesquisa bibliográfica a respeito da história do ensino de História e da utilização de tecnologias digitais aplicadas à educação, de natureza qualitativa, com viés exploratório. Os resultados apontaram que o tema do barroco não possui certo destaque entre os temas presentes na BNCC, mas que este se conecta com outros temas mais abrangentes do currículo de História do 7º ano do Ensino Fundamental Anos Finais.

Palavras-chave: Ensino de História; *Google Arts & Culture*; Tecnologias digitais.

Abstract

This article aims to address the use of the Google Arts & Culture platform as a teaching resource in History teaching, by providing a brief contextualization of the development of digital technologies and how this resource came to be used in education. Furthermore, it then presents a description of the platform, using two virtual exhibitions available in its collection, and presents its didactic potential in a History class about the Minas Gerais baroque. The methodological path started from a bibliographical research regarding the history of History teaching and the use of digital technologies applied to education, of a qualitative nature, with an exploratory bias. The results showed that the theme of baroque does not have a certain prominence among the themes present in the BNCC, but that it connects with other more comprehensive themes in the History curriculum of the 7th year of Elementary School Final Years.

Keywords: History teaching; Google Arts & Culture; Digital technologies.

Introdução

¹ Pós-graduando em Especialização em Docência com ênfase na Educação Básica no Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Minas Gerais (IFMG) - Campus Avançado Arcos; Especialista em Gestão do Patrimônio Histórico e Cultural pelo Centro Universitário de Belo Horizonte (UniBH); Historiador responsável pela elaboração de estudos técnicos em empresas de consultoria para a salvaguarda do Patrimônio Cultural em Minas Gerais.

² Docente do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Minas Gerais (IFMG) - Campus Avançado Arcos; Doutorando em Educação Tecnológica pelo Programa de Pós-Graduação em Educação Tecnológica do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Triângulo Mineiro (PPGET-IFTM); Professor de Educação Básica de cursos técnicos pela Secretaria Estadual de Minas Gerais (SEE/MG).

Com a expansão e o desenvolvimento de tecnologias digitais no final do século XX e início do século XXI, que contribuiu para uma nova forma da humanidade de se relacionar com esse aparato tecnológico, bem como a disponibilização da Educação a Distância (EaD), a legislação educacional brasileira passou a incentivar a utilização de tecnologias digitais na educação em diversos níveis e modalidades de ensino no Brasil. Essa transformação foi acompanhada de perto por mudanças na legislação educacional, que passou a estimular de maneira explícita a integração de tecnologias digitais no processo de ensino em todos os níveis e modalidades.

Como destacam Meira e Blikstein (2019), a incorporação de tecnologias digitais educacionais pode revolucionar a aprendizagem, tornando-a mais envolvente e eficaz, fomentando o aprendizado ativo e a resolução de problemas. A Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB/9394) e documentos complementares estabeleceram diretrizes para a incorporação de recursos tecnológicos nas práticas educacionais, alinhando a educação brasileira com as demandas de um mundo cada vez mais digital e globalizado (Brasil, 1996).

Não obstante, o processo de elaboração e promulgação da legislação na área da educação reflete o reconhecimento da importância da inovação educacional, adaptando-se às necessidades de uma sociedade em constante mudança. De acordo com Amiel (2014), a tecnologia digital pode ser uma ferramenta valiosa para personalizar o ensino, adaptando o currículo de forma a atender às necessidades variadas dos estudantes, tornando a educação mais inclusiva. Nesse sentido, as instituições de ensino no Brasil têm buscado aprimorar suas metodologias, adotando abordagens tecnológicas e explorando as possibilidades de recursos didáticos educacionais para alcançar públicos mais amplos e diversificados.

Partindo dessa premissa, tem-se o *Google Arts & Culture*³, uma plataforma digital que permite a criação de narrativas educacionais, em que os alunos podem explorar temas históricos, artísticos e culturais de maneira autônoma no contexto educacional. Isso gera a seguinte indagação: de que maneira a plataforma *Google Arts & Culture* pode ser efetivamente integrada como recurso didático no ensino de História para aprimorar a compreensão e o envolvimento dos estudantes?

³ O *Google Arts & Culture* é uma plataforma elaborada pelo Google que permite que instituições culturais no Brasil ou nos demais países possam compartilhar seu acervo histórico e cultural com o público global através da conexão com a internet a partir de recursos digitais disponíveis na plataforma. De acordo com o Google “os visitantes podem pesquisar ou navegar por obras de arte, pontos turísticos e patrimônios mundiais, bem como por exposições digitais que contam a história por trás dos acervos de instituições do mundo todo.” O *Google Arts & Culture* pode ser acessado pelo link <https://artsandculture.google.com/> ou através das lojas de aplicativos disponíveis em smartphones.

Este estudo objetivou realizar uma análise aprofundada das aplicações das tecnologias digitais na educação básica, com foco específico no ensino de História. Ele se concentra na plataforma *Google Arts & Culture* como recurso didático. Inicialmente, fornece uma contextualização sobre a evolução das tecnologias digitais na educação e seu papel crescente. Em seguida, explora a integração dessas tecnologias no ensino de História, destacando a plataforma em questão. As exposições virtuais (Museu de Congonhas: Um passeio pelo primeiro museu de Sítio Histórico do Brasil) e (Santuário do Bom Jesus do Congonhas, Brasil: Uma obra-prima do estilo barroco que reflete na sua arquitetura e ornamentação o período de transição em que foi construída) são apresentadas como exemplos ilustrativos para demonstrar o potencial educacional dessa ferramenta em uma aula de História sobre o barroco mineiro.

História do Ensino de História

No período entre a época medieval e o século XVII, a religião exerceu forte influência na concepção da história, com um caráter marcadamente providencialista, entendendo que a história humana ocorria conforme a intervenção divina. De acordo com Thais Nivia de Lima e Fonseca, “somente a partir do século XVIII é que a História começou a adquirir contornos mais precisos, como saber objetivamente elaborado e teoricamente fundamentado” (Fonseca, 2006, p. 21).

Desse momento em diante, o conhecimento histórico, a partir da consolidação das nações europeias e de seu aparato institucional, passou a ser utilizado para objetivos políticos, sendo fundamental na educação de príncipes e no fortalecimento e legitimação do poder. Nesse sentido, Elza Nadai ressalta que “a História como disciplina escolar autônoma surgiu no século XIX, na França, imbricada nos movimentos de laicização da sociedade e de constituição das nações modernas” (Nadai, 1993, p. 144), isto é, foi no século XIX que:

a História alcançou estatuto científico, com procedimentos metodológicos guiadores da investigação, com objetivos definidos, levando a um maior apuramento a erudição herdada dos séculos XVII e XVIII. Sua afirmação científica se fez, portanto, no momento em que as ciências de uma forma geral alçavam posições mais sólidas e reconhecidas, chegando, ao final do século XVIII, a fundamentar-se no positivismo e no marxismo (Fonseca, 2006, p. 21).

Cabe ressaltar que a trajetória da história ensinada em ambientes educacionais não estava conectada à História como campo de conhecimento. Desde o medievo até o século XIX, a influência exercida pelo cristianismo era significativa, destacando-se, assim, o ensino

da história bíblica. Outros temas da Antiguidade eram abordados através da leitura de textos clássicos no estudo do latim e da Teologia.

Na época moderna, a história foi utilizada na formação das elites, especialmente na educação dos herdeiros das monarquias europeias. No mesmo contexto, nos colégios jesuítas havia a presença de temas relacionados à história nos currículos das disciplinas ensinadas, embora a história não pudesse ser considerada uma disciplina escolar por não possuir uma organização de saberes e procedimentos. Foi apenas no início do século XIX, com o fortalecimento e a consolidação da História como área de conhecimento e seu reconhecimento como campo investigativo e metodológico, que se contribuiu para a escolarização do saber histórico. Nesse sentido, François Furet afirma que “foi somente com esse processo, passo importante para a constituição da História científica, que foi possível a sua escolarização, isto é, sua transformação em disciplina escolar” (Furet apud Fonseca, 2006, p. 24).

Em relação ao contexto nacional brasileiro, remontando à época da América portuguesa, os jesuítas contribuíram significativamente na educação dos indígenas e, através de seus colégios, preparavam seus alunos para ingressarem nas universidades portuguesas durante o período colonial até a sua expulsão pelo Marquês de Pombal durante seu governo (1750-1777). Nesse período, a História ainda não se constituía como disciplina escolar, mas possuía uma função instrumental através de outras disciplinas. Ela “apareceria mais definida para os estudos superiores, da Universidade de Coimbra, como 'propedêutica indispensável aos estudos humanísticos, filosóficos, jurídicos e teológicos', e como 'subsídio da jurisprudência’” (Fonseca, 2006, p. 42).

A constituição da História como disciplina escolar só ocorreria no século XIX, após a independência do Brasil em relação a Portugal, com a criação do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB) em 1838, que propôs um concurso de monografia para elaborar a história nacional. A vitória foi do alemão Karl Philipp von Martius, que “propunha uma história que partisse da mistura das três raças para explicar a formação da nacionalidade brasileira, ressaltando o elemento branco e sugerindo um progressivo branqueamento como caminho seguro para a civilização” (Fonseca, 2006, p. 46). A partir desse ponto, essa história nacional deveria ser divulgada através da educação, em especial, pela História. No entanto, outras propostas foram apresentadas, posteriormente, destacando o interesse pela História sagrada e a História profana, atendendo aos interesses do Estado e da Igreja Católica.

A definição do currículo escolar sobre o ensino de História se consolidaria com a criação do Colégio Pedro II em 1837, que introduziu o ensino de História em seu currículo no ano seguinte. Após 1850, inúmeras reformas curriculares ocorreram nos planos de ensino do

Colégio Pedro II, dividindo a História em agrupamentos de acordo com cada série. Como o colégio era considerado referência no Império, seu modelo foi seguido pelas demais instituições escolares da época.

Com o advento da República, ocorreu um rompimento entre o Estado e a Igreja Católica, findando o regime de Padroado no Brasil e resultando na laicização da educação pública. Embora tenha ocorrido essa mudança, em relação ao ensino de História, não houve grandes avanços. A disciplina continuou a transmitir aos alunos visões eurocêntricas sem adotar estratégias metodológicas mais eficazes, baseando-se na utilização de “livros-textos, [...] dos ‘pontos’ e prática dos questionários, privilegiando a memorização como pressuposto básico nos processos de ensino e de aprendizagem” (Pontes; Nicolli, 2019, p. 18). Nesse sentido, Carlos José de Farias Pontes e Aline Andreia Nicolli ressaltam que:

No período republicano, as aulas de História continuaram voltadas para a celebração das festas cívicas, para a exaltação dos nomes de homens importantes, como D. Pedro, Tiradentes, Duque de Caxias e outros; para o respeito aos símbolos nacionais; para o sentimento de patriotismo e legitimação do imaginário sociopolítico e para o cultivo da memória nacional (Pontes; Nicolli, 2019, p. 18).

Na Era Vargas (1930-1945), importantes reformas foram realizadas na área da educação, dando certa atenção ao ensino de História, a saber: a Reforma Francisco Campos (1931) que contribuiu para a utilização da História com objetivos claramente políticos, resgatando o estudo da História da Civilização, integrando a História Geral e a História do Brasil, além do estudo das grandes personalidades através da biografia, incentivando, também, a utilização de recursos audiovisuais. De acordo com Pontes e Nicolli

o Ensino de História a partir da Reforma Francisco Campos, passou por uma tentativa de renovação metodológica, particularmente no que se referia às possibilidades de atuação do professor que deveria motivar o aluno, ressaltando e valorizando alguns aspectos, como a necessidade da relação dos conteúdos com o presente; a utilização do método biográfico (praticamente a permanência do estudo da vida das grandes personalidades, dos heróis nacionais, considerados condutores de homens), o privilégio dos fatos econômicos, além da valorização dos aspectos éticos. Podemos perceber dessa maneira um avanço na história da disciplina (Pontes; Nicolli, 2019, p. 26).

Já a Reforma Gustavo Capanema (1942), ocorrida durante o Estado Novo através da promulgação da Lei Orgânica do Ensino Secundário, dividindo-o em “em dois ciclos: no primeiro ciclo, o ginásial, com duração de quatro anos, e no segundo ciclo, os alunos poderiam optar pelo curso clássico ou pelo científico, ambos com duração de três anos”

(Abud apud Pontes; Nicolli, 2019, p. 29). Em relação ao ensino de História, a Reforma Gustavo Capanema garantiu a oferta da disciplina em todo o ensino secundário. No período conhecido como República Populista (1945-1964), os intelectuais desse período retomaram as críticas ao modelo de ensino de História adotado nas escolas em razão da influência da Escola dos *Annales*. Nesse sentido,

o ideal de um Ensino de História civilizador, positivista, também foi abalado pelas novas abordagens propostas pelos historiadores franceses Marc Bloch (1886-1944) e Lucien Febvre (1878-1956) em 1929, com a publicação dos “*Annales d’Histoire Économique et Sociale*”. A partir de então a própria concepção de tempo histórico passa a ser problematizada. O tempo já seria mais linear, progressivo na organização social. Tradições “esquecidas” pela História positivista são identificadas e compreendidas por meio de uma possível simultaneidade de tempos históricos, de maneira que o diferente não é mais visto como atrasado. Estabelece-se uma profunda crítica à produção da História a partir de grandes acontecimentos históricos e grandes personalidades políticas (Pereira apud Pontes; Nicolli, 2019, p. 29).

Nos anos seguintes, até o final da República Populista em 1964, o crescimento industrial incentivou a escolarização dos trabalhadores, transformando a mentalidade dos cidadãos ao incentivá-los “aliar os conhecimentos históricos políticos à história econômica, pois assim, poderia perceber o grau de desenvolvimento do capitalismo no Brasil” (Pontes; Nicolli, 2019, p. 30), visando contribuir para o desenvolvimento econômico do país. Nesse contexto, sobre o ensino de História, Circe Bittencourt ressalta que:

Nas décadas de 50 e 60 surgiram críticas e novas propostas sobre os objetivos e métodos de ensino. Tais críticas provinham de professores formados pelos cursos de História criados a partir de 1934 [...]. A crítica maior de educadores da época dirigia-se contra uma erudição histórica desvinculada de formação que fornecesse aos alunos elementos de autonomia intelectual ante os desafios econômicos impostos pelo setor empresarial e pelas políticas desenvolvimentistas, que visavam ao crescimento industrial e tecnológico. À parte essa formação intelectual, via-se igualmente como necessária a formação do cidadão político, a qual, diferentemente de períodos anteriores, aliasse o conhecimento da história política à história econômica como uma das bases para o entendimento do estágio de desenvolvimento capitalista dentro dos projetos de modernização do País. Não havia, no entanto, crítica ao predomínio de uma História eurocêntrica e ao conceito de civilização difundido por essa História. A “genealogia da nação” encontra-se na Europa, e o mundo brasileiro era branco e cristão (Bittencourt, 2008. p. 82-83).

Posteriormente, as reformas educacionais empreendidas pelo governo militar visavam o controle social, tal fato se comprova quando a disciplina de História foi retirada do currículo da Escola Primária e do Ginásio, mantendo-se apenas no Colégio, mas com a carga horária

reduzida juntamente com a disciplina de Filosofia, houve a implantação obrigatória das disciplinas de Estudos Sociais, Educação Moral e Cívica, Organização Social e Política do Brasil e Estudo de Problemas Brasileiros. Os currículos da educação básica foram modificados retomando o ensino tradicional, que valorizava uma formação mecânica e destoadada da realidade, demonstrando o objetivo de não contribuir para a formação de cidadãos que poderiam questionar as ações do governo.

A partir do processo de redemocratização em meados da década de 1980, influenciados pelos historiadores da Nova História Francesa, da Nova Esquerda Inglesa, da Nova História Cultural e da Escola de Budapeste, inúmeros movimentos surgiram no Brasil, visando a reformulação do currículo e da metodologia do ensino de História, sob a iniciativa

de professores de História e de educadores, e intensa participação de associações científicas como a Associação Nacional de Professores de História (Anpuh), a Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos (SBEC) e o Sindicato dos Professores do Ensino Oficial de São Paulo (APEOESP), que se tornam excelentes espaços para repensar o Ensino de História (Schmidt apud Pontes; Nicolli, 2019, p. 46).

Esse debate contribuiu para importantes mudanças na educação em geral, e em relação à História, a disciplina passou a incentivar a reflexão da realidade brasileira, contribuindo para a formação cidadã dos alunos, bem como a revisão de práticas pedagógicas e metodológicas em sala de aula, visando a construção de um espaço democrático de conhecimento, e não apenas composto por ações reprodutivas e de memorização.

Amparado no artigo 205 da Constituição de 1988, elaborada no contexto da redemocratização do país, que ressalta que “a educação [...] será promovida e incentivada com a colaboração da sociedade, visando ao pleno desenvolvimento da pessoa, seu preparo para o exercício da cidadania e sua qualificação para o trabalho”, posteriormente, foi promulgada a nova Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB), em 20 de novembro de 1996, e implantados os Parâmetros Curriculares Nacionais (PCNs) em 1997.

Nesse sentido, ambos foram elaborados de acordo com uma formação cidadã e democrática, e como ressaltam Carlos José de Farias Pontes e Aline Andreia Nicolli, além da influência de instituições internacionais como a Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO), o Fundo das Nações Unidas para a Infância (UNICEF), o Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD) e o Banco Mundial (BIRD), que promoveram a Conferência Mundial sobre Educação para Todos, em 1990.

Já no início do século XXI, a importância da cultura africana no Brasil foi reconhecida pelo poder público ao criar a Lei nº 10.639, de 09 de janeiro de 2003, incluindo no currículo da educação básica a História e Cultura Afro-Brasileira. Anos mais tarde, em 2008, a Lei 11.645, criada em 10 de março, reafirmou a importância da cultura africana no Brasil, e reconheceu, também, a importante contribuição da cultura dos povos indígenas para o país, incluindo a obrigatoriedade de seu estudo no currículo escolar.

De forma geral, a década de 1990 e os anos 2000 representaram um avanço para a educação básica, principalmente, para o Ensino de História, contexto que contribuiu e incentivou os professores a romper com as práticas do ensino tradicional, tornando as aulas mais dinâmicas, utilizando novas metodologias de ensino. Mas, no ano de 2017, Carlos José de Farias Pontes e Aline Andreia Nicolli ressaltam que

inaugura um período de retrocesso, aflição e insegurança para professores de História (e de outras disciplinas), pois a aprovação de uma Base Nacional Comum Curricular (BNCC) e a Reforma do Ensino Médio, sancionada pela Lei nº 13.415, de 16 de fevereiro de 2017, omite em seu texto a obrigatoriedade da disciplina de História, bem como geografia, filosofia, sociologia, dentre outras, sendo consideradas disciplinas obrigatórias apenas língua portuguesa, língua inglesa e matemática (Pontes; Nicolli, 2019, p. 53-54).

Após intenso debate entre os integrantes das escolas de todo o Brasil, como professores, gestores e técnicos de educação, ocorrido nos anos de 2017 e 2018, a versão final da BNCC foi homologada em 14 de dezembro de 2018 por Rossieli Soares, ministro da Educação. Agora, em relação à utilização de tecnologias digitais como recurso didático, a BNCC resalta a sua importância na competência nº 5 dentre as competências gerais da educação básica:

Compreender, utilizar e criar tecnologias digitais de informação e comunicação de forma crítica, significativa, reflexiva e ética nas diversas práticas sociais (incluindo as escolares) para se comunicar, acessar e disseminar informações, produzir conhecimentos, resolver problemas e exercer protagonismo e autoria na vida pessoal e coletiva. (Brasil, 2018, p. 9).

Nesse sentido, a utilização das tecnologias digitais no contexto educacional não deve se ater como algo meramente ilustrativo, mas contribuir para que os alunos desenvolvam a reflexão e a construção do conhecimento a partir do recurso digital utilizado. Seguindo esse raciocínio Arnaldo Martin Szlachta Junior e Márcia Elisa Teté Ramos ressaltam que

nunca foi tão importante a figura do professor de história como aquele que faz buscar explicações usando a metodologia da ciência histórica e os saberes acumulados historiograficamente. Mais do que isso, é o professor de história, como “coreógrafo didático”, que é capaz de usar os recursos nos apresentados pela tecnosfera, alcançando assim, articular a ciência histórica com a tecnologia, construindo um processo de aprendizagem histórica responsável, crítico, reflexivo e significativo. (Szlachta Junior; Ramos, 2021, p. 31).

Complementando o exposto, Aline Vanessa Locastre e Arnaldo Martin Szlachta Junior destacam

que a presença das tecnologias no Ensino de História ultrapassa a perspectiva de mero recurso, útil adotar uma atividade por meio de uma via mais aprazível aos estudantes reforçando ideias sobre um ensino que privilegia a narrativa linear do conteúdo. Estimular o trabalho com as fontes históricas passíveis de serem utilizadas de modo digital e integrar os conteúdos em projetos de ensino onde o aluno seja convidado ao protagonismo nas atividades, explorando ambientes virtuais de aprendizagem, museus virtuais, sites educativos, são caminhos que tendem a integrar de modo mais efetivo o ensino de História e a tecnologia. (Locastre; Szlachta Junior, 2022, p. 30).

Nesse sentido, Maria P. Bagesteiro e Wilian Junior Bonete, ao citarem Stefania Gallini e Serge Noiret, ressaltam que segundo os autores, os historiadores, e incluo aqui, também, os professores de História, precisam realizar “análises críticas sobre o uso das tecnologias, seja nos processos de pesquisa, coleta e tratamento de dados, seja nos processos de comunicação científica, preservação de fontes históricas e compartilhamento desse conhecimento.” (Gallini; Noiret apud Bagesteiro; Bonete, 2024, p. 132).

Diante do exposto, a utilização das tecnologias digitais no ensino de História precisa ser muito bem planejada pelo professor, de forma que contribua para o ensino e a aprendizagem dos alunos de forma democrática, crítica e reflexiva, não apenas como um recurso meramente ilustrativo, evitando-se que os alunos compreendam que o conhecimento histórico já está pronto e consolidado, mas que é fruto de investigação e pesquisa.

Metodologia

A metodologia utilizada no desenvolvimento deste estudo partiu de uma pesquisa bibliográfica a respeito da história do ensino de História e da utilização de tecnologias digitais aplicadas à educação, de natureza qualitativa, com viés exploratório. Nesse sentido, Silmara Lösch, Carlos Alberto Rambo e Jacques de Lima Ferreira ressaltam que

a pesquisa qualitativa em Educação é um tipo de investigação que procura compreender fenômenos sociais, culturais e educacionais por meio da análise de dados subjetivos, tais como entrevistas, observações, relatórios de

vida, entre outros. Seu escopo é obter uma compreensão profunda e detalhada do assunto em questão, ao invés de mensurar quantitativamente o fenômeno. É frequentemente utilizada em pesquisas do tipo estudo de caso, exploratória, pesquisa-ação, etnográfica, entre outras, além das investigações de práticas pedagógicas e sobre a perspectiva dos alunos ou professores a respeito de questões educacionais (Lösch; Rambo; Ferreira, 2023, p. 4).

Dessa forma, a metodologia qualitativa exploratória colaborará com o presente estudo ao analisar o contexto das práticas pedagógicas, partindo da perspectiva do professor e do aluno, conectando o ensino de História à utilização de tecnologias digitais aplicadas à educação, a partir das exposições virtuais "Museu de Congonhas: Um passeio pelo primeiro museu de Sítio Histórico do Brasil" e "Santuário do Bom Jesus do Congonhas, Brasil: Uma obra-prima do estilo barroco que reflete na sua arquitetura e ornamentação o período de transição em que foi construída", presentes na plataforma *Google Arts & Culture*, no intuito de apresentar o seu potencial como recurso didático em uma aula de História sobre o barroco mineiro, complementando, assim, o currículo escolar da disciplina de História proposto para o 7º ano do Ensino Fundamental Anos Finais e as atividades educacionais desenvolvidas em sala de aula.

A interlocução com a pesquisa exploratória, por sua vez, é essencial para a avaliação de objetos específicos como o *Google Arts & Culture*, sendo esta uma plataforma digital utilizada em contextos educacionais. A pesquisa exploratória permite investigar e analisar o potencial de novas ferramentas e metodologias em ambientes reais de aplicação. No caso deste estudo, a análise da plataforma *Google Arts & Culture* como recurso didático para o ensino do barroco mineiro exemplifica a necessidade de se avaliar detalhadamente as funcionalidades, interatividade e capacidade de engajamento oferecidas por tais tecnologias digitais. Essa abordagem não apenas verifica a adequação e eficácia dos recursos, mas também proporciona percepções práticas sobre como essas ferramentas podem ser integradas de maneira eficaz no processo educativo, beneficiando tanto educadores quanto estudantes.

Resultados e Discussões

No mundo globalizado e em constante transformação nas diversas áreas de conhecimento, principalmente, das inovações tecnológicas, é inegável o papel da escola em compreender o funcionamento dos recursos tecnológicos e aplicá-los no contexto da sala de aula. Nesse sentido, desde a década de 1990 que o poder público federal reconhece a importância da utilização de recursos tecnológicos na educação. Conforme Art. 4 da LDB, ao

tratar do dever do Estado com a educação escolar pública, ressalta que o poder público tem como dever efetivo mediante a garantia da

XII – educação digital, com a garantia de conectividade de todas as instituições públicas de educação básica e superior à internet em alta velocidade, adequada para o uso pedagógico, com o desenvolvimento de competências voltadas ao letramento digital de jovens e adultos, criação de conteúdos digitais, comunicação e colaboração, segurança e resolução de problemas.

Parágrafo único. Para efeitos do disposto no inciso XII do caput deste artigo, as relações entre o ensino e a aprendizagem digital deverão prever técnicas, ferramentas e recursos digitais que fortaleçam os papéis de docência e aprendizagem do professor e do aluno e que criem espaços coletivos de mútuo desenvolvimento. (Brasil, 1996, p. 10).

De acordo com o parágrafo único supracitado a legislação reconhece a importância da utilização de ferramentas e recursos digitais que possam fortalecer a atividade docente, bem como contribuir para a aprendizagem dos alunos. Complementando essa noção, os Parâmetros Curriculares Nacionais (PCNs), publicados após a criação da LDB, tem como um de seus objetivos para o Ensino Fundamental de que os alunos sejam capazes de “saber utilizar diferentes fontes de informação e recursos tecnológicos para adquirir e construir conhecimentos” (Brasil, 1998). Posteriormente, a Base Nacional Comum Curricular (BNCC) mantém a importância de tais recursos dentre as competências gerais da educação básica:

5. Compreender, utilizar e criar tecnologias digitais de informação e comunicação de forma crítica, significativa, reflexiva e ética nas diversas práticas sociais (incluindo as escolares) para se comunicar, acessar e disseminar informações, produzir conhecimentos, resolver problemas e exercer protagonismo e autoria na vida pessoal e coletiva. (Brasil, 2018, p. 9).

É nesse contexto de utilização de recursos digitais na educação básica que o uso da plataforma *Google Arts & Culture* se insere. Desenvolvido em 2011 pela empresa Google, o *Google Arts & Culture* pode proporcionar os mais diversos objetivos educacionais colaborando, exponencialmente, no processo de ensino-aprendizagem, pois a plataforma possui informações de museus, galerias e exposições de inúmeras instituições no mundo. Seu uso dependerá das metodologias e do planejamento que serão adotados pelos professores, sendo inegável o seu potencial como recurso didático. Nesse sentido, Josuel da Silva Nascimento Filho considera o *Google Arts & Culture*

como um facilitador e diversificador do ensino de história, uma vez que as tecnologias utilizadas pelo *Google Arts & Culture* permitem a visualização e assimilação dos conteúdos, possibilitam uma maior exploração visual e

conceitual dos temas abordados, e oportunizam uma experiência de imersão inovadora, diferente das exposições tradicionais das aulas convencionais. (Nascimento Filho, 2022, p. 16).

Cabe ressaltar que essa plataforma pode contribuir exponencialmente à atividade docente, complementando as discussões iniciadas em sala de aula, e permitindo a visualização de acervos de diversos museus e exposições virtuais nacionais e internacionais, contribuindo para uma melhor assimilação e compreensão dos temas trabalhados em sala de aula com os alunos.

Para demonstrar o potencial educacional que essa ferramenta possui em uma aula de História sobre o barroco mineiro, as exposições virtuais *"Museu de Congonhas: Um passeio pelo primeiro museu de Sítio Histórico do Brasil"* e *"Santuário do Bom Jesus do Congonhas, Brasil: Uma obra-prima do estilo barroco que reflete na sua arquitetura e ornamentação o período de transição em que foi construída"* serão apresentadas como exemplos ilustrativos.

Embora o tema barroco, ou o barroco mineiro, não tenha recebido determinado destaque especificamente nas unidades temáticas presentes na BNCC, o assunto possui conexão com uma das competências específicas de História para o Ensino Fundamental:

1. Compreender acontecimentos históricos, relações de poder e processos e mecanismos de transformação e manutenção das estruturas sociais, políticas, econômicas e culturais ao longo do tempo e em diferentes espaços para analisar, posicionar-se e intervir no mundo contemporâneo (Brasil, 2018, p. 9).

Tal conexão é compreendida com a competência acima, pois o barroco mineiro foi mais que um estilo artístico ou literário nas Minas Gerais no período colonial, foi um contexto amplo que teve relações com as áreas cultural, social, religiosa e econômica na sociedade da época. O tema pode ser compreendido a partir da habilidade "(EF07HI05) Identificar e relacionar as vinculações entre as reformas religiosas e os processos culturais e sociais do período moderno na Europa e na América", presente na BNCC para o 7º ano do Ensino Fundamental Anos Finais, pois o barroco nasceu na Europa no contexto da reforma católica ou contrarreforma no século XVI, em resposta ao avanço do protestantismo, no intuito de reafirmar a fé católica e seus dogmas, expandindo-se para outras regiões do mundo, como a América.

Analisando os livros didáticos de História para o 7º ano do Ensino Fundamental Anos Finais e livros de Ciências Humanas para o Ensino Médio do Programa Nacional do Livro e do Material Didático (PNLD) no período de 2020-2023, e livro de escolas particulares de bairros limítrofes entre Belo Horizonte/MG e Ribeirão das Neves/MG, apenas um livro possui

informações resumidas a respeito do barroco em Minas Gerais, confirmando a ausência do tema na BNCC.

As exposições virtuais presentes no *Google Arts & Culture* mencionadas anteriormente se complementam, pois ambas abordam sobre o barroco mineiro, tendo como base a construção do Santuário do Bom Jesus de Matosinhos localizado na cidade de Congonhas, em Minas Gerais. Em um contexto de intervenção pedagógica ao se trabalhar o tema do barroco mineiro com os alunos em um 1º momento (sala de aula), com base na PBL (*Problem-Based Learning*) ou Aprendizagem Baseada em Problemas, serão apresentados aos estudantes situações-problemas que contribuam para a compreensão destes em relação às reformas religiosas ocorridas na Europa no século XVI, destacando a sua expansão e influência nos territórios ultramarinos, principalmente, na América portuguesa, abrindo espaço para o diálogo entre os discentes.

Em um 2ª momento (sala de aula – utilizando o aplicativo através dos smartphones dos alunos – ou no laboratório de informática – utilizando os computadores da escola), ao abordar sobre o barroco mineiro, o professor irá explorar juntamente com os alunos os recursos disponíveis no *Google Arts & Culture*, especificamente as exposições virtuais "*Museu de Congonhas: Um passeio pelo primeiro museu de Sítio Histórico do Brasil*" e "*Santuário do Bom Jesus do Congonhas, Brasil: Uma obra-prima do estilo barroco que reflecte na sua arquitectura e ornamentação o período de transição em que foi construída*", para contribuir na assimilação do tema estudado em sala de aula.

Figura 01 - Exposição virtual "*Museu de Congonhas: Um passeio pelo primeiro museu de Sítio Histórico do Brasil*"



Fonte: Extraído do *Google Arts & Culture*. Data: jun/2024.

Ao iniciar o 2º momento o professor partirá do surgimento da devoção ao Bom Jesus de Matosinhos, acessando as imagens presentes na exposição e utilizando do recurso de zoom, ler com os alunos o texto que narra o fato. Nesse momento, para melhor compreensão da religiosidade no período colonial, o professor pode aproveitar e falar sobre a importância das devoções no Catolicismo no período colonial.

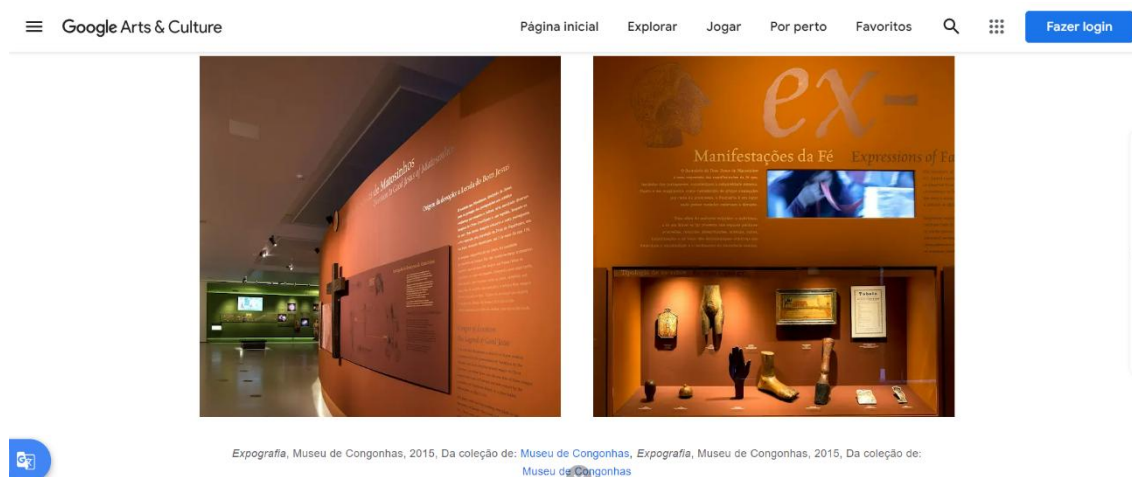
Figura 02 – Devoção ao Bom Jesus de Matosinhos. Exposição virtual “*Museu de Congonhas: Um passeio pelo primeiro museu de Sítio Histórico do Brasil*”



Fonte: Extraído do Google Arts & Culture. Data: jun/2024.

Em seguida, abordando sobre a origem do Santuário do Bom Jesus de Matosinhos, em Congonhas, ao falar sobre o ex-voto (que é um presente dado por um devoto ao seu santo de devoção em função de uma consagração, renovação ou agradecimento de uma promessa) de Feliciano Mendes, que em agradecimento a uma graça alcançada, iniciou a construção do Santuário do Bom Jesus de Matosinhos, em Congonhas, finalizada na segunda metade do século XVIII.

Figura 03 – Ex-voto de Feliciano Mendes. Exposição virtual “*Museu de Congonhas: Um passeio pelo primeiro museu de Sítio Histórico do Brasil*”



Fonte: Extraído do Google Arts & Culture. Data: jun/2024.

Para melhor exemplificar os tipos de ex-votos realizados pelos devotos no período colonial, o professor pode saltar para a Coleção Márcia de Moura Castro, que além de reunir objetos de arte sacra e de religiosidade popular, também é composto por ex-votos, e contextualizar amplamente sobre a prática devocional na região das Minas.

Figura 04 – Coleção Márcia de Moura Castro. Exposição virtual “*Museu de Congonhas: Um passeio pelo primeiro museu de Sítio Histórico do Brasil*”

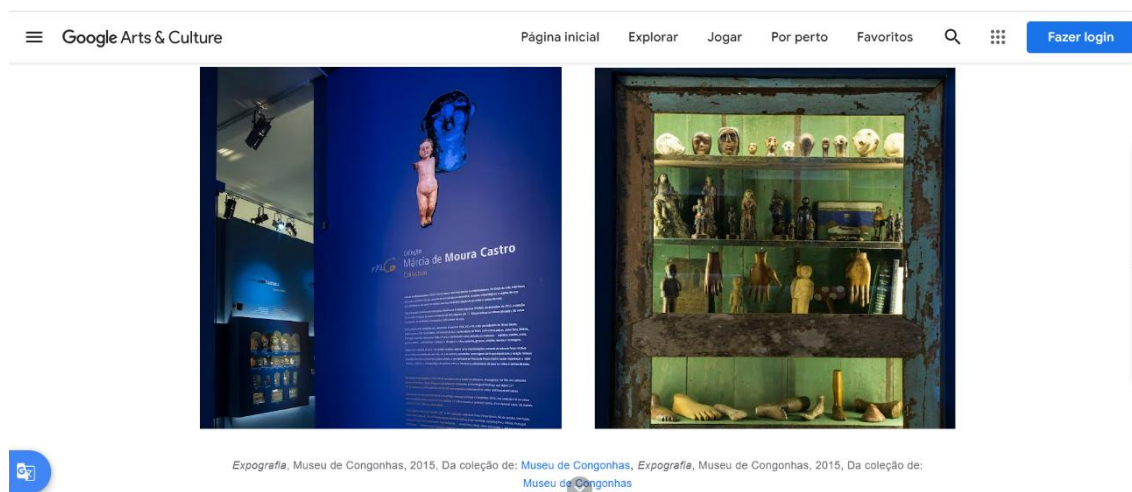


Fonte: Extraído do Google Arts & Culture. Data: jun/2024.

Ao retomar sobre a construção do Santuário do Bom Jesus de Matosinhos, o professor alternará entre as duas exposições, utilizando, principalmente, a exposição virtual “*Santuário do Bom Jesus do Congonhas, Brasil: Uma obra-prima do estilo barroco que reflecte na sua arquitectura e ornamentação o período de transição em que foi construída*”, que possui um

maior detalhamento da fachada externa da edificação, bem como suas respectivas descrições e informações históricas.

Figura 05 - Exposição virtual “*Santuário do Bom Jesus do Congonhas, Brasil: Uma obra-prima do estilo barroco que reflete na sua arquitetura e ornamentação o período de transição em que foi construída*”



. Fonte: Extraído do Google Arts & Culture. Data: jun/2024.

Ao abordar sobre as estátuas dos doze profetas esculpidas em pedra-sabão, o professor poderá recorrer à descrição de cada um deles presente na exposição do Museu de Congonhas para melhor contextualizar aos alunos os personagens representados.

Figura 06 – No adro, os Profetas. Exposição virtual “*Museu de Congonhas: Um passeio pelo primeiro museu de Sítio Histórico do Brasil*”



Fonte: Extraído do Google Arts & Culture. Data: jun/2024.

Um outro ponto que pode ser debatido com os alunos é a respeito da preservação do patrimônio cultural, especificamente, sobre as esculturas dos doze profetas, que sofrem danos ao longo dos anos em relação à atividade mineradora na região e dentre outros fatores,

abordando sobre as divergências dos profissionais da área sobre a permanência das esculturas no local de origem ou sua remoção para salas de museus e substituição por réplicas.

Figura 07 – Galeria das Réplicas. Exposição virtual “*Museu de Congonhas: Um passeio pelo primeiro museu de Sítio Histórico do Brasil*”



Fonte: Extraído do *Google Arts & Culture*. Data: jun/2024.

Para finalizar o 2º momento o professor deve contextualizar sobre o responsável pela edificação do Santuário do Bom Jesus de Matosinhos, Antônio Francisco Lisboa, também conhecido pelo apelido de o “Aleijadinho”, aproveitando para destacar a importância do artista para diversas obras realizadas nas Minas Gerais no período colonial.

Figura 08 – O Retrato de Aleijadinho. Exposição virtual “*Museu de Congonhas: Um passeio pelo primeiro museu de Sítio Histórico do Brasil*”



Fonte: Extraído do *Google Arts & Culture*. Data: jun/2024.

No 3º momento (em grupo), no *Google Classroom* os alunos serão divididos em grupos virtuais para que discutam o tema estudado em sala de aula e sobre as impressões que

tiveram ao acessar o *Google Arts & Culture* desenvolvendo uma atividade de escrita colaborativa. A avaliação será realizada considerando a participação dos alunos desde o primeiro momento, durante a resolução das situações-problemas até a elaboração da atividade de escrita colaborativa.

Considerações Finais

Ao desenvolver a pesquisa, foi necessário compreender a evolução do ensino de História e a utilização de recursos tecnológicos na educação partindo da legislação brasileira como a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB), bem como os documentos elaborados, posteriormente, como os Parâmetros Curriculares Nacionais (PCNs) e a Base Nacional Comum Curricular (BNCC).

Em seguida, foi necessário conectar o tema estudado, barroco mineiro, às competências propostas para o Ensino Fundamental Anos Finais, bem como das habilidades esperadas que os alunos desenvolvam no 7º ano referente ao ensino de História, utilizando-se as exposições virtuais "*Museu de Congonhas: Um passeio pelo primeiro museu de Sítio Histórico do Brasil*" e "*Santuário do Bom Jesus do Congonhas, Brasil: Uma obra-prima do estilo barroco que reflete na sua arquitetura e ornamentação o período de transição em que foi construída*" presentes na ferramenta *Google Arts & Culture* como recurso didático na educação.

Percebeu-se que o tema do barroco, em geral, e do barroco mineiro, em específico, não possui certo destaque entre os temas propostos na BNCC, mas que este se conecta com outros temas mais abrangentes em relação ao currículo de História proposto ao 7º ano do Ensino Fundamental Anos Finais. Como resultado, ao analisar os livros didáticos do Programa Nacional do Livro e do Material Didático (PNLD) no período de 2020-2023, e livro de escolas particulares de bairros limítrofes entre Belo Horizonte/MG e Ribeirão das Neves/MG, foi identificado que o tema não consta nas demais produções, apenas no livro "Araribá Mais: História" da editora Moderna.

Portanto, entende-se que o *Google Arts & Culture* possui forte potencial de contribuir à atividade docente, complementando as discussões realizadas no contexto da sala de aula, ao permitir a visualização de acervos de diversos museus e exposições virtuais nacionais e internacionais, contribuindo no desenvolvimento do processo de aprendizagem dos alunos, tornando as aulas mais dinâmicas com os diversos recursos presentes em sua plataforma, a depender do tema e da metodologia que será utilizada pelo professor.

Fontes

BRASIL. Ministério da Educação. **Base Nacional Comum Curricular**. Brasília: MEC, 2018. Disponível em: http://basenacionalcomum.mec.gov.br/images/BNCC_EI_EF_110518-versaofinal_site.pdf. Acessado em 18/06/2024.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acessado em 18/06/2024.

BRASIL. **Lei. 9.394, de 20 de dezembro de 1996**. Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional. Brasília, DF, 1996.

BRASIL. **Parâmetros Curriculares Nacionais: História**. Brasília: MEC/SEF, 1998. Disponível em: <https://cptstatic.s3.amazonaws.com/pdf/cpt/pcn/volume-06-historia.pdf>. Acessado em 18/06/2024.

Figura 01 - Exposição virtual "Museu de Congonhas: Um passeio pelo primeiro museu de Sítio Histórico do Brasil". Fonte: Extraído do Google Arts & Culture. Disponível em: <https://artsandculture.google.com/story/OQWBTU-kyDKpLQ>. Acessado em 18/06/2024.

Figura 02 – Devoção ao Bom Jesus de Matosinhos. Exposição virtual "Museu de Congonhas: Um passeio pelo primeiro museu de Sítio Histórico do Brasil". Fonte: Extraído do Google Arts & Culture. Disponível em: <https://artsandculture.google.com/story/OQWBTU-kyDKpLQ>. Acessado em 18/06/2024.

Figura 03 – Ex-voto de Feliciano Mendes. Exposição virtual "Museu de Congonhas: Um passeio pelo primeiro museu de Sítio Histórico do Brasil". Fonte: Extraído do Google Arts & Culture. Disponível em: <https://artsandculture.google.com/story/OQWBTU-kyDKpLQ>. Acessado em 18/06/2024.

Figura 04 – Coleção Márcia de Moura Castro. Exposição virtual "Museu de Congonhas: Um passeio pelo primeiro museu de Sítio Histórico do Brasil". Fonte: Extraído do Google Arts & Culture. Disponível em: <https://artsandculture.google.com/story/OQWBTU-kyDKpLQ>. Acessado em 18/06/2024.

Figura 05 - Exposição virtual “Santuário do Bom Jesus do Congonhas, Brasil: Uma obra-prima do estilo barroco que reflecte na sua arquitectura e ornamentação o período de transição em que foi construída”. Fonte: Extraído do Google Arts & Culture. Disponível em: <https://artsandculture.google.com/story/dwVhwkh3m09zbw>. Acessado em 18/06/2024.

Figura 06 – No adro, os Profetas. Exposição virtual "Museu de Congonhas: Um passeio pelo primeiro museu de Sítio Histórico do Brasil". Fonte: Extraído do Google Arts & Culture. Disponível em: <https://artsandculture.google.com/story/OQWBTU-kyDKpLQ>. Acessado em 18/06/2024.

Figura 07 – Galeria das Réplicas. Exposição virtual "Museu de Congonhas: Um passeio pelo primeiro museu de Sítio Histórico do Brasil". Fonte: Extraído do Google Arts & Culture. Disponível em: <https://artsandculture.google.com/story/OQWBTU-kyDKpLQ>. Acessado em 18/06/2024.

Figura 08 – O Retrato de Aleijadinho. Exposição virtual "Museu de Congonhas: Um passeio pelo primeiro museu de Sítio Histórico do Brasil". Fonte: Extraído do Google Arts & Culture. Disponível em: <https://artsandculture.google.com/story/OQWBTU-kyDKpLQ>. Acessado em 18/06/2024.

GOOGLE ARTS & CULTURE. **Museu de Congonhas**: Um passeio pelo primeiro museu de Sítio Histórico do Brasil. Disponível em: <https://artsandculture.google.com/story/OQWBTU-kyDKpLQ>. Acessado em 18/06/2024.

GOOGLE ARTS & CULTURE. **Santuário do Bom Jesus do Congonhas, Brasil**: Uma obra-prima do estilo barroco que reflete na sua arquitetura e ornamentação o período de transição em que foi construída. Disponível em: <https://artsandculture.google.com/story/dwVhwkh3m09zbw>. Acessado em 18/06/2024.

Referências Bibliográficas

AMIEL, Tel. Recursos Educacionais Abertos: uma análise a partir do livro didático de história. **Revista História Hoje**. v. 3, n. 5, p. 189-205, 2014. Disponível em: <https://rhhj.emnuvens.com.br/RHHJ/article/view/128>. Acessado em 15/10/2023.

BAGESTEIRO, Maria Portilho; BONETE, Wilian Junior. Portal Clío HD: experiências na construção de um banco de dados para a preservação digital do passado. **Revista História em Reflexão**, v. 19, n. 37, jul/dez 2024. Disponível em: <https://ojs.ufgd.edu.br/historiaemreflexao/article/view/17535>. Acessado em 16/11/2024.

BITTENCOURT, Circe Maria Fernandes. **Ensino de história**: fundamentos e métodos. 2.ed. São Paulo: Cortez, 2008. 408p.

BITTENCOURT. **O saber histórico na sala de aula**. 9.ed. São Paulo: Contexto, 2004. 175p.

CARVALHO, Keila. **Metodologia do Ensino de História I**. Viçosa: UFV/CEAD, 2012. 40p. Disponível em: <https://acervo.cead.ufv.br/conteudo/pdf/Metodologia%20do%20Ensino%20de%20Historia%20I.pdf>. Acessado em 20/05/2024.

FONSECA, Thais Nivia de Lima e. **História & Ensino de História**. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2006. 119p.

FROTA, Lélia Coelho. **Ex-votos em Congonhas**: o resgate de duas coleções. Brasília: Iphan, 2012. Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/publicacao/ex_votos_em_congonhas.pdf. Acessado em 18/06/2024.

KNACK, Eduardo Roberto Jordão; FRIDERICH, Lidiane. História do ensino de História no Brasil: tendências, continuidades e rupturas. **Revista Outras Fronteiras**. Cuiabá, vol. 5, n. 1, jan/jul 2018, p. 85-104. Disponível em: <https://periodicoscientificos.ufmt.br/outrasfronteiras/index.php/outrasfronteiras/article/view/309/pdf>. Acessado em 20/05/2024.

LOCASTRE, Aline Vanessa; SZLACHTA JUNIOR, Arnaldo Martin. Domínio(s) do digital como competência: Ensino de História e a Base Nacional Comum Curricular (BNCC). **Revista Historiar**, v. 14, n. 26, jan/jun. 2022. Disponível em: <https://historiar.uvanet.br/index.php/1/article/view/426>. Acessado em 16/11/2024.

LÖSCH, Silmara; RAMBO, Carlos Alberto; FERREIRA, Jacques de Lima. A pesquisa exploratória na abordagem qualitativa em educação. **Revista Ibero-Americana de Estudos em Educação**. Araraquara, v. 18, n. 00, 2023. Disponível em: <https://periodicos.fclar.unesp.br/iberoamericana/article/view/17958/17247>. Acessado em 15/07/2024.

MEIRA, Luciano; BLIKSTEIN, Paulo. **Ludicidade, jogos digitais e gamificação na aprendizagem**. Penso Editora, 2019. Disponível em: https://books.google.com.br/books?hl=pt-BR&lr=&id=UEi_DwAAQBAJ&oi=fnd&pg=PT22&dq=Luciano+Meira&ots=AWOG6tWgm-&sig=o-AuccARyVHZOM06j1QUzgalQEk. Acessado em 15/10/2023.

MODERNA; FERNANDES, Ana Claudia (Org.). **Araribá Mais: História**. São Paulo: Moderna, 2018, p. 224-225.

NADAI, Elza. Ensino de história no brasil: trajetória e perspectiva. **Revista Brasileira de História**, v. 13, n. 25/26, p. 143-162, set. 1992/ago. 1993.

NASCIMENTO FILHO, Josuel da Silva. **Tecnologias digitais na educação: uma intervenção pedagógica nas aulas de Geografia e História através da utilização do Google Arts & Culture**. 2022. 133f. Dissertação (Mestrado) – Universidade de Lisboa, Instituto de Educação. Disponível em: <https://repositorio.ul.pt/handle/10451/56660>. Acessado em 18/06/2024.

NASCIMENTO FILHO, Josuel da Silva. **Utilização do Google Arts e Culture como ferramenta educativa para o ensino de História**. 2022. 28f. Monografia (Especialização) – Instituto Federal do Espírito Santo, Programa de Pós-Graduação Latu Sensu em Práticas Pedagógicas. Disponível em: <https://repositorio.ifes.edu.br/bitstream/handle/123456789/3017/TCF%20IFES.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Acessado em 18/06/2024.

PONTES, Carlos José de Farias; NICOLLI, Aline Andreia. **História do Ensino de História no Brasil**. Rio Branco: Stricto Sensu, 2019. 62p. Disponível em: <https://sseditora.com.br/wp-content/uploads/Hist%C3%B3ria-do-Ensino-de-Hist%C3%B3ria-no-Brasil.pdf>. Acessado em 20/05/2024.

RIBEIRO, Jonatas Roque. História e Ensino de História: perspectivas e abordagens. **Educação em Foco**, n. 7, set./2013, p. 1-7. Disponível em: https://portal.unisepe.com.br/unifia/wp-content/uploads/sites/10001/2018/06/5ensino_historia.pdf. Acessado em 20/05/2024.

SCHMIDT, Maria Auxiliadora Moreira dos Santos. História do Ensino de História no Brasil: uma proposta de periodização. **Revista História da Educação – RHE**. Porto Alegre, v. 16, n. 37, maio/ago. 2012, p. 73-01. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/4891614.pdf>. Acessado em 22/05/2024.

SZLACHTA JUNIOR, Arnaldo Martin; RAMOS, Márcia Elisa Teté. Narrativas históricas na tecnosfera: a responsabilidade de ensinar História através da internet. In: RODRIGUES JUNIOR, Osvaldo; FRONZA, Marcelo (Orgs.). **Ensino de História e Internet: aprendizagens conectadas**. São Paulo: Paruna, 2021. p. 13-35. Disponível em: <chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/https://paruna.com.br/wp-content/uploads/2022/02/ebook-ensino-de-historia-e-internet-paruna.pdf>. Acessado em 16/11/2024.

VARELA, Simone. Trajetória do Ensino de História no Brasil. **IV Congresso Sergipano de História & IV Encontro Estadual de História da ANPUH/SE: O Cinquentenário do Golpe de 64**. Aracaju, 21 a 24 de outubro de 2014. Disponível em: http://www.encontro2014.se.anpuh.org/resources/anais/37/1424132997_ARQUIVO_SimoneVarela.pdf. Acessado em 22/05/2024.

Artigos Livres**A Historiografia como laboratório de epistemologia: Um estudo do Ensaio Sobre os Costumes de François-Marie Arouet (Voltaire)**

Historiography as an epistemology laboratory: A study of the Essay on Customs by François-Marie Arouet (Voltaire)

João Damaceno de Almeida Neto,¹ UFF

Resumo

O presente trabalho parte da concepção de Wehling (2006) de analisar a história da historiografia como laboratório de uma epistemologia histórica. Neste sentido, o respectivo texto, tem como seu objetivo examinar a obra historiográfica de Voltaire, *Ensaio sobre os Costumes e o Espírito das Nações* de 1756. Enquanto fonte possibilidade observar o processo de construção da explanação histórica pelo autor, bem como visa identificar, a partir de um diálogo de Lopes (2001) e Foucault (2010), o que Voltaire guarda em seu programa do chamado antigo regime historiográfico e o que apresenta de novo à historiografia como campo de saber e discurso.

Palavras-chave: Ensaio Sobre os Costumes; Epistemologia Histórica; Voltaire.

Abstract

The present work is based on Wehling's (2006) conception of analyzing the history of historiography as a laboratory for historical epistemology. In this sense, the respective work aims to analyze Voltaire's historiographical work *Essay on Customs and the Spirit of Nations* of 1756 as a source that makes it possible to observe the process of construction of the historical explanation by the author, as well as seeking to identify, based on from a dialogue between Lopes (2001) and Foucault (2010) what Voltaire keeps in his program of the so-called old historiographical regime and what he presents again to historiography as a field of knowledge and discourse.

Keywords: Essay on Customs; Historical Epistemology; Voltaire.

Introdução

Versar sobre toda e qualquer obra de um autor incontornável do iluminismo francês como Voltaire é um grande desafio. Principalmente quando esse autor, prestigiado, versátil e prolífico, ocupa uma grande envergadura na memória social de seu país. Nesse sentido, Voltaire, o príncipe das luzes, acaba por personificar um tempo cheio de mudanças e transformações cada vez mais aceleradas em diversas esferas da sociedade aristocrática. Segundo Lopes (2001) - autor brasileiro de grande envergadura e autor de três obras

¹ Cursa Bacharelado em História pela Universidade Federal Fluminense (UFF). Atualmente é bolsista de iniciação científica (PIBIC). Atua como pesquisador no projeto de pesquisa coletivo *Como as sociedades lidam com seu passado: Vicissitudes de Clio no limiar do século XXI*.

significativas sobre o pensamento de Voltaire - a vida de Voltaire se caracteriza como uma biografia marcada pela busca frenética do triunfo, a glória literária perseguida a qualquer custo por um homem de admiráveis talentos. Em seu livro *A Filosofia do Iluminismo* (1997) Cassirer ao se referir a obra o *Ensaio sobre os Costumes* (1756) de Voltaire, lança mão de uma frase dita pelo poeta e dramaturgo Lessing (1729-1781) que afirmava que a mais nobre ocupação do homem é o homem, no sentido de reflexão e análise do mesmo, seja de uma forma individual na investigação de sua conduta, seja de forma coletiva na análise de uma sociedade. De toda forma, fazendo menção a essa frase, o autor buscava destacar a forma com que Voltaire em sua vida buscou entender o homem e a sociedade como objeto de seus estudos.

A vida de Voltaire começou por um escândalo, o caso Rohan, o infeliz incidente de 1726, que levaria o escritor a seu primeiro exílio, mas também aos bons anos vividos na Inglaterra, responsáveis por seu amadurecimento intelectual, bem como pelo desenvolvimento de suas preocupações científicas. A questão é muito clara. Nos quadros de uma sociedade aristocrática, na qual o privilégio de sangue marca o espaço hierárquico a ser ocupado por cada indivíduo, um burguês pretensioso irrompia do nada em trajetória fulgurante. No caso específico do cavaleiro de Rohan, conta-se que o jovem Voltaire havia tomado algumas pauladas sob encomenda, dias após ter respondido de forma insolente às zombarias de um gentilhombre incomodado pelo prestígio de que gozava nos salões parisienses (Lopes, 2001, p.17).

Assim, para analisar a obra historiográfica de Voltaire enquanto fonte que possibilita observar o processo de construção da explanação histórica pelo autor e seu olhar para o outro, ao entender que este simboliza ou personifica um novo tempo cheio de contradições é fundamental levar em consideração o espaço-tempo dos setecentos europeu. Em vista, a mudança que ocorria na história da filosofia, que impactará a construção historiográfica. Posto isso, no que se refere à dimensão econômica e social da segunda metade do século XVIII, deve-se entender segundo Falcon (1991) que os setecentos na Europa, apesar das variações e das múltiplas diferenças de particularidades geográficas, foi marcado por um crescimento econômico em linhas gerais que promoveu um campo favorável à circulação de novas expectativas, bem como, novas ideias que desencadeariam na segunda metade só século XVIII o chamado movimento das luzes que segundo Venturi (2003) encontraria seu apogeu entre (1740-1770) com a publicação da *Enciclopédia*.

Por maiores que possam ter sido as diferenças regionais ou nacionais e locais, é impossível não se perceber o aumento demográfico, o crescimento da produção agrícola e industrial e a expansão comercial, em termos globais. Assim, segundo Venturi, é possível afirmar-se que "A curva do setecentos,

com seus altos e baixos, é a curva da Ilustração". Apesar de todas as diversidades, pode-se perceber que, a partir de 1740, na Espanha, na Itália, em Viena, em Berlim e em Paris, a circulação das idéias, com suas esperanças e expectativas, assegura o aparecimento da "Europa das Luzes". Algo de novo estava nascendo. Passava-se da *Frühaufklärung* à *Aufklärung* e, no centro de tudo, estava Paris, onde se começava a produzir a Enciclopédia (Falcon, 1991, p. 21).

De outra parte, no âmbito da mudança que ocorria na história da filosofia que impactará a construção historiográfica, segundo Arendt (2009) é na segunda metade do século XVIII - o que por sua vez vai ao encontro deste novo contexto socioeconômico sublinhado acima - que se dará a emergência das filosofias da história e o declínio pelo interesse puro e exclusivo da política. Uma vez que, ao analisar a história do pensamento filosófico ocidental e ao classificá-lo em três grandes épocas, a autora ressalta que será no decorrer do século XVIII, com um novo movimento de ideias filosóficas em curso, no qual a história será situada no centro do pensamento filosófico. O que, por sua vez, podendo ser observado em filósofos como Kant, Hegel e Voltaire. Isto é, há um processo de transformação social e consequentemente de mudança no campo das ideias neste mundo contextual de Voltaire e do Iluminismo que, com a emergência da filosofia histórica, desembocará no surgimento de uma nova configuração epistemológica. Neste sentido, ainda acompanhando as reflexões de Arendt (2009) o autor Barros (2013) irá afirmar como que as condições históricas presentes nessa transição e mudança de centro referencial na segunda metade do século XVIII-XIX provocaram o surgimento da teoria da história.

É em meados do século XVIII e as últimas décadas deste mesmo século que se dá tanto a emergência das “filosofias da história”, (...) como também o acúmulo de condições e de elementos dispersos que favoreceram a emergência de uma teoria da história e de um novo tipo de historiografia. Entre os filósofos da história, de Kant a Hegel, assistiremos a um movimento das ideias filosóficas no qual veremos culminar, com este último filósofo, a ideia de que a história deve ser situada no centro do pensamento filosófico (Barros, 2013, p. 49).

Assim, essa nova configuração da história é fruto de um processo de mutação epistemológica, do qual sublinha Foucault (2010) ao analisar a partir da operacionalização da categoria teórica-metodológica de arqueologia do saber, para examinar essa nova forma de pensar a história entre outros campos de saber, que busca elaborar sua própria teoria e discurso. Logo, o autor destaca como que a atenção dos historiadores será atravessada por um processo de mudança que se desloca para análise não mais das grandes unidades descritivas, tal como épocas ou séculos, mas para os fenômenos específicos de ruptura. Fenômeno esse de mutação epistemológica, que segundo o autor, sob diferentes formas, tem representado um

papel constante desde o século XIX. O que, por sua vez, vai ao encontro do processo classificado por Wehling (2006) como refundação pela qual a história enquanto campo de saber passará na transição do século XVIII-XIX.

A história, o direito e a geografia distinguem-se das demais ciências sociais quanto à origem. Enquanto a economia, a sociologia, a antropologia, a etnografia e a ciência política - poderíamos ainda acrescentar, fora desse âmbito, a psicologia - foram ciências criadas no século XVIII ou XIX, a partir da racionalização crescente da cultura ocidental, tendo como ápice o cartesianismo e a física newtoniana; com a história, o direito e a geografia aconteceu algo diverso. Não há dúvida de que essas três áreas do conhecimento tornaram-se ciências sociais na virada do século XVIII para o XIX. A diferença entre elas e suas co-irmãs, entretanto, reside no fato de que estas efetivamente nasceram nesse contexto enquanto aquelas foram objeto de uma refundação, já que, como saberes dentro da cultura ocidental - para ficar apenas nela existiam desde a Antiguidade. Esses saberes, tratando-se de outro contexto cultural, tinham características e significados que não eram os mesmos daqueles que lhes foram atribuídos no processo que levou à sua institucionalização científica, durante e após o iluminismo (Wehling, 2006, p. 180).

Desta forma, será nesse contexto de transição, mudança e refundação pela qual a história enquanto campo de saber passava entre o século XVIII-XIX em que Voltaire está inserido. No interior desse contexto, sua vasta produção intelectual, acaba por configurar uma espécie de extensão de sua vida marcada por altos e baixos e de seu tempo marcado por retrocessos e avanços. Em suma, uma vida repleta de ambiguidades tal como segundo Lopes (2001) a escrita historiográfica do autor. François-Marie Arouet (1694-1778), mais conhecido por seu pseudônimo Voltaire, nasceu em Paris, no seio da confluência social formada por uma família com um pai burguês e uma mãe aristocrata. Confluência social essa, que segundo Barros (2022) explica em certa medida a habilidade de Voltaire circular em diversos meios sociais. Dotado de educação formal, Voltaire desde muito cedo estudou em um colégio Jesuíta no qual teve contato em seus estudos com latim, retórica, teologia e filosofia.

O autor do Dicionário chamava-se François-Marie Arouet, mas era mais conhecido pelo pseudônimo de Voltaire. Tinha nascido em 1694, em Paris, e era filho de Marguerite Daumard, descendente de uma família da pequena nobreza de Poitou. O pai era tabelião, pagador das especiarias e recebedor das multas na câmara das Contas; possuía pequena fortuna e desejava ver o filho estudando direito para tornar-se advogado do rei. Com esse objetivo coloca o menino no colégio Louis, le Grand, onde ele estuda com os jesuítas, revelando-se "rapaz de talento mas patife notável", segundo as palavras de um relatório dos professores (Chauí, 1978, p. 9).

Desta maneira, pode-se destacar, como observa Barros (2022), que será sobretudo a partir de sua educação original em um colégio jesuíta que Voltaire estabeleceu sua feição

deísta em sua filosofia. O que, por sua vez, não impediu que o mesmo tenha aderido e por vezes encabeçado uma posição crítica em relação à igreja de sua época. Será a partir dessa mesma linha argumentativa - destacando sua educação formal em uma instituição religiosa - que o autor Leclercq (2018) irá demonstrar em seu trabalho que Voltaire nutriu-se dos estudos religiosos para estabelecer sua posição anticlerical e sua crítica a religião. Segundo Leclercq (2018) ao longo do tempo, em suas mais diversas obras, a polêmica anticlerical configurou-se como um de seus elementos vitais do trabalho intelectual de Voltaire.

Voltaire, tendo-se formado no Colégio Jesuíta Louis Le Grand, muito nutriu-se das observações e descrições da China que a longa presença dos Inacianos permitiu, e que compõem parte preponderante das imponentes *Lettres Édifiantes et Curieuses*, publicadas regularmente entre 1702 e 1776. Além disso, a campanha de propaganda em prol da "pureza" da moral chinesa certamente influenciou o philosophe, que soube aproveitar-se dos comentários elogiosos dos padres para alçar o Império do Meio em capital universal do deísmo, deturpando assim as intenções apologéticas de seus antigos professores (Leclercq, 2018, p. 25).

Em outras palavras, em seu trabalho acerca de Voltaire enquanto historiador, o autor Leclercq (2018) visa demonstrar, por um lado, como que a educação formal em um ambiente religioso nutriu o pensamento de Voltaire e sua postura anticlerical. E, por outro lado, buscou salientar que, será através da atividade missionária dos jesuítas e da divulgação de seu trabalho que Voltaire formou seu olhar para o Oriente, um elemento fundamental para a compreensão de sua grande obra histórica *Ensaio Sobre os costumes* (1756). Obra essa que segundo Cassirer (1997) inaugurou uma concepção original e independente que influenciou todos os grandes ensaios históricos que se produziram no decorrer do século XVIII.

Todos os grandes ensaios históricos que o século XVIII produziu estão agora sob a influência dessa impressionante façanha filosófica. Assim como influenciou na França Turgot e Condorcet, Voltaire influenciou na Inglaterra Hume, Gibbon e Robertson. E Hume é, ao mesmo tempo, a prova direta da estreita união pessoal que existe doravante entre a história e a filosofia. A época da "historiografia filosófica" que começa no século XVIII procura realizar um equilíbrio entre esses dois elementos. Não quer, de maneira alguma, submeter unilateralmente a história aos imperativos construtivos da filosofia, mas separar imediatamente dela própria, da riqueza e da visão palpitante do detalhe histórico, novas tarefas e novos problemas filosóficos (Cassirer, 1997, p. 271).

Nesse sentido, quando se pensa na historiografia de Voltaire, mais precisamente no *Ensaio Sobre os costumes* (1756) enquanto um laboratório de epistemologia, deve-se considerar alguns elementos fundamentais para se versar sobre tal assunto e promover, tal análise. Sobretudo, deve-se levar em consideração três aspectos presentes na historiografia -

enquanto campo de realizações - do autor e em sua respectiva obra, os quais são: a visão de história de Voltaire, a presença ou influência do paradigma newtoniano e o Eurocentrismo e Orientalismo. São eles elementos presentes em seu trabalho que permitem compreender significativamente o pensamento historiográfico de Voltaire, e como este é permeado por aspectos do antigo e do moderno regime historiográfico concomitantemente.

A Visão de História de Voltaire

Dito isso, no que se refere ao primeiro aspecto, isto é, a visão histórica de Voltaire, nota-se como destaca o autor Barros (2022) que a mesma está profundamente marcada por elementos tanto do antigo como do moderno regime historiográfico. Segundo Barros (2022), em sua vasta e diversificada produção intelectual, a historiografia de Voltaire apresenta traços da velha historiografia do antigo regime até elementos e prenúncios da nova historiografia que começaria a se gestar na transição do século XVIII-XIX.

Isto porque, se a verve filosófica de Voltaire se comprazia em alvejar a historiografia ingênua e fabulista dos séculos anteriores, e de parte da historiografia que era realizada em sua própria época, não se pode dizer que o historiador Voltaire tenha efetivamente se apropriado mais consistentemente da cientificidade historiográfica que mal começava a se insinuar nas décadas iluministas, e que só tomaria corpo com os primeiros historicistas. Um pouco surpreendente, também veremos em Voltaire - e mais no filósofo do que no Voltaire historiador - vislumbres de práticas e expansões historiográficas que só se tornaram correntes no século XX, de maneira que não é à toa que os historiadores franceses ligados ao movimento ou à herança da Escola dos Annales tenham reconhecido em Voltaire um distante percurso da historiografia moderna (Barros, 2022, p. 108).

De modo geral, o autor Barros (2022) busca demonstrar em seu trabalho como que os historiadores - tal como Voltaire - ao falarem de outras épocas e promover ou elaborar interpretações sobre os processos históricos, terminam por sua vez, de forma consciente ou inconsciente, por falar de si próprio e da respectiva sociedade de seu tempo em que está inserido. É nesse sentido, que uma obra historiográfica como *Ensaio Sobre os Costumes* se constitui como fonte de análise do historiador em seu trabalho que versa sobre as realizações no campo historiográfico ao longo do tempo. Assim, estabelecer como seu objeto de investigação Voltaire como em suas palavras *um filósofo-historiador antigo, moderno e visionário*, o autor estabelece uma clara diferenciação do exercício de produção do mesmo enquanto filósofo e historiador. Esse é um dado significativo presente na obra de Barros (2022) que acaba por trazer à tona a concepção volteriana de história presente nas suas obras historiográficas, e mais precisamente, no *Ensaio Sobre os costumes*. Desta forma, segundo o

autor, ainda que Voltaire tenha o perfil de um intelectual iluminista diversificado, tal como Rousseau, Montesquieu e David Hume, isso não significa que a atenção que o intelectual atribui para o gênero historiográfico no conjunto de sua obra seja de menor importância. Logo, é ao refletir sobre o peso e a relevância e o peso atribuído por Voltaire no conjunto de sua obra ao gênero historiográfico, onde o autor irá localizar os indícios, marcadores e apontamentos de uma concepção de história de Voltaire enquanto um historiador de antigo regime.

O primeiro indício do tradicionalismo historiográfico de Voltaire pode ser encontrado na abertura do verbete "História" para a Enciclopédia (1756), texto que, de modo geral, ainda parece fazer de Voltaire um historiador de tipo antigo, apesar de intuições significativas que apontam para práticas historiográficas que ainda estariam por se estabelecer. Na abertura de seu verbete, Voltaire define a História como um gênero literário. Não lhe passa pela mente a possibilidade de pensá-la como um tipo de conhecimento científico ou cientificamente conduzido, apesar de discutir o necessário rigor de que deveriam se munir os historiadores. A História é definida pelo filósofo francês como gênero literário, que ele situa por oposição à fábula ao dizer que “a história é o relato dos fatos tido por verdadeiros, ao contrário da fábula, que é o relato dos fatos tidos por falsos (Barros, 2022, p. 118).

Assim, será em seu exercício de análise da obra de Voltaire, ao se inclinar para a definição apresentada na abertura do verbete história, onde Barros (2022) encontrará o que classifica como indícios do seu modo de conceber a história. Uma concepção de história que segundo o autor continua presa a categorização de história como uma espécie de relato dos fatos, e não como um campo de produção de conhecimento e uma práxis relacionada à pesquisa. Dito de outro modo, como muito bem ressalta Barros (2022), em um contexto histórico no qual - ainda que incipientemente - já se manifestava a preocupação em definir um campo de cientificidade para além das ciências naturais. A concepção de história de Voltaire enquanto um gênero literário está longe de ser um traço de tipo moderno de historiografia. Não obstante, de modo mais geral, a historiografia de Voltaire é tradicionalmente dividida em dois momentos, sendo eles: o primeiro momento da sua obra gira em torno dos grandes personagens históricos como Carlos XII, Luís XIV e Pedro, o grande, e no segundo, no qual passa a despertar seu interesse por uma história dita universal. Exemplificado em seu *Ensaio sobre os Costumes* (1756).

O Ensaio sobre os Costumes, além de ser o exemplar voltariano para a "história filosófica", dialoga também com uma rede de obras que já começara a surgir com pretensões de escrever uma História Universal. Nas primeiras edições, inclusive, Voltaire chama a sua obra de *Essai sur l'histoire universelle*. Mas o próprio filósofo francês substituiu o antigo título pelo de

Ensaio dos Costumes, precisamente porque percebeu que o gênero que tinha em mãos não era o mesmo que já vinha sendo irt percorrido por autores de seu próprio século como Calmet (1735) e Lambert (1750), entre outros. Montesquieu, por outro lado, com o *Espírito das Leis* (1758), investe em uma história filosófica análoga à de Voltaire, embora mais centrada nos aspectos políticos do que nos culturais, que constituem o centro da análise voltariana (Barros, 2022, p. 139).

Ainda neste ponto, refletindo sobre as características marcantes presente na obra historiográfica de Voltaire, destaca-se outros três elementos, cuja análise não pode ser subtraída, para a promoção do devido aprofundamento ao nível teórico-metodológico da reflexão sobre sua visão de história, os quais são: o tratamento ou procedimento em relação às fontes documentais exercido por Voltaire, o ofício dos historiadores e sua visão sobre a função da história. Neste ponto, ao refletir sobre a operacionalização dos documentos - chamados de monumentos - Barros (2022) e Lopes (2001) salientam que Voltaire em seus trabalhos acaba por valorizar a importância da informação histórica. Sobretudo, pautada nos debates de natureza política obtida através da documentação e não atribuir o devido valor ao exercício de interpretação por parte do trabalho do historiador. Nesse sentido, Lopes (2001) salienta como que a modernidade de Voltaire está muito mais na forma na qual apresenta em suas obras os temas históricos, do que no ato ou efeito de levar a cabo a aplicação de seu programa. O que segue na mesma linha apresentada por Barros (2022) ao chamar atenção para a proposta presente na reflexão filosófica de Voltaire para a história e o contraste de sua prática nos domínios da história enquanto historiador.

Voltaire utilizar-se-á de formas admiravelmente novas de apresentar seus temas históricos, de tecer sua narrativa, mas não foi muito além de secularizar o conteúdo, quando comparado a autores franceses do século anterior. Essa é, sem dúvida, uma operação importante, suficiente para fazer a glória de qualquer intelectual, em seu próprio tempo ou na posteridade. É muito mais nessa área que se concentra sua modernidade, e muito menos na realização efetiva de seu programa. [...] Não se trata, também, de opor um Voltaire-antigo a um Voltaire- moderno, sabendo de antemão que as duas dimensões coexistem em estado de relativa confusão no conjunto de sua obra. A tradição mais recente tem procurado analisá-lo pelo viés da inovação e nós, paradoxal e pretensamente inovadores, pretendemos enfocá-lo pelo viés conserva- dor. Isso para dizer que, se o Voltaire-moderno nos interessa muito, iremos avaliá-lo naquilo que o caracteriza não somente como herdeiro, mas também como guardião do Antigo Regime, histórico e historiográfico. Ainda assim, ele continuaria moderno, a inspirar eternamente a história: não estão o príncipe e a política, hoje em alta? (Lopes, 2001, p. 40-41).

Isto é, na efetivação do tratamento documental de seu programa moderno, Voltaire acaba por demonstrar como continua pautado no tradicionalismo historiográfico, no sentido

de não enxergar, no exercício de análise das fontes documentais por parte do historiador, tanto a importância interpretativa, como também a pluralidade e diversidade que a mesma pode ocupar. Incluindo, segundo Barros (2022) poucas fontes históricas entre os monumentos dos quais poderiam se valer os historiadores.

Há passagens sintomáticas nas quais se percebe que a sua subvalorização de determinados tipos de fontes é decorrente da sua concepção sobre aquilo que para ele é o central no trabalho do historiador: a busca de informações e a recolha de testemunhos, muito mais do que a análise das fontes como discursos a serem decifrados ou compreendidos. É por isto que, ao incluir entre os monumentos (os vários tipos de fontes históricas) os "monumentos" propriamente ditos, no sentido que hoje tem esta expressão, Voltaire faz importantes ressalvas. Está preocupado em mostrar que um monumento não é extremamente confiável como fonte de informação historiográfica, pois já reconhece que os monumentos são concretizações de uma memória construída conforme o jogo dos poderes dominantes e a dinâmica dos interesses sociais. Mas não dá mostras de perceber que, exatamente por isso, porque peças de um discurso construído, os monumentos podem ser excelentes fontes para apreender aspectos do universo mental e político das sociedades que os ergueram. Ao perfilar diversos exemplos, Voltaire revela ainda estar vinculado a antiga ingenuidade historiográfica que faz do documento apenas um mero caminho para a obtenção de informações relativas aquilo de que se fala diretamente, e não como um excelente meio para obter não apenas informações, mas também discursos relacionados ao lugar de produção da própria fonte examinada (Barros, 2022, p. 119).

Com efeito, como ressalta Barros (2022), os limites historiográficos acerca da natureza da fonte histórica presente nas obras historiográficas de Voltaire, repousa na dificuldade por parte do autor em perceber que os historiadores não precisam se limitar à natureza da fonte ou de seu relato ser verdadeiro, ou falso. Em outras palavras, se por um lado, há de fato em Voltaire o reconhecimento da necessidade que se faz da crítica documental, no sentido de busca encontra nas fontes o verossímil e colocar em xeque as fábulas historiográficas que chegaram até sua época e as afirmações que contradizem a razão ou o plausível, por outro lado, acaba por não avançar e não reconhecer que a mesmas revelam como salienta Barros (2022) para além do que pretendiam dizer e que perfis e interesses podem ser observados e analisados acerca dos sujeitos históricos que nelas são retratados e os que a produziram como discurso.

Enfim, sentimos em Voltaire que um passo foi dado em termos de ceticismo e de inquérito racional que se estabelece sobre as fontes, contestando a validade de seu discurso mais direto para muitos casos, mas que outro passo precisaria ainda ser dado, no sentido de compreender que as fontes revelam muito mais para além do que pretendiam dizer diretamente. As fontes - é este o passo que ainda faltou ser dado por Voltaire para atingir o patamar de análise sistemática e crítica que seria alcançado pelos historicistas do século

XIX – não são apenas mananciais de informações, mas discursos que precisam ser analisados (Barros, 2022, p. 120).

Compreensão essa acerca das fontes que, por sua vez, acaba por revelar, num primeiro momento, sua percepção ou entendimento sobre o ofício dos historiadores. Desta forma, como bem ressalta Barros (2022), para Voltaire, a principal finalidade do ofício do historiador não se constitui na análise das fontes que dispõem em suas mãos como discursos, com interesses em voga, a partir do seu lugar de produção a serem decifrados e de sua dimensão discursiva, mas sim na busca de informações confiáveis, úteis ao nível político e na recolha de testemunhos. O que, por sua vez, pode ser observado na priorização atribuída pelo autor aos testemunhos oculares como mais confiáveis e dignos de nota (Barros, 2022). De modo geral, em seus trabalhos, como o *Ensaio sobre os Costumes* (1756), o autor acaba por se limitar no que diz respeito ao tratamento das fontes como documentos - monumentos.

Passagens como estas - mais frequentemente presentes nos verbetes voltairianos de reflexão sobre a História e nos libelos polemistas, como o ensaio *O Pirronismo na História* - certamente são perspicazes, reveladoras de erudição e particularmente importantes para um ambiente intelectual que prepara a antessala da qual surgirá a crítica historiográfica do século seguinte. Não obstante, de modo mais geral Voltaire ainda trata as fontes históricas como *documentos* / *monumentos* que conservam (ou não) informações objetivas e confiáveis, mas não como discursos inseridos em "lugares de produção" que podem revelar mais sobre aqueles que os escreveram ou construíram - e possivelmente os preservaram - do que sobre aqueles de quem se fala no próprio documento / monumento (Barros, 2022, p. 123).

Bem como revela, num segundo momento, sua visão sobre a função da história. Uma vez que, para o historiador-filósofo iluminista, a história tinha como sua finalidade ser uma história *Magistra Vitae*, isto é, uma história mestra da vida que ensina como espelho de príncipe através dos exemplos, erros e acertos do passado, com figuras exemplares que enquanto modelo historiográfico, engloba uma série de pensadores da Antiguidade que se estende desde Tucídides à Cícero e Maquiavel. Desta maneira, em meio a tantas vicissitudes, Voltaire trazia uma concepção passadista em relação com o tempo. O que Hartog (2013) denomina de regimes historiográficos, entre o regime moderno, trazido pelas mudanças do seu tempo, e o regime antigo, simbolizado pela sua visão sobre a função da história.

[...] a hipótese do regime de historicidade deveria permitir o desdobramento de um questionamento historiador sobre nossas relações com o tempo [...] A atenção, é preciso repetir, incide inicialmente e, sobretudo, sobre as categorias que organizam essas experiências e permitem revelá-las, mais precisamente ainda, sobre as formas ou os modos de articulação dessas

categorias ou formas universais, que são o passado, o presente e o futuro (Hartog, 2013, p. 37-38)

Em suma, o regime de historicidade é um conceito heurístico que diz respeito a relação social com o tempo - passado, presente ou futuro - e como essa relação afeta a sociedade e as condições da produção de histórias. Nesse sentido, Voltaire se identifica no seu modelo historiográfico, com toda uma tradição passadista de se pensar e fazer história que remonta aos historiadores de tipo antigo e não ao que já estava sendo gestado na segunda metade do século XVIII enquanto uma antessala dos novos tempos com os historiadores profissionais e científicos. Como demonstra Barros (2022), para além da clara função da história enquanto mestra da vida, a história para Voltaire tinha também o papel de oferecer ao historiador comparações entre diferentes tipos de sociedades, como o mesmo fará de maneira mais precisa no *Ensaio sobre os Costumes* (1756) em que o autor irá partir da história antiga do extremo oriente.

Será que as areias movediças do norte da África e das margens da Síria vizinha do Egito, podem ser outra coisa senão as areias do mar, que se acumulam quando o mar recua gradualmente? Heródoto, que nem sempre mente, sem dúvida nos diz uma grande verdade quando relata que, segundo a história dos sacerdotes do Egito, o Delta nem sempre foi terra. Não poderemos dizer o mesmo das regiões arenosas perto do mar Báltico? As Cíclades não atestam aos próprios olhos, por todos os baixos que as rodeiam pela vegetação que se descobre facilmente sob as águas que as banham, que faziam parte do continente? (Voltaire, 1756, p. 3). [Tradução].

Dessa forma, pode-se notar a concepção volteriana de história presente em sua respectiva obra, isto é, ao analisar a visão histórica de Voltaire presente no *Ensaio sobre os Costumes* (1756), observa-se como o mesmo está marcado por um modelo historiográfico de tipo antigo - conforme demonstrado nas três características acima - como bem salienta Barros (2022) e Lopes (2001) ao destacar seu tratamento ou procedimento em relação às fontes documentais, sua percepção do ofício dos historiadores e sua visão sobre a função da história. Não obstante, de modo subjacente de outra parte, segundo Barros (2022) há também na escrita traços característicos de um historiador de tipo moderno. O que, segundo o mesmo, pode ser notado através de duas vias com as quais Voltaire parece estar sintonizado que são as filosofias da história e o desenvolvimento com uma nova classe de historiadores profissionais.

À parte os traços mais caracteristicamente antigos de sua historiografia, Voltaire também pode ser considerado um historiador moderno, sintonizado com as transformações historiográficas que começavam a se processar em sua época, por duas entradas. De um lado, ele acompanha as mudanças que começavam a se afirmar com as "filosofias da história" - obra de filósofos da

segunda metade do século XVIII e além, que se puseram a refletir sobre a História (disciplina ou campo de saber) e sobre a história (processo de transformações humanas). De outro lado ele sintoniza-se parcialmente com as mudanças que começavam a se operar no mundo dos historiadores propriamente ditos uma nova classe de especialistas que começava a se formar discretamente, e que logo se afirmaria profissionalmente ao reivindicar um espaço específico nas universidades e ao constituir algo que poderia ser entendido como uma efetiva comunidade de historiadores profissionais (Barros, 2022, p. 130).

Ora, as ambiguidades entre o modelo historiográfico antigo e o moderno presente nas obras históricas de Voltaire acabam por ser explicadas em certa medida pelo fato do autor ser simultaneamente um filósofo da história, historiador praticante, signatário do paradigma newtoniano e um intelectual iluminista que pensa o processo histórico. Desta forma, desse conjunto de contradições e ambiguidades nasce algo diferente, algo novo, que começa ser gestado e que, a sua maneira, irá configurar sua visão de mundo e seus trabalhos. O exercício histórico de Voltaire se dá em um contexto de mudanças e crises que se constituem, como chamarizes das filosofias da história. Uma vez que, segundo Paul (2012) a filosofia da história floresce em tempos de crise e em contextos espaço-temporais de incerteza da plausibilidade das relações herdadas entre passado e presente. Nesse sentido, segundo Barros (2022) esse elemento tipicamente moderno presente no trabalho historiográfico de Voltaire pode ser notado através de alguns marcadores como sua distinção da história sagrada e laica e sua concepção de tempo. No que tange ao primeiro elemento, segundo Barros (2022) Voltaire está ao lado de um conjunto de pensadores de tipo moderno que não veem a história sendo guiada ou dirigida pela providência divina. Em outras palavras, se por um lado é possível afirmar que Voltaire esteja umbilicalmente ligado a uma tradição historiográfica de tipo antigo em muitos aspectos - como, por exemplo, na ausência da crítica documental em seu trabalho e na sua priorização dos testemunhos oculares mencionados acima - por outro lado, reconhece-se no ato ou efeito de sua separação ao pensar o processo histórico entre aquilo que é imanente e transcendente um traço de sua modernidade.

Esta distinção entre uma história transcendente e sagrada dos "teólogos da história" e a história imanente e laica dos "filósofos da história e dos historiadores profissionais - um ponto crucial para o futuro desenvolvimento da historiografia - é um verdadeiro divisor de águas. Homens como Voltaire já possuem uma concepção moderna de História porque a ideia de uma história diretamente guiada por Deus era já inaceitável. Voltaire, aliás, era fortemente deísta, mas isso não o impedia de acreditar que, embora Deus tivesse criado o mundo, depois o abandonara à sua própria sorte. A História, acompanhando esta perspectiva, deveria ser um relato das ações e realizações humanas, e não das intervenções da Providência Divina (Barros, 2022, p. 133).

A Presença ou Influência do Paradigma Newtoniano

Ademais, o segundo elemento que, nesse conjunto de ambiguidades presente em Voltaire, o configura como um historiador de tipo moderno diz respeito a sua percepção do tempo histórico. Barros (2022) ao, versa sobre esse tema, salienta como que a concepção de tempo de Voltaire constitui uma percepção singular e original ao conseguir compatibilizar tanto o viés iluminista e sua noção de tempo linear-progressivo quanto o modelo de tempo cíclico dos antigos. O que demonstra, por sua vez, mais um dado típico da ambiguidade que permeia a visão historiográfica de Voltaire. Pois, ao mesmo tempo que se posiciona como um signatário do viés iluminista de tempo linear-progressivo, concomitantemente, tenta conciliar em sua concepção de tempo o modelo cíclico dos antigos. De todo modo, mesmo que a concepção de tempo histórico de Voltaire seja composta por uma espécie de miscelânea temporal com elementos antigos e modernos, ainda assim, caracteriza-se como uma visão original, singular e moderna.

O tempo, em Voltaire, é, no entanto, ambíguo. Parece haver nele um esforço de conciliação entre o tempo cíclico dos antigos e o tempo linear dos modernos. Essa ambiguidade permeia a visão historiográfica de Voltaire. Se as “filosofias da história” de Kant (1784), Condorcet (1793) ou Hegel (1830) apresentam a característica comum de conceber o tempo como linear e progressivo de resto uma maneira de configurar o tempo que é assimilável à ampla maioria das “filosofias da história” da época, e que pode ser considerada uma novidade trazida pelo iluminismo setecentista - já em algumas obras de Voltaire veremos a mescla desta temporalidade progressiva com um tempo cíclico que remete aos clássicos. Para Voltaire, o progresso efetivo da humanidade, embora de fato termine por se afirmar em um arco mais abrangente, é entretecido em primeiro plano por avanços e recuos - ou pela alternância entre épocas iluminadas e épocas de decadência - já que para o filósofo francês teriam ocorrido, até a sua época, apenas quatro grandes “épocas felizes”: a Grécia Clássica, o Império Romano, o Renascimento, e a França de Luís XIV (Barros, 2022, p. 142).

Dessa forma, ao concluir o primeiro aspecto deste trabalho, pode-se observar como faz nota Barros (2022) em seu trabalho, que há no projeto ou modelo historiográfico de Voltaire elementos que dizem respeito a uma dimensão historiográfica de tipo antigo na ausência da crítica documental em seu trabalho e na sua priorização dos testemunhos oculares, bem como elementos de tipo moderno que pode ser notado em sua distinção da história sagrada e laica e na sua concepção de tempo. Contudo, deve-se destacar também, como chama atenção Leclercq (2018), que há também um terceiro elemento novo sendo gestado em Voltaire, algo que, na verdade, diz respeito ao tempo-espaco no qual o autor estava inserido e, como gramática, se impôs em sua obra. Esse elemento novo que estará presente nas obras de

Voltaire, especialmente na redação de seu *Ensaio sobre os Costumes* (1756), diz respeito à presença ou a influência do paradigma newtoniano e do eurocentrismo. O paradigma newtoniano se caracteriza como uma doutrina filosófica e científica inspirada nas teorias e métodos do físico e matemático Isaac Newton (1643 - 1727) que a partir da publicação da *Principia Mathematica* de 1687 e da Revolução científica do século XVII se impôs como visão de mundo Ocidental e catalisou a era do iluminismo.

A *Principia Mathematica* de Newton, publicada em 1687, na conjuntura do que Paul Hazard denominou "crise da consciência europeia"⁴ afirmou determinadas conclusões sobre a natureza e o conhecimento científico que rapidamente tornaram-se paradigmáticas no pensamento ocidental: a existência de regularidades nos fenômenos naturais; sua organização mecanicista; seu caráter de totalidade e auto-equilíbrio ("alterar um elemento é alterar o conjunto"); a possibilidade de, pela observação e pela experimentação, traduzir cognitivamente as regularidades em leis (princípio de indução). Todos estes postulados, além das contribuições propriamente físicas de Newton, como a lei da gravitação ou os princípios da termodinâmica, fazem parte de uma longa trajetória intelectual do Ocidente (Wehling, 1994, p 60).

Em seu livro *A invenção da história: estudos sobre o historicismo* o autor Wehling (1994) demonstra como as origens do moderno interesse pela história se encontram no século XVIII, ou seja, para o autor é em meio às perguntas acerca do processo histórico e da sucessão histórica enquanto evolução dos processos históricos que repousa a curiosidade historiográfica. Nesse sentido, o autor destaca que de fato só haverá um significativo avanço e aprofundamento nas reflexões epistemológicas sobre a história enquanto campo de saber, se houver por parte dos estudiosos uma interpretação honesta e satisfatória do conhecimento histórico produzido no século XVIII. Logo, ao tomar para si tal empreendimento, o autor ressalta que o problema central do conhecimento histórico no século XVIII foi em suas palavras simultaneamente um dos grandes desafios teóricos do iluminismo, isto é, compatibilizar, conciliar ou harmonizar os fenômenos de sucessão histórica com o modelo mecanicista, sistemático e esquemático que se tornava rapidamente dominante com paradigma newtoniano. Questão essa, como destacou Wehling (1994), trabalhada por Foucault (2000), em que o filósofo francês demonstra como que a linguagem influencia as percepções e ideias sobre o mundo. Portanto, linguagem não deve ser entendida única e exclusivamente como meio de comunicação, e sim como uma forma de encarar a própria realidade. Nesse sentido, o autor inicia seu livro examinando as origens da modernidade, mais especificamente, a forma como os filósofos iluministas redefiniram e reformularam o significado das palavras e dos conceitos baseada na lógica racional, mecanicista e do pensamento newtoniano.

A linguagem não é o que é porque tem um sentido; seu conteúdo representativo que, para os gramáticos dos séculos XVII e XVIII terá tanta importância a ponto de servir de fio condutor para suas análises, não tem aqui papel a desempenhar. As palavras agrupam sílabas e as sílabas, letras, porque há, depositadas nestas, virtudes que as aproximam e as desassocia, exatamente como no mundo as marcas se opõem ou se atraem umas às outras (Foucault, 2000, p. 52).

Seguindo nesta mesma linha argumentativa, mas ao refletir sobre o problema epistemológico iluminista Wehling (1994), pontua como o fenômeno da sucessão histórica foi dominado pelos quadros de ferro do paradigma newtoniano, de forma que sua influência transformou a forma de se conceber a história no século XVIII. Como pode ser notado, em autores como Voltaire ao denominar seu tempo como a era da física, para quem a utilidade da história estava nas lições sobre a natureza humana apontadas pela experiência em sua busca pelas causas permanentes que constroem a atividade humana em todas as épocas, típico do raciocínio mecanicista, cartesiano e a-histórico. “Por que graus pôde-se chegar a imaginar, em nossa era física, um outro ser metafísico? É claro que homens unicamente ocupados com suas necessidades não sabiam o suficiente para se tornar filósofos” (Voltaire, 2007, p. 47).

Segundo Wehling (1994) será a partir da publicação da *Principia mathematica* de Newton em 1687 em meio a conjuntura daquilo que Paul Hazard (1967) denominou de crise da consciência europeia, quando os postulados newtonianos serão alçados gradualmente ao patamar de paradigma, como uma espécie de gramática do século XVIII.

Por motivos de índole variada - epistemológica, metodológica, social, política, econômica - cuja análise aqui seria ociosa, o pensamento newtoniano, originalmente vinculado à física e sem pretensões a uma *Weltanschauung* integral como fora o tomismo, teria o mesmo destino deste. É verdade que, desde a primeira metade do século XVIII, caminhava-se para este resultado. O esquema do Cosmos, em função do qual se reunia e se articulava o conjunto do saber, cede lugar a um esquema diferente, o da máquina, cuja nova analogia vai daí em diante se impor em todos os domínios. Menos de um século depois da primeira edição da *Principia Mathematica* poder-se-ia falar num paradigma newtoniano que parece oferecer a chave racional para a explicação do universo e do homem. Newton, *malgré lui*, tornava-se um novo Santo Tomás. As etapas dessa construção foram relativamente rápidas, especialmente se considerarmos que, ao contrário do tomismo, não havia nenhuma “suma” que orquestrasse a imensa variedade dos elementos (Wehling, 1994, p. 60).

Em outras palavras, ao analisar a concepção epistemológica do iluminismo, o autor Wehling (1994) mostra como o paradigma newtoniano construído a partir da Revolução científica do século XVII - classificado pelo autor como um paradigma de ferro ao entender

que o mesmo se caracteriza como algo engessado - vai ler e interpretar o mundo como se fosse uma máquina e as forças como algo quantificável, regular e padrão que obedecem às leis naturais, mas que o tempo histórico e as ações humanas não se enquadram. Neste ponto, o autor salienta que por motivos variados o pensamento newtoniano, originalmente vinculado ao campo de conhecimento da física e, sem pretensões de se impor como um modelo único de visão de mundo - como o seu sucessor, o tomismo - teria o mesmo destino deste. Trata-se de uma questão fulcral, seguindo Wehling (1994) onde e como os filósofos racionalista da história, tal como Voltaire, fracassaram ao não solucionar o problema da sucessão, visto que estavam fadados a não ir além em sua análise do que consideravam as manifestações do social e humano, das fronteiras do mecanicismo, ambicionando conhecer o homem em termos cartesiano-newtoniano e eurocêntricos por excelência. Nesse sentido, o autor destaca como que Voltaire estará submetido ao paradigma newtoniano ao mesmo tempo que visa estabelecer uma mudança devido à dificuldade que se expressa na impossibilidade de interpretar a história e a passagem do tempo através das leis naturais. Desta forma, a mudança, isto é, a questão da transformação através do tempo precisou ser incorporada ao paradigma newtoniano. De igual maneira, Cassirer (1997) demonstra ao apresentar como a ideia de passado e de história se constitui como objeto de estudo de alguns dos principais filósofos iluministas, que apesar do iluminismo não ter criado muitas ideias inovadoras, teria sido o responsável por preparar ou ser uma espécie de antessala de novas formas de pensar e proceder em relação à transformação através do tempo. O que, segundo o autor, pode ser observado no empreendimento de Voltaire no seu *Ensaio sobre os Costumes* (1756) com seu modelo de historiografia filosófica. Empreendimento esse que, como pontua Cassirer (1997), não tinha como seu objetivo promover a submissão unilateral da história aos imperativos construtivos da filosofia, mas sim a elaboração de novas tarefas e novos problemas filosóficos.

Voltaire, no domínio da física, é apenas aquele que desbravou o caminho para Newton na literatura, o divulgador de suas idéias e de seus princípios; mas, no domínio da história, é uma concepção original e independente, uma nova abordagem metodológica que Voltaire assume o risco de inaugurar, abrindo-lhe o caminho no seu *Essai sur les mœurs* [Ensaio sobre os costumes]. Todos os grandes ensaios históricos que o século XVIII produziu estão agora sob a influência dessa impressionante façanha filosófica. Assim como influenciou na França Turgot e Condorcet, Voltaire influência na Inglaterra Hume, Gibbon e Robertson. E Hume é, ao mesmo tempo, a prova direta da estreita união pessoal que existe doravante entre a história e a filosofia. A época da "historiografia filosófica" que começa no século XVIII procura realizar um equilíbrio entre esses dois elementos (Cassirer, 1997, p. 271).

Assim, de modo geral, Wehling (1994) ressalta em seu trabalho como que o tempo histórico e as ações humanas não se limitam aos quadros de ferro do paradigma newtoniano que buscava interpretar o mundo como uma máquina através de suas regularidades. Mas que, por sua vez, acaba por encontrar uma barreira intransponível seguindo esse seu modo de pensar ao se deparar com a análise do ser social e a diversidade humana, que acaba exigindo uma mudança no seu modo de ser. O que, por sua vez, pode ser observado em Cassirer (1997) ao demonstrar a partir de uma série de filósofos do iluminismo como se efetua essa mudança e ruptura em relação ao pensamento histórico e a transformação através do tempo. Essa mudança filosófica, que precisou ser incorporada ao paradigma newtoniano, por seu turno, acaba beneficiando a própria história - enquanto campo de conhecimento - uma vez que essa transformação ou sucessão histórica se dá a partir do tempo. Em outras palavras, há uma clara tensão latente no pensamento iluminista, como bem observa Wehling (1994) e Cassirer (1997) que ecoa no pensamento e na obra de Voltaire enquanto príncipe das luzes. Pois, ao mesmo tempo que o autor se posiciona como um intelectual iluminista que se dedica ao pensamento histórico, irá concomitante seguir os princípios do modelo newtoniano. Uma aparente contradição de termos que acaba por traduzir um autor contraditório como Voltaire, mas que irá à sua maneira apresentar um impasse do qual o autor tentará a sua maneira produzir uma solução em sua obra *Ensaio sobre os Costumes* (1756) na aplicação do seu modelo de historiografia filosófica.

Eurocentrismo e o Orientalismo

Por fim, mas não menos importante, o terceiro elemento presente na historiografia de Voltaire diz respeito ao Eurocentrismo e o Orientalismo. Afinal, como destaca Leclercq (2018) ao examinar os contos e romances do autor, dos vinte e seis títulos que compõem sua coletânea de contos e romances, mais da metade integram, de uma forma ou de outra, elementos textuais orientais. Assim, segundo Leclercq (2018) Voltaire encontrará neste no acúmulo de informações de viajantes providas de um oriente em que a Europa se faz cada vez mais presente, material que alimenta sua escrita.

A postura do historiador, no *Essai sur les Moeurs* nomeadamente, demonstra fazer um uso das fontes disponíveis - obra dos orientistas acadêmicos, relatos de viajantes e sobretudo observações dos jesuítas no extremo-Oriente - em total desarmonia com as orientações ideológicas do regime: os esforços concentram-se na tentativa de solapar o quadro interpretativo fornecido pela tradição judaico-cristã numa reflexão centrada nas origens das civilizações e das religiões (Leclercq, 2018, p. 5).

Seguindo a linha argumentativa de Leclercq (2018), será a partir do momento em que a gradual e progressiva emergência de fragmentos de outras antiguidades e de outras origens vindas do Leste, começam a penetrar na Europa e provocar os alicerces discursivos da ordem judaico-cristã que o interesse de Voltaire pelo oriente atinge seu ápice. Isso fica bem claro em *Ensaio sobre os Costumes* (1756) a partir do momento em que o autor começa a deliberar sobre o surgimento ou conhecimento da alma.

Que noção os primeiros povos devem ter tido da alma? Essa que toda a nossa gente do campo tem antes de ouvir o catecismo, ou mesmo depois de o ter ouvido. Adquirem apenas uma idéia confusa, sobre a qual eles mesmos nunca refletem. A natureza teve demasiada piedade dessa gente para torná-las metafísicas; essa natureza é sempre e em toda parte a mesma. Ela fez as primeiras sociedades sentirem que havia algum ser superior ao homem, quando experimentaram flagelos extraordinários. Ela lhes fez sentir também que há no homem algo que age e que pensa. Elas não distinguiam essa faculdade da vida; e a palavra alma sempre significou vida para os antigos, fossem coles sírios, caldeus, egípcios, gregos ou os que vieram enfim se estabelecer numa parte da Fenícia (Voltaire, 2007, p.47).

Essa é uma questão fulcral, por dizer respeito a algo que não se inicia necessariamente com Voltaire, mas que ganhará novos contornos com sua figura e que, com o passar do tempo, se constitui como uma prática do Ocidente, isto é, ato ou efeito de inventar o Oriente à sua maneira. Como muito bem demonstra Said (2007) ao salientar em seu trabalho como o Ocidente historicamente fez uma construção de imagem estereotipada do Oriente ao longo de vários séculos e de diferentes maneiras. Em seu trabalho, ao versar sobre o conceito de Orientalismo, subdividindo o conceito em três sentidos. Desta forma, o primeiro sentido que comporta o termo Orientalismo está no plano acadêmico. Nas palavras do autor, diz respeito aqueles que, ensinam, escrevem e pesquisam sobre o oriente.

A designação mais prontamente aceita para Orientalismo é acadêmica, e certamente o rótulo ainda tem serventia em várias instituições acadêmicas. Quem ensina, escreve ou pesquisa sobre o Oriente seja um antropólogo, um sociólogo, um historiador ou um filólogo nos seus aspectos específicos ou gerais é um orientalista, e o que ele ou ela faz é Orientalismo (Said, 2010, p. 25).

Já o segundo sentido apresentado caracteriza o Orientalismo como um elemento imaginativo, ou seja, aquele que é mais amplo e se configura como um estilo de pensamento.

[...] um estilo de pensamento baseado numa distinção ontológica e epistemológica feita entre o "Oriente" e (na maior parte do tempo) o "Ocidente". Assim um grande número de escritores, entre os quais poetas, romancistas, filósofos, teóricos políticos, economistas e administradores imperiais, tem aceitado a distinção básica entre o Leste e o Oeste como

ponto de partida para teorias elaboradas, epopeias, romances, descrições sociais e relatos políticos a respeito do Oriente, seus povos, costumes, "mentalidade", destino e assim por diante. Esse Orientalismo pode acomodar Ésquilo, digamos e Victor Hugo, Dante e Karl Marx. (Said, 2010, p. 25).

Por fim, o terceiro sentido de Orientalismo diz respeito a um instrumento de dominação.

Tomando o final do século XVIII como ponto de partida aproximado, o Orientalismo pode ser discutido e analisado como a instituição autorizada a lidar com o Oriente fazendo e corroborando afirmações a seu respeito, descrevendo-o, ensinando-o, colonizando-o, governando-o: em suma, o Orientalismo como um estilo ocidental para dominar, reestruturar e ter autoridade sobre o Oriente (Said, 2010, p. 26).

Desses três sentidos distintos de se dirigir ao oriente, será o segundo, isto é, imaginativo ou como um estilo de pensamento que melhor corresponde a postura de Voltaire em relação ao oriente. Isto é significativo por denotar que o olhar de Voltaire - enquanto um autor incontornável do iluminismo francês que ocupa uma grande envergadura na memória social de seu país - é um olhar ideologicamente guiado. Como faz notar Leclercq (2018) em seu trabalho ao salientar como os interesses de Voltaire pelas civilizações orientais não são neutros. Na verdade, há em seu trabalho, mais especificamente no *Ensaio sobre os Costumes* (1756) o uso contínuo de categorias de análise como *Civilização, Bárbaros e Raça* que denotam sua postura eurocêntrica e que tem como objetivo o estabelecimento de uma hierarquização horizontal e vertical.

Para nós, o mais interessante é a sensível diferença entre as espécies de homens que povoam as quatro partes conhecidas do nosso mundo. Só um cego tem direito de duvidar que os brancos, os negros, os albinos, os hotentotes, os iapões, os chineses e os americanos são de raças inteiramente diferentes. [...] Os olhos redondos, o nariz achatado, os lábios sempre grossos, as orelhas diferentemente conformadas, a lanugem da cabeça, a própria medida da inteligência erigem entre eles e as outras espécies de homens diferenças prodigiosas. E o que demonstra que não devem essa diferença ao clima é que negros e negras, transportados para os países mais frios, sempre produzem animais da sua espécie e que os mulatos são uma raça bastarda de um negro e de uma branca, ou de um branco e uma negra (Voltaire, 2007, p.41).

Desta forma, ao se valer de categorias como *Civilização, Bárbaros e Raça* em diferentes momentos do seu trabalho, Voltaire acaba por transparecer o seu olhar ideológico, eurocêntrico e civilizador. Em outras palavras, seu Orientalismo - ao se concentrar nos estudos do Oriente como seu objeto direto ou indireto - é marcado pelo Eurocentrismo, que se torna evidente na sua escrita ao classificar o outro e criar hierarquias horizontais avaliando

tradições e valores, e verticais no juízo que faz das relações sociais estabelecidas entre mais e menos civilizados. Elias (1994) ao versar sobre os comportamentos considerados típicos do homem civilizado Ocidental, demonstra como o processo civilizador deve ser entendido como algo que se processou no Ocidente em diferentes momentos históricos e de diferentes maneiras.

Mas se examinamos o que realmente constitui a função geral do conceito de civilização, e que qualidade comum leva todas essas várias atitudes e atividades humanas a serem descritas como civilizadas, partimos de uma descoberta muito simples: este conceito expressa a consciência que o Ocidente tem de si mesmo. Poderíamos até dizer: a consciência nacional. Ele resume tudo em que a sociedade ocidental dos últimos dois ou três séculos se julga superior a sociedades mais antigas ou a sociedades contemporâneas "mais primitivas". Com essa palavra, a sociedade ocidental procura descrever o que lhe constitui o caráter especial e aquilo de que se orgulha: o nível de sua tecnologia, a natureza de suas maneiras, o desenvolvimento de sua cultura científica ou visão do mundo, e muito mais (Elias, 1994, p. 21).

Assim, em um primeiro momento de sua obra, Elias (1994) disserta sobre o conceito de civilização como uma forma de hierarquizar e classificar. No segundo momento, o autor analisa o uso do conceito de civilização para os ingleses, franceses e alemães, percebendo, sobretudo, que o conceito de *civilização* expressa, de uma só vez, o orgulho pelo progresso do Ocidente em detrimento do Oriente.

“Civilização”, porém, não significa a mesma coisa para diferentes nações ocidentais. Acima de tudo, é grande a diferença entre a forma como ingleses e franceses empregam a palavra, por um lado, e os alemães, por outro. Para os primeiros, o conceito resume em uma única palavra seu orgulho pela importância de suas nações para o progresso do Ocidente e da humanidade (Elias, 1994, p. 24).

Nesse sentido, Voltaire, o príncipe das luzes, acaba por personificar não somente um período cheio de mudanças e transformações cada vez mais aceleradas nas diversas esferas da sociedade aristocrática, como também, de acordo com essa linha de pensamento, que identifica nações atrasadas no processo civilizacional, dotando seu juízo que faz do outro, nesse oriente, conforme os valores colonialistas das modernas nações europeias. De acordo com análise de Foucault (2010), é possível concluir, através da análise genealógica, que o conhecimento ocidental tem origem no iluminismo, representado por Voltaire, enquanto um dos principais representantes do iluminismo francês é signatário do pensamento histórico eurocêntrico ocidental. Em outras palavras, seu Orientalismo está profundamente imbuído de Eurocentrismo, carregado de formas e maneiras de pensar o Oriente de maneira classificatória e hierarquizada. Nesse sentido, o *Ensaio Sobre os costumes* (1756), que inicialmente foi

idealizado como um discurso pedagógico à Madame Du Châtelet acaba por apresentar com maior nitidez o Eurocentrismo presente na obra historiográfica de Voltaire. Ao mesmo tempo, em que dedica capítulos sobre os povos antigos do Oriente, o autor os limita à dinâmica de pensamento do raciocínio mecanicista, cartesiano e classificatório das sociedades dos costumes e dos saberes.

Considerações Finais

Voltaire está nas raízes do pensamento histórico eurocêntrico ocidental. Isso pode ser associado à leitura genealógica de Foucault (2010) de mostrar que o conhecimento ocidental tem origem no iluminismo. Uma vez que Foucault (2010) demonstra como as classificações que os intelectuais ocidentais farão, a exemplo de Voltaire, hierarquizará as sociedades, os costumes, os saberes e irá construir toda uma série de cenários históricos artificiais como grande tribunal que oferece aos historiadores o poder e a oportunidade de julgar, Voltaire obviamente tem sua contribuição para a história, mas sua leitura de mundo e de história está fundamentada em um olhar classificatório, hierarquizado e eurocêntrico que enxerga o Ocidente como centro do mundo civilizado.

Fontes

VOLTAIRE, F.M.A. **Essai sur les mœurs**. Paris: Garney, 1827.

_____. **A Filosofia da História**. São Paulo, Martins Fontes, 2007.

_____. **Encyclopédie**. Genebra:sn, 1770.

Referências Bibliográficas

ARENDT, Hannah. **Entre o Passado e o Futuro**. São Paulo: Perspectiva, 2009.

BADINTER, Elizabeth. **As Paixões Intelectuais**. 2 Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2007.

BADINTER, Elizabeth. **As Paixões Intelectuais**. 3 Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2009.

BARROS, J. D'Assunção. **O Projeto de Pesquisa em História**. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

_____. **A Historiografia como fonte histórica**. Petrópolis: Vozes, 2022.

_____. **Teoria e Formação do Historiador**. Petrópolis: Vozes, 2017.

_____. **Teoria da História**. Petrópolis: Vozes, 2013.

BLOCH, Marc. **Apologia da história**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

CASSIRER, Ernst. A Conquista do Mundo Histórico. In: **A filosofia do Iluminismo**. Campinas, Unicamp, 1997.

- CHAUÍ, M. Vida e obra. In: **Voltaire**. (Coleção Os Pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 1978. obra.
- CHARTIER, Roger. **Origens culturais da Revolução Francesa**. São Paulo, Unesp, 2009.
- DARNTON, Robert. **Boemia Literária e Revolução**. São Paulo, Companhia das Letras, 1987.
- ELIAS, Norbert. **O Processo Civilizador**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1994.
- FALCON, Francisco José Calazans. **Iluminismo**. São Paulo, Ática: 1991.
- FOUCAULT, Michel. **Arqueologia do Saber**. Rio de Janeiro: Forense, 2010.
- _____. **As Palavras e as Coisas**. Rio de Janeiro: Martins Fontes, 2000.
- GAY, Peter. **The Enlightenment**. The rise of modern paganism. W. W. Norton & Company, 1995.
- HAZARD, Paul. A crise da consciência europeia (1680-1715). Tradução de Óscar de Freitas Lopes. Lisboa: Edições Cosmos, 1948
- HARTOG, François. **Os Antigos, o Passado e o Presente**. Brasília: UnB, 2003.
- _____. **Regimes de historicidade**. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.
- ISRAEL, Jonathan. **A revolução das Luzes**. O Iluminismo radical e as origens intelectuais da democracia moderna. São Paulo, Edipro, 2013.
- KOSELLECK, Reinhart. **Futuro Passado**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.
- _____. **O conceito de História**. Belo Horizonte, Autêntica, 2013.
- LECLERCQ, A. C. R. **Orientalismo e anticlericalismo nos contos de Voltaire: Zadig e Lettres d'amabed**. 2018. Dissertação (Mestrado em Literatura e Cultura) - Instituto de Letras. Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2018.
- LOPES, Marcos Antônio. **Voltaire Historiador**. Campinas: Papirus, 2001.
- _____. **Ars Historica no Antigo Regime**: a História antes da Historiografia. *Varia Historia*, Belo Horizonte, vol. 24, nº 40: p.633-656, jul/dez 2008.
- _____. **Grandes nomes da história intelectual**. São Paulo: Editora Contexto, 2003.
- LUCA, Tania Regina de. **Práticas de pesquisa em História**. São Paulo: Contexto, 2022.
- PACHECO, Vavy. **O que é História**. São Paulo: Brasiliense, 1993.
- PAUL, Herman. Tudo está estremecido: por que a filosofia da história floresce em tempos de crise? **Low Countries Historical Review**, volume 127, número 4, em 2012.
- VENTURI, Franco. **Utopia e reforma no Iluminismo**. Tradução de Modesto Florenzano. Bauru: EDUSC, 2003.
- WEHLING, Arno. Historiografia e Epistemologia Histórica. In: MALERBA, J. (org). **A História escrita**. São Paulo: Contexto, p. 175-187.
- _____. Um Problema Epistemológico Iluminista: A sucessão histórica nos quadros de ferro do paradigma newtoniano. **Revista da SEPH**. Curitiba, n.6, 1991.

**Os opostos, se não se atraem, se complementam: Alexis de Tocqueville e Karl Marx
como vozes suplementares para um entendimento mais abrangente da Revolução de
1848**

*The opposites, if not drawn together, find complementarity: Alexis de Tocqueville and Karl
Marx as supplementary voices for a more comprehensive understanding of the 1848
Revolution*

Guilherme Costa Silva,¹ UFG

Resumo

A longa revolução francesa é um dos temas sobre os quais os que lidam com passado mais se debruçaram e produziram, entre esses estão Alexis de Tocqueville e Karl Marx. No presente artigo, apresentarei a conjuntura dessa revolução sobre a qual tratam os autores. Em seguida, compararei as duas visões tendo como tese que, embora sejam tradicionalmente entendidos como ideologicamente opostos, Tocqueville e Marx, quando analisados em conjunto, possibilitam uma visão mais “diversa” desse processo.

Palavras-chave: Longa Revolução Francesa; Revolução de 1848; Alexis de Tocqueville; Karl Marx; Análise Comparada.

Abstract

The long French Revolution is one of the subjects that those dealing with the past have most deeply investigated and produced, among whom are Alexis de Tocqueville and Karl Marx. In this article, I will present the context of this revolution as addressed by the authors, and then I will compare the two views, with the thesis that, although traditionally understood as ideologically opposed, Tocqueville and Marx, when analyzed together, allow for a more “diverse” view of this process

Keywords: Long French Revolution; 1848 Revolution; Alexis de Tocqueville; Karl Marx; Comparative Analysis.

O que se deve exigir do escrito, antes de tudo, é um certo sentimento íntimo, que o torne homem de seu tempo e de seu país, ainda quando trate de assuntos remotos no tempo e no espaço.

(...)

Nem tudo tinham os antigos, nem tudo têm os modernos. Com os haveres de uns e de outros é que se enriquece o pecúlio comum (Machado de Assis, *apud* Campos, 2019, p. 190 e 195).

**Uma conjuntura revolucionária: breves apontamentos da Revolução Francesa à
Primavera dos Povos²**

¹ Graduando de licenciatura na Faculdade de História da Universidade Federal de Goiás. É pesquisador PIBIC com financiamento CNPq no projeto de pesquisa “Teoria da História: conceitos, trajetórias e tradições historiográficas”. Além disso, atualmente é aluno especial no mestrado do Programa de Pós-Graduação em História da UFG. Contato: guilherme.costa@discente.ufg.br ou guilherme.guigo.costa@gmail.com.

Muitas críticas já foram elaboradas ao que se denomina “Movimentos dos Annales”,³ contudo esse foi, para alguns, a “Revolução Francesa da Historiografia”, lançando as bases de muito do que até hoje é tido como teoria e metodologia (Burke, 1997, p. 10–16). Resumidamente, é possível identificar algumas tendências tidas como geracionais: a primeira, cujos expoentes mais excelsos são Bloch e Febvre, ampliou o que era considerado fonte, buscou uma História totalizante e que fosse História-Problema; a segunda, cujo nome mais relevante talvez seja de Braudel, sugeriu a História como passível de interdisciplinaridade e dedicou-se a refletir sobre as estruturas e a temporalidade; Le Goff e Georges Duby talvez sejam os mais conhecidos do que se entende como terceira geração e examinaram, em colaboração com a psicologia, as mentalidades (Barros, 2011, p. 42–63). Discordâncias metodológicas podem ser percebidas mesmo nos contemporâneos de cada uma das gerações, como Alexandre Koyré (1991, p. 272–278) que, sutilmente, insinua que a metáfora pictórica de Febvre beira ao determinismo, contudo, como o próprio autor afirma, possivelmente, dificilmente os historiadores poderão retirar o “fato da História”.⁴ O que é pouco grifado é o respeito mútuo entre Koyré e Febvre, com trocas de elogios e indicações para cargos (Salomon, 2016, p. 125). Outrossim, buscarei não somente destacar as divergências entre as proposições de Karl Marx e Alexis de Tocqueville, como também suas convergências, paralelismos e a apresentações da revolução sob ângulos distintos — mas que podem ser sobrepostas.

As análises documentais são parte considerável da faina dos historiadores, isso porque nesse trabalho existe a busca de, ao menos, alicerces confiáveis e amparado por fontes.⁵ Isso com um número de autores desconstrucionistas crescente (por mais que a corrente não esteja totalmente estabelecida) que questionam as pretensões de veracidade da História e subjagam as evidências ao segundo plano em relação à narrativa; não são *anti-referencialistas*, mas consideram que o passado é discursivamente construído e os referentes não refletem o passado, até porque se apresentam com diversos *mecanismos mediadores* (Munslow, 2009, p. 137–161). Tais considerações são especialmente necessárias de explicitar quando tratamos das leituras sobre o passado, ou seja, da historiografia.

² O termo “Primavera” não se relaciona apenas às transformações da época bastante impregnadas de liberalismo, nacionalismo e reformismo, mas também um sentido literal, uma vez que o movimento começou durante a primavera do hemisfério norte.

³ “Escola dos Annales” foi preterido a “Movimento” uma vez que, conforme aponta Burke (1997, p. 128–135), há diversificações internas ao grupo, algo semelhante à diferença entre *doutrina* e *corrente* em filosofia.

⁴ Sobre a ideia de “fato histórico” *vide* Adam Schaff (1995).

⁵ Há teóricos, como Collingwood (1972), que veem nisso a distinção entre o historiador e o romancista, para outros, como White (2011), a escrita da história teria dimensões literárias e linguísticas bastante sobressaltadas.

Análises, como a que aspiro realizar adiante, partem do princípio de que toda obra produzida apresenta historicidade⁶ e, portanto, são marcadas e marcam seu tempo. As obras de Marx e Tocqueville aqui pensadas, comparadamente, podem ser vistas como possuidoras de uma “dupla historicidade”; isso porque estão vinculadas as visões de um tempo sobre um evento passado, o golpe de 18 de Brumário, que forma parte de um conjunto revolucionário e, por conseguinte, pode ser inserido, na perspectiva de Eric Hobsbawm (2014), como parte de uma longa Revolução Francesa.⁷ É característico de muitas produções, especialmente no século XIX, serem hodiernamente História e Historiografia (Barros, 2011, p. 42 – 63). Partindo dessa lógica, julgo benéfico para a compreensão uma breve apresentação do contexto ao qual as obras fazem referência; sendo, grosso modo, a de Tocqueville um relato e a de Marx um estudo, mas ambas objetivam reordenar e elaborar sistematicamente os acontecimentos.

A Revolução Francesa está muito relacionada a uma leitura do “iluminismo” e forma, com a Revolução Americana e a Revolução Inglesa,⁸ a tríade das revoluções liberais. Vale sublinhar que, para Osvaldo Coggiola (2013, p. 281), esse talvez seja um dos temas mais revistos pelos profissionais da História. Conforme Luís Edmundo Moraes (2021, p. 11–46), em 1789 vislumbram-se novas formas de representação e organização do poder, isso porque a França encontrava-se embebida em crises, especialmente a agrária (por uma severa seca) e financeira (dentre outras coisas, pelos custos de guerras). O açoite era notavelmente mais rigoroso para o Terceiro Estado, ou seja, o povo,⁹ uma vez que o Primeiro e o Segundo Estado, respectivamente, o clero e a nobreza, eram isentos de impostos.

Diante desse cenário, o rei Luís XVI convoca a Assembleia dos Estados Gerais e, frente às divergências, perceptível é a disputa de como os votos deveriam ser contabilizados (com o Terceiro Estado solicitando o voto individual e os demais, assegurando seu poder, defendendo o voto por Estado). A decisão de que a isenção ao clero e a nobreza não só se perpetuaria como os impostos sobre o povo aumentaria surge como um estopim para que o Terceiro Estado se declarasse uma Assembleia Nacional. No dia 14 de junho do mesmo ano os revoltosos tomaram a Bastilha, prisão em que foram presos muitos dos opositores aos reis

⁶ Sobre o problema da “historicidade” na historiografia, ver Araújo (2013).

⁷ Considero a noção relevante por contemplar questões como o debate sobre quando termina uma revolução e as considerações de François Furet (1989) que, durante o bicentenário da revolução, passou a entendê-la como simultaneamente *processo* e *acontecimento*.

⁸ Há historiadores, próximos aos estudos decoloniais, que somam a essas a Revolução do Haiti (Trouillot, 2016). Ademais, faz-se indispensável a menção da obra *Os Jacobinos negros*, de C. L. R. James, onde se examinam os aspectos e diálogos da revolução francesa e a revolução do Haiti.

⁹ Escolhi esse termo propositalmente, tratava-se de um “estamento” heterogêneo, que engloba desde os girondinos (alta burguesia), passando pelos jacobinos (baixa burguesia) e campesinato, até os *Sans-culotte*.

franceses, na época praticamente desativada, além de um símbolo do absolutismo e do poder coercitivo do Estado (Moraes, 2021, p. 17).

Com a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão a Assembleia Constituinte afirma que todos seriam iguais perante a lei e alega que os direitos individuais deveriam ser assegurados, o país encaminhava-se a uma monarquia constitucional, porém o rei tenta fugir — mais de uma vez, diga-se de passagem — sendo condenado à morte, em 1793. Em 1792, as demais monarquias europeias passam a reagir contra a França e forma-se a Convenção, a maioria de seus integrantes poderiam ser tidos como parte de um dos três principais grupos, os jacobinos, os girondinos e a planície. Os jacobinos, liderados por Robespierre e Danton, destacam-se e suprimem os demais grupos, funda-se uma república, declara-se o voto universal, cria-se o Comitê de Salvação Pública e o Tribunal Revolucionário, gerando o Período do terror; o medo e insegurança passam a rondar os indivíduos e os girondinos, ajudados pela planície e instigando o povo, tomam o poder. Robespierre foi guilhotinado, no calendário revolucionário, em 9ª Termidor ou, como ficou conhecido, Reação Termidoriana (Moraes, 2021, p. 26; p. 33–35).

Sob o véu dos girondinos a França passa a ser governada pelo Diretório (com cinco diretores), que permanece de 1794 a 1799; o voto mais uma vez se torna censitário, a constituição é refeita e houve grande investimento na Guarda Nacional para defesa externa e interna, nesse momento, que, por seus êxitos, Napoleão Bonaparte ganha força (Hobsbawm, 2014, p. 122–127). Avançando no tempo, o exército passa a reivindicar mais poder e, de 1799 a 1804, o sistema de governo francês deu-se pelo consulado, sendo Napoleão o primeiro cônsul e os outros dois tinham um papel mais consultivo; após alçar-se ao poder no 18 de Brumário, Napoleão visa o apoio da burguesia, a industrialização, investimento em educação pública e formação cultural.¹⁰ Soma-se a isso o Código Civil, também conhecido como Código Napoleônico, colocando a igualdade na lei, o direito ao divórcio e reitera o Estado laico. Gozando de sua popularidade, por meio de um plebiscito, ele se torna imperador através do golpe de 18 de Brumário (Godechot, 1984, p. 114–124).

Sendo imperador, declara inimigos da França os países absolutistas e desenvolvidos industrialmente. Basicamente, Napoleão era contrário à livre concorrência e, por isso, o principal país ao qual se opõe é Inglaterra, ou seja, seria necessário derrotar a hegemonia inglesa para se firmar no comando industrial do concerto das nações; rememoremo-nos que a Inglaterra é uma ilha e desenvolveu, durante séculos, sua marinha. Em virtude desse contexto

¹⁰ Por exemplo, a fundação de museus, no caso francês, isso aconteceu por meio da “abertura” do Louvre e o saque de países com a expansão do império, além de missões arqueológicas e naturalistas (Cabral, 2021).

seria claudicante e sanguinária uma incursão francesa ao território inglês, um subterfúgio desenvolvido pelos franceses foi, assim, o Bloqueio Continental, em 1806, impedindo — sob ameaça de invasão — que os demais países europeus mantivessem comércio com a Inglaterra (Falcon e Moura, 2006, p. 219-228).

De acordo com Marco Mondaini (2006, p. 200–231), a Rússia, que em primazia aderiu ao Bloqueio, por sua condição financeira precária, deixa de segui-lo. Cumprindo sua ameaça, Napoleão direciona as tropas ao território russo e ali tem sua primeira derrota; embora o exército francês fosse consideravelmente mais fortificado, as condições geográficas e climáticas laurearam os russos. Diferentemente do imaginário coletivo, a invasão não começou no inverno, mas perdurou até ele; porque, em seu território vasto, o exército do Czar recuava para o interior, estocando alimentos e queimando qualquer recurso que poderia ser útil ao inimigo.¹¹

Enfraquecido no Fronte oriental e deixando desprotegido seu próprio país, a França é atacada, Napoleão é preso na Ilha de Elba, mas consegue fugir, em 1815, e retornar à França que, na época, estava sendo governada por Luís XVIII, iniciando o Governo dos 100 dias. Por fim, foi derrotado na batalha de Waterloo, sendo exilado na ilha de Santa Helena, onde ficou de 1815 até sua morte em 1823. Emergem da derrota de Napoleão Bonaparte o Tratado de Viena e a Santa Aliança (Moraes, 2021, p. 71–96).¹²

O Congresso de Viena reuniu os vencedores, em 1815, para restaurar as monarquias anteriores à Era Napoleônica, as fronteiras como estavam em 1789 e o equilíbrio entre as potências. A “integridade” da França só se deu pela garantia da casa de Bourbon, que permaneceu no poder até 1830; o país voltou a ser uma monarquia com Luís XVIII tanto na ocasião supracitada, entre 1814 e 1815, quanto entre 1815 a 1824. Esse será seguido por Carlos X. Durante esse período o parlamento, que realiza eleições em 1816, é de maioria moderada, a burguesia ganha mais força e as finanças e o exército são reorganizados (Moraes, 2021). Carlos X, em maior grau que seu antecessor, tomou medidas para fortalecer o absolutismo e políticas conservadoras, o que ocasionou em impopularidade. A Câmara eleita em 1824 era de oposição ao monarca, conflitando com o rei. Seis anos mais tarde, em 1830, ele dissolve a Câmara, mas a oposição, novamente, tem maioria. Acreditando estar seguro, considerando suas glórias militares contra os otomanos, o rei impõe uma série de medidas

¹¹ Tática de guerra que se convencionou “terra arrasada”. Recomendo, aos interessados, que escutem a música composta por Tchaikovsky em 1912, em comemoração aos 100 anos da vitória russa, denominada *Octubre 1812*, essa, curiosamente, só pode ser executada em ambientes abertos por requerer tiros de canhões e apresenta, em sua composição, partes modificadas do Hino Nacional francês.

¹² Estabelecida entre Rússia, Áustria e Prússia pelo direito divino de governar, ou seja, a defesa da fé cristã e da monarquia absolutista.

sobre o parlamento, como a anulação do mesmo, a instauração da censura e a governança por decretos; está plantado o caos. Entre os dias 27, 28 e 29 de julho de 1830, Paris é tomada por barricadas e a possibilidade uma guerra civil está no ar, liberais, republicanos e a guarda nacional se unem contra o rei que, sem opções, abdica, colocando fim a Restauração (Moraes, 2021, p. 76-79).

O principal agente da Revolução de 1830 é a alta burguesia que, temerosa por radicalizações semelhantes às que ocorreram no passado, elegem um “rei burguês”: Luís Felipe I, no que ficou conhecido como Monarquia de Julho. Durante esse período a maioria das políticas tinha o caráter de “caminho do meio”, buscando diminuir as radicalizações, a burguesia concentrou o poder para tentar evitar o retorno do absolutismo.¹³ Contudo, as tensões de 1830 não só permaneceram como foram concatenadas com um novo elemento: as ideias socialistas. No contexto internacional o mundo vivia, consoante o entendimento de Hobsbawm (2014, p. 180-184), *ondas revolucionárias*. A primeira delas entre 1815 e 1824, particularmente restrita aos países do mediterrâneo, como Portugal, Grécia, Nápoles e Espanha. A segunda, ocorrida até 1834, toma boa parte da Europa, o oeste da Rússia, a Bélgica, o Norte da América e derruba os Bourbon na França. Por fim, a terceira é notável, em particular, em 1848, na Suíça, França e nos locais onde seria hoje Alemanha e Itália.

A força da burguesia¹⁴ sobre as outras camadas sociais era gritante e, evidentemente, levava a descontentamentos; concomitantemente, por levantes, ressurreições e tentativas de eleger representantes¹⁵ de seus interesses, a relevância dos trabalhadores e do operariado era crescente. Além disso, o rei de Orleans, Luís Felipe I, não foi tão “burguês e parlamentar” como era pensado, atuando com certo autoritarismo, retirando a liberdade de imprensa, e a tríade “republicanos-liberais-trabalhadores”¹⁶ unem-se novamente, soma-se a ela o apoio do exército. Essa efervescência faz com que o rei sacrifique seu primeiro-ministro, na época Guizot; pouco tempo depois o próprio tem um xeque-mate, levado a abdicar do trono e fugir para a Inglaterra (Moraes, 2021, p. 76-84; Martins, 2021, p. 2-3).

¹³ Utilizei esse termo apesar das considerações historiográficas das últimas décadas por seu caráter didático. Entretanto, alerto aos leitores que o absolutismo, no sentido literal da palavra, com o rei controlando tudo e todos, é uma ideia que não encontrou ecos na realidade (Schaub, 2005). O rei francês talvez tenha um controle mais considerável em Paris e seus arredores, à medida que esse espaço geográfico se distancia diminui, também, o seu controle pelo poder régio.

¹⁴ Para Marx (2011, p. 48), sobre o apoio da burguesia à Monarquia de Julho: “A outra parte, os aristocratas financeiros e os grandes industriais, havia governado sob a Monarquia de Julho e, por conseguinte, era orleanista”.

¹⁵ Foi um longo processo, uma vez que foram curtos os períodos em que o voto não foi censitário na França.

¹⁶ Foi nesse momento em que o *Manifesto do Partido Comunista* de Marx e Engels foi escrito. Como uma das visões de mundo possíveis, na França existiam grupos republicanos, bonapartistas, que queriam o retorno dos Bourbons, etc.

O exército garante a formação e passagem para a II República francesa. Eleito pelo povo, especialmente pelos setores agrários¹⁷, Luís Bonaparte, sobrinho de Napoleão, é declarado presidente. Essa república, conquanto, não passaria da infância. Mesmo assim, vale ressaltar que a pena de morte foi instaurada e o sufrágio universal garantido. Morreu na infância por contradições internas, coetaneamente, em que a Assembleia Constituinte buscava ter um caráter moderado e republicano, socialistas e anarquistas faziam-se eleger, o rei tomava medidas conservadoras. Foi no dia 2 de dezembro de 1851 que Luís Bonaparte dá um golpe e instaura o II Império francês (Hobsbawm, 2005, p. 520–546).

Lados de uma moeda: uma análise comparada de Marx e Tocqueville

Para Karl Marx, filósofo, economista, historiador, sociólogo, teórico político, jornalista, e revolucionário socialista nascido em Tréveris, Prússia, o golpe de estado engendrado por Luís Bonaparte, sobrinho e herdeiro de Napoleão I, o qual chama de “O 18 de Brumário de Luís Bonaparte” aproximando o ato de dezembro de 1851 e o golpe de estado ocorrido em novembro de 1799, concebido pelo tio (“*Le 18 Brumaire*”, segundo o calendário revolucionário), seria um desdobramento das jornadas revolucionárias iniciadas em fevereiro de 1848. Contando com o envolvimento de toda a sociedade francesa, se iniciava a concepção de uma espécie de projeto de República semelhante à Monarquia Constitucional chefiada pela burguesia conservadora. Marx aponta como explicações para o golpe de 1851 as afinidades políticas, bem como a ação coaduna presente em momentos antecedentes ao golpe entre os favoráveis a este e grande parte dos grupos políticos presentes na sociedade francesa (Marson, 2005. p. 143).

Analisando os eventos por meio de uma História econômica e utilizando-se do materialismo dialético, Marx entende o cerne da “Primavera dos Povos”, nome atribuído à sucessão de jornadas revolucionárias na Europa em 1848, como o embate classista entre a burguesia, que gozava de privilégios e direitos políticos e o proletariado, que ensejava para si a participação de toda a classe trabalhadora no processo político nacional, sob a liderança do operariado urbano revolucionário; para tanto, era condicionante a elevação da consciência do proletariado como ferramenta para sua emancipação (Martins, 2021, p. 334). Na França deste período havia dois tipos de trabalhadores: os urbanos que, segundo Marx (2011, p. 144), possuíam uma maior consciência de classe e os camponeses, com pouca consciência de classe, em sua opinião.

¹⁷ Muitos historiadores veem esse apoio local como uma nostalgia de uma redistribuição de terras conduzida por Napoleão Bonaparte.

A obra de Alexis de Tocqueville *Lembranças de 1848* nos traz uma confirmação das análises de Marx sobre os conservadores, uma vez que estes, incluindo Tocqueville, se preocupavam exacerbadamente com a ordem social, a mesma para estes estaria acima de tudo. Até mesmo do próprio restabelecimento da Monarquia, bem como aparece no capítulo XIX, no qual Tocqueville fala sobre as querelas internas do gabinete e as dificuldades enfrentadas por ele diante do presidente e da maioria de seus membros:

Mas a parte mais difícil de nosso papel foi a conduta a seguir em relação aos antigos conservadores, que formavam, como já disse, o grosso da maioria. Eles tinham a um só tempo opiniões gerais a impor e paixões particulares a satisfazer. Queriam que se restabelecesse a ordem com energia; nesse ponto, éramos as pessoas indicadas; nós a queríamos como eles e a promovíamos tanto quanto podiam desejá-la e melhor do que teriam podido fazê-lo (Tocqueville, 2011, p. 275).

Tocqueville, no início de sua obra, tece suas primeiras impressões acerca da burguesia (que ele chama de classe de cima) e do proletariado (denominando-os classes de baixo). Ele, deveras observador, percebia uma enorme inquietação nas “classes de baixo” e que a “catástrofe” estaria prestes a chegar. Tendo grande estima pela virtude cívica, a desordem o incomodava e a constante ameaça de jornadas revolucionárias o assustava, assim como vemos em seus discursos no ministério:

Olhai o que se passa no seio dessas classes operárias, (...) Não vedes que pouco a pouco propagam-se em seu seio opiniões, ideias que de modo nenhum irão somente derrubar tal lei, tal ministério, mesmo tal governo, mas a sociedade, abalando as bases nas quais ela hoje repousa?
(...) esse mal levará, cedo ou tarde, não sei como nem de onde elas virão, mas levará cedo ou tarde a gravíssimas revoluções neste país: podeis ficar disso convencido.
Sabeis o que pode ocorrer na França daqui a um ano, um mês, um dia talvez? Vós ignorais; mas sabeis que a tempestade está no horizonte e que ela marcha sobre vós; deixar-vos-eis antecipar por ela?
Senhores, suplico-vos que não o façais, não vo-lo peço, suplico-vos; de bom grado cairia de joelhos diante de vós, tão sério e real creio ser o perigo, tanto creio que o assinalar não é recorrer a uma vã forma de retórica. Sim, o perigo é grande! Conjurai-o enquanto ainda é tempo; corrigi o mal por meios eficazes, não atacando seus sintomas, mas o próprio mal (Tocqueville, 2011, p. 52–54).

No capítulo III de *O 18 de brumário*, onde Marx explicita a tensa e instável situação na arena política francesa em abril de 1848, o mesmo cita em muitos momentos o *Partido da Ordem*, que em 20 de dezembro é maioria na Assembleia Nacional, composto por lideranças orleanistas e legitimistas, estes que segundo Marx,

(...) executavam a sua real atividade na condição de Partido da Ordem, isto

é, sob um título social, não político, como representantes da ordem mundial burguesa, não como cavaleiros de princesas andantes; como classe de burgueses contra todas as demais classes, não como monarquistas frente aos republicanos (Marx, 2011, p. 61).

E bem como nos propõe Renato Janine Ribeiro (2011, p. 12–13) na introdução da edição traduzida da obra de Tocqueville, “se entendermos que a defesa da ordem social é a de uma sociedade hierarquizada basicamente pelo capital” faz-se possível observar que a preocupação de Tocqueville, diferentemente da de Marx, não são os privilégios de classe, ou os efeitos do capitalismo na sociedade, mas manter ordenada toda uma sociedade que se via ameaçada pela desordem e pela anarquia. Ribeiro ainda propõe que haja uma crítica indireta a Marx nos relatos de Tocqueville no momento em que o mesmo tece críticas aos “demagogos da esquerda”, logo se faz notório o fato de que os autores se encontram em campos partidários opostos.

Marx apresenta uma interpretação bastante singular dos eventos, utilizando uma metodologia própria oriunda de uma fusão entre o materialismo feuerbachiano e a dialética hegeliana. E assim, surgindo materialismo dialético, analisando os fenômenos da natureza com um olhar materialista. Porém é mister mencionar que a dialética de Marx não é idêntica à dialética de Hegel e que Marx extraiu da dialética hegeliana o seu “elemento racional”, buscando retirar o viés idealista da mesma e desenvolvendo a configuração da dialética marxista conhecida atualmente. Como diz Marx:

O meu método dialético é, pela base, não apenas diverso do de Hegel mas o seu directo oposto. Para Hegel, o processo do pensamento — que ele transforma mesmo num sujeito autónomo sob o nome de Ideia — é o demiurgo do real, que forma apenas o seu fenómeno exterior. Para mim, inversamente, o ideal [das Ideelle] não é senão o material transposto e traduzido na cabeça do homem (Marx, 1982, p. 102, grifo do tradutor entre colchetes).

Tocqueville produz *Lembranças de 1848* em formato de “diário” e narra os acontecimentos com os olhos de alguém que os viveu e presenciou, adicionando a obra um caráter narrativo, em primeira pessoa, voltando seus olhares para os interesses e o comportamento dos personagens com os quais se relacionava. Ou seja, sob uma perspectiva sociopolítica, analisando, a partir de suas memórias e impressões (logo, do seu juízo de valor), o cotidiano político em seus desdobramentos mínimos e particulares. Já Marx, diferentemente de Tocqueville, escreve o *18 de Brumário* sob uma perspectiva político-econômica, mantendo uma análise estrutural ampla dos desdobramentos políticos, estuda os eventos pautados pelo embate classista e as condições econômicas internas ou externas. Para Marx, a luta de classes

seria impulsionadora do percurso histórico e a queda do capitalismo e da propriedade privada seriam necessárias para o avanço da sociedade. Marx também criticava a demagogia da pequena burguesia e os julgava como utópicos e irrealistas.

O que caracteriza o tempo vivido por Alexis de Tocqueville é, para si, seu caráter confuso e disforme que assombrava as almas de seus contemporâneos, um “labirinto de pequenos incidentes, de pequenas ideias, de pequenas paixões, de enfoques pessoais e de projetos contraditórios, no qual se esgotava a vida dos homens públicos” (Tocqueville, 2011, p. 43). Tocqueville, um aristocrata de família tradicional da Normandia e ligado à casa de Orleans, liberal-conservador, católico e moralista, constatava na sociedade francesa o sumo de uma época de paixões exacerbadas e egoístas, carência de espírito e desordem geral. Ter consciência desta percepção é fundamental para compreender a movimentação da narrativa histórico-documental de Tocqueville, a qual está pautada pela composição das forças humanas com o acaso.

Os fatos anteriores, a natureza das instituições, a dinâmica dos espíritos e o estado dos costumes são os materiais com os quais o acaso compõe os improvisos que nos assombram e nos assustam. (...) A Revolução de Fevereiro, como todos os outros grandes acontecimentos do gênero, nasceu de causas gerais fecundadas, se é que assim podemos dizer, por acidentes (Tocqueville, 2011, p. 104).

É assim que Tocqueville eleva a atmosfera revolucionária e as subsequentes derrocadas e subversões da ordem e do espírito cívico às qualidades de causas primárias e secundárias que levam a França da Monarquia de Julho à República, e desta para a iminente ameaça golpista de Luís Bonaparte, que culminaria no golpe de dezembro de 1851, não documentado por Tocqueville em suas *Lembranças*.¹⁸

Se apresenta na obra de Marx a célebre máxima em que este, citando Hegel, condiciona os fatores epistemológicos e o caráter quase jornalístico que guiará sua narrativa histórica: a história que acontece duas vezes, “a primeira vez como tragédia, a segunda como farsa”¹⁹ (Marx, 2011, p. 25); a farsa aqui, remetendo ao sentido de ‘representação’ como

¹⁸ No capítulo *Tocqueville: el realismo histórico como tragedia*, Heyden White explora os aspectos trágicos envolvidos no embate entre os interesses e forças humanas e a imprevisibilidade da história e, nesse sentido, “Tocqueville empezó en un esfuerzo por mantener una visión específicamente trágica de la historia y luego fue cayendo poco a poco en una resignación irónica a una condición en la que veía pocas esperanzas de liberación, tarde o temprano” (White, 1992, p. 188).

¹⁹ Equivocadamente, muitos acreditam que seja uma repetição literal, grande engano; é o acontecimento e, posteriormente, eventos em resposta a consonância e reverberações dos eventos iniciais. A tragédia, no teatro, é uma epopeia que visa reaver um período catártico que se rompeu em função de uma *Hybris*; a farsa é breve e satírica, tem poucos personagens e, normalmente, costuma ter eventos relativamente diferentes, mas que ocorre como continuação em virtude dos ecos da tragédia. A emulação histórica esconde e mascara a realidade do acontecimento (Linhares, 1953, p. 08-12)

significante que substitui algo antes significado, de materialização inexata e imprecisa de algo antes conceitual. Portanto, Luís Bonaparte, como uma farsa que se apropria da força simbólica e trágica de seu tio Napoleão Bonaparte. Antes disso, entretanto, Marx utiliza um termo notório para as suas futuras elaborações, ainda a partir de sua leitura de Hegel: “todos os grandes fatos e todos os grandes personagens da história mundial são encenados” (Marx, 2011, p. 25). O uso da palavra ‘encenados’ salienta o teor da análise crítica marxiana nesta obra ao evocar uma analogia já corrente entre intelectuais e pensadores políticos contemporâneos e anteriores ao relacionar a encenação teatral ao exercício político representativo (Ribeiro, 2011, p. 11–20). Rousseau (2005, p. 129-134) o faz ao caracterizar as diferenças entre o regime absolutista e o regime participativo;²⁰ nosso paralelo comparativo, Tocqueville, também o faz de forma muito similar à Marx, enfatizando o descontentamento com as ações e representações da política à época, sobretudo nos discursos parlamentares inflamados e vazios, “hábito inveterado, que todos os políticos haviam contraído durante essa longa comédia parlamentar” (Tocqueville, 2011, p. 55) condenável pelo francês sob a cunhagem da ‘retórica’.

As formas escritas de Marx e Tocqueville nos são muito apreciadas por suas particularidades narrativas, cada qual com suas características indistinguíveis. O primeiro, um jornalista de ofício, utiliza da longa e minuciosa análise político-econômica com um incessante vaivém nos fatos e eventos históricos, mantendo a roupagem materialista e dialética e atendendo a seus interesses de expor como a luta de classes impregnou a história francesa entre 1848 e 1851.

Marx utiliza de ironias, anedotas e sarcasmo para conceder vida à sua obra.²¹ Tomo de empréstimo a análise da teoria do discurso histórico de Hayden White (1991, p. 3) para afirmar que a linguagem distinta de Marx “é, ao mesmo tempo, forma e conteúdo”. Visto que essa, por suas inúmeras características acima comentadas, pontua não apenas o modo como Marx analisava e escrevia os eventos, mas orientando também a leitura do ‘conteúdo’ destes: a leitura de um trecho qualquer, quando pontuado com comentário ou análise sarcástica,

²⁰ Na obra *Do contrato social*. Em específico, Livro III, capítulo XV: “Dos deputados ou representantes”: “A soberania não pode ser representada, pela mesma razão que não pode ser alienada; ela consiste essencialmente na vontade geral, e a vontade de modo algum se representa; ou é a mesma, ou é outra”. Aqui, a “representação” popular em um Parlamento se trata de uma ‘encenação’, um ‘teatro’ de atores e espectadores; refere-se à alienação da participação popular na política a partir de seus ‘representantes’, e opõe-se à ‘festa democrática’.

²¹ Para Lukács (2000, p. 87), a ironia pode ser entendida como um ato de indeterminação frente a história, pois “(...) na medida em que configura a realidade como vencedora, a ironia revela não apenas a nulidade do mundo real diante de seu adversário derrotado, não apenas que essa vitória jamais pode ser definitiva e será reiteradamente abalada por novas insurreições da idéia, mas também que o mundo deve sua primazia menos à própria força, cuja grosseira desorientação não basta para tanto, do que a uma problemática interna - embora necessária - da alma vergada sob os ideais”.

imbuí maior ou menor relevância aos fatos narrados; maior ou menor interesse de Marx em posicioná-lo como cômico ou trágico. Dotado de um grande desprezo pelas atitudes por ele chamadas vulgares e parvas dos grandes nomes políticos da época, e também um crítico sarcástico dos desvios e reveses da burguesia parlamentar, Ele, por vezes, se aproxima de Tocqueville ao escarnecer das ações e posições das mais diversas orientações políticas, do

legitimista Berryer, que, no dia 2 de dezembro de 1851, envolto pela echarpe tricolor, arengava, em nome da república, para o povo reunido diante do prédio da prefeitura do décimo arrondissement [distrito]. Todavia, o eco lhe responde zombeteiramente: Henrique V! Henrique V! (Marx, 2011, p. 58, grifos do tradutor entre colchetes).

Até da social-democracia (também chamada por Montanha) que, composta pelos republicanos pequeno-burgueses e por “alguns figurantes da classe dos trabalhadores e alguns sectários socialistas” (Marx, 2011, p. 63), não possuía, segundo Marx, um interesse alinhado com o povo que diziam representar; alinhavam-se apenas com os próprios interesses, privilégios e posições, da sua fundação aos bambúrrios, até sua derrota no 13 de junho, encabeçado pelo líder montanhês Ledru-Rollin:

Ao eliminar os seus chefes, o 13 de junho abre espaço, em contrapartida, para capacidades subordinadas que se sentem lisonjeadas com a nova posição. (...) Quanto ao 13 de junho, eles se consolavam com esta formulação profunda: Mas se ousarem atacar o sufrágio universal, aí sim! Aí mostraremos do que somos capazes. *Nous verrons* [veremos] (Marx, 2011, p. 68, grifos do tradutor).

Tocqueville (2011, p. 42), por sua vez, compõe sua história a partir de lembranças de eventos em que atuou e testemunhou. Isso não reduz o esmero que este emprega em sua escrita: refinada, calibrada, sem rebuscos ou articulações complexas como Marx; há uma riquíssima descrição de sensações, expressões, ambientes e pessoas. Diz ele ao descrever o Ministro da Justiça, Michel Hébert, e a tumultuosa manhã do 24 de fevereiro:

Imaginem uma pequena cara estreita, crispada, fuinha, comprimida na altura das têmporas, testa, nariz e queixo pontiagudos, olhos secos e vivos, lábios encolhidos e sem bordas; juntem à figura uma longa pena geralmente atravessada na boca e que, de longe, se assemelhava ao pelo eriçado de um gato e terão o retrato de um dos homens mais parecidos com um animal carnívoro que jamais vi.

O bulevar que tomamos para lá chegar apresentava um estranho espetáculo. Não se via quase ninguém, embora fossem cerca de nove horas da manhã; não se ouvia voz alguma, mas todas as pequenas guaritas postadas ao longo dessa vasta avenida pareciam agitar-se, cambalear sobre suas bases; de quando em quando, algumas caíam ruidosamente; ao mesmo tempo, as grandes árvores das calçadas tombavam sobre a rua, como que por força própria. Tais ocorrências destrutivas eram obras de homens isolados que,

silenciosa, diligente e apressadamente, iam preparando o material das barricadas que outros levantariam (Tocqueville, 2011, p. 62 e 76).

O trabalho tocquevilleano aproxima-se de um diário cujos fatos foram reunidos e trabalhados intelectualmente pelo seu autor, que é também seu objeto.²² É necessário ter este juízo ao se pontuar as ações e reações expressas por Tocqueville ao longo de sua narrativa: por vezes este se mostra mais absorto em reflexões acerca do desenrolar dos eventos; em outros momentos, visa detalhar e caracterizar sentimentos e impressões; ademais, surge enfático, cita as próprias falas e dos demais com precisão; já na última parte de suas memórias, por exemplo, ele faz um detalhado panorama de seus trabalhos no Ministério do Comércio Exterior Francês: as impressões descritas se aproximam muito mais das que seriam compostas por um diplomata profissional do que um escritor de memórias. A eficiência do discurso proposto a cada capítulo se mostra manobrada por um exímio literato, que orienta o tipo de escrita (narrativa, descritiva, de testemunho, analítica) a partir da experiência vivida, não diminuindo o valor histórico da obra deste,²³ mas elencando que tipo de valor a escrita do autor enseja extrair de cada capítulo e qual podemos fazê-lo.

Partindo para a análise do gênio epistemológico das obras, ou seja, de como cada escritor visualiza e emprega suas ideias, métodos e pressupostos para compor a história da França de meados do século XIX. Por mais opostos que possam parecer, Marx e Tocqueville têm muitas características em comum, sobretudo na visão que inferem da realidade francesa da época, pelos meios mais diversos: um pelo testemunho, outro pela análise estrutural.

Marx atribui nomenclaturas estruturantes, desenvolve conceitos e elabora novas palavras; sua análise macroestrutural se concentra em delimitar as peculiaridades econômicas em função de seus impactos e relações aos meios de produção e organização social e política francesa.²⁴ Durante a leitura, percebe-se que Marx pouco situa personalidades como atores políticos, opta por manter as estruturas que ordenam sua “grande lei do movimento da história” (Engels, 2011, p. 22) no contexto francês: as classes sociais mais ou menos estruturadas.

A resposta do proletariado parisiense a essa declaração da Assembleia

²² Hartog (2013, p. 126–132) passa, ao tratar do livro *A democracia na América* e o jogo dos regimes de historicidade nele contido, pela percepção do estilo de escrita tocquevilliano como em movimento e do movimento — como é característico de um diário.

²³ Hayden White (1991, p. 5) afirma que “Mas ao designarmos sua obra como ‘literária’ não a estamos exatamente removendo do domínio da produção de conhecimento”. Reforço a ideia de que a escrita de Tocqueville, assim como a de Marx, merece uma análise formal que julgue as características da escrita de cada um como parte do conteúdo, e não um condicionante que diminua o valor deste.

²⁴ Em termos de White, ele está produzindo “estratégias integrativas”, ou “estruturas integrativas” (White, 1995, p. 28; 1992, p. 26).

Nacional Constituinte foi a *Insurreição de Junho*, o mais colossal acontecimento na história das guerras civis europeias. A república burguesa triunfou. Ela teve o apoio da aristocracia financeira, da burguesia industrial, da classe média, dos pequeno-burgueses, do exército, do lumpemproletariado organizado como guarda móvel, das capacidades intelectuais, dos padrecos e da população do campo (Marx, 2011, p. 34).

É comum não haver uma classificação mais detalhada dessas classes, pois Marx limita a análise ao papel desta na forma em que se insere nas cadeias de produção de determinada sociedade. Sua análise sociológica e política, como nos indica Domenico Losurdo, remete a constantes intercâmbios categóricos de trabalhos anteriormente produzidos ou lidos nos campos da Economia e da Filosofia, um importante recurso de desenvoltura da análise materialista que realiza.

O convite²⁵ a que nos movamos nesse sentido já provém de certo modo de Marx, o qual usa a expressão *democracia burguesa*, mas parece usá-la — é necessário acrescentar rapidamente — como sinônimo de *democracia vulgar*. Passemos a pensar então na *economia vulgar*. Esta última *se apresenta como uma enorme coleção de mercadorias* (...) O quadro muda dramaticamente se da esfera da circulação passamos à esfera da produção. (...) É uma análise que nos leva à presença de duas esferas da realidade, uma mais profunda, a outra com certeza mais superficial embora não redutível a um puro nada (Losurdo, 1996, p. 32, *grifos do autor*).

Alexis de Tocqueville só se atém a uma análise mais detalhada da economia no último capítulo de seus escritos; este tampouco se refere à França, tratando-se de uma análise da situação internacional da Europa em meio a conflitos revolucionários. Tocqueville tem um olhar vívido e atento para os diversos grupos sociais, seu cotidiano, seus problemas e suas paixões; seu trabalho analítico é mais sociológico do que político-econômico. Por vezes, entretanto, ele ameaça discutir a proeminência de um embate entre classes na França, aproximando-o de uma ideia rotineiramente atribuída a Marx, embora não seja de sua exclusividade.

Nossa história, de 1789 a 1830, vista de longe e em seu conjunto, manifestava-se a mim como o quadro de uma luta encarnçada, travada durante 41 anos, entre o Antigo Regime — suas tradições, lembranças, esperanças, seus homens representados pela aristocracia — e a França nova, conduzida pela classe média (Tocqueville, 2011, p. 43).

O autor descreve, pautado por seus valores e inclinações, as ações de camadas populares (militares, proletários, comerciantes) e também a vida e as decisões singulares das

²⁵ O convite a que se refere Losurdo é o de não se limitar a uma análise interpretativa ‘superficial’, puramente economicista, mas uma análise socioeconômica aprofundada; veja a p. 33 de sua obra.

elites. Nesse ponto, Tocqueville (2011, p. 81) tece críticas à classe política dominante da sociedade francesa que, para ele, por render-se a sentimentos e interesses mesquinhos, carece de qualidades e competências para gerir o país, zelar e agir pelo interesse público, pois “um governo equivoca-se toda vez que toma como ponto de apoio unicamente as paixões egoístas e os interesses exclusivos de uma só classe”.

Sobre isso, podemos inferir, com o auxílio do ensaio de Gianfranco Poggi, algumas características do pensamento liberal de Tocqueville: é um defensor e admirador das liberdades individuais, e para assegurá-las vê como imprescindível a manutenção de um patrimônio cultural nas palavras de Poggi (1972, p. 59), e nas de Tocqueville, *consensus universalis*. O patrimônio cultural se trata de um viver de indivíduos autônomos sob uma ordem comum resguardada sobre dois pilares, “um secular, outro sagrado”. O primeiro, secular, é um “intenso patriotismo” vinculado à sociedade política; já o segundo, sagrado, uma “configuração de valores fortes e imutáveis sustentados por um arranjo de crenças centrais” (Poggi, 1972, p. 59–60),²⁶ se vincularia primeiro com a sociedade civil, então com a política.

Assim também, Tocqueville via a “indispensabilidade da religião” como a instituição capaz de se envolver diretamente na difusão e manutenção dos valores democráticos comuns (Poggi, 1972, p. 60): “Eu tinha passado os mais belos anos de minha juventude em uma sociedade que parecia fazer-se próspera e grande ao fazer-se livre; havia concebido a ideia de uma liberdade moderada, regular, contida por crenças, costumes e leis” (Tocqueville, 2011, p. 107). Poggi (1972, p. 60–61) afirma que Alexis de Tocqueville, um homem educado aos moldes aristocráticos, tentou substituir as diferentes estruturas reinantes na França da ordem aristocrática por estruturas republicanas, mas mantendo uma similar configuração de *patrimônio cultural*, portanto, imbricando uma série de valores e crenças rígidos a uma nova gama de arranjos institucionais. Dada a complexidade do pensamento político tocquevilleano, este pouco se dava por satisfeito vendo lideranças políticas alheias a seus projetos de uma França democrática e liberal, seja pelo apego à velha ordem política aristocrática, ou pelo desprezo aos valores e crenças tradicionais, característica permanente em suas críticas.

Tocqueville serve de exemplo à crítica marxiana ao partilhar, com várias camadas sociais não restritas a grupos políticos, da valorização do termo ‘socialismo’ como qualquer prática subversiva; noção cultivada pela retórica burguesa e promulgada assim, as demais classes sociais; o francês, entretanto, sabia que era um uso vulgar que não exprimia com

²⁶ Dentre essas crenças, está presente a principal: “a crença da providência divina como princípio de todo o bem, que transcende as querelas individuais”.

exatidão cada uma das manifestações que assim eram categorizadas genericamente:

Tais teorias diferiam muito umas das outras — eram frequentemente contrárias, às vezes inimigas —, mas todas, detendo-se num alvo abaixo do governo e esforçando-se para atingir a própria sociedade, que lhe serve de base, tomaram o nome comum do socialismo. (...) O socialismo permanecerá como o caráter essencial e a lembrança mais temível da Revolução de Fevereiro (Poggi, 1972, p. 117).

Quer se tratasse do direito de petição ou do imposto do vinho, da liberdade de imprensa ou do livre-comércio, de clubes ou da lei orgânica municipal, da proteção da liberdade pessoal ou da regulamentação do orçamento do Estado, a senha sempre se repete, o tema permanece sempre o mesmo, a sentença sempre já está pronta e tem o seguinte teor imutável: “*socialismo!*” (Marx, 2011, p. 75, *grifos do autor*).

A aversão de Tocqueville aos ‘socialismos’ como uma subversão da ordem faria com que se empenhasse em manter sob suas rédeas o controle republicano; não deixando este explodir em convulsões revolucionárias, nem o entregando à ingerência dos rivais legitimistas. Assim, a partir de 1848, integrou o grupo dos “republicanos moderados”, que não tinham nenhum apego à República, mas que consideravam manter a Ordem²⁷ por meio desta a melhor opção para acalantar os ânimos nacionais por um longo período.

Acerca da perspectiva historiográfica, Karl Marx elabora e concretiza uma análise filosófica especulativa da História, ou seja, que busca atores e movimentos gerais, fixos e universais para a História. Marx “confere sentido teleológico às revoluções e atribui a sua gênese aos interesses antagônicos que se acirram quando o desenvolvimento das forças produtivas e as relações sociais entram em choque” (Martins, 2021, p. 341). Tocqueville, por outro lado, detestava

(...) os sistemas absolutos, que tornam todos os acontecimentos da história dependentes de grandes causas primeiras, ligadas entre si por um encadeamento fatal, e que eliminam, por assim dizer, os homens da história do gênero humano. Considero-os estreitos em sua pretendida grandeza e falsos em seu ar de verdade matemática (Tocqueville, 2011, p. 104).

Portanto, como exposto anteriormente, o autor francês mantinha uma perspectiva histórica menos universal, imbuída da combinação entre um fator causal geral do qual os homens não podiam escapar do jugo, e de suas ações a partir deste.

²⁷ Os republicanos moderados eram, sobretudo, os membros mais “à esquerda” do Partido da Ordem, e composto pelo mesmo grupo chamado de “esquerda dinástica” à época da Monarquia de Julho. A nomenclatura ‘esquerda’ foi recorrentemente utilizada no Parlamento francês para se referir a um grupo político que se abriga sob o regime, ‘na oposição’, por reclamar medidas mais progressistas e liberais que a ala conservadora da direita. Não devemos confundir os moderados ou a esquerda dinástica como partidários da Montanha, tampouco com os socialistas (à época vistos como a ‘social-democracia’, recebiam, por vezes, o nome de ‘extrema-esquerda’). Ver em Tocqueville, 2011, p. 57 e 329, onde este utiliza as categorias conforme o “jargão parlamentar” da época.

Em culminância, uma retomada

Marx e Tocqueville são contemporâneos a um período de revoluções marcantes para a contemporaneidade ocidental, cada qual guarnecido de sua realidade material e orientação ideológica; ambos comprometidos em analisar um mesmo intrigante objeto: as transformações políticas ruidosas da França entre os anos 1848–1851. Comparando as duas leituras, podemos, no transcorrer da obra, chegar a notórios e surpreendentes pontos de convergência e também limites claros na aproximação de ambos os autores de correntes políticas e historiográficas tão diversas. Eles executam magistralmente a proposta inicial a qual nos apresentam, e se são de fundamental valor para a compreensão dos diferentes panoramas sociais quando analisados separadamente, as prodigiosas obras assumem, conquanto, aspectos ainda mais egrégios quando vinculados e analisados complementarmente (Martins, 2021, p. 332).

Da mesma forma que, mesmo com os conflitos, Koyré e os *Annales* desenvolveram ideias e interpretações enriquecedoras sobre como deveria proceder o ofício do historiador, Tocqueville e Marx são, paradoxalmente, opostos e complementares. Ambos os teóricos apresentam e descrevem os acontecimentos de 1848 na França. Ou, em termo dialéticos, como Marx, poderíamos refletir sobre como a crise da História no pós-guerra fez insuficiente a História totalizante proposta pelos *Annales* e pelos marxistas, fazendo surgir outras formas de representar o passado, como a História Cultural, um confronto que gera uma síntese, uma nova proposta (Chartier, 1990, p. 13–28).

Marx apresenta uma perspectiva “macro” da História, ligada à política e economia, principalmente, por causa do materialismo histórico-dialético, cujo foco na luta e participação da classe trabalhadora, tanto urbana, quanto rural, é basal. Tocqueville, por sua vez, lê e relata a História “por dentro”, nas entranhas do poder, pelos interesses e jogos de poder, por ser de origem nobre e política, tendo acesso aos banquetes e palácios e com uma perspectiva anti-liberal e em favor do Estado sob as classes (Martins, 2021, p. 10–11).

Sob essas considerações, coloco-me em acordo com a tese de Leonardo Martins quando ele aponta que

Se a narrativa marxiana fornece um panorama interessante da economia e política francesa, inserida no contexto mais amplo da Europa, Tocqueville permite-nos descer ao cotidiano da revolução, desde os salões até a agitação das ruas. Sua leitura combinada, permite obter um painel muito variado da revolução desde a queda da monarquia até os momentos próximos ao golpe de estado de Luís Bonaparte (Martins, 2021, p. 346).

Uma vez que as obras de Marx e Tocqueville, respectivamente *O 18 de Brumário de Luís Bonaparte* e *Lembranças de 1848: as jornadas revolucionárias em Paris*, oferecem visões que compõem um “quadro” histórico mais “completo”.

Referências Bibliográficas

- ARAUJO, Valdei Lopes de. História da historiografia como analítica da historicidade. **História da Historiografia: International Journal of Theory and History of Historiography**, Ouro Preto, v. 6, n. 12, p. 34–44, 2013. DOI: 10.15848/hh.v0i12.620. Disponível em: <<https://www.historiadahistoriografia.com.br/revista/article/view/620>>. Acesso em: 08/10/2024.
- BARROS, José D’Assunção. “Uma nova era historiográfica”. In: _____. **Teoria da História**. v. 2. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011, p. 42 – 63.
- BURKE, Peter. **A escola dos Annales (1929-1989): a Revolução Francesa da historiografia**. São Paulo: UNESP, 1997.
- CAMPOS, Raquel. “Heresias machadianas”. In: _____. **Entre ilustres e anônimos: uma concepção de história em Machado de Assis**. Chapecó: Argo, 2016, pp. 165–252.
- COGGIOLA, Osvaldo. Novamente — a Revolução Francesa. **Projeto História**, São Paulo, n. 47, p. 281–322, 2013. Disponível em: <<https://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/1>>. Acesso em: 13/01/2024.
- CABRAL, Cleber Araújo. **Cultura intelectual em perspectiva: linguagens, instituições e trajetórias**. São Paulo: Editora Letramento, 2021.
- CHARTIER, Roger. **A História Cultural — entre práticas e representações**. Lisboa: DIFEL, 1990.
- COLLINGWOOD, R. G. “A imaginação histórica”. In: _____. **A ideia de História**. Tradução de Alberto Freire. Lisboa: Presença, 1972, p. 352–375.
- FALCON, Francisco e MOURA, Gerson. “A via francesa: o novo pela revolução”. In: _____. **A formação do mundo contemporâneo**. 2 ed. Rio de Janeiro: Elsevier, 2006, p. 219–238.
- FURET, François. **Pensando a Revolução Francesa**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.
- GODECHOT, Jacques. **Europa e América no tempo de Napoleão (1800-1815)**. São Paulo: Pioneira/Edusp, 1984.
- HARTOG, François. “Chateaubriand: entre o antigo e o novo regime de historicidade”. In: _____. **Regimes de historicidade**. Presentismo e experiências do tempo. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2013, p. 93–132.
- HOBBSBAWM, Eric J. **A Era das Revoluções (1789-1848)**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2014.
- _____. **A Era do Capital (1848-1875)**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005.
- JAMES, C. L. R. **Os jacobinos negros: Toussaint L’Ouverture e a revolução de São Domingos**. São Paulo: Boitempo, 2010.

KOYRÉ, Alexandre. “Do Mundo do Mais-ou-Menos ao Universo da Precisão”. In: _____. **Estudo de História do Pensamento Filosófico**. Trad. Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1991. p. 271–288.

LINHARES, Temístocles. GÊNEROS POÉTICOS. **Revista Letras**, [s. l.], v. 1, 1953. Disponível em: <https://core.ac.uk/download/pdf/328064334.pdf>. Acesso em: 01/06/2024

LOSURDO, Domenico. A fenomenologia do poder: Marx, Engels, Tocqueville. Trad. Cláudio Gonçalves Couto. **Lua Nova: Revista de Cultura e Política**, n. 38, p. 31–53, dez. 1996. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/ln/a/h88cFKDZzYYLXWcvjzrn6ht/>>. Acesso em: 13/01/2024.

LUKÁCS, Georg. “Condicionamento e significado histórico-filosófico do romance”. In: _____. **A teoria do romance: um ensaio histórico-filosófico sobre as formas da grande épica**. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2000, p. 85–96.

MARTINS, L. R. Karl Marx e Alexis de Tocqueville: interpretações sobre a Revolução de 1848. **Ágora**, 23 (1), p. 331 – 347, 2021. Disponível em: <<https://online.unisc.br/seer/index.php/agora/article/view/15945>>. Acesso em: 13/01/2024.

MARSON, I. A. , “*O Dezoito Brumário de Luís Bonaparte*”, de Karl Marx, e “*Napoleão, o pequeno*”, de Victor Hugo: um contraponto. **Projeto História: Revista Do Programa De Estudos Pós-Graduados De História**, São Paulo, jun.(30), 2005. p. 143. Disponível em: <<https://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/2258>>. Acesso em: 13/01/2024.

MARX, Karl. **O 18 de brumário de Luís Bonaparte**. São Paulo: Boitempo, 2011.

MARX, Karl. “Posfácio à Segunda Edição Alemã (1872) do Primeiro Volume de O Capital”, 1873. In. MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. **Obras Escolhidas em três tomos**. Edições “Avante!” — Progresso: Lisboa — Moscovo, 1982, t. II.

MONDAINI, Marco. “Guerras Napoleônicas”. In: MAGNOLI, Demétrio. **História das guerras**. 3ed. São Paulo: Contexto, 2006.

MORAES, Luís Edmundo. **História Contemporânea: da Revolução Francesa à Primeira Guerra Mundial**. São Paulo: Contexto, 2021.

MUNSLOW, Alun. **Desconstruindo a história**. Trad. Renata Gaspar Nascimento. Petrópolis: Vozes, 2009.

POGGI, Gianfranco. **Images of Society: Essays on the Sociological Theories of Tocqueville, Marx and Durkheim**. Stanford, California: Stanford University Press, 1972. p. 11-161.

RIBEIRO, Renato J. “Introdução: a política teatral”. In: TOCQUEVILLE, Alexis. **Lembranças de 1848: as jornadas revolucionárias em Paris**. São Paulo: Penguin Companhia, 2011.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do Contrato Social: ou Princípios do Direito Político**. São Paulo: Martin Claret, 2005.

SALOMON, M. Entre história das ciências e das religiões: o problema da temporalidade histórica em Lucien Febvre e Alexandre Koyré no entreguerras. **História da Historiografia: International Journal of Theory and History of Historiography**, Ouro Preto, v. 8, n. 19, 2016. Disponível em: <<https://www.historiadahistoriografia.com.br/revista/article/view/943>>. Acesso em: 13/01/2024.

SCHAFF, Adam. **História e Verdade**. 6 ed. São Paulo. Martins Fontes. 1995.

SCHAUB, Jean-Frédéric. **La notion d'État moderne est-elle utile?** Remarques sur les blocages de la démarche comparatiste en histoire. Cahiers du monde russe, 2005.

STÁLIN, Joseph. “Sobre o materialismo dialético e o materialismo histórico”. In: _____. **História do Partido Comunista da URSS** (bolchevique), Edições Centro Cultural Manoel Lisboa, Pernambuco, Brasil, 1999.

TOCQUEVILLE, Alexis. **Lembranças de 1848:** as jornadas revolucionárias em Paris. São Paulo: Penguin Companhia, 2011.

TROUILLOT, Michel-Rolph. “Uma história impensável. Revolução haitiana como não-acontecimento”. In: _____. **Silenciando o passado.** Poder e a produção da história. Curitiba: Huya, 2016. p. 121-179.

WHITE, Hayden. **Meta-história:** a imaginação histórica no século XIX. São Paulo: Edusp, 1995.

_____. **Metahistoria:** La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX. Ciudad de México: Fondo de cultura económica, 1992.

_____. Teoria Literária e Escrita da História. Trad. Dora Rocha. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro: vol. 7, n. 13, p. 21-48, 1991. Disponível em: <<https://periodicos.fgv.br/reh/article/view/1978>>. Acesso em: 13/01/2024.

Para todas as grandes senhoras: alquimia feminina em Veneza do século XVI*For all the great ladies: feminine alchemy in 16th century Venice*Isabel Antonello Flores,¹ UFSM**Resumo**

Este artigo busca compreender qual a alquimia destinada às mulheres e a relação dessa com o contexto em que viviam. Para tal, utiliza como fonte o livro de segredos escrito por Isabella Cortese e intitulado *I secreti de la signora Isabella Cortese, ne'quali si contengono cose minerali, medicinali, arteficiose, & Alchimiche, & molte de l'arte profumatoria, appartenenti a ogni gran Signora. Con altri bellissimi Secreti aggiunti*. A análise de tal documento foi feita articulando os conceitos de diferentes campos historiográficos, tais como gênero, história cultural e esoterismo. Com isso, percebemos como a alquimia para mulheres pode ser entendida tanto de forma espiritual quanto prática, relacionando-se com aquela destinada aos homens. Ainda, dialoga com o contexto do movimento renascentista dos territórios italianos do século XVI, com aspectos econômicos e da dimensão do trabalho possível para aquelas mulheres.

Palavras-chave: Alquimia; Gênero; Esoterismo; Isabella Cortese.

Abstract

This article aims to understand the alchemy intended for women and its relationship with the context in which they lived. To do so, it uses as a source the book of secrets written by Isabella Cortese and entitled *I secreti de la signora Isabella Cortese, ne'quali si contengono cose minerali, medicinali, arteficiose, & Alchimiche, & molte de l'arte profumatoria, appartenenti a ogni grand Signora. Con altri bellissimi Secreti aggiunti*. The analysis of this book was carried out by articulating concepts from different historiographical fields, such as gender, cultural history and esotericism. With this, we perceived how the alchemy for women can be understood both spiritually and practically, relating to that destined for men. Furthermore, it dialogues with the context of the Renaissance movement in Italian territories in the 16th century, with economic aspects and the work dimension that was possible for those women.

Keywords: Alchemy; Gender; Esotericism; Isabella Cortese.

Introdução

Qual era a alquimia destinada à mulher e o que isso nos diz em relação à realidade desses sujeitos no recorte espaço-temporal dos territórios italianos do século XVI? Para responder a esta pergunta, utilizamos do tratado alquímico contido na fonte *I secreti de la*

¹ Graduanda em licenciatura em História na Universidade Federal de Santa Maria. Desenvolve pesquisas que versam sobre o papel da alquimia e do esoterismo na construção de papéis de gênero no século XVI. É membro do Virtù- Grupo de História Medieval e Renascentista e do Centro de Estudos sobre el Esoterismo occidental de la Unión de América Latina (CEEIO-AL). Email para contato: isabel.flores@acad.ufsm.br

*signora Isabella Cortese, ne'quali si contengono cose minerali, medicinali, arteficiose, & Alchimiche, & molte de l'arte profumatoria, appartenenti a ogni gran Signora. Con altri bellissimi Secreti aggiunti*², publicado no ano de 1561, na cidade de Veneza.

A obra faz parte do gênero literário do segredo, o qual ganhou popularidade dentro do contexto de mudanças culturais do século XVI, principalmente com o movimento renascentista. Para William Eamon (1986, p. 322), além de expor uma alteração na concepção de como o conhecimento deveria ser tratado, esses livros passaram a revelar para os leitores os segredos da natureza e das artes. Dessa forma, como ressaltam Eliane Leong e Alisha Rankin (2011, p. 8), o segredo não indica algo desconhecido, mas como fazê-lo.

Entre os livros de segredos que chegaram até nós, “*I secreti...*” apresenta uma peculiaridade: é o único que possui, supostamente, autoria feminina. Ao utilizarmos o termo “supostamente”, queremos reconhecer o debate em torno da existência da autora. Isso porque, de acordo com Meredith Ray (2015, p. 55), além do próprio livro, faltam documentos que comprovem que alguma Isabella Cortese tenha vivido durante a época de publicação da obra. Porém, isso não interfere em nossa pesquisa, pois, embora a vida de um autor ajude a compreender características de sua obra, o que está em análise é o conteúdo do tratado.

O que nos interessa nesta discussão são as considerações feitas levando em conta o mercado editorial da época e como utilizar um nome feminino se apresentaria enquanto uma vantagem para a venda desta obra. Isso porque se acredita que os livros de segredos tinham o público feminino enquanto alvo, principalmente por conta das temáticas, do formato em receita e da escrita em línguas vernáculas (Ray, 2015, p. 47-51). De acordo com Tara Nummedal (2021, p. 121; 129), sabe-se que as mulheres do início da modernidade se envolviam com a alquimia de diferentes formas. Entre elas, lendo e coletando conhecimento alquímico por meio de livros de receitas. Tais estavam relacionadas, sobretudo, com atividades de seus cotidianos domésticos, como a produção de águas destiladas, medicamentos, tintas, corantes, entre outros. Essa descrição condiz com a obra de Isabella Cortese, o que fortalece os argumentos de Ray acerca do público alvo e nos ajuda a compreender o interesse que as mulheres daquele tempo poderiam ter ao ler livros de segredos.

O fato de “*I secreti...*” ser escrito de uma mulher para outras traz mais autoridade para si e, provavelmente, era um incentivo para a compra. Todavia, conforme refletimos em outra

² O qual, a partir desse momento, trataremos como “*I secreti...*”

publicação (Flores, 2023a, p. 110-111), o fato deste ser o público-alvo não necessariamente indica que essas mulheres tenham condições materiais para realizar tais receitas. Além disso, as questões acerca da autoria feminina nos levam à reflexão sobre o discurso da obra, objeto de análise deste trabalho e que entendemos a partir do proposto pela história cultural de Roger Chartier (2002). Isso implica que nossa análise é feita visando a compreensão do discurso, prática e representação que o documento nos traz acerca da realidade na qual ele foi produzido. Tendo isso em vista, para nós o discurso contido em “*I secreti...*” está ligado a uma expectativa sobre as mulheres. No entanto, antes de abordar o cerne de nossa discussão, nos deteremos a um breve posicionamento dentro dos estudos da alquimia.

Breve comentário acerca dos estudos da alquimia

As pesquisas do campo da história que tratam da alquimia são permeadas por uma discussão que, de forma explícita ou implícita, se faz presente nos textos sobre o assunto. Essa diz respeito ao posicionamento de diferentes autores dentro do embate entre a visão de que a alquimia seria operativa/prática ou especulativa/espiritual. Sendo um debate em aberto, abriremos uma brecha para nos posicionarmos dentro dele.

Os principais precursores desse embate são Lawrence Principe e William Newman, os quais, em um capítulo de livro publicado em 2001, revisam e atualizam sua proposta. Essa concerne na desaprovação de visões espirituais da alquimia, como junguianismo, pansiquismo e esoterismo e a forma como elas geram uma cisão entre a alquimia e a química (Newman & Principe, 2001). Por nos filiamos ao campo de estudos do esoterismo, nos deteremos em argumentar a favor dessa posição frente às críticas feitas pelos dois historiadores.

De acordo com Newman e Principe (2001, p. 397), o principal problema da visão esotérica é a falta de registros históricos que aceitem sua proposta. Para eles, as expressões de piedade, referências a Deus, a questões morais e aparições de mensageiros espirituais não são indicações de que a maior parte dos alquimistas estavam tratando de questões além do trabalho com substâncias materiais e com objetivos materiais. Além disso, por serem textos escritos em um contexto de maior sensibilidade religiosa, a presença de expressões religiosas e espirituais seria natural. Ainda, argumentam que tais características podem ser explicadas sem recorrer à questões espirituais e separações entre alquimia e química. Em outro momento do texto, Newman e Principe (2001, p. 400) afirmam que a rejeição da interpretação espiritual

não quer dizer a exclusão dos aspectos religiosos da alquimia, apenas que torná-la uma disciplina exclusivamente espiritual é uma formulação a-histórica.

Concordamos com os autores em partes. Consideramos que tornar a alquimia unicamente religiosa é um caminho não frutífero para os estudos dela. Ao mesmo tempo, o inverso é tão a-histórico quanto. Afirmar que a maior parte dos documentos que versam sobre a alquimia não aceitam a proposta esotérica e que por consequência ela é menos válida, é generalizar as fontes estudadas. Acreditamos, inclusive, ser contraditório à ideia de não excluir o aspecto religioso dessa prática.

Para melhor elucidar nossa percepção, vamos nos deter em conceituar o que entendemos enquanto esoterismo. Nós seguimos a proposta de Antoine Faivre, o qual é o precursor desse objeto enquanto campo de estudo acadêmico. O autor buscou em documentos do renascimento europeu do século XVI características em comum que fizessem com que se pudesse afirmar que uma determinada fonte era esotérica. A partir disso, traçou quatro categorias essenciais e duas não essenciais que devem se fazer presentes para considerar um texto enquanto pertencente à tradição esotérica.³ A proposta de Faivre implica no que ele chama de um padrão de pensamento presente em algumas fontes daquele período. Tal se relaciona com os elementos descritos por Newman e Principe (2001, p. 367) e que estão supracitados.

Outra preocupação dos autores (Newman e Principe, 2001, p. 418) é a divisão dos termos “alquimia” e “química”, às vezes expressos como “espiritual” e “prático”. Acerca disso, queremos salientar que nossa proposta ao utilizarmos os termos alquimia “espiritual” e “prática” não é de uma cisão da tradição alquímica. Mas sim o reconhecimento de que, sendo o esoterismo proposto por Antoine Faivre um padrão de pensamento presente em determinados documentos –logo na mente dos sujeitos daquele tempo –, um tratado alquímico poderia ser utilizado tanto para fins materiais quanto para religiosos ou espirituais. Considerando isso, passamos então para a análise da alquimia proposta pelo livro, a fim de compreender no que ela consiste e o que nos diz acerca da realidade das mulheres do período.

A alquimia pertencente a todas grandes senhoras

³As críticas ao modelo de Faivre já foram feitas e as reconhecemos. Nosso posicionamento se encontra em Flores (2022).

O livro de Isabella Cortese foi popular para sua época, possuindo diversas versões em italiano e alemão. No entanto, segundo Claire Lesage (1993, p. 170), tais edições possuem diferenças na estrutura textual. Por isso, faz-se necessário salientar que a edição de “*I secreti...*” que utilizamos para essa pesquisa foi publicada em 1565 pelo editor Appresso Giouanni Bariletto na cidade de Veneza. A escolha dessa se deve ao fato de ter sido a versão mais antiga do documento a qual tivemos acesso.

Em tal edição, o excerto alquímico inicia com receitas que exploram a dimensão teórica de tal arte. Bem como contém dez comandos que Cortese julga essenciais de serem seguidos para que a prática alquímica funcione. Neste artigo, não exploraremos as concepções da autora acerca do assunto, pois já o fizemos em outra oportunidade.⁴ Porém, é necessário ressaltar esse ponto para que não deixemos de lado a existência de uma dimensão teórica da alquimia de Cortese.

Prosseguindo, “*I secreti...*” contém 75 receitas alquímicas, as quais organizamos em uma tabela de acordo com suas finalidades (ver Tabela 1). A categoria finalidade foi inferida de acordo com o resultado da receita, a qual se encontra ou no título da mesma ou com a descrição do produto final no corpo textual. Na prática alquímica, há símbolos e palavras que são considerados sinônimos de metais, elementos, operações e outras peculiaridades dessa arte. Em alguns casos, as palavras também podem ser substituídas por símbolos, mas este não é o caso de “*I secreti...*”. Abaixo, elaboramos uma tabela que relaciona o material/metall com seu sinônimo e que ajuda a compreender as escolhas feitas na Tabela 2. Para tal, utilizamos como referência as simbologias elucidadas por Palmira da Costa (2022, p. 30), além daquilo que pudemos inferir pela leitura de nossa fonte.

Tabela 1 – Simbologia alquímica e seus sinônimos

Finalidade	Quantidade	%
Metalurgia	36	46,8%
Tinturas	14	18%

⁴ Caso haja interesse acerca do assunto, recomendamos assistir à gravação da mesa IV da VI Semana Infernal, disponível em: <https://www.youtube.com/live/e9GXRBiFK7I?si=kWPzzD9nH8G2kyI5>. Acesso em: 16/05/2024.

Borracha	6	8%
Corpo/cânfora, alma e espírito	4	5,2%
Águas	3	4%
Sais	3	4%
Óleos	3	4%
Terra fundida	3	4%
Sabão	2	2,6%
Fogo grego	1	1.3%

Fonte: “*I secreti...*”

Tabela 2 - relação de finalidade e quantidade de receitas

Material/Metal	Palavra sinônimo
Ouro	Sol
Prata	Lua
Chumbo	Saturno
Corpo	Cânfora

Referência: Palmira da Costa (2022, p. 30)

A partir da relação entre finalidade e quantidade, decidimos privilegiar a análise das três com maior frequência. No entanto, não nos privamos de tratar das demais, caso conexões e menções se façam pertinentes. Como é possível perceber na Tabela 1, as receitas que categorizamos enquanto “metalurgia” são as mais frequentes, representando mais de um terço do livro. Esse ser um tópico recorrente na obra de Cortese não é inusitado, visto que se trata de um tema comum dentro da arte alquímica. Entretanto, a receita de número 75 chama atenção e nos permite ir além em nossas análises:

Oro potabile. Cap. 75.

Piglia lib.x. de ottimo vino, e destillalo per lambicco, e cavane solamente una libra dapoi leva il lambicco e rimettici nuovo vino, pur lib.x. sopra ilquale rimetterai quella libra d'acqua, e ristillala ricavandone una libra sola, e cosi farai la terza volta, cõ nuovo vino, e ne ricavarai una libra solamente. Poi togli una boccia co'l collo longo assai, e mettivi quella libra d'acqua, e li porrai un'altra boccia di sopradetta mezzo mondo, e mettila nel letame per quattro dì, poi piglia della detta acqua oncia.iy. e ponila nella boccia, e gli porrai. oncia.i. di zuccaro candido, e sarà buona, dapoi metti a lambicco la detta acqua e dentro gli metti.lx.pezzi d'oro in foglia, e lassalo stare per quattro hore, poi distilla per bagno maria, e di fatto non asciugare le feci, e cosi serva da parte in doi vasi (Cortese, 1565, p. 62-63).⁵

Como já vimos, considera-se que os livros de segredos contêm receitas de caráter prático. Para muitos autores, inclusive o já citado Eamon (2010, p. 28), isso representa a emergência de uma cultura científica e, muitas vezes, o abandono das correntes esotéricas. O mesmo afirma que esse é o caso de “*I secreti...*”. Todavia, a presença da receita supracitada e outros aspectos do livro nos leva a discordar dessa posição.

Conforme Mircea Eliade (1979), a metalurgia praticada pelo alquimista tem como finalidade a modificação de si próprio. O autor percebe uma crença generalizada da Terra enquanto uma mãe, a qual dá origem aos homens e às pedras. Assim como o primeiro cresce e se modifica, também o último o faz. Porém, a maturação das pedras é, na verdade, uma transformação para diferentes metais preciosos. A partir dessa ligação, a função do alquimista torna-se a de acelerar esse processo natural, a fim de atingir o último estágio possível: o ouro. Sendo então a alquimia um processo de transformação do alquimista, esse procedimento transmutava não apenas a pedra, mas também o sujeito (Eliade, 1979, p. 36-45).

Na Europa do século XV, a redescoberta do *Corpus Hermeticum* e o neoplatonismo trazem uma concepção cristológica para a crença descrita acima. A alquimia passava a ser uma chave para decifrar os segredos de Deus e sua criação (Eliade, 1979, p. 133-134). Em nossa perspectiva, essa análise dialoga com duas das categorias que Antoine Faivre (2010, p. 17-23) estabelece como essenciais na identificação de documentos esotéricos:

⁵ Ouro potável. Cap. 75. Pegue dez libras de um ótimo vinho e destile no alambique. Retire somente uma libra e depois lave o alambique. Após, coloque dez libras de um vinho novo, sobre a qual colocará uma libra de água e a acalmará obtendo uma libra apenas. Farás isso três vezes, com novo vinho, e não terás uma libra somente. Depois, pegue uma tigela com gargalo longo e coloque aquela libra de água. Em outra tigela, coloque meio mundo sobre, e coloque no esterco por quatro dias. Depois, pegue três onças daquela água e coloque na tigela, além disso colocará uma onça de açúcar branco. Assim será bom. Depois coloque no alambique essa água e dentro coloque sessenta pedaços de ouro em folha, e deixe ficar por quatro horas. Depois destile em banho maria, e de fato não seque as fezes, e tal coisa sirva a parte em dois vasos (Tradução da autora).

correspondência e a natureza viva.⁶ Isto é, a crença em entre dois mundos, supra e sub lunar, os quais são conectados através das redes simpatias e antipatias presentes na natureza.

Retomando a receita de ouro potável, Cortese não especifica sua finalidade. Por isso, não podemos deixar de lado o caráter medicinal deste. De acordo com Leah DeVun (2009, p. 54), desde as produções mais antigas sobre alquimia, há relatos da tentativa da extensão da vida humana. Nesse sentido, o ouro potável aparece como uma dessas substâncias que permitiriam a longevidade. Tal aspecto da tradição alquímica chegou ao medievo, sendo utilizado no combate aos surtos de peste bubônica e considerado um remédio universal (DeVun, 2009, p. 77-78). Como percebemos por meio de Michela Pereira (1992, p. 61; 79), vários autores desse período escreveram sobre o assunto, como Avicenna, Joan de Rocatallada, Raimundo Lull e Roger Bacon. Segundo Eamon (2010, p. 116-117; 206), no início da modernidade, ele continuou a ser empregado com esses propósitos, isto é, ainda se acreditava que ele era capaz de curar as corrupções do corpo e restaurar a saúde.

Essa crença, contudo, não se distanciava daquilo visto por Eliade e exposto acima. Isso se torna relevante porque, apesar de estarmos analisando a parte de “*I secreti...*” que trata da alquimia, ele também contém um excerto medicinal. E, conforme percebemos em pesquisas anteriores (Flores, 2023a, p. 110-111), os saberes utilizados para a escrita das diferentes partes do livro são articulados nas demais.

Conforme podemos verificar com a receita número 10,

A cavare Luna fina di Giove. Cap. 10.

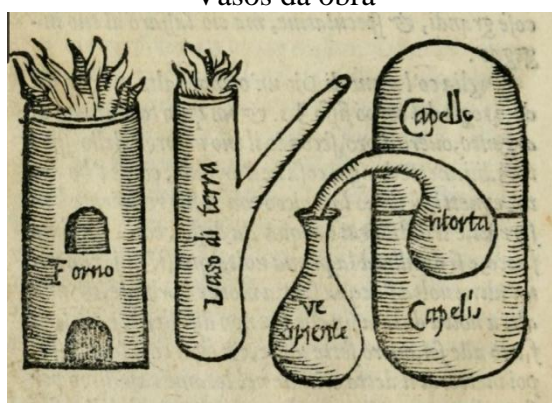
Piglia calce viva fatta di roccia, overo di cogoli trasparenti, poi piglia lib.i. di sal comune, delle qual cose ne farai lessiva, e boglia al fuoco al callo di due terzi, e piglia lib.i. di ferreto di Spagna coolato, e in esso li metterai sopra lib.y. di stagno che sia colato, lequal cose come seranno ben incorporate insieme, cosi colate le metterai a estinguere nella datta lessiva, poi tornerai a colare detto stagno e ferreto, e estinguere nella lessiva nuova, e cosi con questo modo farai insin/infin a sette volte, mutando sempre lessiva, se ti piace. poi habbi. oncia.i. di sale armoniaco. oncia.i. borace, d’orpimento un terzo d’uncia, e siano bem pesti e sottilmente polverizate, e misticate insieme, poi gli metterai dentro due chiara d’ova fresche, con lequali incorporerai la detta polvere, laqual medicina metterai in un crosolo insieme co’l detto Giove e ferreto di compagnia, a fondere ogni cosa insieme, e cosi troverai la tua Luna di copella a tutte le prove (Cortese, 1565, p. 35-36).⁷

⁶ Para o autor (Faivre, 2010), uma obra só pode ser considerada como pertencente ao fenômeno esotérico quando apresenta as quatro categorias essenciais indicadas por ele. Apesar de neste texto trabalharmos apenas com duas, em um artigo anterior desenvolvemos acerca da presença das demais (Flores, 2023a).

⁷ Para extrair Lua fina de Júpiter. Cap. 10. Pegue cal virgem de rocha ou *cogoli* transparente. Depois, pegue uma libra de sal comum, do qual fará laxante, e ferva ao fogo dois terços. Pegue uma libra de ferro fundido da Espanha, e nesse material colocarás por cima de duas libras de estanho fundido. Com as coisas bem

Essa convicção da capacidade de transmutação dos metais não se manifesta apenas na busca do ouro. A extração ou produção de outros metais também eram procurados pelos alquimistas. Nesse caso, temos a prata, a qual é sinônimo de “lua” dentro da simbologia alquímica. Como é possível observar, a receita acima possui termos não traduzidos. Esses indicam recipientes do fazer alquímico, os quais Isabella Cortese ensina a produzir. Para um melhor entendimento desses, veja a imagem retirada do livro, a qual contém uma ilustração desses recipientes.

Imagem 1 - Gravura dos recipientes utilizados nas receitas de Isabella Cortese
Vasos da obra



Referência: “*I secreti...*” (Cortese, 1565p. 28)

Como já mencionado, a presença da alquimia espiritual não é motivo para descartarmos uma análise de seu caráter prático. Assim, promovemos outra faceta interpretativa acerca da razão de existirem tantas receitas envolvendo a metalurgia. Ademais, essa também pode ser utilizada para a análise dos dois outros conjuntos de receitas mais significativas indicados na Tabela 1, sendo elas a fabricação de tinturas (18%) e borrachas (8%). Posto isso, essa interpretação leva em consideração o contexto econômico de Veneza no momento em que “*I secreti...*” foi publicado.

Neste ponto, não podemos deixar de esclarecer a dualidade do substantivo Veneza. Isso pois, no período trabalhado, este denomina tanto a República de Veneza quanto a cidade. Dessa forma, não podemos generalizar as condições da cidade para a República ou o

incorporadas, colocarás a extinguir no laxante, depois voltarás a colocar estanho e ferro. Extinguir no novo laxante, e desse modo farás sete vezes, mudando sempre o laxante, se quiseres. Depois pegue uma onça de sal amoníaco, uma onça de bórax, um terço de onça de orpimento e moa-o bem. Sutilmente pulverizados, misture-os e depois coloque dentro duas claras de ovos frescos, com os quais incorpora os pós. Coloque essa medicina dentro de um *croso* com o dito Júpiter e ferro de companhia. Funda essas coisas e assim encontrarás a tua Lua de *copella* em todas as provações (Tradução da autora).

contrário. As principais pesquisas que utilizamos como base para nossa posição analítica acerca da fonte utilizam de documentos da cidade de Veneza. A saber, as de Monica Chojnacka (2001), Beatriz Bellavitis e Valentina Sapienza (2022). Assim sendo, ao falarmos da condição das mulheres em Veneza, nos referimos às peculiaridades da vida na cidade.

Conforme Anna Bellavitis e Valentina Sapienza (2022, p. 103-104), Veneza do século XVI concentrava seus esforços econômicos para abastecer os mercados de luxo alemão e levantino. Assim sendo, as produções de seda e artigos com fios de ouro e outros metais eram comuns. Ainda, outras atividades como fabricação de vidro, sabonete, tecidos de lã e impressão de livros também eram destaques. Nesse sentido, Luciano Pezzolo (2013, p. 273) também ressalta o trabalho dos ourives.

Além da venda de produtos de luxo produzidos no Estado de Veneza, destacam-se a comercialização de temperos e metais preciosos. De acordo com Pezzolo (2013, p. 264), entre 1558 e 1560 Veneza exportou cerca de cento e vinte e cinco toneladas de prata para Constantinopla. A propósito, a partir dos contratos das corporações de ofício, Bellavitis e Sapienza (2022, p. 117) percebem que esse ofício estava entre os dez mais representativos na cidade de Veneza. Ademais, o número de ferreiros também era significativo.

Conforme destaca Nummedal (2007, p. 73-95), a alquimia em seu caráter metalúrgico ganhou força e patrocínio de príncipes e mercadores dos territórios italianos no século XVI. Tal explicação recai na instabilidade política do período, a qual advinha dos inúmeros conflitos por territórios e até mesmo religiosos. Além disso, a requisição de alquimistas nas cortes também estava ligada ao histórico envolvimento dos príncipes no controle das minas. No período retratado, a extração de prata das Américas fragilizou e inflacionou o mercado Europeu, reforçando a necessidade de avanços técnicos na mineração, algo que se julgava que o alquimista seria capaz de auxiliar. Além de, é claro, alguns crerem na capacidade de transmutação dos metais enquanto uma solução rápida.

A partir dessas informações, acreditamos que esse contexto econômico possivelmente foi um fator de influência no livro de Isabella Cortese. A vista disso, percebemos como o domínio da metalurgia era importante para a manutenção desse mundo conectado pelo comércio de média e longa distância. Tanto para a fabricação desses produtos de luxo, os quais envolviam adornos de ouro e prata, quanto para o transporte desses metais.

Nesse sentido, a existência de receitas como “*Candela da romper ogni ferro. Cap. 14*”, “*Indolcir il ferro. Cap. 15*”, “*Tempera da dare al ferro che tagli l’altro. Cap. 16*”, “*Improntar in ferro ogni medaglia. Cap. 25*”, “*Tempera di ferro durissima. Cap. 57*”, “*A*

indorar ferro. Cap. 59”, “*Per incavar ferro. Cap. 60*”, “*A fonder il ferro e farà dolce. Cap. 61.*” (Cortese, 1565, Tavola dei capitoli),⁸ entre tantas outras, ganham outra função além do desenvolvimento espiritual do alquimista.

Mas por que há tantas receitas desse tipo em um livro para mulheres? Para nós, a resposta a essa indagação, e por conseguinte do objetivo deste artigo, recai nas condições de vida das mulheres nesse contexto. Isso pois a alquimia proposta por Cortese reflete as concepções do que era uma mulher no mundo ideal e teorizado, ao mesmo tempo em que conversa com a prática do cotidiano.

Aqui, vale salientar que nossa análise sobre esses sujeitos históricos segue aquilo proposto por Joan Scott acerca dos estudos de gênero. Para a autora (Scott, 1986, p. 1067), “gênero é um elemento constitutivo das relações sociais baseadas nas diferenças percebidas entre os sexos, e gênero é uma forma primária de significar as relações de poder”. Assim sendo, ele deve ser tratado como uma categoria de análise histórica. Para isso, se faz indispensável perceber, dentro de tais dinâmicas, espaços para agência de construção de identidades.

Para compreender aquilo que era considerado enquanto mulher e o que a ela era atribuído, é imprescindível explorar a visão acerca da mulher que foi produzida pelos autores da escolástica. Essa, a qual Quentin Skinner (2020, p. 70) afirma ter sido fundamental para o pensamento renascentista, tem como um de seus principais nomes Tomás de Aquino. Entretanto, para entender o olhar deste sobre as mulheres, faz-se necessário recuar à visão de Aristóteles, a qual Aquino se embasa.

Para Aristóteles, havia uma hierarquia dos corpos baseada na distinção entre fêmea e macho, que se manifestavam na diferença de órgãos sexuais. A primeira seria uma versão mutilada do segundo, um ser incapaz de produzir o órgão mais perfeito, o macho é a potência mais perfeita porque porta consigo a forma e é o princípio da geração, enquanto a fêmea representa a ausência e é a portadora da prole. Isso indica que se acreditava na existência de apenas um sexo, o masculino, mas com dois gêneros. Assim, as diferenças de gênero seriam culturais e não biológicas. Nesse sentido, essa distinção e os diferentes papéis de gênero são tidos como naturais (Laqueur, 2001, p. 44-50; Schalcher, 1998, p. 331-344).

⁸ “Vela para romper todo ferro. Cap. 14”, “Adoçar o ferro. Cap. 15”, “Têmpera para dar ao ferro que corta outro. Cap. 16”, “Imprima no ferro cada medalha. Cap. 25”, “Têmpera de ferro duríssimo. Cap. 57”, “Para dourar o ferro. Cap. 59”, “Para entalhar ferro. Cap. 60”, “Para derreter o ferro, e será doce. Cap. 61” (Tradução da autora).

Já Tomás de Aquino se apropria dessa visão levando em conta a narrativa bíblica. Desse modo, o ato de Deus ter criado a mulher a partir do homem naturaliza sua condição como inferior. Portanto, ela se configura como um ser imperfeito devido à mesma lógica apresentada por Aristóteles: seu papel passivo na concepção. Assim sendo, essa inferioridade indica a necessidade de tutela da mulher. Principalmente levando em consideração que elas seriam responsáveis pelo pecado original (de Souza, 2016, p. 92-97; Fonseca, 2009, p. 25).

Conforme análises anteriores (Flores, 2023b), percebemos que a dimensão da tutela se manifesta na tríade filha, esposa e viúva. Para um melhor enfoque de nossa discussão, nos deteremos a observar essa tutela sob a ótica do trabalho e seu funcionamento em Veneza. De acordo com Monica Chojnacka (2001, p. 6), enquanto filha e futura esposa, geralmente uma mulher aprendia com sua mãe os trabalhos de uma mulher e até mesmo já ajudava o pai no trabalho. Isso servia como uma preparação para a vida de casada, a qual também era determinada pelo pai, pois esse interferia na escolha e muitas vezes até mesmo escolhia ele próprio o cônjuge.

Enquanto esposas, Margaret King (2008, p. 35) sintetiza a relação das mulheres com os maridos como negociações entre desiguais, pois ao mesmo tempo em que a esposa deveria ser uma parceira, também deveria ser uma subordinada. Como uma parceria entre desiguais, um casamento indicava a necessidade do homem em prover para a esposa e seus filhos, já da mulher era esperado a manutenção da casa e a criação da prole. Além disso, muitas esposas também trabalhavam ao lado de seus maridos, assumindo o mesmo ofício e mantendo os livros contábeis (Hanks & Chojnacka, 2014, p. 135).

Aquelas que ajudavam a família financeiramente ganhavam grau de respeito do marido, o que permitia com que tomassem decisões importantes em casa. Ademais, era comum que mulheres exercessem diversos níveis de controle financeiro e que possuíssem propriedades. Por fim, enquanto viúvas, elas tinham poder maior sobre seus bens. Logo, ao contrário da maior parte dos casos, eram livres da tutela de guardiões masculinos (Chojnacka, 2001, pp. 9-27). Apesar de haver uma ideologia de tutela do homem em relação à mulher, em Veneza percebemos que as possibilidades de agência eram mais amplas. Isso, no entanto, não exclui a primeira colocação e muito menos pretende indicar que elas estavam em pé de igualdade com os homens (Flores, 2023b).

Como pudemos verificar, a vida de uma mulher em Veneza, que não pertencia às camadas mais elevadas daquela sociedade, envolvia trabalho tanto no lar quanto fora dele, sendo esse último geralmente ao lado do marido. Outras evidências do trabalho feminino

aparecem em contratos de aprendizagem de corporações de ofício. Entretanto, esses são poucos devido às regulamentações entre os séculos XV e XVI que restringiram o acesso das mulheres às guildas (Bellavitis e Sapienza, 2022, p. 114-115; 121). Apesar disso, muitas esposas continuavam a conduzir os negócios de seus maridos quando estes faleceram (Hanks e Chojnacka, 2014, p. 170). Para nós, esse fator implica em um determinado domínio da mulher sobre a atividade econômica a qual seu marido exercia.

O que queremos apontar é que a quantidade de receitas alquímicas que envolvem a metalurgia em “*I secreti...*”, o qual era destinado às mulheres, também pode ser resultado do exposto acima. Isto é, que o papel de gênero imposto a elas enquanto esposas recaía na manutenção da vida econômica do lar ao lado de seus maridos ou independente deles. Por conseguinte, para se manterem após a morte de seus cônjuges e continuar com seus negócios, era necessário um saber de fato da atividade. Especialmente se levada em consideração a quantidade expressiva de pessoas que se envolviam no trabalho com metais, como ourives ou ferreiros, e sua relevância no mundo econômico de Veneza. Ainda, o conhecimento sobre metalurgia adquirido pelas leitoras do livro poderia garantir o sustento relacionado ao processo de mineração na Europa.

Há outras várias receitas que vão ao sentido de nossa argumentação. Destacamos aqui aquelas que, conforme a Tabela 1, fazem parte do conjunto que ocupa a terceira posição de frequência no documento analisado. Ou seja, as borrachas (8%). A receita de número 8, por exemplo:

Scancellar lettere senza guastar carta pergamena. Cap. 8.

Di maggio, o di marzo, o d'aprile, piglia ruta e ortica e cava sugo, ana, poi, piglia cacio, o latte, e ungila carta bergamina cõ proportione, e piglia un pezzetto di calce viva, e misticala con i sopradetti liquori, e fa un panetto, e dissecca al Sole, e polveriza, e quando vorrai levare le lettere humidisci con acqua, o con lo sputo quel luogo, e spargivi sù della detta polvere, e stiavi alquanto, e poi ungi, e potrai scancellare senza guastar carta. Al medesimo. Trita bene l'alime di rocca e impastalo col sugo d'aranci e metti all'aria che si secchi, poi frega sopra le littere, e serà fatto. Al medesimo. Incorpora la biacca polverizata col latte di fico che si facci come pasta liquida, come quella di cialdoni, e seccala all'ombra, e ritornala a polverizare e humidire e far pasta come di sopra, e cosi farai per quattro volte, poi fa polvere, e servala. E quando vuoi oprala. Bagna un pãno lino in acqua e spremilo molto bene e quello mena sopra le lettere leggiermente, poi metti della detta polvere sù, e stia cosi per una notte, e la mattina piglia un pannolino pien di bambagia e con quello frega le lettere, e scancellaransi (Cortese, 1565, p. 34-35).⁹

⁹Apague letras sem gastar cartas de pergaminho. Cap. 8. Pegue arruda e ortiga colhidas em maio, março ou abril e retire a mesma quantidade de suco delas. Depois, pegue queijo ou leite e unte a carta pergaminho com proporção. Pegue um pedaço de cal virgem, misture com o licor acima e faça uma espécie de pão. Seque-o ao

Trata-se de uma borracha capaz de apagar a tinta sem danificar o papel. Ressaltamos tal receita, pois ela contém três formas de ser feita, algo que nos indica a relevância do produto. Este, aliás, poderia ser utilizado para a já mencionada tarefa de manutenção dos livros contábeis.

Outros capítulos que envolvem a fabricação de borrachas¹⁰ são o de número 20 e 32:

Borace per gli orafi. Cap. 20.

Piglia alume di rocca salnitro ana, e posta insieme e fagli liquefare al fuoco in un tegame su le bragie, poi polveriza, e metti bollire in latte di vacca sempre mescolando per fin che sarà spesso, un poco, poi lo metti in vaso di vetro ben turato, sotto'l letame per trenta dì e sarà fatto. (Cortese, 1565, p. 38-39).¹¹

Borace per fonder e saldare ogni metallo. Cap. 32.

Piglia Arsinico, salnitro ana, parte una, sal comune preparato, alume di rocca, ana par.s. insieme triti si pongano in una boccia, o in un fiaschetto di vetro, e fagli foco intorno, come sai e sarà fatto (Cortese, 1565, p. 43).¹²

Nesse caso, essas se conectam com o ofício dos ourives e dos ferreiros, os quais já referenciamos como importantes dentro do contexto.

Evidentemente, mulheres não se filiavam apenas aos ofícios de seus maridos. Algumas ocupações que se envolviam eram os trabalhos domésticos (para terceiros), fabricantes de linho, padeiras, sapateiras, barqueiras e comerciantes de diversos tipos. Ainda, havia casos

Sol e pulverize. Quando desejares lavar a letra, umedeça com água ou cuspe no lugar e espalhe esse pó. Deixe ficar um pouco e depois besunte e poderás apagar sem gastar a carta. Para o mesmo. Triture bem o alumínio de pedra e amasse com suco de laranja e coloque no ar para secar. Depois, esfregue sobre a letra e será feito. Para o mesmo. Incorpore chumbo pulverizado com leite de figo, o qual se faz como uma pasta líquida, assim como aquela de bolachas. Deixe secar na sombra e pulverize-a. Umedeça-a e faça uma pasta como a de cima. Repita esse processo quatro vezes e depois faça pó para servi-lo. E quando quiser opera-la, banhe um pano de linho em água e esprema-o muito bem. Passe o pano levemente nas letras e depois coloque esse pó em cima. Deixe-o por uma noite e, de manhã, pegue um pano de linho cheio de algodão e com ele esfregue as letras. Assim, elas se apagarão (Tradução da autora).

¹⁰ De acordo com a edição crítica de “*I secreti...*” feita por Paula Mollà Galvany (2021, p. 111), “Bórax: Sal de sódio do ácido tetrabórico: cristaliza em prismas monoclinico, incolor, com dez moléculas de água; em solução aquoso tem uma reação alcalina suave e anti-séptica (e é encontrado na natureza dissolvidos e na forma de incrustações em bacias lacustres, na Índia, no Tibete, Califórnia, ou é preparado comercialmente através do tratamento de um ácido bórico quente com carbonato de sódio: é usado na medicina como desinfetante suave, na indústria como fundente em preparação de vidro, esmalte, metal e como mordente na operação de tingimento) // Bórax: Substância branca constituída por sal de ácido bórico e sódio, usado em farmácias e indústria, que pode ser encontrado lá Estado natural. (RAE). (Passim).”

¹¹ Bórax para ourives. Cap. 20. Pegue alume de rocha e salitre-gema na mesma quantidade, e coloque junto. Faça-os liquidificar ao fogo em uma panela nas brasas, depois pulverize e coloque para ferver em leite de vaca, sempre misturando até que fique um pouco espesso. Depois, coloque em um vaso de vidro bem fechado, sob estreme por trinta dias que será feito (Tradução da autora).

¹² Borracha para derreter e soldar todo metal. Cap. 32. Pegue arsênico e salitre na mesma quantidade. Uma parte de sal comum preparado e alume-gema na mesma quantidade de cinco partes. Junte, triture e coloque-os em uma tigela ou em um frasco de vidro. Faça fogo ao redor, como você sabe, e estará feito (Tradução da autora).

daquelas que tocavam negócios de forma independente dos homens de sua vida, sejam elas não casadas, casadas ou viúvas (Chojnacka, 2001, p. 41-45). Porém, o maior destaque vai para a presença delas na produção de seda e outros tecidos (Bellavitis e Sapienza, 2022, p. 104).

Conforme demonstrado na Tabela 1, o segundo conjunto de receitas mais numerosas, representando 18% do total, diz respeito à fabricação de tinturas. Essas fazem parte do escopo de assuntos comuns de serem tratados nos livros do gênero literário do segredo (Gruman Martins, 2021, p. 224) e se encontram nesse trecho da fonte justamente devido à visão da alquimia enquanto a arte da transformação/transmutação dos materiais (Eamon, 2010, p. 117). Na nossa perspectiva, uma receita emblemática dessa ideia é a de número 7:

Inchiostro che in quarante dì sparisce e non si vede. Cap. 7.
Piglia acqua forte da partire e in quella da bollire la galla poi il vitriolo, poi mettigli tanto sale armoniaco quato nell'acqua si potrà risolvere, e poi metti la gomma arabico dentro, e questo inchiostro farà l'effetto sopradetto. E dico che la littera e l'inchiostro verrà piu nero che l'altro (Cortese, 1565, p. 34).¹³

Em nossa perspectiva, o fato desse conjunto de receitas ser o segundo mais presente na prática alquímica proposta por “*I secreti...*” pode ser relacionado justamente com o dito acima. Isto é, com a quantidade de mulheres que praticavam ofícios envolvendo tecidos, visto que essas tinturas poderiam ser utilizadas para tingir tal produto.

Do total de quatorze tintas que Cortese ensina a fabricar, oito são de cor azul. Ao observarmos a receita 21, percebemos que essa possui mais de uma maneira de fazer a tonalidade proposta, algo que também ocorre com a de número 36.

Azzurro d'argento cosi si fa. Cap. 21.
Farai fare un tegametto longo un palmo e mezzo largo un somnesso, alto quattro dita, o manco, e fagli fare il coperocchio che sigilli ben di fora, e lutalo bene, poi toglia argento de copella laminato sottile, e fanne pezzi quadri sō due busi et attacca e quelli bastoncelli che son fatti da un canto nel lato del tegame alquale farai fare certi busetti per posare i detti bastoncelli, quase insieme e metti nel tegame aceto forte e sal armoniaco, cioè, ad ogni lib. iy. d'aceto lib.i. di sal armoniaco, e metti le lamine d'argento lontane dall'aceto tre dita, poi copri il tegame e metti sotto il letame caldo de cavallo, per quindici dì e ogni quindici dì nettarai le lamine; e come non fanno piu rifondi lo argento, e fa come di sopra, ma prima, ogni volta fa che involti le dette lamine d'argento vivo, e vedi di bagnare prima le lamine accioche l'argeto

¹³ Tinta que em quarenta dias desaparece e não se vê. Cap. 7 Para começar, pegue água forte e nela ferva fel. Depois ferva vitríolo nela. Após, coloque tanto sal amoníaco quanto se pode dissolver na água, e depois coloque a goma arábica dentro. Essa tinta terá o efeito acima. E digo que a letra e a tinta serão mais pretas que a outra (Tradução da autora).

vivo se gli attachi, e serà azurro oltre marino finissimo. Azurro altrimenti. Piglia una pentola invitriata e falla mezza di calce viva, e empila d'aceto buono e sopra metti endico, a discretione, poi copri e luta bene, per quindici giorni, per un mese, in letame, poi cava e serà azurro basso. (Cortese, 1565, p. 39).¹⁴

Isso significa que, no total, há dez modos diferentes de se fazer esse pigmento.

Ainda, as formas de fazer o azul variam em complexidade, algo que também podemos perceber na receita acima. Isso pois a primeira opção se trata de um processo mais detalhado, enquanto a segunda é mais direta. Apesar de maneiras descritas demoram cerca de quinze dias para ficarem prontas, há outras receitas que demoram menos, como a 40:

Azurro buono. Cap. 40.

Piglia argento vivo parte.y. solfo parte terza, sal armoniaco, par.iiy. mistica insieme e ben peste e distéperate con acqua e peste in boccia lutata bene, e locata sopra il fornello a fuoco de carboni, quãdo si vedrà uscire il fumo azurro si rompa quando sarà raffreddata, e trouver assi azurro in colore dimile all'oltre marino, e buono in opera. (Cortese, 1565, p. 45).¹⁵

De acordo com Michel Pastoureau (2001, p. 93), o azul era uma cor comum em roupas de homens e mulheres ao longo da Idade Média. Além do mais, foi no século XVI que, segundo Luca Molà (2000, p. 132), ele ganhou uma gama maior de tonalidades. Para nós, isso marca a popularidade desse pigmento e, por conseguinte, uma provável demanda de tecidos tingidos com ele. À vista disso, acreditamos que a frequência dos corantes azuis em “*I secreti...*” e o fato da cor ter sido comum em vestimentas ao longo de nosso recorte temporal conversam com nossa ideia de que essas receitas estão ligadas ao ofício feminino de trabalho com tecidos.

¹⁴ Azul de prata como fazer. Cap. 21. Você fará uma panela pequena, no comprimento de um palmo e meio e quatro dedos de largura, ou menos. Faça com que a tampa cubra bem o buraco e feche bem. Depois, parta prata da *copella* sutilmente laminada e faça quatro pedaços quadrados com dois galhos. Atache esse bastões e aqueles palitos que foram feitos de um lado na lateral da panela que você terá feito certas tampas pequenas para colocar os ditos palitos, quase junto e coloque na panela vinagre forte e sal amoníaco, isto é, adicione duas libras de vinagre e uma de sal amoníaco, e coloque a lâmina de prata a três dedos do vinagre, depois cubra a panela e coloque estrume de cavalo quente, por quinze dias e todos quinze dias limparás a lâmina; e como não se derreta mais prata, e faça como em cima, mas primeiro, toda vez faça que as lâminas estejam envoltas de mercúrio, e de molhar a primeira lâmina para que o mercúrio se prenda, e será azul marinha finíssimo. Azul de outra forma. Pegue uma panela vidrada e encha até a metade com cal virgem. Encha-a, também, com um bom vinagre e coloque endico por cima, a gosto. Depois, cubra e ferva bem, por quinze dias ou um mês, em esterco. Depois, cave e o azul estará em baixo (Tradução da autora).

¹⁵ Azul bom. Cap. 40. Pegue duas partes de mercúrio, três de enxofre e quatro de sal amoníaco. Misture-os juntos e bem socados. Após, dissolva-os com água e misture em um pilão. Coloque-os sobre um fogão com fogo de brasas e quando vires sair fumaça azul, ela se quebrará quando for resfriada. Você encontrará esse azul em cor semelhante ao outro marinho, e boa de trabalhar (Tradução da autora).

Desse modo, percebemos como o livro de Isabella Cortese revela os espaços de agência de mulheres naquela sociedade. Seja pela possibilidade da dedicação à uma alquimia espiritual e sua busca pela transmutação da alma, seja pela procura pelos seus efeitos mais práticos. Ambos, no entanto, serviam a um mesmo propósito: auxiliavam-nas a controlar diferentes níveis do cotidiano.

Conclusões

Afinal, qual a alquimia destinada às mulheres e o que isso nos diz acerca da condição delas nos territórios italianos do século XVI? Por meio do exposto, vemos como a resposta para essa pergunta necessita ser feita levando em consideração múltiplos ângulos. Sobretudo porque não acreditamos que a presença de aspectos espirituais ou esotéricos da alquimia excluem os práticos.

Em um primeiro momento, a quantidade de receitas envolvendo a metalurgia nos revela que “*I secreti...*” propõe uma prática alquímica clássica. Assim, a finalidade da alquimia destinada às mulheres não seria totalmente distinta àquela praticada pelos homens. Nesse sentido, as agências espirituais e práticas que essa corrente esotérica possibilitava não possuiria distinção de gênero.

Todavia, a análise das demais receitas em conjunto com a historiografia do contexto de época nos demonstra marcações de gênero na fonte. No caso, as finalidades de tais receitas nos levaram a leituras que envolviam os aspectos econômicos daquela sociedade. Com isso, acabamos na dimensão do trabalho. Ainda, ressaltamos que seguir por esse caminho nos permitiu fortalecer aquilo que já percebemos em outras pesquisas. Isto é, os impactos que um mundo conectado pelo comércio de média e longa distância gerava na vida das mulheres.

Dessa forma, o primeiro aspecto sobre o qual nos detivemos envolve as possibilidades de agência ao praticarem ofícios ao lado de seus maridos. Isso pois as investigações sobre a realidade das mulheres na Europa e na cidade de Veneza apontam que, enquanto esposas, era esperado que elas acompanhassem os maridos em seus ofícios.

Verificamos que havia uma quantidade expressiva de membros em guildas relacionadas ao trabalho com metais e a relevância desse ofício para o contexto econômico de Veneza. Com essas informações, pudemos olhar para as receitas de metalurgia sob outra óptica. Desta maneira, conseguimos relacioná-las com a possibilidade das esposas desses ferreiros e ourives levarem o negócio de seus maridos adiante quando estes morriam. Para que tal cenário ocorresse, no entanto, acreditamos que seria necessário um saber de fato desses

ofícios. Por conseguinte, para nós, esse conjunto de receitas em “*I secreti...*” apontam justamente esse fator de agência para a manutenção de suas condições econômicas e sociais.

Ademais, percebemos que outros tipos de receita também apontam para o trabalho ao lado dos maridos. A exemplo disso, abordamos aquelas com a finalidade de produção de borrachas e as atrelamos ao cuidado com os livros de contas. Vale ressaltar que o livro do Cortese também possui outras receitas que podem ser abordadas nesse mesmo sentido, além daquelas que envolvem o trabalho no lar. Todavia, escolhemos nos deter naquelas de maior representatividade quantitativa e esperamos sermos capazes de explorar o assunto em outras oportunidades.

Contudo, nem todas as mulheres trabalhavam com seus maridos. As pesquisas apontam que, na verdade, muitas se envolviam no processo de fabricação de tecidos. Para nós, as receitas de tinturas conversam com essa realidade e, em um movimento dialético, essa realidade explica a quantidade de receitas de tinturas. Posto isso, essa parte da obra nos revela um reforço do lugar que esses sujeitos deveriam ocupar quando se tratava de espaços de trabalho. Ao mesmo tempo em que permitia com que elas aperfeiçoassem suas técnicas.

Em suma, a alquimia destinada à mulher nos territórios italianos do século XVI contempla tudo relatado acima. Ela é espiritual e esotérica, buscando uma transmutação do estado de ser do alquimista e, por isso, igual à dos homens. Mas também é prática, conectada com os papéis de gênero, os espaços de agência e o trabalho por elas exercido naquele contexto.

Fontes

FONSECA, Pedro Carlos Louzada. Vozes da misoginia medieval: Aristóteles disseminado em Santo Isidoro de Sevilha, Santo Anselmo e São Tomás de Aquino. **Diretores**, 23, 2009.

GALVANY, Paula Mollà. **I Secreti della Signora Isabella Cortese**. Edición crítica. Valência, 2021.

Isabella CORTESE. *I Secreti De La Signora Isabella Cortese: Ne'quali Si Contengono Cose Minerali, Medicinali, Arteficiose, & Alchimiche, & Molte De L'arte Profumatoria, Appartenenti a Ogni Gran Signora: Con Altri Bellissimi Secreti Aggiunti*. Veneza: Appresso Giouanni Bariletto, 1565.

Vocabolario degli Accademici della Crusca. **Accademia della Crusca**. Disponível em: <http://www.lessicografia.it/ricerca_libera.jsp>. Acesso em: 29/09/2022.

Referências Bibliográficas

BELLAVITIS, Anna; SAPIENZA, Valentina. A data set for historians. In: BELLAVITIS, Anna; SAPIENZA, Valentina. **Apprenticeship, Work, Society in Early Modern Venice**. London: Routledge, 2022, p.101-165.

CHARTIER, Roger. **A história cultural: entre práticas e representações**. 2ª edição. Algés: DIFEL, 2002.

CHOJNACKA, Monica. **Working women of early modern Venice**. Baltimore: JHU Press, 2001.

CORSETTI, Jean Paul. **Historia del esoterismo y de las ciencias ocultas**. Argentina: Larousse, 1993.

DA COSTA, Palmira Fontes. Simbologia e alegoria na linguagem alquímica. **Boletim da Sociedade Portuguesa de Química**, pp. 29-35, out-dez de 2002.

DEVUN, L. **Prophecy, Alchemy, and the End of Time: John of Rupescissa in the Late Middle Ages**. [s.l.] Columbia University Press, 2009.

EAMON, William. From the secrets of nature to public knowledge: The origins of the concept of openness in science. **Minerva**, v. 23, n. 3, p.321–347, 1986.

EAMON, William. **The professor of secrets: mystery, medicine, and alchemy in Renaissance Italy**. Washington, D.C: National Geographic, 2010.

ELIADE, Mircea. **Ferreiros e alquimistas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

FAIVRE, Antoine. Introduction. In: FAIVRE, Antoine. **Western Esotericism: A Concise History**. Albany: Suny Press, 2010, p. 1-24.

FLORES, I. A. “I Secreti de la Signora Isabella Cortese”: uma proposta de pesquisa. Em: NASCIMENTO, R. C. DE S.; ROMUALDO, W. DOS S. (Eds.). **Sacralidades Medievais: Narrativas, Memórias e Representações**. Goiânia, GO: Tempestiva, 2022. p. 436–454.

FLORES, Isabel Antonello. Os segredos de se fazer bela: representação, discurso e práticas de um ideal de beleza feminino através da fonte “I secreti de la signora Isabella Cortese” (Itália, século XVI). **Melancolia**, v. 8, p. 96–115, 2023a.

FLORES, Isabel Antonello. Ser mulher entre teoria e realidade: uma breve discussão da condição feminina em Veneza (século XVI). In.: JUNGES, *at al.* **IV CONGRESSO DE ENSINO, PESQUISA E EXTENSÃO EM HISTÓRIA** História Pública: os (maus) usos do passado, negacionismos e revisionismos históricos no século XXI. Santa Maria: p. 35-38, 2023b.

FLORES, Isabel. **“Cheguei ao conhecimento da verdade”**: panorama da prática alquímica proposta por Isabella Cortese para o público feminino (Itália, século XVI). In: **VI Semana Infernal**. VI Semana Infernal - Mesa IV: Mirabilia e Alquimia. Youtube, 11/10/2023c. Disponível em: <https://www.youtube.com/live/e9GXRBiFK7I?si=jWT1NY23Ps22yCK6>. Acesso em: 16/05/2024.

GRUMAN MARTINS, Julia. Os livros de segredos italianos e o desenvolvimento da ciência moderna. **Oficina do Historiador**, v. 7, n. 2, pp. 221-242, 2014.

HANKS, Merry Wiesner; CHOJNACKA, Monica. **Ages of Woman, Ages of Man: Sources in European Social History, 1400-1750**. 0. ed. [s.l.]: Routledge, 2014. Disponível em: <<https://www.taylorfrancis.com/books/9781317875819>>. Acesso em: 10 nov. 2023.

KING, Margareth. **Women of the Renaissance**. Chicago: University of Chicago Press, 2008.

- LAQUEUR, Thomas. **Inventando o sexo: corpo e gênero dos gregos a Freud**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, p. 44-149, 2001.
- LEONG, Elaine Yuen Tien; RANKIN, Alisha. **Secrets and knowledge in medicine and science, 1500-1800**. Burlington (Vt.): Ashgate, 2011.
- LESAGE, Claire. La littérature des ‘secrets’ et I secreti d’Isabella Cortese. **Chroniques italiennes**. Paris, n. 36, p.145-178, 1993.
- MOLÀ, Luca. Dyeing: the expanding palette. In: MOLÀ, Luca. **The silk industry of Renaissance Venice**. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2000, pp. 107-137.
- NEWMAN, W.; PRINCIPE, L. Some Problems with the Historiography of Alchemy. Em: **Secrets of nature: astrology and alchemy in early modern Europe**. Cambridge: The MIT Press, 2001. p. 385–431.
- NUMMEDAL, T. Alchemical Bodies: Discursive and Material Visions. **Early Modern Women: An Interdisciplinary Journal**, v. 15, n. 2, p. 121–132, 1 mar. 2021.
- NUMMEDAL, T. E. **Alchemy and authority in the Holy Roman Empire**. Chicago: University of Chicago Press, 2007.
- PASTOUREAU, Michel. A Moral Color In: PASTOUREAU, Michel. **Blue: the history of a color**. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2001, pp. 85-122.
- PEREIRA, M. **L’oro dei filosofi: Saggio sulle idee di un alchimista del Trecento**. Spoleto: Centro Italiano di Studi Sull’Alto Medioevo, 1992.
- PEZZOLO, Luciano. The Venetian Economy. In: DURSTELER, Eric (Org.). **A Companion to Venetian History, 1400-1797**. Leiden; Boston: Brill, 2013, pp.255-289.
- RAY, Meredith K. The Secrets of Isabella Cortese: Practical Alchemy and Women Readers. In: RAY, Meredith K. **Daughters of alchemy: women and scientific culture in early modern Italy**. Florença: Harvard University Press, 2015. p. 46-72.
- SALOMÉ DE SOUZA, Alexandre Bueno. São Tomás De Aquino E Santo Agostinho E A Mulher Na Idade Média. **Annales Faje**, [S. l.], v. 1, n. 1, 2016, pp.92-101. Disponível em: <https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/annales/article/view/3600>. Acesso em: 16/05/2024.
- SCHALCHER, Maria da Graça Ferreira. Considerações sobre o tema da mulher no pensamento de Aristóteles. **Revista Phoënix**, Rio de Janeiro, 4, 1998, p. 331-344.
- SCOTT, Joan. Gender: A Useful Category of Historical Analysis. **The American Historical Review**, 91(5), 1986, p. 1053–1075.
- SKINNER, Quentin. Escolástica e liberdade. In: SKINNER, Quentin. **As fundações do pensamento político moderno**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020, p. 70-87.

Reflexões sobre a historicização da violência: o castigo físico praticado contra os escravizados na Bahia setecentista (1700-1758)¹

Reflections on the historicization of violence: physical punishment practiced against enslaved people in eighteenth-century Bahia (1700-1758)

Lucas Guilherme Lima de Freitas,² UnB

Resumo

O presente artigo busca discutir a historicização do conceito de violência ao analisar a prática do castigo físico perpetrado contra os escravizados na Bahia do século XVIII, por meio da literatura setecentista sobre o governo cristão dos escravos, mais especificamente as obras de Jorge Benci (1700), André João Antonil (1711) e Manuel Ribeiro Rocha (1758). Busca-se, com isso, investigar como a prática da punição corporal aparece nas obras desses autores e entender como a violência era classificada no contexto de uma sociedade escravista e desigual, como era a Bahia do século XVIII, uma das maiores capitanias do Brasil colonial.

Palavras-chave: Violência; Escravidão; América portuguesa.

Abstract

This article seeks to discuss the historicization of the concept of violence by analyzing the practice of physical punishment perpetrated against enslaved people in Bahia in the 18th century, through eighteenth-century literature on the Christian government of slaves, more specifically the works of Jorge Benci (1700), André João Antonil (1711) and Manuel Ribeiro Rocha (1758). The aim is to investigate how the practice of corporal punishment appears in the works of these authors and to understand how violence was classified in the context of a slave-owning and unequal society, such as Bahia in the 18th century, one of the largest captaincies in colonial Brazil.

Keywords: Violence; Slavery; Portuguese America.

Introdução

A palavra violência encontra-se no repertório de conceitos cujos significados parecem óbvios. Entendido como ato ilegítimo, que gera repercussão negativa, sua natureza muitas vezes é entendida como a-histórica, e parece lidar assim boa parte da historiografia quando aborda o tema. A palavra soa demasiada clara para merecer considerações mais profundas. Se estamos falando de violência física, tal aspecto destaca-se ainda mais. A agressão parece configurar-se como violência de maneira imediata. É por isso que a palavra violência costuma

¹ O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

²² Mestrando pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade de Brasília, na linha de História social e suas múltiplas formas.

aparecer solta nos textos de história, como algo que define tudo aquilo que utiliza a força ou a coerção e que possa causar dano.

Há uma discussão abrangente sobre o tema no campo intelectual. Autores clássicos, inclusive, debruçaram-se sobre o tema. Hannah Arendt, por exemplo, enfatiza a relevância de se categorizar separadamente os conceitos de força, violência e poder, pois muitas vezes tais palavras são utilizadas como sinônimos. Para Arendt, a violência é um instrumento que visa um fim, não sendo, portanto, uma prática que pode ser considerada legítima, mas apenas justificada, já que não há consenso sobre ela (Arendt, 2020). Nesse sentido, a autora se contrapõe à teoria clássica de Max Weber, que define o Estado como detentor do monopólio sobre a violência legítima (Weber, 1993).

Por trás dessa discussão, há o pano de fundo histórico que impede que tais conceitos sejam estendidos a outras realidades históricas: o surgimento do Estado moderno. Arendt escreveu sobre as transformações ocorridas no século XX não só como uma atenta pensadora do tecido social, mas também como alguém que vivenciou esses processos históricos. De origem judaica, a filósofa alemã presenciou a ascensão do nazismo na década de 1930, contexto que a forçou a emigrar para os Estados Unidos. Weber, por outro lado, viu na sua infância a Alemanha se tornar um Estado-Nação sob a liderança de Bismarck. Dessa forma, Weber buscou compreender sob que condições o capitalismo pôde se expandir na Alemanha pós-bismarckiana (Oliveira, 2015).

A historiografia, por sua vez, abordou o tema da violência de diversas maneiras, mas em que medida tal produção acadêmica se dedicou a entender os significados históricos da violência? Tendo em vista os limites deste trabalho, abordaremos brevemente essa questão por uma janela que pode nos permitir algumas aproximações. Refiro-me a historiografia da escravidão que, por definição, sempre caminhou ao lado do tema da violência. É interessante notar que, entre as profundas discordâncias existentes nas correntes historiográficas do campo, a questão da violência encontra-se no cerne do debate.

O influente trabalho de Gilberto Freyre, *Casa-Grande e Senzala*, lançado em 1933, inaugurou uma perspectiva que muito impactou o pensamento social brasileiro: a visão que confere suavidade para o cativo no Brasil. Na primeira metade do século XX, vigorou a perspectiva freiriana que atribuíu a amenidade do trato escravo ao patriarcalismo dominante na América portuguesa (Lara, 1988, p. 98). Nas décadas de 1950 e 1960, uma profusão de estudos passaram a contestar essa perspectiva, identificando a suavidade da escravidão como um mito. Sob essa linha, defendeu-se que a escravidão na América portuguesa foi fundada e mantida pela violência. Para o escravo submetido e coisificado, não haveria muita escolha

(Lara, 1988, p. 99). Já na década de 1980, surgiu uma historiografia que trouxe para o centro do debate a agência escrava, o ponto de vista dos africanos e de seus descendentes, assim como a ideia de negociação nas relações entre senhores e escravos, contrapondo-se às noções que giravam em torno da ideia de coisificação do escravo e de sua passividade perante a um sistema baseado na violência (Chalhoub, 1990; Slenes, 1999; Silva; Reis, 1989).

A maioria desses textos, contudo, não buscou entender como a violência era definida à época dos acontecimentos. A análise é realizada pela transposição do conceito de violência na forma pela qual os autores compreendem sua definição. O primeiro trabalho a se preocupar com a historicização da violência foi realizado pela historiadora Silvia Hunold Lara, no livro *Campos da Violência*, publicado em 1988. Nessa obra, Lara argumenta que atribuir o sentido de violência para as práticas escravistas pouco contribui para entendê-las. A historiadora busca então investigar como essas relações eram entendidas à época dos acontecimentos.

Em *Campos da Violência*, Sílvia Hunold Lara estuda “os mecanismos encarregados de assegurar a continuidade da dominação do senhor sobre seus escravos [...]” (1988, p. 41), debruçando-se para isso sobre o tema dos castigos físicos empregados contra os escravizados. Enquanto um elemento considerado indispensável na ordem da dominação, o castigo físico tornou-se uma prática incontestada durante o período colonial, mas nem todo castigo era considerado legítimo. Era definido como correto aquele que fosse considerado justo, moderado e pedagógico: “atribuir uma noção geral de ‘violência’ à prática do castigo físico significa desconsiderar a historicidade dessa noção e ignorar que seu significado era produzido no interior [...] de relações sociais” (Lara, 1988, p. 342).

Nesse sentido, a busca por historicizar a violência segue o objetivo de entender como mecanismos que, apesar de serem agressivos, não raramente são considerados legítimos e se tornam algo cotidiano, funcionando como o “estado normal” das coisas. Esse tipo de abordagem guarda uma grande potencialidade para compreender como os sistemas de dominação são construídos e quais são os mecanismos de legitimação de atos sociais coercitivos. A seguir, busco realizar um exercício que adota essa perspectiva, não só para discutir o conceito de violência na América portuguesa escravista, mas também para trazer algumas reflexões acerca da interseção entre história dos conceitos e história social.

Dessa forma, busca-se perscrutar os significados da violência na prática do castigo físico na Bahia do século XVIII. Para isso, serão analisadas fontes oriundas de um debate sobre o castigo físico que ocorreu entre o fim do século XVII e a primeira metade do século XVIII. Refiro-me à produção intelectual sobre o que se convencionou chamar de governo cristão dos escravos, promovido por clérigos que viveram no Bahia durante esse período.

Apesar do castigo físico se configurar como um elemento imprescindível do controle senhorial, houve uma preocupação, apesar de tênue, da Coroa portuguesa e de certos agentes religiosos sobre o tratamento cruel que os senhores davam aos escravizados. Pode-se questionar, nesse sentido, se o tratamento dos senhores na Bahia era entendido como violento por esses agentes mencionados.

Violência na América portuguesa

A palavra violência é derivada do termo em latim *violentia*, que designava uma força passional e incontrolável. Enquanto associado ao uso excessivo da força, o seu significado costuma aparecer como sinônimo de violação (Bufacchi, 2005. p. 194). O lexicógrafo Rafael Bluteau define violência, em seu dicionário de 1728, como “força, ímpeto extraordinário”. O termo “violento”, por sua vez, é descrito como “vehemente, impetuoso, fallando em vento, tormenta, torrente, ira, ou outra payxão furiosa”. Refere-se tanto a ações humanas quanto fenômenos naturais. O homem violento é aquele que “facilmente se deixa levar da ira”. Violento também é aquilo que não é natural, como uma morte provocada não por doença ou velhice, mas por feridas e outras violências (1728, p. 509-510).

Rafael Bluteau escreveu seu dicionário em um contexto no qual a escravidão já dominava a América portuguesa. Nessa sociedade, a coerção era cotidiana e defendida como necessária para a manutenção da dominação senhorial. Nesse contexto, qual era o limiar que separava o legítimo do repudiável? Neste tópico, busco realizar uma aproximação dos discursos sobre a violência da escravidão, por meio da análise da literatura que aborda o tema do governo cristão dos escravos, produzida entre o final do século XVII e a primeira metade do século XVIII.

A primeira publicação na Europa que aborda esse tema apareceu em meados do século XVII, composta pelo padre Du Tertre. Na América portuguesa, o primeiro texto sobre o assunto surgiu algumas décadas depois, em um contexto no qual a presença africana aumentava cada vez mais. Correlacionado a esse quadro, as revoltas e as rebeliões escravas ganharam dimensões inéditas na América portuguesa. Os primeiros autores que escreveram sobre o governo dos escravos na América portuguesa foram os jesuítas (Marquese, 2004).

De acordo com Rafael de Bivar Marquese (2004), dois fatores ajudam a entender porque foram os padres dessa ordem religiosa que se dedicaram primeiramente ao tema. A confecção de livros, em primeiro lugar, seguia uma estrutura que pouco era factível para os senhores de escravos da colônia, pois a instalação de imprensas era proibida na América portuguesa, e qualquer obra só poderia ser impressa em Portugal depois de ser aprovada pela

censura episcopal e régia. Além disso, esses senhores eram, em sua maioria, iletrados. Em segundo lugar, o princípio da soberania doméstica era dominante entre os senhores, ou seja, o governo dos escravos era algo relativo ao mando de cada senhor, tornando pouco atrativa a ideia de generalizar a forma com que deveriam governar os seus escravos.

Jorge Benci (1977), padre italiano que nasceu em 1650, foi o primeiro que se dedicou ao assunto. Com 15 anos, Benci ingressou na Companhia de Jesus e, em 1681, lançou-se em missão para o Brasil, onde foi professor, procurador do Colégio da Bahia, visitador local e secretário provincial. Em 1700, publicou em forma de sermão a *Economia cristã dos senhores no governo dos escravos*. Nesse texto, o inaciano defende que a escravidão surgiu com o pecado original. Com a existência das guerras e conflitos, o cativo seria a forma de preservar a vida dos vencidos. Baseando-se no Eclesiástico, Benci afirma que o senhor tem como obrigação oferecer o “pão ao servo, para que não desfaleça [...], o ensino, para que não erre [...] e o trabalho para que não se faça insolente” (1977, p. 8).

Tais reflexões, indica Benci, havia também encontrado Aristóteles por meio da “razão natural”, quando diz que o senhor deve ter para com o servo o trabalho, o sustento e o castigo, e que as três coisas seriam igualmente necessárias. Assim, Benci cita Aristóteles: “porque sustentar ao servo sem lhe dar ocupação e castigo, quando o merece, é querê-lo contumaz e rebelde; e mandá-lo trabalhar e castigar, faltando-lhe com o sustento; é coisa *violenta* e tirana” (grifo nosso, 1977, p. 9). O discurso de Benci estrutura-se sobre três esferas que considera indispensáveis para o tratamento dos escravos: o pão, a disciplina e o trabalho. O primeiro discurso trata do pão, o segundo da doutrina, o terceiro dos castigos e, por fim, o quarto do trabalho. Vale destacar aqui, tendo em vista o objetivo do texto, o que Benci disserta no terceiro discurso, dedicado à disciplina.

Pelo caráter descritivo do texto de Benci, a obra critica as práticas dos senhores de escravos na América portuguesa constantemente. Apesar disso, o missionário afirma que “tornando eu tanto a meu cargo defender a causa dos escravos, contra os senhores, que os maltratam, parece que não devia aprovar que se executasse neles algum gênero de castigo, senão examinar como cruéis e inumanos os senhores [...]” (1977, p. 45). Contudo, sendo os escravos “rebeldes” e “viciosos”, não seria possível que fossem disciplinados sem o castigo. A vida sem restrições, sem a rédea do senhor, levaria os cativos ao pecado.

Por outro lado, o castigo só deveria ser aplicado com a existência da falta, sendo o contrário prática indigna, pois a punição pressupõe a culpa: “Pois se a pena e o castigo, quando se não dão por culpa, não são propriamente pena nem castigo: que podem ser, senão

crueledade, e sevícia, e ainda mais que crueldade?” (1977, p. 46). Comparando o castigo com o medicamento, Benci afirma que a punição deveria ser dosada de acordo com a falta.

Poucos anos depois da publicação de Benci, João Antônio Andreoni (2011), jesuíta italiano que se radicou na Bahia em 1681, publicou o livro *Cultura e Opulência do Brasil*, sob o pseudônimo André João Antonil. Com base em suas observações realizadas no Recôncavo baiano, o missionário escreveu um tratado sobre o fabrico do açúcar entre 1693 e 1698. No início do século XVIII, Andreoni incluiu no texto mais três tratados, sobre o fumo, as minas de ouro e a pecuária, e assim foi publicado em 1711.

Na primeira parte do livro, com o objetivo de construir um manual sobre a indústria do açúcar, o jesuíta descreve um modelo ideal no qual inclui não só as etapas da fabricação do produto, mas também os modos que deveriam reger a relação entre senhores e dependentes. O governo dos escravos foi abordado primeiramente no capítulo 5 do livro I, em que trata da função do feitor-mor. Concebendo o engenho como um grande organismo humano, o feitor seria os braços do senhor. Esse corpo, tal como preconizava a visão do Antigo Regime, era naturalmente hierarquizado. Os feitores não poderiam exercer sua autoridade de forma absoluta e injusta, sendo que se esta fosse exercida assim, os escravizados deveriam informar os senhores do ocorrido.

Ao feitor, não deveria ser consentido “dar coices, principalmente nas barrigas das mulheres que andam peçadas, nem dar com pau nos escravos, porque na cólera não se medem os golpes [...]”. Poderia, no entanto, repreendê-los com “cipó às costas, com algumas varancadas [...]” (2011, p. 98). Prender os fugitivos e os faltosos para que o senhor possa castigar seria digno de louvor. Amarrar e castigar a escrava que “não quis consentir no pecado ou ao escravo que deu fielmente conta da infidelidade, *violência* e crueldade do feitor que para isso armou delitos fingidos, isto de nenhum modo se há de sofrer, porque seria ter um lobo carniceiro e não um feitor moderado e cristão” (grifo nosso, 2011, p. 98).

Fica claro, nesse momento, que o feitor descrito por Antonil exercia um papel fundamental no controle do engenho, tendo como função precípua a disciplina dos escravizados, mas aquele que castigava excessivamente o cativo é definido como cruel e violento. Antonil ainda recomenda que o trabalho conferido aos escravizados fosse adequado às suas forças, assim como enfatiza o valor do descanso para diminuir a extenuação do trabalho. Comparando os cativos com animais, afirma que não se deve meter “no carro os bois que trabalharam muitos nos dias antecedentes, e que em todo o serviço, assim como se dá algum descanso aos bois e aos cavalos [...]” (2011, p. 98). Apesar de não abandonar o sentido religioso no texto, o caráter racionalista e a função econômica ganham destaque na

argumentação de Antonil. Para entender sua obra, portanto, não podemos esquecer que os religiosos também possuíram escravos e, inclusive, se constituíram como um dos grandes grupos proprietários de engenho. As próprias fazendas da Companhia de Jesus utilizaram extensivamente o trabalho dos escravos africanos ao longo de sua história no Brasil (Viotti, 2017).

Assim como Benci, Antonil não se limita a prescrever como os senhores deveriam governar os escravos, mas também critica os costumes dos proprietários. No capítulo IX no Livro I, intitulado *Como se há de haver o senhor do engenho com seus escravos*, o missionário afirma que os senhores negligenciavam a obrigação de manter o sustento e a vestimenta dos cativos, assim como tratavam com pouco caso a sua doutrinação. O *quantum* do trabalho era desmedido em relação às forças dos escravos, obrigados a trabalhar incessantemente sob o sol, submetidos aos castigos frequentes. Antonil afirma que o senhor deve fornecer alimento o suficiente, cuidar da vestimenta de modo que os cativos se cubram “decentemente”, e deve moderar o serviço para que possam aturá-los. Retornando à fórmula do “pau, pano e pão”, afirma que o castigo é muito mais abundante do que é o comer e o vestir: “dado por qualquer causa pouco provada, ou levantada; e com instrumentos de muito rigor, ainda quando os crimes são certos, de que se não usa nem com os brutos animais, fazendo algum senhor mais caso de um cavalo que meia dúzia de escravos [...]” (2011, p. 109).

Esses primeiros textos dedicados ao governo dos escravos estruturam-se de acordo com as convenções cristãs das obrigações recíprocas e dos discursos clássicos sobre oikonomia e agronomia. Como vimos, no caso da América portuguesa, os primeiros autores a se dedicarem ao tema foram os jesuítas, entre o fim do século XVII e início do XVIII. O curioso é que a escravidão já era o sistema dominante na colônia desde o fim do século XVI. Então por que o tema não foi tratado anteriormente? O que finalmente motivou os inicianos a escreverem sobre o governo dos escravos?

Em outra oportunidade, explorei a hipótese de que esses autores pudessem ter enxergado uma exacerbada violência na prática escravista na Bahia setecentista (Freitas, 2023). Em nenhum momento esses autores questionaram a legitimidade da escravidão, ou até a necessidade do uso do castigo físico. Como vimos, todos eles consideravam indispensável o uso das punições para a manter a disciplina do cativo. Por outro lado, Jorge Benci e Antonil condenaram diversas atitudes dos senhores de escravos da colônia e defenderam a sua adequação a um modelo baseado no governo cristão. Sobre o castigo físico, há uma série de

recomendações para conduzi-los. O cerne dessas prescrições era moderação: “uma economia que equilibrava sobrevivência, submissão e produção [...]” (Lara, 1988, p. 51).

Tendo isso em vista, a violência do domínio senhorial teria motivado esses autores a escreverem sobre o tema? Rafael de Bivar Marquese (2004) busca entender por que esses textos surgiram apenas no final do século XVII e início do XVIII e aponta dois sentidos para compreender esse processo: o acirramento das tensões sociais entre senhores e escravos e as crescentes críticas contra a Companhia de Jesus.

No século XVII, a resistência escrava assumiu uma nova dimensão no cenário social. Com a guerra de Palmares, o medo das autoridades portuguesas aumentou exponencialmente e, nesse contexto, surgiram novidades na rarefeita legislação escravista. Até então, havia poucos normativos sobre a escravidão. As Ordenações Manuelinas e Filipinas não regulavam a posse ou o domínio dos escravos. A legislação complementar cuidava basicamente do comércio negreiro. Com o reinado de D. Pedro II, houve modificações nesse cenário. Na década de 1680, surgem os primeiros documentos legais que buscaram regulamentar o domínio senhorial. Essa legislação responde em parte à situação da guerra dos Palmares e, aponta Marquese (2004), pode ter se inspirado na legislação francesa, mais especificamente, no *Code Noir*.

A Carta Régia de 20 de fevereiro de 1688 afirma que “muitos dos moradores dessa capitania que têm escravos lhe dão muito mau-trato e os castigam com crueldade[...]”, manda que as devassas gerais passem a inquirir os senhores sobre a crueldade com que castigavam seus escravos. Os senhores que maltrataram os escravizados deveriam ser obrigados a vendê-los. Contudo, pouco tempo depois, uma segunda carta régia foi composta para advertir que essa notícia não poderia chegar até os escravizados, pois se receava que isso pudesse trazer problemas à ordem colonial. No ano seguinte, foi redigido uma nova carta régia em resposta às reclamações do governador do Estado do Brasil, que havia informado o monarca de inconvenientes na execução da carta régia. Assim, o documento de 23 de fevereiro de 1689 tira o efeito das ordens anteriores, de 20 e 23 de fevereiro de 1688 (Marquese, 2004).

Além desse contexto, deve-se ter em conta os conflitos entre os jesuítas e os colonos. Alvo de intensas críticas, os jesuítas encontravam-se em uma situação delicada. A Companhia de Jesus vinha sendo questionada por possuir muitas propriedades sendo isenta de pagamento dos dízimos. O espaço dessa ordem religiosa diminuiu gradativamente, até culminar na sua expulsão da América portuguesa em 1759 (Marquese, 2004). Há, no entanto, um autor que não é jesuíta e escreve em um contexto um pouco diferente, já em meados do século XVIII.

Refiro-me a Manuel Ribeiro Rocha, do Clero Diocesano, padre e advogado que viveu na Bahia no século XVIII.

No livro *Etiópe resgatado* [...], publicado na década de 1750, Rocha recorre às convenções cristãs e clássicas semelhantes às utilizadas por Benci e Antonil. Por outro lado, Manuel Ribeiro Rocha dedica-se mais ao tema da legitimidade da escravidão. O padre inicia seu livro afirmando não haver maior infelicidade do que ser escravo, pois junto a essa condição vinha “todas aquelas misérias e todos aqueles incômodos que são contrários e repugnantes à natureza e condição do homem” (Rocha, 2017, p. 41). Contudo, Rocha não se contrapõe à existência da escravidão, somente defende sua adequação ao modelo que considera legítimo, assim como os seus antecessores.

Em suma, os maus-tratos dos senhores de escravos foram duramente criticados nesses textos. O tom de crítica aos senhores associa-se ao quadro de rivalidade latente entre os proprietários e a Companhia de Jesus. Manuel Ribeiro Rocha, por outro lado, estava fora desse contexto e conduz críticas semelhantes aos costumes dos proprietários de escravos, o que contribui para a hipótese de que havia certa identificação, por parte desses missionários, da violência nas práticas escravistas. Além disso, o medo latente da revolta escrava é um elemento que não pode ser desconsiderado desse cálculo. A preocupação desses autores com a manutenção do tratamento correto se vincula à ideia de não provocar nos escravizados a revolta. Assim, para esses religiosos há um limiar entre o governo cristão e os costumes dos colonos luso-brasileiros, no qual permeia a noção de violência. Não obstante, a legitimidade da escravidão não é questionada. O castigo físico, posto sob o invólucro da emenda comedida e corretiva, era considerado prática indispensável para o domínio dos senhores de escravos.

Como fica evidente, esses autores defenderam a prática do castigo e somente visavam adequá-lo à forma que consideravam justa, para que o castigo fosse castigo, não violência. Sob o invólucro do governo cristão, a agressão física contra os escravizados faltosos era considerada uma prática louvável. De acordo com Sílvia Hunold Lara (1988), assim como os religiosos estabelecem uma medida para a aplicação do castigo físico, é possível observar o estabelecimento de limites, apesar de tênues, em outros tipos de documentações, como em processos criminais ou na legislação extravagante portuguesa. Assim, surgiu um limiar entre o castigo físico legítimo e a crueldade, e é nesse limite que se estabeleceram perspectivas sobre a violência na prática do controle senhorial.

É importante ressaltar, nesse momento, que não basta constatar que esses religiosos buscaram corrigir as atitudes dos escravistas. Deve-se observar como essas abordagens serviram ao sistema de dominação, assim como a formulação dos normativos que, na década

de 1680 e 1690, buscaram remediar os maus tratos perpetrados contra os escravizados. Não é possível ignorar que essa produção se deu em um contexto no qual a revolta escrava assumia proporções inéditas na América portuguesa, sobretudo considerando a Guerra dos Palmares.

Como foi possível ver, todos os autores analisados mencionam formas de resistência dos escravizados, caso estes fossem tratados cruelmente, em busca de convencer os senhores a seguirem as suas recomendações. Benci é o que vai mais longe, ao narrar uma história sobre um escravo que matou os filhos do seu senhor antes de se suicidar. Antonil menciona a possibilidade da fuga e do suicídio, mas também diz que o escravizado pode “tirar a vida aos que lha dão tão má” (2011, p. 109). Rocha, por sua vez, é claro ao falar da prática da fuga e da sua relativa efetividade, pois muitos que iam por esse caminho não eram mais encontrados, e aqueles que permaneciam poderiam se tornar “domésticos-inimigos” (2017, p. 144).

História da violência: possíveis abordagens

Talvez as próximas linhas assumam mais um caráter de narrativa pessoal do que de um quadro metodológico bem definido. Apesar disso, utilizo a oportunidade para colocar em palavras reflexões que me acompanham por, pelo menos, quatro anos, sem muitas conclusões ao final. Gostaria de falar sobre como encaro o problema da violência e porque me interesso por ele.

Lembro quando comecei a estudar o tema, ainda no início da graduação em história, na qual ingressei em 2019, na Universidade de Brasília. Escrevi um artigo para a matéria de História Antiga, em que curiosamente escolhi o tema da violência para analisar trechos da obra de Homero. Sem nenhuma preocupação com qualquer rigor científico, até porque meu conhecimento sobre o assunto era quase inexistente, utilizei o aporte teórico-metodológico de Hannah Arendt para analisar a ideia de violência. Apesar do erro latente que hoje enxergo como óbvio, de transpor um conceito contemporâneo para analisar uma realidade completamente diferente, questiono-me se problemas semelhantes ocorrem com muitos historiadores que dissertam sobre a violência no período escravista. Não por transpor conceitos de outras áreas para entender a realidade do contexto analisado, como fiz, mas em relação à despreocupação em investigar como a violência era pensada dentro das realidades sociais estudadas.

Mas por que, alguns poderiam questionar, deveríamos investigar o que se entendia como violência durante a escravidão? Tal perspectiva não poderia reviver o paradigma freiriano ou legitimar as ações dos escravistas? Acredito que investigar a violência sob termos históricos ajuda-nos a entender como mecanismos coercitivos, sejam de natureza física ou

não, podem ser considerados legítimos por uma sociedade. Para esclarecer esse ponto, indico uma reflexão de um filósofo contemporâneo que disserta sobre violência, mas não busco com isso fornecer um modelo interpretativo para a história. Na verdade, essa exposição encontra-se aqui apenas para esclarecer a complexidade que existe em relação à interpretação da violência em uma sociedade desigual.

Slavoj Žizek, no livro *Violência: seis reflexões laterais* (2015), diferencia dois tipos de violência: a subjetiva e a objetiva ou sistêmica. Enquanto a primeira é vivida quando a normalidade é perturbada, acompanhada pelo repúdio de indivíduos e instituições, a violência objetiva faz parte do estado normal das coisas: “Assim, a violência sistêmica é de certo modo algo como a célebre ‘matéria escura’ da física, a contrapartida de uma violência subjetiva (demasiado) visível” (2015, p. 26).

Se o texto conseguiu convencer minimamente a importância de se historicizar a violência, parto para um segundo problema. Ao longo do trabalho, falei em alguns momentos sobre a ideia de violência, mas não houve uma preocupação expressiva com o aparecimento do termo nas fontes, apesar da breve menção ao conceito dicionarizado de Rafael Bluteau. Isso porque os referenciais que conduziram essa pesquisa até então são provenientes, sobretudo, do campo da história social. O interesse está localizado principalmente no nível da experiência, em como esses sujeitos encaravam e se relacionavam dentro dessa realidade. Por outro lado, acredito que uma pesquisa que pretende ser historicamente localizada precisa ter em vista em como o conceito é descrito no período analisado.

Reinhart Koselleck é, sem dúvida, um dos historiadores que mais contribuíram para a história dos conceitos, campo definido pelo autor como “um método especializado da crítica de fontes que atenta para o emprego de termos relevantes do ponto de vista social e político e que analisa com particular empenho expressões fundamentais de conteúdo social ou político” (2006, p. 103). Deve-se questionar, não obstante, se a palavra violência constitui-se como um conceito nesse período, nos próprios termos de Koselleck. Para ele, cada palavra possui um sentido que, por sua vez, indica um conteúdo, mas nem toda palavra é relevante do ponto de vista da história dos conceitos (1992, p. 135).³ O termo violência pouco aparece na literatura sobre o governo cristão dos escravos citados aqui. Contudo, vale o esforço em entender a forma como esses termos são empregados no período analisado e de sua relativa ausência nas fontes trabalhadas aqui. Acredito que essa ausência, quando o assunto é o castigo físico

³ Não é objetivo desse trabalho aprofundar-se sobre o campo teórico-metodológico da história dos conceitos. Esse esforço, por outro lado, parece de suma importância para o desdobramento dos esforços historiográficos que buscam entender a violência no Brasil colonial.

praticado contra os escravizados, deve-se exatamente à naturalização de sua prática no domínio senhorial. Quando a palavra aparece, assim como outras denominações como sevícias, maus-tratos e crueldade, refere-se somente aquilo que é definido como excessivo.

Jorge Benci, André João Antonil e Manuel Ribeiro Rocha são autores que, apesar das significativas diferenças, se aproximam em muitos pontos na forma em que pensam a escravidão. Esses letrados viram na lida do escravismo aspectos que consideraram ilegítimos e que os motivaram a mover suas penas para dissertar sobre o tratamento correto dos escravos. Contudo, nenhum desses letrados chegaram a questionar existência ou a legitimidade da escravidão, pelo contrário, consideravam-na indispensável para o reino. Bastaria, portanto, adequar as práticas que repudiavam ao modelo justo e cristão.

Esses autores defenderam como obrigação do senhor o uso do castigo para a disciplina dos escravizados, mas não qualquer castigo seria legítimo, somente aquele definido pela moderação e pelo caráter pedagógico. Era necessário que a punição fosse medida de acordo com a culpa e que os senhores não se excedessem na aplicação, nem com ela se regozijassem. Como fica evidente, esses autores defenderam a prática do castigo e somente visavam adequá-lo à forma que consideravam justa, para que o castigo fosse castigo, não violência. Sob o invólucro do governo cristão, a agressão física contra os escravizados faltosos era considerada uma prática louvável.

Por outro lado, essa discussão leva-nos a repensar um dos argumentos centrais de Sílvia Hunold Lara, presente em Campos da Violência (1988), obra na qual a historiadora defende que o uso do termo “violência” para investigar as relações escravistas mais empobrece as análises do que contribui para entender a dominação senhorial, tendo em vista que a aplicação do termo tende a estar imbuída de valores atuais e, por outro lado, empobrecida de sentido histórico. É muito importante localizarmos a obra de Sílvia Hunold Lara em um debate próprio da década de 1980 no campo da historiografia da escravidão, quando determinados historiadores, em uma corrente que se convencionou chamar de Nova História da Escravidão, buscou aprofundar os estudos sob as perspectivas dos africanos e seus descendentes escravizados e libertos, trazendo ao centro do debate o espaço de agência desses atores ao longo da escravidão. Tal perspectiva se colocou em uma direção contrária às noções de coisificação dos escravizados e de sua respectiva passividade perante a violência escravista, perspectiva que havia ganhado força na década de 1950 com a Escola Paulista de Sociologia (Chalhoub, 1990; Lara, 1988; Slenes, 1988; Reis; Silva, 1989).

Acredito, no entanto, que é interessante entendermos como o conceito de violência aparece nas fontes que relatam casos envolvendo castigos físicos praticado contra

escravizados, incluindo a ausência da palavra para descrever esses atos. Isso não significa, contudo, que devemos abandonar o cuidado metodológico proposto pela Sílvia Hunold Lara ao analisar o lugar das punições corporais na prática senhorial e historicizar essas relações, entendendo que muitas vezes sua prática não era entendida como violência pelos seus coetâneos. Termos como violência, sevícias, maus-tratos e crueldades, na realidade, costumam aparecer como casos-limites, quando o castigo ultrapassa aquilo que os clérigos prescreveram na primeira metade do século XVIII: o castigo justo, comedido e pedagógico. Dessa forma, o estudo do campo léxico que envolvem casos como esse podem ser um bom caminho de pesquisa para entender a violência na escravidão e a forma como ela se configurou no domínio senhorial.

Considerações finais

Ao longo dessa breve exposição, buscou-se colocar no centro do debate a análise da violência, conceito muito caro para a história da escravidão. Para isso, analisamos brevemente as obras de Jorge Benci, Antonil e Manuel Ribeiro Rocha, autores setecentistas que se dedicaram a escrever sobre o governo cristão dos escravos e que incluíram em suas prédicas normas para a condução dos castigos físicos contra os cativos, instrumento de coerção que consideravam indispensável para a manutenção do domínio escravista. Esses autores fizeram uma série de críticas as formas que os senhores de escravos conduziam a prática da punição física, mas essas críticas nunca ultrapassaram certos limites bem delimitados, buscaram apenas adequar a sua prática em um nível considerado aceitável aos olhos do cristianismo.

Com base nessa discussão, que veio à tona na primeira metade do século XVIII, colocou-se uma questão que, sem dúvida, não poderíamos esgotar aqui: o que era considerado violência na América portuguesa escravista? Se não há como responder essa pergunta de forma satisfatória nesse trabalho, limito a dizer que a saída para esse problema é necessariamente pluriversal. O que era considerado violência para um senhor de escravo, com certeza não era a mesma coisa para os escravizados. A coroa portuguesa, por outro lado também partia de uma concepção própria de violência que poderia infomar a sua atuação enquanto ordenadora da justiça. Por meio do debate setecentista, por exemplo, podemos ver que há um certo desalinhamento entre a concepção cristã de trato escravo e a forma como os senhores a conduziam no interior da escravidão baiana. Resta-nos somente defender que se delineia nesse exercício historiográfico um campo frutífero de análise: o estudo histórico da violência, conceito sem o qual não podemos deixar de lado ao investigar as relações escravistas.

Fontes

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

BENCI, Jorge. **Economia cristã dos senhores no governo dos escravos** (estudo preliminar). Pedro Alcântara Figueira; Claudinei M. M. Mendes. São Paulo: Grijalbo, 1977.

BLUTEAU, Rafael. **Vocabulario portuguez, e latino, aulico, anatomico, architectonico, bellico, botanico ...**: autorizado com exemplos dos melhores escritores portuguezes, e latinos; e offerecido a El Rey de Portugal D. João V. Lisboa: Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1712-1728. 8 v.

ROCHA, Manuel Ribeiro. **Etíope resgatado, empenhado, sustentado, corrigido, instruído e libertado**. São Paulo: Editora da UNESP, 2017.

Referências Bibliográficas

ARENDT, Hannah. **Sobre a Violência**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2020.

BUFACCHI, Vittorio. Two concepts of violence. **Political Studies Review**, Oxford, v. 3, n. 2, p. 193-204, abr. 2005.

CHALHOUB, Sidney. **Visões da liberdade: Uma História das Últimas Décadas da Escravidão na Corte**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

FREITAS, Lucas Guilherme Lima de. **Concepções da violência na Bahia escravista (1730-1760)**. 2023. 41 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em História) — Universidade de Brasília, Brasília, 2023.

FREYRE, Gilberto. **Casa-grande e senzala**. 42 ed. Rio de Janeiro: Record, 2001.

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

KOSELLECK, Reinhart. Uma história dos conceitos: problemas teóricos e práticos. **Estudos históricos**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, 1992, p. 134-146.

LARA, Sílvia Hunold. **Campos da violência: escravos e senhores na capitania do Rio de Janeiro, 1750-1808**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

MARQUESE, Rafael de Bivar. **Feitores do corpo, missionário da mente: senhores, letrados e o controle dos escravos nas Américas, 1660-1860**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

OLIVEIRA, Daniel Coelho. Poder e dominação: reflexões sobre Hannah Arendt e Max Weber. **Revista Perspectivas Contemporâneas**, v. 10, n. 1, p. 01-09, jan./abr. 2015.

REIS, João José; SILVA, Eduardo. **Negociação e conflito: a resistência negra no Brasil escravista**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

SLENES, Robert Wayne. **Na senzala uma flor: esperanças e recordações na formação da família escrava brasileira**. São Paulo: Editora Unicamp, 1999.

VIOTTI, Ana Carolina de Carvalho. **Três palavras sobre o sustento dos escravos: Brasil, colônia de Portugal, 1633-1808**. Tese (Doutorado em História) — Universidade Estadual Paulista, São Paulo, 2017.

WEBER, Max. “A Política como vocação”. In: **Ciência e política: duas vocações**. São Paulo:

Ed. Cultrix, 1993, p. 55-69.

ZIZEK. Slavoj. **Violência**: seis reflexões laterais. São Paulo: Boitempo Editorial, 2015.

**“Não fui eu que possuí essa mulher”: uma breve reflexão sobre prostituição,
representação feminina e desejo (1890-1920)**

*“I wasn’t the one who possessed this woman”: a brief reflection on prostitution, female
representation and desire (1890-1920)*

Pedro Heineck Moraes,¹ UFSM

Resumo

A prostituição se mostrou, nas primeiras décadas da república brasileira, um assunto controverso entre populares e autoridades. Num contexto de moral burguesa; repressão policial intensa contra as “classes perigosas” e estabelecimento da vadiagem como patologia social; não se encontrava um consenso sobre como lidar com as “mulheres públicas”. Portanto, este artigo busca – através de bibliografia acadêmica, literária e impressos do período – lançar um olhar sobre como a sexualidade feminina divergente do padrão da dama burguesa foi tratada pela medicina no período. Acredita-se que, na medicalização da prostituição, encontram-se indícios dos motivos pelos quais essa prática não foi criminalizada na época, apesar da evidente perseguição as prostitutas e a representação negativa destas mulheres na sociedade, enquanto personagens, criminosas ou vítimas.

Palavras-chave: Primeira República; Prostituição; Gênero; Crime.

Abstract

The prostitution proved to be, in the first decades of the republic, a contradictory subject among the public and authorities. In this context of great appreciation for honor and social morality, intense police repression against the “dangerous classes” and the establishment of vagrancy as a social pathology, there was no consensus on how to deal with “public women”. Therefore, this article seeks, through academic and literary bibliography and newspapers from the period, to make a historical analysis about the view of female sexuality by medicine in the period, the reasons why the practice was not criminalized despite the evident persecution of prostitutes and the negative representation of these women in society, as characters, criminals or victims.

Keywords: First Republic; Prostitution; Gender; Crime.

Introdução

José de Alencar, parte da 1ª geração de escritores românticos brasileiros, publicou em 1862 seu quinto romance, *Lucíola*, que conta, através da visão do protagonista Paulo, a história de uma cortesã carioca chamada Lúcia, conhecida nos espaços da alta sociedade do Rio de Janeiro.

O título deste artigo faz referência direta ao seguinte trecho: “Não fui eu que possuí essa mulher; e sim ela que me possuiu todo, e tanto, que não me resta daquela noite mais do

¹ Graduando em História - Licenciatura pela UFSM, integrante do MARGEM - Grupo de estudos sobre História do Crime.

que uma longa sensação de imenso deleite, na qual me sentia afogar num mar de volúpia” (Alencar, 1988, p. 37). É com essas palavras que Paulo narra como se sentiu ao ter sua primeira relação sexual com a personagem Lúcia, que teria, sedenta como uma fera, o dominado com sua “fúria amorosa”.

A presença de meretrizes e cortesãs² é recorrente nos mais diversos âmbitos culturais e intelectuais da sociedade brasileira do final do século XIX e início do século XX. Elas são personagens bastante comuns na nossa literatura (como no romance *O Cortiço*, publicado em 1890, do escritor naturalista Aluísio de Azevedo), nas notícias divulgadas pela imprensa e nas reflexões intelectuais acerca de sua moralidade.

Em um período onde, segundo a historiadora Sueann Caulfield (2000), a honestidade e honra sexual da mulher representavam a base da família e da nação brasileira, as prostitutas eram vistas como seres sujos e imorais que levariam ao caos social eminente e o aumento da criminalidade. Da sexualidade “libertina” aos espaços que poderiam ou não frequentar, todos os traços e comportamentos destas mulheres foram discutidos, problematizados e patologizados ao longo das primeiras décadas da república em nome da moralidade pública.

Presente no cotidiano das “classes perigosas”, como analisa Sidney Chalhoub (2012, p. 53), com o objetivo de controlar, vigiar e impor padrões e regras em todas as esferas da vida da população mais pobre, a repressão policial era rotineira nas ruas e ambientes frequentados pelos trabalhadores. As prostitutas, neste contexto, também eram alvos de intensa perseguição por parte dos agentes da polícia, mesmo que, diferente da prática da vadiagem utilizada contra trabalhadores pobres, o meretrício não tivesse sido criminalizado em nenhum momento da primeira República brasileira.³

Nesta época, marcada pela forte adesão às ideias das escolas positivistas de pensamento na medicina e na criminologia, as quais eram influenciadas por uma mentalidade himenolatra⁴ acerca da sexualidade feminina, houve tentativas contínuas de regulamentação e higienização da população pobre vista como vetor principal de doença e males sociais. Logo, as prostitutas eram retratadas comumente como a “pura encarnação sexual” e párias sociais, mas também como as disseminadoras de moléstias – como a sífilis – que punham em risco a família, célula central dos discursos modernizantes da jovem república brasileira. Portanto, o

² Apesar das palavras “Meretriz” e “Cortesã” serem gramaticalmente sinônimos, neste trabalho estas serão utilizadas com outro sentido, a fim de separar as consideradas prostitutas de luxo (cortesãs) das prostitutas pobres (meretrizes), visto que este recorte se faz necessário para o estudo apresentado neste artigo.

³ Mesmo não criminalizada, a prostituição foi muitas vezes regulamentada, assim como os comportamentos e locais que meretrizes poderiam performar ou frequentar.

⁴ Himenolatra vem de “Himenolatria”, ou seja, valorização do hímen (no sentido de valorização da virgindade e castidade feminina).

seguinte artigo busca, através de levantamento bibliográfico e de jornais disponíveis na hemeroteca digital, fazer uma reflexão sobre as condições das cortesãs e meretrizes nas primeiras décadas da república através da ótica de médicos, jornalistas e autoridades policiais do período.

“Como não tem amor, e não pode ter” - Prostituição como Loucura Moral

Após a noite que passou com Lúcia, em que o amor tinha “sensações doces e aveludadas”, Paulo se encontra em um dilema moral acerca daquela “incompreensível mulher”. Seu amigo de infância, clássico membro da alta sociedade burguesa e ex-amante de Lúcia, Sá, direciona um conselho a Paulo sobre manter relações amorosas com “aquele tipo de mulher”:

Sabes que terrível coisa é uma cortesã, quando lhe vem o capricho de apaixonar-se por um homem! Agarra-se a ele como os vermes, que roem o corpo dos pássaros, e não os deixam nem mesmo depois de mortos. Como não tem amor, e não pode ter, como a sua inclinação é apenas uma paixão de cabeça e uma excitação dos sentidos, orgulho de anjo decaído mesclado de sensualidade brutal, não se importa de humilhar seu amante. Ao contrário sente um prazer novo, obrigando-o a sacrificar-lhe a honra, a dignidade, o sossego, bens que ela não possui. São seus triunfos. Fáz-lo instrumento da vingança ridícula, que todas essas mulheres prosseguem surdamente contra a boa sociedade, porque não as aplaude. (Alencar, 1988, p. 44).

Essa compreensão sobre o comportamento e as intenções da prostituta – da incapacidade de amar, necessidade de humilhar o seu amante e sacrificar sua honra – estava em acordo com os estudos médicos do final do século XIX e viria a ser considerada científica pelas elites, por policiais, médicos e intelectuais nas primeiras décadas do século XX.

No ano de 1886, o psiquiatra alemão Richard von Krafft-Ebing fundador do estudo de patologias sexuais modernas, publica seu livro *Psychopathia Sexualis* (Psicopatía Sexual). Nesse, o autor, fortemente influenciado pelo darwinismo social, busca fazer uma análise dos desvios sexuais existentes. Krafft-Ebing defende “cientificamente” a ideia de que o desejo sexual contribui para “doenças morais”, argumentando que práticas sexuais sem o objetivo da reprodução (sexo oral, masturbação mútua e exibicionismo) são responsáveis pelo aumento da criminalidade sexual e de atos imorais, sugerindo sua regulamentação por parte do estado, especialmente os considerados “fetiches perversos”⁵ (Krafft-Ebing, 2012, p. 378-382).

⁵ Seriam considerados perversos por Krafft-Ebing: estupro, mutilação, pederastia, lesbianismo, bestialidade e necrofilia.

Krafft-Ebing também não deixa de lembrar, mesmo que não seja o foco principal de seu livro, o que acredita ser o “local da mulher” dentro das relações com o homem, como evidenciado no trecho: “In the intercourse of the sexes, the active or aggressive role belongs to man; woman remains passive, defensive” (Krafft-Ebing, 2012, p. 56).⁶ A prostituição é abordada ao longo da obra de inúmeras formas, na análise do fetiche dos clientes em bordéis, na patologização da sexualidade feminina e na relação desta sexualidade exacerbada com a criminalidade.

Outro grande expoente intelectual do final do século XIX, Cesare Lombroso, criador da criminologia penal e responsável pelo surgimento da Escola Positiva de Direito Penal, através de seu livro *A Mulher Delinquente, a Prostituta e a Mulher Normal*, publicado em 1893, busca demonstrar cientificamente como as prostitutas e as criminosas seriam uma degeneração da “mulher normal”. As teorias de Lombroso, como a antropometria criminal que buscava categorizar criminosos através de seus traços físicos, atingiam também mulheres de diferentes grupos sociais. O autor acreditava que era possível perceber pelos traços físicos elementos que definiriam uma maior propensão a mulheres em se tornarem “prostitutas natas” ou “prostitutas ocasionais”.⁷

As prostitutas são quase completamente livres de rugas, hipertrofia dos masseteres, platicefalias, narizes tortos e faces assimétricas; o que frequentemente possuem são verrugas, pilosidades, pés preênses, laringe viril, grandes mandíbulas e grandes zigomas e, acima de tudo, dentes anômalos. Ou seja, demonstram um menor número de anomalias que produzem feiura, mas são marcadas por mais sinais de degeneração. (Lombroso, 2017, p. 145)

Lombroso (2017) argumentava que as mulheres, por serem naturalmente monógamas e possuírem menos desejo sexual que o homem, ao se prostituírem não estariam praticando um ato de luxúria, mas de loucura moral que afetaria aquelas predispostas biologicamente. A prostituta, portanto, seria o extremo oposto dos valores sociais esperados, não só das mulheres, mas dos cidadãos brasileiros que viviam em um contexto que priorizava a honra e pudor feminino. As mulheres, assim idealizadas, seriam a base moral da sociedade e as responsáveis pelo comportamento de sua prole (D’Incao, 2004, p. 230).

⁶ “Na relação dos sexos, o papel ativo ou agressivo pertence ao homem; a mulher permanece passiva, defensiva.” (Krafft-Ebing, 2012, p. 56, tradução nossa).

⁷ Termos pautados por Lombroso que definem prostitutas, sendo as “prostitutas natas” afetadas por “loucura moral” que faz com que não tenham capacidade de sentir remorso por seus feitos, enquanto as “prostitutas ocasionais” seriam aquelas que não são afetadas por essa “loucura moral”, mas sim influenciadas pelo seu meio. Entretanto, ambas seriam degeneradas por terem violado o mais intenso sentimento feminino depois da maternidade: o pudor. (Lombroso, 2017, p. 231).

As análises dos médicos citados acima se debruçam em ideias acerca da sacralidade da honra e da moralidade social, associadas, principalmente, à pureza mulher que, diferente do homem, não sentiria um desejo sexual complexo, o que justificaria inclusive traições matrimoniais praticadas por seus parceiros (Lombroso, 2017, p. 37). A noção de que estes valores deviam ser preservados a todo custo, fixou-se na mentalidade do Brasil Republicano e moldou uma visão duradoura sobre a sexualidade feminina.

Para a historiadora Magali Engel: “De acordo com os valores e padrões predominantes nos enfoques psiquiátricos do corpo e sexualidade femininos, a mulher estaria mais próxima da loucura que o homem.” (2004, p. 334) Percebe-se então, as inúmeras tentativas de patologizar o comportamento sexual feminino e, de certa forma, justificar o comportamento sexual do homem. A liberalidade sexual masculina era vista como natural e inevitável, sendo própria da natureza biológica do sexo. Em outras palavras, nada se poderia fazer para evitar seus interesses extraconjugais e “aventuras” pelos bordéis e “casas alegres” do submundo e da alta sociedade.

O Código Penal de 1890 – assim como o antigo, de 1830 – colocou estes conceitos de virtude e moralidade como centrais em sua elaboração, dando ainda mais destaque à defesa da honra da família. Neste contexto, defloramentos e/ou seduções, ou quaisquer termos escolhidos pelos juristas e médicos para definir crimes sexuais que atentem contra a virgindade das “damas” (de famílias burguesas, verdade seja dita), deixavam de serem crimes contra a honra pessoal das mulheres e se caracterizavam como crimes contra a moral familiar. Dessa forma, crimes de estupro (onde não ocorria a perda da virgindade) acabavam sofrendo uma redução da pena máxima se comparada à pena no antigo código penal (de 3 a 12 anos para 1 a 6 anos) e também já não incluía mais o crime de sedução de “mulheres adultas honestas” em sua tipificação. Por outro lado, crimes de defloração e/ou sedução tiveram a idade das vítimas ampliada (de 17 para 20 anos) e seu tempo de prisão máxima aumentado (antes de 1 a 3 anos indo para 1 a 4 anos) (Caulfield, 2000, p. 73-74).

Este código criminal carrega em seu âmago os valores de uma sociedade himenolatra, onde o valor da mulher está atrelado diretamente a sua virgindade e, talvez o aspecto mais pretensioso de sua constituição, a ideia de que uma mulher solteira sem virgindade é nada mais que uma prostituta em potencial (Caulfield 2000, p. 75). Em meio a teorias que definiam as prostitutas como doentes em loucura moral, mulheres solteiras enquanto prostitutas em potencial e sexualidade feminina como a degradação de uma sociedade baseada nos “bons costumes”, regulamentações no estilo de vida das meretrizes eram comuns.

Entretanto, deve-se aprofundar o motivo de que, apesar de tão rechaçada nos âmbitos sociais, a prática de meretrício não tenha sido propriamente criminalizada.

Repressão policial, tentativas de higienização, apagamento de características únicas ao grupo e regulamentações abusivas que tentavam fazer esta população desaparecer das ruas. Apesar de não terem sido trancadas em celas unicamente por sua prática, as regulamentações as mantinham prisioneiras em seus próprios lares.

“Esse livro é uma mentira!” - Literatura e a prostituição

Lúcia possui o hábito da leitura, como evidenciado por Paulo inúmeras vezes ao decorrer da narrativa, sempre tendo em mãos - pelo menos uma hora por dia - um livro para distrair-se. Em um de seus encontros, a cortesã estava lendo o romance *A Dama das Camélias*⁸ do escritor francês Alexandre Dumas, quando subitamente começa uma discussão com seu amado sobre as fantasias e inverdades escritas sobre o amor:

- Esse livro é uma mentira!
- Uma poética exageração, mas uma mentira, não! Julgas impossível que uma mulher como Margarida ame?
- Talvez; porém nunca desta maneira! disse indicando o livro.
- De que maneira?
- Dando-lhe o mesmo corpo que tantos outros tiveram. Que diferença haveria então entre o amor e o vício? Essa moça não sentia, quando se lançava nos braços de seu amante, que eram os sobejos da corrupção que lhe oferecia? Não temia que seus lábios naquele momento latejassem ainda com os beijos vendidos?
- O amor purifica e dá sempre um novo encanto ao prazer. Há mulheres que amam toda a vida; e o seu coração, em vez de gastar-se e envelhecer, remoja como a natureza quando volta a primavera.
- Se elas uma só vez tivessem a desgraça de se desprezar a si próprias no momento em que um homem as possuía; se tivessem sentido estancarem-se as fontes da vida com o prazer que lhes arrancavam à força da carne convulsa, nunca mais amariam assim! O amor é inexaurível e remoja, como a primavera; mas não ressuscita o que já morreu (Alencar, 1988, p. 73).

Lúcia revolta-se, com razão, com a idealização feita pelos romancistas acerca da figura das cortesãs e, principalmente, com a ideia frequente de redenção pelo amor atribuída a grandes personagens femininas consideradas “inadequadas” pelos códigos morais do período. Evidentes em inúmeras obras literárias europeias, principalmente francesas, e tendo como seu maior símbolo brasileiro o próprio romance *Lucíola*, analisado no presente artigo, o estereótipo da cortesã que se redimiou pelo amor se popularizou no imaginário do século XIX,

⁸ O romance de Alexandre Dumas, famoso no século XIX não apenas pela sua versão literária como também pela adaptação aos teatros, narra a vida de uma cortesã (Margarida Gautier) e seu romance com um homem da burguesia francesa, é evidente que este inspirou fortemente José de Alencar ao escrever “Lucíola”.

se tornando um estereótipo frequente associado as personagens literárias que possuíam atitudes “libertinas”. Na narrativa da “prostituta redimida”, não se tem espaço para críticas acerca da opressão social que estas sofrem, as condições que levam muitas mulheres a seguirem por este caminho ou até mesmo para a hipocrisia de sua clientela masculina, esses fatores são jogados de lado e a humanidade das personagens é exaurida em prol de seu grande salvador: o amor.

Em seu artigo, *O decoro de uma cortesã* (2019), a escritora Eliane Robert Moraes analisa inúmeras obras que contam com personagens femininas consideradas moralmente subversivas, focando-se principalmente no conto *Singular Ocorrência* (1884) de Machado de Assis, que ela acredita ser o primeiro texto brasileiro a demarcar uma nova forma de representar este tipo de personagem (Moraes 2019, p. 317). Apesar de extremamente comum no século XIX, não se deve esquecer que prostituta redimida não representa uma regra para as obras da segunda metade do século XIX e início do século XX, já tendo perdido parte da sua popularidade no início da primeira república brasileira com o realismo literário, apesar é claro, de nunca ter necessariamente sumido:

No Brasil, essa mudança de perspectiva ocorreu um pouco mais tarde, coincidindo com a virada do século XIX ao XX, quando se ampliou sensivelmente o imaginário literário em torno do amor venal. A voga dos romances que seguiam o modelo romântico da prostituta redimida pelo amor – cujo melhor exemplo é *Lucíola*, publicado por José de Alencar em 1862 – também sofreu grande impacto. E ainda que não tenha sido de todo ultrapassado, esse modelo antes hegemônico com certeza se retraiu diante do aparecimento de novas formas narrativas que abordavam a personagem valendo-se de outras molduras. (Moraes, 2019, p. 321)

As personagens femininas deste período, muitas vezes personificavam críticas sociais, comuns a literatura realista, que apontavam a hipocrisia da alta sociedade burguesa e dos códigos morais da época.

Na literatura machadiana, a prostituição é abordada de forma esporádica, diretamente como na obra *Singular Ocorrência* (1884), ou indiretamente como em sua obra *Memórias Póstumas de Brás Cubas* (1881). Sempre como uma figura desviante, a prostituta machadiana não se adequa aos padrões morais, não por escolha, mas por inúmeros fatores que levaram-na a este destino, a pobreza e julgamentos sociais são abordados com frequência como forma de manutenção de sua condição. Em *Dom Casmurro* (1889), pode-se perceber também os

estigmas acerca da moral sexual da mulher exercida sob a personagem “Capitu”⁹, apesar desta não ser uma prostituta.

Júlia Lopes de Almeida, através de perspectivas que vem de sua vivência enquanto mulher, faz uma abordagem extremamente única acerca do papel da mulher e da moral social em seu livro *A Falência* (1901). Neste, a escritora narra a vida da personagem Camila que após o suicídio de seu marido, que leva a falência de sua família, pede seu amante (Gervásio) em casamento, entretanto, este revela que já era casado anteriormente, portanto deve negar o pedido da mulher.

O diferencial deste livro, é sua abordagem extremamente crítica aos romancistas do período, que atribuem a “falência moral” as figuras femininas, que se casavam inúmeras vezes por necessidade e pressão social, ignorando ou até mesmo inocentando os homens de suas inúmeras formas de adultério e quebras do protocolo social na vida privada.

– Então não leio. Sei que está cheio de injustiças e de mentiras perversas. Os senhores romancistas não perdoam às mulheres; fazem-nas responsáveis por tudo - como se não pagássemos caro a felicidade que fruímos! Nesses livros tenho sempre medo do fim; revolto-me contra os castigos que eles infligem às nossas culpas, e desespero-me por não poder gritar lhes: hipócritas! hipócritas! Leve o seu livro; não me torne a trazer desses romances. Basta-me o nosso, para eu ter medo do fim (Almeida, 1901, p. 32).

A personagem, Camila, também não demonstra remorso acerca de suas ações, não sente vergonha de seu romance extraconjugal ou entrega-se a moralismos comuns a outras personagens do período, ela tem conhecimento de seus atos e os faz com consciência de que é reprimida tão incessantemente apenas por ser mulher.

As representações de prostitutas, e de muitas personagens femininas que não se encaixam nesta condição, na literatura brasileira realista, naturalista e romântica dos séculos XIX e XX podem ser usadas principalmente para entender os diferentes contextos históricos entre períodos. A urbanização crescente, a imigração e as mudanças econômicas e sociais do final do século XIX e início do século XX criaram um ambiente onde a prostituição se tornava cada vez mais visível e problemática. Estas obras literárias refletem essas mudanças, utilizando a figura da prostituta para explorar as tensões sociais emergentes e, visto que agora estas eram visíveis publicamente com a intensificação da urbanização, percebia-se que a redenção da prostituta pelo amor não representava verdade fora das fantasias dos romancistas.

⁹ Capitu é julgada sob uma ótica moral rígida, especialmente em relação à fidelidade, o que a coloca como alvo de suspeitas e difamações que insinuam sua infidelidade e questionam sua “pureza”. A construção da personagem reflete o duplo padrão moral da época, onde a reputação feminina era facilmente manchada por qualquer comportamento ou liberdade interpretada como desvio moral.

“Todo o homem honesto deve repelir-me” – Regulamentação do desejo

Ao declarar seu amor para Paulo e dar sinais de que gostaria de trazer a público a relação entre os dois, este, por sua vez, nega o pedido com a máxima de: “À custa da honra... é muito caro, Lúcia!” (Alencar, 1862/1988, p. 58). Tomada de raiva por estar destinada a sempre se dar apenas aos homens que não quer, por não poder se apaixonar e viver o matrimônio “esperado por toda mulher”, Lúcia se revolta:

Enquanto abrir a mão para receber o salário, contando os meus beijos pelo número das notas do banco, ou medindo o fogo das minhas carícias pelo peso do ouro; enquanto ostentar a impudência da cortesã e fazer timbre da minha infâmia, um homem honesto pode rolar-se nos meus braços sem que a mais leve nódoa manche a sua honra; mas se pedir-lhe que me aceite, se lhe suplicar a esmola de um pouco de afeição, oh! então o meu contato será como a lepra para a sua dignidade e a sua reputação. Todo o homem honesto deve repelir-me! (Alencar, 1988, p. 58).

A prostituição – mesmo vista como danosa à ordem social, fruto da loucura moral feminina e um dos principais aspectos da degradação do papel da mulher – não era proibida¹⁰ e muitas “Lúcias” chegaram a ascender socialmente¹¹ nos bordéis e “casas alegres” da alta sociedade através dos trabalhos prestados para os mais ricos homens de elite. Desse modo, se a companhia das cortesãs e meretrizes era apreciada por públicos de diferentes classes sociais, incluindo aqueles que tanto temiam sua ameaça ao corpo social, como poderia essa ser criminalizada? Estes homens “honestos” acabariam com sua oportunidade social e “cientificamente¹²” aceita de manter relações extraconjugais e se divertirem em ambientes frequentados por seus iguais? Torna-se quase que consenso, nas diferentes narrativas intelectuais, a ideia de que a prostituição era necessária, tanto para conter a criminalidade masculina,¹³ quanto como parte das “necessidades do sexo forte.”

O problema da prostituição considerado como fenomeno social, fatal e necessário, tem consumido o tempo a grandes pensadores, que para o seu estudo collocaram-se acima de todos os preconceitos filhos de um falso

¹⁰ Por mais que a prática do meretrício não tenha sido criminalizada, deve-se atentar ao fato de que o “Lenocínio”, prática de induzir uma pessoa a prostituição, não só foi alvo da criminalização como abriu precedentes para inúmeras regulamentações que “encarceravam” meretrizes em suas casas, como pressuposto de proteção destas.

¹¹ A historiadora Luzia Margareth Rago analisa em seu livro *Prazeres da Noite* (1990) o fato de que as cortesãs que ascenderam socialmente (não se deve entender essa ascensão sob uma ótica de prestígio social, e sim econômica) vieram das classes mais baixas, não de famílias ricas.

¹² Lombroso em seu livro, *A Mulher Delinquente* (2017), aborda o menor instinto sexual da mulher (se baseando em outras espécies animais) em comparação ao homem, o que justificaria os maiores casos de adultério masculinos.

¹³ Lombroso (2017) deixa claro, quando fala sobre “Prostitutas Natas”, que a prostituição é uma das formas de conter a criminalidade sexual masculina, portanto, esta não seria necessariamente um problema.

pundonor daquelles que vendo o perigo, conhecendo mais ou menos a sua causa, voltaram-lhe o rosto n'um *laissez firire, laissez passer* de indisivel despreso, como cousa indigna de ser estudada, como um mal que não valia a pena remediar (Motta, 1897, p. 1).

O Delegado Candido Nogueira da Motta, da Polícia de Costumes de São Paulo, evidencia em sua fala o pensamento principal acerca da prostituição: “fatal e necessário”. A fatalidade desta “loucura das mulheres” não interfere no fato de sua necessidade. Quase que simbolicamente, a honra feminina manchada – motivo de inúmeros embates judiciais nos crimes de defloração – recebe certa “legitimidade”, evitando que seu combate represente uma ameaça ao entretenimento masculino.

Paradoxalmente, a presença destas mulheres nos espaços públicos representava uma ameaça à “cidade disciplinar” brasileira, sua existência não deveria ser evitada, mas sim, escondida, dispersada dos grandes centros urbanos para longe dos olhos civilizados das “mulheres honestas”. Margareth Rago, em seu livro *Do Cabaré ao Lar* (1981), lança o questionamento máximo que se fazia em relação às prostitutas:

Mulheres de má vida, meretrizes insubmissas, impuras, insignificantes, o que fazer com essas loucas que recusam o aconchego do casamento, que negam a importância do lar e preferem circular enfeitadas pelas ruas, desnudando partes íntimas do corpo, exalando perfumes fortes e extravagantes, provocando tumultos e escândalos, subversivas que rejeitam o mundo edificante do trabalho, surdas aos discursos masculinos moralizadores e que perseguem a todo custo a satisfação do prazer? (Rago, 2018p. 25)

Escandalosas, desordeiras e inaptas ao convívio social decente. Fica claro que, como uma doença, a prostituição não deveria ser criminalizada, mas sim controlada, vigiada e subjugada ao império da razão e da violência policial (Rago, 1991, p. 172).

Candido Motta, em 1897, declara o primeiro regulamento provisório da Polícia de Costumes em relação às meretrizes¹⁴, com o objetivo de higienizar o centro da cidade e cercear o comportamento destas. Ao longo do documento, onde apresenta as novas normas que deveriam ser seguidas pelo meretrício, este apresenta inúmeros pontos que evidenciam um certo tom paternalista em suas decisões, tentando se afastar do teor de perseguição e justificar suas ideias através de uma noção protetiva em torno das mulheres públicas:

A razão desta medida está na obrigação que tem a policia de impedir o caftismo, com o qual as mais prejudicadas são as infelizes mulheres. Desde que vivam em domicilio particular não ficam sujeitas á tyrannia das hoteleiras, cujo verdadeiro mister, consiste na exploração dessas míseras

¹⁴ Esta regulamentação, por mais que não faça distinção de classe social no documento em que foi publicada, acabou sendo direcionada apenas às prostitutas pobres, visto que, pouco se importava em regulamentar as práticas das prostitutas de luxo (Rago, 1991, p. 173).

creaturas. Longe de ser essa medida uma perseguição às mulheres publicas, é, ao contrario, uma protecção (Motta, 1897, p. 7).

Sob esse viés de regulação, proteção e repressão, foram impostas normas que deveriam ser seguidas pelas prostitutas e reforçadas pelas forças policiais, sendo estas:

- a) que não são permitidos os hotéis ou conventilhos, podendo as mulheres públicas viver unicamente em domicílio particular, em número nunca excedente a três.
- b) as janelas de suas casas deverão ser guarnecidas, por dentro, cortinas duplas e, por fora, persianas.
- c) não é permitido chamar ou provocar os transeuntes por gestos ou palavras e entabolar conversação com os mesmos.
- d) Das 6hs. da tarde até as 6hs. da manhã nos meses de abril e setembro, inclusive, e das 7hs. da tarde e 7hs. da manhã nos demais, deverão ter as persianas fechadas, de modo aos transeuntes não devassarem o interior das casas, não lhes sendo permitido conservarem-se as portas.
- e) Deverão guardar toda decência no trajar uma vez que se apresentem às janelas ou saiam à rua, para o que deverão usar de vestuários que resguardem completamente o corpo e o busto.
- f) Nos teatros e divertimentos públicos que frequentarem deverão guardar todo o recato, não lhes sendo permitido entabolar conversação com homens nos corredores ou nos lugares que possam ser observados pelo público. (Rago, 1991, p. 173-176).

Percebe-se através destas medidas o objetivo de tal regulamentação, Além de manter as prostitutas fora das atividades cotidianas e culturais frequentadas pelos trabalhadores e burgueses, obrigar que estas apaguem suas identidades em caso de necessidade de sair para as ruas, cerceando inclusive suas vestimentas. Atenta-se também para uma tentativa de garantir maior privacidade para os frequentadores destes locais, impedindo que as meretrizes interajam ou chamem estes homens em locais públicos e obrigando que suas janelas sejam fechadas com cortinas duplas, que impedem que se olhe para dentro dos bordéis.

A repressão policial para este grupo era frequente, sendo elas vítimas constantes destas abordagens e vigilâncias¹⁵ policiais que as levavam muitas vezes presas sem um motivo específico. Neste cenário, a principal acusação que recaia sobre as prostitutas era a de “perturbar a moral pública”, que as fazia ser aprendidas através de justificativas ambíguas, visto que a prostituição não necessariamente representava um crime jurídico (Santos Júnior, 2019, p. 13).

Por fim, podemos confirmar o objetivo de ocultar estas mulheres, e não as erradicar, através da vinda da Família Real Belga ao Brasil, em 1920. Naquela ocasião, as autoridades policiais tomaram inúmeras medidas para retirar as prostitutas do centro da cidade com

¹⁵ Um Livro de Registros de prostitutas, onde constavam seus nomes, idades, nacionalidades, profissão e residência, fora criado pela polícia a fim de auxiliar essa vigilância (Rago, 1991, p. 178).

objetivo de não constranger o Rei Alberto e a Rainha Elizabeth.¹⁶ Com ameaças de prisão e tentativas violentas de higienização da cidade, “muitas prostitutas foram removidas para as áreas do Mangue, zona que ficou conhecida pelo aglomerado de prostitutas pobres vivendo em condições insalubres.” (Guedes, 2020, p. 33-34). Essas ações reforçam a lógica de marginalização e invisibilização das mulheres consideradas indesejáveis pela sociedade da época. Ao deslocá-las para áreas periféricas e insalubres, as autoridades buscavam não apenas evitar um “constrangimento” às elites visitantes, mas também reafirmar um controle social sobre os corpos femininos que destoavam dos padrões morais estabelecidos.

Considerações Finais

Os debates atuais sobre a legitimidade da prostituição, sexualidade feminina e categorização da mulher como “honesta” ou “puta” encontra bastante eco na mentalidade do início do século XX, podendo se fazer paralelos entre os imaginários da época e o atual. A mulher honrada das primeiras décadas da república, idealizada no imaginário masculino, não se faz presente nas obras fictícias, jornais e revistas ainda atualmente? E o seu “outro”, a mulher que não segue os padrões sexuais impostos pelo imaginário masculino, alvo do desejo, mas não da paixão, não continua a ser demonizada, obviamente em diferentes níveis, em diversos setores políticos e sociais?

Criminosas que atentam contra a moral, vítimas de assassinatos por parte de amantes que as buscam para si ou personagens emblemáticas na literatura clássica brasileira, as prostitutas se fazem presentes na construção de inúmeros imaginários populares ao longo do Brasil Republicano. Como vilã ou anti-heroína, como objeto de desejo ou personificação de uma sexualidade transgressora, nota-se como essas mulheres – que representavam uma liberdade sexual inimaginável para o universo feminino do início do século XX – foram alvos de múltiplas tentativas de controle em prol da moralidade.

Uma doença necessária, que ameaçaria a ordem sexual da natureza e poderia influenciar as “mulheres direitas” a enlouquecerem moralmente, mas que, ao mesmo tempo, controlaria os instintos violentos dos homens e supriria suas necessidades extraconjugais. Através do estudo das perseguições ao meretrício, resoluções intelectuais acerca deste e criminalização indireta de prostitutas, percebe-se para qual grupo essa prática se faz necessária: para os homens.

¹⁶ Caufield; Sueann (1918-1940).

Compreende-se que este trabalho possui uma grande limitação metodológica. A maioria das fontes encontradas diz respeito ao eixo São Paulo-Rio de Janeiro, podendo, portanto, não serem precisas em descrever realidades que fujam dessa espacialidade.¹⁷ Muito embora, atente-se que a moral sexual feminina e as teorias médicas positivistas aqui dissertadas serem bastante presentes no imaginário brasileiro geral da época e posterior.

A obra *Lucíola*, de José de Alencar, é uma das muitas em que as cortesãs aparecem enquanto personagens, seja como figuras idealizadas que buscam redenção por seus atos “impuros” ou personificações escrachadas de um imaginário masculino. Lúcia foi escolhida como protagonista deste trabalho, por acreditar que essa personagem representa – numa referência direta a obra *Bandidos* (2017), de Eric Hobsbawn – a ideia de uma “cortesã boa”, que reconhece seu grande erro moral e busca se redimir através do amor de um homem honrado. A personagem abomina sua condição, busca ser mãe, busca ser noiva, busca ser “honesta”, atribuindo à sua prática a culpa da doença que corrói seu corpo e a leva à morte.

Dessa forma, como objetos de estudos médicos, alvos em potencial do aparato policial ou personagens literárias, as prostitutas são, acima de tudo, uma construção masculina do “outro” para as mulheres do Brasil Republicano. Um exemplo máximo do que não ser, do ponto mais baixo da feminilidade na visão dos homens uma mulher que não reprime sua sexualidade.

A honra feminina perdida de Lucia, suas frustrações causadas por seu modo de vida e seus motivos devastadores para chegar neste ponto, não somente contribuem para a imagética masculina do papel feminino na sociedade republicana, mas também contribuem para a visão de redenção pelo amor - tão comum nas obras literárias românticas - onde apenas um homem pode salvar a mulher de suas mazelas, mesmo que estas sejam criadas pela própria estrutura patriarcal e alimentadas pelos seus algozes.

Estas páginas foram escritas unicamente para a senhora. Vazei nelas toda a minha alma para lhe transmitir um perfume da mulher sublime, que passou na minha vida como sonho fugace. Creio que não o consegui; por isso fecho aqui alguns fios da trança de cabelos, que cortei no momento de dizer o último adeus à sua imagem querida.

Há nos cabelos da pessoa que se ama não sei que fluido misterioso, que comunica com o nosso espírito. A senhora há de amar Lúcia, tenho a certeza; talvez pois aquela relíquia, ainda impregnada de seiva e fragrância da criatura angélica, lhe revele o que eu não pude exprimir. (Alencar, 1988, p. 119)

¹⁷ Indico, sobre prostituição no estado do Rio Grande do Sul, o trabalho de Ismael Antônio Vannini (2008): *História, sexualidade e crime: imigrantes e descendentes na (RCI) região colonial italiana do Rio Grande do Sul (1938/1958)*.

Referências Bibliográficas

- ALENCAR, José de. **Lucíola**. 12ª ed. São Paulo: Ática, 1988.
- ALMEIDA, Julia Lopes de. **A Falência**. 1ª ed. Rio de Janeiro: Oficina de Obras de A Tribuna, 1901.
- ASSIS, Machado de. **Dom Casmurro**. 1ª ed. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994.
- _____. **Memórias Póstumas de Brás Cubas**. 5ª ed. São Paulo: Moderna, 1999.
- _____. **Volume de contos**. Rio de Janeiro: Garnier, 1884.
- AZEVEDO, Aluisio de. **O Cortiço**. 3ª ed. São Paulo: Principis, 2019.
- CAULFIELD, Sueann. **Em defesa da honra: moralidade, modernidade e nação no Rio de Janeiro, 1918-1940**. 1ª ed. Campinas: Unicamp, 2000.
- CHALHOUB, Sidney. **Trabalho, lar e botequim: o cotidiano dos trabalhadores no Rio de Janeiro da belle époque**. 3ª ed. Campinas: Unicamp, 2012.
- D'INCAO, Maria Ângela. A Mulher e a Família Burguesa. In: PRIORE, Mary del(org). **História das Mulheres no Brasil**. 4ª ed. São Paulo: Contexto, 2004. p. 223-241.
- ENGEL, Magali. Psiquiatria e feminilidade. IN: PRIORE, Mary Del (org). **História da Mulheres no Brasil**. 4ª ed. São Paulo: Contexto, 2004. p. 322-362.
- GUEDES, Gabriela Fazolato. **“Policiou, saneou, moralizou”**: as práticas de controle da prostituição nas primeiras décadas republicanas (1896-1920). 126 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de História, Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2020.
- HOBSBAWM, Eric John. **Bandidos**. Tradução de Donaldson M. Garschagen. 5ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2017.
- KRAFFT-EBING, Richard. **Psychopathia Sexualis**. Londres: Forgotten Books, 2012.
- LOMBROSO, Cesare. **A mulher delinquente - A prostituta e a mulher normal**. Tradução de Antônio Fontoura Jr. Curitiba: Editori L. Roux, 2017.
- MORAES, Eliane Robert (2019). O decoro de uma cortesã. **Estudos Avançados**, 33(97), p. 317-329.
- MOTTA, Candido Nazianzeno Nogueira da. Prostituição: polícia de costumes: lenocínio. **Revista da Faculdade de Direito de São Paulo**, São Paulo, Brasil, v. 5, p. 307–322, 1897.
- RAGO, Margareth. **Do cabaré ao lar: A utopia da cidade disciplinar e a resistência anarquista**. 2ª ed. São Paulo: Paz e Terra, 2018.
- _____. **Os prazeres da noite: prostituição e códigos da sexualidade feminina em São Paulo (1890-1930)**. São Paulo: Paz e Terra, 1991.
- SANTOS JÚNIOR, Paulo Marreiro dos. Das “polacas” e “francesinhas” às “regateiras” e “decantadas”. Crítica ao imaginário e historiografia da prostituição da Manaus da Borracha. **Revista Brasileira de História & Ciências Sociais**, Rio Grande, p. 38-58, dez. 2019.
- VANNINI, Ismael Antônio. **História, sexualidade e crime : imigrantes e descendentes na (RCI) região colonial italiana do Rio Grande do Sul (1938/1958)**. 2008. 249 f. Tese (Doutorado em História) - Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2008.

A Campanha da Mulher pela Democracia (Camde) durante o governo João Goulart (1961-1964)

*The Campanha da Mulher pela Democracia (Camde) during the João Goulart government
(1961-1964)*

Eric Patrick Silva de Faria Rocha,¹ UERJ

Resumo

O presente artigo realiza um estudo da participação e dos discursos de uma das principais associações cívicas femininas no contexto do governo João Goulart: a Campanha da Mulher pela Democracia (Camde). Inicialmente, objetiva-se elencar alguns dos personagens da sociedade civil daquele período que fizeram oposição ativa a Jango, passando posteriormente a fundação da Camde no auditório do jornal do *O Globo*, no Rio de Janeiro. Para finalizar, utiliza-se o histórico da associação e o próprio jornal *O Globo* para se analisar, através do método de Análise de Conteúdo, as manifestações das mulheres da Camde. As associadas usavam de conceitos como religiosidade, família e valores identificados ao conservadorismo para se posicionarem e defenderem a manutenção do *status quo* naquela sociedade.

Palavras-chave: Camde, Jornal *O Globo*, Conservadorismo, Sociedade Civil.

Abstract

This article conducts a study of the participation and discourses of one of the main women's civic associations in the context of the João Goulart government: the Women's Campaign for Democracy (Camde). Initially, the objective is to list some of the civil society characters of that period who actively opposed Jango, later going on to found Camde in the auditorium of the *O Globo* newspaper, in Rio de Janeiro. Finally, the history of the association and the newspaper *O Globo* itself are used to analyze the manifestations of the women of Camde, who used concepts such as religiosity, family and values identified with conservatism to position themselves and defend the maintenance of the status quo in that society.

Keywords: Camde, *O Globo* Newspaper, Conservatism, Civil Society.

Introdução

O governo João Goulart mostrou-se como um dos períodos de maior intensidade política e social da história brasileira, onde diversos personagens da sociedade civil protagonizaram a ebulição de um sistema democrático que perdurava por uma janela substancial de tempo se considerarmos o percurso histórico do Brasil como nação. Uma destas associações protagonistas, que se posicionaram frente a um ambiente nacional e

¹ Licenciado em História pela Fundação Educacional Unificada Campograndense e Especialista em Política e Sociedade pelo Instituto de Estudos Sociais e Políticos da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Mestrando em História Política pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro, onde atualmente pesquisa sobre as representações de *O Globo* e *Folha de São Paulo* em relação a PSD, UDN e PTB durante o regime presidencialista de João Goulart (1963-1964). Email: eric_patrickcg@yahoo.com.br. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4778763262213640>.

internacional de alta instabilidade, foi a Camde. A análise dos discursos daquela associação de valores autodeclarados conservadores, democráticos e cristãos se mostra fundamental no que tange o estudo do discurso direitista e anticomunista, este reiteradamente reafirmado pela associação enquanto entidade oposicionista ao governo de Jango.

A primeira parte do artigo tenciona apresentar algumas das entidades civis de posicionamento conservador, no qual a Camde se inclui. Instituições empresariais como o Instituto Brasileiro de Ação Democrática (IBAD) e o Instituto de Pesquisa e Estudos Sociais (IPES), grande parte da imprensa brasileira, setores conservadores da Igreja Católica e outras entidades cívicas femininas se mostraram bastante atuantes no dever de se opor ao governo João Goulart, construindo parte do edifício radical que a sociedade brasileira se alocou naquele período.

Em seguida, apresentar-se-á a própria Camde e seu processo fundacional, onde encontrou morada em outras instituições de cunho conservador, como o jornal *O Globo*. Algumas das suas primeiras ações também serão recapituladas, fazendo-se oposição a nomes que entendiam serem danosos para os destinos da sociedade brasileira ou manifestando-se de modo a “alertar” o então presidente João Goulart, sempre tendo o anticomunismo como pano de fundo.

Derradeiramente, se empreenderá uma análise sobre os discursos da Camde, alocados tanto no jornal *O Globo* quanto no histórico da entidade. As mulheres da associação se posicionaram fortemente em prol do combate ao que entendiam ser a crescente tomada do poder pelo comunismo soviético no país, realizando declarada oposição sob o signo do medo de modo a evocar conceitos conservadores de religiosidade e família. Para analisar os textos editoriais, utilizamos a metodologia de Análise de Conteúdo (Bardin, 2011).

O papel da sociedade civil no golpe de 1964

O golpe de 1964 parece ter sido executado somente pelos militares. Isso parece verídico diante de diagnósticos mais descuidados sobre o trajeto histórico da sociedade brasileira. Contudo, um personagem também se mostrou de crucial importância para a consumação golpista: a sociedade civil. De acordo com o historiador Daniel Aarão Reis Filho (2005), se formatou uma imagem da sociedade civil brasileira, com sua índole democrática, como infensa ao regime militar que se instaurou em 1964. Essa construção de memória ganhou terreno durante o processo de distensão lenta, gradual e segura do general-presidente Ernesto Geisel e se solidificou ao longo dos anos 1980, edificando-se uma ideia de sociedade brasileira, em tempos de ditadura militar, plasmada no mito da resistência. Em outras

palavras, seria a conclusão de que somente os militares, autoritários e oportunistas, puseram em prática a ação golpista sem o consentimento da sociedade, enfrentando os resistentes brasileiros, espiritualmente democráticos. Reis Filho (2005) acredita que isto é uma inverdade. Parcelas da sociedade civil compuseram parte substancial do núcleo favorável a execução do golpe e a manutenção de uma ditadura que durou 21 anos em solo brasileiro, como provam estudos posteriores, formatando-se os termos golpe civil-militar e regime civil-militar de 1964. Analisemos alguns dos setores da sociedade civil complacentes.

O primeiro a utilizar a expressão “golpe civil-militar” fora o cientista político uruguaio René Armand Dreifuss (Toledo, 2006). O estudioso detalha as ações civis e militares golpistas, representados principalmente pelo empresariado nacional e pelos oficiais formados e influenciados na Escola Superior de Guerra (ESG).² Enxergando a necessidade de estender sua influência para além do campo econômico, o empresariado viu-se na obrigação de organizar-se e atingir o campo da política. “Eles desejavam compartilhar do governo político e moldar a opinião pública, assim o fazendo através da criação de grupos de ação política e ideológica” (Dreifuss, 1981, p. 102). O primeiro grupo de proporção nacional formado pela classe empresarial fora o Instituto Brasileiro de Ação Democrática (IBAD).

O IBAD, fundado em 1959, se caracterizava pelo seu forte anticomunismo, e acreditava que parte da imprensa era moderada em relação ao “esquerdismo” crescente (Ferreira; Gomes, 2014). “Ele operava de modo reservado, procurando apoio das mais diversas fontes para atingir seus objetivos, preparando a infraestrutura para ações futuras” (Dreifuss, 1981, p. 102). Moniz Bandeira (2001) ressalta o patrocínio e a ligação direta da CIA com o Instituto, obtendo um correspondente direto e líder ibadiano, Ivan Hasslocher, o que era ilegal perante a legislação brasileira da época. Ainda sobre o IBAD:

Através do IBAD, os intelectuais orgânicos das classes empresariais se mostraram dinâmicos em estabelecer ligações com empresários, militares e detentores de altos cargos públicos, bem como em mobilizar o público em geral. O IBAD influenciou e penetrou no legislativo e nos governos estaduais, interveio em assuntos eleitorais e nacionais e regionais e apoiou alguns sindicatos em particular. Ele ajudou a promover ainda alguns líderes camponeses e sindicais, movimentos estudantis e organizações de pressão dentro das classes médias (Dreifuss, 1981, p. 102-103).

Segundo Dreifuss (1981), o IBAD figurou nas eleições presidenciais de 1960, dando apoio velado ao candidato da UDN, Jânio Quadros. Contudo, a participação ibadiana que

² Segundo o historiador Paulo Vinentini (2011, p. 199), a ESG foi criada em 1948, baseando “suas concepções no binômio *segurança e desenvolvimento*, defendendo para o país um projeto econômico de capitalismo associado ao bloco internacional, nos quadros de uma Doutrina Interamericana de segurança anticomunista.”

ganhou vulto realizou-se nas eleições de 1962, já na presidência de João Goulart. Seu papel se deu no campo econômico, conduzindo fundos maciços aos candidatos que compartilhavam de seus ideais de democracia e livre iniciativa, bem como coordenou associações e a ação política de indivíduos em prol de representação parlamentar de seu pensamento político. Bandeira (2001) quantifica os gastos do IBAD, podendo chegar à cifra de US\$ 20 milhões de acordo com o agente estadunidense Philip Agee, dinheiro que não era proveniente unicamente de empresas norte-americanas como também do governo federal.

Outro grupo empresarial que apresentava linha de ação similar à do IBAD e que agira em conjunto com o mesmo foi o Instituto de Pesquisas e Estudos Sociais (IPES). Criado em 29 de novembro de 1961, O IPES era formado principalmente por empresários de São Paulo e Rio de Janeiro, mas rapidamente se expandiu para cidades como Porto Alegre, Santos, Belo Horizonte, Curitiba, Manaus, entre outras (Dreifuss, 1981). Estes empresários eram heterogêneos no que concerne ao campo ideológico, mas eram unidos por alguns preceitos, tais como suas relações multinacionais e associadas, o seu posicionamento anticomunista e a sua ambição de readequar o Estado em favor de uma maior liberdade de iniciativa, identificada com a democracia.

Caio Navarro de Toledo (2006) define o IPES como uma congregação de cunho ideológico típica e pertencente à sociedade civil. Apesar de ter vínculos com a Escola Superior de Guerra (ESG), aparelho ideológico de Estado referente à esfera marcial, foram os civis da burguesia multinacional e associada responsáveis pela formatação e comando da instituição ipesiana durante o tempo que ela manteve suas ações.

Moniz Bandeira (2001) assinala o patrocínio da Light & Power ao instituto. Além desta, outras empresas norte-americanas forneceram recursos econômicos para a campanha ipesiana de deterioração do governo Goulart e o combate ao “comunismo”. Outras contribuições financeiras externas também se apresentaram além da influência estadunidense, como a de empresários e políticos da República Federal da Alemanha.

De acordo com Dreifuss (1981), o IPES operava de modo secreto, mas também teve uma divulgação pública. Declaradamente, o IPES se definia como uma instituição apartidária, que problematizaria as mazelas brasileiras a partir de um ponto de vista tecno-empresário liberal, sendo uma associação que, essencialmente, buscava educar moral e civicamente os cidadãos brasileiros de acordo com os preceitos liberais que acreditava. Tal tarefa seria executada principalmente por empresários e profissionais liberais de convicções democráticas, despossuídos de interesses particulares ou classe social. Para enfatizar sua fachada, ainda era apresentado como uma organização educacional que realizava doações

financeiras em busca da erradicação do analfabetismo entre as crianças pobres e como núcleo de debates acadêmicos. Veladamente, o IPES era coordenador de uma campanha dinâmica e sofisticada a nível ideológico, político e militar. As operações secretas eram tão organizadas a ponto de forças-tarefa especializadas, unidades de ação e grupos com codinomes as executarem.

Segundo Ricardo Mendes (2004), IPES/IBAD se uniram em prol da deposição do governo Goulart sob a retórica do anticomunismo, associando o regime comunista à regimes totalitários, não identificando distinções em regimes nazistas ou fascistas, por exemplo. Os dois institutos acreditavam estar em curso um processo de instalação da ideologia soviética em solo brasileiro. Com uma linha de pensamento social que colocava o regime democrático como originária e tradutora da livre iniciativa dos personagens sociais, os institutos entendiam que o comunismo significava a dizimação de qualquer liberdade, transformando os componentes da sociedade em meras “peças do Estado”. Neste caso, é a mudança do sistema político que incidiria nas relações sociais.

O IBAD teve seu fim formal em setembro de 1963, quando as acusações de envolvimento com o capital estrangeiro tomaram grandes proporções, sendo culpada de corrupção política na CPI instalada pela Câmara dos Deputados (Ferreira; Gomes, 2014). O IPES só teve seu fim decretado em 1972, mas teve suas atividades reduzidas desde a consumação do golpe de 1964. Além de promover uma campanha ideológica com o objetivo de atingir as classes médias, o complexo IPES/IBAD conseguiu apoio dentro das Forças Armadas e entre os militares da reserva. A elite orgânica que o formava estava “no centro dos acontecimentos como homens de ligação e como organizadores do movimento civil-militar, dando apoio material e preparando o clima para a intervenção militar” (Dreifuss, 1981, p. 397).

Outro segmento da sociedade civil bastante atuante no período do governo de Jango e que teve influxo na ação golpista foi a Imprensa. Segundo a historiadora Alzira Alves de Abreu (2006), que analisou os jornais impressos no período Goulart, a década de 1960 atravessava grande ebulição no jornalismo político, tendo seu ápice. A conjuntura nacional e social era traduzida por meio de reivindicações e ações em favor de sociedade mais justa, quer pelo sistema político democrático, quer pelo sistema socialista de governo, variando de movimento a movimento e suas respectivas orientações políticas. Os anos 1960 também foram portadores “de movimentos de renovação cultural impregnados de grande politização e radicalização, tanto de direita e extrema direita, quanto de esquerda e extrema esquerda” (Abreu, 2006, p. 108). Outra característica da imprensa à época era de obter posição

partidária, mesmo não sendo subvencionada por nenhum partido do jogo político, o que Abreu (2006) entende fazer parte de uma concepção missionária que entendiam possuir.

Segundo Abreu (2006), a imprensa, de modo geral, se posicionou favoravelmente a primeira grande dúvida gerada pelo momento da renúncia de Jânio Quadros ao cargo de presidente: a apropriação do cargo ou não pelo vice-presidente João Goulart. Os jornais empunharam a bandeira da continuação do regime democrático e da manutenção de fidelidade a carta constitucional. Porém, houve jornais que se opuseram a posse de Goulart. Estes jornais eram *O Globo* e o *Estado de São Paulo*.

A aprovação do parlamentarismo pelo Congresso Nacional e a confirmação do plebiscito para o início de 1963 suscitou outras reações. O *Estado de São Paulo* rejeitou veementemente a solução parlamentarista alegando que tal sistema não seria capaz de resolver os problemas do Estado brasileiro, visto que o presidente não teria autoridade. *O Globo* apoiou a emenda parlamentarista. A *Tribuna de Imprensa*, chefiada pelo governador da Guanabara Carlos Lacerda e opositorista, enxergou o parlamentarismo como a pior saída possível, sendo retratado como uma solução do Partido Comunista (Abreu, 2006).

De acordo com Abreu (2006), quando se confirmou o plebiscito para o retorno ou não do regime presidencialista, *O Globo* mostrou-se amplamente favorável a volta do presidencialismo, com esperanças de que Goulart atacasse a inflação e sanasse a crise política. O *Estado de São Paulo* foi radicalmente contra, entendendo a concessão de poderes de um presidente da república a João Goulart pior do que o famigerado parlamentarismo coevo.

A Revolta dos Sargentos, no dia 12 de setembro de 1963, é considerada como um ponto de inflexão por Abreu (2006). Para Ferreira e Gomes (2014), até aquele momento os jornais não desenvolviam ataques ao governo que possam ser considerados como agressivos se comparado a época do segundo mandato de Vargas, quando a oposição era incessante. “Embora muitos jornais fizessem duras e sistemáticas críticas ao governo, não se encontra na imprensa, em geral, uma histeria anticomunista e/ou uma pregação golpista[...]” (Ferreira; Gomes, 2014, p. 245). O *Jornal do Brasil* defendeu o governo até o fim do Plano Trienal. Após o comício da Central do Brasil, jornais como o *Diário de Notícias* e o *Correio da Manhã* exemplificam a tendência geral dos jornais de pedirem a saída de João Goulart da presidência, seja por meios constitucionais ou não.

O papel da imprensa mostra-se de forma substancial para a propagação de ideias e ideais na sociedade brasileira. O meio midiático é relevante no que se refere ao modo de propagação da informação, e no período Jango, todos os jornais e a incipiente televisão selecionavam os fatos a serem transmitidos ao público, também emitindo opiniões sobre a

situação política do país. Alguns jornais se destacaram no que concerne ao protagonismo no ataque ao governo e a deposição do presidente, assim como houve jornais que o defenderam até o último minuto, como, por exemplo, *O Diário Carioca* (Abreu, 2006). É premente ressaltar a atuação das mídias no governo Goulart, visto que suas ações interferiram no rumo dos acontecimentos, contribuindo para que outros setores da sociedade civil e militar se posicionassem. E “nesse caso, sem a participação da imprensa, o desfecho de determinado processo ou acontecimento seria totalmente diferente” (Abreu, 2006, p. 107).

Outra instituição dos marcos civis que apresentou forte oposição ao governo de tendências “comunizantes” de Jango foi a Igreja Católica. Segundo Paulo César Loureiro Botas (1983 apud Ferreira; Gomes, 2014), durante o período Goulart, a Igreja Católica era integrada por grupamentos de tendências políticas diversas como os “ultrarreacionários”, que constituíam pequena parte. A maior fração dos grupos políticos que conformavam a Igreja se apresentava nos grupos “conservadores” e “moderados”, que apoiava as reformas econômicas e sociais apesar de seu anticomunismo latente. Ainda havia a “ala avançada”, que se identificava com o preceituário das ideias esquerdistas. As alas conservadoras radicais, reagindo à postura progressista da Ação Católica e da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil - instituições que se engajaram na luta pelas reformas de base – apoiaram fortemente uma organização católica leiga de extrema direita chamada Tradição, Família e Propriedade (TFP). Ferreira e Gomes (2014) atentam para a heterogeneidade da instituição, comumente veiculada como instituição homogeneamente conservadora no governo Jango.

A religiosidade se constituiu em um relevante componente dos discursos antijanguistas nos anos que precederam o término de seu período presidencial e o fim de um período democrático que já durava 19 anos. De acordo com Ferreira e Gomes (2014), outro exemplo do influxo da religiosidade cristã nos pensamentos e argumentos conservadores pode ser reconhecido no que Ana de Lourdes entendeu como uma afronta de Goulart ao cristianismo no Comício da Centra do Brasil no dia 13 de março de 1964. Jango teria ofendido a fé católica quando tripudiou do símbolo católico de protesto feminino, o rosário, dizendo não se realizar as reformas que o povo ansiava com tal símbolo. Após o ocorrido, Lourdes propôs um ato público contra Jango e o seu Comício: o Movimento de Desagravo ao Rosário. Este Movimento serviu de inspiração para outra grande mobilização nas ruas: a Marcha da Família com Deus Pela Liberdade, pugnando pelo fim do governo Goulart e pela defesa de valores cristãos e ocidentais.

A Ação Católica de São Paulo emitiu um manifesto condenando a exploração da fé cristão e do sentimento de religiosidade da população para mobilizar a grande Marcha,

atentando para o risco de divisão interna na Igreja. Como inferem Ferreira e Gomes (2014), as preocupações da Ação Católica de São Paulo se justificavam dado que a polarização já estava viralizada no seio da Igreja Católica, comprovada pela influência na hierarquia católica e das lideranças que surgiam em um contexto politicamente conturbado.

O discurso conservador e anticomunista da Igreja Católica e de associações cívicas femininas se complementavam e estavam intrinsecamente ligados. As associações cívicas femininas constituíram parte importante da sociedade civil partidária da deposição de Jango. Muitas entidades foram formadas ao longo do mandato de João Goulart, como a União Cívica Feminina (UCF)³ em São Paulo, a Liga da Mulher Democrática (Limde)⁴ em Belo Horizonte, a Cruzada Democrática Feminina (CDF),⁵ em Recife e a Ação Democrática Feminina Gaúcha (ADFG),⁶ em Porto Alegre. Estas associações se apresentavam como apartidárias e como mães, esposas e donas de casa, objetivando alertar a opinião pública para os perigos que as famílias brasileiras estavam correndo assim como planejavam revitalizar os traços culturais de um Brasil cristão e democrático (Cordeiro, 2009).

A Fundação da Camde

A Campanha da Mulher pela Democracia, associação cívica feminina que afirmava ser uma congregação apolítica e que prezava pelo regime democrático no país, fora fundada de modo informal em 14 de junho de 1962.⁷ Segundo a historiadora Janaína Martins Cordeiro (2009), a professora primária e aposentada Amélia Molina Bastos reuniu em sua casa no bairro de Ipanema cerca de 22 famílias vizinhas, sendo parte de um trabalho para a paróquia de Nossa Senhora da Paz. Nesta reunião ainda compareceram seu irmão, o general Antônio de Mendonça Molina, o engenheiro e economista Glycon de Paiva, que era vizinho de dona Amélia, além do frei Leovigildo Balestieri. Os dois primeiros apresentavam-se como membros do IPES e Leovigildo era pároco de Ipanema, estando presente para distribuir fichas da Aliança Eleitoral pela Família (ALEF).⁸

³ Fundada em 1962, teve como uma de suas principais líderes Maria Paula Caetano da Silva. Ver Sestini (2008)

⁴ Fundada em 1964 com influência da Camde, teve como liderança Dona Balbina Lopes Bragança. Ver Simões (1985)

⁵ De acordo com Simões (1985), a CDF foi fundada oficialmente em 1964, já atuava na clandestinidade desde 1963. Teve como uma das principais articuladoras do movimento Dona Leonor Correia.

⁶ Fundada em 1964 as vésperas do golpe, teve como uma de suas apoiadoras a primeira-dama do Estado do Rio Grande do Sul a Sra. Judith Meneghetti (Simões, 1985).

⁷ Histórico da Camde, 1967, p. 1, Arquivo Nacional.

⁸ Segundo Presot (2004 apud Cordeiro, 2009, p. 47) “a Alef tinha por objetivo indicar aos fiéis os candidatos cujos projetos estivessem em consonância com as posturas defendidas pela Igreja.”

De acordo com Cordeiro (2009), o frei Leovigildo discursou nesta reunião. Sua intenção era advertir as mulheres presentes do perigo comunista, definindo a situação com certo grau de preocupação. Classificava os homens brasileiros como impotentes frente à crescente penetração dos comunistas na sociedade brasileira, mas que as mulheres apresentavam-se como uma força nova e de grande influência, tendo potencial para salvar o país do “perigo vermelho”. Dona Amélia, em entrevista a Stella Polanah (1967 *apud* Cordeiro, 2009, p. 47), disse que associou o regime comunista ao ateísmo, e ao ouvir o frei e pároco de Ipanema, entendeu ser uma luta em prol de sua religião e pela defesa da Igreja.

Oficialmente, a Camde só fora fundada em 11 de julho de 1962, no auditório do jornal *O Globo* (Cordeiro, 2009). No dia 12 de julho, estampara-se na primeira página do jornal *O Globo* um título de chamada “A Mulher Brasileira está nas Trincheiras” abordando a fundação da entidade. Solange de Deus Simões (1985) define o título como “espalhafatoso”. Na oportunidade, o deputado Armando Falcão, articulador político de membros do IPES com os partidos da democracia brasileira, principalmente PSD e UDN (Simões, 1985), discursara - definido pelo *O Globo* mais como um diálogo que propriamente um discurso. Nesta ocasião, o deputado falou sobre um possível descaso dos nordestinos com a democracia.⁹ Falcão lamentara que, apesar da falta de compromisso destes com o sistema democrático, a ameaça real estava vindo do sul com Brizola, falando que sua vasta experiência política o permitiria a reconhecer manobras comunizantes. O deputado ainda ressalta a força das mulheres, que não podiam ser ignoradas.

As senhoras também lançaram seu manifesto, localizado na segunda página do editorial, identificado como “manifesto das mulheres cariocas” (*O Globo*, 12/07/1962, p. 2). Em seu início, as mulheres da Camde dizem que

A Mulher Brasileira vive, atualmente, momentos de expectativa e ansiedade. Sente que uma minoria atuante e organizada ameaça o regime democrático. É preciso pois que cada um de nós trabalhe no sentido de alertar conhecidos, amigos e até parentes sobre as táticas demagógicas dos assalariados de Moscou (*O Globo*, 12/07/1962, p. 2).

Neste trecho, é possível perceber o medo que a associação obtinha em relação à perda do sistema democrático, acreditando estar ameaçado por poucos homens bem organizados.

⁹ Falcão se refere ao governador trabalhista de Pernambuco Miguel Arraes e suas recorrentes falas contra o conservadorismo e favor da reforma agrária sem que tivesse o teor de uma negociata rural. Também se refere ao trabalhismo dos nordestinos, que clamavam ao Estado pelas reformas, identificadas por Falcão e pelos conservadores como ameaça de instalação de um Estado Totalitário. Para um panorama mais geral sobre a situação política do país no governo Goulart, ver Ferreira e Gomes (2014).

Segundo a Camde, era necessário um empenho coletivo a fim de avisar a todos dos respectivos círculos sociais sobre as estratégias persuasivas de pessoas patrocinadas pelo comunismo, representado na declaração pela cidade de Moscou, capital da União Soviética.

No fim do manifesto, a associação convoca não só as mulheres de São Paulo, Rio de Janeiro e Minas Gerais, mas de todo o Brasil, formatando-se uma maioria que venceria “a minoria subversiva que ora agita o país” (*O Globo*, 12/07/1962, p. 2) A Camde nascia mostrando a que veio: evitar a derrocada do sistema democrático ante os tremores advindos da União Soviética. Seu poder de mobilização e suas ações fazem Simões definir a entidade como o “grupo feminino que maior impacto conseguiu provocar e que ocupou uma posição de destaque e liderança entre as outras entidades femininas e articuladas à conspiração civil-militar” (1985, p. 29).

No dia 13 de julho, uma pequena coluna elogiara a iniciativa das “mulheres brasileiras” contra a subversão comunista. Provavelmente editado por alguém do próprio editorial de *O Globo*, a coluna se refere à luta contra o perigo de “comunização” e destaca que só haveria derrota para os setores democráticos e cristãos brasileiros se naquele lado houvesse sentimentos ligados a “apatia, irresolução e derrotismo” em vez de “energia, determinação e confiança” (*O Globo*, 13/07/1962, p. 1). Exalta a atitude feminina diante de males que já figuravam na sociedade brasileira “já não muito disfarçados dos totalitários mais ou menos vermelhos” (*O Globo*, 13/07/1962, p. 1). A ação das mulheres seria, desta forma, um exemplo iluminado para todos os democratas do Brasil, e que por fim, deveriam se mobilizar através do caminho aberto pelas senhoras, mostrando confiança no que se refere ao destino daquele Brasil de tradições libertárias face as correntes “anticristãs e liberticidas” (*O Globo*, 13/07/1962, p. 1).

O jornal *O Globo*, deste modo, já enunciava sua posição e mostrava apoio a correntes que combatiam um de seus maiores temores: o perigo comunista. Se pondo do lado da tradição ocidental brasileira de valores democráticos e cristãos, convocava toda a população para sustar o processo invasivo do comunismo no país, buscando arregimentar forças que o tradicionalismo brasileiro insinuava ser esmagadoramente favorável à sua posição, mesmo que a instalação do regime soviético fosse altamente improvável em solo brasileiro.

Tanto Cordeiro (2009) quanto Simões (1985) apontam também a atitude das mulheres após o nascimento oficial da entidade: a entrega do protesto contra a indicação de San Tiago Dantas ao jornal *O Globo* para o cargo de primeiro-ministro. Seu discurso apontava Dantas como “fator de escravização nacional” caso a opinião pública não se posicionasse infensa a sua indicação (1962 *apud* Simões, 1985, p. 69). Segundo Simões (1985), além dessa

manifestação, as mulheres da Camde ainda enviaram uma mensagem a Jango que, de forma “maternal”, tentava advertir o presidente quanto aos “maus amigos”, que foram identificados como condutores de um programa socializante de cunho esquerdista e que provocaria o desamor ao povo.

Uma das primeiras ações das mulheres da Camde, em associação com a UCF, fora a manifestação contrária ao pedido de delegação de poderes do primeiro-ministro Brochado da Rocha para legislar por decreto e a antecipação requerida por Goulart do plebiscito a fim de serem realizadas nas eleições de outubro de 1962. Foram entregues cerca de 30 mil cartas ao planalto contendo essas duas reivindicações. Tal número é contestado por Simões, que calculou cerca de 60 mil cartas. Entretanto, sendo 30 mil ou 60 mil, o número é expressivo da mesma forma (Cordeiro, 2009).

Uma destas cartas fora publicada pelo *O Globo*, sendo entregue ao presidente da Câmara dos Deputados, Ranieri Mazilli. Segue-se o trecho publicado:

Aturdida com os últimos acontecimentos que vem se desenrolando em nossa pátria, dirijo-me respeitosamente a Vossa Excelência, no sentido de apelar para a vossa coragem. Acredito que Vossa Excelência tenha se lançado na vida pública por verdadeiro sentimento de patriotismo. Que este sentimento, senhor deputado, se mantenha agora, em toda a sua plenitude através de uma negativa formal ao pedido de delegação de poderes e antecipação do plebiscito, pretendido pelo Conselho de Ministros. Agindo assim, Vossa Excelência merecerá o aplauso e o prestígio dessa imensa família brasileira que ora vive momentos de angustiosa expectativa (*O Globo*, 08/08/1962, p. 6).

Esta carta, a tom de representação do ideário e do desejo das mulheres da Camde em relação ao pedido de delegação de poderes e a antecipação do plebiscito proposto por Goulart, apela para o sentimento de patriotismo dos deputados da Câmara, tentando buscar em suas razões os preceitos que norteariam o bom senso de se impedir que João Goulart e Brochado da Rocha conseguissem seus objetivos. Segundo a associação, devia-se contemplar em sua plenitude naquele momento todos os motivos que fizeram cada um adentrar na vida pública. A família é citada como um núcleo de união entre os brasileiros que se veriam bastante contentes com a decisão do Congresso em não ceder às pressões de Rocha e Goulart.

Mazzili, na ocasião, dissera ao *O Globo* que a atitude das mulheres expressavam a confiança dos brasileiros nas instituições democráticas, dizendo que o Congresso estaria sempre aberto a “todos os entendimentos com o povo, que na Câmara, está legitimamente representado” (*O Globo*, 08/08/1962, p. 6). Apesar dos clamores da Camde não encontrarem sucesso em relação ao pedido de Brochado da Rocha, o plebiscito, como queria Goulart, não

fora remarcado para outubro de 1962, mas para janeiro de 1963, demonstrando uma vitória parcial dos protestos das entidades femininas e dos setores da sociedade que obtinham o mesmo desejo.

O Histórico da Camde, datado de 1967, retrata as causas que enviaram a Camde para os *fronts* em defesa de seus preceitos e da sociedade brasileira:

Diante da arbitrariedade com que se tratava o direito do povo, com que se esquecia a sua autonomia, conspurcando-a com a mediocridade, a mentira, a deshonra [sic], procurando impor a êsse [sic] povo harmonioso e simples, porém, amante da liberdade, a justiça do mais forte, decidia-se a mulher a tomar posição, a participar ativa e responsavelmente, de um problema que era seu, porque afetava a vida de sua Pátria, o futuro de seus descendentes e a liberdade de seus concidadãos.¹⁰

Em outras palavras, na concepção da Camde, o Brasil vivia um período de usurpação de direitos conquistados ao longo da sua trajetória através de calúnias, impingindo a um povo tradicionalmente afável e cordial a injusta lógica do mais forte, sendo apaixonado pela liberdade. Neste momento, surge um novo personagem: a mulher. As mulheres então deviam liderar a batalha contra os males que assolavam o seu país e que poderiam comprometer a liberdade dos futuros brasileiros. Tinham ciência da imperiosa necessidade da reforma do sistema social brasileiro, entretanto, sacrificar a democracia era errôneo e encontrava-se na eminência de ser defendida. O governo esquerdista e reformista de Goulart e o comunismo apareceram como os principais adversários do regime democrático no entendimento das associadas.

Apesar de todo o temor da Camde à época, Rodrigo Patto Sá Motta (2021) não acredita que um projeto comunista poderia ser instalado naquele Brasil dos anos de 1960. O autor ressalta que os comunistas faziam parte de um grupo minoritário, e, mesmo somados a outras alas do campo progressista, apresentavam-se em menor número no cenário nacional. Em adição a este dado, os comunistas não tinham perspectivas de realizar uma insurreição, e sua estratégia à época era implementar as reformas sociais junto a uma frente nacionalista e democrática, objetivando uma revolução processual em que se superasse o regime capitalista com a criação de um sistema econômico baseado na propriedade social. Para Motta (2021), a própria desconfiança de Goulart referente aos comunistas e sua atitude perante ao golpe de 1964 permitem concluir o quão frágil é o argumento de conspiração com o “perigo vermelho” do então presidente.

¹⁰ Histórico da Camde, 1967, p. 4, Arquivo Nacional.

Ações da Camde no governo João Goulart: uma análise de seus ditos

Como o próprio nome da associação enuncia, a retórica permeada por recorrentes menções às instituições democráticas e seus valores se dava de forma ubíqua nas mensagens e manifestos da Camde. A democracia deveria ser mantida a todo custo pela sociedade brasileira e qualquer ameaça ao sistema democrático - na concepção das associadas - era condenado de forma enérgica pela entidade, sendo sua insatisfação transmitida através dos veículos de comunicação em massa que coadunavam com o seu posicionamento, como é o caso de *O Globo*.

No Histórico da entidade (1967), a Camde diz ter sido criada a partir de linhas de ação que delineariam e conduziriam o povo ao esclarecimento do que acontecia no Brasil. Esse objetivo só era possibilitado pelos processos democráticos, dizendo-se não possuir “côr [sic] partidária de qualquer espécie” (1967, p. 7). Também estabeleciam como meta o “culto do civismo, por tôdas [sic] as suas formas” e o intenso trabalho em quaisquer setores que contemplassem seus objetivos, incluindo “obras meritórias, principalmente as que visarem a melhoria de vida menos favorecidos, sempre dentro dos princípios democráticos de justiça e liberdade para todos”. A entidade ainda diz que qualquer senhora interessada e imbuída do desejo de realização das atividades desta forma estabelecidas poderiam se juntar a associação, sem distinção de classe social, pigmentação da pele ou credo religioso.

Em 3 de Abril de 1963, a Camde agradecia ao governador da Guanabara Carlos Lacerda por ter impedido o Congresso pró-Cuba neste Estado da federação. Se solidarizando com a atitude de Lacerda, as mulheres julgavam ter-se defendido os princípios democráticos:

Senhor Governador: Reunimo-nos em nome da mulher brasileira, cuja a crença na democracia se mantém inalterada, para manifestar-lhe a nossa solidariedade. Depois de uma tomada de consciência, de uma observação nítida da realidade nacional e internacional, é forçoso nos reconhecer que a impassibilidade, o individualismo, o comodismo estão definitivamente condenados. Se pretendemos caminhar para uma era de progresso e liberdade, para a segurança e tranquilidade de uma democracia verdadeira, sem dubiedades e sem subterfúgios, é necessário refletirmos que a meta não será alcançada automaticamente. É preciso que caminhemos. Todos nós, sem hesitação nem esmorecimentos (O Globo, 03/04/1963, p. 12).

O agradecimento ao governador antecipa a reafirmação da associação quanto a sua confiança no sistema democrático. Referindo-se claramente a situação de Cuba, a Camde entendia que a realidade pelo mundo e dentro do país impunha-lhe a interpretação de que suas próprias ações não poderiam ser outras senão interferir no destino de cada uma. O altruísmo e uma atitude efetiva apareciam como obrigatórios em momentos de dificuldades, passados – ao

seu crivo – por outras localidades, internas e externas ao Brasil. Segundo as associadas, a certeza para a efetivação de uma democracia em seu mais pleno sentido, sem gerar qualquer tipo de desconfiança ou ser realizada de forma indireta ou debilitada, viria somente após a união de todos os segmentos que pugnavam pelas instituições democráticas, necessária para se combater o mal e a prisão que a perda do “regime de liberdade” significariam. Ao final, clama-se pela unificação dos interesses em prol de um bem maior: a manutenção do sistema democrático, sem sinais de fraqueza.

Nota-se a antipatia das associadas em relação ao sistema cubano, mas sempre com um toque de medo. O temor das mulheres quanto à contaminação da sociedade brasileira com os germes do comunismo estava ligado à sua crença dos riscos que tal sistema político representava para a liberdade, que acreditavam estar intrínseco ao regime democrático. A associação defende também algum tipo de intervenção, acreditando que sua intrusão poderia salvar os cubanos do destino da comunização. Uma ação coletiva não só propiciaria a Cuba um regime de liberdade, mas também dissipava o regime soviético do continente americano, diminuindo a probabilidade de seu alastramento. A democracia salvaguardaria a todos os preceitos da liberdade segundo as associadas, e a oposição deste conceito perante o sistema comunista se fazia presente de forma recorrente nos discursos da Camde.

Para colocar em palavras o pensamento da entidade, segue-se na mesma notícia o clamor pela interferência brasileira. Entendida como uma situação lastimável para Cuba, a associação desejava uma intervenção que salvaguardasse um país de tradições ibéricas:

A interdependência das nações não mais nos permite viver isolados daquelas que se manifeste qualquer conflito. Suas comoções, dificuldades, sofrimentos e misérias repercutem sobre nós, sobre nossas tradições, nosso crédito, nossos direitos, nossa honra. Não podemos, pois, assistir de braços cruzados à tragédia de Cuba (O Globo, 03/04/1963, p. 12).

Os discursos e mensagens da Camde obtinham um conjunto bem definido de valores. Conceituando seus discursos, termos como totalitarismo, democracia e família, guiados por valores religiosos e conservadores, compunham a sua intencionalidade e permeavam todas as suas manifestações, buscando sempre moldar a opinião pública em favor da “liberdade” e do anticomunismo.

Em outro trecho do manifesto de 3 de abril de 1963, a Camde mostra-se preocupada com os valores familiares que rumavam para o descenso em solo cubano, entendendo que a infantilidade das crianças cubanas estariam, naquele momento, sendo usurpadas por um Estado impiedoso e dominador, sem poder “saber, sem revolta, que pais cubanos são privados

do pátrio poder, que seus filhos lhes são arrebatados na tenra idade de 3 anos, privados do aconchego [sic] e do carinho paternos, serem transformados em servos do capitalismo estatal pela educação sistematizada” (O Globo, 03/04/1963, p. 12).

Neste fragmento de sua manifestação, a associação visa exprimir incisivo sentimento de revolta e sua inconformidade com a situação “aterrorizadora” em Cuba. Segundo as mulheres, as crianças estavam tendo sua formação emocional e sentimental comprometida através da ação do governo cubano em arregimentá-las, retirando da esfera pátria e familiar a responsabilidade de sua criação e dos ensinamentos que somente os familiares tinham condições de apresentar. Desde muito novos e em uma idade muito precoce para se realizar uma interpretação de mundo e de suas mazelas, as crianças não tinham outra saída senão a sua prematura submissão aos governantes de Cuba segundo a Camde, interferindo no decurso da formatação moral que só seria adequadamente construída se fosse realizada plenamente pelos carinhos e amor próprios da atmosfera privada e familiar. As associadas acreditavam que os valores daquele ser humano seriam suprimidos mediante a servidão que lhes seria imposta mesmo sem o seu consentimento aos totalitários de Cuba.

Avulta-se nesta pequena parte a concepção das mulheres da entidade em relação ao que entendiam ser uma intervenção de sujeitos exógenos na responsabilidade de criação das crianças. É possível perceber que as componentes da entidade eram unânimes em encarar a juventude e a infância como etapas cruciais de desenvolvimento do homem, e a subversão de seus sentimentos estaria ligado ao comunismo totalitário e ao comprometimento do âmbito privado. A educação cubana, que as mulheres concebiam agir em prol da legitimação do seu sistema, era nociva ao entendimento de liberdade que aquela jovem pessoa iria adquirir, privando-se dos ensinamentos que os pais têm por missão repassar a seus descendentes.

A questão religiosa também é uma marca recorrente em seus discursos, e por este motivo, se opuseram, em 1963, à vinda do Marechal Josip Brós Tito, ditador socialista da Jugoslávia. As mulheres se manifestaram contra a visita de Tito ao Brasil dizendo que a sociedade brasileira era naturalmente infensa a sua pessoa, por ter sido formatado sob os preceitos da fé cristã. A entidade o define como “exterminador dos católicos” em matéria que saiu a 29 de agosto de 1963:

Excomungado pelo Papa, pela maneira como perseguiu os católicos, inclusive o Cardeal Stepinac, não pode ser recebido entre nós. E para homenageá-lo, dezenas de milhões de cruzeiros serão gastos, tirados do suor do povo brasileiro, quando a excomunhão papal especial não permite que os católicos tenham com ele qualquer contato. Tal visita é, pois, um acinte aos

nossos sentimentos e devemos repeli-la como uma afronta a nossa fé (O Globo, 29/08/1963, p.2).

Tendo em vista que a autoridade máxima do catolicismo condenou Tito à exclusão da fé cristã, as mulheres da Camde compreendiam sua visita como uma afronta aos brasileiros, cristãos em sua formação. A perseguição de Tito aos católicos na antiga Iugoslávia era encarada como um ato de intensa maldade, e desrespeitar o julgamento do Papa não era indicado. A entidade ainda tenta denunciar os dispêndios financeiros que a empreitada do governo federal demandava, visando apontar tal atitude como lesiva a sociedade brasileira, visto que se desviariam importantes recursos dos cofres públicos abastecidos pelo trabalho de toda a sociedade cristã. Além de afrontados com a chegada de um perseguidor de sua fé, o povo brasileiro ainda patrocinará sua visita, o que poderia ser entendido como um desrespeito grandioso pela opinião pública leitora de *O Globo*. A chegada de Tito, então, deveria ser concebida como uma injúria bastante ofensiva aos brasileiros no entendimento da Camde.

Tendo como objetivo apelar ao povo brasileiro predominantemente católico, então, a Camde realiza não só uma oposição as irreligiosas atitudes do ditador, mas também ao socialismo, visando convencer os leitores de seu manifesto que os governantes estavam abrindo portas para um exterminador ímpio e ao sistema socialista através da figura de Tito, podendo ser entendido como uma penetração do socialismo agnóstico em solo brasileiro. O pronunciamento da entidade, então, visava alcançar dois objetivos fundamentais: pressionar o governo contra a vinda do ditador, e de maneira indireta, condenar e evidenciar para a sociedade brasileira o comunismo como um sistema ateu, capaz de expurgar a religião cristã de seus arredores se fosse necessário.

Em outro manifesto no dia 11 de novembro de 1963, a Camde clamava a João Goulart que se opusesse a encampação da refinaria de Capuava (SP), pedindo para que não ouvisse “os inimigos do regime”. Tais inimigos usariam de todas as formas para comprometer as instituições democráticas e liberais no país, e João Goulart não deveria se submeter a isso na opinião da associação, que dizia estar representando todas as mulheres brasileiras. As mulheres ainda evocam os preceitos de família e o apelo materno como vetores de sua sensibilidade:

Mantenha vivo, Sr. Presidente, o lema da nossa Bandeira, “Ordem e Progresso”, lema que aprendemos a respeitar desde crianças, mas que só agora, como mães de família, compreendemos em todo o seu alcance e extensão. Medite, Sr. João Goulart, sobre a onda de indisciplina que avassala o Brasil de Norte a Sul. Pese seus reflexos sobre a produção e terá a verdadeira causa do processo inflacionário que nos está arrastando à

derrocada final, porque a todos corrói – grandes e pequenos, ricos e pobres (O Globo, 11/11/1963, p.18).

Primeiramente, as mulheres da entidade desejam a forte defensoria presidencial do país em relação às tradições brasileiras, como o lema da bandeira nacional. Desde a infância, a associação ressalta que “aprendemos” a respeitar a ordem em prol do progresso, mas elas só puderam dimensionar a importância do lema no momento que assumiram o dever da maternidade, entendendo plenamente o que significava o mero dizer de nossa bandeira. É pedido a João Goulart que pense e repense sobre o que estava ocorrendo no país e o caminho de subversão que estava enveredando a sociedade brasileira com as atitudes de determinados setores do estrato social local. A associação ainda sugere que os resultados negativos da economia poderiam ser revistos, e, caso fossem medidos corretamente, mostrariam que não eram necessárias medidas austeras como a encampação de refinarias para restabelecer a economia do país. Em suma, as providências do governo não poderiam afetar a liberdade e as iniciativas empresariais, que seriam desrespeitadas com a tomada do Estado.

O ponto fundamental do pedido é o imenso temor da instalação de um Estado intrusivo, tal como nos regimes comunistas da época. Qualquer atitude do governo que se assemelhasse ao que aconteceu em solo soviético era energeticamente repudiada pelas mulheres da Camde, mesmo que as reformas fossem necessárias e a própria intervenção do Estado fosse premente em determinados setores da economia. Propugnando pelo direito de iniciativa privada representada principalmente pelos empresários, o ambiente de Guerra Fria reduzia relevantemente a margem de manobra governamental, sofrendo oposição e acusação, pelos setores mais conservadores daquela sociedade, de estar começando a instaurar o sistema comunista no país.

Adiante, as mulheres desejam que João Goulart lute contra os “falsos patriotas” da nação brasileira:

Enfrente Sr. Presidente, os falsos patriotas que sob a máscara da encampação, não querem outra coisa que aniquilar a iniciativa privada e desmoralizar Vossa Excelência para implantar em nosso país o Estado Totalitário. Não se intimide com o brado de alguns, porque terá Vossa Excelência o verdadeiro aplauso do brasileiro, que quer a paz para trabalhar e ordem para progredir (O Globo, 11/11/1963, p.18).

O fragmento emana a vontade das mulheres em enfrentar o “mal” comunista e que João Goulart, à época no cargo político mais alto da nação, deveria combater os indivíduos que estavam repletos de pretensões subversivas identificadas ao aumento da participação estatal em todos os setores que perfazem uma sociedade e um Estado-nação, o que era

fortemente ligado ao sistema comunista pelo conservadorismo. A encampação então seria apenas uma roupagem e o início da perpetração de um plano que envolvia coisas muito maiores, aproveitando-se da situação aqueles simpáticos ao “Estado total”. Entendia a Camde que, necessitados de alguma prerrogativa para a instauração de seu programa subversivo, tais homens buscavam a descrença no sistema de governo para implementar o totalitarismo, passando pela destruição da iniciativa privada e, por conseguinte, do regime de liberdade que todos desfrutavam no Brasil. O verdadeiro brasileiro comemoraria a ação de Goulart contra os partidários do regime totalitário caso promovesse o embate e saísse vitorioso da luta, conseguindo finalmente a paz e o sossego para progredir através do trabalho. Estes verdadeiros brasileiros eram assim reconhecidos por manter a paz e, consequentemente, a ordem do sistema o qual a Camde não visava alterar.

Considerações Finais

Pôde-se perceber neste artigo que a Campanha da Mulher pela Democracia foi uma entidade bastante ativa no que concerne aos movimentos de oposição ao governo Goulart, e importante defensora de valores conservadores fazendo campanha para candidatos do cenário político identificado as suas crenças e projetos para a sociedade brasileira. A retórica do medo em torno de qualquer ação estatal que se assemelhasse com medidas comunistas e totalitárias se investiu de um poder considerável de eloquência, trazendo um significativo apoio civil à intervenção militar de 1964, corroborando e legitimando a atuação de outros setores como os militares, blocos empresariais, e parte da Igreja Católica.

O discurso da ala conservadora, então, apresentava alguns traços comuns, sempre apresentando as concepções religiosas, familiares e os valores ocidentais aos quais o povo brasileiro teria sido formatado, e qualquer desvio deste caminho, poderia se considerar subversivo e autoritário. A mídia impressa, protagonizado pelo jornal *O Globo*, fora veiculador das opiniões conservadoras e coadunava com as posições conservadoras que constantemente defendiam os ideais de um modelo de democracia. A associação de medidas exigidas pela esquerda brasileira bem como a algumas propostas do presidente João Goulart ao comunismo soviético fora uma estratégia para se angariar adeptos ao seu pensamento sobre sociedade e de seu projeto para o futuro do Brasil, defendendo a democracia de modo a defini-la como hospedeira natural da liberdade. A Camde fora peça integrante de um mecanismo eficiente para a disseminação do discurso conservador, norteadas pelos valores de cada membro da entidade, apresentando um toque de medo no que poderia representar entrada do sistema soviético no país. No entanto, entende-se que o oportunismo político, onde se

tomou o discurso do medo como uma das ferramentas para se arregimentar partidários de suas crenças, se apresentou de forma preponderante em sua intencionalidade.

Entretanto, a Camde também deve ser encarada como um importante agrupamento cívico feminino e uma amostra do poder das mulheres no cenário político brasileiro. Seu discurso conservador foi capaz de atingir diversos espíritos na sociedade brasileira, e sua retórica em torno dos princípios familiares apresentaram-se com grandiloquência. Deve-se reiterar que, antes de qualquer patrocínio e apoio masculino, as mulheres da Camde obtinham valores e crenças construídos no meio social que edificaram sua personalidade, nos mais altos estratos da desigual divisão social brasileira, de forma a defender seu status e suas posições com ativa participação através de seus manifestos e campanhas contra o que desacreditavam e no que entendiam ser o melhor, nunca desavistando seus interesses individuais.

Fontes Utilizadas

Histórico da Camde presente no Arquivo Nacional no Rio de Janeiro (1967).

O Globo (RJ), 12/07/1962, 1º Caderno. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/acervo>
Acesso em 25/05/2024.

O Globo (RJ), 13/07/1962, 1º Caderno. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/acervo>
Acesso em 25/05/2024.

O Globo (RJ), 08/08/1962, 1º Caderno. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/acervo>
Acesso em 27/05/2024.

O Globo (RJ), 03/04/1963, 1º Caderno. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/acervo>
Acesso em 29/05/2024.

O Globo (RJ), 29/08/1963, 1º Caderno. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/acervo>
Acesso em 01/06/2024.

O Globo (RJ), 11/11/1963, 1º Caderno. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/acervo>
Acesso em 02/06/2024.

Referências Bibliográficas

ABREU, Alzira Alves de. 1964: a imprensa ajudou a derrubar o governo Goulart. FERREIRA, Marieta de Moraes (coord.). **João Goulart. Entre a memória e a História**. Rio de Janeiro: FGV, 2006. p.107-128.

BANDEIRA, Luiz Alberto Moniz. **De Martí a Fidel: A Revolução Cubana e a América Latina**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998.

BARDIN, Laurence. **Análise de conteúdo**. São Paulo: Edições 70, 2011.

CORDEIRO, Janaína Martins. **Direitas em Movimento: a Campanha da Mulher pela Democracia e a ditadura no Brasil**. Rio de Janeiro: FGV, 2009

DREIFUSS, René A. **1964: a conquista do Estado**. Ação política, poder e golpe de classe. Petrópolis: Vozes, 1981.

FERREIRA, Jorge; GOMES, Angela de Castro. **1964: O golpe que derrubou um presidente, pôs fim ao regime democrático e instituiu a ditadura no Brasil**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

MENDES, Ricardo Antonio Souza. **As direitas e o anticomunismo no Brasil: 1961-1965**. Locus: Revista de História. Juiz de Fora, vol. 10, n. 1, jun. 2004. p.79-97.

REIS FILHO, Daniel Aarão. **Ditadura militar, esquerdas e sociedade**. 3.ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

MOTTA, Rodrigo Patto Sá. **Passados presentes: o golpe militar de 1964 e a ditadura militar**. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

SESTINI, Pérola. **A “mulher brasileira” em ação: motivações e imperativos para o golpe militar de 1964**. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

SIMÕES, Solange de Deus. **Deus, pátria e família. As mulheres no Golpe de 1964**. Petrópolis: Vozes, 1985.

TOLEDO, Caio Navarro de. **A luta ideológica na conjuntura do golpe de 1964**. *Revista e-premissas*. Campinas, nº1, jun/dez. 2006. p.120-130.

VIZENTINI, Paulo Fagundes. “Do nacional-desenvolvimentismo à Política Externa Independente (1945-1964)”. In: FERREIRA, Jorge; DELGADO, Lucília de Almeida Neves (orgs.). **O Brasil Republicano. O tempo da experiência democrática**. Vol. 3. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2003.

**Jornal “O Combatente” de Santa Maria e o enaltecimento do passado em prol do
Partido Republicano Rio-Grandense: narrativa durante o período do governo da
dissidência republicana**

The Santa Maria newspaper "O Combatente" and the praise of the past on behalf of the Rio-Grandense Republican Party: narrative during the period of the republican dissident government

Eduardo Prates Bordinhão,¹ UFSM

Resumo

O presente artigo analisa no jornal *O Combatente* de Santa Maria, RS, as representações acerca do passado feitas entre janeiro e junho de 1892, durante o período do governo da dissidência republicana, e como essas representações são usadas para a criação de uma tradição política para o Partido Republicano Rio-grandense (PRR). Como fontes foram usados os 23 primeiros exemplares lançados pelo jornal no ano de 1892, a partir desse escopo documental, foram selecionados para análise artigos que possuísem vinculações entre o PRR e o passado. A análise da narrativa do jornal revelou como o PRR foi representado de forma positiva, tendo sua imagem vinculada à memória coletiva. Trata-se de uma associação que relaciona uma continuidade entre a ideologia do partido e um passado de valores positivos, algo possível de exercer influência no imaginário social e, por conseguinte, na política do estado.

Palavras-chave: O Combatente; Santa Maria; 1892; Periódico; Narrativa.

Abstract

This article analyzes the representations of the past made in the newspaper *O Combatente* from Santa Maria, RS, between January and June of 1892, during the period of the republican dissident government, and how these representations are used to create a political tradition for the Rio-grandense Republican Party (PRR). The first 23 issues of the newspaper published in 1892 were used as sources. From this documentary scope, articles that had links between the PRR and the past were selected for analysis. Analysis of the newspaper's narrative revealed how the PRR was represented in a positive light, with its image linked to the collective memory. It is an association that links continuity between the party's ideology and a past of positive values, something that can influence the social imagination and, consequently, politics of the state.

Keywords: O Combatente; Santa Maria; 1892; Periodical; Narrative.

Introdução

O “governo da dissidência republicana” é o período, dentro da história da Primeira República no Rio Grande do Sul (1889-1930), em que o governo estadual foi composto por

¹ Licenciado e bacharel em História pela Universidade Federal de Santa Maria (UFSM), atualmente cursa o Mestrado Acadêmico em História pelo Programa de Pós-Graduação em História da UFSM (PPGH/UFSM), com bolsa CAPES/DS, sob a orientação da Profa. Dra. Maria Medianeira Padoin. E-mail para contato: eduardopratesbordinhao@gmail.com

opositores ao Partido Republicano Rio-Grandense (PRR). Foi estabelecido em novembro de 1891, quando a oposição ao presidente do estado Júlio de Castilhos o depôs embasada no fato de Castilhos ter apoiado o presidente do país Deodoro da Fonseca quando este impôs o fechamento do Congresso Nacional, atitude considerada uma ameaça à Constituição e que abriu margem para que a oposição pegasse em armas para a tomada do poder no estado. Esse governo teve como característica a revogação da Constituição do Rio Grande do Sul e sua posterior adequação e colocação em vigência novamente, de forma alterada (Flores; Flores, 1999). Durante esse período, é perceptível a oposição veemente do jornal *O Combatente* ao governo – que o chama pela denominação negativa de “governicho”, constantemente o acusando de ser o causador do caos no estado, promovendo a anarquia e praticando políticas características dos tempos de monarquia.

O jornal que serve como fonte e objeto para esta investigação é *O Combatente*, jornal impresso na cidade de Santa Maria, RS. Teve seu primeiro exemplar lançado em 1887 e em 1892 entrava em seu sexto ano de existência (Belém, 2000, p. 233). Foi fundado para ser órgão do Clube Caixeiral, que foi fundado em 1886. Em 1889 o jornal passa à propriedade de Adolpho Otto Brinckmann, e passa a ter conteúdo voltado à política, com teor de defesa do PRR (Nicoloso, 2011, p. 42). Com relação aos exemplares do jornal, tivemos acesso aos 23 números lançados entre o período englobado pela pesquisa, todos disponíveis na Casa de Memória Edmundo Cardoso, em Santa Maria. A imagem a seguir (figura 1) apresenta a capa de *O Combatente*, do exemplar número 1 do ano de 1892. A figura ilustra sua estrutura, que apresenta 4 colunas de texto nas primeiras três páginas, sem ilustrações. A quarta página é dedicada a anúncios. Essa estrutura se mantém para todos os exemplares do período estudado.

Figura 1 – Capa do jornal *O Combatente*, de 1º de janeiro de 1892.



Fonte: Casa de Memória Edmundo Cardoso.

Sandra Jatahy Pesavento aborda em seu artigo *A invenção da sociedade gaúcha* (Pesavento, 1993), como a identidade, os estereótipos e a imagem acerca do sul-rio-grandense são inventados no sentido de serem uma construção que toma forma no imaginário social. Uma identidade vinculada ao churrasco, ao chimarrão, ao homem altivo, valente e desprovido de luxos. A imagem que até hoje se vincula ao gaúcho está ligada a vários processos de construção de identidade e de alteridade, nisso estão contidas as explicações na historiografia acerca do caráter da formação do Rio Grande do Sul, com sua característica fronteiriça, e, em meio a isso, a opção pela nacionalidade brasileira negando o caráter separatista de episódios marcantes da história do estado, como a Guerra dos Farrapos (1835-1945).

Sendo assim, a concepção estereotipada do sul-rio-grandense está ligada ao imaginário social, sendo ele a maneira como “as sociedades definem a sua identidade e atribuem sentido e significado às práticas sociais.” (Pesavento, 1993, p. 383). Nesse sentido, o imaginário é essencialmente uma forma de representação, ou seja, a tradução em imagens e discursos daquilo que é considerado real. Contudo, as representações devem ser críveis, porém não são necessariamente o reflexo do real. Nessa perspectiva, a coerência simbólica está presente e pode contemplar dimensões de utopia, discursos desejáveis que enunciam um horizonte de aspecto positivo (que pode ser passado ou futuro). A manipulação do real também pode se fazer presente, trata-se de um viés ideológico que tem como intuito a manipulação de interesses sociais determinados (Pesavento, 1993, p. 384).

A vinculação do imaginário com a memória é um fator importante a ser considerado nesse processo, aqui fala-se de uma memória

controlada, inventada, que implica manipulação, reconstrução do passado, visando a determinados fins. Essa memória social, assim construída, implica um processo seletivo, de textos e imagens, que ressalta certos dados e elimina ou desconsidera outros, como se não tivessem importância ou jamais tivessem existido. Estar-se-ia, pois, no domínio das “tradições inventadas”, onde o conhecimento e o aprisionamento do passado pelo presente dão a chave privilegiada para o acesso a um determinado imaginário (Pesavento, 1993, p. 385).

A constituição imaginária de uma sociedade está vinculada com a memória, nesse sentido, o estabelecimento de continuidade com o passado histórico é um fenômeno observável. É uma busca pelo resgate de um passado comum. Nesse âmbito, historiadores contribuem para a construção da identidade (Pesavento, 1993, p. 385). A historiografia dos anos 1950 e 1960 atribui a vinculação do gaúcho à fronteira e, em meio a esse ambiente, os habitantes dessa fronteira teriam optado pela nacionalidade brasileira. Nesse sentido, os

indivíduos da região foram defensores da terra e construtores dessa fronteira em defesa dos interesses nacionais (Pesavento, 1993, p. 386-387).

A questão nacional é projetada de forma anacrônica para o passado, isso é significativo nas produções da década de 1930 por influência da situação nacional, que buscava demonstrar integração de todas regiões. Assim, a historiografia do período buscou interpretar a história do Rio Grande do Sul tendo o objetivo de apagar qualquer vinculação ao separatismo e, no início dos anos 1940, a intenção separatista da Guerra dos Farrapos é negada, com as intenções dos executores do movimento sendo mudada para a ênfase no federalismo (Pesavento, 1993, p. 387-388).

A construção imaginária da sociedade gaúcha também está ligada a um “mito das origens”, que é a busca da origem de uma identidade local (Pesavento, 1993, p. 386). No caso do Rio Grande do Sul, a disputa pela fronteira sempre se demonstra como um fator de importância, que dá a característica de bravura em meio a disputas pelo espaço, tornando o habitante desse meio um exímio cavaleiro, destemido, com habilidade para as tarefas que envolvem o gado. Nessa perspectiva, a figura do gaúcho é masculina e está ligada ao homem do campo, mesmo que essa construção dentro do imaginário social não leve em conta o complexo colonial imigrante que se estabeleceu no estado após a segunda metade do século XIX.

Portanto, o que Sandra Pesavento (1993) demonstra em seu artigo é como a identidade do gaúcho não necessariamente está vinculada com a realidade, mas que se baseia naquilo que é real e é, de certo modo, crível. As construções em disputa no imaginário social são abordadas e remetidas como fator fulcral desse processo de construção de identidade. Nesse sentido, neste artigo buscaremos analisar as construções narrativas no jornal *O Combatente* para demonstrar como, assim como o imaginário social está relacionada a identidade do gaúcho, os discursos do jornal estão inseridos em uma disputa pelo imaginário social na busca da construção de uma identidade para o Partido Republicano Rio-Grandense (PRR), buscando a associação dos ideais do partido a uma memória vinculada a um passado comum de bravura e integridade moral em busca do progresso.

Partimos da ideia, ao concordarmos com Paula Alonso (2015), de que a imprensa compõe um aspecto constitutivo da política, ou seja, a imprensa faz política e a política faz a imprensa. Sendo assim, a análise da imprensa política se mescla ao mundo político ao passo que essa imprensa atua na esfera política e a modifica. Logo, esses dois elementos atuam em conjunto (Alonso, 2015, p. 11).

Paula Alonso (1997) ao analisar o discurso do roquismo (relativo às ideias de Julio Argentino Roca, presidente da Argentina entre 1880 e 1886, e entre 1898 e 1904) da década de 1880 no jornal argentino *La Tribuna Nacional* (depois renomeado para *La Tribuna*), teve como objetivo reconstruir a mensagem do roquismo difundida pelo periódico. Ao abordar a imprensa política, Alonso pôde verificar que esses jornais possuíam a função de criar a imagem do partido e, além disso, criar uma imagem projetada acerca da situação geral do país e sobre aspectos específicos da política. Nesse sentido, verificou que os discursos públicos

recreaban sus propias versiones de la historia argentina, de su presente y de su futuro, amoldándola a abjetivos partidarios. Librados de las convenciones que limitan a los diarios modernos, sus discursos recreaban situaciones, defendían políticas, fomentaban rumores y ridiculizaban al contrincante.² (Alonso, 1997, p. 48).

Sendo assim, as versões do passado podem ser usadas como ferramenta para a construção de uma tradição favorável para o próprio partido. Desse modo, o uso de seleções estratégicas acerca da história é algo que ocorre junto à apresentação da interpretação que deve ser feita desse passado. Conforme Paula Alonso, ao referir-se aos diários políticos:

En la reconstrucción y difusión de sus propias versiones del pasado para defender posturas del presente y para definir sus propias identidades, estos diarios llevaban a cabo un proceso dinámico e constante de apropiación, selección, reconstrucción y difusión de dicho pasado (Alonso, 2015, p. 21).³

Em vista disso, nossa proposta busca analisar no jornal *O Combatente*, a maneira como o passado foi apresentado na busca da criação de uma tradição para o PRR.

Análise de fontes

No primeiro exemplar do jornal para o ano de 1892 é apresentado o artigo intitulado *Para onde vamos?* nele é apresentada uma crítica a Joaquim Francisco de Assis Brasil,⁴ apontado como um dos causadores do projeto em curso de aniquilamento da República. No

² Tradução nossa: recriavam suas próprias versões da história argentina, de seu presente e do seu futuro, moldando-a a objetivos partidários. Livre das convenções que limitam aos diários modernos, seus discursos recriavam situações, defendiam políticas, fomentavam rumores e ridicularizavam ao adversário.

³ Tradução nossa: na reconstrução e difusão de suas próprias versões do passado para defender posturas do presente e para definir suas próprias identidades, estes diários levavam a cabo um processo dinâmico e constante de apropriação, seleção, reconstrução e difusão do referido passado.

⁴ Assis Brasil nasceu em 1857, participou da vida política a partir de 1878, defendendo a ideia de república e se opondo a escravidão. Em 1891, descontente com os rumos que tomava a república no Rio Grande do Sul, rompeu com Júlio de Castilhos e com o PRR. Em seguida participou da junta governativa colocada em execução com a Revolução de Novembro, exonerando-se dias depois e deixando o governo para o General Barreto Leite, que revogou a Constituição estadual de 1891 (Flores; Flores, 1999, p. 35).

artigo em questão é notável a narrativa que enaltece o passado recente, passado esse em que o PRR estava à frente do governo do estado:

Ontem, felizes, despreocupados, [...] todas as atividades empenhadas na organização do estado, e da prosperidade da República; dir-se-ia que um único pensamento dominava todos os espíritos para conseguirem o mesmo fim; dir-se-ia que a família rio-grandense esquecera todas as rivalidades que a política monárquica estabelecera entre seus membros, para dar lugar ao generoso esforço com que a mocidade republicana, tanto se empenhava para o engrandecimento do Rio Grande e da República (O Combatente, 01/01/1982, p. 2).

A tradição política que se tenta criar aqui é de prosperidade e de engrandecimento do Rio Grande do Sul quando o PRR estava no governo, em um passado recente, que tinha como perspectiva o constante progresso. É notável que essa narrativa é recorrente nas páginas do jornal, que constantemente apresenta o partido como causador do rompimento com as políticas monárquicas, sempre apontadas como retrógradas, mas que agora vão cada vez mais se fazendo presente. É importante salientar que para o período estudado, o PRR é diversas vezes apresentado nos textos do jornal como um partido firme em suas convicções, que se perpetuam mesmo em meio as adversidades, isso também é perceptível nesse mesmo artigo, em trecho que aborda o caráter traiçoeiro daqueles que ao exercer o poder no estado, desvirtuam as honras obtidas pelo PRR:

Infelizmente, assim não aconteceu e o dr. Assis deixou-se absorver por sentimentos pouco justificáveis, ao ponto de esquecer todo o seu brilhante passado, ao qual deve tudo, e com o qual jamais deveria romper. [...] O partido republicano cumpriu o seu dever, e há de cumpri-lo inteiramente, para a honra nossa e do Rio Grande do Sul. Por ter caído um homem, por se terem transviado alguns espíritos fracos, durante o combate, nem por isso deixaremos o combate, nem por isso deixaremos de prosseguir resolutamente no caminho que traçamos, levando a convicção do dever como armadura impenetrável aos botes traiçoeiros dos guerrilheiros de emboscada (O Combatente, 01/01/1982, p. 2).

Nesse sentido, percebemos que a narrativa de oposição àqueles que se transviaram dos ideais do PRR serve, também, como um elemento de criação de identidade por meio da oposição ao mesmo tempo em que tenta incutir no leitor a criação de uma tradição de convicções firmes para o partido. Isso é feito por meio de referência ao “brilhante passado” de Assis Brasil, justamente quando compactuava com os ideais do PRR.

O que percebemos nesse artigo, portanto, é o engrandecimento de características do passado político do estado, momento em que supostamente o estado teria seus habitantes (“sua família”) unidos e sem rivalidades. É nítido que essa narrativa é fantasiosa, uma vez que

sabemos que os habitantes do Rio Grande do Sul nunca se uniram sem rivalidades, algo que seria sem precedentes na história do estado.

Algo semelhante é perceptível no artigo *Mais uma do Sr. Cassal*, no exemplar de número 14 do jornal. Trata-se, conforme é informado no início do artigo, da reprodução de um texto do *Diário do Rio Grande*, nele é criticado o decreto número 23 (sancionado pelo político Barros Cassal), que estipula que os artigos publicados pela imprensa devem explicitar a autoria dos textos. No artigo podemos ler:

Não há talvez exemplo, em país algum civilizado, de sujeitar-se a imprensa à prática vexatória a que o atual governo estadual acaba de submeter a do Rio Grande. Nas repúblicas do Prata e do pacífico, nos países da Europa, nos Estados Unidos da América do Norte, não se pôs ainda em prática essa medida absurda, vexatória e violenta, mais própria dos tempos em que imperava a censura prévia, do que neste país e neste regime que se diz verdadeira e essencialmente republicano. Em todos esses países a responsabilidade da imprensa é uma coisa séria. O jornalista que transpõe os limites que a lei prescreve, sujeita-se às penas que esta estabelece. Não há povo que mais abuse de direito de crítica os homens e atos do governo, do que o francês; mas também em nenhum outro é a lei mais severa com o jornalista que abusa. No entretanto lá não se julgava ainda necessário obrigar quem escreve a pôr o seu nome por baixo do artigo que publica. Coube essa glória ao antigo jornalista Barros Cassal, que outrora, nos seus tempos de veementes expansões oposicionistas, não julgava necessário pôr o seu nome no final dos artigos que publicava (O Combatente, 03/04/1892, p. 1).

Aqui verificamos a tentativa de associar ironicamente a essência republicana ao governo do estado. Trata-se de uma forma de criação de identidade por meio da oposição e, nesse caso, podemos perceber que isso é feito por meio de uma sutil referência à Europa, mas principalmente ao passado do continente americano. A referência remete ao caráter republicano das repúblicas do Prata, que se foram estabelecidas ainda no início do Século XIX, e aos Estados Unidos da América, primeiro país tornar-se independente no continente e que adotou caráter republicano.

No número 9, de 28 de fevereiro de 1892, em sua primeira página, é apresentado o artigo *Os demolidores*. A ideia central do texto é denunciar a falta de liberdade e o desrespeito às leis levados a cabo pelo governo, caracterizado pelo artigo como ditadura. Nele podemos ler:

Neste oceano de misérias, tentam formar com o esbulhamento de todos os direitos, sirtes capazes de quebrar a onda republicana que se agita e cresce. Vã esperança! Ela, que viu Tiradentes esquartejado em Vila Rica e, atravessando o século, derrubou um trono, há de por certo quebrar de encontro ao rochedo das ideias a frágil barca do governicho, cujos timoneiros são canibais que cantam, porque fizeram presas. [...] Patriotas!

Eles que desagradam a sociedade, envergonham o Rio Grande perante as nações cultas; arrastam na lama de seus atos a casta Liberdade, como Jesus pelas ruas de Jerusalém. [...] E a ideia republicana é compacta no Rio Grande do Sul, que ora clama, apontando ao seu passado de glória. Esperemos, pois, confiantes no nosso partido que tem por lema – Liberdade e Justiça. Ele nos restituirá o estado livre das pês de ferro com que os seus perseguidores tentam escravizá-lo (O Combatente, 28/02/1892, p. 1).

O contraste entre ideias opostas aparece novamente, há a apropriação da figura de Tiradentes e a comparação entre Jesus Cristo e a liberdade, ao passo em que afirma que o governo faz com a liberdade o mesmo foi feito com Jesus momentos antes de sua crucificação. Nesse sentido, a narrativa expressa um passado de glórias vinculado ao PRR, e projeta para o governo vigente características negativas do passado. Ou seja, nesse trecho podemos perceber a busca por uma ligação narrativa entre os ideais do PRR e momentos de relevância para a ideia republicana como a Inconfidência Mineira e a derrubada da monarquia, apontando esses eventos como característicos de um passado de glória.

No número 4, é apresentado artigo intitulado *O grande dia*, sua ideia principal é alertar para o que considera hipocrisia do governo, instaurado com a prerrogativa de tirar do poder Júlio de Castilhos, que apoiou o golpe de Deodoro da Fonseca contra o Congresso Nacional, algo considerado um desrespeito à Constituição. Nesse sentido, a contradição está na anulação, pelo governo da dissidência republicana, da Constituição Estadual de 1891. No artigo podemos ler:

O Rio Grande do Sul está magoado, porém compreendendo a posição que deve assumir diante da anarquia e do despotismo que se pretende implantar em seu solo e que já foi iniciado. Mais depressa felizmente do que prevíamos, devizamos a restauração da legalidade, o regime da ordem. Povo alerta! Que a hora da reivindicação de seus direitos é quase chegada! O momento da reorganização administrativa derrocada pelos corrilhos do atual governo, não tardará indubitavelmente. Acorda Rio Grande dessa letargia para contemplares o – grande dia – o dia em que deves recordar os grandes feitos dos heróis de 35! (O Combatente, 24/01/1892, p. 1).

Ao denunciar o que considera anarquia e despotismo, indica a iminência da retirada do atual governo do poder, momento que será considerado de glória. Importante notar o esforço de vinculação do partido aos “heróis de 35”. O artigo refere-se à Guerra dos Farrapos, conflito ocorrido no Rio Grande do Sul que pôs em lados opostos legalistas (também chamados de caramurus, fiéis ao Império do Brasil) e farrapos, que lutavam contra a centralização política imposta pela corte do Rio de Janeiro. Foi levada a cabo pela elite local, que teve seu poder efetivado no final do século XVIII quando a atividade do charque se desenvolveu no Sul. Sucessos militares e a incorporação da Província Cisplatina em 1820

consolidaram o prestígio dos homens do Sul, bem como cimentaram o alto conceito de si próprios e dos valores que estavam associados a sua condição, notadamente de homens e guerreiros: coragem, destreza nas armas, defesa da honra. (Pesavento, 2009, p. 239).

Nesse momento possuíam relativa autonomia em termos de poder local, algo que muda com a Independência do Brasil (1822) e durante o período regencial (1831-1840) com a centralização político-administrativa, que implicou perda das autonomias regionais (Pesavento, 2009, p. 240). Além disso, o Rio Grande do Sul se considerava injustiçado em termos econômicos, uma vez que foram impostas altas taxas sobre o gado, o sal e a terra, ao passo em que reduzia o imposto para o charque estrangeiro proveniente das repúblicas do Prata, fazendo com que os produtores gaúchos fossem obrigados a baixar suas margens de lucro na tentativa de manterem-se competitivos no mercado (Pesavento, 2009, p. 240). A guerra contra o Império durou quase dez anos e terminou com a assinatura da Paz de Ponche Verde, que foi chamada de paz honrosa, na qual os farroupilhas tiveram atendidas algumas de suas velhas reivindicações (Pesavento, 2009, p. 250).

Nesse sentido, percebemos que a referência que faz o artigo *O grande dia* não é acidental. Ela busca relacionar a oposição PRR ao governo com a luta dos farroupilhas contra o império. Relevante é a informação de que os farrapos lutaram contra o Império, pois é muito recorrente nas páginas do jornal as acusações de que o governo da dissidência republicana busca a volta da monarquia por meio de um plano deliberado de aproximação às velhas políticas de cunho monárquico por meio do desrespeito às leis. Nesse sentido, a narrativa que se constrói relaciona as reivindicações do PRR aos grandes feitos dos farroupilhas, nessa perspectiva vistos como heróis destemidos que usam da sua bravura para defender seus interesses e sua honra.

No número 11, é apresentado artigo intitulado *Destruindo*, que faz ataques a Gaspar Silveira Martins e ao seu partido, adjetivando-o de “facção gasparista”:

Hoje, menoscabando o Rio Grande, intitula-se por um requinte de hipocrisia, - Federal –, e debaixo desta palavra esperançosa vai demolindo tudo que de bom principiava fazer a República, após um longo tempo de lutas e sacrifícios. [...] É força confessar que estes filhos desnaturados da Pátria, arrastam-na para um futuro medonho, donde só a energia dos verdadeiros republicanos pode arredá-la. A República não será tranquila e próspera, enquanto não for banida da sua direção todo esse elemento mau, servos da monarquia que infesta a nossa pátria. [...] O Rio Grande do Sul desmentirá todo seu passado de glórias enquanto não for atirada ao desprezo essa facção que só vê o futuro da pátria, as suas esperanças, os seus esquisitos desejos unicamente num homem que, parece, já foi patriota. É preciso enfraquecê-la

de prompto, extingui-la até, pois que ao contrário, tudo se irá destruindo. (O Combatente, 13/03/1892, p. 1).

Ao remeter-se ao que de bom principiava a República, o artigo refere-se aos anos iniciais da República Brasileira, sempre apresentada pelo jornal como momento do início da esperança de prosperidade para o país e para o estado, mas que no âmbito local foi interrompida pela tomada do poder pelos opositores a Júlio de Castilhos, acusados pelo artigo de “servos da monarquia”. Aqui é importante notar como é feita, mais uma vez, a referência ao “passado de glórias” e a sua interrupção com o fim do governo de Júlio de Castilhos, momento em que, de acordo com a narrativa do jornal, a administração do estado começou a pôr em prática seu plano de instauração do caos e da anarquia.

No número 12, é apresentado artigo intitulado *Desacreditado*, que apresenta críticas ao governo, caracterizando-o como desmoralizado, e o aponta como causador da anarquia em um plano deliberado para manter vivo o sonho do retorno de um governo monárquico. No texto podemos ler:

O Brasil, que, de conquista em conquista gloriosas, conseguiu encarar em seu seio a sua própria liberdade; quebrou as algemas ao progresso; rasgou a libré aos lacaios condecorados; ergueu a fronte ao povo que estava curvado, não consentirá, por certo, que a ave negra da prepotência absurda espanje suas asas de maledicências no horizonte da Pátria, que geme nas agonias de uma catástrofe. [...] Depois, escondendo o fundo negro de seus desejos com a máscara hipócrita, fez-se ao poder onde tem depauperado os cofres, imolado a lei, perturbado a tranquilidade, retido o progresso, atentado contra todos os direitos, atirado, enfim, o Rio Grande do Sul ao estado de degradação em que se acha. E acusam a República! (O Combatente, 20/03/1892, p. 1).

Aqui é interessante notar como a narrativa busca exaltar a maneira como o sistema republicano no Brasil foi causadora de “conquistas gloriosas”, mas que tudo foi destruído no momento em que o PRR saiu do comando do estado.

No número 13, é apresentado artigo intitulado *A nossa missão*, que mais uma vez apresenta o PRR como um partido forte e firme em suas convicções em uma narrativa que o coloca em contraste com o governo, considerado débil. No texto podemos ler:

Assaltada a Liberdade, desonrada a República, que é síntese do progresso, morta a lei, que é garantia de nossos concidadãos, ele, impávido, como o atleta que ansioso aguarda o momento de digladiar-se na arena, contempla dolorosamente a queda de tudo quanto a sua abnegação e sacrifícios havia feito para o bem-estar da República, que é a nossa pátria. (O Combatente, 27/03/1892, p.1).

Nesse trecho, é exposto os sacrifícios do passado feitos em nome da pátria. O texto continua:

Apenas os seus atos, tresandando ódios à República, fizeram sentir os seus maléficos efeitos, atassalhando as sábias leis que nos rege, desrespeitando todos os princípios de Direito e de Moral, foi pouco a pouco faltando-lhes o apoio, e hoje sente-se fraco, quase abandonado, prestes a cair coberto de opróbios e vergonha, enquanto que o partido republicano sente-se fortalecido e prepara-se para a restauração da Liberdade. [...] Sem o exercício da vingança torpe, que degrada, devem os adeptos da República reconstruir no estado o santuário da Lei, que foi destruído, arrancar o povo da miséria a que está sendo impelido, procurar através da caligem densa que hoje nos envolve, um futuro mais cheio de esperanças, formar dos retalhos da nossa Constituição um regaço para a paz, um escudo para os progresso do Rio Grande do Sul. É esta a nossa missão. (O Combatente, 27/03/1892, p. 1).

O trecho expõe a necessidade da restauração da liberdade como uma missão do PRR, ou seja, projeta no futuro uma condição supostamente presente no passado, é uma representação com caráter de utopia que projeta um horizonte positivo no passado e no presente.

Conclusão

Por meio da análise da narrativa do jornal *O Combatente* foi possível verificar a maneira como o PRR buscou representar a si mesmo com valores positivos vinculados à memória coletiva. Nesse âmbito, figuras como Tiradentes e Jesus Cristo, e eventos históricos como Inconfidência Mineira e Guerra dos Farrapos foram evocados em associação ao partido, sempre apresentado como constante e firme em suas convicções. Além disso, o passado recente em que o PRR estava na direção do Rio Grande do Sul também foi evocado diversas vezes para exaltar as qualidades do partido. Nesse sentido, a narrativa explorou a associação entre ideias ou eventos do passado e os ideais do partido ou a sua atuação política na tentativa de criação de uma continuidade entre a ideologia do PRR e um passado comum de características positivas. Tendo em vista que a política faz a imprensa e que a imprensa atua na esfera política e a modifica, como ressaltado por Paula Alonso (2015, p. 11), importante é levar em consideração que as narrativas apresentadas possuem agência na construção do imaginário social, sendo importantes influenciadores da política do estado.

Fontes

A nossa missão. O Combatente, n. 13, 27/03/1892, Santa Maria, p.1.

Desacreditado. O Combatente, n. 12, 20/03/1892, Santa Maria, p. 1.

Destruindo. O Combatente, n. 11, 13/03/1892, Santa Maria, p. 1.

O Combatente, n.1, 01/01/1892, Santa Maria, Acervo da Casa de Memória Edmundo Cardoso.

Os demolidores. O Combatente, n. 9, 28/02/1892, Santa Maria, p.1.

O Grande Dia. O Combatente, n. 4, 24/01/1892, Santa Maria, p.1.

Mais uma do Sr. Cassal. O Combatente, n. 14, 03/04/1892, Santa Maria, p.1.

Para onde vamos? O Combatente, n. 1, 01/01/1982, Santa Maria, p.2.

Referências Bibliográficas

ALONSO, Paula. En la primavera de la historia. El discurso político del roquismo de la década del ochenta a través de su prensa. **Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani.** Buenos Aires, N. 15, jan./jun. 1997. p. 35-70.

ALONSO, Paula. La historia política y la historia de la prensa: los desafíos de un enlace. In: PINEDA, Adriana. **Recorridos de la prensa moderna a la prensa actual.** Morelia: Universidad Autónoma de Querétaro, 2015, p. 11-34.

BELÉM, João. **História do Município de Santa Maria 1797-1933.** 3ed, Santa Maria: editora da UFSM, 2000.

FLORES, Moacyr; FLORES, Hilda Agnes Hübner. **Aspectos da Revolução de 1893.** 2. ed. ampl., Porto Alegre: Martins Livreiro, 1999.

NICOLOSO, Fabrício Rigo. **Clientelismo, coronelismo e relações de poder na Primeira República (1889-1900):** Santa Maria como palco de disputas políticas e jogos de interesses entre os chefes republicanos. 2011. Monografia de especialização (especialização em História) – Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, RS, 2011.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. A invenção da sociedade gaúcha. **Ensaios FEE.** Porto Alegre: Editora da UFRGS, v. 14, n. 2, julho – dezembro, p. 383-396, 1993.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. Uma certa Revolução Farroupilha. In: GRINBERG, Keila; SALLES, Ricardo (orgs.). **O Brasil Imperial.** Vol II – 1831-1870. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009, p. 233-267.

Melhoramentos nos Subúrbios: a produção do espaço suburbano carioca nas revistas ilustradas (1902-1922)¹

Improvements in the Suburbs: the production of Rio's suburban space in illustrated magazines (1902-1922)

Vitor de Almeida,² UERJ

Resumo

O subúrbio do Rio de Janeiro atravessou diversas transformações materiais nas duas primeiras décadas do século XX, em decorrência das reformas urbanas levadas adiante pelas sucessivas administrações federais e municipais. Utilizando as revistas ilustradas como fontes de análise para observar como eram representados os processos de urbanização nos bairros suburbanos da cidade, buscamos entender os impactos da modernização dos espaços suburbanos através dos ideais de progresso vigentes. Diante da perspectiva de uma *belle époque* suburbana, o presente artigo traz observações sobre as influências da modernidade em outras áreas da então capital federal.

Palavras-chave: Rio de Janeiro; Subúrbio; Modernidade; Imprensa; Belle époque.

Abstract

The suburbs of Rio de Janeiro crossed several material transformations in the first two decades of the 20th century, as a result of urban reforms carried out by successive federal and municipal administrations. Using illustrated magazines as sources of analysis to observe how urbanization processes were represented in the city's suburban neighborhoods, we sought to understand the impacts of the modernization of suburban spaces through current ideals of progress. Given the perspective of a suburban *belle époque*, this article brings observations about the influences of modernity in other areas of the then federal capital.

Keywords: Rio de Janeiro; Suburb; Modernity; Press; Belle époque.

Introdução

No fim do ano de 1914, Lima Barreto descrevia suas impressões sobre as intervenções nos subúrbios do Rio de Janeiro, região marcada pelo sua vida bucólica:

Nos subúrbios, as velhas chácaras, cheias de anosas mangueiras e piedosos tamarineiros, vão sendo ceifados pelo machado impiedoso do construtor de avenidas. Dentro em breve, não restarão senão uns exemplares dessas frondosas árvores, que foram plantadas mais com o pensamento nas gerações futuras, do que mesmo para atender às necessidades justas dos que lançaram as respectivas sementes à terra. Passando hoje, pelo Engenho Novo, vi que tinham derrubado um velho tamarineiro que ensombrava uma rua sem

¹ Artigo produzido sob fomento da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro – Faperj.

² Doutorado em História Social do Território pela Universidade Estadual do Rio de Janeiro – Faculdade de Formação de Professores, pela linha Território, Identidades e Representações. Pesquisa financiada com fomento da Fundação Carlos Chagas de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro – FAPERJ. Email para contato: vitor.historia88@gmail.com.

trânsito nem calçamento. A venerável árvore não impedia coisa alguma e dava sombra aos pobres animais, que, sob o sol inclemente, arrastavam pelo calçamento pesadas "andorinhas", caminhões, que demandavam o subúrbio longínquo. Era uma espécie de oásis, para as pobres alimárias, que resignadamente ajudam a nossa vida (Correio da Noite, 31/12/1914, p. 1).

Enquanto literato, Lima Barreto é uma das maiores referências para os estudos destes espaços e territórios da cidade do Rio de Janeiro no início do século XX, dispondo seus textos de críticas sociais, posicionamentos políticos e percepções sobre uma cidade que se transformava para atender as demandas do progresso. É desta forma que sua percepção sobre a modernização da cidade do Rio de Janeiro é utilizada como instrumento de denúncia e relato histórico sobre, entre outras questões, os impactos das intervenções sobre a cidade e, em especial, nos subúrbios.

O subúrbio carioca, como objeto de estudo, ganhou força especialmente na década de 2010. Tendo como marco divisor da percepção sobre a categoria, o trabalho de Nelson da Nóbrega Fernandes (2011) amplia o debate acadêmico que aborda as questões suburbanas do Rio de Janeiro. Fernandes propõe em sua pesquisa dois pontos importantes que impactam na requalificação do conceito de subúrbio carioca: 1) o rompimento com a lógica “trens-subúrbios-proletário”; 2) a categoria subúrbio, no Rio de Janeiro, ter sofrido um “rapto ideológico”.

Questionando a proposta em torno da tríade “trens-subúrbios-proletários”, o geógrafo mostra que outros agentes atuaram para a produção espacial suburbana. Agentes imobiliários particulares, por exemplo, retalharam a extensa paisagem rural, transformando-a em muitos lotes para atenderem a demanda imobiliária da crescente necessidade por habitações. Outros vetores também contribuíram nessa produção espacial, como as linhas de bondes; a chegada de grandes e pequenas indústrias que se instalaram na região; o crescimento dos comércios locais e a consequente lógica de consumo; a própria ação da população e de agentes públicos e privados. Nesse sentido, cada um desses agentes possui “suas lógicas e necessidades [que] excedem em muito as variáveis trens-subúrbios-proletários que moldam a imaginação e o pensamento sobre o subúrbio carioca” (Fernandes, 2011, p. 9).

Fernandes ainda aponta que a construção dessa lógica homogênea traduzida na ligação entre trens, subúrbios e proletários é obra de um “rapto ideológico” a partir da Grande Reforma Urbana³: “de agora em diante”, afirma Fernandes, “essa categoria deixa de ser usada

³André Nunes Azevedo (2016) revisita o tema das reformas urbanas praticadas pelos governos federal e municipal de Rodrigues Alves e Francisco Pereira Passos, argumentando ser o “momento crucial no qual duas distintas tradições se entrecruzam para a realização da maior reforma urbana já levada a cabo na história do Brasil” (Azevedo, 2016, p. 21).

na representação de todos os espaços circunvizinhos à cidade para se fixar exclusivamente naqueles do norte e do oeste, servidos pela ferrovia”. E complementa que, em termos sociais, “subúrbio passa a representar o espaço idealizado como lugar do proletariado e das indústrias, simbolizando o ambiente das classes sociais e das atividades rejeitadas pela cidade” (Fernandes, 2011, p. 58).

O regime republicano, em seu estabelecimento após a derrubada da monarquia brasileira, avançou sobre o espaço da então capital do país através de reformas urbanas que pretendiam modernizar as estruturas da cidade para que novas mercadorias circulassem de forma mais eficiente, a partir do porto. Os impactos de uma nova perspectiva de consumo e costumes foram traduzidos na sociedade carioca com a emergência de uma burguesia urbana que passaria a circular, entre os espaços remodelados, na imponente Avenida Central.

Esta perspectiva de transformações materiais e imateriais a partir do desenvolvimento de novos meios tecnológicos e de novas tecnologias, assim como as mudanças na produção e consumo de artes, turbulências políticas e revoluções na área das ciências deu ao período o adjetivo de *Belle Époque*. No Brasil, O liberalismo e a igualdade como pilares do Estado Democrático para Norberto Bobbio “bela época”. Segundo Guimarães, “identificada com as práticas culturais aristocráticas do eixo Paris-Londres, a nossa *Belle Époque* coincide com a derrocada da monarquia e a gênese do regime republicano, alcançando seu apogeu nas duas primeiras décadas do século XX”. A historiadora ainda destaca que é de comum acordo na historiografia brasileira que um dos símbolos deste período é a Grande Reforma Urbana, intervenções protagonizadas pelos governos federal e municipal sobre a cidade, “que deu feições brancas e europeias à capital federal, transformando-a em vitrine do novo regime”. É característico destes novos tempos, entre as modas e espetáculos, “o cosmopolitismo da modernidade, e os cronistas do mundanismo carioca - a exemplo de Paulo Barreto, o popular João do Rio - davam o tom, orientando a vida *chic*” (Guimarães, 2013, p. 69-70).

Em contraposição ao mundanismo apontado anteriormente, as linhas de Lima Barreto traçam críticas militantes ao avanço deste progresso pretendido pelo novo regime político. Verificando os preceitos do ideal republicano de *progresso*, o debate proposto por André Nunes Azevedo (1998) mostra que há um redimensionamento do conceito na Primeira República, comparado ao que era vigente no Império:

No imaginário republicano, o principal requisito de ser civilizado não é mais vivenciar a ética aristocrática do mundo europeu, mas antes, conseguir conjugar o desenvolvimento técnico, infra-estrutural do país, com a manutenção de sua ordem interna. Ou seja, progresso agora passa a ser

fundamentalmente desenvolvimento econômico e controle das disrupções sociais e políticas das massas (Azevedo, 1998, p. 22).

É desta forma que nos colocamos diante de notícias que envolvem os chamados “melhoramentos” na região suburbana do município do Rio de Janeiro, notícias essas que estampam páginas de periódicos de grande circulação na cidade. Nesta oportunidade, optamos por análises focadas nas revistas ilustradas, fontes que passaram à margem de pesquisas mais detalhadas relativas à história dos subúrbios cariocas. Nos termos do ensaio que se apresenta, destacamos fontes retiradas especificamente de dois títulos, as revistas *Fon Fon* e *O Malho*, mas sem deixar de lado o uso de outros títulos, para o caso de comparação e complementação do debate. Por isso, é importante levarmos em consideração o papel da revista como fonte nesse processo de análise.

As revistas ilustradas como fonte

Por ora, desviando dos debates mais aprofundados sobre as perspectivas e perfis das revistas citadas - algo que será feito no percorrer da pesquisa -, nos detemos no papel da revista ilustrada como fonte para a história social urbana. Para entendermos melhor a importância do uso das revistas ilustradas sobre as transformações pelas quais passava a cidade durante a modernização de seus espaços ao longo das duas primeiras décadas do século XX, precisamos atentar que, como espelho dos tempos modernos em questão, as revistas expressavam a velocidade das transformações que o momento pretendia impor.

Evelyn Morgan Monteiro (2008) destaca, quando aponta para o termo “passar em revista”, que esse material tem “sua linguagem ágil e em movimento”, condensando “o aspecto veloz, ágil, de fácil acesso, de bem de consumo, que se contrapõe à cultura livresca de outrora, que já não era capaz de dar conta desse mundo de transformações técnicas”, é o “espelho do seu tempo”. Tais publicações buscavam “dar conta de um mundo em mutação, de uma sociedade que vivia a fluidez da modernidade através das reformas na cidade, dos avanços tecnológicos e das mudanças políticas”. Sendo assim, seus registros vão além do texto, diferenciando-as dos jornais, já que seus elementos extratextuais (“cada vinheta, reclame, anúncio, capa ilustração ou charge”) nos permitem “perceber o perfil de seus leitores, seus anunciantes [e], portanto, daqueles que financiam o periódico e a proposta de seus publicitários (Monteiro, 2008, p. 20-21).

Com uma ampla variedade de informações e comunicados, as revistas dinamizaram diferentes elementos que poderiam ser apreciados pelo público. Sua circularidade se destacou pelo seu baixo custo e pelos assuntos integrados com a realidade. Traduziam em sua produção

não apenas as publicações em si, mas emergiam como produtos das diversas técnicas e tecnologias empregadas para sua confecção, que passavam pela fotografia, pela parte gráfica, pelo material do produto, as artes estampadas nas páginas etc. É o que mostra Ana Luiza Martins (2003), quando chama atenção para tais fontes serem “armadilhas documentais”:

Todos os seus componentes, aparentemente corriqueiros – formato, papel, letra, ilustração, tiragem – sugerem indagações que pronunciam a carga de historicidade presente [nas revistas] (...) Em geral matizavam a realidade, veiculando imagens conciliadoras de diferenças, atenuando contradições, destilando padrões de comportamento, conformando o público leitor às demandas convenientes à maior circulação e ao consumo daquele impresso. Ou seja: expressavam o comprometimento apriorístico com aquilo que o leitor queria ler e ‘ouvir’ (Martins, 2003, p. 60-61).

Diante da ampliação do número de leitores, a imprensa profissional surge como um dos aspectos desses novos tempos. Martins e Luca (2006) mostram o setor como um setor “vibrante e decisivo nos destinos do país”, resultado da especial conjuntura vivida pelo Brasil, na qual os programas de alfabetização e de remodelação das cidades, entre outras medidas tomadas pelo regime republicano, promoveram um cenário propício para a ampliação da circulação de periódicos noticiosos (Martins e Luca, 2006, p. 37). Diferente da produção do século XIX, voltado principalmente para questões políticas e críticas à Monarquia, na primeira fase republicana o jornalismo se profissionalizou e melhorou a qualidade do produto – jornais e revistas -, com os investimentos em novas tecnologias e materiais para as publicações. E não apenas: arregimentou literatos que, então, “se improvisaram em profissionais de imprensa, tornando-se figuras influentes no cotidiano urbano” (Idem, p. 40). Desta forma, as revistas, como instrumento que carrega em seu próprio nome a dinâmica de um tempo que transita em velocidade de transformações aceleradas, traduzem a circularidade desses novos tipos de realidades e posicionamentos em uma sociedade em transição.

Os elementos passíveis de análise e que compõem as revistas são diversos. Desde o material das publicações, passando pelo processo de criação e impressão, seus autores e corpo editorial, chegando às publicações de fato, como os textos, anúncios, fotografias e ilustrações, temos aí um vasto campo de contextualização e leitura histórica do período por onde percorremos com nossas análises. Como afirma Mônica Pimenta Velloso (2010), é no período da Primeira República que se inicia o processo da moderna comunicação de massa no Brasil, tendo aí as revistas um papel estratégico e de grande impacto social. Diferente dos livros e jornais, a revista “não visa captar a realidade imediata; ela se esforça para tornar-se objeto de reflexão” (Velloso, 2010, p. 43). Por isso, nesta presente oportunidade, os textos e as

fotografias nas revistas serão os pontos focais para observarmos e refletirmos sobre a exposição desses ideais de melhoramentos nos subúrbios cariocas da Primeira República. E, assim como é oportuno percorrermos as páginas revisteiras para buscarmos em seus textos e imagens as impressões que tratem dos subúrbios cariocas e as transformações pelas quais passavam seus espaços, moldados ao toque da modernização e do progresso, é preciso entender o que é esse espaço em transformação para passarmos, em seguida, às análises do material nas fontes especificadas.

O espaço suburbano entre textos e fotografias

Retomando um trecho da escrita de Lima Barreto apresentado no início, podemos observar que o escritor aponta os impactos dos avanços dos “melhoramentos” na paisagem suburbana; é sob o “machado impiedoso do construtor de avenidas” que o espaço passa a ser reformulado e produzido sob as imposições materiais do progresso. É desta forma que “as velhas chácaras, cheias de anosas mangueiras e piedosos tamarineiros, vão sendo ceifados” para dar lugar a uma nova configuração do espaço.

Cabe aqui, diante dessa primeira percepção, levantarmos a questão da produção do espaço urbano - em nosso caso, suburbano. Roberto Lobato Corrêa (2004) nos mostra que o espaço urbano pode ser traduzido como a consequência do acúmulo material de uma dinâmica complexa do processo do capitalismo, a qual estão envolvidos diferentes agentes sociais e seus interesses. A ocupação do solo urbano e o resultado de sua produção responde às práticas relativas a esse complexo dinamismo que, como é dito por Corrêa, impulsiona uma constante de ocupação de novas áreas:

A complexidade da ação dos agentes sociais inclui práticas que levam a um constante processo de reorganização espacial que se faz via incorporação de novas áreas do espaço urbano, densificação do uso do solo, deterioração de certas áreas, renovação urbana, relocação diferenciada da infraestrutura e mudança, coercitiva ou não, do conteúdo social e econômico de determinadas áreas da cidade (Corrêa, 2004, p. 11).

Um exemplo que podemos trazer aqui, mesmo que não seja partindo de uma revista ilustrada, nos ajuda a dar um primeiro passo na direção de como a ideia dos melhoramentos permeiam a escrita em periódicos do momento. No jornal *A Época* encontramos a descrição da transformação do espaço em Bangu a partir de iniciativa da direção da fábrica de tecidos local. Os melhoramentos proporcionados pelo diretor-geral, o espanhol João Ferrer, são ditos assim:

O sr. João Ferrer é um industrial inteligente e ativo, dotado de um coração sensível e de uma alma simples, que lhe vale bem a estima de que goza no meio daquele núcleo de operários que, satisfeitos e risonhos, trabalham debaixo de sua administração. *O Bangu, que antes de ser confiado a esse benemérito, era um foco de sapos, mosquitos, cobras e miasmas, está hoje transformado, graças ao seu esforço, ao seu grande valor administrativo, em verdadeira cidade* (A Época, 8/09/1913, p. 6, grifo nosso).

A parte grifada do trecho do jornal traz alguns elementos para que possamos investir nossas análises sobre a circularidade da ideia de progresso, a começar pelos evidentes elogios tecidos ao industrial. Como um benfeitor dos melhoramentos em Bangu, João Ferrer atua sob os princípios de um agente de produção do espaço, já que a fábrica precisava de ambiente propício para a circularidade de seus ativos hegemônicos locais. É desta forma que o diretor, segundo o jornal, teria uma boa reputação no meio dos operários.

Outro ponto interessante a ser observado é o uso do termo “uma verdadeira cidade”. Antes da gestão de Ferrer, Bangu teria sido um “foco de sapos, mosquitos, cobras e miasmas”, ambiente nada propício para se viver e, conseqüentemente, aquém do necessário para estar alinhado com um espaço fabril moderno. A *cidade* surge como espaço materializado para a circularidade dos ideais modernos. É sob o “machado impiedoso”, dito por Lima Barreto, que a paisagem, outrora repleta de insetos e répteis, é destruída para ser ressignificada nos termos urbanos por um agente social que figura nos apontamentos de Roberto Lobato Corrêa⁴ - os grandes industriais. Estes são, “em razão de suas atividades, grandes consumidores de espaço. Necessitam de terrenos amplos e baratos que satisfaçam requisitos locacionais pertinentes às atividades de suas empresas”. É desta forma que a terra possui um duplo papel: “o de suporte físico e o de expressar diferencialmente requisitos locacionais específicos às atividades” (Corrêa, 2004, p. 13).

Não é nosso objetivo lançar um olhar mais apurado sobre a atuação de João Ferrer no espaço em Bangu e sua atuação como agente de produção espacial e que dinamiza as relações sociais e culturais locais, mas este caso nos permite traçar comparativos para percebermos como os espaços suburbanos se transformam no período. É oportuno verificarmos a circularidade sobre a percepção do que era o subúrbio naquele momento. Em 27 de julho de 1907 a revista *Fon Fon* relata alguns acontecimentos e mudanças na paisagem social e cultural suburbana:

Em dias destes últimos, houve nos subúrbios nada menos de dois incêndios. Os subúrbios já têm o seu jornal, e estes incêndios vêm a calhar para o seu

⁴ O geógrafo traz os seguintes agentes: grandes industriais; grandes proprietários fundiários; agentes imobiliários; o Estado; e grupos sociais excluídos.

noticiário. Decididamente aquelas regiões precisam ser descobertas. (...) Com jornal, incêndios, carros para damas delicadas, não é de admirar que amanhã tenham os subúrbios também a sua praia de Botafogo, como *gentlemen, snobs, smarts*, e outros moluscos da coleção de Victor Vianna (Revista Fon Fon, 27/julho/1907, p. 4).

A movimentação que se dá nas regiões suburbanas traz uma exclamação do redator: “decididamente aquelas regiões precisam ser descobertas”. A mudança da dinâmica de seu cotidiano gerava percepções de que a vida por ali começava a atender os anseios da modernização da *Belle Époque* carioca. Corrobora essa passagem da revista a descrição contida no livro de recenseamento do então Distrito Federal, realizado em 1906. É dito neste documento o seguinte, quando aborda a Estrada de Ferro Central do Brasil,

cuja linhas suburbanas servem uma parte imensa da cidade, ou, para melhor dizer, uma imensa cidade nova ligada à antiga, porque a zona suburbana do Rio de Janeiro ocupa uma área dilatadíssima, quase toda densamente povoada, aglomerando-se a população em torno das estações de parada da Estrada de Ferro Central, e sendo cada uma dessas estações uma cidadezinha pitoresca, com as suas chácaras, suas igrejas, as suas fábricas, as suas escolas e as suas vilas operárias (IBGE, 1906, p. XLIV).

Outra descrição importante a ser observada é a coluna “Sciencia Fácil – correspondência do Dr. Sabetudo” da revista *O Tico-Tico*, que em 27 de janeiro de 1909 traz a dúvida da menina Maria Rita Monteiro da Silva sobre o que significa “subúrbios”. A questão é sanada em uma breve afirmação: “Subúrbios são as vilas que ficam nos arredores da cidade” (*O Tico Tico*, 27 de janeiro de 1909, p. 7). Alguns anos depois, em 1916, a mesma coluna explica uma dúvida sobre questões urbanas:

Bairro é qualquer subdivisão da cidade, como freguesia, paróquia ou distrito. Arrabalde ou subúrbios são nomes que se dão aos bairros que ficam nos arredores da cidade. Aqui no Rio de Janeiro faz-se distinção que é exclusivamente de hábito nosso. Essa distinção consiste em reservar o nome de *subúrbio* aos arrabaldes servidos pelas estradas de ferro. Mas, de fato, subúrbio e arrabalde têm a mesma significação. A palavra arrabalde vem de ‘arredores’; subúrbio significa sub-urbs, cidade secundária ou parte menos importante de uma cidade. A palavra urbs significa cidade. Daí se formam as palavras urbano (aplicada ao que diz respeito à cidade), *urbanidade* maneira polida, peculiar à gente das cidades, geralmente mais educada do que a dos campos (*O Tico Tico*, 29/03/1916, p. 24, grifo da revista).

Percebemos que há uma ideia que circula sobre a noção do que é o subúrbio dentro deste recorte temporal. Como bairros que parecem “cidadezinhas pitorescas”, na descrição do documento oficial de 1906 da prefeitura; como uma “cidade secundária” ou uma “parte menos importante de uma cidade”, na percepção do “Dr. Sabetudo”, o subúrbio necessitava da

intensa investida na produção de seus espaços para que houvesse alinhamento com a modernidade.

Os números censitários entre 1906 e 1920 são claros quanto à expansão demográfica suburbana. No primeiro, a população residente nos subúrbios representava 22,9% da população total da cidade, sendo 185.687 habitantes suburbanos de um total de 811.443 habitantes do Rio de Janeiro. Quatorze anos depois, em 1920, com a cidade tendo 1.157.873 habitantes, nos subúrbios residia 33% da população (380.160 habitantes), um salto demográfico de 104% no espaço de uma década e meia (IBGE, 1920). Essa expansão demográfica é seguida por anseios da população que chegam até as páginas de revistas em formato de ilustrações com ironias características das páginas revisteiras. Em *O Malho* de 9 de maio de 1908 temos um caso que nos auxiliar a perceber tais críticas sobre a falta de atenção do poder público às zonas suburbanas, resumindo o crescimento demográfico que se segue com os reclames da população suburbana (Figura 1):

Figura 1: Pelos subúrbios: “clama ne cesses”.



Fonte: O MALHO, 9 de maio de 1908.

Na figura apresentada, a zona suburbana é representada por uma mulher com trajés à moda burguesa a zona urbana e que segue atrás do carro onde se encontra outra figura feminina, representando a zona urbana, e que anda de automóvel por um cenário de orla modernizado junto de autoridades públicas, entre elas Souza Aguiar, Alfredo Pinto (secretário de polícia do governo Afonso Pena) e Oswaldo Cruz. Ao observarmos atentamente o cenário, percebemos um poste de luz elétrica na calçada de uma via urbanizada, apta para a circulação de um automóvel e caminhadas de transeuntes que queiram apreciar a paisagem naquela orla,

cuja vista aponta para o que parece ser o Pão de Açúcar. A zona suburbana persegue o carro em movimento em que estão as autoridades junto da zona urbana e clama - como diz no título, escrito em latim, que significa “clame para não desistir”. Segue o diálogo:

Zona Urbana: Tira o cavalo da chuva, menina! Tu lá te podes igualar a mim? Vê a figura ratona que andas fazendo por aqui...

Zona suburbana: Não foi isso que disse Bilac; até me achou bem bonita... Só o que me falta é higiene, polícia e prefeitura... São esses *coiós* que aí tens...

Oswaldo Cruz, Alfredo Pinto e Souza Aguiar: Coiós...vá ela! Somos os protetores do Rio de Janeiro...

Suburbana: Perdão! Como os senhores nunca aparecem por lá, os conheço como tais... (O Malho, 9/05/1908, p. 5).

Os reclames da zona suburbana começavam a ecoar na emergente imprensa republicana das primeiras décadas do século XX. Entre as revistas ilustradas, as modas europeias chegavam à região e começava a dividir a atenção das páginas com os costumes *chics* de Botafogo. Assim, vimos o crescimento da região traduzido em números nos censos oficiais e, com eles, as reivindicações personificadas em ilustração, a qual mostra uma zona suburbana que percorria, sob reclames, as autoridades exigindo os melhoramentos dispensados à zona urbana.

Os melhoramentos nos subúrbios

Lengas e acidentadas viagens para os subúrbios do Rio, cheias de tédio e de poeira, não haverá entre os nossos poetas algum que tenha a alma precisa para cantar a vossa quotidiana odisséia? Imagine-se quarenta minutos, cinquenta, uma hora, hora e meia - sei eu lá! - arrastados pela Light, através dessas ruas imensas e cheias de pó que vão dar aos subúrbios e, diga-se, depois se não deveria existir uma cruz Legião d'Honra para os que têm a desventura de morar para os lados de S. Francisco e outras remotas regiões (Fon Fon, 16/08/1913, p. 28).

O trecho retirado de um artigo publicado na revista *Fon Fon* mostra que chegar aos subúrbios era algo sofrível pelo estado de suas localidades e da vagarosidade do transporte. O autor clama que vozes literárias chamem atenção para o estado da região, cujas ruas cheias de pós compõem paragens. Viver nos subúrbios, para o autor, merecia uma honraria - a Legião da Honra, condecoração honorífica militar - “para os que têm a desventura” de habitar tais remotas regiões. Anos antes, em 1908, a mesma revista anunciava: “*Le suburbe s’éveille!*” (“O subúrbio desperta!”), indicando no mesmo texto de D. Picolino que, “pelo que leio, a vida, a

animação, *souci de smartismo* está se transportando para os subúrbios”⁵. Importante notar que, segundo Rosane Feijão (2009), o *smartismo*

não era exclusividade do sexo masculino, embora na maior parte das vezes fosse aplicado ao comportamento e à aparência dos cavalheiros que davam atenção especial à moda. Ser smart carregava um conjunto de representações que estavam alinhadas, portanto, às novas tendências que se estabeleciam no cotidiano do Rio de Janeiro no início do século XX. Não estavam apenas relacionada ao indivíduo, mas referia-se à “um grupo de pessoas” e também o uso de expressões, “geralmente estrangeiras, eram consideradas *smarts*, assim como certos ambientes – *five-o-clock teas*, *garden-parties* – onde os hábitos da burguesia europeia, considerada civilizada e moderna, eram cultivados e cultuados (Feijão, 2009, p. 3).

Ao carregar a frase com os termos relativos à “vida” e a “animação”, traz os significados expressos na linguagem de que a movimentação das práticas socioespaciais de uma distinta classe social estavam adentrando os subúrbios. O texto em si traz diversas expressões *smarts* para falar dos espaços que perdiam lugar na preferência de uma emergente sociedade burguesa que desfrutava desses espaços para o lazer.

É perceptível a condição do subúrbio como um espaço em transição. A ambivalência é presente no espaço quando convivem, lado a lado, a precariedade relatada pelos periódicos a respeito da infraestrutura e uma emergente vida ativa nos principais bairros, com indícios de mudanças de costumes que passavam a se alinhar com os novos tempos modernos da cidade. As reclamações na ilustração que apresentamos na Figura 1 começam a surtir resultados ao longo da década 1910, período em que os subúrbios começam a surgir nos periódicos com mais frequência, como consequência diferentes mobilizações de seus moradores e também da evidente expansão demográfica, traduzida no censo. No final desta década teremos, por exemplo, a visita do então prefeito Paulo de Frontin ao subúrbio da Leopoldina e no Andaraí, em 1919, registrado pela revista *Fon Fon*. A descrição e as imagens da visita do prefeito à localidade (Figura 2) trazem, entre as pompas da recepção e solenidades organizadas por famílias e estabelecimentos locais, os trabalhos que seriam desenvolvidos para alguns pontos da região, como os “diversos melhoramentos” que estavam planejados para o porto de Inhaúma e o registro do político examinando “a planta de um projeto de melhoramentos a serem executados no porto de Maria Angú, velho escoadouro da produção do Distrito Federal” (*Fon Fon*, 21/01/1919, p 30).

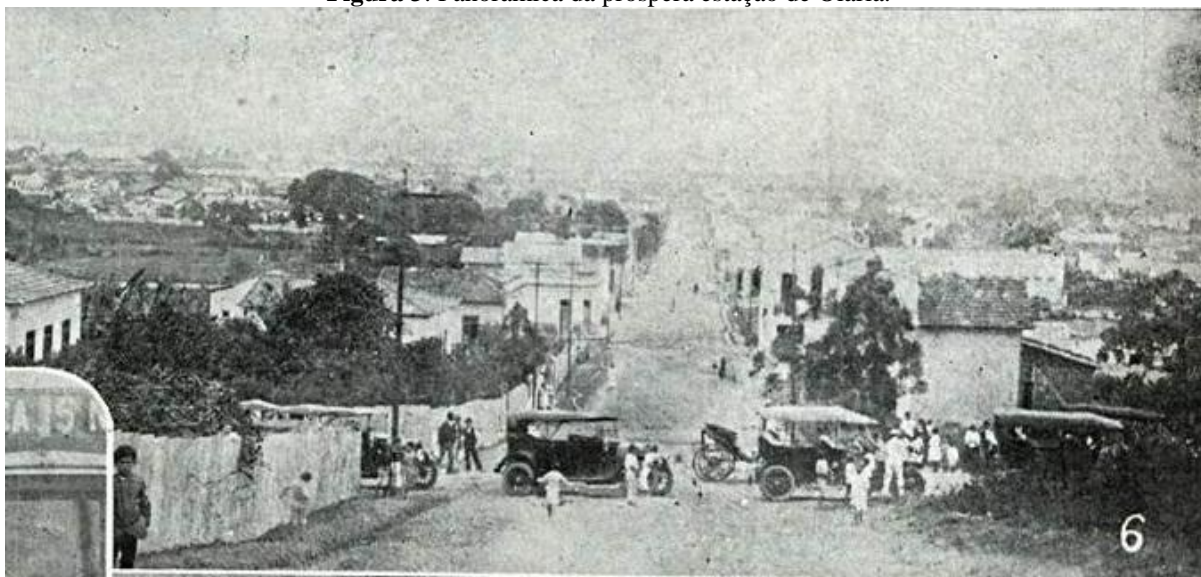
⁵ “*Preocupação de smartismo*” em tradução livre.

Figura 2: Visita do Dr. Paulo de Frontin, Prefeito do Distrito Federal, aos subúrbios da Leopoldina e ao bairro Andaraí.



Fonte: Fon Fon., 21/01/1919, p. 30. Hemeroteca Digital.

Diante da imagem destacada, chamamos atenção para o que Peter Burke (2017) fala sobre a composição da fotografia na escrita da história. Assim como a imagem serve como um registro histórico, sua construção também deve ser levada em consideração, principalmente na participação do fotógrafo ao compor o cenário. Assim, esses documentos precisam ser contextualizados, uma vez que “da mesma forma que outras formas de evidência, fotografias podem ser ambas as coisas: evidência da história e história” (Burke, 2017, p. 40). No caso da visita de Paulo de Frontin à Leopoldina, verificamos, por exemplo, que a imagem do porto de Inhauá (segunda imagem, de cima para baixo, no canto esquerdo), o ambiente registrado: uma orla com um simples e pequeno cais portuário que atendida às demandas de escoadouro das produções locais, assim como o porto de Maria Angé, alvo de investimentos em melhoramentos da parte da administração municipal. Chamamos atenção igualmente à panorâmica de uma avenida na segunda imagem, de cima para baixo, no canto direito: a descrição na lista da agenda feita pelo prefeito diz ser da “próspera estação de Olaria”. Aproximando a imagem (Figura 3), podemos observar alguns elementos que dão o adjetivo proposto pela revista:

Figura 3: Panorâmica da próspera estação de Olaria.

Fonte: Fon Fon, 21/01/1919, p. 30. Hemeroteca Digital.

Percebemos que a ideia de uma localidade *próspera* é resumida pelo avanço da urbanidade sobre o espaço, contando com o arruamento ordenado, postes de iluminação e automóveis cruzando a via. O cruzamento da percepção de progresso é expresso aqui sob a noção de *prosperidade*, quando da materialidade do espaço urbano e elementos de modernização terem se colocado sobre a paisagem.

Nas duas imagens anteriores, para além da ideia dos melhoramentos nas localidades, a montagem de fotografias e um dos registros destacados traduzem o processo apontado por Burke: na Imagem 1, no centro da composição de fotos está a imagem do prefeito analisando a planta de melhoramentos junto com sua comitiva, ao passo que as imagens ao redor retratam as solenidades locais, presença da população e alguns lugares que receberam intervenção do poder público para serem “melhorados”. Na Imagem 2, é interessante perceber que a composição do quadro fotográfico coloca no centro da imagem uma grande avenida nas proximidades da estação de Olaria. Em primeiro plano, automóveis cruzam a via que se alonga em linha reta e se perde no horizonte de sua extensão para compor, compondo a narrativa fotográfica da modernidade expressada pelos veículos que se mesclam à paisagem urbana emergente, cortada pela artéria retilínea margeada por casas e outros imóveis com jardins, traduzindo o que vimos antes acerca da descrição dos subúrbios - cidadezinhas pitorescas que crescem ao longo das vias férreas onde uma grande população já se dispersa.

Da visita do prefeito também podemos destacar outra observação de Roberto Lobato Corrêa em relação a atuação “complexa e variável” do Estado como agente de produção do espaço, “refletindo a dinâmica da sociedade da qual é parte constituinte”. Corrêa nos afirma

que a atuação do Estado é “marcada pelos conflitos de interesses dos diferentes membros da sociedade de classes, bem como da aliança entre eles” (Corrêa, 2004, p. 26). Desta forma, no caso apontado aqui relativo ao subúrbio da Leopoldina, são colocadas as evidências dessa dinâmica entre os interesses convergentes entre a população local e o poder público, na figura do prefeito em sua visita. A revista ilustrada surge como uma vitrine de exposição dessa articulação que movimenta e constrói a imagem dos avanços dos “melhoramentos” também nos subúrbios.

Outros exemplos podemos trazer aqui, de outros pontos do Rio de Janeiro e de outras épocas, para podermos ampliar esta breve discussão. De certo não teremos o espaço necessário para analisarmos os materiais que até o momento foram coletados - o que será feito posteriormente -, mas a ocasião é válida para mostrarmos o quanto podemos reforçar a ideia de uma *Belle Époque* suburbana, um dos pontos focais do desenrolar da pesquisa em andamento. Em Anchieta, em novembro de 1912, a revista *O Malho* noticiou a visita do então prefeito Bento Ribeiro ao local. Chamamos atenção igualmente para a composição das fotografias, com autoridades públicas e locais no centro das imagens, com suas comitivas e a população ao redor, proporcionando a leitura para os atores centrais da mobilização que promoveu a produção dos melhoramentos no espaço. A população presenciou a inauguração de “vários melhoramentos naquele fluorescente subúrbio” de Anchieta, como vemos nas figuras 4 e 5.

Figura 4: Visita do prefeito Bento Ribeiro à Anchieta.



Fonte: *O Malho*, 9/11/1912, p. 14. Hemeroteca Digital.

Sob título de “Anchieta Progride”, trazemos mais exemplos dessa construção da ideia de progresso relativo aos melhoramentos como produção material do espaço suburbano. Para

fins de interpretação, é preciso perceber que o melhoramento por via do progresso material propõe a superação do que não cabe no ideal modernizante do período, o que mostramos na denúncia de Lima Barreto logo no início deste artigo. Os melhoramentos, portanto, promovem o “florescimento” de um bairro em um ponto da região suburbana.

Figura 5: Anchieta progride.



Fonte: O Malho, 24/11/1912, p. 15. Hemeroteca Digital.

No decorrer da década, outros exemplos podem ser pinçados ao longo das revistas destacadas como focos da análise proposta, como um artigo na revista *Fon Fon* sobre a aquisição de terrenos nos subúrbios. É dito no texto que:

A população do Rio, compreendendo, afinal, que não é somente o centro da cidade a sua parte habitável, procura já deslocar-se para os arrabaldes e subúrbios, muito mais saudáveis e amenos, às vezes, que o centro, estendendo, assim, as construções para bairros onde começam a avultar as lindas casas e belas ruas (Fon Fon, 21/10/1922, p. 76).

O trecho em questão destaca a salubridade dos ares suburbanos para viver longe da efervescência do centro, propícios para construção de moradias. Junto com os demais apontamentos trazidos até aqui, percebemos uma volatilidade nas perspectivas dadas às zonas suburbanas: pitorescas, sem infraestrutura, distantes do centro, mas ao mesmo tempo com ares saudáveis, com clima ameno, onde ainda se encontram paisagens bucólicas. Desta forma, deixamos em evidência alguns exemplos para que seja dinamizado o debate acerca do processo de urbanização que ocorria nos subúrbios na esteira das demandas da *Belle Époque*, em especial nos impactos da perspectiva do progresso pretendido pelos sucessivos governos republicanos sobre a capital do país.

Considerações finais

Fazendo jus à exposição de Lima Barreto que iniciou este texto, vimos que os espaços suburbanos eram vastos campos de transformações urbanas e sociais. O avanço do processo denunciado pelo escritor não se refletiu apenas na derrubadas das árvores que ofereciam sobras para humanos e aves que buscavam se refugiar dos dias ensolarados, mas também nos costumes da população que crescia ao longo das ferrovias que serviam os longínquos subúrbios.

Traçamos até aqui pontos de interlocução entre as ideias de prosperidade, progresso e melhoramentos sobre o espaço suburbano a partir de produtores do mesmo. Na ocasião, vimos a existência de uma ideia que retratava a zona suburbana como uma região secundarizada, assim como verificamos que, a partir da segunda metade dos anos 1900, os subúrbios figuravam nas páginas como locais a serem considerados pelos poderes públicos por conta de uma emergente população que exigia melhoramentos, tanto do ponto de vista estrutural, já que a demografia da região exigia recorrentes investimentos dos poderes públicos e privados, quanto para ser posto no eixo da modernização vigente, a exemplo da visita de prefeitos acompanhados pela população local e com destaques fotográficos nas páginas dos periódicos.

Diante do exposto, a proposta de um debate sobre uma *Belle Époque* suburbana ganha fôlego para ser desenvolvida ao longo do processo de pesquisa da qual faz parte as breves exposições conceituais e documentais aqui levantadas, a ser desenvolvida tendo como um dos eixos da dinâmica as perspectivas das ideias de progresso, melhoramentos, desenvolvimento e modernidade impostas sobre os subúrbios cariocas.

Fontes

ANCHIETA PROGRIDE. **O Malho**. Rio de Janeiro, 23 de novembro de 1912, p. 15. In. Hemeroteca Digital. Acesso em: <http://memoria.bn.gov.br/docreader/116300/23217>.

COMO se adquirem terrenos. **Fon Fon**. Rio de Janeiro, 21 de outubro de 1922, p. 76. In. Hemeroteca Digital. Acesso em: <http://memoria.bn.gov.br/docreader/259063/152748>.

CORRESPONDÊNCIA do Dr. Sabetudo. **O Tico Tico**. Rio de Janeiro, 29 de março de 1916, n° 547, p. 24. Acesso em: <http://memoria.bn.gov.br/DocReader/153079/10643>.

A DERRUBADA. **Correio da Noite**. Rio de Janeiro, 31 de dezembro de 1914, n° 52, p. 1. In. Hemeroteca Digital. Disponível em: <http://memoria.bn.gov.br/docreader/830135/2796>.

EM ANCHIETA. **O Malho**. Rio de Janeiro, 9 de novembro de 1912, n° 530, p. 14. In. Hemeroteca Digital. Acesso em: <http://memoria.bn.gov.br/docreader/116300/23091>.

IBGE. **Recenseamento do Rio de Janeiro (Districto Federal)**, realizado em 20 de setembro de 1906. Acesso em: <https://biblioteca.ibge.gov.br/index.php/biblioteca-catalogo?view=detalhes&id=51102>

IBGE. **Recenseamento do Brasil**. realizado em 1 de setembro de 1920: população do Rio de Janeiro (Districto Federal)/Directoria Geral de Estatística. Acesso em: <https://biblioteca.ibge.gov.br/index.php/biblioteca-catalogo?view=detalhes&id=26383>

LENGAS e acidentadas viagens. **Fon Fon**. Rio de Janeiro, 16 de agosto de 1913, nº 33, p. 28. In. Hemeroteca Digital. Acesso em: <http://memoria.bn.gov.br/docreader/259063/14887>.

NOS SUBÚRBIO – Bangu. **A Época**. Rio de Janeiro, 8 de setembro de 1913, nº 405, p. 6. In. Hemeroteca Digital. Acesso em: <http://memoria.bn.gov.br/DocReader/720100/3483>.

PELOS SUBÚRBIO: “Clama ne cesses”. **O Malho**. Rio de Janeiro, 2 de maio de 1908, nº 294, p. 4. In. Hemeroteca Digital. Acesso em: <http://memoria.bn.gov.br/docreader/116300/11376>.

SUBÚRBIO. **Fon Fon**. Rio de Janeiro, 27 de julho de 1907, nº 16, p. 4. In. Hemeroteca Digital. Acesso em: <http://memoria.bn.gov.br/docreader/259063/445>.

SUBÚRBIO SMARTS. **Fon Fon**. Rio de Janeiro, 6 de junho de 1908, nº 9, p. 14. In. Hemeroteca Digital. Acesso em: <http://memoria.bn.gov.br/docreader/259063/895>.

VISITA do Dr. Paulo de Frontin... **Fon Fon**. Rio de Janeiro, 21 de janeiro de 1919, nº 25, p. 30. In. Hemeroteca Digital. Acesso em: <http://memoria.bn.gov.br/DocReader/259063/33322?pesq=%22subúrbio%22>.

Referências Bibliográficas

AZEVEDO, André N. Reforma urbana: civilização e progresso. **Dia-Logos: Revista Discente Da Pós-Graduação em História**. Rio de Janeiro, vol. 2, jan. - dez., 1998.

AZEVEDO, André Nunes. **A Grande Reforma Urbana do Rio de Janeiro**: Pereira Passos, Rodrigues Alves e as ideias de civilização e progresso. Rio de Janeiro: ed. Puc-Rio, 2016.

BURKE, Peter. **Testemunha Ocular**. o uso de imagens como evidência histórica. São Paulo: Ed. Unesp, 2017.

CORRÊA, Roberto L. **O Espaço Urbano**. São Paulo: Ed. Ática, 2004.

FEIJÃO, Rosane. Smartismo: elegância masculina e modernidade no início do século XX no Rio de Janeiro. **XXXII Congresso Brasileiro de Ciência da Comunicação. Intercom – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação**. Curitiba, PR. 4 a 7 de setembro de 2009.

FERNANDES, Néson da Nóbrega. **O Rapto Ideológico da Categoria Subúrbio**. Rio de Janeiro, 1858-1945. Rio de Janeiro: Apicuri, 2011.

GUIMARÃES, Lúcia Maria Paschoal. Paradoxos da Belle Époque tropical. In. CHAVES, Vânia Pinheiro (coord.). **Flagrantes da Literatura Brasileira da Belle Époque**. Lisboa: Ed. Esfera do Caos, 2013.

MARTINS, Ana Luiza. Da fantasia à História: folheando páginas revisteiras. **História**. São Paulo, v. 22, n. 1, pp. 59-79, 2003.

MARTINS, Ana Luiza; LUCA, Tania Regina de. **Imprensa e Cidade**. São Paulo: Editora Unesp, 2006.

MONTEIRO, Evelyn Morgan. **A Revista**: modernismo e identidade fluminense (1919-1923). Dissertação de Mestrado: Programa de Pós-graduação em História Social da Cultura, PUC-Rio, 2008.

VELLOSO, Mônica Pimenta. As distintas retóricas do moderno. In. OLIVEIRA, Cláudia de; VELLOSO, Mônica Pimenta; LINS, Vera. **O Moderno em Revistas:** representações do Rio de Janeiro de 1890 a 1930. Rio de Janeiro: Garamond. 2010.

Desejo de Matar: a Cultura das Armas como arma cultural

Death Wish: the Gun Culture as a cultural weapon

Paulo Morganti Alcaraz,¹ ESTÁCIO

Resumo

A primeira metade da década de 1970 é marcada por uma sucessão de crises políticas e econômicas nos Estados Unidos. Essa conjuntura vem favorecer a Nova Direita, uma vertente mais radical do conservadorismo norte-americano, que busca se consolidar por meio de uma retórica inflamada, fortemente atravessada pela ética individualista, o moralismo e a religião. Lançado em 1974, o filme *Desejo de Matar*, estrelado por Charles Bronson, assimila os valores e as ideias dessa corrente, constituindo-se como uma espécie de precursor do ultraconservadorismo que irá caracterizar a cultura política da Era Reagan, uma década depois. Esse trabalho tenta rastrear, por meio da análise da produção, da circulação e da recepção do filme, em articulação com seu contexto histórico, o caminho percorrido pela Cultura das Armas na sociedade estadunidense até seu estabelecimento definitivo, sua disseminação e sua assimilação em países como o Brasil.

Palavras-chave: Cultura das armas; Ultraconservadorismo; Cinema.

Abstract

The first half of the 1970's is marked by a series of political and economic crisis in the United States. This situation benefits the New Right, a more radical branch of American conservatism that seeks to consolidate itself through an inflammatory rhetoric strongly influenced by individualistic ethics, moralism, and religion. Released in 1974, the *Death Wish* movie, starring Charles Bronson, assimilates this current's values and ideas, serving as a precursor to the ultra-conservatism that would characterize the political culture of the Reagan Era the next decade. This work aims to trace, through the analysis of the movie's production, circulation and reception, in conjunction with its historical context, the path taken by the Gun Culture in American society until its definitive establishment, its dissemination and its assimilation in countries like Brazil.

Keywords: Gun culture; Ultra-conservatism; Cinema.

Introdução

Em meio aos escombros da Segunda Guerra Mundial e à memória recente da crise pós-1929, os dois países mais identificados com as práticas liberais, a Inglaterra e os Estados Unidos, não ofereceram terreno fértil para as ideias neoliberais que vinham sendo gestadas na Europa. Com o avanço das ideias *keynesianas*, iniciava-se o que Hobsbawm (1995) ou Judt (2008) chamaram de “era de ouro”, ou “era da prosperidade” do capitalismo. Apesar das diferenças entre a experiência europeia (ocidental) e estadunidense, em ambos os lados do

¹ Bacharelado em História na Universidade Estácio de Sá. Contato: pauloalcaraz@gmail.com.

Atlântico houve crescimento no PIB, incremento na indústria e comércio, melhorias na infraestrutura, pleno emprego e aumento nos salários e nos investimentos públicos (saúde, habitação, previdência). As três décadas que sucederam a Segunda Guerra Mundial permitiram às classes trabalhadoras desses países experimentarem uma sensação de estabilidade e conforto material inauditas na história do sistema capitalista. Em *A Corrosão do Caráter* (1999), Sennett apresenta o exemplo de Enrico, um humilde pai de família, faxineiro, que ao longo de toda uma vida de trabalho conseguiu comprar uma casa em um bairro de classe média e ainda pagar a faculdade de seus dois filhos. Mesmo no Brasil, durante o surto desenvolvimentista dos anos JK, verificou-se um grande aporte de investimentos, principalmente no processo de industrialização e no incremento da infraestrutura, e um crescimento econômico na ordem de até 7,9% ao ano (Giambiagi, 2011, p. 26), ainda que ao custo de um aumento no endividamento externo e na inflação.

As ideias neoliberais mantiveram-se incubadas, aguardando a formação de um ecossistema propício para seu desenvolvimento. O ambiente começa a se mostrar mais favorável com a ocorrência de “vários eventos associados à crise do dólar no início da década de 1970, como a flutuação das taxas de câmbio ou as políticas adotadas durante as ditaduras então vigentes na América Latina” (Duménil; Levy, 2014, p. 17). Harvey também aponta um enfraquecimento das economias que viviam sob as políticas de bem-estar social:

O desemprego e a inflação se ampliavam em toda parte, desencadeando uma fase global de "estagflação" que duraria por boa parte dos anos 1970. Surgiram crises fiscais de vários Estados (a Grã-Bretanha, por exemplo, teve de ser salva com recursos do FMI em 1975-76). enquanto as receitas de impostos caíam acentuadamente e os gastos sociais disparavam. As políticas keynesianas já não funcionavam (Harvey, 2014, p. 21).

No final da década de 1970, com os governos Reagan e Thatcher, tem início um processo de desmonte das políticas identificadas com o estado de bem-estar ou a social-democracia. Verifica-se, nos dois países, uma violenta investida contra a organização sindical, ao mesmo tempo em que se observa a ascensão de grupos identificados com o mercado financeiro:

Esses governos conservadores questionaram profundamente a regulação keynesiana macroeconômica, a propriedade pública das empresas, o sistema fiscal progressivo, a proteção social, o enquadramento do setor privado por regulamentações estritas, especialmente em matéria de direito trabalhista e representação dos assalariados. A política de demanda destinada a sustentar o crescimento e realizar o pleno emprego foi o principal alvo desses governos, para os quais a inflação se tornou o problema prioritário (Dardot; Laval, 2016, p. 205).

No decorrer dos anos de 1980/90, as práticas e o pensamento neoliberal se espalharam para outros países, às vezes de maneira coercitiva (por meio das recomendações do Consenso de Washington), incentivando as privatizações e a livre circulação de capitais internacionais, enquanto preconizava a diminuição do papel do Estado, não só na economia, mas também no mercado de trabalho e nas políticas relacionadas com o bem-estar social.

Dardot e Laval lembram que o neoliberalismo não é apenas uma ordem de reprodução material, mas também social, “um sistema normativo que ampliou sua influência ao mundo inteiro, estendendo a lógica do capital a todas as relações sociais e a todas as esferas da vida” (2016, p. 9). Sob essa perspectiva, o sistema produziria uma *subjetivação neoliberal*, atuando sobre o comportamento dos indivíduos e estimulando o individualismo, a concorrência, o egoísmo e a negação dos laços solidariedade:

O neoliberalismo não destrói apenas regras, instituições, direitos. Ele também produz certos tipos de relações sociais, certas maneiras de viver, certas subjetividades. Em outras palavras, com o neoliberalismo, o que está em jogo é nada mais nada menos que a forma de nossa existência, isto é, a forma como somos levados a nos comportar, a nos relacionar com os outros e com nós mesmos. O neoliberalismo define certa norma de vida nas sociedades ocidentais e, para além dela, em todas as sociedades que as seguem no caminho da ‘modernidade’. Essa norma impõe a cada um de nós que vivamos num universo de competição generalizada, intima os assalariados e as populações a entrar em luta econômica uns contra os outros, ordena as relações sociais segundo o modelo do mercado, obriga a justificar desigualdades cada vez mais profundas, muda até o indivíduo, que é instado a conceber a si mesmo e a comportar-se como uma empresa. Há quase um terço de século, essa norma de vida rege as políticas públicas, comanda as relações econômicas mundiais, transforma a sociedade, remodela a subjetividade (Dardot; Laval, 2016, p. 16-17).

A concepção do neoliberalismo como um agente transformador do caráter individual, moldando os sujeitos na esfera pessoal e profissional é uma das chaves para se tentar responder a uma pergunta que tanto Dardot e Laval quanto Harvey formulam, com alguma variação:

Este é o ponto principal da questão: como é que, apesar das consequências catastróficas a que nos conduziram as políticas neoliberais, essas políticas são cada vez mais ativas, a ponto de afundar os Estados e as sociedades em crises políticas e retrocessos sociais cada vez mais graves? Como é que, há mais de trinta anos, essas mesmas políticas vêm se desenvolvendo e se aprofundando, sem encontrar resistências suficientemente substanciais para colocá-las em xeque? (Dardot; Laval, 2016, p. 16).

Harvey argumenta que uma gradual *construção do consentimento* ao longo das últimas quatro décadas nos levou a aquiescer a esse estado geral das coisas, e identifica alguns dos veículos que ajudaram a viabilizar essa construção:

Como então, se gerou suficiente consentimento popular para legitimar a virada neoliberal? Os canais por meio dos quais se fez isso foram diversificados. Fortes influências ideológicas que circularam nas corporações e nos meios de comunicação e nas numerosas instituições que constituem a sociedade civil – universidades, escolas, Igrejas e associações profissionais (Harvey, 2014, p. 48-49).

Os anos 1970 – Desejo de Matar

Os conturbados anos 1970 constituíram terreno favorável a essa construção do consentimento: em 1971, o governo Nixon adotou o sistema de câmbio flutuante, decretando o fim do sistema de taxas fixas vigente desde o acordo de Bretton Woods, que tornara o dólar a âncora do sistema monetário internacional. Como resultado, houve inflação e desvalorização generalizada das moedas, tanto do próprio dólar quanto na Europa. Dois anos depois, na esteira da Guerra do Yom Kippur, as nações produtoras de petróleo do Oriente Médio, organizadas em torno da OPEP, elevaram o preço do barril, deflagrando um processo de déficit de oferta:

Até então, o preço do combustível importado tinha valor fixo, em dólar. Portanto, taxas de câmbio flutuantes e aumentos nos preços do petróleo introduziram um fator de incerteza sem precedentes. Enquanto preços e salários haviam subido constantemente, embora com moderação, ao longo das duas décadas anteriores - custo aceitável para harmonia social numa era de rápido crescimento -, a inflação monetária agora decolava (Judt, 2008, p. 601).

Nos Estados Unidos, a confiança no governo, já bastante abalada pela recessão econômica, o fim do pleno emprego e do salário real elevado, é posta em xeque com o escândalo de Watergate e o fracasso na Guerra do Vietnã. Hobsbawm observa que a história dessa época “é a de um mundo que perdeu suas referências e resvalou para a instabilidade e a crise” (Hobsbawm, 1995, p. 393). Em meio à corrosão do estado de bem-estar social e à insatisfação generalizada, vai se criando um clima discursivo propício para a disseminação das ideias conservadoras. O cinema foi uma das arenas onde o discurso conservador operou de modo mais persuasivo, colaborando decisivamente para a construção do consentimento. Nesse sentido, um dos filmes mais representativos do período foi *Desejo de Matar* (1974), estrelado por Charles Bronson.

Kellner (2001) e Jeffords (1994) demonstraram como o cinema estadunidense dos anos de 1980 refletiu a ideologia conservadora dos anos Reagan, época em que o neoliberalismo experimentava sua vertiginosa ascensão rumo à hegemonia. Dentro desse contexto, Silva (2011) considera que a série *Rambo*, protagonizada por Sylvester Stallone, seria a expressão fílmica mais representativa do período. Acredito que, ao recuarmos uma década, encontraremos no cinema *blockbuster* dos anos 1970 o momento de eclosão do *ovo da serpente* (lembrando aqui o *Júlio César* de Shakespeare, um clássico exemplo de obra sobre retórica e persuasão) dessa *virada* reacionária. Esse trabalho parte do pressuposto de que Paul Kersey, o protagonista de *Desejo de Matar*, apresenta esse *ethos* ultraconservador em seu momento de constituição, uma espécie de *pré-Rambo*.

Kersey é um arquiteto novaiorquino de meia-idade, um liberal (no sentido estadunidense da palavra, mais próximo do que chamaríamos progressista), pacifista que foi à Guerra da Coreia, mas atuou no Corpo Médico, na condição de objetor de consciência. Em uma reviravolta abrupta, ele acaba por se tornar um vigilante armado que sai matando criminosos pelas ruas, após a polícia se demonstrar incapaz de prender os três homens que invadiram seu apartamento, violentando sua filha e assassinando sua esposa.

Na época de seu lançamento, há exatos cinquenta anos, *Desejo de Matar* suscitou um amplo debate na imprensa, ao explorar a questão do vigilantismo sob um novo prisma. A abordagem violenta dos temas da justiça pelas próprias mãos ou a vingança já não eram novidade no cinema. Filmes contemporâneos de *Desejo de Matar*, como a série *Dirty Harry*, com Clint Eastwood, mostravam um policial que, não raro, ignorava o devido processo legal e eliminava os criminosos por conta própria. No gênero *western* também era bastante comum o tema do homem solitário que ia à forra após ter seus familiares assassinados. O incômodo causado por *Desejo de Matar* decorria do fato de seu protagonista não ser um policial, mas um sujeito comum, e mais que isso, um pacifista. A ambientação também parecia ser um elemento de perturbação: no lugar dos *saloons* e das pradarias do Velho Oeste de cem anos antes, as ruas da Nova York contemporânea. Esses elementos pareciam aproximar a violência da realidade das audiências, mexendo com sua sensibilidade e causando um desconforto que não passou despercebido ao radar da imprensa. O *New York Times* dedicaria não apenas uma, mas três matérias à análise do fenômeno. Um dia após o lançamento do filme, Vincent Canby, o principal crítico de cinema do jornal, escreveu uma análise nada elogiosa, chamando-o de “a bird-brained movie to cheer the Hearts of the far-right wing” (Canby, 1974, p. 27). Para a maior parte da crítica, a percepção de que o filme estava alinhado ao pensamento conservador foi imediata. Canby sentiu a necessidade de retomar *Desejo de Matar* em um artigo mais

aprofundado, analítico, publicado dez dias depois, onde acusava o filme de explorar de forma irresponsável os temores da população, e de quebra revelava um pouco da reação da plateia:

If you allow your wits to take flight, it's difficult not to respond with the kind of lunatics cheers that rocked the Loew's Astor Plaza When I was there the Other Evening. At one point a man behind me shouted with delight: 'That'll teach the mothers!' (Canby, 1974, p. 4).²

Cerca de quarenta dias após o seu lançamento, *Desejo de Matar* continuava atraindo um público considerável às salas de cinema. Diante desse persistente sucesso, o *New York Times* enviou uma repórter para acompanhar uma sessão e depois entrevistar o público que saía do cinema, a fim de entender o apelo do filme. Ao longo da projeção, a jornalista captou a reação ruidosa da audiência:

The moviegoers, who pay \$4 to see 'Death Wish', don't just sit there in their seats calmly munching popcorn. They applaud and cheer wildly whenever Charles Bronson, playing a wooden-face, once liberal-minded architect named Paul Kersey, dispatches a mugger with his trusty pistol. (Klemesrud, 1974, p. 8).³

Após entrevistar trinta pessoas na saída do cinema, a jornalista contabilizou apenas quatro opiniões desfavoráveis ao filme. A maioria havia aprovado, principalmente devido à presença do astro, Charles Bronson, sem se importar muito com as implicações éticas e morais do roteiro:

I go to see Bronson, and not so Much for the story (...) 'His movies are pretty Much the same, but what I like to watch is how he portrays his characters. He's kind of rough and rugged, an individualist. He does things his way' (Klemesrud, 1974, p. 9).⁴

Ainda que a própria repórter admita ter se deixado levar pelo momento e acompanhado a plateia nos aplausos, é curioso notar como o título da matéria, "*What Do They See in 'Death Wish'?*", estabelece uma linha divisória entre ela (e provavelmente, também, os leitores do jornal) e o público de *Desejo de Matar*, como se o uso do Eles, de uma forma um tanto elitista, demarcasse a alteridade entre os grupos.

² "Se você deixar de lado a sua inteligência, não será difícil acompanhar o entusiasmo lunático que movimentou o Astor Plaza Loew quando eu estava lá na outra noite. Em um determinado momento, um homem atrás de mim berrou, com prazer: 'Isso vai ensinar os filhos da puta!'"

³ "O público que paga \$4 para ver 'Desejo de Matar' não senta calmamente em suas poltronas mastigando pipoca. Eles aplaudem e torcem de forma selvagem ao ver Charles Bronson, com sua cara de madeira, interpretando Paul Kersey, um arquiteto que abandona sua índole progressista e passa a despachar ladrões com o seu confiável revólver calibre .32."

⁴ "Eu venho para ver Bronson, e nem tanto pela história (...) Seus filmes são quase sempre os mesmos, mas o que eu gosto de ver é como ele representa os seus personagens. Ele é um tipo durão, um individualista. Ele faz as coisas do seu jeito."

No Brasil, onde o filme estreou cinco meses depois, a recepção foi bastante parecida entre os principais críticos do país. Rubens Ewald Filho manifesta preocupação com a solução proposta pelo roteiro, do cidadão que toma a justiça pelas próprias mãos: “Já imaginaram o que aconteceria em São Paulo se cada cidadão resolvesse seguir o exemplo de Charles Bronson neste filme? Assim, a tese apresentada nos parece perigosa e um tanto fascistóide” (Ewald Filho, 1975, p. 10). O termo *fascistóide* também é utilizado por Paulo Francis para se referir ao filme, em uma curta nota na edição 275 do *Pasquim*, em outubro de 1974.

Com relação à recepção do filme no Brasil, há uma história que precisa ser mencionada, principalmente devido ao seu caráter anedótico. Um dos postulados dos *Estudos Culturais* desenvolvidos pela Escola de Birmingham afirma que um texto não é aceito de forma passiva pela plateia ou pelos leitores, que interpretam e fundamentam outros significados a partir das suas experiências individuais e culturais, podendo acatar ou resistir às ideias e valores ali expostos. Uma das preocupações manifestadas pelos críticos dos jornais analisados era a de que *Desejo de Matar* pudesse motivar a ação de vigilantes, eventualmente inspirados pelo personagem de Bronson. No dia 11 de janeiro de 1975, a capa da *Folha de São Paulo* estampava a manchete “Três horas de desespero”. A matéria descrevia os momentos de tensão vividos por uma família que teve seu apartamento invadido por quatro homens armados na região central de São Paulo. Após uma tentativa frustrada de assalto, o grupo manteve uma mulher, uma menina de três anos e um rapaz como reféns. Seguiu-se um tenso cerco policial, ao fim do qual os homens se renderam e terminaram presos. Em um depoimento preliminar, o jovem que engendrou o crime declarou: “Eu planejei tudo ontem quando vi o filme ‘*Desejo Matar*’ no Cine Regina” (Folha de São Paulo, 11/01/1975). Em vez de confirmar os temores da crítica e imitar as atividades vigilantes do protagonista do filme, ele reelaborou a obra sob o viés oposto.

Articuladas em seu contexto histórico, as condições de produção e distribuição de *Desejo de Matar* permitem que se estabeleçam alguns nexos pertinentes. Os Estados Unidos atravessaram um período de recessão econômica na primeira metade dos anos 1970. Sintomaticamente, no mês em que *Desejo de Matar* estreou no cinema (julho de 1974), teve início uma escalada na taxa de desemprego que iria perdurar por um ano, partindo de 5,5% e atingindo 9% em maio de 1975, conforme dados do Departamento de Estatísticas do Trabalho dos EUA⁵. No terceiro semestre de 1974, a inflação atingiria 12,8%, o maior patamar desde a breve alta ocorrida em 1946, quando o governo Truman pôs fim ao tabelamento de preços

⁵ No original: U.S. Bureau of Labor Statistics: https://data.bls.gov/timeseries/LNS14000000?years_option=all_years

exercido durante a Segunda Guerra, e o índice alcançara 20% (Rouse, 2021). Com a crise econômica, instaurou-se, de fato, um clima de instabilidade social em algumas cidades dos Estados Unidos, particularmente em metrópoles, como Nova York. Verificou-se, objetivamente, um aumento nas taxas de homicídios na cidade: dez anos antes, em 1964, foram cometidos 636 assassinatos; já em 1974, o número saltara para 1554, mais de quatro pessoas assassinadas por dia (Mitchell, 2008). De acordo com o CDC, o Centro Norte-Americano Para Prevenção de Desastres e Doenças, revela que, em números relativos (assassinatos cometidos com armas de fogo por grupo de 100.000 pessoas), o ano de 1974 foi o mais violento no período compreendido entre 1968 e 2021, em todo o país.⁶

O filme inicia com Kersey retornando à cidade após duas semanas de férias no Havaí com sua esposa. De volta ao trabalho, um colega de escritório o atualiza a respeito das estatísticas da violência urbana durante sua ausência, relatando que houve 15 assassinatos na primeira semana e 21 na segunda. Por mais chocantes que pudessem parecer, os números da ficção eram ainda menores do que aqueles oferecidos pela realidade. Mas, a julgar pela recepção crítica, não eram os números o maior problema, e sim a forma como a violência era retratada em *Desejo de Matar*. Roger Ebert, possivelmente o mais popular crítico de cinema estadunidense, observou que a Nova York filmada pelas lentes do diretor Michael Winner parecia saída das páginas de um romance distópico:

This doesn't look like 1974, but like one of those bloody future cities in science-fiction novels about anarchy in the twenty-first century. Literally every shadow holds a mugger; every subway train harbors a killer; the park is a breeding ground for crime. Urban paranoia is one thing, but 'Death Wish' is another. If there were really that many muggers in New York, Bronson could hardly have survived long enough to father a daughter (Ebert, 1975).⁷

Na sua clássica *Apologia da História*, Marc Bloch lembrava de um velho provérbio árabe: “Os homens se parecem mais com sua época do que com seus pais” (Bloch, 2002, p. 60). O cinema, como qualquer representação artística, é o resultado do tempo em que foi produzido, refletindo a realidade social do mundo que a concebeu. Tentar entender o modo pelo qual *Desejo de Matar* e o mundo que o produziu se retroalimentam é um dos desafios colocados pela perspectiva dialética. De que modo as condições materiais daquele contexto

⁶ <https://www.pewresearch.org/short-reads/2023/04/26/what-the-data-says-about-gun-deaths-in-the-u-s/>

⁷ “Isso não se parece com 1974, mas com um daqueles romances de ficção científica futuristas projetando anarquia no século XXI. Literalmente, cada sombra traz um ladrão; cada vagão do metrô abriga um assassino. O parque é uma estufa do crime. Paranoia urbana é uma coisa, mas ‘*Desejo de Matar*’ é outra. Se realmente houvesse tantos bandidos em Nova York, Bronson dificilmente teria sobrevivido o suficiente para criar uma filha.”

acabaram se traduzindo em cinema? Um dos momentos mais significativos do filme, não apenas para que se possa compreender melhor o seu contexto, mas também para uma análise dos desdobramentos históricos posteriores, ocorre pouco depois que a família de Kersey é atacada. Ainda lidando com o luto recente e digerindo a ineficiência da polícia em encontrar os responsáveis, o arquiteto precisa viajar ao Arizona para atender um cliente, um rico fazendeiro que pretende investir em um empreendimento imobiliário de grande porte. Ames Jainchil é uma representação estereotipada do *cowboy* urbano, com direito a chapéu, sotaque carregado e modos expansivos. Ele acompanha Kersey em vários momentos, ao longo de sua estadia em Tucson. Duas sequências, no entanto, chamam a atenção: na primeira, a dupla visita uma cidade cenográfica reproduzindo o Velho Oeste, e assiste a uma representação com atores simulando uma troca de tiros entre um xerife e bandidos. A plateia aplaude, entusiasmada, enquanto Kersey parece um tanto incomodado com a demonstração de violência. A segunda sequência situa os dois personagens em um estande de um clube de tiro, onde Jainchil sintetiza a relação entre os cidadãos locais e as armas:

This is gun country. Can't even own a handgun in New York City. Out here, I hardly know a man that doesn't own one. And I'll tell you something, unlike your city, we can walk our streets and through our parks at night and feel safe. Muggers operating out here, they'd just plain get their asses blown off (Desejo de matar, 1974).⁸

No momento da despedida, no aeroporto, o empresário presenteia Kersey com um pacote, um revólver *Colt* calibre 32. É munido desse revólver que o personagem de Bronson dará início às suas atividades como vigilante. Em contraste com a Nova York liberal dominada pelo crime, onde um Estado paralisado nada pode fazer para defender o cidadão, emerge o conservador Arizona, apontando a solução para o problema da violência urbana: é o indivíduo que deve resolver o problema da criminalidade, reclamando para si o monopólio da violência, como nos velhos filmes de faroeste.

A Cultura da Mídia e a Cultura das Armas

O cinema está inserido no campo da “cultura da mídia”, o conjunto das produções da indústria cultural, compreendidas em seu modo de produção e distribuição. Os filmes são uma poderosa ferramenta de dominação ideológica, que “ajudam a reiterar as relações vigentes de poder, ao mesmo tempo que fornecem instrumental para a construção de identidades e

⁸ “Essa é uma terra de armas. Em Nova York você nem podem carregar uma arma! Aqui, eu não conheço um homem sequer que não tenha uma arma. E eu vou te dizer uma coisa, ao contrário da tua cidade, nós podemos caminhar por nossas ruas e parques à noite e nos sentimos seguros. Se os bandidos quisessem agir por aqui teriam seus traseiros estourados.”

fortalecimento, resistência e luta” (Kellner, 2001, p. 10). Isso soa ainda mais verdadeiro no caso de títulos controversos como *Desejo de Matar*, uma espécie de ágora do discurso conservador. Disposto a atingir corações e mentes da forma mais direta possível, o roteiro lança mão de um aparato discursivo pouco elaborado e bastante acessível a um público mais amplo. Em determinado momento, ao fazer a defesa do uso das armas, Jainchil repete o chavão já gasto de que “um revólver é apenas uma ferramenta, como um martelo ou um machado”. Kellner prossegue em seu raciocínio, afirmando que

A cultura da mídia é um terreno de disputa no qual grupos sociais importantes e ideologias políticas rivais lutam pelo domínio, e que os indivíduos vivenciam essas lutas por meio de imagens, discursos, mitos e espetáculos veiculados pela mídia (Kellner, 2001, p. 11).

A posição que *Desejo de Matar* ocupa nessa arena de discussão parece bastante demarcada: o filme usa a cultura das armas como arma cultural. Ainda que a recepção crítica tenha sido majoritariamente desfavorável, a crítica de Canby e a reportagem de Klemesrud, como referido anteriormente, destacavam as reações entusiasmadas da plateia a cada vez que o taciturno Bronson eliminava um criminoso. Some-se a isso o fato de que o filme arrecadou 22 milhões de dólares apenas no mercado estadunidense, constituindo-se na 20ª maior bilheteria do ano.⁹ Considerando que Charles Bronson gozava de maior popularidade fora de seu país, se houvesse acesso aos dados da bilheteria em âmbito mundial, a dimensão desse sucesso com certeza seria bem maior. Também não se deve esquecer que o filme gerou quatro continuações nas duas décadas seguintes. Todos esses indícios apontam para uma razoável aceitação popular das ideias e valores ali difundidos. De maneira geral, crítica especializada e público se posicionaram em lados opostos nesse terreno de disputa.

O cinema norte-americano nasce intimamente vinculado às armas e à violência. Um dos primeiros exemplares do gênero faroeste da história, *The Great Train Robbery*, dirigido em 1903 por Edwin Porter para a empresa de Thomas Edison, terminava com uma cena, hoje considerada icônica, em que um dos personagens mirava e disparava seu revólver em direção à plateia. O que diferencia um filme como *Desejo de Matar* dos clássicos *bang bang* é a sua intenção explícita em fomentar o debate sobre uso de armas pela sociedade civil, influenciando as pessoas justamente em um período em que se verificava uma acentuada ascensão das forças conservadoras.

Em sua tese de doutorado sobre o cinema de horror na Era Reagan, Rodrigo Candido da Silva nos oferece um histórico abrangente do pensamento conservador norte-americano a

⁹ <https://www.the-numbers.com/market/1974/top-grossing-movies>

partir dos anos 1950. Um levantamento dessa natureza nos ajuda, de cara, a desfazer o mito de que as forças conservadoras constituem um corpo monolítico que age e pensa em uníssono. Elas são atravessadas por divisões e conflitos internos, que se modificam através do tempo. O historiador Kevin Mattson dividiu esses grupos em “Velha Direita, Neoconservadorismo, Nova Direita e Direita Pós-Moderna” (Silva, 2011, p. 32). A chamada Nova Direita emerge em fins dos anos 1960, mas vai se consolidar no contexto da década de 1970, apresentando-se como uma força política mais radical e mais influente que suas predecessoras:

(...) muitas das ideias que já vinham sendo difundidas pelas diversas correntes conservadoras, somadas a outras correntes que emergiam na década de 1970, passaram a obter maior adesão, incorporação ao debate político em diversos âmbitos e seriam também vistas como possíveis respostas aos problemas do país, principalmente no que tange a algumas forças populares em ascensão no interior desse espectro político, como é o caso de uma direita evangélica impulsionada, sobretudo, pelo Televangelismo, que se utilizava da televisão para arrebatar fiéis e seguidores (Silva, 2011, p. 49).

A Nova Direita organizou o seu discurso como um contraponto radical (e populista) a uma série de elementos considerados nocivos à sociedade dos EUA. A oposição mais virulenta era em relação às políticas progressistas dos liberais, cuja leniência teria permitido que o país caísse em um estado de crise econômica, com inflação, desemprego e aumento desenfreado da violência. Também via a “contracultura, os movimentos pelos direitos civis e as políticas de bem-estar social como um conjunto que formava uma unidade destruidora dos valores morais, da religião e da família, elementos que seriam pilares fundamentais da grandeza dos EUA” (Silva, 2011, p. 51). Essa retórica inflamada, misturando a moral conservadora e a religião, acabará incorporada ao discurso de Ronald Reagan e à cultura política do neoliberalismo emergente. É aqui que os grupos pró-armas vão encontrar seu espaço para expressão – e expansão.

A cultura das armas, entendida como o conjunto de comportamentos, atitudes e crenças acerca da posse e uso de armas de fogo por cidadãos, está fortemente arraigada na sociedade norte-americana. Estima-se, atualmente, que existam 120 armas para cada 100 estadunidenses. Acredita-se que eles detenham 397 milhões das 857 milhões de armas em posse de civis no mundo todo, ou seja, 46% do total. Cerca de 44% dos estadunidenses adultos vivem em uma casa onde existe uma arma (Fox *et al*, 2024).

A expressão institucional de maior visibilidade na defesa do direito a posse de armas é a *National Rifle Association*. Fundada em 1871, a princípio como um clube de tiro competitivo, a associação conta atualmente com cerca de cinco milhões de membros em seus

quadros.¹⁰ Em 1975 (um ano depois do lançamento de *Desejo de Matar*), a NRA criou um órgão interno, o *Institute For Legislative Action* - ILA, para atuar efetivamente com propaganda e *lobby* no Congresso, influenciando na aprovação de leis favoráveis ao porte de armas: “the ILA has been succesful in mobilizing membership support for its policy stands. The organization’s activities absorb 25 percent of the NRA’s yearly budget (...) In 2008, it spent about 40 million” (Utter, 2016, p. 157).¹¹ Uma das táticas do ILA é descrita no próprio site da instituição: quando alguma lei de restrição ao uso de armas por civis é proposta em nível estadual ou federal, os membros e apoiadores da NRA são alertados e incentivados a responder com cartas, *e-mails*, *faxes* e telefonemas aos seus representantes eleitos, a fim de fazer valer seu ponto de vista.¹²

A argumentação da NRA e de seus apoiadores para justificar a posse de armas gira em torno de um pequeno repertório, composto por *slogans* e clichês gastos e exaustivamente repetidos: em primeiro lugar, a defesa pessoal, de familiares e da propriedade, diante da ineficiência do Estado no combate à violência urbana; acessoriamente, valem-se de falácias, como aquela já mencionada pelo personagem de *Desejo de Matar*, de que a “arma é uma ferramenta como qualquer outra”, ou que “armas não matam pessoas - pessoas matam pessoas”; como último recurso, alegam o exercício de um direito que lhes é assegurado pela Segunda Emenda da Constituição do país. A falta de ideias, contudo, é compensada com uma vontade tenaz. Munidos desse pequeno arsenal discursivo, os defensores do uso de armas vão à arena, e não estão dispostos a ceder um milímetro de espaço. Esse caráter inflexível ficou evidenciado por ocasião do massacre da Escola de Columbine, no Colorado, ocorrido em 1999, quando dois estudantes secundaristas, armados com pistolas semiautomáticas, carabinas e espingardas, abriram fogo contra seus próprios colegas, assassinando 13 pessoas e ferindo outras 21, a maioria adolescentes como eles. O episódio causou comoção nacional, levantando o debate a respeito de um maior controle sobre o acesso da população civil a armas e munição. Insensível aos apelos das autoridades e dos familiares das vítimas, a NRA manteve seu encontro anual, previamente marcado para ocorrer dez dias depois do massacre, em Denver, a pouco mais de 45 km da escola. O presidente da NRA na ocasião era Charlton Heston, o famoso astro do cinema que encarnou Moisés, Ben Hur e El Cid nas telas. No discurso de abertura, diante de 4.000 pessoas, o ator contestou publicamente o pedido do prefeito de Denver para que o evento fosse cancelado:

¹⁰ <https://www.nra.org/about/>

¹¹ “O ILA foi bem-sucedido em mobilizar seus associados para apoiar suas posições políticas. As atividades da organização consomem 25% do orçamento anual do NRA (...) em 2008, gastou cerca de 40 milhões de dólares.”

¹² <https://www.nra.org/about/>

I have a message from the mayor, Mr. Wellington Webb, the mayor of Denver. He sent me this. It says, 'Don't come here. We don't want you here.' I say to the mayor, well, my reply to the mayor is, 'I volunteered for the war they wanted me to attend when I was eighteen years old' (...) I know many of you here in this room could say the same thing. But the mayor said, 'Don't come'. I'm sorry for that. I'm sorry for the newspaper ads saying the same thing, 'don't come here'. This is our country (Heston, 1999).¹³

A Cultura das Armas como Arma Cultural

A indústria do cinema dos EUA é habitualmente apontada pelos conservadores como um antro de democratas e liberais de esquerda. O mais correto, contudo, seria enxergar *Hollywood*, assim como qualquer outro ambiente da sociedade, com um campo de disputa, em que valores, opiniões e comportamentos estão em um constante cabo-de-guerra, que pode pender para ambos os lados. O próprio Heston (assim como o personagem de Charles Bronson em *Desejo de Matar*) era um liberal, militando no Partido Democrata nos anos 1960, atuando na campanha de Kennedy e tomando parte nas campanhas pelos direitos civis. Ao lado de Harry Belafonte e Sidney Poitier, ele acompanhou Martin Luther King até o Memorial Lincoln, em 1963, quando foi proferido o célebre discurso “*Eu Tenho Um Sonho*”. Na contramão dessa visão de uma *Hollywood* dominada pelos liberais, vimos elementos conservadores da indústria do cinema estadunidense ocuparem cargos de destaque na política nacional. O maior exemplo foi Ronald Reagan, ator de relativo sucesso nos anos 1940-1950, que após exercer dois mandatos como governador da Califórnia (1967-1975) e mais dois como presidente da república (1981-1989), tornou-se o nome mais representativo da direita norte-americana. A ele seguiram-se Clint Eastwood, prefeito da pequena cidade de Carmel-by-the-Sea (1986-1988), e Arnold Schwarzenegger, também governador da Califórnia por dois mandatos (2003-2011). Eleitos pelo Partido Republicano, todos fizeram carreira no cinema como indivíduos lacônicos, truculentos, que resolviam seus problemas enchendo os opositores de chumbo.

Em sua sede, localizada na cidade de Fairfax, na Virginia, a NRA mantém o seu *National Firearms Museum*, onde exibe cerca de 2.500 armas em um espaço de 1.400 m². Uma de suas alas mais populares é a *Hollywood Guns*, apresentando peças como o revólver *Magnum*.⁴⁴ que Clint Eastwood usava na série de filmes *Dirty Harry* ou o rifle *Winchester*

¹³ “Eu recebi uma mensagem do Sr. Wellington Webb, o prefeito de Denver. Ele me disse: ‘Não venham aqui. Nós não queremos vocês aqui.’ Minha resposta ao prefeito é ‘Quando eu fui voluntário na guerra aos 18 anos de idade eles me queriam’ (...) E eu sei que muitos de vocês aqui presentes podem afirmar o mesmo. Mas o prefeito disse: ‘Não venham’. Eu sinto muito por isso. Sinto pelos anúncios nos jornais dizendo a mesma coisa: ‘Não venham aqui’. Esse é o nosso país.”

que ajudou John Wayne a se tornar um ícone do gênero *western*.¹⁴ A partir dos anos 1970, os fabricantes de armas perceberam que relação entre seu produto e o cinema poderia ser mais bem explorada: “an appearance in the right gun-starring roles — Smith & Wesson's.44 Magnum Model 29 in *Dirty Harry*, various Beretta models in *The Sopranos* — can propel robust legacy sales for decades” (Baum, 2016).¹⁵ A estratégia de *product placement*, que consiste em uma forma indireta de publicidade, inserindo o produto no filme sem que ele seja anunciado de maneira explícita, é cada vez mais utilizada pela indústria. Em 2013, por exemplo, a *Beretta* negociou a aparição de um modelo de suas pistolas, a 92FS, em *Lone Survivor* (no Brasil, *O Grande Herói*), um filme de ação com Mark Wahlberg, fechando um acordo de \$250 mil dólares. De acordo com Gary Ramey, o executivo que intermediou esse negócio, “movies provide a great opportunity to feature ou highlight firearms with different groups of influencers like the military and law enforcement” (Baum, 2016).¹⁶ Gregg Bilson Jr., presidente da *American Entertainment Armorers Association*, que reúne todos os armeiros, como são conhecidos os fornecedores autorizados de réplicas de armamentos que são utilizados nos filmes, afirma que, em cerca de 75% das produções realizadas em *Hollywood*, ao menos uma arma de fogo é mostrada em cena (Baum, 2016).

O diretor executivo da NRA, Wayne LaPierre, acusa alguns astros do cinema, como Matt Damon e Liam Neeson, de agirem como hipócritas: enquanto exercem, publicamente, um forte ativismo por maior regulação no comércio de armas, ao mesmo tempo fazem fortunas empunhando pistolas nas telas. Por outro lado, alguns dos armeiros que fornecem as réplicas e ensinam os atores a manejarem armas diante das câmeras, veem-se divididos, por serem conservadores e terem que depender de um universo liberal como *Hollywood* como meio de vida (Baum, 2016). Identificam-se aqui as contradições presentes na relação dialética entre duas indústrias que se afirmam como opostas, mas mantém uma lucrativa relação simbiótica.

A Comissão Warren, responsável pela investigação do assassinato de Kennedy, em 1963, apurou que os tiros foram disparados de um fuzil modelo *Carcano*, que foi adquirido via catálogo e enviado pelo Correio ao assassino (Warren, 1964). A comoção generalizada desencadeou uma onda de debates a respeito da facilidade de acesso que os civis norte-americanos tinham aos armamentos. Mas foi somente após os assassinatos de Robert

¹⁴ <https://www.nramuseum.org/guns/the-galleries/hollywood-guns.aspx>

¹⁵ “uma aparição da arma certa com os personagens certos - a *Smith & Wesson* calibre 44 de *Dirty Harry* ou as várias *Berettas* dos *Sopranos* – podem impulsionar vendas robustas ao longo de décadas.”

¹⁶ “os filmes proporcionam uma grande oportunidade para expor as armas de fogo para diferentes grupos de influenciadores, como os militares ou os agentes da Lei.”

Kennedy e de Martin Luther King, em 1968, que o Senado aprovou a *Gun Control Act*, restringindo a compra de armas de fogo por correspondência e a livre circulação desse tipo de artefato entre os estados. Pouco mais de duas décadas depois, o governo conservador de Ronald Reagan assinava a *Firearms Owners Protect Act*, praticamente restaurando a condição anterior, ou seja, liberando novamente o livre comércio de armas no país. O próprio Reagan seria vítima de um atentado a bala, em 1981, por John Hinckley, Jr., que adquirira a arma sem nenhum tipo de controle ou fiscalização em uma loja de penhores no Texas. A nota curiosa é que o crime teria sido motivado por delírios erotômanos de Hinckley com a atriz Jodie Foster, o que levou a imprensa da época a estabelecer uma comparação entre ele e o protagonista de *Taxi Driver* (1976), um vigilante incipiente (como Paul Kersey) que cogitava um atentado contra a vida de um candidato a presidente. Perto do fim do filme, o taxista do título, interpretado por Robert de Niro, mata o gigolô da personagem de Foster, uma prostituta adolescente. A relação entre a cultura das armas e as armas na cultura é sempre estreita.

Ao sancionar a lei que baniu o controle de armas, Reagan estava agindo de acordo com a sua plataforma de campanha e seguindo uma espécie de cartilha ideológica conservadora da Nova Direita, que em meados dos anos 1980 já parecia consolidada. Desde então, vem se evidenciando cada vez mais a associação entre os valores conservadores/republicanos e a cultura das armas. A relação dos Estados Unidos com a posse de armas é única, um ponto fora da curva na realidade global. Porém, se mantivermos em perspectiva a tese de que o imperialismo norte-americano usa a cultura como ferramenta de expansão, testemunhamos esse ideário, que mistura política, evangelismo neopentecostal e truculência, ser exportado para o Brasil, com a vertiginosa ascensão conservadora que culminou na eleição de Jair Bolsonaro, em 2018. Fortemente amparado em um discurso de combate à criminalidade, Bolsonaro incluiu entre suas promessas de campanha a flexibilização das leis de controle de aquisição de armas por cidadãos. O discurso começou a se tornar realidade a partir de 07 de maio de 2019, com a assinatura do Decreto da Nova Regulamentação do Uso de Armas e Munições (9.785/2019), facilitando o acesso e o porte de armas para onze categorias profissionais, incluindo jornalistas, advogados, políticos e caçadores. Esse foi o primeiro de uma série de mais de 30 atos regulatórios editados por Bolsonaro ao longo de seu governo, com o objetivo de tornar nulos os efeitos da Lei 10.826/2003, que era conhecida como o Estatuto do Desarmamento. O resultado prático dos decretos bolsonaristas foi o aumento exponencial no número de registros de armamentos no Brasil. De acordo com o Sigma (Sistema de Gerenciamento Militar de Armas), o país saiu de uma média de menos de 10.000 pedidos de registro em 2015 para quase 400.000 em 2022. Até o final de agosto de 2022,

havia 1.731.295 armas de fogo registradas no sistema (Madeiro, 2022). A percepção dessa importação de um ideário ultraconservador estadunidense parece se confirmar ao lembrarmos que, dois anos após o Capitólio ter sido invadido por grupos extremistas inconformados com o resultado da eleição presidencial, deixando um saldo de quatro mortos e 15 pessoas hospitalizadas, o mesmo se repetiu na Praça dos Três Poderes, em Brasília, em uma intentona com ares de bufonaria.

Conclusão

Harvey comenta que o neoliberalismo, excetuando-se os locais onde foi implantado com uso de coerção (como no Chile), espalhou-se pelo mundo por meio de uma lenta e gradual construção do consentimento, empreendida de forma sutil, usando a cultura como um dos elementos-chave na conquista pela hegemonia. Analisando um produto cultural como *Desejo de Matar* (e a forma como ele dialoga com o seu tempo e a sua realidade), acredito ser possível identificar algumas das formas pelas quais se deu esse consentimento, bem como apontar as características de uma emergente cultura política ultraconservadora que servirá de suporte ideológico ao neoliberalismo. *Desejo de Matar*, em uma articulação dialética, não deve ser visto somente como um produto de seu tempo, mas também como um produtor de seu tempo, o que fica mais evidente quando se analisa a forma como ele se insere no debate sobre a violência urbana e a cultura das armas.

O debate sobre o uso de armas polariza e inflama os ânimos, seja nos Estados Unidos, seja no Brasil. O hábil manejo das redes sociais vem possibilitando ao pensamento conservador avançar entre camadas cada vez mais significativas da população. Os mesmos mecanismos que contribuíram para a construção do consentimento do ideário neoliberal atuam diariamente na propagação da cultura das armas, por meio da cultura da mídia. Em termos objetivos, cada espaço conquistado por essa ideologia representa uma maior pressão sobre os poderes constituídos, no sentido de afrouxar a legislação de controle de armamentos.

Essa é uma arena discursiva de enorme importância e repercussão em nossas vidas. É imperativo difundir uma *nova gramática*, de contracultura, que ensine a ler politicamente a cultura da mídia, analisando de que forma “seus códigos genéricos, a posição dos observadores, suas imagens dominantes, seus discursos e seus elementos estético-formais incorporam certas posições políticas e ideológicas e produzem efeitos políticos” (Kellner, 2001, p. 76). Para resistir à lógica da beligerância, impõe-se descobrir formas mais eficazes de persuadir corações e mentes, disseminando uma cultura de desarmamento.

Fonte

DESEJO DE MATAR (*Death Wish*). Direção de Michael Winner. Roteiro de Wendell Mayes, baseado no romance de Brian Garfield. Produzido por Dino De Laurentis, Hal Landers e Bobby Roberts. Distribuição Paramount (EUA) e Columbia (Internacional). EUA, 1974 (92 min.) Colorido.

Referências Bibliográficas

BAUM, Gary; JOHNSON, Scott. **Lock and Loaded. The gun industry's lucrative relationship with Hollywood**. The Hollywood Reporter. 2016. Disponível em: <https://features.hollywoodreporter.com/the-gun-industrys-lucrative-relationship-with-hollywood/>. Acesso em: 09 jun. 2024.

BLOCH, Marc. **Apologia da História ou O Ofício de Historiador**. Rio de Janeiro. Zahar, 2002.

CANBY, Vincent. **Screen: 'Death Wish' hunts muggers**. The New York Times, 25 de julho de 1974.

CANBY, Vincent. **'Death Wish' exploits fear irresponsible**. The New York Times, 04 de agosto de 1974.

FOX, Kara; SHVEDA, Krystina; CROKER, Natalie; e CHACON, Marco. **How US gun culture stacks up with the world**. CNN World, 2024. Disponível em: <https://edition.cnn.com/2021/11/26/world/us-gun-culture-world-comparison-intl-cmd/index.html> Acesso em: 07 jun. 2024.

DARDOT, Pierre e LAVAL, Christian. **A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal**. São Paulo. Boitempo, 2016.

DUMÉNIL, Gerard e LEVY, Dominique. **A crise do neoliberalismo**. São Paulo. Boitempo, 2014.

EBERT, Roger. **Death Wish**. Chicago Sun-Times. 01 de janeiro de 1975.

EWALD FILHO, Rubens. **Bronson agora é vigilante**. A Tribuna de São Paulo. 08/04/1975.

FOLHA DE SÃO PAULO. **Três Horas de Desespero**. Matéria de capa, 11 de janeiro de 1975.

GIAMBIAGI, Fabio (org.) **Economia brasileira contemporânea: 1945-2010**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2011.

HARVEY, David. **O neoliberalismo: história e implicações**. São Paulo. Edições Loyola, 2014.

HESTON, Charlton. **Discurso de abertura da Convenção Anual da National Rifle Association, em 01/05/1999**. Transcrito de: <https://www.c-span.org/video/?122961-1/national-rifle-association-convention>. Acesso em: 08 jun. 2024.

HOBBSBAWM, Eric. **A era dos extremos: o breve século XX, 1914-1991**. São Paulo. Cia. das Letras, 1995.

JEFFORDS, Susan. **Hard Bodies: Hollywood masculinity in the Reagan Era**. Rutgers University Press. New Brunswick, 1994.

JUDT, Tony. **Pós-guerra: uma história da Europa desde 1945**. Rio de Janeiro. Objetiva, 2008.

KELLNER, Douglas. **A Cultura da Mídia – estudos culturais: identidade e política entre o moderno e o pós-moderno**. Bauru: EDUSC, 2001.

KLEMESRUD, Judy. **What Do They See in ‘death Wish’?** The New York Times. 1 de setembro de 1974.

MADEIRO, Carlos. **Registro de armas para CACS sobe a 2 mil por dia no fim da gestão Bolsonaro**. Universo Online. 08/12/2022. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/colunas/carlos-madeiro/2022/12/08/registros-de-armas-por-minuto-no-brasil.html>. Acesso em: 10 jun. 2024.

MITCHELL, Chris. **The Killing of Murder**. IN: What would it take to get New York’s murder rate to zero? Nova York: New York Magazine, 2008. Disponível em: <https://nymag.com/news/features/crime/2008/42603/index5.html> Acesso em: 02 jun. 2024.

ROUSE, Cecilia; ZHANG, Jeffery; e TEDESCHI, Ernie. **Historical Parallels to Today’s Inflationary Episode**. Washington: The White House, 2021. Disponível em: <https://www.whitehouse.gov/cea/written-materials/2021/07/06/historical-parallels-to-todays-inflationary-episode/> Acesso em: 02 jun. 2024.

SENNETT, Richard. **A corrosão do caráter: consequências pessoais do trabalho no novo capitalismo**. Rio de Janeiro: Record, 1999.

SILVA, Rodrigo Candido da. **O Pesadelo Americano: Cinema de Horror e o conservadorismo estadunidense na Era Reagan (1981-1989)**. Florianópolis: UFSC, 2021.

SILVA, Rodrigo Candido da. **Programados para matar: Rambo, Reagan e a emergência da nova Guerra Fria (1981-1988)**. Maringá: UEM, 2011.

UTTER, Glenn H.; SPITZER, Robert J. **The Gun Debate**. An Encyclopedia of Gun Rights & Gun Control in the United States. Amenia: Grey House Publishing, 2016.

WARREN, Earl. **The President John F. Kennedy Assassination Records Collection**. Warren Commission Report. 1964. Disponível em: <https://www.archives.gov/research/jfk/warren-commission-report/chapter-4.html>. Acesso em: 09 jun. 2024.

Histórias das mulheres nas ditaduras do Cone Sul*Stories of women in the dictatorships of the Southern Cone*Avelino Pedro Nunes Bento da Silva,¹ UFAM

A obra *Memórias da resistência: mulheres nas ditaduras do Cone Sul*, organizada pelas historiadoras Janine Gomes da Silva, Cristina Scheibe Wolff e Joana Maria Pedro, tem o objetivo de abordar as ditaduras e os feminismos no Cone Sul. A partir disso, a coletânea reúne uma série de pesquisas de historiadoras e historiadores organizadas em sete capítulos que problematizam questões de memória, gênero e feminismos por meio do trabalho com as experiências de vida e trajetórias de mulheres que resistiram de diversos modos contra as ditaduras. Além de contar com o prefácio escrito por Maria Amélia de Almeida Teles, importante nome de luta política feminina e de luta pelos direitos humanos, na ditadura de 1964 e nos dias atuais.

As pesquisas apresentadas são resultado de estudos desenvolvidos no Laboratório de Estudos de Gênero e História, da Universidade Federal de Santa Catarina (LEGH-UFSC), acerca de temas que envolvem experiências de mulheres, militantes de esquerda e feministas nas ditaduras ao longo das décadas de 1960 a 1980. No primeiro capítulo do livro, intitulado *Gênero e memórias nas ditaduras do Cone Sul*, as autoras Janine Gomes da Silva, Cristina Scheibe Wolff e Joana Maria Pedro assinalam a importância do laboratório, contando com uma variedade de documentos no acervo, incluindo jornais e revistas feministas, fotografias, entrevistas etc., de diversos países do Cone Sul.

O diálogo estabelecido pelas autoras entende gênero como “categoria relacional e construção histórico-cultural, mas também como prática discursiva e performativa que conforma subjetividades no contexto das relações sociais, políticas e culturais” (Silva; Wolff; Pedro, 2024, p. 31). Diante disto, o trabalho com a metodologia da História Oral na coletânea parte do estudo de memória como dimensão central para a história das mulheres nas ditaduras. As experiências das mulheres permitem apreender “uma outra compreensão para a história”. (Silva; Wolff; Pedro, 2024, p. 33).

¹ Doutorando em História pela Universidade Federal do Amazonas (UFAM). Graduado em Licenciatura Plena em História (2018) e Mestre em História (2021) pela Universidade Federal do Amazonas (UFAM). Bolsista pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Amazonas (FAPEAM), através do Programa de Apoio à Pós-Graduação Stricto Sensu (POSGRAD).

O segundo capítulo, escrito por Camila Nascimento Azevedo, Eloisa Rosalen, Lucimari de Oliveira Siqueira, Mariane Silva, Musa Santos e Tauana Olivia Gomes Silva, com o título *Resistências e feminismos: as memórias das mulheres sobre a ditadura brasileira*, aborda as resistências e memórias de quatro mulheres sobre a ditadura brasileira. As histórias dessas mulheres revelam lutas, prisões e perseguições. O feminismo é o ponto transversal nas narrativas das entrevistadas, de modo que os relatos evidenciam como, apesar das prisões e perseguições, “também tiveram alegrias e vitórias, conquistadas com muito suor, descobertas e feminismos” (Silva; Wolff; Pedro, 2024, p. 55). As autoras mostram a importância do estudo e pesquisa sobre a participação das mulheres nos movimentos de luta para a compreensão da história da ditadura brasileira.

No capítulo *Autoritarismos, guerrilhas e teoria feminista: histórias que se conectam na Argentina*, de autoria de Ana Maria Veiga, Joana Vieira Borges e Soraia Carolina de Mello, são discutidas as transformações vivenciadas pelas mulheres argentinas a partir da década de 1960. Em meio a duas ditaduras, entre 1966 e 1973, e 1976 e 1983, as “mulheres argentinas não somente lutaram contra a ditadura, através de manifestações e organizações que tinham por objetivo a redemocratização e o respeito aos direitos humanos”, como também “atuaram no redimensionamento dos papéis sociais de gênero naquele período” (Silva; Wolff; Pedro, 2024, p. 117). As autoras levantaram entrevistas com quatro mulheres argentinas, apresentando como “amostras das possibilidades de atuação das mulheres argentinas”, além de lembrar que “tantas outras versões da história ficaram de fora”. (Silva; Wolff; Pedro, 2024, p. 124).

No quarto capítulo do livro, intitulado *Construir espaços e fabricar ideias: a luta (em curso) por democracia, justiça social e memória na história recente da Bolívia*, Fernando Damazio dos Santos, Gleidiane de Souza Ferreira e Heloísia Nunes dos Santos discutem a memória da luta por democracia e justiça social na Bolívia a partir das histórias de vida de duas mulheres que participaram ativamente nas resistências contra a ditadura. A Bolívia vivenciou uma série de golpes militares entre os anos de 1964 e 1980, desencadeando prisões, assassinatos e repressões nas ditaduras. As vítimas das violências continuam lutando por justiça. Assim, as trajetórias das mulheres entrevistadas revelam “importantes formas de atuação política existentes nas últimas décadas no país e que estiveram mediadas pela violência do contexto ditatorial”, além de mostrar esforços no sentido de “contribuir para a consolidação de uma democracia mais ampla e sólida”. (Silva; Wolff; Pedro, 2024, p. 173).

Com o título “*Nós não tivemos o medo como possibilidade*”: *mulheres e feminismos no Chile (1970-1990)*, o quinto capítulo, escrito por Andreia Amorim, Cintia Lima

Crescêncio e Danielle Dornelles, inicia abordando o golpe de 11 de setembro de 1973 contra o governo chileno de Salvador Allende (1908-1973), instaurando-se uma ditadura militar que durou 17 anos. A ditadura de Pinochet encerrou um período de avanços e conquistas sociais implementadas no governo Allende. Entre 1973 e 1990, cerca de 35 mil pessoas foram vítimas de mortes, desaparecimentos e torturas na ditadura, além do fortalecimento de empresas privadas e do banimento de partidos políticos e sindicatos de esquerda. A memória da resistência contra a ditadura é discutida pelas autoras por meio das trajetórias de duas mulheres que participaram de movimentos feministas chilenos. Os relatos revelam temáticas de gênero e política, destacando-se complexidades e contradições nos movimentos sociais.

Dentre os países do Cone Sul, o Paraguai foi o que vivenciou a mais longa ditadura civil-militar. No sexto capítulo, com o título *Paraguai: mulheres engajadas na resistência contra a ditadura*, Josiély Koerich, Larissa Freitas, Lucas Fernandes Silochi e Tamy Amorim da Silva problematizam o longo governo de 35 anos do presidente ditador Stroessner, discutindo temáticas diversas mediante entrevistas com quatro mulheres que vivenciaram esse período. Suas memórias “seguem atravessadas por emoções, silêncios, esquecimentos e contam não apenas de suas lutas e vivências durante o período, mas também de seus projetos, temores e anseios”, possibilitando ainda “conhecer e lançar outros olhares sobre a história paraguaia recente” (Silva; Wolff; Pedro, 2024, p. 258). Os relatos revelam a atuação de mulheres em grupos de esquerda no período da ditadura, além de discutir a emergência dos feminismos e movimentos de mulheres.

O sétimo capítulo, escrito por Lidia Schneider Bristot e Raísa Gomes, e intitulado *Caminhos entrecruzados do feminismo Uruguaio*, trata do período ditatorial no Uruguai. Entre os anos de 1967 e 1972, ocorreu uma crescente escalada autoritária com o governo Pacheco Areco, resultando em violência política, práticas de violação dos direitos humanos, torturas, desaparecimentos, sequestros e repressão aos movimentos sociais. Como destacam as autoras, em dados proporcionais ao número de habitantes, “o Uruguai foi o país que mais teve presos políticos durante a ditadura: quase cinco mil passaram pela Justiça Militar e outros tantos por centros de detenção e tortura” (Silva; Wolff; Pedro, 2024, p. 317).

As entrevistas apresentadas no capítulo mostram como as mulheres participaram em diferentes espaços de resistência, exercendo “um papel duplo de resistência e transgressão, como mulheres e militantes” (Silva; Wolff; Pedro, 2024, p. 318). As autoras assinalam que os relatos das trajetórias “são cruzamentos e narrativas que apontam a riqueza e complexidade do feminismo uruguaio, com seus diferentes aspectos, seja buscando a institucionalização, a

autonomia ou a pesquisa” (Silva; Wolff; Pedro, 2024, p. 322), tornando-se fundamental a revalorização das histórias de mulheres feministas.

A atuação e organização política de mulheres contra as ditaduras do Cone Sul na segunda metade do século XX ocorreu de formas diversas, como em movimentos estudantis, em grupos de esquerda e em grupos de mulheres. Os movimentos feministas e sociais se articularam em militância política contra as ditaduras, na luta pelos direitos humanos e em reivindicações e conquistas de direitos das mulheres.

Portanto, a presente obra apresenta discussões indispensáveis para o campo do conhecimento histórico, mostrando outras perspectivas sobre as ditaduras dos países do Cone Sul. O conjunto de pesquisas ressalta a importância de estudos no campo do conhecimento histórico sobre as trajetórias de vida de mulheres, revelando projetos, discussões e articulações políticas fundamentais para a luta pela democracia e justiça social.

Referências Bibliográficas

SILVA, Janine Gomes; WOLFF, Cristina Scheibe; PEDRO, Joana Maria (org.). **Memórias da resistência**: mulheres nas ditaduras do Cone Sul. São Paulo: Pimenta Cultural, 2024. 383 p.