



especialidades

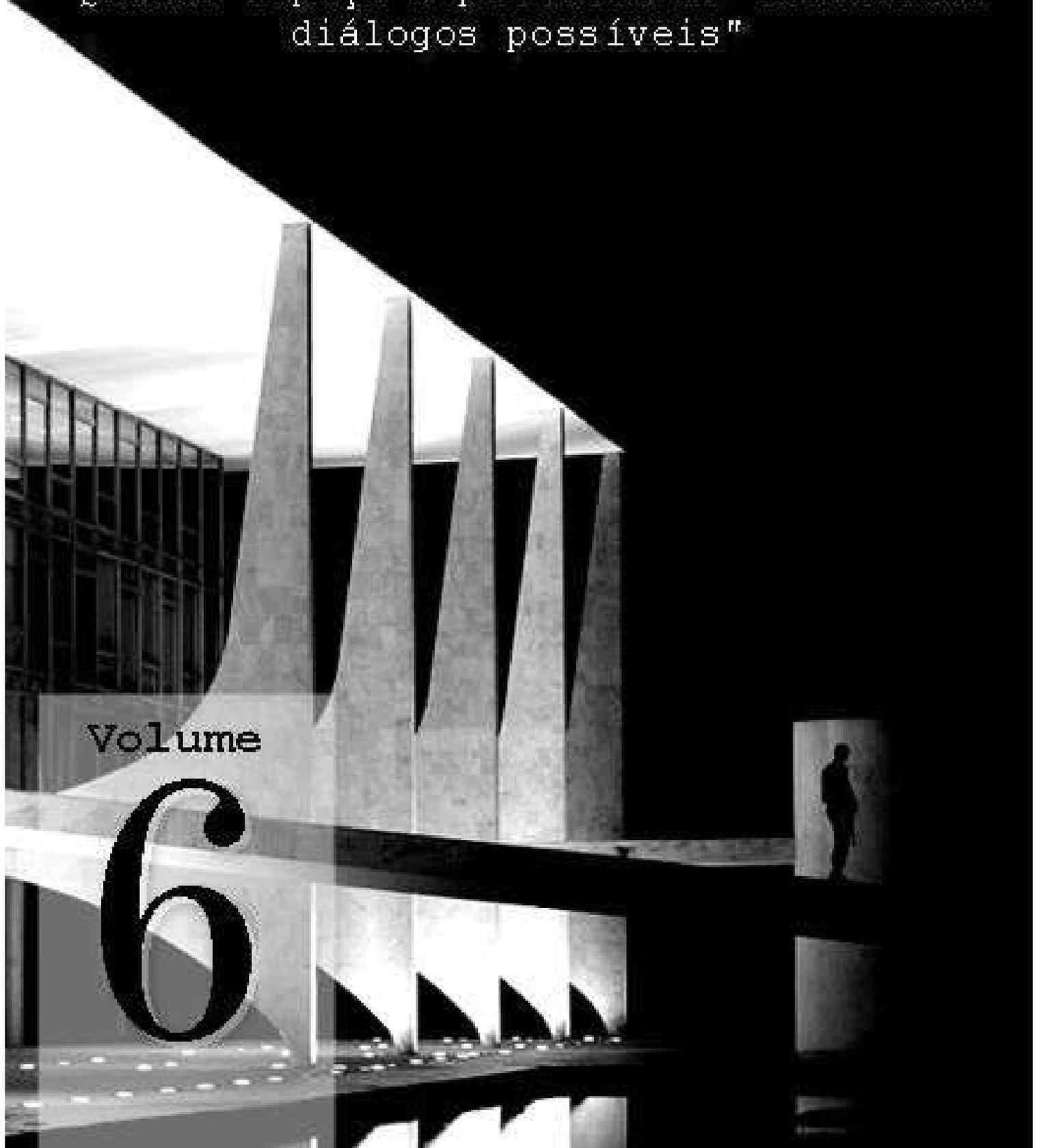
ISSN: 1984-817X

Dossiê

"Quando espaço e política se encontram:
diálogos possíveis"

Volume

6



Apresentação

A Revista *Espacialidades*, em seu 6º dossiê, intitulado *Quando espaço e política se encontram: diálogos possíveis*, conta com artigos de diversas universidades de diferentes lugares do país. Todos eles versam sobre um eixo que consiste na proposta do presente número, que é a aproximação entre a política e o espaço. Nesse sentido, interessou aos autores dos artigos publicados analisar como essas categorias podem estar presentes em um mesmo texto, em uma mesma reflexão, revelando que quando existe uma aproximação entre elas novos significados são revelados, novas relações se tornam visíveis, novas interpretações surgem. Os textos que seguem, portanto, apresentam um dos elementos que sustenta a pesquisa acadêmica, que é a inovação. Essa foi proporcionada por pesquisas envolvendo fontes, metodologias, teóricos e historiografia, mas foi propiciada igualmente por aquilo que compreende a proposta do presente dossiê da Revista *Espacialidades*, ou seja, por diálogos possíveis entre política e espaço.

Este volume conta com alguns artigos que trabalham com díspares concepções do que é política e do que é espaço. Essa pluralidade de percepções consiste em uma das principais riquezas desta publicação e a leitura dos textos a seguir será crucial para a compreensão e aprofundamento de como isso pode ser útil à pesquisa, de como existem várias formas de se construir investigações e de como, ao longo do tempo e em diferentes esferas da sociedade, essas categorias foram trabalhadas e vivenciadas pelos sujeitos históricos. Desse modo, as propostas dos artigos merecem ser sintetizadas para que o leitor as conheça minimamente e, assim, realize suas escolhas. Elas serão, então, apresentadas na mesma ordem em que aparecem no presente dossiê, que, aliás, será encerrado com uma entrevista realizada com Renato Amado Peixoto, professor da Universidade Federal do Rio Grande do Norte que respondeu a algumas perguntas feitas pela Equipe Editorial acerca de aproximações entre política e espaço.

O texto *O indígena nas revistas do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro: entre o problema e a solução (1839-1845)*, de Luis Fernando Tosta Barbato, tem por objetivo examinar como o indígena foi tratado dentro das revistas do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB) durante o período no qual o cônego Januário da Cunha Barbosa esteve no posto de primeiro-secretário do grêmio. Nessa época a fragmentação territorial do país parecia iminente e o referido instituto passou a procurar construir marcas simbólicas da brasilidade, utilizando, dentre outros, o indígena brasileiro. Luis Barbato procurou analisar, portanto, as diferentes formas como os nativos apareceram no periódico do IHGB, percebendo ambiguidades e disputas internas entre membros da instituição.

Em *Es/creer/ver a nação: espacialidade forjada na narrativa barrosiana*, de Elyaldo Gonçalves Dantas, o historiador procura fazer uma reflexão sobre a organização do espaço nacional no pensamento do integralista Gustavo Barroso a partir do aporte teórico metodológico da desconstrução derridiana. Como material de análise o autor utiliza um dos capítulos da obra *Brasil, Colônia de Banqueiros*, onde Barroso utiliza o tropo da animalização para a construção espacial e identitária da nação. Esse exame, no entanto, ultrapassa a compreensão desse documento como texto escrito e considera que o trabalho que adota como a fonte, para sua constituição, recorre a imagens, possui uma dimensão visual que rabisca um quadro do que seria a nação.

O trabalho intitulado *Visões da “família provincial do Império”: política e representação do espaço no Brasil do século XIX*, da historiadora Pérola Maria Golfeder e Castro, trata das relações entre política e espaço sob a perspectiva das representações do território brasileiro no século XIX. Por meio da análise de compêndios geográficos impressos no Brasil entre as décadas de 1830 e 1870 a professora analisa como as transformações no arranjo institucional do Império influíram na maneira de se enxergar o território brasileiro. Por isso, a autora entende que conhecer o território é, necessariamente, fazer política.

Para Renato Marinho B. Santos, a Intendência Municipal procurou formar uma nova ordem urbana em Natal entre os anos de 1904 e 1929. Dessa maneira, no estudo intitulado *Entre Bockham e Babel: a gestão do espaço urbano natalense na primeira República*, o autor analisa o funcionamento da Intendência, seus limites de ação, sua relação com o governo do estado, seus mecanismos de atuação na capital. Ele examina também a elite que administrou a cidade do Natal durante a primeira República, pois entende que a formação de uma nova ordem urbana está relacionada aos gestores do município.

Em *As lutas políticas dos congadeiros da cidade de Oliveira (MG), 1950-2009*, Fernanda Pires examina as lutas políticas enfrentadas pelos participantes da festa do Congado

da cidade de Oliveira (MG). Em meio a proibições e permissões os descendentes de escravos lutaram e ainda lutam para conseguirem manifestar sua devoção à Nossa Senhora do Rosário e aos santos padroeiros pelas ruas da cidade e também conquistar o respeito da população local à sua expressão cultural. Por isso, para a historiadora, a luta política dos congadeiros pode ser evidenciada através de diferentes ações como a conquista de espaços públicos de Oliveira, considerados por eles como sagrados e que fazem parte da história de seus antepassados.

Para Carolino Marcelo de Sousa Brito, em *Cidades históricas da Chapada Diamantina: patrimônio baiano ou mineiro?*, o patrimônio foi um importante vetor no processo de reconhecimento do passado minerador da Chapada Diamantina, Bahia, na década de 1970. Essa região, para o autor, estava em decadência social e econômica desde o declínio da atividade mineradora no final do século XIX e passou a ter dizibilidade e visibilidade por meio do patrimônio histórico, quando teve seus sítios urbanos comparados aos consagrados sítios urbanos mineiros por estudos realizados pelo Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia (IPAC). Este processo levou ao tombamento dos primeiros sítios urbanos pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) entre os anos de 1973 e 1980.

No artigo *A cidade e as manifestações coletivas: a constituição da Praça Sete como espaço da expressão política*, de Fabiano Rosa de Magalhães, continua o debate em torno das relações entre política e espaço por meio de uma análise inspirada na sociologia das manifestações. Esse texto busca compreender a constituição da referida praça enquanto espaço privilegiado de manifestações políticas, destacando o embate entre diversas forças e suas diferentes concepções sobre o espaço público.

Valores em plenária: moralidades e religiosidades na discussão sobre as “uniões homoafetivas” pelo Supremo Tribunal Federal, artigo de Ricardo Andrade Coitinho Filho, como o título deixa claro, realiza uma discussão em torno da questão jurídica ligada à problemática das uniões homoafetivas. Tal debate percebe o Supremo Tribunal Federal enquanto espaço de disputas no qual questões da moral religiosa surgem enquanto problemáticas em um debate que por natureza é de caráter público.

O artigo *Assistência social ou controle sócio-espacial: uma análise das espacialidades políticas da Fundação Leão XII sobre as favelas cariocas (1947-1962)*, de Igor Martins Medeiros Robaina, tem como foco compreender as relações conflituosas entre grupos que adotavam diferentes posturas em relação ao ativismo político-social no espaço das favelas do Rio de Janeiro. O plano de fundo da discussão é o surgimento da Fundação Leão XIII, criada

no dia 22 de janeiro de 1947, de modo que interessa ao autor analisar a articulação entre Estado e Igreja Católica nesse embate.

O trabalho intitulado *Movimento Quilombola do Piauí: participação e organização para além da terra*, é um texto de dupla autoria escrito por Daniely Monteiro Santos e Solimar Oliveira Lima. Esse escrito apresenta uma reflexão sobre as experiências do Movimento Quilombola no Piauí desde seu início, na década de 1980, até seu fortalecimento nos últimos dez anos. Por meio de uma problemática espacial, a territorialidade, o autor demonstra o desenvolvimento de dispositivos institucionais que ampararam e ampliaram o acesso de tais comunidades a seus direitos.

O último artigo desta edição, *Um sacerdote integral: o padre João Maria na narrativa do monsenhor Alves Landim (Natal – RN, 1933-1936)*, Antonio Ferreira de Melo Júnior investiga um momento notório da história da cidade de Natal. Em 1935 as organizações familiares do estado do Rio Grande do Norte passavam por um momento de crise; ocorrera, ainda o Levante Comunista. Levando isso em consideração, o autor investiga o surgimento de uma identidade católica na capital pautada no padre João Maria Cavalcanti de Brito. Para tanto, ele analisa a narrativa do monsenhor Alves Landim, que desempenhara importante papel na construção da memória do referido padre enquanto seu primeiro biógrafo.

Fechamos nosso número, conforme se tornou perfil da revista, com uma entrevista. Intitulada *Para além da história política: História e Historiografia*, ela foi feita com Renato Amado Peixoto, que é doutor pela Universidade Federal do Rio de Janeiro, professor do Departamento de História da Universidade Federal do Rio Grande do Norte e trabalha com História da Historiografia, cartografia e pensamento católico. Por isso, na presente entrevista, o professor e pesquisador se concentra em questões de História Política, espaço e Historiografia que emergem do seu livro *Cartografias Imaginárias*, no qual a problemática da formação da nação, dos exercícios de poder sobre o espaço e do papel da cartografia enformando o espaço nacional recebem devido destaque.

Os editores da Revista *Espacialidades* desejam a todos uma ótima leitura.

Equipe Editorial

Diego José Fernandes Freire

Felipe Tavares de Araújo
Gabriela Fernandes de Siqueira
Priscilla Freitas de Farias
Renan Vinícius Alves Ramalho
Tyego Franklim da Silva

***O indígena nas
revistas do Instituto
Histórico e Geográfico Brasileiro:
entre o problema e a solução
(1839-1845)***

Luis Fernando Tosta Barbato ¹

Recebido em agosto de 2013;
Aprovado em setembro de 2013.

RESUMO

O presente artigo tem por objetivo entender como o elemento indígena foi tratado dentro das Revistas do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, no período compreendido entre 1839 e 1845, período no qual o cônego Januário da Cunha Barbosa esteve no posto de primeiro-secretário do grêmio. Tal trabalho parte da necessidade de se construir uma identidade nacional para o Brasil, em um período no qual a fragmentação territorial parecia iminente, e nesse processo, elementos despontaram como marcas simbólicas da brasilidade, entre os quais, o indígena brasileiro. Aqui, buscaremos entender as ambiguidades sobre esse elemento, além de evidenciar a disputa que se dava dentro do próprio IHGB, o que evidencia que apesar de ser uma instituição formada por integrantes de origens e filiações políticas comuns, o debate nem sempre era homogêneo entre seus membros.

Palavras-chave: IHGB; Identidade Nacional; Raça; Indígena.

ABSTRACT

This article aims at understanding how the indigenous people were regarded by the Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro Review, in the period between 1839 and 1845, when Januário da Cunha Barbosa held the post of first secretary of the institute. This work intends to concur to build a national identity for Brazil in a period when territorial fragmentation

¹ Doutorando em História Cultural pela Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP. Bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo. Trabalho sob orientação do Prof. Dr. Edgar Salvadori de Decca.

seemed imminent, elements having emerged in this process as symbolic marks of Brazilianness, including the Brazilian indigenous people. Here, we seek to understand the ambiguities about this element, besides highlighting the dispute that took place inside the IHGB, which shows that despite being an institution formed by members of common origins and political affiliations, the debate was not always homogeneous among their members.

Keywords: IHGB; National Identity; Race; Indigenous.

As povoações gentias(...) são com effeito assas numerosas, e formam por isso um objecto seu, que não merece pequena attenção, e nem pouco reparo sua conservação dilatada em um estado bárbaro, tão prejudicial ao augmento geral desta colonia, como inutil áquelle progresso social, que pretendemos haver dos mesmos índios. (RIBEIRO, 1841, p.1840).

Até a primeira metade dos oitocentos o então recém-independente Brasil se viu em meio a questões que poderiam determinar sua própria continuidade política e territorial. A Cabanagem no Pará (1835 – 1840), a Balaiada no Maranhão (1838 – 1841), a Sabinada na Bahia (1837 – 1838), e a Revolução Farroupilha no Rio Grande do Sul (1835 – 1845), em meio às manifestações de lusofobia ainda presentes e o fantasma da restauração portuguesa, entre tantos outros eventos que atormentavam governantes desse Brasil de meados do século XIX, mostraram que providências precisavam ser tomadas, ou logo o Brasil poderia seguir o exemplo da América espanhola e ser dividido em inúmeros Estados independentes.

Havia a saída militar para conter essa fragmentação, no entanto, essa não era a maneira mais efetiva e nem sempre seus resultados eram os esperados – a perda da Província da Cisplatina para separatistas uruguaios, em 1828, ainda estava muito viva na memória dos dirigentes do Estado. Por isso buscou-se uma outra forma de assegurar a unidade do país: a construção de uma identidade nacional brasileira (PAZ, 1996, p.224-225).

Segundo Hobsbawm, foram os nacionalismos que deram origem à formação dos Estados nacionais, ou seja, o sentimento nacional é anterior à nação como corpo político (HOBSBAWM, 1990, p.17-19). Nesse sentido, o Brasil estava no caminho inverso, com um Estado formado, mas sem uma nação própria.

O texto de José Carlos Reis retrata este período. Segundo ele, o Brasil estava fragilizado e necessitava de uma História que falasse das virtudes da jovem nação, que desse orgulho ao seu povo, e assim, confiança em relação ao seu futuro. Nesse momento, o Brasil não precisava de uma História que falasse das tensões e que mostrasse as debilidades do

jovem país (REIS, 2002, pp.25-28). Precisava-se com urgência construir uma identidade nacional brasileira. Mas essa identidade seria baseada em quais elementos?

Nesse quesito, dois elementos podem ser aqui citados como grandes alicerces sobre os quais a identidade nacional brasileira se firmaria no século XIX: a raça e a natureza brasileiras. Afinal, eram eles aquilo que a Europa não era e não possuía, o que, em um jogo identitário que envolvia nações era essencial, afinal, não bastava ser grande e causar inveja, havia também de ser original, único. Nesse sentido, as palavras de José Carlos Reis nos ajudam a compreender melhor como as identidades nacionais deveriam ser em um jogo no qual elas se mostravam cada vez mais importantes:

As identidades são relacionais e mudam em cada relação. A identidade precisa de algo fora dela, da alteridade, outra identidade, que ela não é, e nessa relação com o outro, as identidades são construídas. Uma identidade exclui, cria o exterior. Ela é uma homogeneidade interna, um fechamento. É um ato de poder. As identidades são construídas no interior do jogo de poder e da exclusão. Não são naturais, mas difundidas em lutas históricas. (REIS, 2006, p.12).

Assim, raça e natureza despontaram como aquilo que colocava o Brasil em um lugar especial no mundo, e dava aos brasileiros características capazes de fazê-los distintos, orgulhosamente, de outros povos.

Nesse sentido, os intelectuais ligados ao Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, o IHGB, podem ser vistos como alguns dos principais agentes dessa missão de criar uma identidade nacional para o Brasil. Intelectuais oriundos das classes abastadas do Império, a maior parte deles funcionários do próprio Governo Imperial, eles escreveram e compilaram artigos que demarcavam esse centro de um Brasil tropical e mestiço. E é nesses artigos, que guardam todas as particularidades de uma história escrita por letrados ligados ao Governo Imperial, ou seja, atrelados a falar de uniões e belezas, e não de fragmentações e mazelas, é que buscamos observar como o indígena, elemento que era natureza, mas que também era homem, apareceu e foi representado no período.

E nesse jogo no qual raça e natureza ganham destaque como centro de fixação de imagens e representações que deveriam marcar o próprio *ethos* brasileiro, o elemento indígena ocupa um lugar central e muito importante no pensamento dos intelectuais preocupados em dar ao Brasil uma identidade própria. Afinal, ele era o habitante original do país e o típico representante dessas terras situadas no além-mar.

No entanto, seu modo de vida um tanto quanto diferente do padrão civilizacional branco e europeu provocava visões um tanto dúbias dentro do grêmio, contrapondo desde as que o colocavam como símbolo nacional – como é o caso do Romantismo – até outras que pregavam o seu total extermínio² - já que eram considerados verdadeiros empecilhos para o desenvolvimento da nação (SCHWARCZ, 1993, p.111-112). Discussão essa que assume importância a ponto de se postergar abertamente até o início do século XX, no qual temos como exemplo a luta do Marechal Cândido Rondon para preservar o indígena, tanto física quanto culturalmente, indo contra opiniões, ainda vigentes, que acreditavam que se houvessem índios no caminho para se chegar às riquezas brasileiras – animais, vegetais ou minerais –, estes deveriam ser eliminados (SKIDMORE, 2000, p. 115-116), evidenciando que as ideias oitocentistas de extermínio indígena em prol do progresso ainda permaneceriam com força em períodos além dos oitocentos em nossa história.

Segundo Schwarcz, a origem dessa questão que traz o índio e o homem branco em lados distintos e antagônicos da história se dá na época das grandes navegações, quando a percepção da diferença entre os homens torna-se tema constante de debates e reflexões, graças a conquistas de terras desconhecidas que originava novas concepções e posturas. Nas narrativas que descrevem essas viagens, que aliavam fantasia e realidade, esses “novos homens” eram frequentemente descritos como estranhos em seus costumes e diversos em sua natureza (SCHWARCZ, 1993, p. 44).

No entanto, foi somente no século XVIII que esse debate se acirrou, de um lado, a vertente ilustrada encabeçada por Rousseau, que acreditava no princípio da “perfectibilidade”, que ressaltava a capacidade singular e inerente a todos os homens de sempre se superarem. Ou seja, segundo Rousseau, havia a faculdade intrínseca e específica do humano de aperfeiçoar-se e, por esse princípio, não era obrigatório o acesso à “civilização”. A humanidade era somente uma, mas diversa em seus caminhos.

Portanto, segundo essa linha de pensamento partilhada por Rousseau, os homens nascem iguais. Ao analisar as sociedades aborígenes americanas, este intelectual da Ilustração francesa chegou à conclusão que elas se encontravam em um Estado moralmente superior, pois, na sociedade “civilizada”, a evolução social corrompeu a bondade original humana, o que pode ser constatado na frase abaixo:

Pergunto qual das duas – a vida civil ou a natural – é mais suscetível de tornar-se insuportável. À nossa volta vemos quase somente pessoas que se

² Entre os defensores dessa prática temos o importante historiador oitocentista Francisco Adolfo de Varnhagen.

lamentam de sua existência, inúmeras até que dela se privam assim que podem... Pergunto se algum dia se ouviu dizer que um selvagem em liberdade pensa em lamentar-se da vida e querer morrer. Que se julgue pois, com menos orgulho, de que lado está a verdadeira miséria. (SCHWARCZ, 1993, p. 45).

No entanto, sabemos que essa visão idílica de Rousseau não foi a única que se abateu sobre o habitantes do Novo Mundo. Principalmente na segunda metade do século XVIII, se intensificaram as imagens que os detratavam, juntamente com a natureza do continente. Antonello Gerbi, no mostra – através da análise da obra de intelectuais do século XVIII dedicadas à América - um quadro de suposta inferioridade física do continente³, e de uma conseqüente debilidade natural de suas espécies, na qual, “todos estavam condenados por natureza a uma decadência irresistível, a uma corrupção fatal” (GERBI, 1996, p.15-17). Essas teses só arrefeceram⁴ em finais do século com o advento das teorias de Humboldt de valorização da natureza e do povo americano, e com a retratação de Buffon sobre a degeneração do homem na América.

Entretanto, é importante frisar que mesmo nessas teses que julgavam ser os homens diferentes entre si – no caso os ameríndios inferiores aos europeus – não havia ainda o conceito de raça da maneira que conhecemos hoje⁵. De acordo com Schwarcz, nesse período de fins do século XVIII, ainda embalados por um otimismo igualitarista advindo da Revolução Francesa, os autores tenderam a considerar os diversos grupos como “povos”, “nações”, mas jamais como raças diferentes em sua origem e conformação (SCHWARCZ, 1993, p. 46-47).

Portanto, se em relação à natureza americana, a imagem positiva foi ganhando espaço no pensamento do século XIX, o mesmo não ocorreu em relação à sua população, que continuou a ser encarada de maneira dúbia, pelo menos no Brasil, como veremos a partir dos relatos das revistas do IHGB.

O indígena causava grande controvérsia nos debates científicos do século XIX. Ao mesmo tempo em que eram tidos como representantes de uma raça inferior, parca de

³ Cabe aqui ressaltar que principalmente no século XVIII corriam pela Europa escritos de nomes como Montesquieu, Buffon, De Pauw, Raynal, Thomas Buckle, entre tantos outros, que pregavam uma suposta inferioridade do Continente Americano em relação à Europa, em virtude, principalmente, de suas características naturais, o que acabava se estendendo à sua fauna e habitantes. Cf. (BARBATO, 2011, p.61).

⁴ Usei esse termo porque essas ideias de desigualdade entre os homens somente se atenuaram temporariamente, logo elas voltariam a pregar a inferioridade de certos povos, tendo então como base vertentes científicas surgidas no século XIX, como o evolucionismo, o positivismo e o darwinismo social.

⁵ Segundo Schwarcz, o termo *raça* é introduzido na literatura mais especializada em inícios do século XIX, pelo naturalista Georges Curvier, inaugurando, assim, a ideia da existência de heranças físicas permanentes entre os vários grupos humanos (SCHWARCZ, 1993, p. 46).

civilização, eram também os primeiros habitantes do Brasil, os habitantes legítimos desta terra, e isso lhes proporcionava uma posição ímpar nesses debates, tanto que, segundo Manoel Guimarães, será em torno do ideário indígena que se travou um acirrado debate em que a literatura de um lado, e a história de outro, argumentarão sobre a viabilidade da nacionalidade brasileira estar representada pela figura do indígena (GUIMARÃES, 1988, p. 11).

Por isso, havia posições distintas em relação ao elemento autóctone dentro do IHGB. Pois, se de um lado, havia os teóricos que viam o indígena como um entrave ao desenvolvimento da nação, do lado oposto havia quem via o índio como um elemento belo, natural do Brasil e dono legítimo dele, e que por isso deveria ser respeitado e preservado, como era o caso das posições defendidas por certos autores do Romantismo brasileiro, como Gonçalves Dias e Gonçalves de Magalhães, os maiores expoentes da defesa indígena nesses debates.

Ao contrário do negro, que era na maioria das vezes observado sob uma óptica negativa, considerado incapaz de receber a civilização, o índio não era visto somente como um elemento bárbaro e incapaz de se tornar civilizado, mas sim como um elemento redimível, bastando ações concretas da nação para alcançar tal ideal, ações essas representadas principalmente pela catequização (SCHWARCZ, 1993, p.11-113).

Um exemplo dessa postura que encontramos no IHGB está no artigo de Januário da Cunha Barbosa intitulado *Se a introdução dos escravos africanos no Brasil embaraça a civilização dos nossos indígenas* (BARBOSA, 1839), no qual ele defende a utilização da mão-de-obra indígena nas lavouras do país em substituição ao trabalho escravo africano. Segundo ele, o índio era totalmente apto ao trabalho, bastando apenas que lhes fosse dada a civilização, que consistia em introduzi-los à doutrina cristã e também discipliná-los para o ofício produtivo. Ou seja, civilizar era o mesmo que aproximá-los – o máximo possível – do modelo branco europeu (RODRIGUES, 1995, p.15).

Barbosa defende que o indígena ainda não havia atingido esse estágio de desenvolvimento devido à introdução dos “desqualificados” trabalhadores africanos, que tomaram os postos de trabalho – produtivo – destinados a eles, e que os levariam à civilização. Portanto, podemos notar que, segundo Barbosa, o trabalho civiliza aquele que supostamente estaria imerso na barbárie, sendo isso possível apenas ao indígena, estando o negro, visto sob uma ótica deveras negativa por Barbosa, indiferente a essa civilização trazida pelo trabalho.

Vale ressaltar aqui que Jaime Rodrigues defende que essa proposta de inserção do indígena no sistema produtivo brasileiro, proposta por Barbosa, estava relacionada com a

iminente escassez de mão-de-obra africana , já que o tráfico trasatlântico estava proibido desde 1831, e que logo seria necessário pensar em alternativas para supri-las. Também acredita que esse incentivo à substituição esteja relacionado ao temor da “onda negra”, já que havia exemplos recentes de violentas rebeliões de escravos africanos, como é o caso da Revolução de Santo Domingo e da Revolta dos Malês (RODRIGUES, 1995, p. 9-23).

Assim, a partir desses artigos, podemos destacar outros nos quais o indígena aparece como um elemento passível de ser civilizado e de participar de maneira ativa do progresso brasileiro. Exemplo disso encontramos numa proposta escrita em 1798 por José Rendon – muito parecida com a de Barbosa que vimos a pouco -, na qual ele defende a catequização do indígena a fim de aumentar a população da nação. Segundo esse autor – do qual não temos nenhum dado -, se ensinados desde crianças nos costumes “civilizados”, eles o assimilavam com rapidez, podendo tornar-se robustos trabalhadores, o que, além de contribuir com a agricultura brasileira, livraria o Brasil de parte da necessidade do trabalho africano (RENDON, 1842, p.295-317).

Podemos também tomar como exemplo dessa capacidade do indígena de produzir se observarmos os artigos que tratam das missões jesuíticas, nos quais os frades são acusados de levarem uma vida opulenta graças aos esforços indígenas, o que mostra que se bem guiados e instruídos, os índios podiam participar ativamente do progresso da nação (OLIVEIRA, 1842, p.333).

Podemos comprovar ainda essa visão do elemento indígena como redimível ao analisarmos a tese vencedora do concurso promovido pelo instituto para premiar o trabalho que melhor elaborasse um plano para se escrever a história do Brasil. O artigo *Como se deve escrever a história do Brasil* (MARTIUS, 1844) escrito por Von Martius foi o vencedor daquele concurso.

Segundo o projeto historiográfico de Martius, o Brasil deveria assegurar sua identidade e especificidade entre as demais nações no que concernia à miscigenação. Ou seja, caberia ao historiador mostrar que a missão específica do Brasil era realizar a idéia da mescla das três raças, lançando assim os alicerces para a construção do nosso mito da democracia racial.

Cada uma dessas três raças, segundo o artigo de Martius, tinha um papel determinado, sendo o branco responsável pela obra civilizatória do Brasil, o índio, mais uma vez retratado como redimível, era importante por ser o elemento original brasileiro e ao negro cabia uma visão negativa, já que era visto como um empecilho no caminho do progresso

(GUIMARÃES, 1988, p.16-17). Portanto, notamos que na obra de Martius, que contava com a outorga do IHGB, o indígena se mostrava como passível de civilização.

Há ainda outras visões positivas do índio nas revistas, como no relato de um viajante que doou aos índios Appiacás do Mato Grosso algumas sementes e eles delas fizeram bom proveito (GUIMARÃES, 1844, p.306), ou no relato que ressalta “os edifícios, os magníficos templos, ornamentos preciosos, e todas as mais obras que ainda existem, além dos fragmentos de outras já demolidas, e é fácil concluir que elles são originalmente capazes de tudo a que se destinarem” (REBELLO E SILVA, 1840, p.156)⁶.

Ainda encontramos vários relatos que simplesmente os descrevem, como se fossem componentes da natureza, e outros nos quais eles são os protagonistas, nos quais suas danças, seus hábitos, suas crenças, e principalmente suas línguas são densamente descritos, aparentemente de maneira despreziosa. No entanto, Lúcia Maria Paschoal Guimarães nos traz uma explicação bastante interessante para a produção e inclusão desses artigos na revista do IHGB.

Segundo a historiadora, foi a busca das raízes étnico-culturais do povo brasileiro, em um país marcado pela mestiçagem e pelos contrastes, que levou a esses estudos. Isso porque, o mineralogista Roque Schüch, encontrou evidências ao examinar a Pedra da Gávea, de que algumas inscrições contidas nelas assemelhavam-se às inscrições vikings, e isso, aliado às conjecturas da chegada dos escandinavos à América do Norte, logo levaram esse naturalista, e a muitos outros a cogitar a vinda desses povos também para o Brasil.

Com essa hipótese, o Brasil carente de raízes étnico-culturais, e marcadamente mestiço e cheio de contrastes, vislumbrou na chegada desses povos tidos como mais avançados uma grande ajuda na tarefa de ascender o país ao patamar das “grandes nações”. Por isso, o instituto - incentivado principalmente por Martius e Varnhagen – delegou comissões com o intuito de recolher “as possíveis notícias sobre essa grande geração perdida”, e que cuidassem também para promover meios para desenvolver o estudo das línguas indígenas, já que se acreditava estar nelas – principalmente no tupi – os resquícios da pretensa civilização extinta (GUIMARÃES, 1995, p.524-526).

Com o tempo, essas ilusões foram malogrando⁷, à medida que nada era encontrado que confirmasse tais hipóteses⁸. No entanto, as línguas indígenas continuaram tendo grande

⁶ Nesse artigo podemos observar claramente a influência da “teoria das ruínas” de Humboldt, o que mostra a busca dos intelectuais do IHGB em comprovar que os habitantes originais do Brasil não eram incapazes de progredir, sendo essas provas materiais disso.

⁷ Esse desapontamento já se mostrava com a gradual perda do contato com a Sociedade Real dos Antiquários do Norte – instituição congênere ao IHGB, com sede em Copenhague – que prestava auxílio ao IHGB nesses

importância na revista do IHGB, segundo Lúcia Guimarães, graças a “um fio de esperança de que, há qualquer instante, no seio da inóspita floresta tropical, se abriria uma clareira revelando, enfim, as marcas da pretensa idade de ouro dos nossos autóctones” (GUIMARÃES, 1995, p. 526).

Ao lado dessas visões positivas, que veem no índio um elemento capaz e um possível aliado da nação brasileira, temos vários artigos que trazem os nativos como verdadeiros entraves para o desenvolvimento do país.

A principal crítica a esses elementos acontece devido aos ataques que eles impunham aos exploradores, comerciantes e colonos que passavam por rios ou estradas que cortavam suas regiões, o que para homens preocupados em alavancar a economia colonial, promover a colonização do interior e estabelecer fronteiras, a fim de proteger o território e interligar as desunidas províncias brasileiras, era algo injustificável.

São vários os artigos que retratam esses ataques, e se em alguns os autores dão soluções mais brandas, como é o caso de um artigo que trás o problema dos índios Botocudos, que dominaram as estradas que levavam ao interior da capitania do Espírito Santo, e que ainda as utilizam para promover ataques pelos povoados, e que, segundo o autor, o melhor método para encerrar esse problema seria atrair esses elementos para o convívio da civilização utilizando a “doçura e amizade”, seguindo o exemplo usado na colonização do Rio São Lourenço, na América do Norte (CERQUEIRA E SILVA, 1842, p.246)⁹.

Em outros, a solução encontrada é a redução, ou seja, o extermínio de parte das populações indígenas que promovem dificuldades ao desenvolvimento das mais diversas regiões brasileiras. No artigo - de título bem sugestivo por sinal - *Memória sobre as nações gentias: que presentemente habitam o continente do Maranhão: analyse de algumas tribos mais conhecidas: processo de suas hostilidades sobre os habitantes: causas que lhes tem dificultado a redução, e o unico methodo que seriamente poderá realizal-as* (grifos nossos), escrito em 1819 por um major, e oferecido ao IHGB, podemos notar claramente isso. O autor acusa os indígenas de impedirem o desenvolvimento da região, e vê como solução eficiente para acabar com esse problema a redução desses “entraves” (RIBEIRO, 1841, p.184).

estudos. Com a morte de Christian Rafn, em 1864, o principal intermediário entre as duas instituições, a correspondência cessou definitivamente.

⁸ A carta enviada pelo Sr. cônego Benigno ao presidente da Bahia, em janeiro de 1845 retrata bem esse desapontamento. Esse homem fora encarregado pelo IHGB de percorrer o Brasil em busca de um monumento antigo brasileiro – “a cidade abandonada” – mas que já estava há três anos na expedição e nada ainda havia encontrado, apesar de haver esperanças (BENIGNO, 1845, p.102).

⁹ Opinião que indica uma possível admiração ao modelo de colonização norte-americano, que tinha nos EUA um de seus exemplos de desenvolvimento civilizacional.

Exemplos como esse evidenciam um aspecto que Antonio Carlos Robert Moraes ressaltou sobre o processo de formação nacional, que segundo ele, foi marcado, além da apropriação do espaço, pela exploração do homem. Ele afirma que o colonizador do Brasil – desde os lusitanos que primeiro chegaram aqui, até o fazendeiro paulista - foi impulsionado pela ideia de conquista territorial, e dele usufruiu. Nesse intuito, a população nativa tornava-se um mero recurso do local, que poderia ser útil, aproveitada como escravos ou como trabalhadores livres – em um sistema de exploração não muito diferente da escravidão –, e caso elas se mostrassem como empecilho na conquista ou exploração dessas terras, usava-se como estratégia corrente a eliminação. Ou seja, o foco da colonização brasileira era a terra, e não a população (MORAES, 1996, p.97-103).

Portanto, notamos que, sobre o indígena, apesar da imagem de redimível, pairava a ambiguidade no que concernia ao seu papel no Brasil do pós-independência. De um lado, autores que depositavam as esperanças de que eles poderiam vir a se tornar colaboradores do progresso brasileiro, bastando que o homem branco cumprisse sua missão civilizadora, e os conduzissem por esse caminho. De outro, homens preocupados com o desenvolvimento da nação, que pareciam não estar dispostos a esperar esses índios se redimirem. Afinal, o Brasil precisava avançar a passos largos, otimizando os usos dos recursos que a exuberante natureza lhe provera, e nesse compasso, se esses recursos não fossem adequados, deveriam ser descartados, tudo em nome do progresso da nação.

REFERÊNCIAS

BARBATO, Luis Fernando Tosta. *Brasil, um país tropical: o clima na construção da identidade nacional brasileira (1839-1889)*. Campinas, SP: [s.n.], 2011.

GERBI, Antonello. *O Novo Mundo – História de uma polêmica 1750 -1900*. São Paulo: Cia das Letras, 1996.

GUIMARÃES, Lúcia Maria Paschoal. Debaixo da imediata proteção de Sua Majestade Imperial: o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (1838-1889). *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, n. 388, 1995.

GUIMARÃES, Manoel Luís Salgado. Nação e civilização nos trópicos: o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e o projeto de uma história nacional. *Estudos históricos*, n. 1, 1988.

HOBSBAWM, E. J. *Nações e nacionalismos desde 1870: programa mito e realidade*. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1990.

MORAES, Antonia Carlos Robert Moraes. *Ideologias Geográficas: espaço, cultura e política no Brasil*. São Paulo: HUCITEC, 1996.

PAZ, Francisco de Moraes. *Na poética da História: a revitalização da Utopia Nacional Oitocentista*. Curitiba: UFPR, 1996.

REIS, José Carlos. *As identidades do Brasil 2: de Calmon a Bonfim: a favor do Brasil: direita ou esquerda?* Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.

REIS, José Carlos. *As identidades do Brasil: de Varhagen a FHC*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2001.

RODRIGUES, Jaime. Índios e africanos: do “pouco ou nenhum fruto” do trabalho à criação de “uma classe trabalhadora”. *Revista História Social*. Campinas-SP, n.2, 1995.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O Espetáculo das Raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil (1870-1930)*. São Paulo: Cia. Das Letras, 1993.

SKIDMORE, Thomas E. *Uma História do Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 2000.

FONTES

BARBOSA, Januário da Cunha. Se a introdução dos escravos africanos no Brasil embaraça a civilização de nossos indígenas, etc. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Tomo I, 1839.

BENIGNO, José de Carvalho Cônego. Offício do sr. Cônego Benigno ao exm. presidente da Bahia, o sr. tenente general Andréa, sobre a cidade abandonada que ha três annos procura no sertão d'essa provincia. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Tomo VII, 1845.

CERQUEIRA E SILVA, Ignácio Accioli de. Informação que Francisco Manoel da Cunha deu sobre a Provincia, então Capitania do Espirito Santo, ao Ministro de Estado Antonio de Araujo e Azevedo. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Tomo IV, 1842.

GUIMARÃES, José da Silva. Memoria sobre os usos, costumes e linguagem dos Appiacás, e descobrimento de novas minas na Provincia de Mato Grosso. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Tomo VI, 1844.

MARTIUS, Carlos Frederico Ph. de. Como se deve escrever a história do Brasil. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Tomo VI, 1844.

OLIVEIRA, José Joaquim Machado de. A celebração da paixão de Jesus Christo entre os guaranyes (episódio de um Diario das Campanhas do Sul). *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Tomo IV, 1842.

REBELLO E SILVA, Thomaz da Costa Corrêa. Memoria sobre a provincia de Missões. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Tomo II, 1840.

RENDON, José Arouche de Todelo. Memoria sobre as aldeas de indios da provincia de S. Paulo, segundo as observações feiras no anno de 1798 – opnião do autor sobre a sua civilização. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Tomo IV, 1842.

RIBEIRO, Francisco de Paula. Memória sobre as nações gentias: que presentemente habitam o continente do Maranhão: analyse de algumas tribos mais conhecidas: processo de suas hostilidades sobre os habitantes: causas que lhes tem dificultado a redução, e o unico methodo que seriamente poderá realizal-as. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Tomo III, 1841.

Es/crer/ver a nação: espacialidade forjada na narrativa barrosiana

Elyinaldo Gonçalves Dantas¹

Recebido em julho de 2013;
Aprovado em agosto de 2013.

RESUMO

Neste texto procuraremos fazer uma reflexão sobre a organização do espaço nacional no pensamento integralista de Gustavo Barroso a partir do aporte teórico metodológico da desconstrução derridiana. Utilizaremos para isso o capítulo VI da obra *Brasil, Colônia de Banqueiros*, no qual Barroso se utiliza do papel crucial do tropo da animalização, para sua construção espacial e identitária da nação. E estaremos também preocupados com a dimensão visual do documento analisado, que carregado de uma potência visual, rabisca um quadro do que seria a nação, forjado pelo poder das letras, narrativa que desenha uma topografia afetiva dos espaços.

Palavras-chave: Barroso; nação; Tropo linguístico.

ABSTRACT

In this paper we will try to reflect on the organization of national space in fundamentalist thought Gustavo Barroso from the theoretical methodology of deconstruction Derrida. We will use the Chapter VI of the work *Brazil, Bankers Colony*, in which Barroso using the crucial role of the trope of animalization for its construction and spatial identity of the nation. And we will be concerned with the visual dimension of the parsed document, which loaded a visual power scrawls a picture of what would be the nation forged by the power of the lyrics, narrative that draws a topography affective spaces.

Keywords: Barroso; nation; Tropo language.

¹ Mestrando em História pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN).

INTRODUÇÃO

Gustavo Dodt Barroso² atuou em várias áreas desde advogado, professor, político, contista, folclorista, cronista, ensaísta, romancista brasileiro, redator do *Jornal do Ceará* (1908-1909) e do *Jornal do Comercio* (1911-1913); professor da Escola de Menores, da Polícia do Distrito Federal (1910-1912); secretário da Superintendência da Defesa da Borracha, no Rio de Janeiro (1913); secretário do Interior e da Justiça do Ceará (1914); diretor da revista *Fon-Fon* (a partir de 1916); deputado federal pelo Ceará (1915 a 1918); secretário da Delegação Brasileira à Conferência da Paz de Venezuela (1918-1919); inspetor escolar do Distrito Federal (1919 a 1922); diretor do Museu Histórico Nacional (a partir de 1922); secretário geral da Junta de Juriconsultos Americanos (1927); representante brasileiro em várias missões diplomáticas, entre as quais a Comissão Internacional de Monumentos Históricos (criada pela Liga das Nações) e a Exposição Comemorativa dos Centenários de Portugal (1940-1941); exercendo alternadamente os cargos de tesoureiro, de segundo e primeiro secretário e secretário-geral, de 1923 a 1959; na Academia Brasileira de Letras, onde foi presidente em 1932, 1933, 1949 e 1950. Essa visada geral da atuação de Gustavo Barroso pelos setores da esfera política e cultural brasileira da primeira metade do século XX, tem como sentido fazer notar a abrangência do seu campo de atuação e sua devida importância.

Mas foi sua participação como um dos líderes nacionais da Ação Integralista Brasileira, um dos seus mais destacados ideólogos, e chefe das milícias dos camisas-verdes, que iremos nos concentrar nesse texto, partindo do capítulo VI da obra, *Brasil, Colônia de Banqueiros*, intitulado, *O Condor Prisioneiro* (BARROSO, 1936). Visando responder à qual espacialidade Barroso objetivava construir e quais os mecanismo utilizados nessa operação. Apoiar-nos-emos nos subsídios teóricos levantados por Stam e Shoat (STAM; SHOHAT, 2004) no que tange ao papel fundamental do recurso tropológico, empregado nas narrativas, fazendo-as funcionar. E no trabalho teórico metodológico de Ulpiano T. Bezerra de Menezes (MENESES, 2003), preocupado com o estudo das dimensões visuais das fontes, ou seja, com a possibilidade de, sem necessariamente partir de documentos visuais, examinar o que há de visualidade nos documentos analisados.

Gustavo Barroso se insere no debate intelectual dos anos 30 que revela a busca por parte de uma elite letrada em ordenar o espaço da nação, não só no do plano das ideias, mas também no plano político, onde o se pensar a nação seria definir também seu próprio papel no

²Nascido em Fortaleza, 29 de dezembro de 1888 — Rio de Janeiro, 3 de dezembro de 1959.

cenário da política nacional. Inserido também nas tensões e dinâmicas que se constituíam dentro da própria Ação Integralista Brasileira, AIB, no qual disputava no campo da escrita, a liderança com o então Chefe Nacional da AIB, Plínio Salgado.

O pensar a história da Nação brasileira ocupou lugar privilegiado no pensamento de Gustavo Barroso, que buscou uma reinterpretação do passado nacional, promovendo o resgate do que seriam as características “verdadeiramente brasileiras”, no intuito de legitimar seu projeto ultranacionalista, centralizador e antissemita, apontando a perda dos valores nacionais e a absorção das ideologias estrangeiras, como justificativas para a “crise brasileira”. Espaço povoado por desejos, sonhos, realidades que são tecidas no calor do debate de sua época. Problematizar o que Barroso entende por espaço e identidade nacional é procurar desnaturalizar esses dois conceitos, atrelados entre si, que comportam processos simbólicos coletivos (BORDIEU, 1989), determinados por relações de poder que sustentam um sentimento de pertencimento e lealdade entre os membros de uma nação, através do qual se evidenciam categorias que ligam o Estado a seus membros, e estes entre si, nação e identidade lidos como construções ou representações da realidade, como fenômenos seletivos no qual a afirmação de uma identidade nacional vincula-se a uma ideia de preservação e pertencimento.

1934 o ano de publicação de ‘Brasil Colônia de Banqueiros’, é revelador das dinâmicas e tensões dentro da própria AIB, pois nesse ano Barroso é designado chefe das milícias integralistas no Primeiro Congresso do movimento, posição a partir da qual caberia a ele educar militar, pedagógica e moralmente as fileiras integralistas. Nessa posição Barroso dava um salto de ideólogo para uma forte liderança política-militar e com uma íntima relação com as bases da militância, passando a disputar com Plínio Salgado a liderança da AIB num movimento reflexo de radicalização da sua narrativa antissemita. Na referida obra, Barroso elabora uma explicação para a suposta crise da realidade brasileira, que seria, em sua perspectiva, o fato dos bancos estrangeiros, controlados pelos judeus, estarem levando o país à falência, não só econômica como moralmente. A ponte entre judaísmo e comunismo é construída pelo argumento de que o comunismo seria a etapa final da conspiração judaica, o auge de suas aspirações, cuja primeira etapa seria a implantação do capitalismo representado pelos bancos judaicos, que teriam a intenção de solapar e destruir a sociedade tradicional, de valores cristãos e espirituais, pois à medida que o capitalismo intensificava a exploração sobre as massas trabalhadoras, atizaria o ódio entre as classes, preparando o advento da sociedade comunista.

Nesse sentido, o livro abre com a seguinte epígrafe: “Trotsky e Rotschild marcam a amplitude das oscilações do espírito judaico; estes dois extremos abrangem toda a sociedade,

toda a civilização do século XX” (BARROSO, 1936, p.4). Trotski, intelectual marxista e revolucionário bolchevique de origem judia. Barroso se refere à família Rothschild, de origem judia conhecida por suas atividades bancárias e financeiras. Barroso identifica nesses dois elementos a síntese da ação judaica, seriam ambos os símbolos máximos do mal, que necessitavam ser denunciados e combatidos pelo bem da nação que passa a ter suas raízes buscadas na história, com uma visão teleológica, tendo uma origem e uma evolução que passa a ser racionalizada por Barroso a fim de entender o passado para se explicar o presente, e assim apontar uma saída para o futuro, no qual ele seria o farol capaz de guiar o povo brasileiro rumo à salvação moral e espiritual.

Optamos por fazer essa breve tomada da apresentação de Gustavo Barroso e da obra referida para análise, visando inserir o leitor, em alguns caminhos trilhados por Gustavo Barroso, pois achamos pertinente localizar, mesmo que grosso modo, quem foi ele, o campo de forças no qual participava ativamente e o propósito geral da narrativa submetida à análise. De modo a concatenar o estudo sobre certa espacialidade, projetada pela narrativa barrosiana, com uma abordagem do político que, sob a luz do pensamento de René Rémond (RÉMOND, 1996, p. 242-245), entendemos não possuir fronteiras fixas, pois a narrativa barrosiana de caráter doutrinário e propagandístico visava se comunicar com todos os setores da atividade humana. Sendo a significação barrosiana do espaço nacional, expressa no campo discursivo, fruto de um dado momento histórico, comprometido com determinadas relações de poder que vai dando forma ao texto, mesmo estando aparentemente “fora” dele (DERRIDA, 2011), fazendo da leitura do que seria a nação sua própria *representação*³.

A NAÇÃO DADA A VER NA NARRATIVA BARROSIANA: O CONDOR PRISIONEIRO

Neste capítulo de ‘Brasil Colônia de Banqueiros’ Gustavo Barroso versa sobre um sonho que o “impressionou para toda vida” e acontecera em 1907 no município cearense de Quixeramobim quando se encontrava acometido de uma doença que quase lhe ceifara a vida e contava com dezoito anos de idade. No sonho, Barroso se vê doente e à beira da morte “Eu estava debruçado na meia-porta, olhando o terreiro enluarado da casa do mulato Antonio (...) De olhos baixos, eu pensava na morte, tão cedo, foice cruel que me cortaria todas as

³ Utilizamos o conceito de representação no sentido empregado por Schopenhauer, que afirma que o mundo só existe como representação de um sujeito que percebe. Ver: SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*. Rio de Janeiro: Ed. Contraponto, 2001.

esperanças dum coração ao amanhecer...” quando um mandamento imperioso o fez erguer a cabeça e ver um grande animal desconhecido que se encontrava estendido no terreiro da casa, parecendo um cadáver, cercado de urubus, e ouviu uma voz oculta lhe dizer em tom de comando: “Aquilo ali é teu Brasil! Em vez de pensares na morte, cobra ânimo, vive, toma dum pau e afugenta aqueles bichos” (BARROSO, 1936, p.145).

No seu discurso, antissemita, centralizador e autoritário, as metáforas, os tropos, exercem um papel fundamental, não sendo apenas um ornamento linguístico, mas sim a “alma do discurso”, mecanismo que sai do seu sentido literal para formar um substrato metafórico que desempenha papel real no mundo (STAM; SHOHAT, 2004, p.200) provocando efeitos de visualidade, produzindo e sustentando formas de sociabilidade. Muito mais do que nos contar sobre seu sonho, o autor, trata de construir uma determinada imagem da nação e de sua identidade. Mas, qual imagem Barroso queria construir? E quais os mecanismo utilizados nessa operação?

A chegada do mundo moderno e industrial parece alterar as percepções espaço-temporais de Gustavo Barroso, seu texto fala da ruína de um tempo e de um espaço, marcada pelo entendimento da existência de uma relação harmoniosa entre o homem e a natureza. Fruto da invasão de seus espaços por forças estranhas, causando a sensação que tudo a sua volta estava se perdendo, que o mundo escapava de seus próprios pés. Espaço atravessado cada vez mais pelo anonimato do capital, que não tem religião, que destrói todos os símbolos de um passado de glórias e de poder, inimigo que nunca se apresenta diretamente, mas que age por trás do dinheiro, inimigo que não apresenta um rosto só, mas que se camufla com várias máscaras, que segundo seu texto, talvez pela sua pouca idade ainda não fosse capaz de descobrir que rostos estavam por trás dessas máscaras.

Seu sonho o perseguiu por toda a vida, como o autor afirma, mas em sua vida Barroso também perseguiu esse sonho, encontrando na AIB o local ideal para a operacionalização dos seus desejos, dado que a organização integralista trazia em seu âmago características semelhantes aos dos partidos nazista e fascista, que ganhavam força na Europa, porém apresentando suas características peculiares, inerentes a conjuntura brasileira, mas com a mesma matriz ideológica dos partidos nazifascistas, grosso modo: partido único de massa, forte estrutura hierárquica, exacerbação dos valores nacionais, forte oposição aos princípios do liberalismo, do comunismo e do socialismo, busca pelo domínio dos meios de comunicação, eliminação do pluralismo político, aniquilamento das oposições embasado na violência e no terror.

Nos anos 30, Barroso acredita já ter entrado na sua maturidade, não só física, mas intelectual. Suas lembranças do passado o saltavam os olhos através de suas experiências do presente, a esse momento ele já elegera os rostos por trás das máscaras do anonimato do capital, que destruía seu mundo - os banqueiros judeus.

Pois bem, ao remexer os arquivos e ao ler os maçudos relatórios para tirar a documentação deste livro, a cada passo o sonho se refazia na minha memória. O nosso Brasil é a carniça monstruosa ao luar. Os banqueiros judeus, a urubuzada que a devora. E Deus me deu vida para que tivesse a coragem de rasgar o véu que encobre os verdadeiros exploradores do povo brasileiro, de mãos dadas aos políticos e estadistas incapazes ou corruptos. (BARROSO, 1936, p.145-146).

Aqui se faz importante destacar que Barroso não só se sentia preparado para conduzir a AIB, ele também afirmava ser o “escolhido de Deus” para conduzir esse projeto, tal como ouvira no seu sonho, e dessa forma conduzir a construção do Estado Integral⁴. Percebemos assim uma estreita relação entre o autor, vida e seu texto, no qual Barroso lança argumento que justificam a necessidade de sua liderança no movimento integralista. Façamos menção aqui à disputa política entre Salgado e Barroso, pela liderança da AIB, movimento que para garantir sua força deveria se mostrar coeso. Desta forma Barroso busca escamotear essa disputa política em seu discurso. Mas o sujeito não apaga sua intenção na escrita, sempre permanecendo *rastros*, que ligam o interior e o exterior do escrito, percebemos assim as *diferências* que percorrem seu discurso, ou seja, como a significação se forma também nos não-ditos, que como nos lembra Derrida (2011, p.27-28), *não é nada*, mas sim algo, e esse algo é criativo.

Um tropo essencial para a construção de seu discurso antisemita, como podemos observar, foi o da animalização, recorrendo ao bestiário, para representar os judeus como urubus - animais que se alimentam principalmente de carne de animais mortos. O Brasil, dentro desse discurso tropológico seria um enorme animal, que ainda não morreu, mas que definha vitimado por parasitas e vermes⁵, por muito tempo, imperceptíveis ao olhar humano, que corroem seu corpo há tempos, e que apareciam agora em sua plenitude como uma nuvem

⁴ O Estado integral corresponde a uma concepção de organização social e política da sociedade através do Estado integral-corporativo, repousando numa concepção do homem e da sociedade inspirada num humanismo espiritualista e numa visão harmônica da organização da vida em sociedade. Essa concepção ganhou variantes, como a concepção de Estado-sindical-corporativo inspirada em Miguel Reale. Gustavo Barroso não chegou a se destacar como um teórico do Estado integral, embora tenha colaborado com suas próprias prerrogativas de como se chegar a ele.

⁵ Lembremos aqui a proximidade do discurso tropológico barrosiano com o discurso tropológico nazista, que representava os judeus como vermes em suas propagandas.

negra de urubus sobrevoando alto, em círculos, identificando o Brasil como próximo alimento.

Seu recurso ao mecanismo topográfico escreve o corpo da nação e escreve nele sua própria história, elegendo a figura do comunista-capitalista-judeu, como bode expiatório responsável pela destruição da nação, o tropo da animalização, atua no sentido de sedimentar sua compreensão de realidade, solidificando sentidos, que forjam, para o leitor, uma dada visualidade a partir da escrita.

A partir da evocação de seus processos de montagem evidenciamos a construção de uma moldura, um *frame*. Seu texto carregado de uma potência visual rabisca um quadro, forjado pelo poder das letras, narrativa que desenha uma topografia afetiva dos espaços do passado, produzindo a ideia de corte entre esta espacialidade romantizada do passado, com o espaço estranho do capital estrangeiro, controlado pela mão judaica, que não respeita barreiras materiais e imateriais, derrubando-as. Espaços sob os quais não se tem mais domínio, que limitam seu próprio mundo, que quando jovem, sonhara que o teria em suas mãos, mas amanhece na aurora de sua jovialidade acordado, mortal.

Bons ou maus, os anos passaram e eu fui vivendo, dentro do liberalismo enganador, na ignorância do problema capitalista e de sua influência direta sobre nossos destinos. Um dia, em plena maturidade de corpo e de espírito, enfronhado já na grave questão, entrei uma tarde no jardim zoológico. Próxima a porta, havia uma jaula e dentro dela um condor prisioneiro. (...) E, compreendendo toda a angústia da grande ave cativa, sofri um momento a mesma dor que ela. De repente, numa nesga de azul que se avistava por entre as franças duma árvore esgalhada, ao pé da jaula, dei com uma revoada de urubus, muito alto. Como que um instinto secreto advertiu o condor. (...) E viu o giro das urubus no espaço solheiro. E viu a imagem da Liberdade! Acompanhou-os nas evoluções circulares e, quando desapareceram das nesga de céu que a folhagem permitia avistar, baixou de novo a cabeça empurpurada na sua atitude de alheamento e de dor recôndita, diariamente reconcentrada. Antes, porém, um olhar de soslaio para mim com um leve estirar da asa, como a me dizer: "Homem, és coautor da monstruosa injustiça que me tolhe o gozo da liberdade e da vida! Eu, que sou a glória das asas nas alturas dos Andes e me perfilo heráldico nos brasões das Repúblicas do Continente, aqui manietado, inutilizado e só, enquanto que as negras aves covardes, vis e nojentas, que se alimentam da podridão, essas tem o domínio do espaço e revolteiam no céu azul sob tépido banho da luz solar (...)". Eu saí naquela tarde, cabisbaixo e concentrado como o condor, do jardim em que ele jazia preso. O meu pensamento inquieto e dolorido batia asas continuamente como um inseto prisioneiro no vidro duma janela, até que apreendeu a imagem que tivera diante dos olhos. O condor poderoso, mas aprisionado, era o BRASIL, e os urubus livres e gozadores, os políticos que o venderam e os banqueiros que o compraram. (BARROSO, 1936, p.146-148).

O momento de escrita de seu livro corresponde a uma abstração pessoal que forja uma imagem da nação pelas letras, a partir de uma experiência emocional e espiritual. Barroso já era um dos mais destacados ideólogos do integralismo, maior representante da corrente antisemita, chefe das milícias integralistas, posição na qual caberia a ele educar militarmente, pedagogicamente e moralmente suas fileiras. Nessa posição Barroso agora dava um salto de ideólogo para uma forte liderança política-militar e com uma íntima relação com as bases de sua militância. Era chegada a hora de assim como lhe foi ordenado em sonhos “toma dum pau e afugenta aqueles bichos” (BARROSO, 1936, p.145). Sua arma seria um lápis na mão, mas no momento oportuno se fosse preciso outras armas seriam usadas e suas milícias já estavam sendo treinadas para isso.

Na busca pela constituição da nacionalidade brasileira Barroso busca, a partir de suas experiências, um passado repleto de imagens que representariam a verdadeira essência do brasileiro. O Brasil e seu povo eram como o condor que outrora, voava livre soberano, imponente, mas agora estava preso na gaiola do capital judaico, não mais dono de si, que precisava se libertar a partir da luta contra seu aprisionador. A construção barrosiana da identidade nacional é assim relacional, pois em sua narrativa Barroso constrói o *Outro* para se auto definir e definir a nação brasileira, sendo esta seu reflexo. Num jogo de espelhos que sua narrativa tropológica constrói, o condor preso, imóvel, feito para alçar voos grandiosos, representa a nação brasileira, nação esta que é sua auto imagem projetada na escrita, onde Barroso escreve suas obsessões recorrentes, um mundo de sentimentos que envolve o *frame* e lhe confere significados visando atender as suas determinadas demandas.

Sua narrativa também forma a um rosto nacional, identidade brasileira que era entendida em sua percepção como uma síntese da fusão das três raças, a saber: o negro, o índio e o branco, em que o elemento civilizador branco cristão-católico merecia destaque. Lembremos aqui o curioso paradoxo do problema da posição dos integralistas na busca pela especificidade do seu movimento frente aos seus congêneres europeus, dado que embora Barroso procure salientar também essa busca pela diferenciação que residiria na maior dose de espiritualidade dos camisa-verde (TRINDADE, 1974, p.263), fica claro em sua organização narrativa a familiaridade com a ideologia praticada pelo partido nazista, que punha no lado oposto, inimigos da moral, os judeus, “negras aves covardes, vis e nojentas, que se alimentam da podridão” (BARROSO, 1936, p. 148).

O jogo com as cores utilizado em sua escrita também compõe sua gramática e sintaxe espacial. Os espaços azuis que o condor fitava nos remete à calma, à liberdade, às cordilheiras repletas da luz do sol, visão voyeurística, pois preso em sua gaiola não se podia fazer mais

nada que observar o voo livre daquelas aves negras. A cor do uniforme integralista era o verde, representando a esperança, esperança de ver seus anseios realizados, uniforme que Gustavo Barroso fazia questão de usar cotidianamente, inclusive nas suas atividades na Academia Brasileira de Letras. Notamos aí um binarismo entre o claro e a escuridão, marcante na filosofia cristã, tema muito caro ao integralismo como um todo, onde as forças do mal, as trevas, aparecem ameaçando a ordem, o celeste. Como figuras da escuridão os judeus devem ser controlados por meio da descoberta/denúncia sistemática do obscuro, no qual ele, ao assistir passivamente a tudo isso se tornaria cúmplice, devendo ele como sujeito privilegiado, “soldado de Deus”, como os integralistas se entendiam, tomar uma atitude para libertar a ave que seria a “glória das asas nas alturas” (BARROSO, 1936, p. 148), sendo ele o próprio verde da esperança, que tanto ostentava em seu uniforme, não mero soldado, mas chefe da milícia divina, afugentar a nuvem negra de urubus que ameaçavam a nação, que definhava pela perda de seus valores a partir da absorção das ideologias estrangeiras.

Para estabelecer seu mando Barroso precisa limitar seu próprio mundo, operando uma construção de sentidos na forma da escrita, a partir de uma profusão de metáforas que são utilizadas para dar sentido aos seus argumentos, imagem nascida do medo, diante de um mundo cujas fronteiras materiais e espirituais parecem se esgarçar. Paisagem do medo construída numa tentativa de manter controladas as forças hostis, imagem de um mundo inseguro do qual ameaçavam desaparecer todas as harmonias, onde o *Outro*, os judeus, e sua metaforização na forma de um tropo linguístico de animalização, são necessários para melhor explicar seus próprios infortúnios individuais.

Brasil, Brasil, meu querido Brasil, não te concentres mais, como o condor prisioneiro na tua grande dor! A tua concentração e o teu desprezo eles chamam de preguiça, de inércia, de jecatatuísmo. Estás sendo caluniado. Vamos, acorda do marasmo do teu desespero, distende suas asas possantes e soberbas, amola o bico anavahante, desembainha as lâminas das garras formidáveis! Eia! Prepara-te o combate aos urubus traiçoeiros e nefandos! (BARROSO, 1936, p. 149).

Gustavo Barroso constrói narrativamente uma imagem da nação que perdia seus valores, que definhava ameaçada pelas forças do mal. Imagem construída a partir do movimento, da diferença com o *Outro* que deveria ser combatido, pressupondo a produção de uma identidade como movimento que no confronto constante, entre o *Eu* e o *Outro*, forja uma espacialidade e sua respectiva identidade, a partir de mecanismos que desviam o real, compondo outro real possível, como marca de suas persistentes e inelutáveis obsessões. Sua

ideia de nação e identidade seria assim sua *representação*, sua forma de olhar o mundo num sentido mais amplo, no qual ele sujeito conhecedor opera, nomeia e significa o mundo de modo a produzir certa forma de ser e estar no mundo. O condor seria sua própria imagem metaforizada, que ao esgarçar os véus do onírico, com suas garras e bico amolado, desmascararia o inimigo, dissiparia a nuvem negra de urubus que tanto o ameaçava, rompendo a gaiola da mente, para assim liberto, voltar a voar soberano em seu próprio mundo.

A “verdadeira” imagem do que seria o Brasil aparece para Barroso como que rabiscada, profanada, adulterada, pela mão de um *Outro*. A missão que o pensador integralista assume é então a de restaurar essa imagem pelo poder da escrita. Com o lápis na mão, o quadro barrosiano do que seria a nação começa a ser “pintado” a partir da recorrência aos seus arquivos do passado, são as cores nebulosas de sua memória que vão dando os primeiros contornos da imagem. A restauração do que seria essa imagem real do Brasil passa a ser feita a partir da reconstrução de suas experiências pela sua percepção do presente. Suas “pinceladas” oferece-nos um outro mundo, um mundo que mais se parece um autorretrato. Seu processo de restauração do cenário nacional passa assim pelo crer numa imagem possível, real, que tem que ser dada a ver pela sua escrita, passando desta forma pelo processo de es/crer/ver a nação.

Entendemos assim, que a concepção de nação e identidade nacional, elaborada por Gustavo Barroso, tem que ser lida como um discurso que busca emoldurar certa imagem, espacialidade entendida por ele como fragmentada pela absorção dos valores liberais-comunista-capitalista, manipulados pelas mãos judaicas. Espaço que fala mais dele próprio e de seus valores conservadores, autoritários, hierárquicos, católico cristão. Nação/identidade afirmada como reação ao *Outro*, narrativa que mais fala de uma fragilidade do próprio significante, que vê seu mundo ameaçado por forças desagregadoras que parecem escapar-lhe do controle, realidade que tecida em suas linhas só apontam para um caminho, sua total destruição, fim esse que só não será concretizado com a implantação do Estado Integral, onde o tornar-se membro da nação requereria um disciplinamento do corpo e do espírito com a respectiva eliminação das discrepâncias, papel pedagógico que caberia a ele.

CONSIDERAÇÕES FINAIS:

Objetivamos neste texto observar como Gustavo Barroso se utiliza de mecanismos linguísticos para construir uma imagem da nação e de sua respectiva identidade, se afirmando como sujeito privilegiado para conduzir esse processo. Percorrendo para isso a uma breve explanação do momento de sua escrita, a fim de mostrar com quem ele dialoga e a partir de onde. Em sua narrativa Barroso recorre a suas lembranças do passado através de visões do presente, para construir a metáfora do *Condor Prisioneiro*. Se utilizando dos mecanismos topográficos da animalização, da oposição entre cores claras e escuras e da produção do *Outro*, para constituir sua base argumentativa e assim modelar uma imagem de nação que definha presa pelo capital judaico destruidor da ordem.

Na racionalidade barrosiana, a recorrência ao inimigo comum, o judeu, que destruía as nações em busca do lucro material, é uma constante, onde a partir do choque com esse *Outro*, e com o mundo moderno construído pela absorção dos valores estrangeiros, Gustavo Barroso pôde construir uma imagem de Brasil como ser vivo, um condor, que aos poucos morria preso, um mundo que fala das fragilidades de seu significante, um juiz verbal que encontra no poder de nomear sua prerrogativa.

Seu sonho de adolescente, no qual ele era incumbido de espantar os “urubus” que ameaçavam aquele ser depauperado, aparecia distante e nebuloso. Mas com o passar dos anos tudo se tornara mais claro para Barroso, que encontrando certo respaldo no seio do movimento integralista, no qual se destacava como uma das principais lideranças e objetivava ser o líder máximo da organização, conseguira *traduzir*⁶ seu sonho antigo, que tanto lhe atormentara, a partir do encontro ocorrido no jardim zoológico com o condor preso.

Seu sonho um microcosmos: que ao esgarçar as barreiras do onírico comprime a relação espaço-tempo, se materializando numa linguagem escrita, que constrói espacialidades, geografias de medo, de mando, de mundo, que demarcam fronteiras identitárias entre o *Eu* e o *Outro*, por meio de recursos tropológicos, que rompe o véu do onírico, para nos falar de um espaço que se pretende exterior, mas cujo objeto é imanente a si mesmo. Gustavo Barroso, alguém que acredita ter rasgado o véu dos sonhos, e mostrado ao mundo a verdade em sua essência. Sua linguagem, uma geografia do onírico, necessária para não se esvaír no frêmito perene de um sonho, e assim alcançar a eternidade, um condor que liberto das grades da

⁶ Fazamos notar com base no pensamento derridiano que não existe tradução pura, quem faz a tradução, o faz a partir de suas próprias demandas, se caracterizando por ser sempre uma leitura anacrônica, incorporando assim novos significados.

mente, enfrentaria e derrotaria seus inimigos, alçando voos pela posteridade que demarcariam seu espaço.

Objetivamos então não perder de vista o debate ético que acreditamos tão essencial na escrita da história, dado as crescentes ondas de extremismos pelo mundo, demonstrações de violência para com o estrangeiro e o imigrante, para com o nordestino, ou negro, ou para a comunidade LGBTTTs⁷, em suma para com o *Outro*, e que aqui no Brasil têm sido traduzidas cada vez mais com base nas obras do período integralista de Gustavo Barroso. Buscamos, desta maneira, pensar sobre o mundo que construímos e que nos constrói, e buscar compreender o que esperar dele. Esta reflexão cabe, a nós historiadores, de tantas tramas, dentre elas, a dos espaços, fazer presente, abrindo possibilidades de contatos a esses *Outros*, de expandindo nossos horizontes, de viabilizando condições de *Outros* viverem neste mundo, como nos alertou Manoel Luiz Salgado Guimarães⁸.

REFERÊNCIAS

BORDIEU, Pierre. *O Poder Simbólico*. Lisboa: Difel, 1989.

DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*. São Paulo: Perspectiva, 2011.

MENESES, Ulpiano. Fontes visuais, cultura visual, história visual: balanço provisório, propostas cautelares. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v.23, n.45, julho, 2003.

RÉMOND, Réne (org.). *Por uma História Política*. UFRJ: Rio de Janeiro, 1996.

SCHAMA, Simon. *Paisagem e memória*. São Paulo. Companhia das Letras, 1996.

SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*. Rio de Janeiro: Ed. Contraponto, 2001.

STAM, Robert; SHOHAT, Ella. Tropos do império. In:_____. *Crítica da Imagem Eurocêntrica*. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.

TRINDADE, Hélió. *Integralismo, o Fascismo brasileiro na década de 30*. São Paulo: Difel, 1974.

⁷LGBTTTs é o acrônimo de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis, Transexuais e Transgêneros (o 's' se refere aos simpatizantes).

⁸Em entrevista a Revista de História da Biblioteca Nacional, onde o professor Manoel Luiz Salgado Guimarães nos fala das incertezas e inseguranças em relação ao mundo em que vivemos. Disponível em: <<http://www.revistadehistoria.com.br/secao/entrevista/manoel-salgado-guimaraes>>. Acesso em: 15 ago. 2012.

TUAN, Yi-Fu. *Paisagens do medo*. São Paulo: Ed. UNESP, 2005.

FONTE

BARROSO, Gustavo. O CONDOR PRISIONEIRO. In. *BRASIL – Colônia de Banqueiros (História dos empréstimos de 1824 a 1934)*. 5. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira S/A, 1936.

***Visões da “família provincial do Império”:
Política e representação do espaço
no Brasil do século XIX***

Pérola Maria Goldfeder e Castro¹

Recebido em julho de 2013;
Aprovado em agosto de 2013.

RESUMO

Este artigo trata das relações entre política e espaço sob a perspectiva das representações do território brasileiro no século XIX. Por meio da análise de compêndios geográficos impressos no Brasil entre as décadas de 1830 e 1870, buscamos analisar como as transformações no arranjo institucional do Império influenciaram na maneira de se enxergar o território brasileiro, relacionando-o à unidade nacional. Ao final, a idéia principal que se esboça é a de que conhecer o território é, indissociavelmente, fazer política.

Palavras-chave: representação espacial; unidade nacional; arranjo institucional do Império.

ABSTRACT

This paper is about relations between politics and space, beyond the scope of spacial representations of the Brazil Empire under 19th century. In analysing geographic books published in Brazil between the 1830 and 1870 decades, we aim understand how the transformations in brazilian institutional arrangement had affected the ways of recognizing imperial territory and their parts. At least, the main idea shows that knowing territories is inseparably doing politics.

Keywords: spacial representation; national unity; Empire’s institutional arrangement.

¹ Mestre em História pela Universidade Federal de Ouro Preto – UFOP e professora do Departamento de História da Universidade do Estado de Minas Gerais – UEMG, Campus de Campanha. Pesquisa a formação do Estado nacional brasileiro no século XIX, com ênfase nas representações políticas e espaciais da região sul de Minas Gerais. E-mail: perolagold@yahoo.com.br

O território do Império não constitui somente a sua mais valiosa propriedade; a integridade, a indivisibilidade dele é de mais a mais não só um direito fundamental, mas um dogma político. É um atributo sagrado de seu poder e de sua independência; é uma das bases primordiais de sua grandeza exterior (BUENO, 1978, p. 21).

Durante o período imperial, sucessivas gerações de políticos e intelectuais empenharam-se na tarefa de construção do Estado nacional brasileiro sob a égide do princípio de *unidade nacional*. O velho Império Português havia-lhes legado, além de experiências políticas e modelos institucionais, um imenso território a zelar, território esse que mais se assemelhava a um mosaico repleto de imperfeições. E foi essa herança, significativamente expressa pela denominação de “Império do Brasil”, que definiu os marcos de orientação espacial dos homens no Oitocentos.

Fundamento paradigmático da unidade nacional, a unidade territorial evidencia-se na declaração de Pimenta Bueno que serve de epígrafe a este artigo. Em *Direito Público Brasileiro* (1857), uma exegese da Carta Constitucional de 1824, o futuro Marquês de São Vicente revela sua percepção espacial que, não obstante ser mais jurídica que propriamente geográfica, auxilia-nos a compreender o quadro de referências dentro do qual diversas representações do território brasileiro foram elaboradas.

Sob a ótica desse autor, era o território a mais valiosa propriedade do Brasil, um de seus distintivos em relação a outros Estados. Sendo propriedade, era lógico que o território nacional se pautasse por critérios de definição semelhante aos das propriedades privadas. Assim, numa acepção liberal, integridade e indivisibilidade² eram não apenas direito fundamental do corpo político ao qual o território pertencia como também dogma político, que deveria ser acatado e defendido a todo custo pelos representantes da nação. Notemos que essa definição político-jurídica do território não era de todo esvaziada de uma conotação mística, na medida em que Pimenta Bueno associa aquela propriedade a um atributo sagrado do poder imperial.

Quanto ao papel das províncias no arranjo institucional do Império, Pimenta Bueno ressalta que “o Império é um e único”. E prossegue: “ele não é dividido em províncias senão no sentido e fim de distribuir convenientemente os órgãos da administração, de modo que em toda a extensão do país haja centros adequados e próximos para o serviço e bem ser dos

²Abrimos um parêntesis para explicar o direito de indivisibilidade defendido pelo autor: na Constituição de 1824, não havia nenhuma cláusula que impugnasse a revisão dos limites provinciais; pelo contrário, o artigo 2º, que trata da divisão administrativa do Império, previa a possibilidade de divisão territorial, se esta fosse necessária ao bem público. Embora sejam orientadas por uma mesma lógica de transformação do espaço, *subdivisão das partes* e *divisão do todo* são empresas bastante distintas. Pimenta Bueno reconhecia essa diferença, sendo que, em sua análise, o princípio de indivisibilidade era aplicável apenas à última situação.

respectivos habitantes” (BUENO, 1978, p. 21). Para esse autor, as províncias eram circunscrições territoriais criadas com a finalidade de distribuir os órgãos da administração. Nesse sentido, elas existiam em função do Império, e não o contrário, pois eram partes integrantes deste. Era pelo frágil equilíbrio entre centralização administrativa e franquias provinciais, equilíbrio que somente poderia ser alcançado por uma racional divisão do Império, que se garantia, portanto, a unidade nacional.

Ao reconhecer no território uma das bases da grandeza exterior do Império, o autor sugere uma relação de complementaridade entre expressividade territorial e soberania nacional. Com efeito, de todas as organizações humanas é o Estado a mais territorial (RONCAYOLO, 1986, p. 262). O exercício da soberania é medido pela eficácia do controle do Estado sobre seu território. Nessa perspectiva, a posse de um território extenso, contíguo e unificado era pressuposto de inserção da nação brasileira no orbe da civilização.

Como a ausência de unidade social³ era senda espinhosa que convinha evitar percorrer, políticos e intelectuais da geração do Marquês de São Vicente analisavam a questão da unidade nacional quase que exclusivamente sob o prisma geopolítico. Para eles, o território unificado e contíguo era não somente atributo de soberania, mas também elemento fundamental na definição do caráter nacional. Assim, ao identificarem riqueza natural e gigantismo territorial como características constitutivas do Império do Brasil, os compêndios geográficos produzidos nesse contexto sublinhavam a singularidade do processo de construção do Estado nacional.

Nos Estados nacionais que se constituíram ao longo do século XIX, os agentes da unificação tiveram de arcar com a presença, antagônica e/ou complementar, das identidades políticas regionais. Sendo assim, a nação constituía-se um conjunto harmonioso de regionalismos complementares, fundamentados na máxima: “A unidade (nacional) é rica por suas diversidades (regionais)” (THIESSE, 2009, p. 5).

No caso da França, por exemplo, as identidades regionais não se desenvolveram em oposição ao nacionalismo emergente, mas sobrevieram como forma consensual que buscava evitar os excessos da centralização. No processo de construção do Estado nacional francês, o ensino público primário foi uma das instituições responsáveis por promover a imagem da França como síntese ideal do continente europeu, nação composta por diferentes regiões que,

³No âmbito social, por exemplo, a independência política do Império não havia sido capaz de neutralizar as identidades regionais e gerar uma coletividade de cidadãos, reunidos em torno de um mesmo projeto de nação. Ademais, era incoerente que uma sociedade que se dizia civilizada, defensora dos princípios de liberdade e igualdade dos indivíduos perante a lei pudesse calcar-se em bases escravistas, herdadas do período colonial. Em face dessas contradições, a unidade nacional afigurava-se mais como um artifício forjado para delimitar clivagens político sociais e cobrir a “careta” de atraso que teimava em estampar o semblante imperial.

em conjunto, perfaziam uma totalidade harmônica. Os sentimentos patrióticos também eram ensinados aos franceses, que aprendiam desde cedo que, no amor pela “pequena pátria”, ou região, residia o respeito pela “grande pátria”, ou nação (THIESSE, 1995, p. 5).

A relação entre Estado nacional e regionalismos políticos no Brasil aproxima-se da experiência francesa na tentativa de manutenção da unidade nacional. No Brasil do século XIX, o regionalismo não se desenvolveu antagonicamente ao sentimento de unidade nacional, mas, sim, sob o signo de um pacto político firmado entre elites regional e o governo central em torno de um projeto comum, o de manutenção da ordem em todas as dimensões: política, ideológica, social (DOLHNIKOFF, 2005, p. 27).

Nas obras que analisamos a seguir, cujo mote era a legitimação da unidade nacional, identificamos três tipos de abordagens: 1) a imperial, que representa a unidade do arranjo institucional brasileiro; 2) a regional, que representa a totalidade da província mineira, embora com matizes quanto aos seus limites políticos e geográficos; 3) a local, que representa as singularidades locais de uma vila, cidade ou região, podendo perfazer uma totalidade ou não. Lembremo-nos de que essas categoriais são, na verdade, recursos metodológicos construídos para auxiliar a análise textual. Assim, uma mesma obra pode conter diferentes visões de Império, província e região.

Em estudo sobre a “gramática visual” que determinou a construção e a centralização do espaço nacional brasileiro no século XIX, Renato Amado Peixoto distingue quatro tipos de representação do território, a saber: 1) Roteiros; 2) Itinerários; 3) Memórias e 4) Descrições. Esse autor observa que, enquanto os *roteiros* traduziam o esforço de penetração dos sertanistas em um espaço desconhecido, sendo, por isso, caracterizados pela originalidade, os *itinerários* tinham por objeto um território já explorado cujos limites eram determinados por balizas facilmente distinguíveis pelo viajante/leitor (PEIXOTO, 2005, p. 113).

À parte desses modelos, as *memórias* eram determinadas pela articulação entre tempo e espaço, sendo indispensável a esse tipo de texto legitimar a antiguidade da posse do território e narrar os processos de ocupação desse espaço.

Finalmente, as *descrições* valiam-se de outros modelos textuais, bem como de representações gráficas do espaço, para delimitar e descrever um território “onde a presença de um ente organizador e central era inequívoca” (PEIXOTO, 2005, p. 116). Nesse sentido, a característica definidora desse modelo era sua ligação com o projeto de construção de um Estado nacional unitário.

Concordamos com Peixoto que a principal característica destes gêneros textuais é seu compromisso com a descrição detalhada de uma região. Especialmente nos roteiros e

itinerários, o emprego de dispositivos ópticos, “pinturas de palavras”, tornou-se, consoante o autor, uma convenção estilística para se esmiuçar os múltiplos aspectos de um objeto espacial (PEIXOTO, 2005, p. 11).

É interessante observar que todas as obras analisadas constituem uma relação de identidade histórica entre si, que é pautada por sua vinculação ao discurso de conhecimento do território e inventário das riquezas deste. Ao representarem o território, distinguindo nele matizes, os compêndios geográficos oitocentistas promoveram verdadeira “invenção”⁴ do Império Brasileiro e de suas especificidades regionais.

MANUEL AIRES DE CASAL, O MODELO A SER SEGUIDO

Publicada pela Imprensa Régia, sob auspícios oficiais, a *Corografia Brasílica* (1817), investe-se de importância histórica não apenas por ter sido o primeiro livro editado no Brasil, como também por ter se constituído modelo para empreendimentos posteriores. O mérito de Manuel Aires de Casal está no pioneirismo de sua iniciativa de reunir dados sistemáticos sobre o território brasileiro, adaptando-os aos modelos do gênero corográfico⁵.

A elevação do Brasil a Reino Unido de Portugal e Algarves, em 1815, longe de ter sido apenas uma formalidade, representou uma inovação na definição dos referenciais territoriais: as capitânicas, unidades administrativas próprias do período colonial, passaram à categoria de províncias⁶. Assim, a nova conjuntura política transformara, ainda que apenas no plano simbólico, um aglomerado de capitânicas numa entidade política dotada de representatividade. E foi este quadro político que a obra de Aires de Casal pretendeu fixar.

O conteúdo da *Corografia Brasílica* divide-se em dois tomos: no primeiro, além do

⁴Em estudo sobre os mecanismos de conhecimento do território francês na modernidade, Jacques Revel nos oferece um parâmetro de análise do processo de “invenção” da sociedade, como ele mesmo diz. Segundo o autor, a geodesia foi tributária das necessidades e do desenvolvimento de uma administração pública que tendia a cobrir a França com uma rede simultaneamente mais apertada e regular. Nesse sentido, conhecimento do território é, indissociavelmente, produção do mesmo (REVEL, 1989, p. 104).

⁵Hoje em dia raro, o termo *corografia* foi bastante empregado no passado para designar obras que tinham como fundamento a descrição pormenorizada de uma região. Nas corografias, o emprego da linguagem visual, verdadeira pintura de palavras, tornou-se uma convenção estilística para se esmiuçar os múltiplos aspectos de um objeto espacial. Contudo, como qualquer saber, o gênero corográfico estava sujeito a procedimentos internos de controle do discurso, os quais determinam certo número de regras aos indivíduos que dele se utilizavam. Nesse sentido, o território só era perceptível àqueles que sabiam reconhecer seus signos e haviam aprendido a ver o mundo com olhos de pintor.

⁶Entre 1808 e 1821, os termos *capitania* e *província* foram utilizados alternadamente na legislação para designar unidades administrativas e territoriais, embora o segundo fosse mais adequado ao contexto do Império luso-brasileiro em fase de desintegração. Por meio do Decreto de 1º de outubro de 1821, estabeleceram-se os parâmetros administrativos das províncias, que passaram contar com Juntas Provisórias de Governo e, posteriormente, com Conselhos Gerais.

texto de introdução, são listadas as províncias do centro-sul, com suas respectivas vilas e cidades. O segundo tomo apresenta dados relativos à província do Rio de Janeiro e às demais províncias setentrionais. No conjunto da obra, cada capítulo é uma unidade textual que independe das demais. Porém, se lidos sequencialmente, eles prefiguram uma totalidade, fornecendo uma noção de Reino do Brasil, mesmo que esta ainda não fosse clara aos agentes da formação nacional nas primeiras décadas do século XIX.

À guisa de introdução, Aires de Casal contextualiza a participação portuguesa no processo de descobrimento e exploração do continente americano. Intercalada ao texto introdutório, a transcrição daquela que era considerada a certidão de nascimento da nação brasileira: a Carta de Pero Vaz de Caminha, de 1500⁷.

O imperativo econômico da obra fica patente na passagem em que o autor localiza o território brasileiro no contexto das relações comerciais. Segundo ele, o fato de localizar-se entre o Equador e o paralelo de 55 graus de latitude austral colocava o território brasileiro “na mais vantajosa situação para o comercio, não só com o restante da América, mais ainda com as três partes do Antigo Mundo” (CASAL, 1945, p. 17).

Nos processos de demarcação territorial, os cursos de água foram considerados balizas ideais, na medida em que desenhavam uma linha contínua e bem visível na superfície do território. Nesta citação, percebemos como Aires de Casal atribui aos rios brasileiros a qualidade imanente de dividir circunscrições territoriais:

Esta vasta região [Brasil] tem ao norte o Oceano Atlântico, e o Rio das Amazonas ou Maranhão, que a separa da Província de Terra-Firme; ao meio dia o golfo, que recolhe o Rio da Prata; ao oriente o mencionado Oceano; ao poente o Rio Paraguai, que corre do norte para o sul, e o Madeira, que corre em contrário; vindo a ser uma península, cujo istmo, que tem mui poucos côvados de largura, fica entre as origens dos rios Aguapeí e Alegre, que são ramos secundários daqueloutro (CASAL, 1945, p. 20).

A natureza brasileira limitava-se, assim, por um circuito hidrográfico formado pelos rios Amazonas, da Prata, Paraguai, Madeira e pelo Oceano Atlântico. Essa divisão perfaz uma contiguidade, interrompida apenas por faixas de terra que separam os rios Aguapeí e Alegre. Nessas circunstâncias, o autor considera o Brasil uma península já que, numa acepção formal, esse acidente geográfico era definido como “uma terra rodeada de água, exceto na parte com a qual está a península pegada com outra terra” (BLUTEAU, 1713, p. 394).

Em se tratando do relevo brasileiro, Aires de Casal demonstra uma visão de síntese em

⁷Segundo Caio Prado Jr., Aires de Casal foi o primeiro a publicar esse documento histórico, utilizando-se para isso de uma cópia encontrada no Arquivo da Real Marinha do Rio de Janeiro. PRADO JR., In: CASAL, 1945, p. 39.

vias de formação quando diz que “A face do país, quase geralmente desigual, tem muito mais de baixa, que de montuosa (*sic*)” (CASAL, 1945, p. 35). Notemos que a expressão “face do país” é rica em significados na obra desse autor, guardando íntima relação com os recursos pictóricos do panorama e da perspectiva linear⁸.

Em algumas passagens, a expressão “face do país” designa o que entendemos por superfície terrestre, extrato do solo vulnerável à ação das chuvas: ao mencionar o advento da comitiva do governador do Mato Grosso às minas de Cuiabá, em 1751, Aires de Casal diz que “havia já quase dois anos que as chuvas tinham feito reverdecer a face do país, renovado varias fontes, atalhado as moléstias, e facilitado as viagens de terra” (CASAL, 1945, p. 123).

Quanto às províncias, a descrição destas normalmente vinha acompanhada de comentários sobre a potencialidade econômica de cada região, arrolando-se produtos minerais, agrícolas e pecuários. Com esses dados, estimamos que Aires de Casal tenha contribuído substantivamente para o estado da política econômica de sua época, uma vez que esta buscasse o maior aproveitamento possível dos recursos naturais de que dispunha o Reino do Brasil. Isso, contudo, não significa que a *Corografia Brasílica* seja reflexo do contexto de queda das barreiras coloniais que impediam o desenvolvimento da economia nacional, mas, sim, que o crescente interesse pelos assuntos brasileiros e o desejo de colocar o país entre as nações civilizadas foram condições que possibilitaram o aparecimento desse tipo de inventário corográfico.

O posicionamento político da *Corografia Brasílica* orientava-se, portanto, no sentido da afirmação da unidade nacional: para Aires de Casal, as diversidades regionais existiam em função da totalidade, e não o inverso.

A *Corografia Brasílica* foi o mais completo quadro geral do Brasil elaborado durante o século XIX. A utilidade das informações corográficas para a economia e a administração do país trouxe prestígio à obra de Aires de Casal. Com o tempo, esta obra se tornaria uma espécie de livro sagrado da geografia brasileira, experiência modular para todos aqueles que desejavam representar suas províncias e localidades.

⁸Fruto da ótica renascentista de representação do universo, a perspectiva linear organiza e controla as coordenadas espaciais, sobre as quais incidem o intelecto e a razão. Para Denis Cosgrove, essa operação possibilita ao olhar controle absoluto sobre o espaço. Nesse sentido, a distância em relação ao objeto de observação, proporcionada pelo recurso visual do panorama, foi o elemento que possibilitou aos homens do passado a sensação, mesmo que figurada, de possuírem um olhar onisciente sobre o espaço. A variação de escalas na representação do espaço, por sua vez, correspondia a políticas de gestão do território específicos do período imperial (COSGROVE, 1985, p. 45).

COMPÊNDIOS ESCOLARES E A LAPIDAÇÃO DA NACIONALIDADE

A inserção do gênero corográfico nos projetos educacionais do Império foi, também, recurso bastante utilizado para forjar a nacionalidade brasileira em congruência com as identidades políticas provinciais. Não raramente, manuais de história e geografia eram os primeiros e únicos livros aos quais os alunos das instituições de ensino tinham acesso. Ademais, lembremos que, se hodiernamente os livros didáticos transparecem como fonte de referência marginal, no passado, essas publicações faziam parte da vida cultural brasileira, sendo investidas de autoridade que transcendia o âmbito escolar.

As próximas corografias que analisamos foram elaboradas sob a forma de compêndios didáticos para serem utilizadas em instituições de ensino no Império. Seus conteúdos organizaram-se de acordo com as diretrizes da pedagogia da nacionalidade empregada na lapidação do patriotismo e na introdução dos estudantes no mundo da leitura.

Primeiramente destacamos a *Corografia ou abreviada História Geográfica do Império do Brasil* (1829), de Domingos José Antônio Rebello. Organizada por um negociante local, essa obra foi oferecida especialmente aos alunos do Colégio dos Órfãos de São Joaquim, da cidade de Salvador.

No prefácio da *Corografia*, Rebello declara ser o amor pela pátria a grande motivação de seu empreendimento. Sua intenção era, portanto, apresentar “uma idéia aproximada em geral do Brasil, e em particular da Província da Bahia, isto é, do mais notável, e essencial a seu respeito” (REBELLO, 1829, p. 1). Nisso se revela a lógica de percepção espacial do autor, que vai da totalidade do continente americano à especificidade regional.

Para Rebello, era indesculpável que se ignorasse a grandeza e riqueza do território nacional. A diversidade dos produtos naturais eram sinais evidentes de prosperidade, as quais faziam do Brasil um “mimo da Natureza”, nas palavras do autor. Assim, o estudo detalhado de cada província era ponto de partida para a ampliação dos horizontes estudantis, devendo ser empreendido antes de se conhecer a história e a geografia de outras nações:

É notável que se não aprenda, e saiba primeiro que nenhuma outra, a história do nosso belo País natal, tratando-se em menos cabo aquilo que antes de tudo deve-se ler para conhecer-se a riqueza imensa das produções do nosso terreno admirável, para então seguir-se á dos Países Estrangeiros (REBELLO, 1829, p. 2).

Assim, ao reconhecer o Brasil como um país, mais especificamente o “país natal” tanto do autor quanto dos leitores, a *Corografia* de Rebello direcionava a perspectiva dos

alunos de maneira a fazê-los perceber os particularismos de que se compunha a unidade nacional. Tal maneira de ver o mundo é certamente um dos elementos mais importantes na construção de qualquer identidade política, pois molda, desde tenra idade, a percepção espacial do sujeito, fazendo-o remeter-se sempre aos referenciais regionais e locais.

Mas o que fazia da região objeto de interesse aos olhos dos políticos e intelectuais oitocentistas? Pierre Goubert estima que, por um longo período, pelo menos até que as idéias passassem a circular mais rapidamente e os homens se deslocassem com mais frequência e rapidez, o ponto de referência da maioria das pessoas era a paróquia natal ou uma pequena cidade e seus arredores. Daí que, num tipo de vida tão confinada, leituras, observações da natureza e demais atividades intelectuais fossem investidas de forte enraizamento espacial (GOUBERT, 1992, p.46). Vale observarmos que, na etimologia, os termos *pátria* e *páis* derivam de uma mesma raiz histórica, ambos designando lugares de origem de uma determinada comunidade, espaços cotidianos carregados de grande valor afetivo e simbólico.

No caso do Brasil, o processo de independência política, ocorrido na primeira metade do século XIX, expandiu a noção de espaço entre as elites provinciais, alterando nelas a maneira de ver o mundo e de nele se posicionarem politicamente. A participação das oligarquias regionais no processo de formação do Estado nacional deu-se, assim, pela articulação de uma trama ampla e complexa, na qual a província era elemento fundamental.

Certamente, o campo espacial não ficaria incólume à conjuntura de mudanças: a visão corográfica continuou a representar particularidades regionais, agora inseridas no projeto de unificação que se fazia necessário para a conservação da integridade do Império.

O desejo de alinhar as diversas peças que compunham o grande mosaico imperial, sujeitando-as à supremacia de um centro, foi manifestado nas mais diversas esferas de poder. No âmbito político, por exemplo, a Carta Constitucional de 1824 enquadrou o poder provincial nos moldes do projeto centralizador, submetendo-o à fiscalização de um presidente de província, nomeado diretamente pelo Imperador. Ao longo do século XIX, não obstante modificações implementadas pelas emendas constitucionais, esse cargo continuou símbolo da presença do governo central nas províncias.

Como o conflito entre províncias e governo central fosse inevitável, a solução encontrada para salvaguardar a unidade nacional foi institucionalizar as reivindicações regionais por meio de um órgão administrativo próprio. Para isso, a Emenda Constitucional de 1834 criou as Assembleias Legislativas Provinciais, órgãos que, conjuntamente à Câmara dos Deputados, torna-se-iam uma das principais esferas de negociação política do período imperial, consolidando uma organização compósita do poder provincial.

Ao compor o *Dicionário Topográfico do Império do Brasil* (1834), nossa próxima obra em análise, José Saturnino da Costa Pereira vivia esse momento de otimismo em relação à ampliação das franquias provinciais. No prefácio de sua obra, escrita para uso dos alunos da Escola Militar, o engenheiro fornece dados gerais sobre o Império, cuidando de observar que a melhor maneira de se perceber a totalidade deste seria a partir da consideração das particularidades provinciais:

Na vasta superfície do Brasil [...] já se vê, que o país deve apresentar aspectos muito variados, terrenos de naturezas diversas, elevações, e vales diferentemente extensos, e configurados; diferentes climas, produções, etc., que não podem ser encarados debaixo de um só ponto de vista, para descreverem em geral, de maneira que se forme idéia do todo (PEREIRA, 1834, p. 5).

Nessa passagem, Costa Pereira atesta a impossibilidade de sintetizar o Brasil sob um único ponto de vista, visto que esse país estava sob o signo da diversidade. A melhor maneira de se vislumbrar o território do país seria, portanto, remetendo-se às particularidades provinciais, as quais deveriam ser descritas em artigos independentes entre si. Ademais, o autor reconhecia o caráter artificial do sistema de divisão do Império, atestando a não correspondência entre limites políticos e fenômenos da natureza.

Mesmo tratando as províncias de maneira pormenorizada, Costa Pereira evita mencionar um importante objeto: os números de população. Isso porque, segundo ele, algumas informações eram baseadas em princípios tão falíveis, que nenhuma confiança mereciam. O próprio autor admitia que essa omissão tornava sua obra “imperfeita” e passível de críticas. A lacuna sobre a população, contudo, não foi exclusividade da obra em questão, tendo sido notado o mesmo problema em Aires de Casal e outros autores.

Para Costa Pereira, a descrição parcial consistia num eficiente recurso para se delinear a superfície terrestre do Império. Contudo, ele não era adequado à representação do litoral, visto que a costa brasileira, vista do mar, não apresentasse aspectos uniformes em toda a sua extensão:

As descrições parciais do litoral não podem, ao contrário, oferecer ideia clara do seu complexo: a direção das Costas, os Recifes, e Baixos que as bordam; o sentido, e velocidade das correntes; os ventos gerais, as monções, as estações, etc., são circunstâncias, que se não podem considerar, conservando o sistema de divisão, em que as Províncias estão repartidas, e que nada tem de particular a estes respeito (PEREIRA, 1834, p. 8).

Sob a perspectiva do *Dicionário Topográfico*, o Brasil revelava-se resplandecente, apesar de inacessível. Sua coesão fundamentava-se na diversidade de aspectos topográficos, climáticos e econômicos que caracterizavam cada uma das províncias que o compunham. Unidade e autonomia provincial eram, assim, faces de um mesmo projeto nacional.

Era comum que os compêndios didáticos oitocentistas veiculassem uma concepção de história que atribuía à natureza o prognóstico da grandiosidade nacional. Específico dessa perspectiva é o comentário do médico Alexandre José de Mello Moraes em *Corografia histórica, cronográfica, genealógica, nobiliária e política do Império do Brasil* (1863):

Parece que a Providencia Divina tinha encaminhado a Pedro Álvares Cabral, na descoberta de um vastíssimo continente, para servir de refugio, mais tarde à dinastia dos Bourbons, e de amparo à nação portuguesa. O modo como foi descoberto este grande império do Brasil, revela um milagre que claramente nos demonstra os mistérios de Deus, quando ao porvir das nações. Depois que principiou o Brasil a ser colonizado, [...] na corte de Lisboa homens leais e pensadores, pelos conhecimentos que adquiriram do continente brasileiro, olharam para o Brasil, não como um território de especulação mercantil, porém como a taboa de salvação da monarquia portuguesa (MORAES, 1863, p. 12).

Nessa passagem, chama-nos atenção a associação semântica que o autor estabelece entre os termos *continente*, *império* e *nação*. Primeiramente, ele faz referencia à descoberta de um vastíssimo continente, que teria servido posteriormente de refúgio à dinastia bourbonica e amparo à nação portuguesa. Na frase seguinte, o objeto da descoberta passa a ser o grande império do Brasil, como se este precedesse ao continente americano. O comentário completa-se com uma menção ao continente brasileiro, que teria servido de experiência aos aventureiros e tábua de salvação para a monarquia portuguesa.

Longe de se ser fortuita, a aparente indistinção entre termos geográficos (continente) e conceitos políticos (nação, império, monarquia) indica um modo de conceber a história do país. Para Mello Moraes, o que Cabral e seus companheiros descobriram foi um vastíssimo continente, que se tornou continente brasileiro por meio da ação dos homens que o batizaram como tal. Nesse raciocínio, os limites do território nacional confundem-se com a vastidão dos limites naturais da América do Sul. Notemos que, em momento algum, o autor faz menção às relações de fronteira entre o Brasil e outros países da América do Sul. Sob essa perspectiva centrada no *grande Império do Brasil*, Portugal era, portanto, como um naufrago frágil que chega às costas brasileiras e nelas deposita os resquícios de seu passado e as esperanças de seu futuro.

JOAQUIM MANOEL DE MACEDO, UMA IMAGEM DE BRASIL PARA SE MOSTRAR AO MUNDO

A imagem que o Império tinha de seu lugar no concerto das nações civilizadas transformou-se ao longo do Oitocentos, adquirindo contornos mais otimistas a partir do Segundo Reinado. Superadas as instabilidades do período regencial, o Estado monárquico atravessou as décadas de 1850 e 1860 em relativa paz, já que não mais urgia estabelecer as bases de um arranjo institucional. Naquele momento, o que mais importava era conhecer e inventariar as riquezas econômicas do país, lançando as sementes da identidade nacional de maneira a colher frutos de unidade, progresso e civilização.

Data desse contexto a produção de Joaquim Manuel de Macedo, célebre escritor de *A Moreninha* (1844), da qual analisamos *Noções de Corografia do Brasil* (1873). Essa obra de divulgação científica foi encomendada para ser apresentada na Exposição Universal de Viena em 1873. Nesse mesmo ano, ela saiu à lume em duas edições: uma em português, impressa no Rio de Janeiro, e outra em francês, impressa em Leipzig⁹.

Notemos que o formato e o conteúdo dessas edições são praticamente idênticos, salvo algumas alterações feitas pelo autor a guisa de melhor adaptar o texto a seus leitores. Por exemplo, a edição nacional possui prólogo no qual Macedo explica a razão de tal obra, que seria, basicamente, divulgarem-se na Europa informações gerais sobre o Brasil. Já na edição francesa, o autor provavelmente achou desnecessária tal justificativa.

Quanto à estrutura, *Noções de Corografia do Brasil* divide-se em duas partes: a primeira consiste num panorama do Império, contemplado nos seguintes aspectos: esboço histórico; posição astronômica e limites; clima; ilhas principais; estreitos e cabos principais; baías e portos; sistema orográfico; sistema hidrográfico; produções naturais; indústria, comércio e progresso material; sistema de governo e de administração; civilização e população; colonização e catequese. Na segunda parte, há informações sobre cada uma das províncias, sistematizadas à semelhança do modelo instituído por Aires de Casal.

Essa divisão de conteúdos evidencia a perspectiva de Macedo sobre o Brasil, “país tão grande, e grandioso”, como ele mesmo diz. Ao apresentar informações gerais do Império em primeiro plano, reservando às províncias parte posterior, o autor parece esclarecer que, na sua concepção, singularidades regionais existiam em função de uma unidade nacional superior.

No prólogo, Macedo esclarece seu método de análise, que consistiu em coligir

⁹Para este artigo, utilizamos, basicamente, a edição francesa dessa obra, por maior facilidade de acesso.

numerosos compêndios de geografia, trabalhos de engenheiros e memórias de viajantes naturalistas nacionais e estrangeiros. Assim, ao estabelecer quais eram os estudos clássicos, o autor contribuía para a instituição de uma tradição nacional do gênero corográfico. Notemos que, no topo de sua hierarquia, figura a *Corografia Brasileira*.

Vale destacar um eixo de análise entre *Noções de Corografia do Brasil* e a obra modular de Aires de Casal que se manifesta na valorização dos cursos de água como marcos de demarcação do território nacional.

Na parte de *Noções de Corografia do Brasil* que trata do sistema orográfico, o autor divide o território brasileiro em províncias marítimas e províncias centrais, enfatizando o caráter integrador dos cursos de água no país:

Les quatre provinces de Minas Gerais, Goiás, Mato Grosso et Amazonas, par opposition aux provinces maritimes, sont nommées centrales; mais cette qualification a besoin d'être expliquée, attendu qu'elles ne sont pas centrales dans la force du terme, puisqu'elles peuvent communiquer directement avec l'Océan comme les provinces maritimes par le moyen de leurs grandes artères, véritables méditerranées d'eau douce où la navigation est de plus faciles (MACEDO, 1873, p. 66)¹⁰.

Se Aires de Casal enxergava nos rios a qualidade imanente de dividir circunscrições territoriais, Macedo descrevia as vias fluviais sob a perspectiva da integração: para esse autor, os rios são grandes artérias, verdadeiros mediterrâneos de água doce que ligam as províncias interioranas ao litoral, contribuindo, através da pesca e da navegação, para o incremento da economia e dos meios de comunicação do país.

Macedo não subestima a importância das variáveis regionais na conformação dos aspectos nacionais. Sobre o clima do país, por exemplo, ele observa que, como o país se estende ao norte até a linha do Equador e, ao sul, para além do Trópico de Capricórnio, compreendendo trinta e nove graus de latitude,

On ne peut donc pas, dans une si vaste étendue, présenter un climat unique, égal et semblable; et, bien que la chaleur soit l'élément essentiel et constitutif de la climature, ce n'est pas seulement l'influence du soleil, modifiée selon les diverses latitudes ou elle se fait sentir, qui détermine les différences qu'on y observe; cette influence est encore subordonnée à diverses circonstances locales, aux conditions de positions de position relative et

¹⁰“As quatro províncias de Minas-Gerais, Goiás, Mato Grosso e Amazonas, por oposição às províncias marítimas, são nomeadas centrais; mas essa qualificação necessita ser explicada, levando-se em conta que elas não sejam centrais na força do termo, pois elas podem se comunicar diretamente com o Oceano como as províncias marítimas por meio de suas grandes artérias, verdadeiros mediterrâneos de água doce onde a navegação é das mais fáceis” (tradução nossa).

principalement d'élévation des terrains, ce qui produit les plus remarquables variations de température (MACEDO, 1873, p. 33)¹¹.

À semelhança de outros autores já analisados, como Costa Pereira, Macedo via o clima brasileiro sob o prisma da diversidade, reconhecendo na extensão geográfica um fator que dificultava não apenas a unidade territorial, mas também a homogeneidade climática. Estimamos com isso que, para esse autor, diversidade e unidade não eram condições antagônicas, mas pressupostos essenciais de um mesmo projeto nacional.

A apologia da unidade nacional não impedia que o autor de *Noções de Corografia do Brasil* reconhecesse o caráter inacabado do processo de fixação dos limites nacionais. Em pontos remotos do Império, essas demarcações jaziam desconhecidas, o que dificultava a eficácia da ação governamental, além de dar ensejo a litígios entre as províncias. Ciente disso, o autor justifica sua opção de não abordar a história desse processo, sugerindo algumas medidas para sanar as questões de fronteira no Império:

Dans les articles sur les limites des provinces, nous négligeons l'histoire des prétentions et contestations qu'on observe entre elles, ce qui rend nécessaire, non-seulement la révision de la carte de l'empire, mais aussi la création de nouvelles provinces, au profit de l'administration, de la politique, du progrès matériel et de la civilisation d'une contrée si vaste et si opulente (MACEDO, 1873, p. 194)¹².

Quanto aos limites já fixados, Macedo faz questão de salientar que o Estado monárquico conquistou-os por meio da diplomacia e da civilidade, e não pela “espada de Breno”¹³, expressão sinônimo de vitória pelas vias da violência.

Na “família provincial” do Império, metáfora cunhada pelo autor para indicar o arranjo institucional então vigente, cada membro (ou província) possuía um lugar determinado em função de sua potencialidade econômica, expressividade política, herança histórica, entre outras condicionantes. Nesse sentido, a segunda parte de *Noções de Corografia do Brasil* contém passagens elucidativas de como o autor pensava a dinâmica entre região e nação.

¹¹“Não se pode, portanto, em uma tão vasta circunscrição, apresentar um clima único, igual e semelhante; e mesmo que o calor seja o elemento essencial e constitutivo de seu clima, não é somente a influência do sol, modificada segundo as diversas latitudes onde ela se faz sentir, que determina as diferenças observadas; esta influência é ainda subordinada a diversas circunstâncias locais, às condições de posição relativas e principalmente de elevação dos terrenos, isto é o que produz as mais notáveis variações de temperatura” (tradução nossa).

¹²“Nos artigos sobre os limites das províncias, nós negligenciamos a história das pretensões e contestações observadas entre elas, o que faz necessário, não somente a revisão da carta do Império, mas também a criação de novas províncias, para benefício da administração e da política, do progresso material e da civilização de uma região tão vasta e tão opulenta” (tradução nossa).

¹³No francês: “l'épée de Brennus”.

Havia províncias que, por se comporem basicamente de florestas e terem povoação incipiente, eram relacionadas à dimensão do futuro, ao “vir a ser” tão almejado pelos políticos e intelectuais. Acreditava-se que seu território guardava riquezas naturais passíveis de serem transformadas em matéria-prima para a construção de um Estado nacional próspero. São exemplos as províncias do Amazonas e do Espírito Santo, respectivamente descritas a seguir:

L’importance politique de cette province, due à ses conditions de limitrophe avec quelques Etats américains et avec une des Guyanes des possessions européennes n’a pas besoin d’être démontrée. Ses éléments naturels de prospérité et de grandeur futures se manifestent si abondants, si riches et si admirables sur un sol presque entièrement vierge ; ils se présentent d’une manière si évidente dans l’opulence de ses artères et de ses voies hydrauliques, que toute information détaillée à ce sujet semblerait une exagération de l’enthousiasme patriotique [...]. Il nous suffira de dire que la province d’Amazonas est un nouveau monde à découvrir, mais un nouveau monde qui offre partout, sur les bords de ses cours d’eau et les lisières de ses forêts, de riches et magnifiques récoltes avant le travail, et un sol d’une fécondité merveilleuse qui récompense avec une générosité extraordinaire les moindres efforts du laboureur (MACEDO, 1873, p. 199)¹⁴.

La province d’Espírito-Santo, quoique voisine de la capitale de l’empire est destinée par la nature à devenir sur le littoral l’entrepôt et le marché principal pour l’exportation des produits d’une partie intéressante de la province de Minas-Geraes. Elle est encore mal connue et peu appréciée ; c’est pour ainsi dire une contrée encore inconnue ; elle offre pourtant à l’émigration européenne plus que des calculs et des espérances, elle lui assure des récoltes abondantes sur un sol privilégié et des avantages extraordinaires à l’industrie et aux entreprises bien organisées : c’est une nouvelle toison d’or qui attend ses argonautes (MACEDO, 1873, p. 322)¹⁵.

Embora tratem de províncias localizadas em regiões distintas, essas passagens relevam-nos imagens bastante semelhantes entre si: em ambas as representações, a ênfase está nas qualidades que poderiam ser esperadas dos elementos naturais de cada província.

No primeiro exemplo, Macedo chega a mencionar o papel geopolítico do Amazonas,

¹⁴ “A importância política desta província, devido a suas condições de limítrofe com alguns Estados americanos e com uma das Guianas de possessões europeias, não necessita de ser demonstrada. Seus elementos naturais de prosperidade e de grandeza futuras se manifestam tão abundantes, tão ricos e tão admiráveis sobre um solo quase inteiramente virgem; eles se apresentam de uma maneira tão evidente na opulência de suas artérias e de suas vias hidráulicas, que toda a informação detalhada sobre esta matéria parecerá um exagero de entusiasmo patriótico. [...] Nos bastará dizer que a província do Amazonas é um novo mundo a descobrir, mas um novo mundo que oferece em todo lugar, sobre as bordas de seus cursos d’água e as orlas de suas florestas, ricas e magníficas colheitas antes do trabalho, e um solo de uma fecundidade maravilhosa que recompensa com uma generosidade extraordinária os menores esforços do trabalhador” (tradução nossa).

¹⁵ “A província do Espírito Santo, embora seja vizinha da capital do Império, é destinada pela natureza a se tornar, sobre o litoral, o entreposto e mercado para a exportação dos produtos de uma parte interessante da província de Minas Gerais. Ela é ainda mal conhecida e pouco apreciada; é, por assim dizer, uma região ainda desconhecida; no entanto, ela oferece à imigração europeia mais que cálculos e esperanças, ela lhe assegura colheitas abundantes sobre um solo privilegiado e vantagens extraordinárias à indústria e às empresas bem organizadas: é um novo velocino de ouro que espera seus argonautas” (tradução nossa).

província limítrofe com diversos países sul-americanos. Todavia ele não se estende sobre o assunto, argumentando que sua importância não necessitava de ser demonstrada. Sobre essa província, o que lhe interessava mesmo era a fecundidade e abundância com as quais o território amazônico recompensava os esforços do colono trabalhador. Ademais, segundo o autor, toda a descrição detalhada dessa região corria o risco de parecer um exagero de entusiasmo patriótico, uma vez que era impossível representar a diversidade da fauna e da flora amazônicas sem maravilhar-se com ela.

Quanto à província do Espírito Santo, o caráter privilegiado de seu solo asseguraria colheitas abundantes e vantagens extraordinárias àqueles que nela investissem suas esperanças e capitais. Macedo também comenta sobre a potencialidade comercial dos portos marítimos daquela província, que estavam destinados pela natureza a exportar parcela expressiva da produção mineira.

Essas províncias eram, portanto, um novo mundo a descobrir: a opulência amazônica assentava-se sobre um solo quase inteiramente virgem, e o Espírito Santo, região ainda desconhecida e pouco apreciada, poderia se revelar um “velocino de ouro” aos imigrantes europeus. Além de atender aos imperativos econômicos suscitados pelas exposições, *Noções de Corografia do Brasil* contribuía para a construção da identidade brasileira, assimilando as regiões remotas do Império ao movimento da história nacional.

Outro “grupo familiar” retratado por Macedo era o das províncias que, por motivos naturais ou antrópicos, jaziam em estado de decadência. Era esse o caso de muitas províncias do Nordeste, especialmente do Ceará, sobre o qual o autor comenta:

Le Ceará pourrait être aujourd’hui une de plus riches provinces de l’Empire si ce n’étaient les longues et désastreuses sécheresses qui ravagent périodiquement l’intérieur de cette province. Disposant d’immenses ressources naturelles, d’une fertilité étonnante hors des époques, heureusement éloignées, de calamité brûlante et destructrice, le Ceará deviendra une des provinces les plus riches et les plus florissantes, dès que la science aura complètement vaincu le fléau destructeur par la solution du problème de son irrigation das les longs mois de sécheresse (MACEDO, 1873, p. 244)¹⁶.

Aqui vemos uma faceta da natureza brasileira bem diferente dos dois primeiros

¹⁶“O Ceará poderia ser hoje em dia uma das mais ricas províncias do Império se não fossem as longas e desastrosas secas que arrasam periodicamente o interior desta província. Dispondo de imensos recursos naturais, de uma fertilidade admirável fora de época, felizmente afastadas, da calamidade escaldante e destruidora, o Ceará se tornará uma das províncias mais ricas e mais florescentes, quando a ciência houver vencido completamente o flagelo destruidor pela solução do problema de sua irrigação nos longos meses de seca” (tradução nossa).

exemplos: para as províncias do Amazonas e Espírito Santo, a natureza era uma aliada na trajetória rumo ao progresso, ao passo que, para o Ceará, ela era perpétua adversária a ser vencida pelo trabalho e pela técnica. A profusão de rios que banhavam a região amazônica contrapunha-se à seca, flagelo que assolava a paisagem cearense, debilitando a economia regional. Para reverter o quadro de decadência urgia, pois, docilizar a natureza, abrandando-lhe os extremos.

Identificamos um terceiro conjunto de províncias que, por sua coadjuvação no processo de unificação do território nacional, poderiam ser chamadas de “históricas”. Sua importância era fundamentada, sobretudo, no passado. Como exemplo, temos Pernambuco, tida como um “grande planeta brasileiro”,¹⁷ em cuja órbita giravam províncias menores, como Alagoas, Paraíba e Rio Grande do Norte. Também a Bahia possuía incalculável valor histórico para Macedo:

C’est Bahia qui a formé, dirigé et défendu presque toutes les capitaineries qui constituent aujourd’hui l’empire du Brésil. Elle a droit à la vénération et à la gratitude des provinces actuelles, autrefois ses protégées et ses subordonnées. C’est une vieille mère vénérée, entourée de ses enfants (MACEDO, 1873, p. 305)¹⁸.

Ou ainda São Paulo, província gloriosa no passado e promissora no futuro, cuja imagem era matizada por ambiguidades:

Pleine de souvenirs historiques, légendaires, romanesques, riche en traditions guerrières, terribles, poétiques, surprenantes, tantôt sinistres, tantôt sublimes, la capitainerie de São-Paulo, qui ne peut disputer à celle de Rio de Janeiro la gloire de la priorité dans le majestueux mouvement patriotique de l’indépendance, eut pourtant la fortune suprême d’avoir entendu sur le bord de sa modeste rivière le cri patriotique, le cri national, le cri de l’Ipiranga : “L’indépendance ou la mort” (MACEDO, 1873, p. 371)¹⁹.

E quanto a Minas Gerais? Qual era seu lugar na família provincial do Império? Vejamos primeiramente como Macedo descreve o perfil dessa província, relacionando-o ao sistema orográfico nacional:

¹⁷No francês : “grande planète brésilienne”.

¹⁸“É a Bahia que formou, dirigiu e defendeu quase todas as capitánias que constituem hoje o Império do Brasil. Ela tem o direito à veneração e à gratidão das provinciais atuais, outrora suas protegidas e subordinadas. É uma velha mãe venerada, cercada de seus filhos” (tradução nossa).

¹⁹“Plena de lembranças históricas, legendárias, romanescas, rica em tradições guerreiras, terríveis, poéticas, surpreendentes, um tanto sinistras, um tanto sublimes, a capitania de São Paulo, que não pode disputar com aquela do Rio de Janeiro a glória da prioridade no majestoso movimento patriótico da Independência, tem, no entanto, a fortuna suprema de haver ouvido, sobre a orla de seu modesto rio, o grito patriótico, o grito nacional, o grito do Ipiranga: “*Independência ou morte*” (tradução nossa).

La province de Minas Gerais est la reine des montagnes et, en cette qualité, elle préside au système orographique general de l'empire; d'immenses chaînes de montagnes la traversent ou s'étendent em diverses directions: la cordillière do Espinhaço lui donne des vallées escarpées, celle das Vertentes, par ses ramifications et par as moindre élévation, forme de grands plateaux, dont quelques-uns fort étendus. De nombreux cours d'eau, plus ou moins puissants, traversent la province et em fertilisent les vallées et les plaines immenses (MACEDO, 1873, p. 449)²⁰.

Essa passagem evidencia o lugar de destaque conferido a Minas no território imperial: para Macedo, essa província era a “rainha das montanhas”, ponto nodal do sistema orográfico brasileiro, por ser cortada pelos principais rios e montanhas que dão forma ao relevo do país.

A despeito de sua diversidade, Minas Gerais não prescindia das outras províncias para prosperar. Pelo contrário, o autor argumenta que, por causa de sua posição central e da ausência de canais de escoamento marítimo, essa província estava estreitamente ligada ao comércio da cidade do Rio de Janeiro, sua capital econômica, comercial e industrial:

Minas Gerais, tout en possédant sa capitale administrative et politique dans son propre sein, continuera à avoir pour capitale économique, c'est-à-dire industrielle et commerciale, la ville de Rio de Janeiro, out reses rapports avec Bahia et São Paulo et les communications probables par le Mucuri avec la province d'Espírito Santo. Cette dépendance est le lien fraternel et d'intérêt réciproque qui fait des provinces de Rio de Janeiro et Minas Gerais les deux soeurs le plus étroitement liées dans la famille provinciale de l'empire (MACEDO, 1873, p. 449)²¹.

Sob a ótica macediana, as províncias dependiam econômica e politicamente do governo central. Ao utilizar metáforas de forte carga sentimental, como “elo fraternal” e “família provincial”, Macedo naturalizava o arranjo institucional do Império, abrandando a violência que as situações de dependência e desigualdade normalmente evocam. Assim, pela metáfora das províncias irmãs, centro e periferia, governo central e elites regionais, unidade e diversidade tornavam-se categoriais não antagônicas, mas interdependentes. *Noções de Corografia do Brasil* mostra-nos, portanto, que os compêndios geográficos foram importantes

²⁰“A província de Minas Gerais é a rainha das montanhas e, nesta qualidade, ela preside ao sistema orográfico geral do Império; Imensas cadeias de montanhas a atravessam ou se estendem em diversas direções: a cordilheira do Espinhaço lhe confere vales escarpados, aqueles das Vertentes, por suas ramificações e por sua moderada elevação, forma grandes platôs, dos quais alguns são bastante conhecidos. Os numerosos cursos d'água, mais ou menos caudalosos, atravessam a província, fertilizando os vales e planícies imensas” (tradução nossa).

²¹“Minas Gerais, possuindo sua capital administrativa e política em seu próprio seio, continuara a ter por capital econômica, quer dizer industrial e comercial, a cidade do Rio de Janeiro, além das relações com Bahia e São Paulo e as prováveis comunicações com a província do Espírito Santo pelo Mucuri. Esta dependência é o elo fraternal e de interesse recíproco que faz das províncias do Rio de Janeiro e Minas Gerais as duas irmãs mais intimamente ligadas dentro da família provincial do Império” (tradução nossa).

instrumentos de validação de projetos políticos, tendo estado ligados aos projetos de manutenção da unidade nacional e incremento das políticas econômicas regionais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Refletir sobre representações do território brasileiro no século XIX é necessariamente se debruçar sobre questões concernentes ao domínio do espaço e sua institucionalização. Longe de ser uma simples realidade geográfica, o espaço é uma construção historicamente determinada, fruto de relações de poder e de construções culturais.

Espaço e território, contudo, não são categoriais de análise equivalentes. No que concerne ao segundo termo, Claude Raffestin observa que seus limites são definidos não apenas por critérios econômicos ou geográficos, mas também, e sobretudo, por ser zona de competência institucionalizada, coeficiente das relações de poder. Assim, enquanto espaço é a “prisão original”, categoria de análise que, sendo ampla, pode gerar ambiguidades de entendimento, o território é a “prisão que os homens constroem para si” (RAFFESTIN, 1993, p. 13), conceito essencialmente político que chama atenção, de maneira mais explícita, para o princípio de organização que rege a relação entre espaço, poder e representação.

Numa analogia entre discurso geográfico e estratégia militar, Michel Foucault lembra-nos de que a produção de mapas e outras formas de representação territorial sempre forneceram suporte às iniciativas de gerenciamento do espaço por parte do Estado. Ele observa que muitos dos verbos de ação utilizados no tratamento do espaço – *dividir*, *definir*, *dominar* – evocam uma dimensão de disputa em que está em jogo o poder de impor um modelo de visão de mundo a uma determinada comunidade. O geógrafo, na opinião de Foucault, tem como função essencial a coleta de informações passíveis de serem processadas pelo poder. Assim, para o autor: “o poder não tem necessidade de ciência, mas de uma massa de informações, que ele, por sua posição estratégica, é capaz de explorar” (FOUCAULT, 1986, p. 163).

Ao refletir sobre a relação entre espaço e política, Iná Elias de Castro, por sua vez, observa a inseparabilidade entre estes conceitos, argumentando que a violência fundadora das relações sociais torna necessária a existência de formas institucionais e recortes territoriais para seu controle. Segundo a autora,

Sendo a política o controle das ações individuais e coletivas e o espaço o

suporte material destas ações pode-se dizer que o espaço é bem mais que uma instância política, sendo mesmo parte integrante da sua essência (CASTRO, 2006, p. 161).

Nesse sentido, a transformação das paixões humanas em interesses políticos ou materiais incide diretamente na relação que os sujeitos históricos estabelecem com o espaço. Toda a representação do território é, portanto, elemento de transformação do real e de atribuição de sentido ao espaço, visto que visem enquadrá-lo a diferentes dinâmicas de poder.

Em síntese, para os autores citados, o espaço está longe de ser uma realidade inócua, simples suporte dos fenômenos sociais. Segundo o paradigma crítico que eles compartilham, é consenso que o espaço seja um fato social, instância que constitui os eventos históricos, conferindo-lhes localização, sentido e identidade.

No processo de formação da identidade nacional brasileira, as formas de representação do espaço desenvolveram-se em concomitância com a ordem política do Império, ora reiterando o modelo de hierarquização espacial vigente, ora fornecendo subsídios para críticas ao arranjo institucional centralizado e ao sistema de divisão territorial. No contexto em que a nação solidificava suas bases por meio da difusão de valores, signos, símbolos e instituições, os compêndios geográficos serviam para demarcar os limites dentro dos quais a soberania nacional pudesse ser expandida. Essas obras, nesse sentido, foram verdadeiros instrumentos de representação política, por idealizarem diferentes imagens de Brasil.

REFERÊNCIAS

BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario portuguez & latino: aulico, anatomico, architectonico...* Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1713.

BUENO, José Antônio Pimenta. *Direito Público Brasileiro e análise da Constituição do Império*. Brasília: Ed. do Senado Federal, 1978.

CASAL, Manuel Aires de. *Corografia Brasílica ou Relação Historico-Geografica do Reino do Brazil*. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Saúde, 1945.

CASTRO, Iná Elias de. Imaginário político e território: natureza, regionalismo e representação. In: CASTRO, Iná Elias de; GOMES, Paulo César da Costa; CORRÊA, Roberto Lobato (orgs.). *Explorações geográficas*. 2. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006. p. 155-196.

COSGROVE, Denis. Prospect, perspective and the revolution of landscape idea. *Transactions*

of the Institute of British Geographers, v.10, n.1, p. 45-62, 1985.

DOLHNIKOFF, Miriam. *O pacto imperial*. Origens do federalismo no Brasil. São Paulo: Globo, 2005.

FOUCAULT, Michel. Sobre a Geografia. In: _____. *Microfísica do poder*. 6 ed. Rio de Janeiro: Graal, 1986. p. 153-165.

MACEDO, Joaquim Manoel de. *Notions de Chorographie du Brésil*. Leipzig: Imprimerie de F. A. Brockhaus, 1873.

MORAES, Alexandre José de Mello. *Corographia historica, chronographica, genealógica, nobiliária e politica do Império do Brasil*. Rio de Janeiro: Typ. Americana de José Soares de Pinho, 1858.

PEIXOTO, Renato Amado. *A máscara da medusa: a construção do espaço nacional brasileiro através das corografias e da cartografia no século XIX*. 439f. Tese (Doutorado em História). IFCS, UFRJ, Rio de Janeiro, 2005.

PEREIRA, José Saturnino da Costa. *Diccionario Topographico do Imperio do Brasil*. Rio de Janeiro: Typ. Commercial de P. Gueffier, 1834.

PRADO JR., Caio. Comentário. In: CASAL, Manuel Aires de. *Corografia Brasilica ou Relação Historico-Geografica do Reino do Brazil*. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Saúde, 1945. p. 7-40.

RAFFESTIN, Claude. *Por uma geografia do poder*. São Paulo: Ática, 1993.

REBELLO, Domingos José Antonio. *Corographia ou abreviada História Geographica do Imperio do Brasil*. Salvador: Typ. Imperial e Nacional, 1829.

REVEL, Jacques. Configurações Espaciais. In: _____. *A Invenção da sociedade*. Lisboa: Difel, 1989. p. 103-180.

RONCAYOLO, Marcel. Território. In: ENCICLOPÉDIA *Einaudi*. Porto: Imprensa Nacional, 1986, p. 262-289.

THIESSE, Anne-Marie. La petite patrie enclose dans la grande: regionalismo e identidade nacional na França durante a Terceira República (1870 – 1940). *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 15, p. 3-16, 1995.

THIESSE, Anne-Marie. Ensinar a pátria pela região. *Revista do Centro de Educação UFSM*, Santa Maria, v. 34, n. 1, p. 13-27, jan./abr. 2009.

***Entre Bockharam e Babel:
a gestão do espaço urbano natalense
na Primeira República***

Renato Marinho Brandão Santos¹

Recebido em agosto de 2013;
Aprovado em setembro de 2013.

RESUMO

O artigo tem como tema a gestão do espaço urbano. Objetiva analisar o papel da Intendência Municipal na formação de uma nova ordem urbana em Natal, entre os anos de 1904 e 1929. Para melhor compreensão do objeto de pesquisa, o marco inicial poderá ser recuado para 1890, especialmente na primeira parte deste artigo. Voltaremos para o estudo da Intendência Municipal, analisando como era regulado o seu funcionamento, a relação dessa instituição com o governo do Estado e os seus mecanismos de atuação na cidade. Analisaremos, também, a elite que administrou a cidade do Natal durante a primeira República, entendendo que a análise da formação de uma nova ordem urbana pela Intendência Municipal passa pela compreensão de quem foram os homens que estiveram à frente dessa instituição. Em seguida, discutiremos os limites da gestão municipal para pôr em prática os seus projetos para erguimento de uma nova Natal, especialmente entre 1904 e 1913. Por fim, analisaremos o processo de racionalização administrativa (burocratização), ocorrido na Intendência Municipal, bem como as mudanças experimentadas pela cidade durante a administração Omar O'Grady (1924-1929).

Palavras-chave: Natal; Intendência Municipal; ordem urbana.

ABSTRACT

The present article deals with the management of the urban space. It aims at surveying the role played by the Conselho de Intendência Municipal de Natal (Natal City Council) in the formation of a new urban order between the years of 1904 and 1929. For better understanding of the object of research, the milestone of the time span in this work was set in 1890, specifically in the first part of this article. We shall study the referred council with regard to

¹ Doutorando em Ciências da Educação pela Universidade do Minho (Portugal), mestre em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN), e professor efetivo do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Rio Grande do Norte (IFRN) – João Câmara.

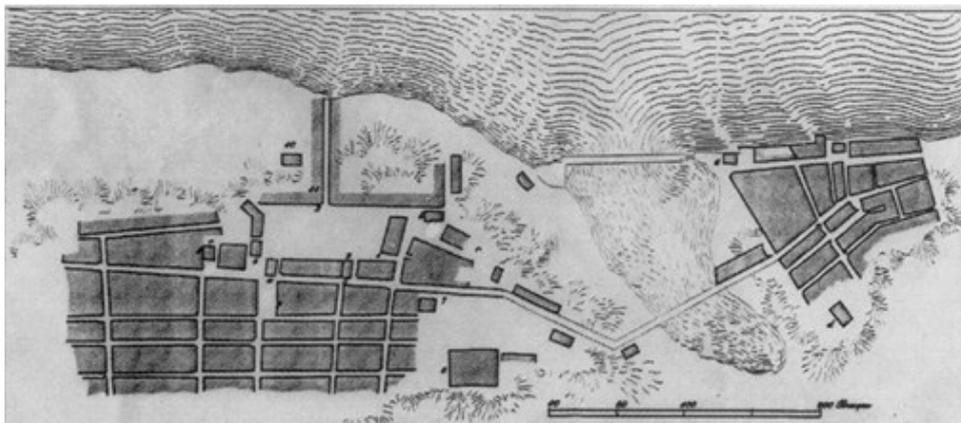
the regulation of its operation, its relations with the state government and its mechanisms of action in the city. It will also analyze the elite who governed the city of Natal during the First Republic having it clear that the investigation of the formation of a new urban order by the Municipal Board implies to know who led that institution. Then, we will examine the limits of the municipal management to put into practice its projects to create a new City of Natal, especially from 1904 to 1913. Finally, we will analyze the process of administrative streamlining (bureaucratization) occurred at the City Council, as well as the changes experienced by the city during the Omar O'Grady administration (1924-1929).

Keywords: Natal; Municipal Stewardship Council; urban order.

SOBRE A CIDADE DO NATAL E OS HOMENS QUE A GOVERNARAM NO INÍCIO DO REGIME REPUBLICANO

Em linhas gerais, a cidade da qual trataremos aqui tinha proporções modestas, população reduzida (cerca de 15.000 habitantes no final do século XIX, segundo CASCUDO, 1980, p. 76) e, em termos geográficos, era isolada por dunas e mares, o que dificultava sua comunicação com o restante do território potiguar. Mesmo a ligação entre os espaços intraurbanos era tênue, frágil. O historiador-memorialista Câmara Cascudo diria que Ribeira e Cidade Alta, os dois bairros então existentes, eram blocos à parte, quase sem conexão, o que gerava uma rivalidade entre seus moradores: os xarias, da Cidade Alta, não se entendiam com os canguleiros, da Ribeira (CASCUDO, 1980, p. 215-216). Desentendimentos e rivalidades, explorados por Cascudo em tom metafórico, que desapareceram aos poucos, na medida em que esses espaços foram se ligando, especialmente a partir da chegada do bonde, em 1908. Nesse mesmo período, a cidade ganhou um novo bairro, Cidade Nova, que foi sendo delineado aos poucos. Em 1920, veremos, a cidade apresentava novas formas. A representação abaixo, da segunda metade do XIX, mostra uma cidade claramente dividida em dois bairros, divisão que ainda marcava a capital potiguar no início do século XX.

Imagem 01: Mapa de Natal, elaborado por Gustavo Dodt em 1864, presente no Atlas do Império do Brasil.



Fonte: FERREIRA, et al; 2008, p.49.

Em fins do século XIX, era comum o questionamento ao título de capital dado à pequena e isolada Natal. A cidade, cercada por dunas e mares, tinha frágil comunicação com o restante do território potiguar. Na segunda metade do século XIX, o movimento do porto de Natal era facilmente sobrepujado pelo da vizinha Macaíba, que retirava da capital a força política e econômica. Natal era a capital de direito, Macaíba, capital de fato².

Henrique Castriciano, prestigiado intelectual da elite potiguar, refletindo sobre esse isolamento, apontaria suas consequências: um fraco desenvolvimento econômico e a criação de um tipo humano meio “acabrunhado”, matuto (SOUZA, 1907). No discurso dos líderes do movimento republicano no Rio Grande do Norte, o novo regime deveria romper com o atraso e o arcaísmo que marcaram o estado e sua capital nos tempos imperiais. A Intendência Municipal, instituição criada para gerir os negócios municipais em lugar da “decrépita” Câmara, com maior autonomia nos termos da lei³, deveria por Natal no rumo do progresso, mudando suas feições e reformando os hábitos de seus habitantes.

Devemos, antes de nos voltarmos para os projetos e ações desenvolvidas por essa nova instituição na capital potiguar, tratar, mesmo que brevemente, dos homens que a compuseram. Ao vermos que atividades desenvolviam na cidade, como se relacionavam entre si e com os

² Sobre o isolamento da capital potiguar nesse período, ver: ARRAIS, Raimundo. Da natureza à técnica: a capital do Rio Grande do Norte no início do século XX. In: FERREIRA, Angela; DANTAS, George (orgs.). *Surge et ambula: a construção de uma cidade moderna* (Natal, 1890-1940). Natal: Editora da UFRN, 2006. p. 121-135.

³ Referimo-nos ao art. 68, da constituição de 1891: “Os Estados organizar-se-ão de forma que fique assegurada a autonomia dos Municípios em tudo quanto respeite ao seu peculiar interesse”. BRASIL. Casa Civil. *Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil (de 24 de fevereiro de 1891)*. 31p. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constitui%C3%A7ao91.htm>. Acesso em: 10 jan. 2009.

que estavam a frente dos destinos do estado, entenderemos melhor como chegaram ao poder municipal e o que desejavam para a sua cidade⁴.

Esses homens, membros da elite local, deveriam gerir a cidade com relativa autonomia, com intervenção mínima do governo do Estado e outros poderes. Mas até que ponto esse discurso se fez sentir na realidade da administração municipal? O princípio de autonomia do município não seria mera retórica? Estas questões são feitas em uma carta aberta de autoria de Olyntho José Meira (MEIRA, 1951), ex-presidente da província do Rio Grande do Norte, convidado pelo então governador Adolpho Gordo a ser o primeiro presidente da Intendência do Ceará-Mirim, município vizinho à capital. Ao ver o decreto que criava a dita instituição, Meira percebeu que seria apenas um instrumento do governo do Estado, sem qualquer autonomia para gerir os negócios municipais. Isto porque o artigo V do dec. n. 8/1890 dava ao governador do Estado o direito de restringir ou mesmo suprimir as atribuições dadas à Intendência, bem como de substituir no todo ou em parte os membros dessa instituição (RIO GRANDE DO NORTE, 1896, p. 34).

Fabricio Gomes Pedroza, também conhecido por Fabrício II, foi o primeiro presidente da Intendência da capital potiguar. Era ele filho de Fabrício, “o Velho”, dono de um verdadeiro império na região de Coité (hoje, município de Macaíba, vizinho à capital), a casa comercial de Guarapes. Fabrício II, que era tio de Pedro Velho – principal líder do movimento republicano no estado e chefe do grupo familiar que governou o Rio Grande do Norte até 1914 – herdou os negócios do pai e por algum tempo os administrou, indo depois para a França, em 1906 e, em seguida, em 1910, para o Rio de Janeiro, onde faleceu (CASCUDO, 2002, p. 217-219; A REPUBLICA, 15 mar. 1906; 12 jul. 1907; 24 jan. 1910).

Em 1895, João Avelino Pereira de Vasconcelos (1837-1922), primo de Pedro Velho, assumiu a Edilidade. E, assim, tudo permanecia em família. Sabemos também, por intermédio do historiador-memorialista Cascudo, que Vasconcelos foi um dos braços de Fabrício I na casa de Guarapes (CASCUDO, 1989, p. 53-54). Tinha, em síntese, um perfil que parece ter sido um modelo para os intendentess: estava ligado ao grupo que comandava o estado e era nome de relevância no comércio local.

Os dados coletados em nossa pesquisa corroboram com a ideia expressa: dos 43 intendentess que identificamos⁵, ao menos 21 deles pertenciam aos mais variados ramos do comércio. A tabela abaixo apresenta dados sobre as atividades que eles exerciam:

⁴ Para a análise desses personagens, que compunham a elite local, tomamos como ponto de partida BURKE, Peter. *Veneza e Amsterdã: um estudo das elites do século XVII*. São Paulo: Brasiliense, 1991.

Tabela 01: os intendententes da cidade do Natal e suas atividades e profissões.

Intendententes da cidade do Natal e suas atividades e profissões	
Atividades/ profissões	Nº de Intendententes
Comerciantes	21
Militares (Guarda Nacional e Exército)	21
Funcionários públicos estaduais	11
Professores	6
Religiosos	3
Bacharéis em Direito	2
Engenheiros	1
Farmacêuticos	1

Fonte: elaboração do autor, com base em matérias de jornais, cartas de aforamento e livros de memórias.

Os comerciantes, boa parte deles lideranças em instituições como a Associação Comercial (entidade privada) e a Junta Comercial (entidade pública, formada por deputados do Congresso Estadual), foram presença maciça em todos os Conselhos de Intendência formados em Natal. Nossa hipótese é a de que, como homens de comércio, esses personagens tivessem na cidade o seu principal espaço de atuação, o que despertava neles o interesse em ingressarem na Intendência, instituição que tinha como uma das principais funções a regulação das atividades econômicas, como vimos pelo seu decreto de criação. Como intendententes, esses homens tinham o poder de criar leis e definir regulamentos que atingiam diretamente suas atividades. Quanto a isso, vimos que das resoluções municipais coletadas, quarenta e quatro por cento do total (75 resoluções) tratavam de questões relacionadas à economia e ao comércio locais.

O número de homens com patente é igualmente significativo. A maior parte deles, pelo que observamos em nossas fontes, eram membros da Guarda Nacional, fundada no Império. A patente era para eles mais um sinal de status, do que a representação de um ofício, visto que muitos deles eram também ligados ao comércio ou ao funcionalismo público. A

⁵ Os nomes dos intendententes foram coletados através das matérias de jornal e pelas resoluções municipais, reunidas e estudadas por meio do projeto de pesquisa *A institucionalização da gestão urbana: levantamento documental e análise das resoluções do Conselho da Intendência Municipal de Natal (1892-1930)*, cadastrado na Propeq-UFRN. Por meio dessas fontes, temos os nomes de 59 intendententes. Sobre 43 deles temos alguma informação, retirada dos jornais *A Republica* e *Diario do Natal*, cartas de aforamento e livros de memorialistas.

prevalência desses homens na Intendência, porém, é algo que, de qualquer modo, merece ser melhor estudada.

É de se ressaltar também que muitos dos nomes que analisamos ligavam-se por laços de amizade e compadrio, além dos laços familiares aqui já citados. Percebemos que muitos deles pertenceram às lojas maçônicas da cidade; outros tantos frequentaram os mesmos clubes, sociedades, a mesma escola, o que revela a coesão do grupo que esteve à frente da gestão da urbe. A tabela abaixo apresenta os nomes dos principais lugares frequentados por esse grupo e o número de intendentess a eles ligados:

Tabela 02: espaços de encontros dos intendentess de Natal.

Espaços de encontros dos intendentess de Natal	
Espaços de encontros	Nº de intendentess
Lojas maçônicas (21 de Março, Evolução 2ª e Filhos da Fé)	17
Associação Comercial	11
Natal-Club	11
Atheneu	9
Sport-Club Natalense	6

Fonte: elaboração própria, a partir de matérias de jornais e da obra *A maçonaria no Rio Grande do Norte* (SILVA; ESTEVAM; FAGUNDES, 1924)

Como se observa, muitos dos intendentess estavam ligados às lojas maçônicas locais, sendo “irmãos de fé”. Nelas, eles se encontravam com eminentes figuras da política no Rio Grande do Norte, como Tavares de Lyra e Ferreira Chaves, que dirigiram os destinos do estado em diferentes momentos. Na Associação Comercial, supomos, entravam em discussões que gerariam, tempos depois, novas resoluções para a cidade. Infelizmente nos faltam, porém, as atas das reuniões dessa e de outras sociedades locais.

Buscamos mostrar nessa introdução, em linhas gerais, o que foi a Intendência do Natal, suas atribuições e limites, e quem foram os membros que dela fizeram parte. Percebemos que essa instituição sofreu, inicialmente, com as barreiras impostos pela lei, em especial o decreto estadual nº8/1890, que a tornava um mero adendo do governo do Estado. Isto se conformava a uma política centralizadora imposta por Pedro Velho de Albuquerque

Maranhão⁶, líder do grupo familiar que comandou o Rio Grande do Norte até 1917. Não é à toa que os primeiros presidentes da Intendência eram parentes de Pedro Velho e os que se seguiram a eles – em especial Joaquim Moura, que governou o município entre 1900 e 1913 – mantinham fortes laços de amizade com os membros do dito grupo familiar.

Trataremos, doravante, das ações desses homens, intendentess da capital, na busca por uma nova ordem urbana para Natal. Apresentaremos duas fases distintas da gestão urbana, uma que vai de 1904 a 1924 e outra que parte deste ano e vai até 1929, observando que esses dois distintos momentos vividos pela Intendência relacionam-se diretamente com o perfil dos que compuseram essa instituição.

CIDADE OU CAMPO DE CRIAÇÃO?: A BUSCA POR UMA NOVA ORDEM URBANA EM NATAL

Começemos com uma imagem, a de *uma cidade subterranea*. É este o título de uma matéria publicada n’*A Republica*, em janeiro de 1904. O texto apresentava uma descoberta: no Azerbaijão, à margem direita do rio Amu Dária, arqueólogos desenterraram uma cidade subterrânea, escondida, isolada por uma cadeia de montanhas, Bockharam. Pela breve descrição feita na matéria, descobrimos sobre a cidade que “mede duas milhas de comprimento e compõe-se de um enorme labirinto de corredores, ruas e praças cercadas de casas e outros edifícios de um ou dous andares de altura. (...) (A REPUBLICA, 13 jan. 1904)”. Tomamos conhecimento também de que a cidade, pelos objetos que foram nela encontrados pelos pesquisadores, era bastante antiga, contando ao menos dois séculos de existência antes de Cristo. Mas o que Bockharam teria a ver com a Natal do início do século? Deixemos, por ora, essa questão de lado e partamos para a análise de outras fontes que falam dessa Natal da entrada do século XX.

⁶ Para uma análise das lutas empreendidas por Pedro Velho para consolidar-se, junto ao seu grupo familiar, como líder da República no Rio Grande do Norte, ver BUENO, Almir. *Visões de República: ideias e práticas políticas no Rio Grande do Norte (1880-1895)*. Natal: Editora da UFRN, 2002. Câmara Cascudo – cujo pai, o rico comerciante Francisco Cascudo, foi também intendente e tinha forte relação de amizade com os Albuquerque Maranhão –, escreveu uma biografia de Pedro Velho, na qual trata da personalidade desse líder: CASCUDO, Luís da Câmara. *Vida de Pedro Velho*. Natal: Editora da UFRN, 2008. O historiador Renato A. Peixoto discute sobre as estratégias do referido grupo familiar para vencer as disputas identitárias frente a outros grupos políticos, em especial o do Seridó, e se consolidar como líder do regime republicano no estado: PEIXOTO, Renato Amado. Espacialidades e estratégias de produção identitária no Rio Grande do Norte no início do século XX. *Revista de História Regional*, v. 15, p. 169-193, 2010.

No ano de 1904, em 28 de abril, um leitor indignado com as cenas de animais pastando em logradouros públicos de sua cidade escreve ao dr. Manoel Dantas, à época redator-chefe d'*A Republica* (órgão oficial do Partido Republicano Federal no RN – PFR-RN), reclamando maior atenção e fiscalização da Intendência no cumprimento de suas resoluções. Segue, com tom de indignação, a reclamação:

Ha tempos, o governo municipal, entendendo (...) que as ruas desta capital devem ser destinadas exclusivamente ao transito (...) ordenou a retirada dos gados que as estavam convertendo num campo de criação.

Parece, entretanto, que estão desrespeitando tão util e previdente medida do governo municipal, porque, pelo menos em algumas ruas da Ribeira e da Cidade Nova, as vaccas, cavallos, burros, cabras e ovelhas pastam livremente (...).

Precisamos ver em que ficamos: ou cidade ou campo de criação (A REPUBLICA, 28 abr. 1904)⁷.

O autor, anônimo, destacava de início a boa ação do governo municipal de proibir que o gado pastasse pelas ruas de Natal, pondo em xeque o seu estatuto de cidade. De fato, uma das primeiras leis municipais criadas pela Intendência, no ano de 1893, afirmava em seu artigo 1º que “É expressamente prohibido animaes soltos nas ruas e praças publicas desta cidade (A REPUBLICA, 07 jan. 1893)”.

A medida, porém, parecia não ter surtido o efeito desejado. No bairro comercial da Ribeira e, na Cidade Nova, único bairro planejado da cidade, destinado à elite local, os animais, soltos pelas ruas, continuavam a enfeiar a urbe e trazer prejuízos aos proprietários destes locais, gerando um problema que parecia não ter fim e que levava ao questionamento do título de cidade dado a Natal.

A resolução de nº 3/1893 não gerou o resultado desejado. Onze anos após sua publicação, vemos a reclamação acima referida, mostrando a incapacidade da Intendência de executar as normas impostas por suas leis. Outras resoluções vieram em seguida tratando do mesmo tema, como a de nº92/1904; a de nº 127/1909; e, por fim, uma sem número, publicada em 04 de maio de 1911. A lei teria conseguido, enfim, seu propósito de reformar o inveterado costume local de fazer das ruas da urbe pasto de criação? Ou ainda seria comum neste tempo ver bois, cabras e ovelhas pastando pela cidade? É de se imaginar a revolta daquele cidadão anônimo ao ver um porco, por exemplo, pastando em uma belíssima palmeira imperial, posta na esquina de uma das largas avenidas planejadas do bairro de Cidade Nova.

⁷ Nas citações de fontes da pesquisa, optamos por manter a grafia de época.

Mas ele havia de entender que reformar costumes antigos não era tarefa fácil. A busca pela construção de uma nova ordem, que pode ser sentida na elaboração dessas leis, batia de frente com hábitos inveterados e com a realidade complexa do meio urbano, formado por outros grupos sociais, os quais, além de possuírem uma visão distinta da elite em relação ao espaço em que viviam, deviam ter pouco acesso ao conteúdo da lei, levando-se em conta que a esmagadora maioria da população era analfabeta⁸.

Não queremos fazer uma leitura simplista, reducionista, para explicar o fracasso da Intendência em seu projeto modernizador. A dificuldade de acesso à lei era apenas um fator, secundário, diga-se de passagem, diante de outros que tornavam complexa a reforma de costumes que algumas leis desejavam implementar. Essa reforma passava também por mudanças de ordem material na cidade, o que incluía, entre outras, as obras de saneamento. Para termos uma ideia da necessidade dessas obras, uma matéria d'*A Republica*, do ano de 1929, apontava que 6.500 casas em Natal não possuíam esgotamento sanitário, número bastante elevado, se levarmos em conta que a população local não devia passar dos 35.000 habitantes⁹. O'Grady, prefeito da cidade¹⁰ à época, também ressaltava na mesma edição do jornal que a falta de saneamento era um dos principais problemas da capital (A REPUBLICA, 01 jul. 1929). Urinar no mercado público, costume deplorável aos olhos de um cidadão da elite, como veremos adiante, pode ser tido como um ato comum, explicado, ao menos parcialmente, quando nos damos conta dos problemas de ordem material vividos pela cidade.

Voltando ao relato do cidadão anônimo, chamou-nos a atenção a sua derradeira frase. Afinal, seria correto chamar Natal de cidade ou, pelo seu aspecto físico e, antes de tudo, pelos comportamentos que se observavam dos grupos populares, seria mais apropriado chamar a capital potiguar de campo de criação? Malgrado o estigma de cidade colonial, de ruas tortuosas, caminhos enviesados, que vemos em crônicas de Cascudo e do Braz Contente

⁸ Não temos dados precisos sobre o índice de analfabetismo da população potiguar nesse período. Todavia, no relatório do governador Alberto Maranhão, do ano de 1904, as primeiras palavras sobre a situação da educação local são desoladoras: “Não posso, infelizmente, manifestar-me em termos lisonjeiros no tocante á instrução publica”. Em seguida, justificando tal situação, o governador trata da “inaptidão dos professores” e afirma que “as subvenções dadas ás intendências são improficuas”. Ao todo, havia cerca de 4300 alunos matriculados no ensino primário em todo o estado em 1904, ver: RIO GRANDE DO NORTE. *Mensagem apresentada pelo governador Alberto Maranhão ao passar o Governo do Estado ao Dr. Augusto Tavares de Lyra no dia 25 de março de 1904*. Natal: Typ. d'A Republica, 1904. p. 7-8. Não é à toa que Eloy de Souza e Januario Cicco, entre outros membros da elite local, pediam ao poder administrativo maior atenção à educação da população local, sem a qual a obra “civilizatória” e “progressista” que o referido grupo social desejava empreender na capital potiguar não alcançaria êxito.

⁹ Segundo CASCUDO, em 1920 a população de Natal era de 30.696 habitantes. Vinte anos depois, a cidade teria cerca de 55 mil habitantes (CASCUDO, Luís da Câmara. *História da cidade do Natal*. 2.ed. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1980, p. 77). Infelizmente, nos faltam dados precisos sobre a população entre 1920 e 1940.

¹⁰ O cargo de prefeito foi instituído pelo decreto estadual nº 365/ 1927. O Conselho de Intendência Municipal passou a ter funções apenas deliberativas e não mais executivas.

(pseudônimo adotado por Manoel Dantas)¹¹, entre outros, parecia incomodar mais à elite local esse aspecto rural que pairava sobre Natal. É o que percebemos por denúncias como esta e por uma série de resoluções que insistem em confirmar o estatuto de cidade de Natal, pela negação de práticas que seriam típicas do ambiente rural.

A preocupação deve ter se tornado mais intensa entre os anos de 1902 e 1904, período marcado por fortes secas que atingiram o sertão do Rio Grande do Norte. Inúmeras matérias publicadas no ano de 1904, tanto n' *A Republica*, quanto no *Diário*, jornal da oposição comandado pelo cel. Elias Souto, apresentam o drama dos sertanejos que fugiam de sua terra e vinham para a capital¹², quando não tomavam rumos ainda mais distantes, indo normalmente parar no extremo norte da nação¹³.

O jornal *A Republica* dá-nos conta de que no primeiro semestre de 1904 ao menos 15 mil pessoas saíram de suas cidades para trabalhar em obras na capital do Estado (A REPUBLICA, 21 jun. 1904), carregando e quebrando pedras, em troca de salário e alguma alimentação. Ao todo, o governo federal liberou um crédito de 175 contos de réis (A REPUBLICA, 03 jun. 1904) para auxílio aos flagelados, o qual foi essencialmente gasto em obras públicas, provocando a revolta do líder oposicionista Elias Souto.

Além disso, as contas do Governo não convenciam o líder da oposição que, sempre com a língua afiada, sugeriu na coluna DIA A DIA, do seu *Diário de Natal*, o caminho que teria tomado tanto dinheiro:

Tem causado, de certo, verdadeiro pasmo o procedimento, governador Augusto Lyra, com relação as obras publicas que tem feito e continua, a fazer s. excia.(...) sob o *martello* do *mandai pagar* ao major Theodosio Paiva [presidente da Intendência entre 1920 e 1922; à época era fiscal do Tesouro do Estado] (...).

(...) Ahí estão as obras publicas mandadas faser por s. excia. á custa dos dinheiros destinados para os flagellados da secca(...) [...]

E uma cousa singular: todos os calçamentos de praças e ruas feitos são em torno, ou derredor das casas do dr. Pedro Velho, genros, irmãos e sobrinhos [...] (DIARIO, 09 fev. 1905)

¹¹ Ver crônicas de Cascudo sobre o Plano Geral de Sistematização de Natal (A REPUBLICA, Natal, 30 out. 1929) e de Manuel Dantas (A REPUBLICA, 14 jun. 1918). Sobre o discurso de negação da cidade colonial e sua importância no planejamento de reformas para a capital na década de 1920, ver: DANTAS, George. *Linhas convulsas e tortuosas retificações: transformações urbanas em natal nos anos 1920*. Dissertação (Mestrado em Arquitetura e Urbanismo). Faculdade de Arquitetura e Urbanismo, Universidade Federal de São Paulo (USP). São Carlos, 2003.

¹² Sobre as imagens formadas acerca do retirante da seca em Natal, ver: FERREIRA, A.; DANTAS, G. (org.). *Surge et Ambula: a construção de uma cidade moderna (Natal, 1890-1940)*. Op. cit., p. 45-68.

¹³ Segundo matéria d' *A Republica*, mais de 6.500 sertanejos já haviam deixado o estado, indo a maioria deles para o extremo Norte (4.939), ver: A REPUBLICA, 28 abr. 1904.

Assim, a verba destinada para o socorro aos flagelados teria sido aproveitada em algumas custosas obras na capital do estado. Mas não por toda ela, certamente. Matérias do jornal Carioca *Diario da Manhã*, por meio de denúncias anônimas, também afirmavam que parte significativa do dinheiro destinado ao socorro aos flagelados estava sendo desviada. O governo, através do seu jornal, defendia-se como podia das acusações, em seguidas matérias que negavam veementemente o desvio de verbas denunciado pelo periódico da capital federal (A REPUBLICA, 3 fev. 1904; 29 fev. 1904; 01 mar. 1904; 05 mar. 1904; 07 mar. 1904; 30 abr. 1904.), sem apresentar, porém, argumentos convincentes que explicassem o gasto de uma verba que era praticamente três vezes superior ao orçamento da Intendência da capital.

Se as obras públicas deixavam a desejar, atendendo apenas às necessidades daqueles mais próximos ao poder, o setor de serviços também não era dos melhores, levando alguns leitores d'*A Republica* a cobrar maior atenção da Intendência, responsável pela fiscalização dos serviços urbanos, cuja execução estava a cargo de terceiros. No início do ano de 1904, um outro cidadão não identificado reclamava do serviço de iluminação pública, fazendo apelo ao Coronel Joaquim Manoel:

A iluminação publica n'estes ultimos dias tem estado abaixo da critica. As chaminés e vidros dos lampeões estão ainda mais embaçados do que a consciencia de um condemnado! [...]
O honrado presidente da Intendencia devia chamar o alferes Antonio de Macêdo á ordem, obrigando-o a nos dar luz, luz! (A REPUBLICA, 23 jan. 1904)

Um campo de criação, segundo a primeira crítica que aqui expusemos, e ainda por cima, muito mal iluminado! Vendo o alferes Macêdo tomando conta do serviço e obtendo lucros sem quase nada fazer, de maneira que apenas a luz da lua iluminava a cidade, o autor da denúncia rogava ao presidente da Intendência que cobrasse providências do responsável pelo serviço de iluminação elétrica.

Denúncias outras serão feitas no mesmo jornal, relacionadas a diferentes campos que deveriam ser fiscalizados pela Intendência, tais como o mercado público, lotado de açambarcadores de mercadoria; o serviço de limpeza, que muito deixava a desejar, cobrindo apenas de tempos em tempos um curto espaço da cidade; além das já citadas sobre a parca iluminação pública da capital. Merece destaque, entre elas, o BILHETE POSTAL do senhor Felix Mimoso (provavelmente pseudônimo). Eis um trecho de sua comunicação dirigida ao *illustre redactor chefe da A Republica*:

O objectivo das linhas presentes, sr. redactor, consiste em pedir que essa folha democratisadora, em nome da moral e da salubridade publicas, reclame serias providencias do patriotico governo municipal (...) no sentido de não mais continuarem a funcionar na praça do mercado (...) os barbaros, os pavorosos *mictorios* que se offerecem alli á serventia da pobre gentalha (A REPUBLICA, 06 maio 1924).

O trecho exposto é antecedido por dois parágrafos em que o sr. Felix Mimoso mostra-se ironicamente conformado com os serviços urbanos da capital. O tom de conformismo muda, porém, no trecho exposto. Urinar na praça do mercado municipal parecia mexer mais com os brios de alguém que desejasse a sua cidade, capital do Estado reitere-se, o grau de civilizada. Era ato *barbaro* e só podia fazer parte dos hábitos, nas palavras do denunciante, de uma *pobre gentalha*. Além disso, a atitude contrariava o estabelecido no § 1º do Art.º 54 da Resolução nº 92, recém publicada, que proibia que se urinasse no interior do mercado público ou em qualquer dependência sua sob pena de prisão por 24 horas.

Para Félix Mimoso e outros denunciantes era como se os outros grupos sociais que formavam a urbe, em especial os mais humildes, fossem uma tábula rasa sobre a qual pudessem deitar normas e leis condizentes com a alma enobrecida da elite. Pareciam desconhecer ou desprezar o descompasso existente entre seus anseios reformadores e o progresso (ou a ausência dele) material da cidade, como buscamos enfatizar anteriormente.

Vemos que leis eram muitas, embora se encontrassem esparsas, e não reunidas em um único documento, algo que só viria a ser projetado na gestão de Omar O'Grady (A REPUBLICA, 29 maio 1925). Não era delas, todavia, que os denunciantes reclamavam, e sim da falta de atitude do *patriotico governo municipal*, do Conselho de Intendência da Capital. Mas o que esperar de uma instituição, como já dito, com pouca autonomia? Lembremos que à frente do PFR e dos negócios públicos do Estado, estava a centralizadora figura de Pedro Velho, administrando por conta própria a capital, nada deixando ao coronel Joaquim Moura, segundo relatava o ardiloso Coronel Elias Souto:

O director supremo do Estado (...) continuou a sua politica de absorpção cada vez mais accentuada. Annullou completamente o congresso legislativo do Estado, o governador e a Intendencia municipal da capital. Legislou e governou a seu talante o Estado e o municipio da capital (...) (DIARIO, 01 jan. 1905).

O coronel Joaquim Manoel, como bom discípulo, permaneceu na presidência do Conselho de Intendência até o ano de 1913. A cidade progrediu em alguns aspectos: chegou o bonde, a iluminação elétrica, o teatro Carlos Gomes passou por uma significativa reforma.

Nenhuma dessas obras, porém, foi realizada com verbas do governo municipal, que não tinha significativa autonomia financeira para gerir seus negócios, como vemos por meio dos relatórios de governo e resoluções orçamentárias.

Nos jornais, diversas reclamações sobre a gestão urbana continuavam a ser publicadas, revelando uma instituição inerte, incapaz de solucionar os problemas mais simples enfrentados pela cidade. Mas, a cada ano de eleição, o nome de Joaquim Manoel permanecia na chapa montada pelo PRF para a formação do Conselho de Intendência. O homem tinha prestígio. Era grande comerciante local, membro da Associação Comercial e sócio-fundador do Banco do Natal. Tinha, também, bons relacionamentos: sua primeira esposa, Justina Brandão, era irmã de Alexandre O'Grady, republicano histórico que fez parte do 1º Conselho de Intendência. Em 1911, casou-se com Terceira Lyra (A REPUBLICA, 09 ago. 1911), irmã de Tavares de Lyra, o qual era genro de Pedro Velho. Suas filhas, Nanete e, em seguida, Anna Dulce Moura, casaram-se com Ernesto Maranhão, filho do já referido Pedro Velho (A REPUBLICA, 18 mar. 1909; 21 dez. 1909). O cel. Quincas Moura, como era conhecido o presidente da Intendência, só saiu mesmo dessa instituição quando se elegeu deputado do Congresso estadual em 1913.

A partir de 1914, os Albuquerque Maranhão, grupo familiar que então comandava a política local, começaram a se desarticular. O estado passava por uma crise econômica, gerada pelos períodos de seca e pela dificuldade de amortizar a dívida contraída em 1910, a partir de empréstimos realizados a bancos franceses. Instalou-se na capital um cenário de crise urbana que só seria superado na década de 1920, nas gestões do dr. Manoel Dantas e, a partir de 1924, do seu genro¹⁴, o engenheiro Omar O'Grady, filho de Alexandre O'Grady. A Intendência incrementou suas rendas e, com maior capital, investiu mais da metade de seu orçamento em obras públicas. A gestão, por meio de uma reforma dos departamentos da Intendência, burocratizou-se, tornou-se mais eficiente, dinâmica.

NOVOS RUMOS: A INTENDÊNCIA DA CAPITAL POTIGUAR NAS MÃOS DO ENGENHEIRO OMAR O'GRADY

Em 1926, o cronista Luís Torres, em texto intitulado *A Cidade*, recorreu ao mito de Babel para explicar as transformações pelas quais a cidade do Natal vinha passando na gestão

¹⁴ Foi casado também com suas duas filhas: Isabel Dantas e, após a morte desta, com Leonor Dantas. A prática não era incomum para a época. Importava mesmo preservar os laços de família.

do engenheiro Omar O'Grady. Segundo o autor, desde que o homem havia se lançado à empreitada de construir uma torre que tocasse as nuvens, comunicando a terra aos céus – fracassando em tão arrojadada ação, de modo que recebeu como castigo divino a confusão das línguas – desde então, o homem não mais se lançara a empresas tão audaciosas. E era deplorável, segundo o cronista, “que, tendo-se esquecido das grandes [empresas], também muitas vezes se deslembra das pequenas”.

Algo, porém, parecia ter mudado no ano de 1924, e o homem voltara a se aventurar em grandes obras. Na visão de Torres, Natal vivia profundas mudanças que também não passavam despercebidas por outros homens da época. O escritor as expressava nos seguintes termos: “Na verdadeira transformação que o actual governo do município está sujeitando, com tão larga visão, a capital, tornando as ruas bolorentas e colonias [sic] em modernas e escorreitas, antevejo sempre a cidade que ha de vir - a cidade nova” (A REPUBLICA, 28 mar. 1926).

Natal deixava de ser, na visão do cronista e de outros de seu tempo uma espécie de Bockharam, de cidade escondida entre as dunas, como o era a cidade oriental pelas cavernas, de urbe acanhada, cujo “labirinto de corredores, ruas e praças” (A REPUBLICA, 13 jan. 1904) lembrava as marcas, bem conservadas ainda, de seu passado colonial. Mas voltemos um pouco no tempo, para que possamos entender o otimismo da elite local em relação à nova gestão da cidade.

Uma das primeiras ações do governo O'Grady foi a elaboração da resolução de nº 241, aprovada em janeiro de 1925. A citada lei autorizou o presidente da Intendência a formular um novo regulamento interno para a organização do poder municipal¹⁵, o qual foi concluído e publicado em maio daquele ano, alterando por completo o funcionamento da administração do município.

A necessidade de criar uma nova estrutura para a administração da cidade foi explicada por O'Grady no relatório da gestão municipal do ano de 1926. Segundo o gestor, a organização dos departamentos da Intendência deveu-se ao desenvolvimento financeiro do município e ao conseqüente aumento de serviços públicos (INTENDENCIA, s.d.). A nova estrutura visava aumentar a eficiência das atividades do poder municipal, investindo em um quadro de funcionários especializados e aumentando, na medida em que estabelecia normas precisas de suas funções, a sua capacidade de trabalho.

¹⁵ É importante destacar que, no ano anterior, o Governo do Estado passou também por uma reforma administrativa, chefiada pelo governador José Augusto Bezerra de Medeiros, a qual dinamizou a gestão estadual, com a instituição de departamentos com quadro de funcionários próprios e com maior autonomia em relação à estrutura anterior, mais centralizada.

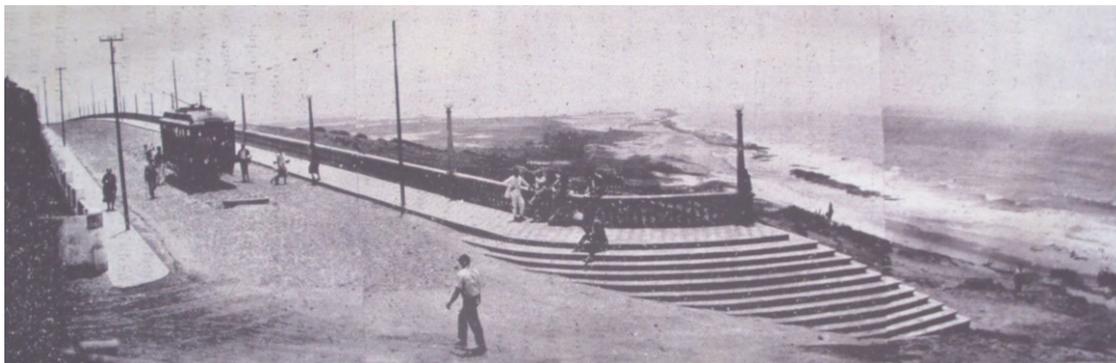
As características apontadas por Weber (WEBER, 1966, p. 17-32) como as típicas do regime burocrático¹⁶ estavam presentes no regulamento criado e posto em prática por O'Grady para reformular a administração local. O novo gestor, em acordo com as ideias de seu sogro e antecessor, Manoel Dantas, acreditava que a Intendência não podia dar conta das necessidades da capital potiguar, que crescia em termos populacionais, tinha multiplicado o seu movimento financeiro e o volume das obras públicas e dos serviços urbanos, com uma estrutura administrativa arcaica e ineficiente.

A nova organização administrativa, aliada ao uso de conhecimentos-perito (GIDDENS, 2001, p. 15-60) como o higienismo e, em especial, o urbanismo, davam à Intendência, como instituição, um caráter de impessoalidade, neutralidade. A gestão municipal seria, a partir dessa reforma administrativa, guiada pelos saberes técnicos, por normas claras de administração e por membros especializados. Sabemos, porém, que essa impessoalidade/neutralidade não passa de um ideal inalcançável. Antes de tudo, em virtude dos laços de amizade e familiares que ligavam os que administram a cidade nesse início de século XX, como vimos há pouco. Além disso, deve-se considerar a neutralidade do conhecimento é um dogma já caído; é fácil reconhecer hoje que o saber técnico é guiado pelas mãos de quem o cria e/ou de quem dele se apropria. Por fim, a burocracia é analisada por Weber como um *modelo*, uma construção do *tipo ideal* e, como tal, suas características não podem ser plenamente postas em prática.

De qualquer modo, esse processo de reforma administrativa deu à instituição meios mais eficientes para gerir o espaço urbano da capital potiguar. Na administração O'Grady, diversas obras possibilitaram a remodelação do cenário urbano natalense. Uma das principais foi a construção da Avenida Atlântica. Amplas, largas, as avenidas eram tidas como artérias (a visão da cidade como um organismo vivo era muito comum à época) e permitiriam uma circulação mais rápida de pessoas e mercadorias pela cidade, interconectando os seus diferentes espaços. Este argumento funcional para a abertura de avenidas era acompanhado pela concepção de que essas artérias embelezavam a cidade.

¹⁶ O conceito de burocracia, hoje ligado às ideias negativas de atraso, morosidade e ineficiência, foi analisado pelo sociólogo alemão Max Weber, no início do século XX. Segundo este estudioso, o regime burocrático fundamenta-se na organização de cargos/funções, estabelecidos por normas; na delimitação de áreas específicas de competência, definidas por uma divisão do trabalho sistemática; na construção de um princípio hierárquico por organização dos cargos/funções; na especialização dos membros do quadro administrativo, de modo a só serem admitidos *funcionários* habilitados a exercerem as atividades para as quais foram contratados; na separação clara entre dos membros da administração da propriedade dos meios produtivos e da administração, ver: WEBER, Max. Os fundamentos da organização burocrática: uma construção do tipo ideal. In: CAMPOS, Eduardo (org). *Sociologia da Burocracia*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1966. p. 17-19.

Imagem 02: Panorama apanhado da rua das Dunas, término da balaustrada da Avenida Atlântica, concluída em 1926.



Fonte: INTENDENCIA Municipal. RELATORIO 1926, s.d – a.

O relatório municipal de 1926 mostrava que a cidade começava a ser remodelada por meio de diversas obras. Além da Avenida Atlântica, concluída naquele ano, e da estrada de rodagem que ligava o bairro das Rocas à região central da capital, o Conselho de Intendência investiu em diversas outras ações para aformosear a cidade, melhorar suas vias de comunicação e tornar mais racional seu traçado. Entre elas, estavam a construção do cais de desembarque na Tavares de Lyra (ver imagem abaixo), o novo calçamento na praça Augusto Severo, a reconstrução da ponte de Guarapes, na estrada de rodagem que ligava a capital à cidade de Macaíba, além da construção de uma galeria para drenagem das águas pluviais na Avenida Junqueira Ayres, sempre alagada nos períodos de chuvas.

Imagem 03: Cais de desembarque da Avenida Tavares de Lyra, concluído em 1927.

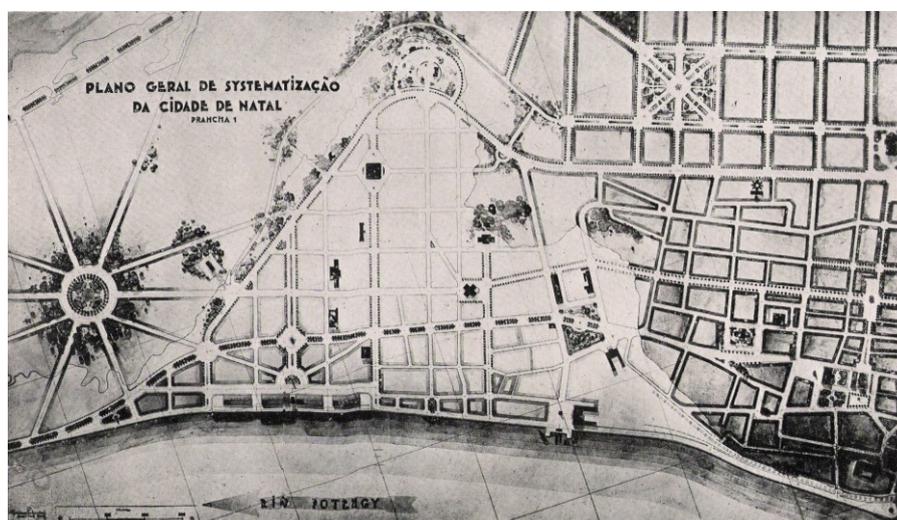


Fonte: INTENDENCIA Municipal. RELATORIO 1927, s.d – b.

Mas a principal ação da gestão O’Grady estava por vir. Em abril de 1929, a resolução de n. 304 finalmente autorizava o prefeito da capital potiguar a contratar, com profissional idôneo e de formação técnica, um plano de remodelação para a cidade. O escolhido para a execução da tarefa foi o arquiteto greco-italiano Giacomo Palumbo que, dois meses antes da aprovação do plano, dera uma entrevista ao jornal *A Republica*, fazendo observações sobre a cidade e o seu plano de remodelação.

Para Palumbo, “a cidade ideal deve ter do ponto de vista theorico duas partes bem distintas, ou melhor, uma parte baixa e outra alta”. Nesta perspectiva, propondo o zoneamento da cidade, o arquiteto defendia o bairro da Ribeira como o lugar ideal para o desenvolvimento do comércio local, ao passo que a Cidade Nova destinar-se-ia a abrigar o “corpo de habitação” da capital. O espaço da Cidade Alta poderia se tornar “aprazível e harmonioso” com “o desenvolvimento de bairros de residencia commum, tornados bairros jardins” (A REPUBLICA, 24 fev. 1929). Ao Alecrim, região suburbana, caberia a função de bairro operário da capital.

Imagem 04: Prancha 01 do Plano Geral de Sistematização de Natal. Natal parecia cumprir, enfim, o destino que lhe desejava a sua elite dirigente.



Fonte: CIGARRA, 1929.

No início de 1930, no relatório da gestão municipal, O’Grady apresentou as principais características do plano de remodelação da cidade e ressaltou a sua importância para o progresso de Natal. Educado nos Estados Unidos, o prefeito apontava a América com exemplo a ser seguido e, como se vê em outros textos sobre o Plano, afirmava a necessidade de se ordenar o crescimento citadino e de se projetar o futuro:

(...) Com o exemplo animador do que se vem fazendo em relação a “planos de cidades” nos outros países cultos, principalmente nos Estados Unidos, aonde quase toda cidade tem o seu “master plan”; com o despertar de uma fase de progresso na nossa cidade e tendo em vista a irregularidade e já insuficiência do nosso actual systema de arruamentos (...), não me parece justificavel que se permita, por mais tempo, a cidade crescer desordenadamente (...) (CIGARRA, 1929).

O senso prático e racionalidade norte-americanos, a capacidade de iniciativa típica dos *yankees*, esse maravilhoso desejo pelo progresso, eram qualidades que levavam o jovem gestor a ser admirado pelos membros da elite local (A REPUBLICA, 10 fev. 1905; 30 nov. 1924). O engenheiro, formado nos Estados Unidos, seria dotado, na visão dessa elite, da racionalidade americana para governar a capital potiguar, racionalidade que se fazia sentir no novo regulamento dos departamentos da Intendência e no Plano Geral de Sistematização de Natal, para nos referirmos àquelas que foram, certamente, as mais importantes ações de seu governo.

Mas a última dessas ações, o Plano de remodelação da cidade, acabaria não sendo posto em prática. O’Grady seria deposto em 1930, e o plano racional que planejava o futuro desenvolvimento da urbe e que a poria de vez no rumo do Progresso não sairia do papel. Teria sido diferente *se* o engenheiro tivesse se mantido no cargo de prefeito da cidade? Poderíamos fazer um exercício de imaginação para respondermos a essa questão, mas esse esforço, certamente, seria infrutífero. Há de se perceber, contudo, que o plano representava um ideal para a cidade. O que estava na prancha, como ideal, não poderia se transformar em realidade, não em sua plenitude, ao menos. O desejo por uma nova urbe, entretanto, havia, de alguma maneira, mudado o jeito de ser de Natal.

É importante que se diga, ainda, que a *nova* cidade que se via na gestão O’Grady não era para todos. Em 1905, um cidadão da elite local reclamava maior atenção do poder municipal em relação ao novo equipamento urbano inaugurado na cidade, o jardim da praça Augusto Severo, que vinha sendo usado por pessoas de “pé no chão” as quais, de modo descortês, de acordo com a fala do denunciante, ocupavam os bancos da praça, deixando as “nobres famílias” natalenses em pé (A REPUBLICA, 11 nov. 1905). Em 1925, O’Grady deu uma prática solução ao problema: criou, com apoio da Igreja Católica, o dispensário de pobres Sinfrônio Barreto, retirando os miseráveis, os “pés no chão”, das embelezadas ruas da cidade. A resolução municipal de nº 258/1925 completava a ação, proibindo a mendicância nos logradouros natalenses (A REPUBLICA, 09 jan. 1926).

ÚLTIMAS CONSIDERAÇÕES

Civilizar a cidade e pô-la no caminho do progresso significava, para os que geriam Natal no início do século XX, alterar suas formas físicas, de maneira a romper com o passado colonial, ainda presente na cidade de ruas enviesadas e caminhos tortuosos. Representava, mais do que isso, reformar costumes, hábitos tidos como arcaicos e que confundiam a cidade com o mundo rural. A oposição clássica cidade x campo é percebida em algumas fontes, como crônicas e matérias de jornal, nas quais vemos sucessivos fracassos da elite em seu intento de transformar o comportamento da população local. Esse desequilíbrio, podemos assim dizer, entre a cidade *ideal* e a cidade *real*, era sentido por homens como Henrique Castriciano, e explicado muitas vezes pela falta de educação, de civilidade, que marcaria os de “pé no chão”, incapazes de compreender, para alguns dos membros da elite local, os progressos que a República trouxera para a capital.

Nesse contexto, a Intendência vivia de mãos amarradas pela lei e pelos laços existentes entre seus componentes e os que estavam à frente do PRF-RN e do governo do Estado. Ao menos até 1924, resumiu-se a criar resoluções, via de regra voltadas para a regulamentação da economia local (lembramos que os intendentes eram, em sua maioria, comerciantes) e a cumprir seu papel na sustentação do jogo oligárquico que marcou a política no estado ao longo da Primeira República, dado que o presidente da Intendência da capital assumia também a presidência da Junta apuradora das eleições no estado¹⁷.

Na obsessiva busca pela modernização, que marcou não só Natal, como o Brasil na virada do século XIX para o XX, a procura por modelos que guiassem a caminhada rumo ao progresso e pusessem o país, enfim, no “ritmo da história”, era uma constante (PIVA, 2000, p. 55-71). Na capital potiguar, O’Grady parecia ser, para a elite que apoiava seus planos, a própria representação do elemento estrangeiro, a encarnação desse pragmatismo e racionalidade americanos tão admirados por esse grupo. A cidade tinha, portanto, um modelo a seguir.

Em 1909, Manoel Dantas parecia descrever claramente o modelo de cidade desejado pela elite local. Em sua conferência intitulada *Natal d’aqui a cinquenta annos*, Dantas criou em sua fala uma cidade futurista, marcada pelo progresso e pela civilização; uma Natal cosmopolita, conectada por modernas vias de comunicação à América e à Europa, os centros

¹⁷ Ver, a respeito, SOUZA, Itamar de. *A República velha no Rio Grande do Norte*. Natal: Gráfica do Senado Federal, 1989. p. 165.

da civilização mundial. Essa urbe ideal, na qual o avanço da técnica superou as barreiras impostas pela natureza, era a realização suprema do Progresso.

Mas a Natal moderna criada por Dantas era impressionantemente vazia. Ela não tinha efetiva vida cívica e nem a expressão da diversidade que marca a vida moderna. Seu centro cívico levava o nome daquele que foi eleito o fundador da República potiguar, Pedro Velho, e o lema que Manuel Dantas recordava, associando vida social e evolução material, estampava claramente a orientação da modernidade natalense do período: "Façam o progresso que eu mantenho a ordem" (DANTAS, 1909, p. 21).

A elite que dirigiu Natal no início do século XX criou um moderno que é representado pela técnica, pelo progresso, pela racionalidade, pela ousadia de criar o novo. A diversidade, a heterogeneidade, a confusão, a desordem que também marcam a vida moderna e que estão presentes no mito da Babel, foram rejeitados por esse grupo, como vimos na crônica de Luís Torres. Os planos, projetos e obras deviam retificar a cidade, mantendo, contudo, a velha ordem social.

REFERÊNCIAS

ARRAIS, Raimundo. Da natureza à técnica: a capital do Rio Grande do Norte no início do século XX. In: FERREIRA, Angela; DANTAS, George (orgs.). *Surge et ambula: a construção de uma cidade moderna (Natal, 1890-1940)*. Natal: Editora da UFRN, 2006. p. 121-135.

BRASIL. Casa Civil. *Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil (de 24 de fevereiro de 1891)*. 31p. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constitui%C3%A7ao91.htm>. Acesso em: 10 jan. 2009.

BUENO, Almir. *Visões de República: ideias e práticas políticas no Rio Grande do Norte (1880-1895)*. Natal: Editora da UFRN, 2002.

BURKE, Peter. *Veneza e Amsterdã: um estudo das elites do século XVII*. São Paulo: Brasiliense, 1991.

CASCUDO, Luís da Câmara. *História da cidade do Natal*. 2 ed. Rio de Janeiro: Civilização brasileira; Natal: Editora da UFRN, 1980.

_____. *O livro das velhas figuras*. V. 7. Natal: Sebo Vermelho, 2002.

_____. O novo plano da cidade; I – A cidade. *A Republica*, Natal, 30 out. 1929.
CIGARRA, Natal, ano II, n. 5, 1929.

_____. *Vida de Pedro Velho*. Natal: Editora da UFRN, 2008.

DANTAS, George. *Linhas convulsas e tortuosas retificações: transformações urbanas em natal nos anos 1920*. Dissertação (Mestrado em Arquitetura e Urbanismo). Faculdade de Arquitetura e Urbanismo, Universidade Federal de São Paulo (USP). São Carlos, 2003.

DANTAS, Manoel. *Natal d'aqui ha cincoenta annos*. Natal: Imprensa Official, 1909.

DIARIO do Natal, Natal, 1905; 1910.

FERREIRA, Angela et al. *Uma cidade sã e bela: a trajetória do saneamento em Natal – 1850 – 1969*. Natal: IAB-RN/CREA-RN, 2008.

GIDDENS, Anthony. *As conseqüências da modernidade*. São Paulo: Unesp, 2001.

INTENDENCIA Municipal. RELATORIO apresentado á Intendencia Municipal de Natal pelo Presidente Omar O'Grady, em sessão de 1º de janeiro de 1927. Natal: Imprensa Diocesana, s.d.

_____. RELATORIO apresentado á Intendencia Municipal de Natal, em 2 de janeiro de 1928, pelo presidente Omar O'Grady. Natal: Imprensa Diocesana, s.d.

MEIRA, Olyntho José. *O Município: carta aberta ao Dr. Adolpho Gordo, então governador do Estado do Rio Grande do Norte*. Rio de Janeiro: s. ed., 1951.

PEIXOTO, Renato Amado. Espacialidade e estratégias de produção identitária no Rio Grande do Norte no início do século XX. *Revista de História Regional*, v. 15, p. 169-193, 2010.

PIVA, Luiz Guilherme. *Ladrilheiros e semeadores: a modernização brasileira no pensamento político de Oliveira Vianna, Sérgio Buarque de Holanda, Azevedo Amaral e Nestor Duarte*.

A REPUBLICA, Natal, 1893; 1902-1910; 1918; 1925-1926; 1929.

RIO GRANDE DO NORTE. *Decretos do Governo do Estado do Rio Grande do Norte*. Natal: Typ. da Empresa graphica de Renaud & C^a, 1896.

_____. *Mensagem apresentada pelo governador Alberto Maranhão ao passar o Governo do Estado ao Dr. Augusto Tavares de Lyra no dia 25 de março de 1904*. Natal: Typ. d'A Republica, 1904.

SILVA, Josué; ESTEVAM, João; FAGUNDES, Emygdio. *A Maçonaria no Rio Grande do Norte*. Natal: A Imprensa, 1924.

SOUZA, Henrique Castriciano de. Lourival e o seu tempo – II. *A Republica*, Natal, 04 jul. 1907.

SOUZA, Itamar de. A República Velha no Rio Grande do Norte. Natal: Gráfica do Senado Federal, 1989.

WEBER, Max. Os fundamentos da organização burocrática: uma construção do tipo ideal. In: CAMPOS, Edmundo (org). *Sociologia da Burocracia*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1966.

As lutas políticas dos congadeiros¹ da cidade de Oliveira (MG), 1950-2009

Fernanda Pires²

Recebido em junho de 2013;
Aprovado em julho de 2013.

RESUMO

O objetivo deste artigo é analisar as lutas políticas enfrentadas, ao longo dos anos, pelos participantes da festa do Congado da cidade de Oliveira (MG). Em meio a proibições e permissões os descendentes de escravos lutaram e ainda lutam para conseguirem manifestar sua devoção à Nossa Senhora do Rosário e aos santos padroeiros pelas ruas da cidade e também conquistar o respeito da população local à sua expressão cultural. Nesse sentido, a luta política dos congadeiros pode ser evidenciada através de diferentes ações como a conquista de espaços públicos de Oliveira, considerados por eles, como sagrados e que fazem parte da história de seus antepassados, e contra as discriminações raciais.

Palavras-chave: Congado; afrodescendentes; lutas políticas; racismo.

ABSTRACT

The main objective of this article is to analyze the political struggle faced by the Congado Celebration in Oliveira (MG) throughout the years. Coerced between prohibitions and permissions, the descendants of African slaves have fought and still fight for their right to manifest their devotion to Our Lady of the Rosary and the patron saints along the streets of their town and also to win the respect of the local population for this cultural expression. In this sense, the political struggle faced by the Congado can be seen through different actions, like the conquer of Oliveira's public spaces - that are considered by them as sacred and part of their ancestral history - and against racial discrimination.

Keywords: Congado; african descendant; political struggle; racism.

¹ Os participantes da festa do congado da cidade de Oliveira se autodenominam congadeiros ou negros do Rosário.

² Doutoranda do Programa de Pós Graduação em História pela Universidade Federal Fluminense (UFF) e mestre em História pela mesma instituição. Atualmente é bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). Esse artigo é resultado das investigações realizadas pela autora durante o mestrado.

Há algum tempo as festas populares têm sido objeto de interesse de diversas áreas do conhecimento. Porém, muitas dessas pesquisas se inserem em uma ótica folclórica e antropológica que enfocam suas investigações no caráter imutável das manifestações culturais e não priorizam os sujeitos sociais que as praticam. Algumas historiadoras, como Maria Clementina Pereira da Cunha e Martha Abreu, sugeriram novas leituras para analisarmos as festas. Sob o ponto de vista dessas autoras, a festa é um dos caminhos que podem ser usados pelos historiadores para investigarem os conflitos entre os agentes sociais, os significados do ritual e como os participantes podem manifestar nas festividades suas identidades, suas dores, revoltas, alegrias e protestos. (ABREU, 1999; CUNHA, 2002). Clementina em *Carnavais e outras F(r)estas. Ensaio de História Social da Cultura* não possui um interesse exclusivo pelos segmentos sociais de “baixo” da hierarquia social, abrange também o estudo das relações de classe, gênero e etnia (CUNHA, 2002).

As reflexões propostas pelas referidas historiadoras são fundamentais para o presente trabalho, pois é com essa perspectiva histórica que a análise sobre o Congado da cidade de Oliveira, em Minas Gerais, será encaminhada. Nesse sentido, compreendo que as festas populares são um importante caminho para analisarmos a construção de identidades, os conflitos sociais, os diálogos que se operam entre os “de cima” e os “de baixo” e um canal de reivindicação política para os agentes que a praticam³. Deve-se salientar que o diálogo entre os diferentes agentes sociais foi e é um processo “tenso e intenso” (CUNHA, 2002, p. 17), onde ocorreram e ocorrem avanços e recuos.

Oliveira está situada no interior de Minas Gerais, a sudoeste do estado e dista, aproximadamente, cento e sessenta quilômetros de Belo Horizonte. Lá acontece desde o período escravocrata, no mês de setembro, a Festa de Nossa Senhora do Rosário, também conhecida como Congado⁴, cujo início, no entanto, não se pode precisar. O que se tem é o primeiro estatuto da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário, de 1860, a qual a festa está vinculada.

No Brasil colônia e império muitas foram as maneiras encontradas pelos escravos de resistirem à escravidão, ora negociando⁵ com seus senhores, ora entrando em conflito com os

³ Ressalto ao leitor que o objetivo desse trabalho não é analisar os múltiplos significados que a festa possui para os congadeiros e a construção de suas identidades, pois é uma temática complexa e extrapolaria os limites da presente investigação. Sobre essa questão ver: PIRES, Fernanda. *Os negros do Rosário: Memórias, Identidades e Tradições no Congado de Oliveira (1950-2009)*. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal Fluminense (UFF), Rio de Janeiro, 2010.

⁴ Atento ao leitor que na cidade de Oliveira o congado e a Festa de Nossa do Rosário são considerados sinônimos pelos seus participantes. Porém, em diversas outras comunidades essa relação não é estabelecida.

⁵ Utilizo o conceito de negociação a partir da análise de João José Reis e Eduardo Silva que consideram que as relações entre senhores e escravos eram baseadas em negociações e conflitos. Para os autores “ao lado da sempre

mesmos, de acordo com a conjuntura política (REIS; SILVA, 1989). Na luta por conseguirem espaços de autonomia, os escravos e os libertos fundaram irmandades religiosas que eram um local onde criavam laços de solidariedade e sociabilidade. Segundo Célia Borges, o número de irmandades formadas em Minas Gerais neste período foi expressivo, e as em devoção à virgem do Rosário foi uma das mais significativas (BORGES, 1998). Para além dos laços criados entre seus integrantes, estes constituíam ali suas vivências religiosas e resignificavam suas tradições africanas. É, pois, a partir da criação das irmandades religiosas do período colonial e imperial que ainda hoje se pode localizar, a grande maioria das festas do Rosário em Minas Gerais.

Os congadeiros de Oliveira no momento da festividade rememoram e recriam as suas origens africanas, relembam o passado escravista, homenageiam seus santos de devoção, em especial à Nossa Senhora do Rosário, e coroam seus reis e rainhas, em destaque, o rei congo representante de Chico Rei⁶.

A história do Congado oliveirense perpassa momentos em que as autoridades eclesiásticas e do poder público o reprimiram, mas em outros períodos, liberavam a licença para o festejo, dependendo das nuances da conjuntura política. Entre repressões e autorizações vivenciadas pelos ex - escravos e seus descendentes, o festejo ainda hoje continua presente na comunidade.

Esse ensaio privilegiará discutir os indícios localizados entre os anos de 1950 e 2009 a cerca dos conflitos entre a cidade letrada e os congadeiros, especialmente, a luta dos

presente violência, havia um espaço social que se tecia tanto de barganhas quanto de conflitos” (REIS; SILVA, 1989. p.7) e que a negociação não produziu relações harmoniosas entre os agentes sociais citados. O presente trabalho não se enquadra no período escravista, entretanto aproprio-me do conceito dos autores para o período do pós-abolição por defender que as relações raciais entre descendentes de escravos e outros segmentos da sociedade brasileira ainda são desiguais, ainda que avanços tenham sido obtidos. E como será demonstrado ao longo da presente pesquisa as relações entre os congadeiros e as autoridades civis e eclesiásticas são marcadas por conflitos e negociações, com continuidades e descontinuidades, e avanços e recuos.

⁶ Entrevistas realizadas pela autora com congadeiros e moradores da cidade entre os anos de 2007 e 2009, nas cidades de Oliveira e Belo Horizonte. A partir dos depoimentos obtidos em Oliveira, os reis congos são os donos da festa, relembam todo sofrimento, resistência e vitória de seus antepassados africanos. A capitã Pedrina em seu livro afirma que a história de Chico Rei no Brasil Colônia se inicia quando Galanga – rei do Congo – foi vendido com sua família como escravo. Durante a travessia, sua esposa - Rainha Djalô – e sua filha Itulú morreram. Ao chegar ao Brasil, Galanga, agora Francisco, e seu filho foram vendidos para o Major Augusto de Andrade Góis e foram trabalhar na fazenda de seu senhor que ficava em Vila Rica. Conta a história que Chico Rei trabalhava arduamente e em cinco anos conseguiu comprar a sua alforria e depois libertou mais trinta e cinco negros cativos, inclusive seu filho. A reputação de Francisco logo chegou ao conhecimento dos outros escravos da região, ganhando o nome de Chico Rei. Ele inscreveu-se na Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos de Antônio Dias, e no dia 6 de janeiro de 1747 fez uma festa com seus amigos alforriados onde apareceram fardados como no Congo. Assim essa festa ficou conhecida como Congado do Rosário, onde elegiam reis e rainhas do Rosário. A história de Chico Rei não está presente somente na memória dos atuais congadeiros. Carolina Dantas ao analisar a revista Kosmos localiza um registro de Mario Behring, onde o autor explora o martírio de Chico Rei desde sua captura até a fundação da Igreja do Rosário em Vila Rica. Ver: DANTAS, 2007.

participantes para celebrarem a missa no interior de uma igreja, a realização das coroações dos reis e rainhas congos na Praça XV de Novembro- local considerado nobre - e a luta contra o preconceito racial. Angel Rama considera que a cidade letrada “compunha o anel protetor de poder e o executor de suas ordens: uma plêiade de religiosos, administradores, educadores, profissionais, escritores e múltiplos servidores intelectuais. Todos que manejavam a pena...” (RAMA, 1985, p.43). A ideia de Rama é basilar para essa investigação, pois considero que os agentes eclesiásticos, do poder público e o jornal local, *Gazeta de Minas*, da cidade de Oliveira exerciam o poder e determinavam normas a serem seguidas pelos demais agentes sociais assim como expressavam suas opiniões em relação aos participantes da festividade, constituindo, assim, a cidade letrada. Entretanto, deve-se salientar que a cidade letrada oliveirense não era homogênea, existiam diferentes perspectivas entre seus pares.

As fontes foram pesquisadas no jornal local denominado *Gazeta de Minas*. Foi fundado em 4 de setembro de 1887 pelo português Antônio Fernal e até o ano de 1889 chamava-se *Gazeta de Oliveira*. Em 1947, o jornal foi doado à diocese e ficou sob seus auspícios por quarenta anos, quando em 1987 foi vendido a um particular, e assim desvinculou-se da Igreja Católica oliveirense (FONSECA, 1961, p. 241). Esse histórico do jornal é relevante, pois entre os anos de 1947 até 1987, por pertencer à diocese, tornou-se um importante veículo de difusão de suas ideias e valores, e desse modo, será considerado nessa pesquisa como uma fonte para auxiliar a reconstrução da relação entre congadeiros e representantes eclesiásticos.

Foram também realizadas entrevistas com os participantes da festa, autoridades eclesiásticas e do poder público. Nesse trabalho, foi necessário fazer algumas escolhas quanto às fontes utilizadas, devido à grande quantidade de material possível a ser analisado, já que a Festa de Nossa Senhora do Rosário envolve uma expressiva quantidade de pessoas e em 2009 chegava a cerca de novecentos integrantes que participavam diretamente além do público envolvido.

Nesse sentido, optei por delimitar essa pesquisa a partir do quartel/terreiro – local de onde saem os ternos⁷ para buscar reis e rainhas – dos capitães⁸ Antônio Eustáquio e Pedrina Lourdes dos Santos, denominado *Leonídios*. O nome é uma homenagem a um antigo capitão, Leonídio dos Santos, que é pai e avô dos atuais capitães desse terreiro. Essa escolha se deve,

⁷ Terno ou guarda é um grupo de dançadores que tem seu capitão, podendo ser mais de um, o meirinho que é a pessoa que carrega água e alimentos para todos do grupo. Cada terno tem suas características próprias: histórias e instrumentos que demarcam sua posição no cortejo e a função no ritual congadeiro. Em Oliveira existem quatro diferentes ternos, o Catopé, Congo, Moçambique e Vilão.

⁸ Capitão de terno ou guarda é a pessoa que comanda um grupo de dançadores, ele é o responsável por cantar as músicas que são específicas para cada situação do ritual.

fundamentalmente, a três fatores: a diversidade de ternos que saem desse quartel (Moçambique de Nossa Senhora das Mercês, Moçambique de Nossa Senhora do Rosário e Congo de Nossa Senhora do Rosário), a forte consciência do significado político da festa e por seus familiares participarem há muitas gerações dos festejos congadeiros.

Assim, foram realizadas entrevistas com os capitães Antônio Eustáquio dos Santos e Pedrina Lourdes dos Santos, com seus filhos e sobrinhos, que hoje também comandam seus ternos: Ester Antonieta, Washington Luiz, Carlos Tadeus e Kátia Aracelle; com a esposa de Sr Antônio Eustáquio, Dona Lúcia, que é a bandeira⁹ do terno de Moçambique de Nossa Senhora das Mercês e a mordoma¹⁰ da bandeira de Nossa Senhora das Mercês: Maria Luisa Pereira.

Integrantes do Estado-Maior e da Diretoria da Associação dos Congadeiros de Oliveira (ACOL), que comandam a festa, também foram entrevistadas: Heloisa Helena Maurício e seu irmão, Geraldo Bispo dos Santos Neto.

Visando compreender a relação dos congadeiros com a cidade letrada entrevistei dois representantes eclesiásticos - Padre Nilson e o atual bispo, Dom Miguel- assim como cinco ex-prefeitos - João Haddad, Emílio Haddad, Paulo Resende, Benjamim Constant e Ronaldo Resende.

As entrevistas foram realizadas após a leitura de trabalhos sobre o Congado e que contemplavam diversos de seus aspectos assim como a análise de algumas matérias publicadas no jornal local, no intuito de formular um roteiro de perguntas a serem feitas com os depoentes. Inicialmente para os congadeiros foram elaboradas indagações sobre o ritual, a relação com os representantes da cidade letrada e o preconceito racial. Alguns congadeiros foram entrevistados mais de uma vez, duas ou três vezes, devido ao significativo depoimento dado anteriormente e ao surgimento de novas questões com o decorrer da pesquisa. Com os eclesiásticos e prefeitos os questionamentos voltaram-se mais para a relação que mantinham com a festa e com seus participantes.

Seguindo os rastros dos conflitos entre os congadeiros e os representantes da cidade letrada oliveirense pretende-se fundamentalmente compreender os anseios dos populares e como eles usam e abusam das lutas do passado nas demandas do presente.

⁹ Bandeira é a pessoa que vai a frente de cada terno com a bandeira do santo homenageado daquele terno.

¹⁰ Mordoma é a pessoa que guarda a bandeira que é erguida nos mastros durante o ano.

OS EMBATES ENTRE OS CONGADEIROS E AS AUTORIDADES.

Desde o período escravista até o ano de 1929 a Festa do Rosário, de acordo com os depoimentos dos atuais congadeiros, dos antigos moradores da cidade e de notícias publicadas no jornal local- *Gazeta de Minas*-, era realizada no interior da Igreja da irmandade, conhecida como Igreja do Rosário. Os reis festeiros, as pessoas que arcavam com as despesas da festa, eram ali coroados assim como os reis congos, representantes da histórica figura de Chico Rei.

Porém, em 1929, a antiga Igreja do Rosário foi demolida e outra construída em seu lugar, hoje chamada de Igreja de Nossa Senhora de Oliveira. Este fato levou os congadeiros a reestruturarem sua festividade e está diretamente relacionado aos embates com os representantes eclesiásticos e da Prefeitura Municipal sobre celebração da missa no interior da igreja e a saída da festividade do local considerado nobre da cidade, já que a referida igreja situava-se nessa localidade, como será analisado (GAZETA de Minas, 29 abr. 1991).

Entretanto, antes de adentrar propriamente na problemática proposta, proponho recuar no tempo, pois é necessário a fim de melhor compreender a relação social entre os participantes da festividade e as autoridades do momento anterior a 1950, já que determinadas reivindicações atuais estão intimamente vinculadas a esse passado.

Nas primeiras décadas do século XX as reportagens da *Gazeta de Minas* indicam que havia uma proibição diocesana ao Congado assim como nas entrevistas realizadas com os atuais participantes da festividade. A matéria publicada na Gazeta em 20 de outubro de 1918 corrobora essa afirmação:

Não obstante o clamor bradado contra o cerimonial do congo pelas nossas ruas, *apesar da proibição diocesana que não ficou insensível aos rogos dos negros daqui* ainda este ano realizou-se o Congado. Durante três dias viu-se Oliveira dominada por uma *algaravia ensurdecedora* partida dos terços dos negros que saracotearam danças litúrgicas, de *um bárbaro e horripilante ritual hotentótico* ou de Moçambique(GAZETA de Minas, 20 out. 1918, grifo nosso).

A reportagem evidencia que apesar da proibição ao Congado, as autoridades permitiram que ele acontecesse. Os participantes da festividade, provavelmente, negociaram para conseguirem a autorização para manifestar sua devoção nas ruas da cidade, o que demonstra o diálogo estabelecido entre os diferentes agentes sociais. Essa matéria ressalta ainda características negativas dos festejos dos negros. Ao que tudo indica, o impedimento veio acompanhado da desvalorização do Congado e de seus integrantes.

Elizabeth Kiddy, historiadora norte-americana, analisou em sua pesquisa de doutoramento as Festas do Rosário da cidade de Oliveira e da comunidade do Jatobá, situada na região metropolitana de Belo Horizonte e nos ajuda a esclarecer algumas questões sobre a proibição diocesana. A autora localizou uma matéria publicada pelo jornal oliveirense do ano de 1887, de autoria de Mestre Venâncio, onde ele afirma que tinha simpatia pela festividade e a elogiava. Porém, segundo Kiddy a reportagem “não deixava de dar voz às correntes ideológicas, cada vez mais presentes no pensamento social brasileiro de finais do século XIX” (KIDDY, 2001, p. 101).

Segundo a autora, essa voz aparecia de uma forma sutil, e Mestre Venâncio utilizou-se da retórica e logo ao final de seu texto afirma: “Não seria por ventura melhor omitir das solenidades as danças dessa gente assim vestida, reservando tão somente o culto religioso, devido a Virgem Maria, a quem também muito venero?” (KIDDY, 2001, p. 101). Apesar do posicionamento de Mestre Venâncio, a autora defende que naquele momento, a Festa do Rosário na cidade de Oliveira era respeitada pela comunidade, justificando tal fato por uma investigação que realizou em jornais de outras cidades, no mesmo período, e o de Oliveira era o único a abordar a festividade.

Porém, esse posicionamento do jornal, segundo a historiadora, modificou a partir da Primeira República, mais especificamente após o ano de 1909. Nesse momento, de acordo com a autora, teriam se acirraram as críticas a essa expressão cultural, o que teria contribuído para o crescimento entre os governantes de um sentimento contrário as Irmandades do Rosário, levando-os a reprimir essas organizações e as festividades a elas vinculadas (KIDDY, 2007, P.405). A reportagem acima citada data do ano de 1918 sendo, assim, posterior ao marco cronológico proposto por Kiddy, no que se refere à desvalorização da festividade, e desse modo, corrobora sua hipótese.

Kiddy afirma que o primeiro arcebispo de Mariana, D. Pimenta (bispo de 1897-1922), concedeu as irmandades um importante lugar no catolicismo, mas elas, não poderiam, por exemplo, utilizar seus recursos para fins profanos. Naquele momento, a diocese oliveirense era ligada a de Mariana¹¹ e a autora defende a hipótese que mesmo que o arcebispo não tenha

¹¹ A diocese de Oliveira integrou a Arquidiocese de Mariana até o ano de 1921, quando foi criada a de Belo Horizonte, tendo como bispo Dom Antônio dos Santos Cabral. A partir de então passou a fazer parte da diocese da capital mineira. Apenas em 1941 foi criada a de Oliveira, desvinculando-se assim de Belo Horizonte. Em 1945, Dom José Medeiros de Leite, seu primeiro bispo, assumiu o cargo até o ano de 1971, quando se afastou por motivos de saúde, vindo a falecer em 1977. Entre as suas atividades como bispo está a participação nas quatro fases do Concílio Ecumênico Vaticano II entre os anos de 1962 e 1965 e a direção da *Gazeta de Minas*, porém, a parte religiosa do jornal era de responsabilidade do Monsenhor Leão, vigário de Oliveira. Ver: (PIRES, 2010).

tomado medidas concretas para o cerceamento do Congado o seu posicionamento pode ter contribuído para o impedimento divulgado na reportagem de 1918 (KIDDY, 2001).

Além da proibição publicada em 1918, reportagens do jornal dos anos de 1923 e 1925 (GAZETA de Minas, 04 out. 1925, p.1), já sob as ordens do bispo da capital mineira- D. Cabral-, voltaram a essa temática. Entretanto, só foi localizado um documento com uma ordem direta do bispo, datado do ano de 1927 e intitulado *Carta Pastoral – Determinações das Conferências Episcopais de 1927*. O então bispo de Belo Horizonte, Dom Antônio dos Santos Cabral, fez uma declaração sobre os Reinados, como também é conhecido o Congado. Conforme o documento: “Lamentamos que não tenham ainda desaparecido totalmente os chamados Reinados ou Congados que põem quase sempre uma nota humilhante nas festas religiosas”¹².

Entre os anos de 1931 e 1945 foi possível localizar apenas três matérias na *Gazeta de Minas*, sendo que duas estão expressas abaixo. Em 12 de setembro de 1931, o jornal local afirma que: “Realizaram-se este ano, nesta cidade os festejos em honra a N.S. do Rosário e N.S das Mercês, com os reinados e danças que *já haviam sido abolidas* nesta cidade há muitos anos” (GAZETA de Minas, 12 set. 1931, p.1). Assim como no ano de 1945:

Voltaram este ano, a alegrar as ruas da festa das Congadas há tempos esquecidas e que é uma tradição do interior mineiro devido a vinda de Chico Rei e sua tribo para as cercanias de Ouro Preto, nos tempos coloniais (GAZETA de Minas, 16 set. 1945, p.2, grifo nosso).

Essas duas reportagens deixam claro que tanto a festa antes dos anos de 1931 quanto a festa antes de 1945 pode ter sido interrompida algumas vezes. Note que estas celebrações são posteriores as de 1918 e as da década de 1920 onde se citava a proibição ao festejo por ordem dos bispos. Assim o impedimento das décadas de 1910 e 1920 parece refletir-se nas matérias publicadas nos anos seguintes.

Ressalto que a matéria transcrita acima não atribuiu a festividade e aos seus participantes características negativas ou preconceituosas, inclusive, a considera uma tradição de Minas Gerais e que alegra a cidade. O período da matéria acima é do governo de Getúlio Vargas, presidente que comandou diversas iniciativas culturais no país que tinham como objetivo construir a identidade brasileira e para isso recorreu às tradições, religião e línguas do povo (GOMES, 1996). Deve-se salientar que esse recorte cronológico que confere a Vargas

¹² Carta Pastoral do Episcopado da Província Eclesiástica de Belo Horizonte, Determinações das Conferências Episcopais de 1927, Imprensa Oficial de Minas Gerais, 1927.

ou então a clássica obra de Gilberto Freyre a recuperação dos negros, mestiços e de sua cultura na construção da identidade nacional é contestada por pesquisas mais recentes.

Para as historiadoras Martha Abreu e Carolina Dantas as tradições populares dos descendentes de africanos foram temas de interesse dos intelectuais ainda na Primeira República. Elas defendem que entre o final do século XIX e início do XX a produção dos folcloristas reconhecia e valorizava a presença dos descendentes de africanos na jovem nação, mesmo que, em alguns momentos, reproduzissem em seus relatos visões preconceituosas e negativas. Segundo as autoras, a historiografia comumente atribui a esse período o predomínio das teorias de branqueamento, as políticas imigracionistas e o desejo de esquecer o passado africano e negro, entretanto elas, em suas pesquisas, propõem que outras mediações eram possíveis de serem constituídas (ABREU; DANTAS, 2011).

Nesse sentido, o posicionamento da matéria publicada em 1945 pode ser originário de um processo que vinha ocorrendo desde a Primeira República. Atento para o fato de que não faço uma relação direta de uma única matéria publicada no ano de 1945 pelo jornal local ter sido influenciada pelas ideias apregoadas durante a Primeira República e pelo governo Vargas. O posicionamento da matéria de 1945 sobre o Congado é singular, predominando nesse período muito mais as críticas do que uma visão positiva sobre a festividade. Essa reportagem também demonstra que existiam diferentes posicionamento e opiniões compondo a cidade letrada daquele momento.

As memórias dos entrevistados e das outras fontes pesquisadas, como o jornal local, indicam que o Congado deixou de acontecer em diversos momentos ao longo dos anos de 1900 a 1950. Entretanto, não podemos afirmar precisamente em quais períodos ele foi paralisado, existem apenas indícios de que ele cessou por alguns anos. O jornal não nos permite maior precisão, até porque poderia tanto noticiar matérias pejorativas quanto nada comentar sobre a festa. E mesmo que não publicasse nenhuma reportagem não quer dizer, necessariamente, que o Congado não acontecesse. Assim, a pesquisa ao jornal e os depoimentos obtidos, evidenciam que ela pode ter sido interrompida por alguns anos. Esse fato pode ser explicado pelo medo da repressão policial, originária da ordem diocesana, à sua festividade¹³.

Entretanto, em outros momentos, apesar da proibição, os congadeiros enfrentaram as ordens do bispo e saíram às ruas da cidade. Dependendo da conjuntura política encontravam brechas para celebrarem sua devoção à Senhora do Rosário ainda que em meio à proibição

¹³ Entrevista realizada pela autora com a capitã do terno de Moçambique de Nossa Senhora das Mercês, Pedrina de Lourdes Santos, em janeiro de 2009, na cidade de Belo Horizonte.

expressa. Essas reportagens também ratificam a minha hipótese de que o Congado nesse momento não acontecia de forma sistemática.

Porém, apesar da alegação da proibição, a festa, de acordo com a memória de todos os entrevistados¹⁴, “voltou”¹⁵ no ano de 1950. O que se relata é que Sinhá Saffi, mulher branca, pertencente à elite local e apreciadora do Congado, teve uma visão da imagem de Nossa Senhora do Rosário e foi conversar com seu compadre, Sr Geraldo Bispo¹⁶, que antes dos festejos serem impedidos, era rei congo do Reinado de São Benedito. Juntos interpretaram o fato como um sinal de Nossa Senhora do Rosário para que eles “resgatassem”¹⁷ o Congado em Oliveira. E assim foi feito. Sr Geraldo contactou as autoridades locais e conseguiu a licença para o seu recomeço¹⁸. Dona Sinhá Saffi e seu marido, Oswaldo, contribuíram financeiramente para a sua realização. Mas o retorno não foi tão fácil quanto parece. É importante ressaltar que essa explicação para a “volta” da festa não é necessariamente a forma como ocorreu, mas é a que está presente no imaginário dos congadeiros, é a maneira como eles leem o seu passado.

Quando o Congado “voltou” a se realizar em Oliveira o posicionamento da cidade letrada continuou o dos anos anteriores a 1950. As matérias pesquisadas no jornal mostram como a *Gazeta de Minas* já se colocava no próprio ano de 1950: “Lembrem-se os Revmos Srs Vigários da proibição dos tais Congados, devendo explicar ao povo o verdadeiro sentido da piedade e devoção ao Rosário, combatendo as superstições e abusos” (GAZETA de Minas, 30 set. 1950, p.2), em uma clara referência ao documento do bispo Dom Cabral e as reportagens noticiadas em 1918 e na década de 1920 também na *Gazeta de Minas*.

Durante as décadas de 1950 e 1960 a *Gazeta de Minas* publicou uma coluna intitulada *Martelando*, de autoria de Zé Canela de Ferro. Especula-se na cidade que o colunista, que utilizava esse pseudônimo, era na verdade o Monsenhor Leão, vigário da cidade. Em 1951, uma matéria noticiada pelo jornal afirma que o Congado deveria ter acabado junto com a

¹⁴ Entrevistas realizadas pela autora com congadeiros entre os anos de 2007 e 2009, nas cidades de Oliveira e Belo Horizonte.

¹⁵ Coloquei aspas na palavra “voltou”, porque não posso afirmar se realmente a festa foi paralisada por algum tempo, existem indícios desse fato.

¹⁶ A partir do ano de 1950, Geraldo Bispo dos Santos deixou o cargo de rei congo de São Benedito e passou a assumir a função de capitão-mor até o seu falecimento em março de 1976. Capitão-mor é a pessoa responsável por comandar toda a festividade e seus integrantes.

¹⁷ Utilizo a palavra resgatar, pois os participantes da festividade a utilizam. Não concordo com essa palavra, pois ela passa a ideia de que a festa ao voltar era idêntica a de períodos anteriores, e sabemos que as festas se transformam com o passar do tempo.

¹⁸ Entrevistas realizadas pela autora com congadeiros entre os anos de 2007 e 2009, nas cidades de Oliveira e Belo Horizonte.

escravidão, sendo uma manifestação cultural que deveria ter ficado restrita ao tempo do cativo:

Acabou-se a escravidão. Ficou o reinado. Aquilo era feito como um ato de devoção, entremeados das danças e comedorias abundantes. O povo gostava de ver aquela festança, única na falta de outras. Havia simplicidade. *A fé era mais viva*. Embora houvesse abuso por vez outra, tudo era suportável como uma folgança. Mas, depois vieram mais abusos, o motivo de fé ficou reduzido enquanto crescia a decadência da pureza e da reta intenção. Vieram as bebedeiras, as danças intérminas, os gastos multiplicados, a fartura exagerada de comida... Vieram outros abusos de caráter moral. *Ora, aquilo se tolerava num ambiente de negros escravos e de gente simples e ignorante, porque tinham reta intenção e pretendiam agradar à Senhora do Rosário*. (GAZETA de Minas, 21 out. 1951, p.3, grifo nosso).

Em outro artigo intitulado *O tal do Reinado*, Zé Canela de Ferro faz críticas ao Congado e afirma: “Já não estamos mais na África e a senzala já se acabou!... Será que os tais estão com saudades de escravidão?...” (GAZETA de Minas, 02 dez. 1956, p.3). As matérias expressas acima indicam que, nos anos de vigência da escravidão, os senhores justificavam as folganças dos escravos como um ato de fé, permitindo, assim, suas manifestações culturais, o que demonstra a negociação que era realizada entre esses atores sociais. Entretanto, para o colunista do jornal, a partir do momento em que o cativo foi extinto, o que antes era considerado devoção passou a ser abuso.

Os temas da coluna *Martelando* de Zé Canela de Ferro são sintomáticos de um momento da Igreja Católica, no qual a prática dos sacramentos e do clericalismo era centrada sob a ótica do Vaticano. Esse período é conhecido como romanização e os eclesiásticos tinham como objetivo retirar os elementos que indicavam práticas do catolicismo popular¹⁹. As matérias publicadas na *Gazeta de Minas* apontam que o jornal veiculava assim o ideal católico, de afastar os representantes da Igreja Católica da cultura afrodescendente, “na purificação do catolicismo popular tradicional seus abusos e superstições” (STEIL, 1996, p 229).

Ao retornar para a análise da festa, as entrevistas realizadas com os congadeiros evidenciam que no primeiro ano ela acontecera no terreno da casa da Sinhá Saffi com poucos ternos e teve somente um ou dois dias de festejo. Com o passar do tempo, o número de guardas e de dias da festa aumentou. Entretanto, entre os anos de 1950 a 1960, poucos rastros foram deixados sobre quais eram as celebrações que ocorriam em meio ao Congado.

¹⁹ Entendo como catolicismo popular vivências religiosas que não seguem os preceitos apregoados pela Igreja Católica, embora alguns dos seus elementos estejam presentes. Sobre esse assunto ver: (STEIL, 1996).

Há indícios que assim que a festa “voltou” não houve a celebração da missa. Porém, quando começou a acontecer, provavelmente na década de 1960, não era realizada no interior da Igreja, já que a antiga Igreja do Rosário havia sido demolida e sim em um palanque armado em diferentes lugares da cidade, como na Praça Manoelita Chagas, situado na periferia da cidade, na Praça XV de Novembro, também do lado de fora de diversas igrejas existentes em Oliveira como a do Alto do São Sebastião e posteriormente em seu interior.

A primeira referência localizada sobre a existência da celebração de uma missa durante a festividade foi no ano de 1964 que contou inclusive com a participação do Monsenhor Leão e do prefeito:

As autoridades estiveram presentes Mons. Leão *celebrando Missa Campal* e dirigindo sua palavra sacerdotal, *lembrando aos componentes dos ternos a necessidade de uma vida cristã perfeita*, o dr. Rui Barroso discursando no encerramento e o Sr. Prefeito dirigindo carta de congratulações (GAZETA de Minas, 19 set. 1964, p.1, grifo nosso).

Essa reportagem evidencia que os representantes da cidade letrada se relacionavam com os congadeiros e estiveram presentes na celebração de sua missa. Entretanto existiam limites, o que pode ser mostrado através da recomendação do pároco para que os integrantes da festividade seguissem os preceitos católicos.

Essa missa campal, ou seja, o palanque é armado e a celebração ali ocorre, fora realizada na Praça XV de Novembro. As fontes localizadas não nos permitem concluir que a primeira missa congadeira pós “volta” da paralisação tenha sido essa realizada no local considerado nobre. Outras reportagens do jornal local e a memória dos participantes da festividade indicam que ela não passou a acontecer nesse lugar continuamente. Naquele ano o Congado voltou para o local onde costumava a ocorrer antes da demolição da Igreja do Rosário. Na investigação realizada não foi possível encontrar nenhum documento que comprove alguma reivindicação dos congadeiros para que a missa e sua festa ali fossem celebradas naquele ano. Entretanto, nas entrevistas obtidas com os atuais participantes há a memória sobre a luta de seus antepassados para que a festa ali acontecesse.

Em meio a relações baseadas em conflitos, negociações e resistências, com avanços e recuos, é provável que os antigos congadeiros tenham conseguido no ano de 1964 realizar a missa campal e a festividade no local nobre e que é considerado por eles como o de origem da

Festa do Rosário. É nesse momento, como veremos adiante, que a festa passa a ser realizada na Praça XV de Novembro, mas a missa mudou de lugar constantemente após esse ano²⁰.

A *Gazeta de Minas*, na década de 1970 (GAZETA de Minas, 01 set. 1974, p.7), ao divulgar a programação da Festa de Nossa Senhora do Rosário, trouxe uma novidade acerca da missa: ela acontecera no interior da Igreja dos Passos. Pedrina, capitã do terno de Moçambique de Nossa Senhora das Mercês, afrodescendente, com 50 anos, natural de Oliveira, formada em contabilidade e moradora da cidade de Belo Horizonte afirma que, nesse período, os congadeiros entravam na Igreja, mas a celebração era muito rápida, poucas pessoas participavam e não havia elementos que os ajudassem a lembrar da história dos *negros do Rosário*.²¹ Segundo a capitã Pedrina:

A época que veio fazendo essa missa há muito tempo seja aqui na Igreja dos Passos. Mas era assim, as nossas caixas tinham que ficar do lado de fora, não entrava não. Aí a missa era às sete horas da manhã. Sete e meia já tinha acabado. Era bem rapidinho, não tinha nenhum canto nosso e ficou muitos anos assim... Aí depois começou a fazer a missa aqui no alto, primeiro campal, introduzindo (...)²².

Durante a década de 1980 a solenidade ocorrera do lado de fora da igreja, principalmente da Igreja do Alto de São Sebastião, situada no bairro de mesmo nome e local em que reside a maioria dos congadeiros.²³ Ressalto que no interior dessa igreja há espaço para todos os congadeiros, se ainda levarmos em consideração a reforma por que passou, concluída no ano de 1969²⁴. E é nessa igreja que atualmente a missa ocorre e que todos os integrantes da festa entram para participar da celebração. A justificativa do padre Nilson²⁵ para a missa ser campal naquela época é que o interior da igreja não comportava o expressivo número de congadeiros, como pode se observar na sua afirmativa: “Muita gente. Então é muita gente com os instrumentos e tudo... Celebrava aqui ao lado da matriz de São Sebastião”²⁶.

²⁰ Deve-se salientar que a missa é uma das cerimônias que compõe a festa do Congado e elas não acontecem necessariamente no mesmo espaço físico. No ano de 1964 esses eventos coincidiram.

²¹ Entrevista realizada pela autora com a capitã do terno de Moçambique de Nossa Senhora das Mercês, Pedrina de Lourdes Santos, em setembro de 2007 na cidade de Oliveira.

²² Idem.

²³ Entrevistas realizadas pela autora com congadeiros entre os anos de 2007 e 2009, nas cidades de Oliveira e Belo Horizonte.

²⁴ Tentei conseguir na arquidiocese de Oliveira documentos sobre a reforma da Igreja do Alto de São Sebastião, mas não consegui acesso. Assim baseei-me na entrevista realizada com padre Nilson em setembro de 2008, e também na pesquisa no jornal local, *Gazeta de Minas*, Ano LXXXII, nº 970, 26 de outubro de 1969, p1.

²⁵ Padre Nilson atuou na diocese de Oliveira entre os anos de 1965 a 1994, depois foi transferido para a cidade de Santo Antônio do Amparo, também em Minas Gerais. Em 2005 retornou para Oliveira e permanece até a presente data.

²⁶ Entrevista realizada pela autora com Padre Nilson em setembro de 2008, na cidade de Oliveira.

O padre entrevistado não afirma se havia uma proibição formal para os congadeiros entrarem nas igrejas. Contudo, se a igreja tinha espaço por que a missa era realizada do lado de fora? Há evidências de que os integrantes da Festa de Nossa Senhora do Rosário sempre desejaram que a missa fosse celebrada no interior das igrejas, para lembrar as coroações que aconteciam na antiga Igreja do Rosário. O depoimento do Sr. Antônio Eustáquio afrodescendente, 63 anos, aposentado pela Gerdau, morador de Oliveira e capitão do terno de Moçambique de Nossa Senhora das Mercês, é significativo:

Até nós temos a nossa querida ainda viva Rolinha a Rolinha ela toda vida ela foi uma loira que ela acompanhou muito é nossa festa. (...) Ela cantou, ela cantava quando ela viu que era a missa iria ia ser celebrada na Igreja do Rosário hoje nossa catedral. Ela tava na escadaria de fora ela falou ela falou: Seu pai Leonídio falou uma coisa comigo e hoje estou vendo que o negro bateu, vestiu saia na porta de aruanda e hoje os negros do Rosário podem dizer que já venceram a demanda. Por causa da celebração da missa dentro da Igreja do Rosário. *Porque a nossa demanda sempre era colocar a nossa a nossa santa missa dentro da igreja.* Então os nossos antepassados, meu pai mesmo lutou muito pra que isso acontecesse e graças a ele nós tivemos esse privilégio e temos até hoje. Tanto é que eu às vezes eu discuto com alguns dos comandantes e por um respeito ou pra impor o respeito dentro de qualquer um reinado, por que... Pra nós não perder essa batalha o qual nós conseguimos vencer, é de conseguir assistir uma missa dentro da igreja. (grifo nosso)²⁷

Sr. Antônio Eustáquio e Padre Nilson revelam memórias distintas sobre o mesmo fato. Enquanto o primeiro afirmava o desejo de sempre a celebrarem no interior da igreja, o segundo explicitava que não havia uma proibição dos representantes eclesiais para que tal fato ocorresse. Cada um deles posiciona-se de acordo com o seu lugar de fala dentro da sociedade, e assim constroem suas próprias memórias e histórias.

A partir da compreensão de que o congado “voltou”, devemos ter em mente que este retorno não foi harmônico. Muitas barreiras foram enfrentadas pelos congadeiros e, no intuito de transpô-las, eles elaboraram muitas táticas a fim de manterem o festejo, dentre as quais está a criação do palanque que simboliza o altar que lhes foi tirado com a demolição de sua Igreja no ano de 1929²⁸.

O palanque ainda hoje presente nos festejos congadeiros tem um importante significado para os *negros do Rosário*. O palanque os remete ao passado, época em que a festa era realizada no interior da Igreja do Rosário. Representa, assim, o altar da antiga igreja.

²⁷ Entrevista realizada pela autora com o capitão do terno de Moçambique de Nossa Senhora das Mercês, Antônio Eustáquio dos Santos, em janeiro de 2007, na cidade de Oliveira. Aruanda é Igreja para os congadeiros.

²⁸ Entrevistas realizadas pela autora com congadeiros entre os anos de 2007 e 2009, nas cidades de Oliveira e Belo Horizonte.

Atualmente quando os capitães de terno vão às casas de reis, rainhas, príncipes e princesas cantam músicas específicas para tirá-los de suas residências e relacionam o palanque, local onde a realeza fica durante a solenidade, ao altar de uma Igreja. Exemplificamos essa situação com a música entoada pela capitã do terno de Moçambique de Nossa Senhora do Rosário, Ester Antonieta, afrodescendente, formada em psicologia, e tem, aproximadamente, 29 anos:

*Nosso tempo de reinado começar, senhor rei, coroa sagrada, oi esse negro eu vou louvar, olha vamos caminhar vamos louvar coroa santa pra ficar lá no altar, aos seus pés eu me ajoelho, pra senhor rei abençoar, esse povo do Rosário que chegou pra louvar, peço pra mamãe do céu sempre nos guiar, a coroa que é sagrada oi sempre, sempre alumiar. O meu Reinado com as coroas, senhor rei, Sá rainha chegou o tempo de louvar no Rosário de Maria, negro tem que caminhar, sua mão agora eu peço senhor rei para me acompanhar. (grifo nosso)*²⁹.

É na década de 1990 que a missa congadeira passou a ser realizada continuamente no interior das igrejas da cidade. E é também nesse momento que as comunidades passaram a realizar novos ritos, contendo na celebração suas próprias músicas, instrumentos e danças, o que ficou caracterizado como Missa Conga (FERREIRA, 1995). Para a capitã Pedrina, a história da Missa Conga aconteceu em função das novas medidas implantadas durante o Concílio Vaticano II³⁰:

Agora a missa não tinha os moldes da missa conga que voltou a ser conga foi a partir de noventa e cinco. Aliás, porque antes ela fazia os cantos dos congadeiros, mas ela não fazia o lamento. Eu consegui por na cabeça de fazer o lamento foi em noventa e cinco. E uma das características que fala a missa conga é que tem que ter o lamento do negro na porta da igreja. Mas a missa conga também é assim. A missa foi criada a partir da década de sessenta no Concílio Vaticano II, quando a igreja começou a fazer várias missas, a missa do vaqueiro, missa não sei de que, então tem a missa conga também³¹.

²⁹ Filmagem realizada pela autora durante a Festa de Nossa Senhora do Rosário na cidade de Oliveira no ano 2008. A fala é da capitã do terno de Moçambique de Nossa Senhora do Rosário, Ester Antonieta dos Santos.

³⁰ O Concílio Vaticano II iniciou-se no ano de 1962, sob a orientação do então papa João XXIII, e tinha como objetivos buscar uma nova atitude da Igreja perante a religiosidade popular, uma aproximação entre Igreja e povo, um maior respeito às suas tradições e uma tentativa dos agentes eclesiais de trabalharem junto com esses segmentos sociais a fim de compreender as suas crenças. O Concílio contou com a participação de bispos do mundo inteiro, inclusive Dom José Medeiros de Leite, da cidade de Oliveira. Sobre o Concílio Vaticano II ver: MAINWARING, 2004.

³¹ Entrevista realizada pela autora com a capitã do terno de Moçambique de Nossa Senhora das Mercês, Pedrina de Lourdes Santos, em janeiro de 2009, na cidade de Belo Horizonte.

Vale ressaltar que cada comunidade congadeira apropriou-se diferentemente desse novo tipo de missa e ocorrem variações tanto na forma quanto na época em que as irmandades do Rosário passaram a praticá-la³².

Mais especificamente a partir do ano de 1995, que os congadeiros começaram a fazer durante a missa uma conexão mais explícita com o seu passado, especificamente com o período escravista, mas a celebração também os ajudaria a lembrar do período em que a festividade era realizada na Igreja do Rosário. E com esse intuito (re) criam o “Lamento Negro”, sob iniciativa da capitã Pedrina. Antes da Missa Conga, com as portas da Igreja fechadas, o terno responsável declama o lamento em nome de todos os congadeiros vivos e mortos. O Lamento nos conta que:

Eu vou contar-lhes uma história, peço preste atenção
É uma história muito antiga do tempo da escravidão.
Foi no dia treze de maio a assembléia trabalhou
Olha negro era cativo e a princesa libertou.
Olha negro era cativo e agora virou senhor
Foi no tempo da escravidão era branco que mandava
Quando branco ia pra missa, oi era negro que levava
Quando branco ia pra missa, oi era negro que levava
Branco entrava pra igreja e negro cá fora ficava
Branco entrava pra igreja e negro cá fora ficava
E se negro reclamasse, de chiquirá ele apanhava
E se negro reclamasse, de chiquirá ele apanhava
Negro fazia as orações quando na senzala ele chegava
Ele fazia as orações e pra Zambi ele entregava
Que dó, que dó, Jesus Cristo está no céu, amparando essas almas desses
negros sofredor³³.

A narrativa do Lamento Negro possibilita compreender quais os fatos que os congadeiros consideram seu passado, que valores lhe atribuem e a relação que mantêm com esse mesmo passado no presente. O Lamento põe em evidência a história do passado escravista e a força que ainda hoje tem na comunidade congadeira. Além disso, elabora uma comparação com os dias atuais, mesmo que implicitamente, só pelo fato de estarem dentro da Igreja celebrando uma missa. E pode ser interpretada também como uma reivindicação dos participantes da festa para que a missa passe a acontecer na antiga Igreja do Rosário, que é

³² Utilizo o conceito de apropriação a partir das considerações de Roger Chartier que afirma existem formas diferenciadas de interpretação em uma mesma sociedade. O mesmo bem, texto e ideias podem ter usos diferenciados e opostos, e desse modo, nega a possibilidade de localizar sentidos fixos, ou seja, “tudo é recebido, segundo a maneira do recebedor”. (CHARTIER, 1988, 134)

³³ Entrevista realizada pela autora com os capitães do terno de Moçambique de Nossa Senhora do Rosário, Ester Antonieta Santos, Washington Luis Santos de Oliveira e Carlos Tadeu Sabino, em janeiro de 2009, na cidade de Belo Horizonte. Chiquirá significa chicote para os congadeiros.

considerada por eles como o local fundador de sua celebração. Relaciona o passado, presente e projetos de futuro dos *negros do Rosário*.

O contexto da Igreja Católica em finais da década de 1970, aliado ao Concílio Vaticano II da década anterior, conhecido como Teologia da Libertação, pode ser elucidativo para a compreensão da criação do Lamento Negro e da realização da Missa Conga. A Teologia da Libertação tinha como objetivo construir uma sociedade mais justa, onde os próprios oprimidos seriam agenciadores da sua libertação. Entretanto, Roma, nos anos de 1980 e 1990, apontou alguns desvios e abusos nessa proposta como, por exemplo, a Missa dos Quilombos que reconta a história da escravidão negra no Brasil, e que foi proibida. A Teologia da Libertação teve avanços e recuos em sua proposta. Ocorreu uma menor tolerância de determinados grupos da Igreja em relação às manifestações populares. Porém, padres e participantes das expressões culturais já haviam se apropriado à sua maneira dos pressupostos da Teologia (VALENTE, 1994).

É também nesse contexto que os padres negros se organizaram e formaram a Agente de Pastoral Negros. Realizaram diversos encontros onde discutiram as mais variadas questões do negro no Brasil, inclusive a religiosidade afro-brasileira e o papel do negro na Constituinte. Os principais objetivos dessa organização eram:

Unir a população negra dispersa, recuperar as raízes e memória histórica, conscientizar o negro, lutar por um espaço de dignidade para o negro no contexto nacional, lutar por um espaço do negro dentro do cristianismo e pelo direito de se expressar de acordo com aquilo que lhe é próprio, a sua fé, a sua adesão à mensagem de Jesus Cristo (VALENTE, 1994, p. 94).

Os congadeiros se apropriaram dos pressupostos da Teologia da Libertação de acordo com sua história, assim como os padres. Esse novo fazer religioso pode ter contribuído para que os *negros do Rosário* lutassem de maneira mais enfática para entrarem em uma Igreja, para celebrarem a missa a seu modo e conseguirem, assim, a permissão dos representantes eclesiásticos para realizar uma missa no interior da Igreja e dentro do calendário do Congado. Deve-se considerar, entretanto, que esses novos fazeres religiosos- celebrar a missa no interior da igreja, a Missa Conga, o Lamento Negro-, provavelmente, apresentaram resistência de alguns representantes eclesiásticos oliveirenses. Certamente, foi necessário negociar e nesse processo alguns limites foram impostos aos congadeiros.

Os *negros do Rosário* têm o desejo de sempre realizar a missa na antiga Igreja do Rosário que foi demolida no ano de 1929. Mas até hoje encontram empecilhos impostos pelo padre Guido, responsável pela mesma. Heloisa Helena, afrodescendente, professora e Secretária da Associação dos Congadeiros de Oliveira (ACOL), afirma que lá aconteceu

poucas vezes, mas mesmo assim o pároco citado pediu aos congadeiros que não tocassem bruscamente seus instrumentos, as caixas, alegando que tanto barulho poderia abalar a estrutura da Igreja, como é expresso abaixo.

Infelizmente nós estamos mudando sempre porque, na verdade, nós gostaríamos de fazer onde nós consideramos onde é a Igreja do Rosário, pra nós o importante é o que tá ali, é o alicerce, né? *E a Igreja Nova seria pra nós o símbolo disso. Eu acho que na festa que ora hoje nós continuamos é ali que tudo começou, recomeçou, o importante seria que fosse ali. Mas infelizmente a gente ainda não tem essa abertura pra Igreja: ah a Igreja não tem estrutura pra aguentar o toque das caixas, então podemos adentrar a Igreja, mas pra nos comportar como se fosse uma missa comum. O que diferencia ela de uma missa comum, os cânticos são de uma missa conga, são de congadeiros, por exemplo, o Pai Nosso é cantado e acompanhado pelas caixas e instrumentos dos congadeiros. Então não é nada de orgia, só que ela é muito emocionante a missa, ela é mais extensa. Cerca de mais ou menos duas horas porque ela é uma missa toda cantada. (grifo nosso)*³⁴.

A conflituosa relação entre os representantes eclesiásticos da cidade de Oliveira e os participantes da Festa de Nossa Senhora do Rosário foram evidenciadas através das diversas proibições diocesanas à realização da festa, da análise das matérias do jornal local que atribuem características negativas e pejorativas a festividade e aos seus participantes e também pela dificuldade dos congadeiros em celebrar a missa no interior da igreja.

Entretanto esse conflito perpassa também os pesquisadores que se interessam pelo tema, marcados pelo complicado acesso aos padres e a difícil transposição das portas dos arquivos da Igreja. O que indica, a meu ver, o desejo de que os conflitos não se tornem públicos. Durante a pesquisa em Oliveira foi extremamente complicada a disponibilidade dos padres para conceder entrevistas sobre o Congado. O padre Guido me concedeu uma entrevista no ano de 2007 (quando ainda fazia a pesquisa para a monografia de conclusão de curso da graduação), mas colocou restrições na utilização da mesma. Além dele, entrevistei o padre Nilson e o bispo da cidade, Dom Miguel. Porém outros padres que procurei não quiseram falar, alegando que nada sabiam sobre a Festa de Nossa Senhora do Rosário. Programei também pesquisar nos arquivos da Cúria de Oliveira, mas, de forma bastante sutil, o acesso me foi negado. O bispo, Dom Miguel, alegou que ele já havia olhado a documentação e nada havia sobre a relação entre a Igreja Católica e o Congado. Sobre essa última questão é relevante destacar que na entrevista por mim realizada com Padre Nilson

³⁴Entrevista realizada pela autora com a Secretária da Associação dos Congadeiros de Oliveira, Heloísa Helena Maurício, em janeiro de 2007, na cidade de Oliveira.

perguntei se a festa era pauta nas reuniões da arquidiocese e o mesmo afirmou que sim. Então certamente estaria nas atas de reuniões que não me foi possível investigar.

Os congadeiros acreditam que o espaço da antiga Igreja do Rosário lhes foi “roubado”³⁵. Para eles é um lugar sagrado que simboliza as histórias de seus antepassados que viveram durante a escravidão. Há algum tempo foi construída uma nova Igreja do Rosário, mas segundo Pedrina, essa foi uma tentativa de deslocar os *negros do Rosário* do centro da cidade de Oliveira, já que a antiga Igreja se situa neste local e é onde a festa atualmente acontece.³⁶ A destruição da antiga igreja do Rosário não ocasionou somente a perda dos congadeiros de um lugar para a realização de sua missa, mas acarretou também na saída da festa do centro da cidade. A partir de então ela passaria a acontecer na periferia de Oliveira.

Logo após a “volta” do congado em 1950 a festividade foi celebrada na casa da Sinhá Saffi, os congadeiros não foram dançar para os seus santos de devoção nas ruas de Oliveira, como acontecia antes da paralisação. Somente alguns anos depois conquistaram novamente as ruas, mas o festejo era celebrado em um lugar periférico da cidade, na Praça Manoelita Chagas. Era ali que os congadeiros montavam seu palanque para receber seus reis, rainhas e reverenciar seus santos de devoção³⁷.

A mordoma³⁸ da bandeira do Reinado de Nossa Senhora das Mercês, Maria Luisa Pereira, professora de escolas da rede pública e particular da cidade, afirma que houve uma proibição de representantes da cidade letrada para que a festa acontecesse na Praça XV de Novembro:

Então é e tinha um vigário aqui que ele se chamava Monsenhor Leão e ele era muito forte na cidade. A igreja em Oliveira sempre teve muito poder. Como tem até hoje, é bispado, não é? Então é eu não sei te falar o porquê, mas começou a desvincular a festa do Congo da Igreja. Então os congadeiros não poderiam mais entrar e dançar com os tambores. (...) E o prefeito na época ele era aliado ao partido do vigário, então o que foi feito? Então ele ao unir ele tira a festa da praça. Então a festa iria para lá (na Praça Manoelita Chagas, perto da estação de trem) porque dali ela ia pra mais longe dali ela ia para o bairro, mas aí houve o corte no centrinho da cidade em frente à matriz. (...) ³⁹.

³⁵ Utilizo a palavra roubado entre aspas, pois é uma expressão utilizada frequentemente pela capitã Pedrina.

³⁶ Entrevista realizada pela autora com a capitã do terno de Moçambique de Nossa Senhora das Mercês, Pedrina Lourdes dos Santos, em setembro de 2007, na cidade de Oliveira.

³⁷ Entrevista realizada pela autora com o capitão do terno de Moçambique de Nossa Senhora das Mercês, Antônio Eustáquio dos Santos, em janeiro de 2007, na cidade de Oliveira.

³⁸ A mordoma é a pessoa que guarda a bandeira de um santo homenageado da festividade durante o ano.

³⁹ Entrevista realizada pela autora com a mordoma do Reinado de Nossa Senhora das Mercês, Maria Luisa Pereira, em setembro de 2008, na cidade de Oliveira.

O depoimento da mordoma sugere para existência de uma proibição formal para que a festa acontecesse no centro da cidade. Ressalto que o foco principal dessa pesquisa não foi o de investigar nas atas da Câmara Municipal de Oliveira a fim de verificar se havia um impedimento por parte da cidade letrada para a realização da Festa de Nossa Senhora do Rosário na Praça XV de Novembro. Assim não posso afirmar se esta existiu. O importante é perceber como esse fato é lembrado nas memórias dos participantes da festa. Os congadeiros se apropriam dessa memória da proibição para ratificar no presente as lutas atuais e as do passado.

É válido ainda destacar que não há como precisar a data exata em que a missa deixa de ser campal e passa a ser celebrada no interior da Igreja e nem a data da mudança de local da realização da festa, da periferia para o centro. Os congadeiros não as registraram. Sabem apenas que a ida para a Praça XV de Novembro ocorreu muito antes da missa ser celebrada no interior da Igreja⁴⁰. A história dos *negros do Rosário* passa fundamentalmente pela tradição oral, transmitida ao longo dos anos por conversas entre pais e filhos. Somente na década de 1970 é que a Diretoria da Festa de Nossa Senhora do Rosário é constituída e começa a preocupar-se com os registros escritos, através das atas de suas reuniões. Mesmo assim, observa-se que a atenção é direcionada muito mais para as decisões tomadas quanto ao ritual do que para o registro de quando um evento ocorreu ou não⁴¹.

O cruzamento das fontes orais e escritas afere a década de 1960, mais especificamente entre os anos de 1962 e 1964, como a que os congadeiros saíram da periferia e foram para o centro da cidade. Múcio Lo Bueno, um antigo morador de Oliveira, relatou o momento desse evento, bastante marcante para ele, que era um participante ativo e representou o rei. Segundo ele, em 1961 a celebração congadeira foi realizada na Praça Manolita Chagas, coincidindo com o as comemorações do centenário da cidade, e um ano depois passou para a Praça XV de Novembro⁴².

Uma matéria publicada pelo jornal local, *Gazeta de Minas*, em 19 de setembro de 1964, afirma que a Festa do Congo foi realizada na Praça XV de Novembro como nota-se abaixo:

Realizou-se como nos anos anteriores, a Festa do Congo, com as mesmas características do passado, *misto de crença e civismo. A festa que agita a*

⁴⁰ Entrevistas realizadas pela autora com os congadeiros entre os anos de 2007 e 2009, nas cidades de Oliveira e Belo Horizonte.

⁴¹ Foram analisadas as Atas da Associação dos Congadeiros de Oliveira (ACOL) entre as décadas de 1970 e 2002.

⁴² Entrevista realizada pela autora com Múcio Lo Bueno, em setembro de 2008, na cidade de Oliveira. Múcio representou um rei que é coroado em um ano e descoroado no ano seguinte. O “aqui” na fala de Múcio refere-se a Praça XV de Novembro.

cidade, trazendo uma multidão enorme à Praça 15 onde é erguido anualmente o palanque, teve seu desenrolar tranqüilo e sereno, devido ao trabalho eficiente do capitão – mor, Geraldo Bispo dos Santos; capitão-regente, João Francisco Dias, fiscais, Geraldo Alexandre da Mata e Geraldo Orozimbo, tesoureiro, Antônio Salgado Ribeiro, narrador José Maria de Oliveira Segundo e capitães de ternos. (GAZETA de Minas, 19 set. 1964, p.1, grifo nosso)⁴³.

A Festa de Nossa Senhora do Rosário na Praça XV de Novembro tem um significado especial para seus participantes. A Praça situa-se próxima da antiga Igreja do Rosário onde, em tempos anteriores, a festa acontecia. Os *negros do Rosário* voltaram para seu espaço de origem! Além desse fato, a praça está no centro comercial da cidade, ao seu redor moram pessoas influentes e economicamente favorecidas e é lá que também se realizam os grandes eventos e comemorações de Oliveira. A matéria acima, expressa que o Congado não é visto como bárbaro e horripilante, como foi evidenciado notadamente nos artigos publicados no jornal no período entre os anos de 1900 a 1964. Para ir para a Praça XV de Novembro novas características foram atribuídas à festividade: o civismo agora é presente.

As discussões tecidas até o momento tiveram como objetivo evidenciar os conflitos, negociações e resistências existentes entre os congadeiros e os representantes da cidade letrada no que se refere a celebração da missa no interior da igreja e da realização da festividade na Praça XV de Novembro. Nota-se particularmente que essas relações são tensas e que ela é marcada por avanços e recuos.

Sobre esses dois aspectos pode-se notar que o período compreendido entre as décadas de 1910 e 1960 foi de maior repressão ao Congado e aos seus participantes. As matérias publicadas no jornal local demonstram uma continuidade de perspectiva e podem ser evidenciadas através da constância de menções que abordam as proibições diocesanas, caracterizam o Congado como “um bárbaro e horripilante ritual” (GAZETA de Minas, 20 out. 1918) ou então recomendavam aos integrantes a necessidade de levar uma vida cristã (GAZETA de Minas, 19 set. 1964, p.1). Em ambas as situações deve-se considerar que apesar desse posicionamento preconceituoso e negativo, o jornal local estabeleceu um diálogo com os “de baixo”, mas também demonstrou que existiam limites para a inclusão desses agentes nas páginas do jornal e na sociedade oliveirense. Os integrantes da festa ao lutarem para que o Congado fosse realizado precisaram negociar com as autoridades locais e que estes impuseram limites as reivindicações dos congadeiros, o que também evidencia que havia comunicação entre os diferentes segmentos sociais. Entretanto, nesse momento existiram

⁴³Ressalto que parte dessa matéria já foi transcrita nesse artigo no momento em que foi analisada a celebração da missa e da festa que ocorrera na Praça XV de Novembro.

vozes discordantes como a matéria publicada no ano de 1945 que considerava a festa alegre e parte da tradição mineira (GAZETA de Minas, 16 set. 1945, p.2), demonstrando assim que existiam avanços e recuos nesse relacionamento.

Já a partir do ano de 1964 as reportagens indicam uma modificação no seu posicionamento: o Congado passou a fazer parte do civismo da cidade e teve seu “desenrolar tranquilo e sereno” (GAZETA de Minas, 19 set. 1964, p.1). E a partir das fontes orais e escritas percebe-se que é nesse período que os congadeiros conseguiram colocar a sua festividade na Praça XV de Novembro e realizar a missa no interior das igrejas da cidade, o que resultou em uma maior tolerância à festividade. Entretanto, ainda encontram resistências do padre Guido em celebrar a missa na antiga Igreja do Rosário. E também são vítimas de preconceito racial, como iremos analisar. Nota-se que agrupar a perspectiva da cidade letrada em relação a festa e aos congadeiros em dois momentos- 1910 a 1964 e 1964 a 2009, não tem o intuito de reconstruir a história do Congado de forma linear. Essa perspectiva foi adotada por compreender que nesses períodos existem posicionamentos semelhantes, embora se perceba claramente que existem descontinuidades.

Festejar em um lugar da cidade considerado nobre e celebrar a missa no interior de uma igreja foram algumas das lutas políticas vivenciadas pelos *negros do Rosário* ao longo de sua história. Porém, não são somente estas as enfrentadas pelos participantes da festa. A capitã do terno de Moçambique de Nossa Senhora das Mercês Pedrina atribui especial significado para a celebração da festa em plena Praça XV de Novembro e afirma que: “O adentrar a praça tem um significado de o negro ser vitorioso dentro da sociedade opressora”⁴⁴. Deve-se considerar que a grande maioria dos congadeiros são negros e moradores do bairro do Alto do São Sebastião, lugar extremamente pobre e com muitos poucos recursos, e que no seu cotidiano raro frequentam a Praça XV de Novembro e seus arredores. Estar na referida praça é para eles uma vitória, pois foram e ainda são marginalizados na sociedade oliveirense.

A narrativa de Pedrina conecta as lutas congadeiras às desigualdades sociais e ao preconceito racial existente na sociedade brasileira. Como já foi afirmado, a festa é um local de conflito, e uma que é praticada, principalmente, por afrodescendentes, os embates relativos a discriminação racial dificilmente deixariam de manifestar-se.

O capitão Antônio Eustáquio relata que quando frequentava a escola tinha apelidos como saci, tição, urubu e carvão por causa da cor da sua pele. Recentemente, adquiriu um ponto de taxi localizado na Praça XV de Novembro e seus colegas de trabalho não entendem

⁴⁴ Entrevista realizada pela autora com a capitã do terno de Moçambique de Nossa Senhora das Mercês, Pedrina de Lourdes Santos, em fevereiro de 2008, na cidade de Belo Horizonte.

como um afrodescendente o conseguiu e até mesmo trocar de carro. Narra que, em tempos anteriores, um clube da cidade - Oliveira Clube -, que ainda existe, negros não podiam entrar e nem passar em sua calçada:

Nós tínhamos, aqui no município de Oliveira, nós tínhamos um clube aqui que ele continua até hoje com o mesmo nome Oliveira Clube nós negro não podia passar nem no passeio, nem na calçada, nós tínhamos que passar do lado do Banco Real. Exatamente, então a gente tem muito o que agradecer porque hoje quantas vezes eu, negro que sou muito orgulhoso, quantas vezes eu não fui convidado pra fazer palestra dentro do Oliveira Clube. A minha irmã Pedrina, ela comanda um Fórum quando é, no município de Oliveira, das regiões, que tem a parte do Congado a minha irmã Pedrina é convidada é uma vitória⁴⁵.

O Brasil não teve um processo segregacional institucionalizado, como nos Estados Unidos, mas no episódio relatado por Sr. Antônio percebe-se que ele acontecia em Oliveira e ainda acontece, mas de uma maneira velada. Entretanto, nesse mesmo período em que afrodescendentes não podiam entrar no clube, Pedrina se recorda de lá ter participado de uma apresentação do Congado, o que indica que a festividade pode ser um caminho para a luta contra a discriminação racial. A festa ao ser valorizada faz com que os congadeiros frequentem o clube e participem de eventos ligados a sua devoção⁴⁶.

Na década de 1980 a *Gazeta de Minas* modifica o teor das suas reportagens, ressalta-se que o ano de 1988 é emblemático. No mês de maio deste ano, o jornal tem um número dedicado, praticamente todo, às comemorações do centenário da abolição da escravatura e à condição social dos negros cem anos depois. O artigo intitulado *O Desalmado* afirma que o Congado é fruto da resistência dos negros e que os brancos não valorizam essa manifestação cultural, originário do preconceito racial:

É aí que o conflito tão escamoteado pela história, inevitavelmente vem à tona, quando os protagonistas do espetáculo em esmagadora maioria composta por negros descem os morros (...) onde uma legião incontestável de brancos a tudo assiste. (GAZETA de Minas, 15 maio 1988, p.2).

É possível que as lutas dos anos anteriores enfrentadas pelos congadeiros tenham influenciado a forma do jornal local noticiar as suas reportagens. É provável também que essa mudança esteja conectada ao contexto político da época; momento em que houve uma

⁴⁵ Entrevista realizada pela autora com o capitão do terno de Moçambique de Nossa Senhora das Mercês, Antônio Eustáquio dos Santos, em janeiro de 2007, na cidade de Oliveira.

⁴⁶ Entrevista realizada pela autora com a capitã do terno de Moçambique de Nossa Senhora das Mercês, Pedrina Lourdes dos Santos, em fevereiro de 2008, na cidade de Belo Horizonte.

presença significativa na sociedade brasileira do Movimento Negro Unificado. Este movimento surgiu no final da década de 1970 e tinha como objetivos principais denunciar o mito da democracia racial e integrar o negro na sociedade. Essa pauta do movimento deve ser pensada, segundo Guimarães, como resultado de experiências anteriores da contestação negra e também da influência dos movimentos de libertação africanas e direitos civis dos negros nos Estados Unidos na mesma década e na anterior (GUIMARÃES, 2002).

No século XXI, o jornal local continua a utilizar-se do Congado para denunciar o mito da democracia racial e o segregacionismo dos participantes da festa. Perspectiva esta presente no editorial do jornal de 16 de setembro de 2001 intitulado *O Grito* e este afirma que:

Os brancos da classe média e alta de Oliveira não tratam a festa do congado com a devida atenção. Ao contrário convivem com ela de forma segregacionista mantendo as distâncias devidas, numa nítida, mas socialmente negada forma de racismo. (GAZETA de Minas, 16 set. 2001, p.92).

Nota-se a partir das reportagens citadas acima que a *Gazeta de Minas* passou a noticiar a conflituosa relação entre os diferentes agentes sociais- brancos e negros, em sua própria denominação. O intuito do jornal é demonstrar a distância, por ele percebida, entre eles na comunidade oliveirense; distância esta também propiciada pelo espaço físico da cidade, como se observou anteriormente. Ressalto que as matérias do jornal apresentam uma relação estanque entre os referidos sujeitos, sem modificações ao longo do tempo, e, historicamente, sabe-se que as relações raciais são mais complexas. Ainda que o jornal não problematize essa questão, deve-se demarcar, fundamentalmente, seu caráter político e contestatório a situações que são vivenciadas pelos negros e congadeiros.

No ano de 2006, o capitão- mor da Associação de Congadeiros de Oliveira, Geraldo Bispo dos Santos Neto, que tem aproximadamente 45 anos, é policial, afrodescendente, e morador de Oliveira foi vítima de racismo por parte do então prefeito Ronaldo Resende, e a *Gazeta de Minas* noticiou em suas páginas esse episódio.

Segundo o jornal local, Geraldo Bispo dos Santos Neto registrou um Boletim de Ocorrência Policial e nele relatou como sofreu as agressões: ele estava com parentes e amigos quando recebeu a ligação do prefeito. De acordo com o jornal as palavras do prefeito para Geraldo foram:

Você é um *safado*, sem vergonha, ladrão; nego safado, você está querendo extorquir dinheiro da Prefeitura, mas não vou dar dinheiro para congadeiro nenhum. Você é safado, sem vergonha, negro safado, ladrão, vagabundo. Você tem sorte por eu não estar em Oliveira, pois se estivesse lhe daria dois tiros na cara. Negro safado arrume as suas malas que vou transferi-lo de

Oliveira. Você vai conhecer quem é Ronaldo Resende. (GAZETA de Minas, 27 ago. 2006, p.4, grifo nosso).

Para o então prefeito, Ronaldo Resende, o conflito aconteceu porque os congadeiros desejavam auxílio financeiro para realização dos festejos. Ele se propôs a ajudar dando efetivamente a alimentação, mas eles preferiam o dinheiro em espécie e não de outra natureza⁴⁷. Entretanto, a divergência na forma de contribuir para a festa do Congado não deveria ser motivo para o prefeito utilizar-se de palavras com forte teor preconceituoso e agressivas, além de ameaçar o capitão-mor. Segundo o mesmo número da *Gazeta de Minas*, citado acima, o prefeito foi procurado e declarou:

Eu errei, sei que tenho a minha parcela de culpa, mas tenho também meu caráter para pedir desculpas. Eu não queria ofender ninguém. *Ele é meu amigo, temos liberdade um com outro*. O melhor é colocar uma pedra em cima disso. Oliveira vai ganhar muito mais, tenham certeza disso. Peço a todos que me perdoem. Meu maior objetivo era ter zelo com o dinheiro público, como fizemos no ano passado. (...) Vou participar dos projetos do Congado, minha empresa vai participar, nosso objetivo é ajudar. Vamos deixar a política de lado e nos preocupar com a festa de Nossa Senhora do Rosário. (GAZETA de Minas, 27 ago. 2006, p.4, grifo nosso).

Na justificativa apresentada pelo prefeito, como vemos acima, ele alega preocupação com o dinheiro público. É interessante notar também como o prefeito naturaliza o preconceito.

A luta contra o preconceito racial e as desigualdades sociais se concretiza através de diferentes frentes de ação. Uma delas é através das músicas/pontos entoados pelos congadeiros durante os dias de festejo. Para Gilroy, uma fundamental referência nos estudos do *Atlântico Negro*, a escravidão ainda inscreve-se na memória dos descendentes de escravos e a música é um dos principais canais para investigar “como os traços residuais da sua expressão necessariamente dolorosa ainda contribuem para as memórias, histórias inscritas e incorporadas no cerne volátil da criação cultural afro-atlântica” (GILROY, 2001, p115). Nesse sentido, a música é um caminho através do qual os descendentes de escravos comunicam-se e expressam-se politicamente, sobre a memória escrava e o terror racial.

A capitã Pedrina utiliza-se desse recurso. No ano 1988, comemoração do centenário da abolição da escravatura, ela escreveu uma música que atrela o tempo do cativo com as condições de vida do afro-brasileiro na atualidade. Dessa forma mostra seu engajamento na luta contra o preconceito racial e por melhores condições de vida para o negro e congadeiro. A letra nos conta que:

⁴⁷ Entrevista realizada pela autora com Ronaldo Resende Ribeiro, em setembro de 2007, na cidade de Oliveira.

Olha eu vim de Angola/ eu vim aqui curimar (trabalhar)/ ah! Eu vim do Kalunga (mar)/eu vim aqui trabucar (trabalhar)/ No tempo do cativo/ vida de negro era só trabucar/ trabucava o dia inteiro e ainda/ ganhava era o chiquirá (chicote)/ ora, viva liberdade/ cativo já acabou/ mas ainda nos falta igualdade/ de negro para senhor/ cem anos de abolição/ não pude comemorar/ cadê a libertação/ que a lei Áurea ficou de me dar/ Zumbi foi um grande chefe/ no Quilombo dos Palmares/ sua luta não acabou/ ela ecoa pelos ares/ o Quilombo dos Palmares já foi ponto de união/ a união faz a força/ prá qualquer libertação⁴⁸.

A música escrita por Pedrina é sintomática da situação social do afrodescendente na sociedade brasileira, marcada ainda hoje pelo preconceito racial. Pedrina é uma importante liderança do Congado oliveirense e a partir de suas experiências pessoais e políticas incumbiu-se o dever de conscientizar seus dançadores da necessidade de que eles conheçam sua história- da África, do tráfico, do cativo e da abolição- para que assim possam lutar por melhores condições de vida e também orgulharem-se de serem negro. Pedrina afirma que: “Quem não sabe de onde está vindo, não conhece sua história, seu passado, não há de criar caminhos, não há de saber por onde andar tem que estar sabendo por onde anda, que destino quer”⁴⁹.

Os *negros do Rosário* ao longo de muitos anos conseguiram vitórias como, por exemplo, a ida para a Praça XV de Novembro e celebrar a missa no interior de uma igreja. Mas ainda existem muitas outras para serem conquistadas, como maior reconhecimento e respeito da população à sua cultura e à forma de expressar a sua devoção. A análise sobre o Congado de Oliveira permite encontrar evidências que os participantes e as autoridades disputam valores e que nesse embate a festividade é um importante meio para a luta contra a discriminação racial. O Congado é parte integrante do movimento negro, é através do cultural que se concretiza a luta política congadeira.

REFERÊNCIAS

ABREU, Martha. *O Império do Divino. Festas Religiosas e Cultura Popular no Rio de Janeiro, 1830 – 1900*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

⁴⁸ Pedrina de Lourdes Santos, capitã do terno de Nossa Senhora das Mercês. Abá Cuna Zambí Palaoso, CD – Os negros do Rosário, Lapa Discos.

⁴⁹ Entrevista realizada pela autora com a capitã do terno de Moçambique de Nossa Senhora das Mercês, Pedrina Lourdes dos Santos, em setembro de 2007, na cidade de Oliveira.

ABREU, Martha; DANTAS, Carolina Viana. Música popular e história, 1890-1920. In: LOPES, Antonio Herculano; ABREU, Martha; ULHÔA, Martha Tupinambá; VELLOSO, Monica Pimenta. *Música e história no longo século XIX*. Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa, 2011.

BORGES, Célia Aparecida Resende Maia. *Devoção branca de homens negros: As Irmandades do Rosário em Minas Gerais no século XVIII*. Tese. Universidade Federal Fluminense (UFF), Rio de Janeiro, 1998.

CHARTIER, Roger. *A história cultural: Entre práticas e representações*. Lisboa: DIFEL, 1988.

CUNHA, Maria Clementina Pereira. Introdução. In: CUNHA, Maria Clementina Pereira (org.). *Carnavais e outras F(r)estas*. Ensaios de História Social da Cultura. Campinas: Editora da UNICAMP, CECULT, 2002.

DANTAS, Carolina Vianna. Cultura histórica, República e o lugar dos descendentes de africanos na nação. In: ABREU, Martha; SOIHET, Rachel; GONTIJO, Rebeca (orgs.). *Cultura política e leituras do passado: historiografia e ensino de história*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

FERREIRA, Mauro Eustáquio. Missa Conga comemorou a libertação dos escravos. *Boletim da Comissão Mineira de Folclore*, n. 16, agosto, Belo Horizonte, 1995.

FONSECA, Gonzaga L. *História de Oliveira*. Belo Horizonte: Editora Bernardo Alves, 1961.

GILROY, Paul. *O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência*. Rio de Janeiro: UCAM/Editora 34, 2001.

GOMES, Ângela de Castro. *História e Historiadores*. Rio de Janeiro: FGV, 1996.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio. *Classes, raças e democracia*. São Paulo: Fundação de Apoio à Universidade de São Paulo/ Ed 34, 2002.

KIDDY, Elizabeth. *Blacks of de Rosary: Memory and History in Minas Gerais*. The Pennsylvania State University, 2007.

_____. Progresso e religiosidade: Irmandades do Rosário em Minas Gerais, 1889 - 1960. *Revista Tempo*, n.12.

MAINWARING, Scott. *A Igreja Católica e a política no Brasil (1919-1985)*. São Paulo, Brasiliense, 2004.

PIRES, Fernanda. *Os negros do Rosário: Memórias, Identidades e Tradições no Congado de Oliveira (1950-2009)*. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal Fluminense (UFF), Rio de Janeiro, 2010.

RAMA, Angel. *A cidade das letras*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

REIS, João José; SILVA, Eduardo. *Negociação e conflito: a resistência negra no Brasil escravista*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

STEIL, Carlos Alberto. *O Sertão das Romarias: Um estudo antropológico sobre o santuário de Bom Jesus da Lapa – Bahia*. Petrópolis: Vozes, 1996.

VALENTE, Ana Lúcia Farah. *O negro e a Igreja Católica. O Espaço concedido, um espaço reivindicado*. Campo Grande: CECITE/UFMS, 1994.

Cidades históricas da Chapada Diamantina: patrimônio baiano ou mineiro?

Carolino Marcelo de Sousa Brito¹

Recebido em agosto de 2013;
Aprovado em setembro de 2013.

RESUMO

O presente artigo tem como objetivo compreender como o patrimônio foi um importante vetor no processo de reconhecimento do passado minerador da Chapada Diamantina, Bahia, na década de 1970. A referida região, que estava em decadência social e econômica desde o declínio da atividade mineradora no final do século XIX, passa a ter dizibilidade e visibilidade por meio do patrimônio histórico quando teve seus sítios urbanos comparados aos consagrados sítios urbanos mineiros por estudos realizados pelo Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia (IPAC). Este processo levou ao tombamento dos primeiros sítios urbanos da região – datados dos ciclos do ouro e diamante – pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), entre 1973 e 1980.

Palavras-chave: patrimônio cultural; Chapada Diamantina; política baiana.

RESUMEN

Este artículo tiene como objetivo comprender como el patrimonio fué uno vector importante en el reconocimiento del pasado minero de la Chapada Diamantina, Bahía proceso que sucedió en la década de 1970. Esa región, que estaba en decadencia social y económica desde el termino de la actividad minera a finales del siglo XIX, y alcanzó dizibilidade y visibilidad por medio del patrimonio histórico, cuando tuvieron sus sitios urbanos comparados con los sítios urbanos de Minas Gerais por los estudios realizados por el Instituto Patrimonio Cultural y Artístico de Bahía (IPAC). Este processo llevó a la preservación de los primeros sítios urbanos de la región – originarios de los Ciclos de oro y diamantes – por el Instituto de Patrimonio Histórico y Artístico Nacional (IPHAN) entre 1973 y 1980.

¹ Graduado em História (UNA), Mestre em História (UFRN) e Doutorando em Conservação e Restauro pela Universidade Federal da Bahia (UFBA), Bolsista FAPESB. Este presente artigo é resultado parcial do estudo que vem sendo desenvolvido no doutorado, sobre a preservação dos sítios urbanos da Chapada Diamantina. Vale lembrar que muitas questões carecem de uma pesquisa sistemática, especialmente, a participação de políticos e intelectuais nordestinos na política patrimonial brasileira, durante anos de Regime Militar.

Palabras clave: patrimonio cultural; Chapada Diamantina; la política del Bahia.

INTRODUÇÃO

Em outubro de 1971 – período do Governo Militar – tem início em Salvador, Bahia, o II Encontro dos Governadores realizado pelo IPHAN. Nesse período a política patrimonial atravessava processos importantes de mudanças, dentre os quais destacamos: o deslocamento dos tombamentos de sítios urbanos de Minas Gerais para outros estados brasileiros. Contudo, este acontecimento político na Bahia não se traduz em um evento isolado, este estava inserido nos desdobramentos políticos que estavam em curso no Brasil nos anos do Regime Militar. Renné Remond (RÉMOND, 2003) observou que eventos políticos articulam o instantâneo ao extremamente lento, o contínuo ao descontínuo e, que um recorte temporal de média duração na esfera política, como na longevidade de regimes, é uma temporalidade privilegiada para se compreender rupturas sociais e culturais, visto que por meio de um novo grupo político surgem novas perspectivas e anseios. Destarte, “o político não constitui um setor separado: é uma modalidade da prática social” (RÉMOND, 2003, p. 35-36).

No II Encontro dos Governadores, emerge um discurso patrimonial que pleiteava o tombamento de Lençóis como monumento nacional, a reconhecendo como herança nos oitocentos da cultura e tradição mineira no sertão da Bahia. Esta reivindicação política local incidiu concomitantemente ao do governo baiano, que iniciava uma corrida pela preservação de demais sítios urbanos do estado, através do IPAC. Nos anos seguintes, iniciasse o processo de tombamento – no IPHAN – dos demais sítios urbanos da Chapada Diamantina, Rio de Contas e Mucugê. Nesse sentido, encontramos nessas narrativas os responsáveis por produzir sentido de passado a essas cidades, materializando-as como históricas. Funari e Carvalho consideram que a eleição do patrimônio “é compreendida como escolha política, voltada à construção de determinados projetos identitários” (FUNARI; CARVALHO, 2008, p. 9).

Ulpiano Meneses observou que a cultura material “são fontes excepcionais para se entender a sociedade que os produziu ou reproduziu enquanto, precisamente, objetos históricos” (MENESES, 1994, p.21). Tomamos essa premissa para compreender o processo de valoração que ocorreu durante a década de 1970, dos sítios urbanos de Lençóis, Mucugê e Rio de Contas, partindo do momento em que se inicia a mudança do olhar sobre essas

idades. Ou seja, em que momento suas imagens passaram a transmitir um sentido de passado histórico e foram reconhecidos conseqüentemente como patrimônio nacional, sendo reconhecidas como cidades históricas.

Toda paisagem natural, para Simon Schama, é cultural, uma vez que é uma obra da percepção humana, construída historicamente pelo olhar humano, pois “a natureza selvagem não demarca a si mesma, não se nomeia” (SCHAMA, 1996, p. 17). Logo, compreendemos que assim como a paisagem regional, a Chapada Diamantina teve suas imagens e fronteiras construídas historicamente pela cultura humana, por meio dos enunciados que a descreveram, que a conceituaram. Nesse sentido, em concordância com Durval Muniz de Albuquerque Jr (ALBUQUERQUE JR, 1999; 2008), ao nos debruçarmos sobre uma dada região, deve-se desnaturalizar e desconstruir sua imagem.

A região não é um espaço a-histórico e natural, e sim um espaço historicamente criado e reelaborado ao longo do tempo, um “objeto em permanente construção e desconstrução, em constante movimento, embora seja uma característica dos discursos e das práticas regionalistas a busca da cristalização, da imobilização de uma dada forma, de uma dada significação ou definição para o regional” (ALBUQUERQUE JR, 2008, p. 63). Nessa perspectiva, cabe ao historiador questionar estes discursos e práticas, pois, ao se fazer uma história regional deve-se analisar “permanentemente o próprio papel desempenhado pela historiografia, pelo seu discurso, por suas práticas, na reafirmação de uma dada identidade regional” (ALBUQUERQUE JR, 2008, p. 66). Estes discursos e práticas envolvem, sobretudo, projetos políticos que encontraram no passado da Chapada Diamantina – mas precisamente, nos vestígios do passado – os elementos responsáveis por produzir visibilidade à região.

Alain Bourdin nos lembra que o patrimônio é resultado de uma produção “científica, quando procede do trabalho dos peritos, dos colecionadores ou dos ‘cientistas’ propriamente ditos (historiadores e arqueólogos, etnólogos, sobretudo museólogos)”, ou *política* “quando resulta de uma vontade de construção de um patrimônio, para que este exprima diretamente o interesse de um grupo, uma ideologia ou uma reivindicação geopolítica” (BOURDIN, 2001, p. 119). Seguindo tal premissa, tomamos os discursos do patrimônio sob esse horizonte – como uma prática social, na qual estes enunciados, esta escrita sobre o passado está marcada por um lugar de produção, investida de intencionalidade, tal como elaborada por Michel de Certeau (CERTEU, 2010).

Nesse interim, encontramos uma convergência entre o discurso patrimonial do Instituto do Patrimônio Artístico Cultural (IPAC) e, intelectuais de pleitearam o tombamento

de Lençóis no II Encontro dos Governadores. Visto que, ambos os discursos encontram a origem de Lençóis e demais cidades erigidas no ciclo da mineração do ouro e, notadamente, no ciclo do diamante, uma continuidade de Minas Gerais nos oitocentos. E assim, compreender, a que passado se voltaram os responsáveis pela construção do sentido do patrimônio na Chapada Diamantina. Uma vez que essas narrativas se orientam a supostamente unir membros de uma sociedade ao redor de uma história comum, mesmo se essas configurações narrativas dizem mais sobre a maneira pela qual o poder se coloca em cena e seus valores do que propriamente sobre a memória coletiva sobre a qual supostamente se apoiaria (MICHEL, 2010, p. 14).

A CHAPADA DIAMANTINA POR MEIO DA HISTORIOGRAFIA REGIONAL

Compete aqui, fazer considerações sobre a historiografia regional, pois estes autores foram utilizados pelo IPAC para contextualizar a formação econômica e sociocultural dos sítios urbanos que estavam em processo de preservação.

Os primeiros relatos sobre a “região” da Chapada Diamantina aparecem ainda na segunda metade do século XIX, através das descrições feitas por Theodoro Sampaio e membros do Instituto Histórico da Bahia (IGHB).

Embora o ciclo diamantino tenha sido efêmero, a atividade mineradora terá grande destaque dentro do IGHB no fim dos Oitocentos, em consequência dos interesses do governo provincial em retomar a produção das riquezas nas décadas de exploração do diamante. Nesse sentido, as explorações científicas e os estudos socioeconômicos sobre a região têm o intuito de melhorar as tecnologias empregadas na atividade da mineração do diamante (PINA, 2000).

Entre os principais autores que escreveram sobre a “região” estava o engenheiro baiano Theodoro Sampaio. Assim como ele, alguns estudos geográficos e geológicos se dedicaram, ainda no século XIX, a oferecer relatos da geografia de todo o território nacional. No seu livro *O Rio São Francisco e a Chapada Diamantina*, resultado de uma viagem feita à região entre 1878 e 1880, ele apresenta uma das primeiras descrições sobre aquele espaço. A viagem por ele realizada tinha a intenção de produzir conhecimentos que pudessem levar o desenvolvimento para o interior do Brasil, como destaca o próprio autor abaixo:

Em 1878-1880, o país atravessava uma crise prolongada, devida à seca dos sertões do Nordeste, eurgia socorrer aos flagelados e nenhum remédio se deparava então mais adequado às circunstâncias do que empreender grandes

obras que moralizam, estimulam, suavizam, o viver das populações que o flagelo desequilibrou. O governo voltou as suas vistas para o Rio São Francisco, que, como uma “terra de promessa”, servia então de refúgio às multidões deslocadas do Nordeste. Fizeram-se estradas de ferro para ligar o baixo do alto São Francisco; empreenderam-se estudos para promover a navegação interior em grande escala. (...) A região diamantina, boa parte dela dentro da bacia do São Francisco, vai aqui tratada como um acessório. A riqueza latente que ela encerra basta para lhe garantir a atenção dos estudiosos e dos homens de iniciativa; creio que de mais não precisa. (SAMPAIO, 2002, p. 53).

Para Josildete Gomes (GOMES, 1952), Sampaio teve um papel decisivo no processo de delimitação regional da Chapada Diamantina. Como podemos perceber na intenção da obra, o Rio São Francisco foi o principal objetivo de sua viagem de estudos geográficos e geológicos. Entretanto, a Chapada Diamantina figurou na segunda etapa de sua obra, embora não menos importante, já que todos os autores que pesquisaram a Chapada Diamantina, posteriormente, recorreram a sua obra.

Para Sampaio não era possível limitar a área diamantina na Bahia “pelos limites do que se chama comumente de *chapada*” (SAMPAIO, 2002, p. 244). Todavia destaca que “se, porém, quisermos determinar com mais precisão a zona diamantífera, no interior da Bahia, teríamos de destacar, entre os onze graus e os catorze graus de latitude sul” (SAMPAIO, 2002, p. 245). Nesse sentido, a definição geográfica realizada por Sampaio delimita que as vilas diamantinas se localizam no centro da Chapada Diamantina e sobre a geografia da região Sampaio descreveu:

O aspecto da zona diamantina é o de uma região alta, com largos trechos planos nos intervalos se serranias ásperas, abundantemente irrigados na metade sul. Os rios e ribeiros são ai numerosos, e os que são propriamente diamantinos trazem em suas águas escuras, ou amarelo-topázio, quando tomadas em pouca quantidade. (SAMPAIO, 2002, p. 249).

Após fazer uma detalhada apresentação dos rios e serras da região, Sampaio parte para as riquezas mineralógicas. É possível perceber que desde o primeiro momento das suas descrições, compreendia que alguns rios e serras, onde se encontravam os diamantes, se diferenciavam dos demais por algumas características específicas. Destaca também que, em diversas regiões do Brasil nas quais se encontraram as aluviões de diamante, aconteceram também descobertas de aluviões de ouro, sendo a Chapada Diamantina exemplo desse tipo de região.

Pelo olhar do narrador desse desconhecido interior do Brasil, a Chapada Diamantina é descrita como uma paisagem “pitoresca” e, devido a sua altitude, possuidora de um “clima

delicioso” em pleno sertão baiano, sendo possível presenciar noites frias e encontrar frutas típicas do clima europeu. Sobre a paisagem de vales e serras rochosas “se formam cenário de curiosas figuras em forma de torres, pilares, cascas de ovos gigantescos ou tetos arruinados, além de numerosas cavernas e semidouros” (SAMPAIO, 2002, p. 37). Sampaio vê nos bandeirantes paulistas os precursores das descobertas do ouro na Bahia. Portanto, em suas descrições não é possível perceber qualquer menção sobre a relação geográfica ou geológica da cordilheira da Chapada Diamantina com as cordilheiras das Minas Gerais, tampouco menciona a origem social e cultural da região com a província mineira.

Outros trabalhos, no entanto, como o do geólogo Orville Derby, identificaram que havia uma continuidade geográfica e geológica entre a Chapada Diamantina e o Grão Mol, existente em Minas Gerais. Para o autor, a Cordilheira se estende do centro-sul do Brasil até o norte da Bahia. Assim, o descreveu em seu artigo publicado na Revista do Instituto Histórico e Geographico Brasileiro em 1869:

uma cordilheira, compondo-se de quatro serranias, apresentando aspectos variados, terrenos diversos, ora elevações e ora valles diversamente extensos e configurados, climas e produções diferentes, parte do sul, e limitando a província de São Paulo da de Minas Gerais segue pelo interior da Bahia, e dividindo as aguas que correm para o rio de S. Francisco das que se encaminham para o Rio de Contas e Paraguassú, vae entrar n'aquelle e formar a grande cachoeira de Paulo Affonso. Aquella cordilheira tem em cada província por onde passa denominações differentes: em Minas tem o nome de Grão Mol, Branca e Almas, e n'esta província denominada Cincurá e Chapada. (DERBY Apud CATHARINO, 1986, p.14).

Seguindo uma perspectiva semelhante, Henrique Prager constatou que “a formação dos terrenos diamantíferos do centro da Bahia é totalmente igual e idêntico à dos de Minas Gerais” (CATHARINO, 1986, p. 25). E sobre a Chapada Diamantina afirma que “esta cordilheira é a continuação da Serra do Espinhaço, de Minas Gerais; segue para o interior do Estado da Bahia, e divide as águas que correm para o Rio São Francisco”. Todos esses trabalhos seriam analisados por José Catharino, que concluiu que havia uma unanimidade entre os estudiosos do período sobre essa questão (CATHARINO, 1986, 26).

Grande parte desses estudos recebeu incentivo do próprio governo baiano, que desde o século XIX, por meio da Revista do IGHB já produziam imagens sobre esse “espaço regional”, demarcando suas diferenças geográficas das demais regiões do estado, devido sua própria ocupação em função da atividade mineradora.

Theodoro Sampaio, em sua viagem pela Chapada Diamantina, ao se aproximar das vilas diamantinas – vilas que surgiram em razão da extração do diamante, como Santa Isabel do Paraguassú (Mucugê), Xique-xique (Vila do Igatu), Vila Comercial dos Lençóis (Lençóis), Andarahy (Andaraí) e Palmeiras – ressalta que ali se inicia a “Chapada propriamente dita”. Como podemos destacar abaixo:

Da fazenda do Gado, que é um povoado próspero, segue a estrada geral para Sincorá a leste e daí para Cachoeira, descendo pelo vale do Paraguaçu. Mas, como o nosso intuito era visitar a Chapada Diamantina, propriamente dita, deixamos essa estrada que até aí tínhamos trilhado e enveredamos para o norte, em direção a Santa Isabel, antigo arraial do Mucujê, que foi outrora o centro principal das lavras de diamante. (SAMPAIO, 2002, p. 237).

Outros autores denominaram posteriormente as vilas diamantinas como “Lavras Diamantinas”. No entanto, Sampaio ao passar pela Chapada Diamantina, se restringe a visitar Santa Isabel do Paraguassú e vilas onde ainda se realizava a extração do diamante, como Xiquexique. Apesar de a cidade de Lençóis e a vila de Andarahy não fazerem parte de sua trajetória, Theodoro Sampaio procurou discorrer sobre ambas, pois se tratava de uma mesma formação histórica.

Gonçalo de Athayde Pereira – membro do Instituto Histórico e Geográfico da Bahia IGHBa – se dedicou a publicar livros de memória sobre as vilas diamantinas e em seus textos publicados na revista do mesmo instituto estadual restringe as “Lavras Diamantinas” “a Lençóis, Andarahy, Mucugê e Palmeira”. Durval Aguiar em seu livro *Descrições práticas da Província da Bahia* teve como intuito promover a antiga província para o fluxo de imigrantes no fim do século XIX. Para tanto, percorre diversas regiões baianas, entre elas as “Lavras”, enfatizando que “vulgarmente chamam Lavras diamantinas a uma cordilheira de serras com cerca de 16 léguas de extensão de N a S, desde Santa Isabel até a Estiva, passando por Andaraí, Xiquexique (não a vila) e Lençóis” (AGUIAR, 1979, p. 141).

Para uma nova historiografia, de estudos após a década de 1950, as famílias baianas do Recôncavo e mineiras do Grão-Mongol seriam os principais grupos povoadores da região, embora este último mereça destaque, compreendendo que a atividade diamantina induziu a migração dessas famílias vindas principalmente de Tejuco, devido à continuação nas lavras das atividades comerciais e mineradoras já existentes no antigo arraial da província das Minas Gerais.

Como era de se prever, não tardou que centenas, milhares de pessoas se abalassem para as novas minas. À maioria daqueles mesmos aventureiros, parentes e aderentes que desceram do Tijuco e do Grão-Mogol há dez ou doze anos passados, juntavam-se, agora, outros tantos das mais diversas procedências, na pracata, no lombo de burros, nos carros-de-bois gementes, de todo jeito, enfim – com os mesmos utensílios e instrumentos de trabalho. (MORAES, 1973, p. 13).

Segundo Dora Rosa, “vieram os Matos da região do Tijuco, na primeira metade do século XIX” (ROSA, 1972, p. 45). E encontra a origem dessa importante família de coronéis da Chapada Diamantina na região diamantina mineira, antes mesmo das descobertas dos diamantes em Santa Isabel do Paraguassú, “na região da Chapada Velha que os Matos fixaram-se”. Essa autora como Walfrido Moraes, se dedica em pesquisar sobre o coronelismo na Chapada Diamantina. Rosa destaca que a “Chapada Diamantina passa a recorta-se em municípios e distritos, não em divisão meramente Geográfica, mas das áreas de poder e zonas de influência estabelecidas entre os coronéis” (ROSA, 1972, p. 33).

Walfrido Moraes em *Jagunços e heróis* encontra, na região da Chapada Diamantina, um avanço das atividades mineradoras de Minas Gerais para a província da Bahia. Deste modo, esse grupo vindo da Província das Minas Gerais, foi o grande responsável pelo povoamento da região das Lavras baianas, descrevendo as diversas correntes migratórias que aconteceram para o norte. Segundo Moraes “a corrida de aventureiros sobre o Tijuco (...) iria mais adiante, como ocorrera, pouco antes, na busca do ouro. Avançaria para o norte e nordeste da Província, quer pelas cristas das serras, quer pelo vale úmido do Jequitinhonha” (MORAES, 1972, p. 7). O processo de deslocamento desses grupos “alcançaria o Grão-Mol e, daí, ganhando a Serra do Espinhaço ou o vale do São Francisco penetraria na Chapada Diamantina” (MORAES, 1972, p. 7).

Assim como os autores já mencionados, Walfredo Moraes (1972) também encontra a Chapada Diamantina como uma continuidade geográfica, originária de uma extensa cordilheira que atravessava o interior do Brasil. Como podemos analisar abaixo:

(...) prolongamento que é da Mantiqueira – constituída uma mesma unidade geológica em decorrência de suas origens e, conseqüentemente, uma mesma unidade orográfica, por parte do sistema geral do Maciço Atlântico – a Chapada Diamantina estaria fadada, pois, a humanizar-se em função das mesmas atividades mineiras que determinaram o povoamento do planalto central brasileiro (MORAES, 1972, p. 8).

Ronaldo Senna, antropólogo que se dedicou a estudar sobre a prática do jarê na Chapada Diamantina – uma vertente menos ortodoxa do candomblé, variante do “candomblé de caboclo” – apesar de não ter como intuito em seu trabalho discutir o espaço regional, acaba por fazê-lo, mesmo que de modo superficial. Para Senna, a região se diferencia das demais na Bahia devido a sua origem histórica vinculada a extração do diamante, “no que se refere aos costumes, tradições, visões de mundo e atitudes frente à vida (...), podemos caracterizar, portanto, a Chapada Diamantina, como a formação histórica de um hiato cultural” (SENNA, 2002, p. 75). Embora o autor evidencie as influências culturais com as demais regiões, acaba homogeneizando a Chapada Diamantina por meio da formação histórica das Lavras Diamantinas, “queremos com isso dizer que a cultura econômica da Chapada Diamantina diferia das regiões que a cercavam por uma determinada exclusividade: a cultura das pedras preciosas, basicamente o diamante” (SENNA, 1980, p. 75).

Assim como Walfrido Moraes (1972) e Dora Leal (1951), ele encontra nas famílias que migraram das Minas Gerais e do recôncavo baiano no século XIX, os dois principais grupos na formação sociocultural da região.

A sociedade nas Lavras é resultante de um grande amálgama de brasileiros vindos das mais diversas partes do Território Nacional, principalmente de Minas Gerais, oriundos da região do Grão Mongol, daquele estado e da zona do Recôncavo do Estado da Bahia. Senna apud Pina (SENNA, 2002, p.5).

Alguns estudos foram realizados nos últimos anos sobre o povoamento do Alto Sertão da Bahia no século XVIII, o que atualmente compreende a Chapada Diamantina. Kátia Almeida pesquisou sobre escravidão em Rio de Contas e Isnara Ivo se debruçou sobre as relações estabelecidas – por meio de homens dos caminhos² – entre o Sertão da Ressaca (fronteira com o norte da Capitania de Minas Gerais) e o Alto Sertão da Bahia (Vila de Rio de Contas).

Segundo Kátia Almeida (2012) e Isnara Ivo (2009), no século XVIII, a Vila do Rio de Contas:

Alongava-se por todo o vale do rio das Contas alcançando o litoral, já que era formado por localidades denominadas, hoje, Chapada Diamantina, Serra Geral, Planalto da Conquista, além de parte dos vales dos rios Jequiriçá e

² A autora delinea que, homens de caminho “eram todos aqueles envolvidos com as atividades econômicas dos sertões e foram assim denominados pelas autoridades quando se referiam a contratadores, administradores de passagens, comboieiros, viandantes, passadores e transeuntes que circulavam pelos caminhos de terras e de águas (IVO, 2009, p. 17).

Paraguaçu e o norte de Minas Gerais, especialmente entre os rios Jequitinhonha e São Francisco (IVO, 2009, p.161).

Para Almeida (2012), neste vasto território parcamente povoado, se encontravam diversos povoados e dois quilombos, sendo um deles Andaraí. Nessa perspectiva, descreve que os bandeirantes foram os primeiros desbravadores da extração de ouro nos setecentos, com a chegada de Sebastião Raposo ao Alto Sertão da Bahia. Identificando que o ciclo de mineração do ouro na região ocorreu como em outras regiões no Brasil, no que tange a atuação dos bandeirantes paulistas.

Já Isnara Ivo, caracteriza as regiões fronteiriças entre as Capitânicas das Minas Gerais e Bahia, como um espaço de importante relação comercial, social e cultural, demonstrando ainda, a existência de uma “conexão cultural do sertão com o resto do mundo” (IVO, 2009, p. 16). A historiadora também expõe os conflitos sobre o controle dessa região fronteiriça, entre as Capitânicas de Minas Gerais e Bahia, mais precisamente entre as comarcas do Serro do Frio (Minas) e de Jacobina (Bahia), que muito distantes entre si, outorgavam a tutela administrativa daqueles sertões.

O relato sobre a descoberta dos diamantes em Santa Isabel do Paraguassú (atual Mucugê), que ocorreu em meados dos oitocentos, menciona o Coronel Reginaldo Landulpho da Rocha Medrado como o proprietário daquelas vastas terras – que era dedicada a atividade da criação de gado (Pina, 2000, Leal, 1978; Sampaio, 2010). Segundo Maria Pina (2000) – que pesquisou sobre escravos libertos em Santa Isabel do Paraguassú no século XIX – as descobertas das lavras e o conseqüente surgimento da Vila de Santa Isabel contribuiu para o domínio político das famílias tradicionais já existentes naquela região, que se dedicavam a criação de gado vacum, especialmente a família Medrado³.

Como conseqüência, essa nova historiografia que surge posterior à década de 1950, reconhece a formação social da região pelo pluralismo cultural, através da influência de diversos grupos que ali chegaram, em razão das atividades econômicas da criação de gado vacum, extração de ouro e diamante. Portanto, não compreendemos a Chapada Diamantina como uma continuidade cultural mineira no sertão baiano, e sim, como um espaço de fronteira

³ A família Medrado é apontada por PINA (2000) como detentora de uma centena de escravos nos oitocentos, estes já possuíam grande parte dos escravos antes mesmo das descobertas das lavras diamantinas. E ao se elevar Santa Isabel à vila, os Medrado, ocuparam os cargos políticos, dando continuidade ao poder já existente.

cultural entre terras baianas e Mineiras desde os setecentos, na qual o hibridismo cultural sempre fez parte do processo histórico desse espaço⁴.

A LEITURA DO PATRIMÔNIO CULTURAL DA CHAPADA DIAMANTINA

Tomamos aqui a nação, a nacionalidade e o nacionalismo como artefatos ou produtos culturais que devem ser analisados em uma perspectiva histórica. Tais conceitos vêm sofrendo, desde o momento do surgimento – ganhando legitimidade desde então –, mudanças nos seus significados. Segundo Anderson (2008), os referidos produtos culturais surgiram no fim do século XVIII de forma espontânea, mas acabou por se transformar em um modelo hegemônico de organização e controle social. Da mesma maneira, esse modelo político do estado-nação e ideológico do nacionalismo se dissemina pelo mundo frente ao próprio processo de colonização em que as nações europeias exerceram, seja por um controle político ou cultural.

Assim, conforme assinalou Nestor Canclini: “aquilo que se entende por cultura nacional muda de acordo com as épocas. Isto demonstra que, mesmo existindo suportes concretos e contínuos do que se concebe como nação (o território, a população e seus costumes etc.), (...) é uma construção imaginária” (CANCLINI, 1994, p. 98).

Nas primeiras décadas de atuação a política patrimonial brasileira elegeu as cidades coloniais de Minas Gerais e o barroco mineiro como símbolo totêmico da arte e arquitetura nacional (GONÇALVES, 2002; 1998, MOTTA, 2002). De acordo com Helena Maria Bomeny Garchet (GARCHET, 1994), o discurso da “mineiridade” teve um lugar central na política de preservação no Brasil nas primeiras décadas do século XX. Segundo a autora, o grupo dos modernistas mineiros protagonizou a fundação do SPHAN, uma vez que o órgão estava ligado ao Ministério de Educação, tendo a frente o também mineiro Gustavo Capanema (GARCHET, 1994). A importância de Capanema junto aos intelectuais modernistas foi tanta a ponto de o grupo que se formou em torno dele ser denominado de “constelação Capanema”. A aproximação do político, com os intelectuais da Rua da Bahia, em Belo Horizonte, ocorreu em princípio do século XX, resultando na participação intensa dos mineiros na política cultural nacional no Estado Novo.

⁴ Hibridismo para Nestor Garcia Canclini (1997) é o processo de contrato entre povos, que não produz apenas uma mistura biológica (miscigenação), mas antes de tudo cultural (hibridação).

Assim, a própria seleção do patrimônio nacional seria marcada pela clivagem do regionalismo mineiro. O que segundo o antropólogo José Reginaldo S. Gonçalves podia ser identificado pelo número expressivo de tombamentos em Minas Gerais nas primeiras décadas de atuação do SPHAN, na gestão de Rodrigo Franco Mello de Andrade.

Na narrativa de Rodrigo, o “patrimônio histórico e artístico” deveria representar a nação como um todo e suas diferentes regiões. O patrimônio é concebido como “nacional” e nenhuma ênfase é colocada explicitamente sobre quaisquer das regiões que compõe o país. No entanto, a vasta maioria dos monumentos tombados como patrimônio nacional pelo SPHAN de 1937 a 1938 está situada no Estado de Minas Gerais. (...) De acordo com um relatório do Sphan/Pró-Memória de 1982, 70% do patrimônio cultural brasileiro (monumentos e obra de arte) estavam situados em Minas Gerais (Pró-Memória, 1982). Rodrigo justificou essa concentração argumentando que, no século XVIII, mais que em qualquer outra região do país, um número superior de monumentos e obras de arte “com afeição mais expressiva” foi produzido em Minas Gerais (GONÇALVES, 2002, p. 69).

A Bahia foi um dos estados precursores na discussão sobre a preservação do patrimônio histórico e artístico no início do século XX. Em 1927 a Lei 2.032, de 8 de agosto de 1927 é instituída pelo governador Francisco Marques de Góes Calmon, para a preservação do patrimônio do estado da Bahia (RUBINO, 1991). Ao dissertar sobre as ações estaduais nas primeiras décadas do século XX, Rubino (1991) pontuou a atuação do governo baiano em 1927, no qual, a iniciativa de legislar a preservação do acervo histórico existente em suas fronteiras criou uma inspetoria estadual de monumentos nacionais. O decreto definia patrimônio por meio de exemplos como:

Compreende-se por monumento nacional não só as obras coloniais que foram inventariadas como de algum interesse e notável significação histórica, existentes no município da Capital, Santo Amaro, Cachoeira, Vila São Francisco, Nazaré, Jacobina, Minas do Rio da Conta, Maragogipe e Itaparica, como também as pertencentes ou sob a guarda dos arcebispos da Bahia” (RUBINO, 1991, p. 47).

Contudo, ações como a do governo da Bahia não logrou resultados expressivos no que tange a preservação do patrimônio nacional no estado, pois segundo Rubino, recorrendo à escrita de Rodrigo, a lei baiana “foi quase inoperante onde pretendia a proteção a monumentos nacionais localizados em território baiano, pois muitas de suas disposições do regulamento estadual eram inconstitucionais” (RUBINO, 1991, p. 47).

Será na década de 1970, em outro cenário nacional da política cultural, que a Bahia alcançará uma maior projeção para a preservação do seu patrimônio cultural. Podemos compreender a política seletiva do patrimônio como uma ação intencional de produção da memória, e em razão dessa premissa, as disputas por essa produção tem continuidade décadas após a predominância mineira no SPHAN. Conforme observou Pollack:

A memória é, em parte, herdada, não se refere apenas à vida física da pessoa. A memória também sofre flutuações que são função do momento em que ela é articulada, em que ela está sendo expressa. As preocupações do momento constituem um elemento de estruturação memória. Isso é verdade também em relação à memória coletiva, ainda que esta seja bem mais organizada. Todos sabem que até as datas oficiais são fortemente estruturadas do ponto de vista político. Quando se procura enquadrar a memória nacional por meio de datas oficialmente selecionadas para as festas nacionais, há muitas vezes problemas de luta política. A memória organizadíssima, que é a memória nacional, constitui um objeto de disputa importante, e são comuns os conflitos para determinar que datas e que acontecimentos vão ser gravados na memória de um povo (POLLACK, 1992, p. 204).

Diferentemente das primeiras décadas do século XX, ocorreu na década de 1970 – no período da ditadura militar – uma importante mudança no que concerne a questão do nacionalismo na política patrimonial brasileira. Houve uma valorização das culturas regionais e seu conseqüente reconhecimento. Sobre essa modificação Maia afirma que “o Conselho Federal de Cultura ⁵incorporou as características gerais do regionalismo nacionalista e observava na organização política do país os traços comprobatórios da identidade regional como marca da nacionalidade” (MAIA, 2008, p. 98). Nesse sentido, o regionalismo passou a ser considerado como importante vetor da integração nacional. Ainda como observou Maia:

Esse regionalismo nacionalista associado à valorização da mestiçagem permitia a construção de um discurso otimista sobre o Brasil e sua relação com as outras nações. O pluralismo que definia a sociedade brasileira não era excludente, ao contrário, visto do plano externo, irmanava as mais diferentes regiões do país, edificando a nação. (MAIA, 2008, p 351).

Dito isso, podemos apontar, ainda, uma mudança política nos altos escalões da República, quando a partir de 1969, diversos nomes oriundos das regiões mais empobrecidas

⁵ Cabe lembrar que em 1971, compunha o Conselho Federal de cultura nomes como Adonias Filho, Afonso Arinos, Dom Marcos Barbosa, Gilberto Freyre, Ariano Suassuna, Arthur Reis, Cassiano Ricardo, Raquel de Queiroz, Hélio Viana, Josué Montello, Manuel Diegues Junior, Pedro Calmon, Raymundo Faoro, Renato Soeiro (grifo nosso) dentre outros. Sendo assim, é possível apontar que a valorização das culturas regionais como integrantes a nação brasileira partiu de um grupo, composto de intelectuais de várias regiões brasileiras, muitos deles nordestinos (Maia, 2010).

do Brasil, assumem estes cargos. Entre os quais, Jarbas Passarinho, acriano, Ministro da Educação e Cultura, João Paulo Reis Veloso, piauiense, Ministro do Planejamento e Coordenação Geral (Seplan), Renato Soeiro, paraense, diretor do IPHAN, José Montello, maranhense, presidente do CFC, que contava com demais nomes nordestinos como já apontamos (AZEVEDO, 2013). Vale lembrar que a preservação de sítios urbanos do Nordeste ainda era preterida pelo IPHAN, como a Bahia, que não possuía até 1970, nenhum sítio urbano tombado pelo órgão federal, mesmo possuindo importantes exemplares de cidades coloniais.

Outro aspecto do regime que alteraria o mapa do patrimônio nacional foi o projeto desenvolvimentista para o Brasil, no qual a cultura e turismo foram adotados como campos estratégicos para difusão e concretização dos projetos ideológicos e econômicos (PEREIRA, 2009). Já em 1966, foi criado o Conselho Federal de Turismo e da Empresa Brasileira de Turismo (EMBRATUR), substituindo a Companhia Brasileira e Turismo (COMBRATUR). Nesse ínterim, o governo federal voltou-se para o reconhecimento e expansão do patrimônio nacional, compreendido enquanto mercadorias com potencial turístico, um recurso que visava promover essa atividade econômica em regiões carentes do país como o Nordeste (FONSECA, 1999).

Também foi nesse contexto que as chamadas “culturas regionais” foram valorizadas pela ditadura. Em 1970, no I Encontro de Governadores em Brasília, tiveram início as discussões e apresentações de medidas para a preservação do patrimônio artístico, arqueológico e natural de todo o país. O evento teria uma segunda edição um ano depois, em Salvador. Nas duas ocasiões, muitas reivindicações partiram dos estados pela preservação de seus respectivos patrimônios, uma vez que nas primeiras décadas, como já foi apresentado anteriormente, a política de preservação e de tombamento havia se concentrado em Minas Gerais. Desta maneira, diversas questões foram apresentadas nos encontros, entre elas o comprometimento dos estados para a criação de órgãos estaduais de proteção do patrimônio regional, descentralizando, desta forma, as ações de preservação do patrimônio.

Em meio a essas reivindicações para a preservação do patrimônio de diversos estados do país, um nome se destaca e protagoniza o encontro por seu discurso regionalista: o governador da Bahia, Antônio Carlos Magalhães.

A trajetória política de ACM teve início antes mesmo do período militar, mas foi durante o Regime de 1964, que ele se projetou nacionalmente. Ainda em 1967, foi nomeado, pelo então governador da Bahia, Luis Viana Filho, para assumir o cargo de prefeito da capital.

Nesse período em que esteve à frente do executivo municipal foi homenageado pela Câmara dos Vereadores com o título de “Prefeito do Século”⁶.

No seu estado, ACM (conforme ficaria conhecido posteriormente em todo o país) tornou-se um dos grandes defensores do regime militar e que lhe proporcionou obter apoio do novo governo. Em 1971, foi eleito, de forma indireta, pelo presidente Emilio Garrastazu Médici, para assumir o Governo do Estado da Bahia, entre 1971 e 1975. Desse modo, segundo Carla Pereira (PEREIRA, 2007), a sua administração da prefeitura de Salvador proporcionou a Antônio Carlos Magalhães uma visibilidade nacional, sobretudo no partido governista do regime, a Aliança Renovadora Nacional (Arena), que defenderia sua indicação para o Governo do Estado da Bahia em 1971 (PEREIRA, 2007).

Diante do projeto desenvolvimentista do Brasil pelos militares, Antônio Carlos Magalhães conduz a Bahia em tal perspectiva, ocorrendo assim, grandes investimentos para o estado, sobretudo na área industrial, com a criação do Polo industrial de Aratú (PEREIRA, 2007). Assim como para o governo federal, a cultura foi outro setor na qual o governo baiano deveria proporcionar grandes avanços. Durante o II Encontro dos Governadores, seu governo apresentou um conjunto de investimentos nessa área para o estado.

Um dos temas que se tornariam recorrentes no discurso de ACM, no seu primeiro mandato, seria a defesa da Bahia, e neste caso do reconhecimento do passado baiano. É a partir da defesa do legado histórico baiano que, o político justificava a defesa dos interesses da Bahia como interesse histórico nacional. Para ele, a Bahia é o lugar de nascimento do país. Tal perspectiva seria expressa em seu discurso de abertura do II Encontro dos Governadores:

É uma honra para a Cidade do Salvador ter sido escolhida pelo Sr. Ministro da Educação para sede deste grande conclave. Se é verdade que o ambiente se presta e a riqueza do nosso patrimônio fez com que a Bahia se tornasse uma sede natural, também é verdade que a escolha por parte do Sr. Ministro da Educação impõe, a nós outros, compromissos mais solenes e os mais importantes, para que lutemos cada vez mais para preservar o patrimônio histórico que temos. Assim, meus amigos, a Bahia tem, como disse, um cenário muito próprio (Anais do II Encontro dos Governadores, 1971).

Desde o seu primeiro mandato, o governo carlista investiu no turismo para o desenvolvimento da Bahia, tendo esse setor no estado durante o período de 1971 a 1975 aumentado seis vezes sua capacidade hoteleira (PEREIRA, 2007, p. 67). No II Encontro dos

⁶ Após ter exercido o cargo de prefeito de Salvador, nomeado em 1967, pelo então governado Luis Viana Filho, Antônio Carlos Magalhães recebeu da Câmara Municipal de Salvador o diploma de “Prefeito do Século” (PEREIRA, 2007).

Governadores, o turismo foi apresentado como uma importante atividade na reestruturação econômica e social dos estados nordestinos, encontrando no patrimônio cultural e natural um importante condutor para o estabelecimento dessa atividade econômica na região, o que será determinante para a expansão dos bens tombados. Como se pode ver abaixo nas decisões publicadas nos Anais do evento:

1 - Importância, para a economia nacional, de turismo interno e externo. 2 - O acervo de valor cultural e os monumentos naturais, como um dos fundamentos para o desenvolvimento de política nacional do turismo - o Turismo Cultural. 3 - A proteção e valorização do acervo de valor cultural e os monumentos naturais, com vista ao estímulo do turismo nacional e regional. 4 - A utilização condigna dos bens arquitetônicos, de interesse histórico e artístico, para fins ligados ao turismo e a atividades culturais. 5 - Inclusão, nos mapas e roteiros turísticos nacionais e regionais, das cidades tombadas e das que possuam acervos culturais notáveis, bem como dos parques nacionais e dos acervos paisagísticos e arqueológicos inscritos como monumentos. 6 - Inclusão, na programação e financiamento dos planos de desenvolvimento do turismo, dos meios necessários para a proteção e valorização dos acervos naturais e de valor cultural, dos museus, bibliotecas e arquivos regionais, que são pelo mesmo utilizados. 7 - A convocação dos agentes de turismo e da indústria hoteleira, para a divulgação e valorização dos bens naturais e os de valor cultural (Anais do II Encontro dos Governadores, 1971, p.23).

O IPAC, órgão estadual fundado em 1967, na Bahia, durante o governo de Luiz Viana Filho, através da Lei Nº 2.464, foi um dos pioneiros no que tange a preservação estadual no Brasil, juntamente com o Condephaat (Conselho de Defesa do Patrimônio Histórico, Arqueológico, Artístico e Turístico). Marcia Santa'nna (1996) sublinhou que a criação do IPAC foi resultado das avaliações e recomendações feitas pela Unesco, quando o inspetor Michel Parent, técnico do Serviço Principal de Inspeção dos Monumentos e de Inspeção de Sítios na França, esteve no Brasil em missão nos anos de 1966 e 1967. A autora ainda destaca, ao longo de seu texto, a importância do Programa Cidades Históricas (PCH) nas décadas de 1970 e 1980. O PCH foi criado para atender inicialmente as cidades do Nordeste do país, mas se estendeu anos depois para outras regiões brasileiras. Encontramos no PCH o responsável pelo financiamento da preservação de diversos sítios urbanos, dentre eles, os das cidades da Chapada Diamantina de Mucugê e Rio de Contas.

Nesse interim, em 1971, acontece aquela que seria a primeira conquista do governo de Antônio Carlos Magalhães no terreno da preservação de sítios urbanos no estado. O presidente Emilio Garrastazu Médici assina o Decreto Lei nº 68.045, de 13/01/1971, que

institui a cidade de Cachoeira, localizada no Recôncavo baiano, como Monumento Nacional, tal como havia ocorrido com Ouro Preto, Minas Gerais, décadas antes.

Durante seus dois mandatos como governador da Bahia (1971-1975 e 1979-1984), ACM exerceu grande influência no cenário da política nacional, junto ao governo dos militares e, por conseguinte, no IPHAN. Tal influência fica evidente pela quantidade de sítios urbanos baianos que foram inscritos no Livro de Tombos do Instituto: Entre os sítios urbanos tombados no seu primeiro governo estavam: Cachoeira, em 1971; Lençóis e Porto Seguro, ambas em 1973. No período de seu segundo mandato foram tombados em 1980, os sítios urbanos de Mucugê, Rio de Contas e Itaparica e por fim em 1981 a preservação de Santa Cruz Cabrália (Guia de Bens Tombados, IPHAN, 2009). Todos os sete sítios urbanos tombados pelo IPHAN nesses respectivos anos, na Bahia, foram inscritos no Livro Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico, sendo os sítios de Porto Seguro e Itaparica, inscritos no Livro Histórico e somente esse último do Livro de Belas Artes.

Um século depois da imagem da Chapada Diamantina ter sido construída por meio da historiografia do fim do século XIX, a região é redescoberta por seu patrimônio arquitetônico e natural. Como observou Albuquerque, “A região é produto das elaborações poéticas, literárias, pictóricas, teatrais, cinematográficas, midiáticas, escultóricas, icônicas, fotográficas, realizadas por aqueles que a tomaram como o objeto e o objetivo de suas práticas” (ALBUQUERQUE JR, 2005). Desse pressuposto, em função dos diferentes enunciados e lugares de produção, inicia-se o processo de reconstrução da imagem da Chapada Diamantina a partir da década de 1970 e a consequente ressignificação do passado, quando este passa a fazer parte do cotidiano dos moradores das cidades preservadas na região.

Em meio à pretensão do governo baiano para reconhecer a nível nacional o patrimônio encontrado em diversas cidades históricas do estado, ocorreu à reivindicação do reconhecimento do passado da Chapada Diamantina, por meio do seu patrimônio cultural. Para Alain Bourdin “as figuras da contemporaneidade da localidade são marcadas pelo patrimônio, quer ele sirva para resistir, para reivindicar ou para produzir algum sentido” (BOURDIN, 2001, p.120). Encontra-se na reivindicação do tombamento de Lençóis, a valorização do seu passado histórico, por ter sido considerada polo cultural e econômico nos oitocentos, durante o apogeu da atividade da extração do diamante no alto sertão baiano.

Considerando, ainda, que aquele que despreza seu passado não tem direito ao futuro pelo desamor nessa atitude manifesto; *Considerando, por fim, que o passado de Lençóis, através de sua história e de seus monumentos erigidos no mais puro estilo colonial, de par com suas paisagens miríficas e*

eternamente sugestivas, pode constituir fonte perene de riqueza através da exploração racional da Indústria Turística, resolve, e, resolvendo, dá seu integral e irrestrito apoio a esta plêiade de criaturas que visa só e exclusivamente o "bem-estar" de nosso povo e o futuro desta terra, que antevemos brilhante e promissor (Anais do II Encontro de Governadores, 1971, p. 291).

Nesse documento produzido por um grupo de intelectuais da região diamantina em favor da preservação de Lençóis, é possível perceber a valorização do passado da cidade como viabilidade para o desenvolvimento local através do turismo, na qual se encontrava nos casarões coloniais e paisagem regional de Lençóis o futuro para a melhoria da localidade e seus cidadãos. O documento assinala que o governo local teve a mesma postura que o governo baiano sobre a apropriação do patrimônio como viabilidade turística. Iniciava assim o reconhecimento da região pelo seu passado, por meio do patrimônio histórico⁷.

Haveria assim ocorrido uma convergência de interesse pelo patrimônio tanto por parte da autoridade municipal de Lençóis quanto pelo governo baiano na década de 1970, quando emergiu o discurso de preservação do patrimônio da Bahia. Paradoxalmente, em meio ao discurso do patrimônio baiano de ACM, o patrimônio de Lençóis e região foi reivindicado como um legado mineiro. Nesse sentido, a antiga Vila Comercial dos Lençóis encontrou um importante apoio local de intelectuais em favor de sua preservação.

No discurso desse grupo de intelectuais Lençóis era vista como uma herança cultural de Minas Gerais, especialmente de Diamantina (Antigo Tejuco). Posteriormente, percebeu-se que essa herança mineira poderia ser estendida para as demais cidades da Chapada Diamantina, como Mucugê e Igatu. Encontramos nesse grupo o antropólogo Ronaldo Senna, que contribuiu para a historiografia sobre a região, e Fernando Machado Leal do IPAC, que após suas pesquisas sobre o patrimônio da Chapada Diamantina escreveu um artigo sobre Lençóis publicado na Revista do IPHAN.

Para Ronaldo Senna e Walfrido Moraes a atividade mineradora motivou a migração de diversos grupos para a Chapada Diamantina, oriundos principalmente da região do Grão-Mol nas Minas Gerais e da zona do Recôncavo baiano, além dos grupos de origem africana. Todavia, o discurso dos intelectuais, em prol do tombamento de Lençóis no qual Ronaldo Senna fez parte, encontrou na tradição das famílias mineiras a cultura responsável pela edificação e formação sociocultural da vila oitocentista, sendo contrária aos estudos

⁷ É importante ressaltar que a prefeitura de Lençóis já se mobilizava nesse sentido desde a década de 1960, quando em 1962 na administração do prefeito Olímpio Barbosa Filho foi criado o Conselho Municipal de Turismo Lençoense (CMTL), uma ação que teve como objetivo a manutenção do patrimônio histórico da cidade, assim como uma precursora iniciativa na organização do turismo na mesma.

produzidos sobre a região diamantina baiana, onde foi descrita sempre pelo seu pluralismo cultural, uma região de fronteira cultural entre as províncias da Bahia e Minas Gerais desde o século XVIII quando tem início a extração de ouro e criação de gado.

Apesar de reconhecerem a diversidade dos grupos que chegaram à região no período da riqueza do diamante nos Oitocentos, os responsáveis pelo pedido do tombamento de Lençóis justificavam a iniciativa por meio da valorização de uma dada tradição que sobrepôs às demais: a mineira. A “civilização do diamante” da Bahia foi percebida assim como herança de Minas Gerais, como uma continuidade cultural da mesma região que foi valorizada no IPHAN desde sua fundação.

Como acontece com todas as cidades antigas e tradicionais, Lençóis também tem seu passado histórico eivado de belíssimas páginas, originárias dos minérios explorados na região. *Todo rosário de formação histórica, cultural e religiosa está relacionado com a vida de mineração do "metal", como diziam os antigos exploradores vindos das diversas regiões e em número mais volumoso da província das Minas Gerais. Esta população exploradora trouxe-nos uma bagagem diversificada de luxo, grandeza, cultura, civilização e aventuras misturadas no bojo da opulência de costumes dos mais variados matizes de sabor colonial, tendo como contrapeso a beleza dos lundus, batuques, crenças rebuscadas de superstições que davam uma tonalidade coreográfica própria do negro escravo africano. Do quadro nasceu a base da civilização Paróquia de Santa Isabel do Paraguaçu (atual Mucugê, grifo nosso) origem da Paróquia de Nossa Senhora da Conceição de Lençóis (Anais do II Encontro de Governadores, 1971, p. 288-289).*

Vale ressaltar, que encontramos em duas décadas anteriores, no processo de tombamento dos monumentos isolados de Rio de Contas na Chapada Diamantina – os primeiros realizados pelo IPHAN na região no ano de 1951, seguindo o padrão de tombamentos das primeiras décadas de monumentos isolados – o reconhecimento da influência cultural mineira na região mineradora baiana. No referido relatório realizado pelo órgão federal sobre os cinco monumentos tombados na cidade fundada no ciclo da mineração do ouro no século XIX, Jair Brandão, técnico do IPHAN Regional – Bahia, e responsável pela pesquisa do tombamento dos referidos imóveis, expôs:

Minas do Rio de Contas sendo uma povoação que parou no século XIX, não é, pelo menos, no seu ponto de vista arquitetônico, uma cidade decadente. Está longe do aspecto de ruínas que nos apresenta Jaguaripe ou São Francisco de Conde. As ruas, sobretudo a de entrada pela rodagem, são calçadas pelas grandes lages, admiravelmente aparelhadas pela natureza, características da região. Zona de influência mineira, como em toda Chapada Diamantina, as casas de Rio de Contas já não apresentam nas suas portas e janelas o verde tão característico dos sobrados bahianos. Chegamos a raspar algumas portas, com a perfeita confirmação de que o azul é a côr secular na

terra (Processo de tombamento dos monumentos de Rio de Contas, IPHAN, 1951).

Foi também durante a década de 1970, que o governo baiano por meio do IPAC, a fim de lograr a preservação do patrimônio do estado, teve algumas iniciativas práticas para amparar suas reivindicações junto ao IPHAN. A mais significativa foi o início da realização do Inventário de Proteção do Acervo Cultural do Estado da Bahia, com recursos do PCH, que teve fim na década de 1980, realizado pelo Instituto do Patrimônio e Artístico Cultural da Bahia (IPAC). O inventário elaborado pelo IPAC, teve como organizador o arquiteto Paulo Ormino de Azevedo e foi publicado em seis volumes. Ele também foi o responsável, junto ao governo baiano, pelo pedido de tombamento de Mucugê, entre outras cidades baianas.

O nome de Paulo Ormino de Azevedo pode ser apontado como o técnico e intelectual protagonista na preservação dos sítios baianos na década de 1970. É possível perceber nas pesquisas de Paulo Ormino a influência de novos paradigmas sobre o patrimônio que estavam em questão na Europa nas décadas de 1960 e 1970, em razão de seus estudos realizados na Itália e em outros países europeus nesse período. Ele concluiu seu doutorado na área de conservação e restauro de monumento na *Università Degli Studi di Roma* na Itália. Após seu retorno a Salvador o governador Antonio Carlos Magalhães o convida para a realização do inventário do patrimônio de Salvador no início da década de 1970, o que acabou se estendendo para todo o estado por meio do IPAC.

O inventário realizado pelo IPAC foi considerado o único exemplo desse modelo no Brasil, pois não se restringia a cadastrar apenas os bens tombados. Sobre o referido inventário Paulo Ormino de Azevedo afirmou que esse inédito projeto “cadastrou mais de um milhão de edifícios de interesse cultural e quase duas dezenas de centros históricos”, e relata ainda que essa ação não se restringiu em registrar “apenas dos monumentos tombados, pelo contrário, (...) um momento de descobrimento das riquezas culturais que tem o estado da Bahia como o todo” (AZEVEDO, 1987, p. 84).

No quarto volume da obra, dedicado à Chapada Diamantina, se encontra na introdução, uma apresentação histórica e social da formação histórica da região, contextualizando os ciclos econômicos do ouro e do diamante. Vale destacar, que no inventário da Chapada Diamantina, os únicos sítios urbanos em que se realizou uma apresentação histórica, além de serem nomeados “Centros Históricos”, foram: Lençóis, Rio de Contas, Mucugê e a Vila de Igatu. Isto é, foram valorizados e reconhecidos em seu conjunto, especialmente as vilas que surgiram em função da atividade mineradora no século XIX.

No inventário encontramos o reconhecimento da Chapada Diamantina como “o prolongamento no Estado da Bahia do sistema orográfico do Espinhaço”, isto é, uma continuidade geográfica de Minas Gerais. O inventário também define a região como uma continuidade cultural do referido estado tal como a historiografia regional utilizada na sua execução. No que tange a arquitetura, diferentemente das cidades setecentistas e oitocentistas do litoral baiano, as Lavras Diamantinas apresentariam a predominância da influência da arquitetura mineira. Esse aspecto foi reconhecido como uma particularidade que justificaria o tombamento pelo IPHAN das três antigas vilas oitocentistas, a Vila Comercial dos Lençóis (Lençóis), Chique-Chique (Igatú) e Santa Isabel do Paraguassú (Mucugê). Sobre a arquitetura da Chapada Diamantina, em especial as Lavras Diamantinas, o arquiteto Paulo Ormino de Azevedo ressaltou:

Na faixa de mineração de diamantes, isto é, na vertente oriental do planalto, colonizada em meados do século passado por garimpeiros, na maior parte originários da Comarca do Serro do Frio, o padrão arquitetônico é o mineiro: construções mais leves e coloridas, onde os vazios prevalecem sobre os cheios. A estrutura é geralmente em madeira, independente da vedação, que pode ser de pau-a-pique ou adobe. As construções mais antigas são térreas, semelhantes às das zonas auríferas. Os sobrados surgem logo a seguir e seus vãos já denotam influências ora do Neo-Clássico ora do Neo-Gótico, que ali se difundiu muito cedo. Em muitos edifícios, uma fachada apresenta portas e janelas com arcos plenos e a outra em arcos abatidos e apontados. Muito frequentes na região, são também os vãos em forma de mitra, uma simplificação do arco ogival, que são encontrados também em Minas Gerais, especialmente em Ouro Preto e Diamantina (AZEVEDO, 1980, Introdução).

Essa mesma comparação com as cidades mineiras, foi também realizada para a cidade de Goiás, antiga capital do estado goiano, como destacou Delgado: “no inventário, a qualificação e a designação dos bens a serem protegidos em Goiás tomou como referência o conjunto de valores atribuídos às cidades mineiras que, (...) foram paradigmáticas para a construção do Patrimônio Nacional” (DELGADO, 2005, p. 118). Sendo assim, no IPHAN, nas décadas de 1970 e 1980, as cidades originárias da mineração na Bahia, tal como ocorreu no estado de Goiás, partilhavam da mesma origem das cidades históricas mineiras, onde buscou dessa maneira uma dizibilidade a consequente visibilidade desses conjuntos urbanos a partir das cidades que foram símbolo do patrimônio arquitetônico brasileiro. Ainda segundo Delgado, “Goiás adquire visibilidade quando sua conformação urbana é aproximada (...) a outras “cidades históricas” já consagradas” (DELGADO, 2005, p. 118).

Argumento semelhante seria empregado para justificar o tombamento do conjunto arquitetônico de Rio de Contas. Nesse caso, o relatório do IPHAN enfatizou:

No minucioso estudo que preparou para justificar o tombamento da cidade de Rio de Contas, o arquiteto Fernando Machado Leal, depois de historiar como se deu a formação de vilas e povoados em consequência da mineração aurífera, ressalva o fato de que, a exemplo do ocorrido em Mato Grosso e Goiás, também foram poucos os estudos sobre como se desenvolveram, na Bahia, núcleos urbanos nascidos daquele ciclo mineiro. – se é verdade – afirma Fernando Leal – que em Minas Gerais se concentraram os núcleos urbanos mais desenvolvidos do ciclo mineiro, não se pode negar a importância dos povoados formados nas outras regiões auríferas (Boletim do IPHAN, 1980, p. 3).

Podemos encontrar nos estudos de tombamento de Lençóis e Mucugê a comparação com as cidades mineiras no que se refere ao seu patrimônio. Nos processos de tombamento dessas cidades o IPHAN notou “uma pouca expressividade estética de suas igrejas”, em detrimento ao suntuoso padrão mineiro de arquitetura religiosa. Sobre a arquitetura encontrada nas igrejas de Lençóis, os técnicos do IPHAN ressaltaram que “com relação à arquitetura religiosa, para onde convergiam os maiores esforços de embelezamento, muito pouco temos a dizer, (...) tal como hoje se apresenta, é de importância secundária”. Nessa mesma perspectiva, eles identificaram que em Mucugê “naturalmente não se encontram aí as grandes igrejas barrocas de Minas Gerais” (Boletim do IPHAN, 1980, p. 7). Dessa forma, as pesquisas para o tombamento das cidades Oitocentistas da Chapada Diamantina buscaram, a princípio, um padrão de igreja suntuosa como aquele encontrado nas cidades mineiras. Não encontrando, passou a se valorizar outros elementos de valor histórico e paisagístico.

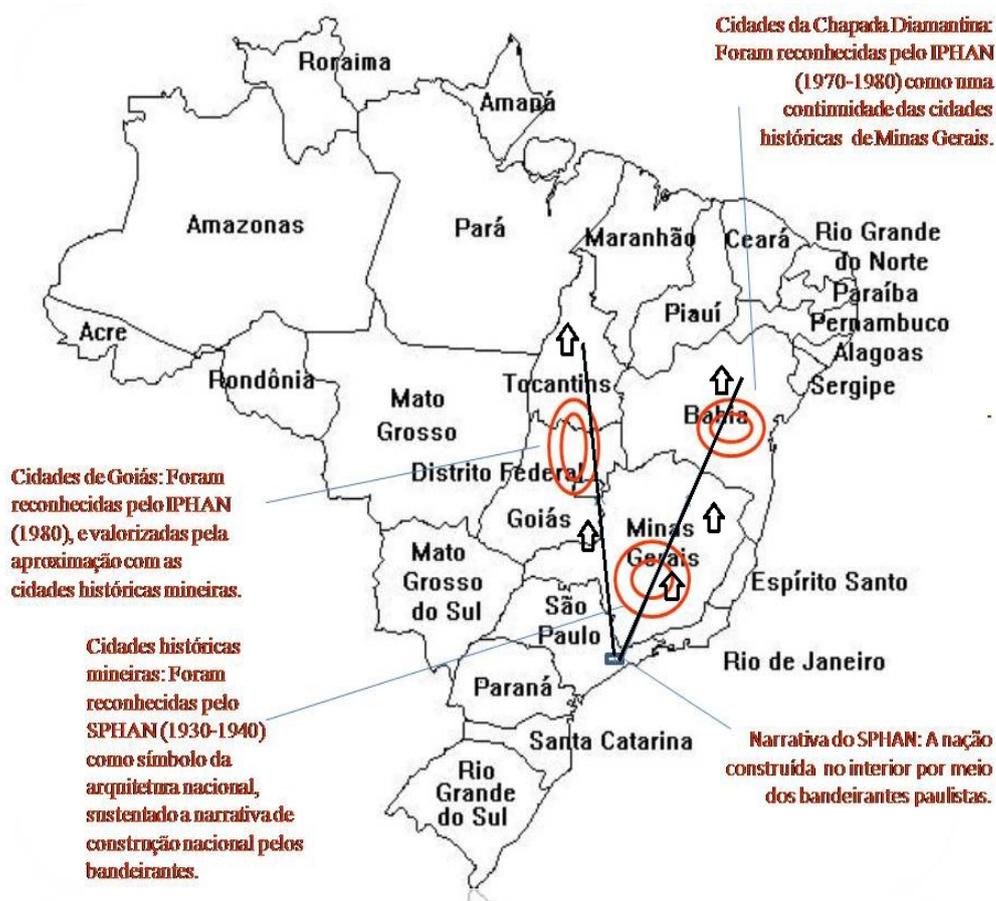
Paulo Ormino de Azevedo justificou no inventário sobre a região, a pouca expressividade das igrejas ali encontradas, confrontando as especificidades do contexto histórico do poder eclesiástico na região diamantina com o litoral baiano e as Minas Gerais, contudo reconheceu a influência arquitetônica de Minas nas igrejas da Chapada, como poderemos observar na continuidade do texto.

As construções religiosas da região são pobres, embora distintas das litorâneas. Durante o período colonial, a Coroa preocupada com o fato de muitos padres abandonarem seus deveres para irem às zonas de minerações e contrabandear ouro e diamantes através de suas Ordens, expediu sucessivas cartas régias, no primeiro quartel do século XVIII, mandando que os mesmos fossem expulsos das Lavras. Os edifícios religiosos da região são em geral igrejas de paróquias, capelas seculares e de confrarias. Na Bahia, ao contrário do que ocorreu em Minas Gerais, o rompimento com a tradição monástica não significou uma renovação da arquitetura religiosa, senão seu empobrecimento. (...) Um dois tipos mais curiosos de templos da região são

as igrejas de três naves, iniciadas, mas não concluídas, durante o ciclo diamantífero, como: a Igreja de Santana, de Rio de Contas; Matriz de Santa Isabel, em Mucugê; e Igreja Nova, de Palmas de Monte Alto. A primeira possui nave principal e capela-mor separadas das naves secundárias e sacristias por arcarias, enquanto as duas últimas adotaram o sistema arquitravado, em lugar do arqueado. Embora tenham surgido igrejas de três naves durante o século XIX em outras partes do país, especialmente no Rio de Janeiro, é provável que os templos lavristas tenham se inspirado em algumas igrejas mineiras da primeira metade do século anterior, como as Matrizes de Sabará e Mariana e a Capela do Rosário de S. Rita Durão, esta última da segunda metade do século (AZEVEDO, 1980, Introdução).

Nesse interim, é possível concluir que desde principio do século XX, com os primeiros ensaios sobre o patrimônio nacional, vem ocorrendo à consolidação de uma narrativa mestra que reconhece a interiorização do Brasil o processo formador de nossa identidade nacional. Dessa forma, essa narrativa vem sendo empregada e ressignificada desde então, onde, nesse processo, as cidades mineiras se beneficiaram da narrativa de continuidade pelos bandeirantes, assim como a Bahia com a Chapada Diamantina e Goiás buscou a valorização pela aproximação com as cidades mineiras. Esse processo pode ser observado no mapa abaixo:

Imagem 01: Mapa da patrimonialização do interior brasileiro.



Fonte: Mapa realizado pelo autor desse estudo.

Ao fim do II Encontro dos Governadores de Salvador, recomendou-se a “inscrição, como monumento de valor cultural, do acervo urbano de Lençóis, Bahia” (Compromisso de Salvador, 1971, p. 4). Nos anos seguintes, tem início as pesquisas e inscrições dos processos de tombamento de demais sítios urbanos da Chapada Diamantina, e em caráter de urgência, Rio de Contas e Mucugê foram tombados pelo IPHAN, em 1980.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O patrimônio, adotado aqui como vestígios materiais que mediam a relação entre o passado e o presente, é responsável por construir a memória, o sentido de identidade nacional, regional e também local. Desse modo, analisar a construção do passado nacional, por meio

dos discursos regionais no Brasil, nos pareceu fundamental para a compreensão dos deslocamentos da política patrimonial brasileira, tomando o valor histórico e artístico atribuídos ao patrimônio como historicamente construídos, por aqueles que se debruçaram em prol da busca dos vestígios materiais da Chapada Diamantina que representariam o passado da arquitetura nacional e a formação da identidade cultural brasileira.

Partindo deste pressuposto, nos deparamos com as estratégias políticas do governo da Bahia, na década de 1970, para se fazer reconhecer o patrimônio cultural existente nas fronteiras baianas. A Chapada Diamantina, em especial, foi reconhecida pelo discurso comparativo, isto é, como herança cultural das cidades históricas de Minas Gerais, visto que os vestígios materiais do passado localizados nos limites fronteiriços deste estado foram eleitos como símbolo da identidade nacional e o símbolo arquitetônico e urbano de cidades preservadas pelo IPHAN.

Nesse sentido, o discurso patrimonial além de paradoxal, como apresentamos, se mostra homogeneizador, produzindo muitas vezes uma determinada representação exclusiva de uma nação, estado ou região, preterindo demais processos socioculturais. O discurso patrimonial, muitas vezes, busca fundamentar-se em narrativas impregnadas de regionalismos que surgiram com o intuito de resgatar origens, raízes, tradições e costumes históricos de determinados grupos existentes nesses espaços. Desta maneira, intentamos elucidar algumas considerações sobre o processo de reconhecimento do patrimônio cultural da Chapada Diamantina, demonstrando que qualquer olhar sobre o passado, como a escrita sobre do patrimônio, é um constructo político e social (CERTEAU, 2010).

REFERÊNCIAS

AGUIAR, Durval Vieira de. *Descrições práticas da Província da Bahia*. 2. ed. Bahia: Tipografia do Diário da Bahia, 1979.

AGUIAR, Itamar; SENNA, Ronaldo. Jarê: instalação africana na Chapada Diamantina. *Revista Afro-Ásia*, n. 13, p.75-85, 1980.

ALBUQUERQUE JÚNIOR. Durval Muniz de. *A Invenção do Nordeste e outras artes*. 1. ed. São Paulo: Cortez; Recife: Massangana, 1999.

_____. O objeto em fuga: Algumas reflexões em torno do conceito de região. *Fronteiras*, Dourados, MS, v. 10, n. 17, p. 55-67, jan./jun. 2008.

ALMEIDA, Kátia Lorena Novais. *Escravos e Libertos nas Minas do Rio de Contas: Bahia, Século XVIII*. Tese (Doutorado em História), Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal da Bahia (UFBA). Salvador, 2012.

AZEVEDO, Paulo Ormino. *Renato Soeiro e a institucionalização do setor cultural no Brasil*. Estado e sociedade na preservação do patrimônio (Col. Arquimemória v. 2), p.19-55, 2013.

_____. Por um inventário do patrimônio cultural brasileiro. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, n. 22, p.82-85, 1987.

BOURDIN, Alain. *A questão local*. Rio de Janeiro: DP & A Ed, 2001.

CANCLINI, Nestor Garcia. *Culturas Híbridas: Estratégias para entrar e sair da modernidade*. 2. ed. São Paulo: Edusp, 1997.

_____. O patrimônio cultural e a construção imaginária do nacional. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, Rio de Janeiro, n.23, p.95-115, 1994.

CARVALHO, Aline Vieira de; FUNARI, Pedro Paulo. Memória e Patrimônio: diversidade e identidades. *Revista Memória em Rede*, Pelotas, v. 2, n. 2, p. 7-16, 2010.

CATHARINO, José Martins. *Garimpo, garimpeiro, garimpagem: Chapada Diamantina*. Bahia: Ed. Philobiblion, 1986.

CERTEAU, Michel de. *A escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

COSTA, Ivoneide de França. *O rio São Francisco e a Chapada Diamantina nos desenhos de Teodoro Sampaio*. Dissertação de mestrado em Ensino, Filosofia e História das ciências; UFBA/UEFS– Feira de Santana, Salvador, 2007.

DELGADO, Andréa Ferreira. Goiás: a invenção da cidade “patrimônio da humanidade”. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 11, n. 23, p. 113-143, jan/jun 2005.

FERNANDES, José Ricardo Oriá. *Muito antes do SPHAN: a política de patrimônio histórico no Brasil*. Disponível em: <<http://culturadigital.br/politicaculturalcasaderuibarbosa/files/2010/09/18JOS%C3%89-RICARDO-ORI%C3%81-FERNANDES.1.pdf>>. Acesso em: 01 out. 2011.

GARCHET, Helena B. *Constelação Capanema: intelectuais e políticas*. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 2001.

_____. *Os Guardiões da Razão: Modernistas Mineiros*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1994.

GOMES, Josildete. Povoamento da Chapada Diamantina. *Revista do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia*, n.77, 1952. Salvador, Bahia.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. *A retórica da perda: os discursos do patrimônio cultural no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ; IPHAN, 2005.

_____. Autenticidade, Memória e Ideologias Nacionais. *Revista Estudos Históricos*. 1988/2.

_____. Monumentalidade e cotidiano: os patrimônios culturais como gênero de discurso. In: OLIVEIRA, Lúcia Lippi (org.). *Cidade: história e desafios*. Rio de Janeiro: Ed.Fundação Getulio Vargas, 2002.

IVO, Isnara Pereira. *Homens de caminho: trânsitos, comércio e cores nos sertões da América portuguesa - século XVIII*. Tese de História (UFMG, 30 de Novembro, 2009).

MAIA, Tatiana do Amaral. O patrimônio como expressão da nacionalidade: a função do Estado no setor cultural. *Políticas Culturais em Revista*, 1(1), p. 88-103, 2008.

_____. “Cardeais da cultura nacional”: o conselho federal de cultura e o papel civil militar, (1967-1975), Tese de Doutorado em História, 2010, UFRJ.

MOTTA, Lia. Cidades mineiras e o Iphan. In: OLIVEIRA, Lúcia Lippi (org.). *Cidade: história e desafios*. Rio de Janeiro: Ed. Fundação Getulio Vargas, 2002.

PEREIRA, Gonçalo de Athayde. *Os primeiros Descobrimientos de diamantes no Estado da Bahia*. Revista do IGHB, Bahia(31), p.142-151, 1905.

PEREIRA, Carla. *Continuidade ou mudança? Análise comparativa entre os governos de Antônio Carlos Magalhães em 1971-1975 e 1991-1995*. Salvador, 2007, Dissertação de mestrado, Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.

PINA, Maria Cristina Dantas. *Santa Isabel do Paraguassú: cidade, garimpo e escravidão nas lavras diamantinas, século XIX*. Dissertação de Mestrado, UFBA, 2000.

POLLAK, Michel. Memória e identidade social. *Estudos Históricos* 1992/10.

ROSA, Dora Leal. *O mandonismo na Chapada Diamantina*. Salvador: Universidade Federal da Bahia.

RUBIM, Antonio Albino Canelas. ACM: poder, mídia e política. *Comunicação&política*, n.s., v.VIII, n.2, p.107-149.

RUBINO, Silvana. *As fachadas da história: os antecedentes, a criação e os trabalhos do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 1937-1968*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas. Campinas: Unicamp, 1991.

SAMPAIO, Teodoro, *O Rio São Francisco e a Chapada Diamantina*. Salvador: Progresso, 2002.

SANT’ANNA, Márcia. *Da Cidade-Monumento à Cidade-Documento. A Trajetória da Norma de Preservação de Áreas Urbanas no Brasil (1937-1990)*. Dissertação de Mestrado. Salvador: UFBA, dezembro de 1995.

SCHAMA, Simon. *Paisagem e Memória*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SENNÁ, Ronaldo, *Jaré: uma face do candomblé: manifestação religiosa na Chapada Diamantina*. Bahia: Ed. UEFS, 1998.

FONTES

Anais do II Encontro de Governadores; Salvador, Bahia 1971. Publicações do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional.

Boletins do IPHAN (Centro Nacional de Referência Cultural, Programas Cidades Históricas) de 1978 a 1989.

Cartas Patrimoniais (IPHAN)

Entrevista com Paulo Ormino de Azevedo, realizado em Salvador, Bahia, 2/2/2012 pelo autor desse estudo, Carolino Marcelo de Sousa Brito.

Inventário de proteção do acervo cultural; monumentos e sítios da Serra Geral e Chapada Diamantina. Salvador, 1980. 395 p. il. Convênio SPHAN; Momentos e sítios da Serra Geral e Chapada Diamantina. Bahia, Secretaria da Indústria e Comércio. IPAC-BA, não paginado.

LEAL, Fernando Machado. A Antiga Comercial Vila dos Lençóis, *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, n.18, p. 119-120. 1978.

Livros do Tombo do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional 1938 – 2009.

Processo de tombamento dos conjuntos arquitetônicos de Mucugê (1978-1980), Lençóis (1971-1973) e Rio de Contas (1973-1980), IPHAN-Regional Bahia.

Processo de tombamento dos monumentos: Casa à Rua Barão de Macaúbas; Antiga Casa de Câmara e Cadeia, na Praça Senador Tanajura (atual Fórum); Casa natal de Abílio César Borges, à Rua Barão de Macaúbas; Igreja Matriz do Santíssimo Sacramento; Ruínas da Igreja de Sant'Ana. Livro Histórico, 1951, IPHAN-Regional Bahia.

A cidade e as manifestações coletivas: a constituição da Praça Sete como espaço da expressão política

Fabiano Rosa de Magalhães¹
Recebido em agosto de 2013;
Aprovado em setembro de 2013.

RESUMO

O objetivo deste artigo é buscar compreender a constituição da Praça Sete de Belo Horizonte enquanto espaço privilegiado de manifestações políticas. Nosso enfoque origina-se da perspectiva situada no campo da sociologia das manifestações, campo teórico que busca compreender a articulação entre os movimentos sociais e a expressão política nos espaços públicos das ruas e praças. Nosso argumento é de que a Praça Sete nem sempre foi considerada esse lugar privilegiado para as manifestações coletivas. Ela foi se constituindo como tal a partir do embate entre diversas forças políticas e suas diferentes concepções sobre o espaço público.

Palavras-chave: Sociologia das manifestações; protestos de rua; espaço público; Praça Sete (Belo Horizonte - MG).

ABSTRACT

The aim of this paper is to discuss and understand the establishment of Praça Sete of Belo Horizonte as a privileged space for political demonstrations. Our approach stemmed from the perspective found in the field of sociology of demonstrations, a theoretical field that seeks to understand the link between social movements and political expression in public spaces as streets and squares. Our argument is that Praça Sete has not always been considered a privileged place for collective demonstrations. It has become such place after the confrontation between different political forces and their different conceptions of public space.

Keywords: Sociology of manifestations; street protests; public spaces; Praça Sete (Belo Horizonte - MG).

¹ Mestre em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais e professor de Ensino Básico, Técnico e Tecnológico - Instituto Federal do Norte de Minas – Campus Salinas. E-mail: fabiano.magalhaes@ifnmg.edu.br.

INTRODUÇÃO

Nesse artigo realizaremos um estudo sobre a Praça Sete de Belo Horizonte, de forma a ressaltar a aplicabilidade de pesquisas no campo da sociologia das manifestações². Escolhemos aquela praça, dada a sua peculiar característica de ser ponto de encontro de diversas manifestações políticas, das mais variadas naturezas. Outras praças e ruas guardam suas particularidades, ou mais precisamente, os movimentos constroem a simbologia associada às suas lutas e transportam-nas, de alguma forma, para os lugares da manifestação.

É isso que buscaremos demonstrar com este artigo. A discussão que se desenvolverá visa satisfazer ao seguinte propósito: pensar a manifestação no espaço público a partir de três elementos que suscitam um leque de informações relevantes para prosseguirmos as discussões no decorrer do artigo. São esses elementos *palavra*, *política* e *espaço*. Feitas essas considerações, passaremos à análise mais geral sobre a consubstanciação da Praça Sete enquanto espaço para a expressão política dos diversos movimentos.

PALAVRA, POLÍTICA E ESPAÇO

Antes de apresentar uma discussão sobre as manifestações no espaço da Praça Sete, teceremos algumas considerações necessárias sobre o espaço público das praças e ruas. O primeiro elemento da análise é o conflito. Ousar ir às ruas no sentido de se apropriar dela – e não simplesmente passar pela rua – é desafiar uma ordem de coisas estabelecidas: a circulação, o poder público ou a polícia. Entramos no terreno da política e, como tal, precisamos captar os discursos que se apresentam *no e para o* espaço quando os manifestantes ocupam as ruas.

Isto posto, nos propomos buscar algumas conceituações sobre o espaço público que nos propiciem situar as ações dos sujeitos que ocupam a rua com o propósito de manifestar. Distanciamos-nos da caracterização geográfica do espaço, buscando entender que, enquanto público, o espaço comporta dimensões de caráter simbólico, expressa-se o poder através da monumentalidade, sendo, portanto, objeto de disputa por significados pelos diferentes setores

²A abordagem apresentada nesse artigo é parte da dissertação de mestrado, conforme MAGALHÃES, 2008. A discussão acerca da sociologia das manifestações será publicada, conforme MAGALHÃES, 2013.

sociais³. De resto, acompanhando essa linha de raciocínio, é possível perceber que até os dilemas de uma nação e/ou cidade e mesmo as relações desiguais e autoritárias da sociedade podem ser reveladas na rua. Assim, quando a sociedade é atravessada pelas injunções de um poder autoritário, as mesmas também se apresentam, de alguma forma, nas ruas ou praças.

Seguindo os propósitos da análise, a primeira medida – a medida de todas as coisas, se assim quisermos – é que as manifestações no espaço público podem ser tomadas como luta pelo “direito à cidade”. Tal direito se apresenta na possibilidade de falar, atributo elementar da vida social, e, por conseguinte, da vida pública. Manifestar-se em praça pública é utilizar-se dessa faculdade. Nesse sentido, conforme palavras de Arendt, “os homens no plural, isto é, os homens que vivem e se movem e agem neste mundo, só podem experimentar o significado das coisas por poderem falar e ser inteligíveis entre si e consigo mesmos” (ARENDR, 1993, p.12).

A perspectiva que se aponta a partir dessas considerações nos orienta sobre o momento de fundação dos sujeitos políticos. A ação de fundar é uma das mais elementares da vida política. A palavra carrega o sentido mais essencial da vida pública: viver na esfera pública implica, necessariamente, em ter que se comunicar. Logo, é com a palavra que nomeamos e com ela que se arranja o discurso. A palavra é inerente, portanto à nossa condição humana enquanto seres políticos, constituindo-se um atributo da dimensão política.

Também a palavra não pode ser proclamada pelo indivíduo isolado, no seu espaço privado. Lá, ele não precisa experimentar o significado das coisas, no sentido lato. É que o espaço privado não serve para começar algo, ou, em outras palavras, não serve para fundar um acontecimento histórico. O espaço privado seria o campo de reprodução da vida, um espaço necessário, mas que não precisa do discurso e, por conseguinte, não é o espaço da política. Esse espaço é particularmente o lugar em que a reserva, o comedimento e a necessidade perpassam a vida dos indivíduos. Caso os homens tivessem permanecido na esfera do mundo privado, não haveria a sociedade, já que as regras estabelecidas naquela esfera não possibilitariam novas conquistas. A novidade – o fazer história – deve ocorrer na comunicação com outros homens. Para Arendt (1993), os homens que querem começar algo precisam tanto da ação como do discurso. Sem ambos, os homens deixariam de pertencer à humanidade, e, mais precisamente, não fariam história.

³Em algumas manifestações, os próprios manifestantes têm concepções diferenciadas entre si sobre o espaço público. Essa tem sido uma característica das manifestações de 2013, no Brasil, fato que, de *per si*, suscita um leque de possibilidades investigativas.

É com palavras e atos que nos inserimos no mundo humano. E esta inserção é como um segundo nascimento, no qual confirmamos e assumimos o fato original e singular do nosso aparecimento físico original. [...] Na ação e no discurso, os homens mostram quem são, revelam ativamente suas identidades pessoais e singulares, e assim apresentam-se ao mundo humano, enquanto suas identidades físicas são reveladas, sem qualquer atividade própria, na conformação singular do corpo e no som singular da voz. (ARENDR, 1993, p. 189 e 192).

Tal entendimento sobre a comunicação nos remete à nomeação dos objetos, ou seja, a criação de significados para os homens. Diante disto, na cidade, cada monumento representa uma concepção de mundo daqueles que a idealizaram. Esse atributo do discurso, isto é, da utilização da palavra tornada pública, nos remete à disputa pelo poder de nomear.

Santos (2002), referindo-se a esse atributo da vida social, indica que os indivíduos só reconhecem a objetividade ao seu redor através dos nomes já dados. Assim sendo, “o ato fundador é dar um nome e, por isso, é a partir do nome que produzimos o pensamento e não o contrário” (SANTOS, 2002, p.67).

Indo ainda mais longe nas considerações sobre a nomeação em cada espaço determinado, poderemos encontrar um conjunto de ações: o agir técnico, que conduz a interações requeridas pela técnica; o agir formal, que supõe uma obediência aos formalismos jurídicos, econômicos e científicos, e, por último, uma agir simbólico, “que não é regulado por cálculo e compreende formas afetivas, emotivas, rituais, determinadas pelos modelos gerais de significação e representação” (SANTOS, 2002, p. 82).

A partir desta modalidade de ação é que podemos situar as marcas, símbolos e sinais que são significativas das próprias relações que os indivíduos estabelecem nos espaços. Um exercício de identificação desses sinais na Praça Sete poderia ser relevante como forma de entendermos os discursos que se propõem *para aquela e naquele* espaço. Esse universo simbólico é renovado a cada nova transformação social, ou seja, novos universos simbólicos são trazidos à tona em função dessa nova configuração social. Por conseguinte, nesse mesmo processo, busca-se tornar possível o entendimento desses símbolos para os outros.

Importa identificar para a Praça Sete algumas simbologias que se instalaram ou se instalam ali. De pronto, percebemos as seguintes:

- *Monumento ao poder político e econômico*: referência ao poder (o obelisco fálico-bélico); referência à Independência do Brasil; reminiscências de antigos modos de vida (prédios antigos, vestígios de trilhos dos bondes); a arquitetura moderna; a centralidade; a circularidade e o culto à tradição e a representação do mundo das finanças.

- *Símbolo religioso*: missas campais; a representação da Belo Horizonte Eucarística feita pela Marcha das Mulheres em 1964.

- *Símbolo da circulação*: placas, faixas de pedestres, ruas, carros, pedestres e guardas de trânsito.

- *Símbolo do consumo*: agências bancárias, vitrines, *outdoors*, luzes das lojas. O cartão postal, a praça como ponto turístico e patrimônio histórico.

- *Símbolo político*: luta pelas liberdades políticas, espaço das manifestações, greves, luta por direitos, espaço de passeatas, cortejos e festa dos movimentos sociais.

Cada uma dessas ordenações poderia ser levantada historicamente também. Seria um exercício bastante relevante porque ele situaria, por exemplo, um discurso sobre a circulação sendo erigido e transformado ao longo do século. Evidentemente não é a nossa intenção fazer tal exame exaustivamente, mas vale como uma tentadora proposta de análise.

A INVENÇÃO CONSTANTE DA CIDADE

Há um duplo movimento empreendido pelas forças sociais que atuam no cenário da cidade moderna. Um movimento de sístole e diástole, poderíamos dizer. De um lado, operando numa intenção de fechamento, ou privatização do espaço urbano, estão as forças representadas pela organização capitalista da cidade, estas atuando, não em uníssono, mas desempenhando ações que implicam em fechamento, de alguma natureza. São, portanto, forças conservadoras, que podem ser representadas por todas as urgências da sociedade de consumo, pautando o desejo de disciplinar e moralizar as ações dos indivíduos no espaço público, além da necessidade de fazer da rua um lugar exclusivamente para o trânsito. Também nessa seara estariam os setores da elite local/nacional e seus discursos sobre a segurança, a moralidade e ordem social, que denotam aspirações de um mundo cada vez mais privatizado. Com efeito, esses setores não almejam só o fechamento da rua, mas também a sua apropriação, impregnando-a com seus valores e símbolos do mundo privado, ou, se possível, fazendo com que a rua seja uma extensão deste.

O outro lado do movimento é o de abertura-diástole, este empreendido pelas forças empenhadas na conquista de direitos e/ou a luta pelo direito à cidade. Um movimento que sonha a cidade. Uma frase de Benjamim é significativa quanto a essa dimensão: “Cada época sonha não apenas a próxima, mas ao sonhar, esforça-se em despertar” (BENJAMIM, 2006, p.51). Com essas palavras, o autor indica que o sonho é condição que inspira os homens e

mulheres a caminhar, e, por conseguinte, realizarem o projeto de uma cidade aberta a partir do presente, com todos os seus obstáculos. O despertar coloca a utopia no terreno da possibilidade. Na cidade, esse entendimento sobre a utopia precisa efetivamente se colocar como medida da realização de uma cidade melhor. Se fôssemos situar a utopia no espaço de uma cidade, diríamos que, quando os movimentos sociais expõem seus sonhos na rua, em certa medida estão conduzindo a própria cidade para um despertar, ou para alargar-se.

Poder-se-ia questionar essa ideia do duplo movimento, já que ele aponta para uma relação de dependência, em que um movimento estaria sempre associado ao outro. Todavia, as considerações de Lefort (1987) a respeito da democracia nos fazem pensar que tal imagem é necessariamente positiva, uma vez que indica a possibilidade de novas demandas e novos sujeitos coletivos em constante busca pela ampliação dos direitos, ou seja, por um alargamento do espaço público. Essas demandas não se colocariam sem uma devida pressão frente aos grupos que supostamente não têm interesse no atendimento das mesmas. Desta forma, a construção do novo passaria, necessariamente, pela rua.

O CENTRO FINANCEIRO NO CENTRO DA CIDADE

A instalação da Cidade Industrial na Região Metropolitana de Belo Horizonte, nos anos de 1940, impulsiona a um rearranjo do centro da cidade, imprimindo-lhe uma abertura das ruas e praças centrais para ligar-se ao mundo industrial. No bojo dessas transformações, uma nova paisagem urbana vai sendo desenhada. Em consequência, essa paisagem do centro se abrirá a novas dinâmicas, a partir do final dos anos 1940, oportunidade em que o centro comercial transforma-se em polo financeiro, com a intensificação das atividades deste setor.

O centro comercial, já caracterizado como lugar do intercâmbio, passa a se estruturar como pólo financeiro. A Praça Sete de Setembro assume papel de primazia no processo de concentração financeira e de articulação com vários vetores expandidos da cidade. Torna-se o coração dos negócios, o ponto de confluência das linhas de trânsito. (LEMOS, 1988, p. 195).

Esta primazia vai se intensificando. Em 1960, este desenho esboça-se na própria verticalização da área, consubstanciada na construção de edifícios ligados ao sistema financeiro. Com esse rearranjo, em que se adensam as atividades de serviços de circulação, como as atividades financeiras e de representação, o comércio varejista começa a diminuir. Dessa forma, analisando precisamente as transformações vividas no espaço urbano do centro

da cidade, nas décadas de 1970/1980, é que se entende a argumentação de Le Ven (1987), dando conta de que o capital e o Estado haviam transformado o centro em espaço bancário.

Com efeito, a transformação do centro da cidade em centro financeiro iria requerer, por sua vez, uma transformação espacial apropriada, com a emergência de novos símbolos associados que passariam a circular pelos espaços do centro. Santos (2002) informa que leis, portarias do Banco Central e as próprias regras dos bancos públicos produzem novos arranjos para estes espaços. A cidade passa a girar em torno do horário bancário, que “[...] modula os ritmos de atividade em outros ramos da vida econômica” (SANTOS, 2002, p. 149).

Entrando na discussão em torno da valorização dos “dias úteis” pode-se acrescentar, a partir daquelas considerações de Santos (2002), que o sistema financeiro impõe, então, uma dinâmica ainda mais voraz, sobretudo porque se torna necessário cadenciar os tempos de abertura e fechamento das agências e porque *tempo é dinheiro*. As pessoas passam a se referenciar nos horários bancários, ou seja, precisam acertar os seus relógios com os relógios dos bancos. Assim sendo, mesmo aqueles que não utilizam os serviços bancários são inseridos na lógica daquele sistema. É um tempo acelerado, que não combina com o “tempo lento”, com a “conversa jogada fora”, a “prosa mineira”, o cafezinho com os amigos. Tudo isso é desperdício de tempo – e de dinheiro. Em consequência, no lugar das cafeterias, os *fast foods* que combinam mais com as dinâmicas dos novos tempos.

Uma nova lógica deve ser levada em conta para a organização espacial e temporal da cidade. Trata-se da lógica das finanças, a da circulação do dinheiro – representado nas suas mais diversas formas, já que é característica intrínseca a esse setor a criação constante de novos “dinheiros”, tais como moeda, debêntures, ações, *warrants*, cartões de crédito, etc. Consoante Santos (2002), tal circulação tem um relevante papel na divisão do trabalho. As finanças, por conseguinte, passam a funcionar como organizadoras da própria vida da cidade.

Entender essa correlação entre centro financeiro e centro da cidade é relevante para o escopo de nossa argumentação. É precisamente nesse espaço marcado pela centralidade financeira que algumas manifestações se apresentam também como contraponto a essa dinâmica associada ao sistema financeiro, trazendo, em alguns casos, com sua irreverência, o seu deboche e seu riso, uma cisão com as rotinas desses tempos e espaços homogeneizados em função do arranjo financeiro. Poderíamos ainda afirmar que, em alguns momentos, os manifestantes estariam invertendo as lógicas dos “dias úteis” pelos dias de folga, em que o tempo livre serve para preparar a dimensão do encontro e da festa no espaço público.

DISPUTAS *NO E SOBRE* O ESPAÇO

Conforme Lemos (1988), os anos 60 marcam uma nova transformação no espaço urbano metropolitano de Belo Horizonte. A verticalização do espaço vai se consolidando e, paralelamente, nota-se uma mudança também na utilização dos espaços urbanos. A retirada dos ficus, plantados em toda a extensão da Praça Sete e na Avenida Afonso Pena, pode ser tomada como um indicativo dessa nova concepção moderna sobre o espaço público, em que se apresentam as necessidades, ora do setor financeiro, ora da circulação de automóveis.

Interesses distintos estavam em jogo. Uma matéria reproduzida num jornal da época oferece a oportunidade de situarmos um dos lados dessa contenda:

Prefeitura deixa cidade sem suas árvores e põe Nordeste no asfalto.
[...] as árvores da Praça Sete também sairão. Segundo um projeto para melhoria do trânsito ali, a Avenida Amazonas será aberta através da Praça e quatro árvores de cada lago serão arrancadas, acabando com o “tapete verde” que os que têm salas nos prédios vizinhos gostam de olhar das janelas. (PREFEITURA, 1962, p. 1).

No fim, o discurso vencedor foi o do progresso. A necessidade de uma verticalização era apontada. A Praça Sete era apresentada como empecilho ao fluxo de veículos, portanto anti-moderna. Os ficus, e depois o obelisco – popularmente conhecido como Pirulito – constituíam entraves que deveriam ceder lugar a uma nova monumentalidade – os prédios, as luzes e os carros – mais adequada ao espírito desse novo tempo.

Verificamos acima um embate que se realizava no nível do discurso – disputas sobre o espaço. Em consequência, também poderemos situar embates em que o espaço é o próprio palco de enfrentamentos entre grupos que confrontam opiniões de mundo distintas – disputas no espaço.

Uma situação emblemática foram os embates entre as forças conservadoras e os movimentos sociais na década de 1960 e 1970, quando o espaço estava cerceado às manifestações. Muitos relatos dão conta de que alguns episódios foram duramente reprimidos, com prisões e choques violentos. De fato ocorria uma intensa queda de braço entre os manifestantes e forças de repressão policial, como também ocorriam enfrentamentos entre grupos de esquerda e grupos de direita. O levantamento jornalístico permite situar esses enfrentamentos. De um lado, os manifestantes, insistindo em ocupar as ruas, e, de outro, o DOPS, anunciando intensificação dos recursos de repressão.

A partir de 1964, as forças conservadoras (TFP, Marcha das Mulheres e Cruzada do

Rosário) vão ganhando também as ruas, confrontando diretamente com os ativistas de esquerda. Starling (1986) relata duas dessas situações. A primeira foi em janeiro de 1964: naquele momento, os setores conservadores ligados à TFP (Tradição, Família e Propriedade) e ao movimento das Mulheres passaram a atuar diretamente nas ruas, com o objetivo de confrontar e impedir os eventos promovidos pela esquerda. Um exemplo foi o Congresso dos Trabalhadores da América Latina (CUTAL), marcado para ocorrer em Belo Horizonte, no período de 24 a 28 de janeiro de 1964, teve que ser transferido para Brasília, devido às ações violentas dos grupos de direita.

Nós mulheres prometemos que estaremos fazendo barreiras com nossos filhos e netos e não sairemos se a polícia não correr com eles (os comunistas) da nossa eucarística Belo Horizonte. (STARLING, 1986, p.179).

Com a abertura democrática, no final dos anos 1970, essa situação se inverte. A Praça, que se encontrava fechada às manifestações, paulatinamente vai incorporando em sua paisagem o colorido das manifestações de vários movimentos sociais. Contudo, nesse cenário, outros embates vão ocorrer no espaço, marcando as disputas entre movimentos rivais ou entre manifestantes e o poder público.

Uma dessas situações foi o confronto entre sindicalistas e manifestantes da TFP, na Praça Sete. Alguns entrevistados lembram que, nos anos 1980, a TFP realizava manifestações com alguma frequência na Praça Sete. Gilson Mello, militante do movimento sindical e do Partido dos Trabalhadores, relata um enfrentamento entre os sindicalistas bancários e os manifestantes conservadores. A situação colocava em cena todo o arsenal simbólico da esquerda, expressando a sua superioridade numérica na rua e também o sentido mais aberto que a rua passava a comportar com a democratização. Na oportunidade, fizeram recuar os representantes dos setores conservadores. Uma revanche nas ruas, alguns anos depois.

[...] Os bancários tavam fazendo algum trabalho na porta de bancos, circulando [...] pra mancada da TFP ela resolve fazer uma manifestação esse dia. E começa a caminhar pela Afonso Pena – com as bandeiras deles, com a parafernália deles. Só que a TFP desde sempre era a própria representação da Ditadura. E tinha muito tempo, a Ditadura já tinha acabado, e tinha muito tempo que não se via TFP na rua. Então, os bancários e que mais tava na rua achou de um abuso imenso eles querer por a cara na rua de novo. E aí simplesmente eles levaram o maior galope das lideranças sociais dessa cidade. Eles tiveram que se esconder dentro das loja, esconder dentro da

Rodoviária. A manifestação deles foi dispersada a tapa. E eu não tenho notícias deles terem voltado em Belo Horizonte mais não⁴.

Também são relatados alguns embates entre o poder público e manifestantes. Citemos alguns casos.

Por ocasião de uma manifestação em defesa das estatais, a Polícia Militar, sob comando do governo mineiro, resolve levar o veículo que os sindicatos haviam alugado para realizar o ato público. Tratava-se de um questionamento público sobre as interferências duvidosas do governo do estado em relação às estatais mineiras. Os manifestantes resolvem subir no veículo para impedir que o mesmo fosse rebocado.

No peito e na raça, a Kombi ficou.

Se levar a Kombi vai ter que levar todo mundo”. Essa foi a resposta dos diretores, funcionários do nosso Sindicato e outros dirigentes da CUT, quando a polícia de Newton [Newton Cardoso] tentava rebocar a Kombi que alugamos para transportar aparelhagem de som até a manifestação das estatais na Praça 7. Primeiro os homens tentaram impedir que a Kombi chegasse até o quarteirão fechado da Praça 7, onde estava ocorrendo a manifestação. ENTRAMOS NA PRAÇA 7 ASSIM MESMO, NA LUTA E NA RAÇA. (BOLETIM do Sindicato dos Bancários, 10 maio 1988).

Outro enfrentamento dessa natureza foi a manifestação dos “perueiros” em 2001. (FOLHA de São Paulo, 2007). A Praça Sete, em Julho de 2001, amanheceu tomada por “perueiros” que reivindicavam a regulamentação do transporte de vans. Cerca de 200 peruas foram estacionadas, pela madrugada, em volta da Praça Sete. Na referida ocasião, a Praça foi transformada numa “praça de guerra”, com manifestantes ameaçando incendiar carros e chegando a espalhar combustível nos veículos. A situação chegou a um estado crítico com 68 pessoas presas e 30 feridas. Em função da iminência de um confronto entre policiais e manifestantes, o centro foi todo isolado, não se permitindo a entrada dos ônibus, pedestres correndo de um lado para o outro, comerciantes fechando suas portas e uma multidão se juntando para assistir, de longe, o desenrolar dos acontecimentos.

Também essa situação é significativa de uma disputa em que a Praça Sete foi tomada como “barricada”. Naquela situação, os usos corriqueiros da Praça Sete foram alterados radicalmente, de um momento para o outro. Nessas condições excepcionais, algumas pessoas, não raro, passavam a afirmar que o centro parecia um dia de domingo, dado o tamanho esvaziamento e a alteração da rotina dos dias da semana.

Tais disputas, cada qual com sua característica, algumas vezes recorrendo-se à

⁴ Entrevista concedida em 14 de agosto de 2007 por Gilson Mello Martins.

violência, colocam em evidência questões político-culturais que passariam despercebidas no movimento rotineiro da grande cidade. A manifestação traz à tona essas questões latentes que, se dependesse das cadências corriqueiras da vida metropolitana, poderiam não vir à tona. Importante ressaltar aqui que a manifestação tem também esse aspecto relevante numa sociedade democrática, quais sejam, faz vir à tona visões sobre a sociedade que por outras vias poderiam não ser explicitadas.

A CONSTITUIÇÃO DA PRAÇA SETE COMO LUGAR DE EXPRESSÃO POLÍTICA

OS OPERÁRIOS NO CENTRO DE BELO HORIZONTE

Lefebvre (2002) nos inspira a pensar sobre a organização das cidades e, conseqüentemente, sobre o centro da cidade. Ele apresenta uma análise sobre a urbanização parisiense, no século XIX, conduzida pelo Barão de Haussmann. Para ele, tal projeto urbanístico estaria intrinsecamente associado às necessidades de transformar a cidade em espaço para a especulação capitalista, bem como de expulsar o proletariado do centro. Para concretizar tais necessidades, a urbanização realiza a abertura de amplas avenidas, o fechamento do centro e o cercamento da cidade, criando um verdadeiro cordão sanitário.

Ora, tais processos considerados quando da urbanização parisiense podem ser identificados, em alguma medida, também no projeto de construção de Belo Horizonte. Uma associação direta é quanto à proposição de um cerco, representado pela Avenida do Contorno, que demarcaria os limites desse “cordão de isolamento”: no espaço interno, encontrar-se-ia a cidade, espaço reservado para a instalação da elite mineira; fora dele, a zona rural ou a não-cidade. Fundada sob o prisma da exclusão, esses indícios ainda podem ser constatados na própria representação que os moradores de alguns bairros têm com relação ao centro da cidade. Ainda hoje é comum que os moradores de bairros distantes, afirmem estarem “indo à cidade”, quando na verdade estão indo ao centro de Belo Horizonte. Trata-se de uma percepção intrigante, já que o bairro onde moram parece não fazer parte da mesma cidade.

Vale lembrar que esta exclusão gerou resultados inesperados. Não tardou e esse cerco foi sendo rompido da periferia para o centro. Os excluídos tiveram que ocupar os seus espaços de forma conflituosa, pois não lhes fora concedido o direito à cidade. Diante disso, o poder local, nos primeiros anos da nova capital, viu-se atordoado com tanta “invasão” (FARIA,

1985). Desta forma, também podemos constatar a entrada do operariado no cenário da cidade ocorrendo à revelia da intervenção do Estado. Com efeito, conforme situa Faria (1985), não havia, por parte do Estado, o reconhecimento de uma “questão social”; os canais institucionais não comportavam as demandas populares.

Não tardaram a surgir daí a pouco as primeiras greves, datadas de 1912. Nestas greves os operários já buscavam se expressar no centro da cidade. Os operários foram buscando sua incorporação, forçando seu reconhecimento enquanto atores sociais da cidade, além de reivindicarem o seu direito a ela. Por parte do Estado, esse reconhecimento só ocorreu efetivamente após a década de 1930.

ELES QUERIAM O CENTRO

Mas por que os operários queriam o centro? Por que reivindicavam acesso a esse espaço? Quais os significados simbólicos do centro para os mesmos? São algumas das questões que nos servem de subsídio para entender a importância que o centro tem também para as manifestações dos setores populares. Eis que os setores populares, quando querem fazer-se reconhecidos, vão precisamente para o centro da cidade.

Sader (1988) salienta que os movimentos sociais fazem a história avançar sem serem, no entanto, reconhecidos como sujeitos da história. Em consequência, há que se admitir que, no decorrer do processo histórico, os setores populares apropriaram-se de determinados “pedaços” da cidade⁵, como lugares do encontro, aos quais os indivíduos emprestam uma identidade. Seguindo esse raciocínio, pode-se dizer que os espaços de manifestação pública também são produzidos, sobretudo do ponto de vista de sua significação social, e menos pela concretude geométrica. De fato, conforme alguns autores (GUATTARI, 1985; LEFEBVRE, 2001a; LEFEBVRE 2001b), a dinâmica da urbanização, no cenário de acumulação capitalista, tende a seguir o caminho oposto a esses espaços de convivência, promovendo, ao invés disso, uma destruição dos mesmos em função dos processos de acumulação.

Mas essa destruição não se dá sem a resistência dos setores populares. Eles necessariamente buscam o centro, num movimento inverso ao próprio planejamento da cidade, conforme indica Monte-Mór (1994). Para entendermos algumas razões desse interesse, fomos buscar as explicações a partir de Perrot (1992), que faz um levantamento

⁵Sader faz o emprego do termo *pedaços* numa alusão direta à Magnani (1998).

sobre a relação do movimento operário e a cidade no século XIX, na França. A autora salienta que os operários no século XIX davam mais valor à cidade do que à própria moradia.

Os operários reivindicavam menos o direito à moradia do que o direito à cidade, “espaço para viver”. Eles aceitam as condições habitacionais, principalmente a densidade populacional, que assombram os observadores externos, filantropos e higienistas. A campanha contra os cortiços, vigorosa principalmente no último terço do século XIX, não é de origem operária. (PERROT, 1992, p. 102).

Por que o centro? O centro comporta, conforme frisamos, as características de centralidade do poder político e financeiro. Além disso, apresenta-se uma outra dimensão que ainda não mencionamos, qual seja, a noção de espaço aberto. Trata-se de uma dimensão preciosa aos intentos dessa pesquisa, já que remete à ação dos movimentos manifestantes no espaço público. É ali o espaço da circulação, tão bem salientado, seja pelos entrevistados ou pelos autores que abordamos. Mas trata-se de uma circulação distinta daquela relacionada ao trânsito e pessoas. Conforme Perrot (1992), o centro deve ser entendido como o lugar da circulação de ideias e o lugar de “estar junto”.

Assim, explica-se a verdadeira paixão que os operários tinham pelo centro, o que também pode auxiliar-nos no entendimento da relação entre centro e as manifestações. Ozouf (1988) sugere que esse sentimento seria uma paixão pelo espaço aberto, contrapondo-se ao modelo negativo da festa aristocrática, realizada nos salões, ou seja, uma festa que divide e isola. Diante dessa significação, os movimentos operários e populares em geral, quando cruzam espaços antes cercados e fechados, estão simbolicamente quebrando-os, eliminando as barreiras que dividem os homens. Assim, o centro não é escolhido simplesmente como um lugar de fácil acesso. Ele é também estratégico e simbólico para os trabalhadores.

Nessas circunstâncias, não admire que todo movimento revolucionário seja uma reconquista do centro. Lá estão os imóveis e os símbolos do poder. As Tulherias, a Prefeitura, a Câmara dos Deputados... atraem as multidões em protestos. É o caso de 1830 e em 1848, e ainda mais em 1871. os *communards* – Jacques Rougerie o mostrou – reivindicam o direito à cidade. Eles reocupam o centro de onde pretendia-se expulsá-los. (PERROT, 1992, p.121).

E qual o lugar ideal para se realizar essa festa popular? Ozouf (1988), argumentando especificamente sobre a festa revolucionária, dá uma importante pista para entendermos também as manifestações de rua:

O lugar ideal onde instalar a festa revolucionária, é, portanto aquele que tem panorama, onde todos os movimentos são imediatamente visíveis, onde cada um decifra ao primeiro golpe de vista a intenção dos organizadores. (OZOUF, 1988, p. 211, tradução nossa).

Sendo assim, a escolha do lugar é importante para os manifestantes. E este lugar é a praça. Para os movimentos de massa, esse espaço é extremamente importante, e por assim ser, ele ganha uma marcação simbólica, para usarmos uma expressão da autora, ou mais precisamente, a manifestação ergue o seu monumento. Não há festa sem monumento, pois só o monumento é que eterniza a manifestação. Então, os manifestantes escolhem o centro, geralmente uma praça circular do centro. A circularidade também contém os seus significados simbólicos. Conforme Ozouf (1988), as formas circulares conservam uma estreita relação com a reunião. O espaço circular é o mais perfeito lugar para a ocorrência da festa. Portanto, para a escolha desta ou daquela praça como lugar da manifestação, leva-se em conta a possibilidade de colocar em evidência a fraternidade e o contato, sobretudo porque o contato é criador, e, por si, já representa um motivo para as pessoas integrarem-se às manifestações.

Não é sem razão toda essa discussão que levantamos. Perguntamos aos entrevistados os significados da Praça Sete para eles. Vários situaram a Praça como o “coração da cidade”, alusão direta ao sentimento. Lugar do sentimento é o coração, algo vivo, aquilo que pulsa. Outra associação é a da Praça como centro, lugar em que se pode comunicar-se com todos os lugares da cidade. Daí toda a simbologia representada pelo centro: para quem manifesta, a praça não é só um lugar de passagem, ela é o lugar do encontro cidadão.

PRAÇA SETE: ESPAÇO DE DISPUTAS

De pronto, partimos da ideia de que a rua e a praça são espaços públicos do conflito, em que é preciso pronunciar as razões da discórdia para que as decisões sejam tomadas, para que as reivindicações sejam entendidas.

A praça é um espaço físico e social, poderíamos primeiramente definir. Físico e carregado da dimensão pública. Para ser pública é preciso situar-se na cidade, num espaço aberto em que seja possível exercitar o debate e o encontro das pessoas.

Como espaço social, situamo-la como objeto de constante apropriação pelos diversos segmentos que fazem parte da cidade. Quanto mais público é considerado o espaço, mais será

a disputa pela nomeação, pelos significados daquilo que pode ser posto em evidência naquele espaço. E nessa direção, não há uma boa construção sociológica, caso não se tenha em mente a configuração social da referida sociedade e as disputas inerentes à construção do espaço. O que queremos dizer é que as contradições sociais também se inscrevem espacialmente.

Assim é que os espaços urbanos, senão a cidade como um todo, não podem ser definidos, antes de tudo, como espaços de sociabilidade apenas, mas sim como espaços de conflitos, em que estão em jogo o poder de transitar, de nomear, de dar significados. Em circunstâncias históricas já inseridas no seio da modernidade, verificamos que algumas praças públicas tornaram-se palco de pelejas, por vezes sangrentas, em que se instalaram barricadas e a multidão ameaçou por algumas vezes o poder vigente, alterando a ordem das coisas.

Estas considerações nos permitem concluir o raciocínio. A Praça Sete, espaço simbolicamente central, “marco zero” de Belo Horizonte, não foi pensada como espaço público no seu mais amplo sentido. O sentido de centralidade política não estava, portanto, inscrito *à priori* no espaço planejado. Essa acepção só ganha significado em circunstâncias mais recentes. E também nem sempre foi espaço permitido a determinados segmentos “perigosos”. A nossa aposta é de que há mais ou menos permissão ou proibição para se estar na Praça, dependendo do incômodo político que este ou aquele grupo possa proporcionar. Assim, nem toda a sociabilidade é aceita na Praça em determinados regimes políticos.

MANIFESTAÇÕES NO CENTRO: TRAJETOS E SIMBOLOGIAS

Diante dessas considerações, importa analisar a Praça Sete sob o ponto de vista da rua, dimensão política e simbólica. A partir de então, conduziremos nossa atenção para as manifestações que tiveram como palco a Praça Sete. De antemão, algumas questões pertinentes se apresentam: por que alguns movimentos escolhem certas praças ou ruas para se manifestar? Quando escolhem? Por que escolhem determinados trajetos e não outros?

A Praça Sete foi e tem sido palco para diversas manifestações políticas, sendo a Campanha das Diretas, em 1984, um dos marcos mais importantes. Mas não só. Lembremos ainda, de passagem, a sempre mencionada Greve dos Operários da Construção Civil, em 1979, a Greve dos Motoristas em 1963 e o conflito com os “perueiros” em 2001. Assim sendo, a praça deixou de ser exclusivamente um “Cartão Postal”, ou espaço de passagem, para ser lembrada também como espaço de formação de piquetes, de greves, de “agitos” diversos, encabeçados pelos diferentes movimentos sociais.

Nossa proposta inicial é a de que a Praça Sete foi sendo apropriada pelos movimentos sociais como espaço de manifestação, dimensão que não estava originalmente relacionada àquele espaço. Dito em outras palavras, o espaço foi paulatinamente tornando-se espaço da realização das passeatas históricas ao longo do século XX, ou como nos referimos em outra oportunidade, um espaço da palavra e da ação. Essa configuração precisa ser compreendida a partir de intensas disputas *no e sobre o espaço*.

Muitos fatos podem ser contados como processos que incidiram na história da Praça Sete enquanto monumento. Há uma história da rua e essa história se cruza com a história dos homens e mulheres. Diversos sujeitos sócio-políticos contam a sua história localizando-a a partir da cidade de Belo Horizonte e da Praça Sete. Por estas e outras razões, diversos personagens históricos e a população em geral associam aquela Praça às manifestações, lembrando que ali é um espaço em que a voz repercute para toda a cidade.

É bem representativa essa imagem. É precisamente a partir dessa característica que Bolle (1986) apresenta considerações sobre o centro da cidade, tomando como referência a metrópole de Berlim. Assim, o centro da cidade é a caixa de ressonância, porque é o encontro de todas as falas. Ele é a “voz da cidade”,

[...] na medida em que é construído como montagem de virtualmente todas as falas que circulam na grande praça central: além de matérias de jornal, textos de publicidade, versos bíblicos e, sobretudo, a fala popular metropolitana ao vivo. (BOLLE, 1986 p. 131).

Essa acepção é próxima daquela caracterização da Praça Sete como lugar em que a voz repercute. Acrescentamos-lhes, portanto concordando com Bolle, a noção de polifonia, espaço de energia verbal, onde todas as linguagens podem ser acionadas, um espaço em que efetivamente se consubstancia a democracia. Nessa acepção é que a praça do centro pode ser tomada como indicativo da vida democrática: se há democracia na cidade, então é a praça o lugar para se falar, para se expor. Se não há, a praça é deserto. Nesse momento, distanciando-nos um tanto do apontamento de Bolle, consideramos que o centro da cidade nem sempre potencializa essa polifonia. A presença de *hippies* na praça, a circulação de versos bíblicos e um palco, em suma, elementos que poderiam sugerir uma polifonia na praça, podem estar ali como simples alegorias, ou como espetáculo. Tal ênfase mereceria ser apontada, sobretudo porque uma das alusões mais significativas com relação à Praça Sete, dada por alguns entrevistados é de que, em algumas situações da história, a Praça teria sido um deserto, onde não se podia falar, o que expressaria uma noção oposta à ideia de polifonia. Precisamente, a Praça tinha o sentido de “deserto” quando a repressão política ocorria e onde o poder se

apresentou em sua intensidade massacrante. A associação com o deserto é oportuna para continuarmos o raciocínio à luz das considerações de Carlos (1996), uma vez que a autora identifica muito adequadamente essa revelação do poder de repressão na rua, com a produção de um “deserto lunar”, tomando a expressão de Lefebvre. Vejamos as palavras da autora:

A rua é também o lugar privilegiado da repressão imposta de forma clara ou sub-reptícia em função das estratégias do Estado. Isto fica claro nas proibições de reunião de pessoas em áreas públicas – praças, ruas, avenidas. (CARLOS, 1996, 96).

Essa ideia de um deserto provocado pelas ações repressivas do poder público foi fato mencionado com destaque por alguns entrevistados. Os diálogos merecem ser apresentados, já que dão a dimensão da ocupação do espaço da Praça Sete e as situações de repressão, anulando-se a dimensão da política da rua.

Primeiramente, Armando Ziller, ex-diretor do Sindicato dos Bancários, refere-se a um silenciamento de dez anos com a ditadura de Vargas, e depois disso, num momento de abertura democrática a partir do pós-guerra, em 1945, lembra a ansiedade para se falar na Praça Sete. Ele considera uma situação em que os comícios passaram a ser frequentes na Praça, depois de anos de jejum. Na ocasião, ensaiava-se o movimento Queremista⁶. As palavras de Ziller remetem ao prazer de fazer política, e a necessidade de ir para as ruas.

[...] Começou ali na Praça Sete, aonde o pessoal ia toda noite, depois do jantar, e fazia um comício. O movimento foi aumentando, aumentando. Havia sempre ali gente andando para baixo e para cima, o pessoal não tinha nada a fazer, e os oradores estavam aflitos para falar – fazia dez anos que não podiam falar em praça pública. [...]. (ZILLER, 2000, p. 132).

Solange Ayres, ex-diretora do Sindicato dos Bancários de Belo Horizonte e Região, menciona a dureza da repressão no final da Ditadura Militar, 1979/80, quando foi preciso teimar e insistir na ocupação do espaço público, já que o silêncio ainda o marcava.

Mas nessa época da Oposição [Sindical Bancária] a gente sofria muita repressão. E tinha bomba de gás... e jogava mesmo e dispersava a manifestação... Mas a gente se juntava de novo. Acho que ideologicamente a gente era muito unido. Então eu acho que não havia um problema de dispersão, que dizer dispersava a gente [risos] na bomba, aí voltava nós de novo lá⁷.

⁶Movimento político conduzido por comunistas e getulistas que queriam a permanência de Getúlio Vargas no governo.

⁷Entrevista concedida em 16 de março de 2007 por Solange Ayres.

O mesmo momento é novamente definido pelo ex-ator de rua e militante do movimento sindical, Moisés Augusto, como uma intencional desertificação do espaço.

Quando da Ditadura Militar – nós tivemos então a desertificação do espaço público, o esvaziamento das ruas, o silenciamento das vozes do dissenso, da oposição, da reivindicação... então o Sindicato dos Bancários ele foi fundamental naquele período – obviamente não só ele. Há um conjunto de movimentos sociais e populares e sindicais – mas ele foi fundamental pra re-significar o coração da cidade, uma vez que o centro da cidade era o lugar pra o qual, o lugar pra onde convergia – e converge, não é?⁸.

Tais depoimentos dão a exata medida de um espaço esvaziado. Portanto, distanciando-se da interpretação que vê a praça somente como lugar da sociabilidade, poderíamos colocá-la como *possibilidade* de polifonia, fato que a torna passível de ser escolhida como lugar para manifestações democráticas, para manifestações de massa, já que os outros espaços não são tão polifônicos, mesmo em momentos de dura repressão. O argumento que enfatizamos aqui é que uma praça não pode ser polifônica se lá não se permite as vozes do dissenso.

Quanto à característica da polifonia definida por Bolle, consideramos que a Praça Sete é, dentre outras praças, aquela que mais guarda a possibilidade de funcionar como caixa de ressonância, já que apresenta elementos que a singularizam nessa direção. Para fazermos algumas comparações, tomemos o exemplo de outras praças, como a Praça da Liberdade, a Praça da Estação e a Praça Tiradentes, que também foram importantes palcos de manifestações políticas ao longo do século XX.

A Praça da Liberdade foi lugar escolhido por manifestantes que buscavam interlocução com o governo ou protestavam contra o mesmo. Le Ven e Neves (1996) indicam que o caminho da Praça Sete à Praça da Liberdade foi trilhado por diversas categorias profissionais, em diferentes momentos, dentre as quais os mineiros de Nova Lima e professores. Com o processo de abertura política, a partir de 1979, aquele trajeto foi retomado novamente pelos movimentos sociais. Não se trata de uma Praça polifônica. Com efeito, lá é o espaço onde se inscreve a monumentalidade do poder, ali não se combinam os elementos da diversidade, do fluxo constante de pessoas, de notícias, publicidades e de artistas.

A Praça Tiradentes foi palco para as manifestações dos grupos conservadores, como a *Marcha das Mulheres com Deus e pela Liberdade*. Essa manifestação iniciou-se a partir da Igreja São José e seguiu até aquela praça, portanto, simbolicamente saindo do Centro e orientando-se para fora – ao menos simbolicamente. Lugar de circulação, tal praça é um espaço perigoso de se chegar, por causa do intenso fluxo de veículos. Ela é marcada pelo

⁸Entrevista concedida em 02 de agosto de 2007 por Moisés Augusto Gonçalves.

vazio e pelo interdito, conforme sugere Carlos (1996). Um espaço em que a monumentalidade reforça o lugar do poder, constituindo-se, por isso, um lugar para se ver. Também merece menção a simbologia do mártir Tiradentes, herói nacional de aceitação por parte dos setores conservadores e nacionalistas. A escolha da Praça Tiradentes pela Marcha das Mulheres não foi uma escolha aleatória. Não deixa de ser significativo, portanto, o fato de o movimento conservador de 1964 ter saído de um lugar tido como central – a Praça Sete – dirigindo-se para o lugar do vazio, inóspito a até impróprio para a realização de manifestação. O trajeto em si poderia ser tomado como uma alusão do poder que ocupa a sociedade, já que, recorrendo a uma sugestão apropriada de Monte-Mór, o centro de Belo Horizonte representaria o poder político centralizado e também o lugar do poder financeiro (MONTE-MÓR, 1994).

A Praça da Estação também foi palco de outras tantas manifestações da cidade, a exemplo da histórica greve dos operários da construção civil, em 1979. Ela também guarda suas particularidades, distinguindo-se das outras praças mencionadas pelo fato de que ali não é tão presente a monumentalidade do poder do estado, e não é local só de passagem. Ela é, marcadamente, o lugar da chegada à cidade, assim como são as estações ferroviárias e rodoviárias. São as estações os lugares que primeiramente acolhem o imigrante, o estranho à cidade. Espaços transitórios. Pertencem à cidade, mas é também, dentre os espaços, um dos que mais podem ser associados ao “estrangeiro”. É o lugar que os recém-chegados timidamente tateiam, antes de ousar passos mais confiantes para dentro da cidade.

Essa particularidade é importante, sobretudo porque as manifestações que ocorreram na Praça da Estação dialogam de alguma forma com essa simbologia. Assim, poderíamos perceber que os pedreiros, tendo realizado uma de suas primeiras manifestações e demonstração de forças, escolheram a sua praça: a praça da chegada, ou também dos começos. O trajeto escolhido é igualmente significativo: decidiram se encaminhar em direção à Praça Sete, o “coração” da cidade, portanto uma trajetória espacial significativa, simbolizando os primeiros passos da reivindicação pelo direito à cidade.

Não poderíamos deixar de mencionar também o fato de a primeira greve/manifestação de Belo Horizonte ter partido exatamente dessa mesma praça, escolhendo o trajeto em direção ao Palácio da Liberdade. Novamente a imagem de um começo, da busca de um reconhecimento por parte do Estado e da população.

Todas essas praças, em que pese as diferenças quanto às suas formas de ocupação, não comportam aquela energia verbal citada por Bolle. A Praça Sete comporta. De alguma forma, ela sempre foi parte do trajeto, seja para iniciar a passeata, seja para terminá-la. Tal constatação talvez nos forneça pistas para entendermos a construção simbólica da Praça Sete

como *locus* das manifestações políticas, de cunho democrático. Acontecimentos históricos, remotos ainda no início do século XX, já nos dão conta de sua importância nessa direção. Muitos exemplos podem ser citados. A começar por Santos (2006), em que encontramos referências sobre manifestações sociais na Praça Sete já em 1912.

Assim, como em 1912, quando se manifestam grevistas pedindo a redução da jornada de trabalho para oito horas, a Praça Sete continua sendo a tribuna maior da capital mineira... Hoje se o leitor passar pela Praça Sete certamente verá alguém desfraldando uma bandeira ou erguendo um cartaz, ao pé do pirulito. (SANTOS, 2006, p. 60).

Este autor enfatiza ainda a importância da Praça como ponto de encontro dos ativistas de esquerda, num momento de efervescência político-cultural, fato também lembrado por escritores mineiros.

Esta é uma história que merece ser contada, sobretudo porque não se pode explicar esta configuração pela simples noção de centralidade que aquele espaço apresenta. A Praça comporta uma infinidade de movimentos e também tantas façanhas, tantos momentos. Cada qual à sua maneira. Uns momentos mais democráticos, em que a Praça se faz vivida; outros momentos, menos democráticos, em que a Praça se faz deserto.

IMPORTANTES MANIFESTAÇÕES

A Praça Sete é apresentada na abordagem de Lemos (1988) como um espaço tradicional de luta política. Pudéssemos contar com uma espécie de *slide* das manifestações políticas na Praça, veríamos o entrelaçamento das questões nacionais sendo projetadas nas configurações locais que cada fato vai adquirindo. Não podendo fazer esta trajetória por meio das imagens, façamo-la por palavras. Por meio destas, tracemos algumas circunstâncias significativas representadas na Praça Sete.

Um dos primeiros momentos de ocupação das ruas do centro foi em maio de 1912, mais precisamente de 06 a 14 de maio de 1912, com a greve dos funcionários públicos da Prefeitura Municipal de Belo Horizonte, juntamente com outros trabalhadores que foram aderindo aos protestos. Dentre as reivindicações, a luta pela redução da jornada e aumento salarial, além dos apelos quanto ao direito à reunião e manifestação pública.

Faria e Grossi (1982) informam que cerca de 2000 trabalhadores aderiram à greve. No ápice da mobilização, os trabalhadores fizeram passeatas por diversas ruas do centro. É

apropriado considerar os relatos daquelas autoras quanto à disposição dos trabalhadores e a crescente adesão à greve e às manifestações.

Em grupo, 40 operários subiram a rua agitando e concitando seus companheiros a aderir à greve. A partir desse momento, novos contingentes operários se incorporaram. Portando uma bandeira, percorreram várias ruas. “chegaram às oficinas do Srs. Paiva & Pinto” [cerca] de 200 operários, e em seu interior conclamaram os companheiros a aderir ao movimento de protesto e reivindicação (...) [depois] os grevistas deixaram o recinto e ganharam as ruas em passeata (FARIA; GROSSI, 1982, p. 192).

Convém apontar ainda que, naquela época, os trabalhadores já lançavam mão de símbolos associados ao movimento operário, uma vez que as influências socialistas e anarquistas já se faziam presentes junto aos trabalhadores. Le Ven e Neves informam que os trabalhadores portavam “bandeiras do Brasil, Itália e Portugal, Bélgica e mais um estandarte branco em sinal de paz e soltando vivas ao operariado e à greve” (LE VEM; NEVES, 1996, p.79).

Esta manifestação dos trabalhadores pelas ruas do centro representou um acontecimento inusitado na vida da cidade, merecendo uma cobertura cotidiana do Diário de Minas. Os noticiários publicados naquele jornal relatavam a perplexidade da população diante dos acontecimentos. Boatos surgidos na ocasião, dando conta de que o pior estaria por vir, aumentavam ainda mais o alarme de alguns setores da população.

Outra manifestação significativa iria ocorrer nos anos de 1940, por ocasião dos conflitos da Segunda Guerra Mundial, quando diversos setores da sociedade mineira se organizaram em manifestação de apoio à entrada do Brasil na guerra. O movimento operário se expressou de diversas formas e uma destas foi a saída às ruas para se posicionarem de maneira mais clara. O Partido Comunista assumiu proeminência na condução das atividades em apoio à Força Expedicionária Brasileira (FEB), em 1944, os comitês pró-FEB.

Essas manifestações propiciaram um aprendizado que mais tarde mostrou os seus frutos na inserção dos trabalhadores nas lutas pela democratização e também pela adesão às suas respectivas entidades de classe e aos partidos políticos. Foram circunstâncias singulares, portanto, para que as organizações operárias pudessem marcar a sua presença nas manifestações.

Num período anterior, mas dentro do contexto da guerra, algumas manifestações já se apresentavam em Belo Horizonte. Por ocasião do torpedeamento dos navios brasileiros, em 1942, o centro da cidade foi transformado em *locus* de manifestações.

Na área central, as pessoas se aglomeravam, em grande número, junto ao Pirulito da Praça Sete. Vários oradores populares falavam e pediam a entrada do Brasil na guerra. Daquele dia em diante, as manifestações não pararam e, juntamente com elas, vieram os saques e quebra-quebras generalizados na cidade. A chefia de polícia compôs uma lista de nomes e endereços de pessoas ligadas ao ‘eixo’ e, acompanhada de manifestantes, ocupou casas e saqueou lojas no centro. (BICALHO apud LEMOS, 1988, p. 212).

A experiência dessas manifestações foi uma oportunidade extraordinária para os movimentos organizados recrutarem novos ativistas. Isto ocorreu também no Sindicato dos Bancários, a exemplo de Armando Ziller, uma das principais lideranças até 1964. Militante comunista, Ziller despontou como liderança sindical exatamente na ocasião da campanha de apoio à FEB e nos atos públicos contra o fascismo (STRALEN, 1995). Em entrevista, ele relata esse momento:

[...] nós fizemos filas na rua, apoiando o governo na guerra contra o eixo, o Benedito [Valadares] ficou entusiasmado, porque quase não o convidavam para nada. Vai a D. Odete [Valadares], lá, no Sindicato. Aí, foi um sucesso. O Sindicato destacou. (ZILLER, 2003, fita 01, lado A).

Com o fim da Guerra e a abertura política que ocorria no plano nacional, o centro passou a ser ocupado com mais frequência pelas manifestações em torno da defesa de uma abertura democrática e das liberdades.

O período de 1961 a 1964 foi um dos mais marcantes em termos de manifestações na Praça Sete. Diversos movimentos sociais, estudantes e sindicatos entraram em cena para realizarem suas reivindicações. O levantamento jornalístico nos oferece uma dimensão desses acontecimentos. Para citar alguns deles, destacamos a passeata da “panela vazia” em 15/06/1962, atividade que contou com a presença de diversas entidades sindicais, estudantis e populares. Na ocasião, os manifestantes saíram do centro e dirigiram-se ao Palácio da Liberdade. Também podemos mencionar a greve dos estudantes universitários pela representação de 1/3 nos órgãos colegiados.

Esse clima de manifestações por vezes é marcado por fatos pitorescos e até humorísticos:

Belo Horizonte 1961. Fidel Castro era o grande ídolo estudantil. Marcou-se enorme comício na cidade dizendo que Fidel, pessoalmente, viria a Belo para falar aos operários e estudantes. Às 6 horas da tarde, na Praça Sete, surge Teotônio dos Santos Júnior vestido de Fidel com barba, charuto e tudo. Não disse duas palavras. A TFP, o DOPS e não sei mais que, botaram todo mundo a correr, quebrando cartazes e queimando faixas, cantando o hino nacional, enquanto Fidel, sem fôlego, quase nu, chegava esbaforido ao topo das escadarias do DCE. (SANT'ANNA apud LEMOS, 1988, p. 283).

A Praça era o espaço de iniciação daqueles que queriam questionar o sistema. O primeiro ato de ousadia era marcar suas posições políticas no espaço público do protesto. É assim que Frei Betto, nas suas memórias políticas, também se refere àquele espaço:

Dirigi-me à Praça Sete e, trepado no ‘Pirulito’ – o obelisco símbolo da cidade –, incitei estudantes do curso noturno a lutar pelo retorno de Jânio Quadros ao poder. Antes de encerrar o meu discurso, ouvido por um punhado de jovens que me fitavam como se Brasília fosse uma cidade muito distante de suas preocupações, a Praça Sete foi cercada pela cavalaria do Exército – Companheiros, não vamos permitir que as botas esmaguem a democracia brasileira – gritei por gritar, sem nenhuma ideia de como um bando de rapazes cansados da labuta diária poderia a caminho das aulas, pelo menos resistir às bombas de gás lacrimogêneo que estouravam por todos os lados, dispersando-os. (BETTO, 2002, p. 174)⁹.

O momento era também marcado pelo acirramento da repressão com as forças do DOPS que intensificava, paulatinamente, suas estratégias de repressão às manifestações, efetuando prisões de ativistas, além do impedimento de deslocamento de manifestantes em passeatas (CORREIO de Minas, 01 jun. 1963). Naquele momento era necessário solicitar licença ao DOPS para realização de manifestações na rua e era comum a negação do pedido, bem como o confisco de alto-falantes e outros equipamentos utilizados nas ruas (CORREIO de Minas, 19 jan. 1963, p.2).

Como exemplo da disposição dos manifestantes e, por outro lado, do cerco realizado pelos policiais do DOPS, vale mencionar também a greve dos motoristas em maio de 1963. Essa greve marcou-se por uma intensa mobilização, com a organização de algumas passeatas, mesmo contra o cerco da repressão ao movimento. Numa delas, que passaria pela Praça Sete, em direção à Igreja São José, a polícia resolveu impedir, dispersando violentamente os manifestantes, dissolvendo-se, assim, a passeata.

⁹O referido comício, conforme relata Frei Betto em trecho, foi realizado em 25 de agosto de 1961.

Greve dos motoristas teve no segundo dia, 35 prisões e uma passeata dissolvida.

Às 14 horas de ontem os grevistas saíram em passeata do Sindicato dos Bancários para a Avenida Afonso Pena [na Praça Sete]. Depois de percorrerem um trecho da Avenida, foram cercados pela Polícia, em frente à Igreja São José. (CORREIO de Minas, 08 maio 1963, p. 10).

Depois do Golpe Militar, a Praça Sete tornou-se ainda mais interdita, somente vindo a ocorrer ali algumas manifestações, por vezes esparsas, como a dos estudantes e movimento sindical, em 1968. Nesse contexto, manifestar na rua já era bem mais arriscado.

Somente no final dos anos 1970 é que a Praça começa, timidamente, a ser ocupada por manifestantes. Era o momento da entrada dos novos personagens no cenário da cidade, a retomada das lutas sociais, combinando-se também a retomada do espaço público.

Le Ven e Neves (1996) dão as pistas para se compreender a retomada das lutas sociais, a retomada do espaço público. Eles apresentam a seguinte consideração que merece ser tomada como indicador de um momento ímpar na história das manifestações sociais, desde o período posterior a 1964:

Retomando a tradição, as ruas de Belo Horizonte foram ocupadas por todo tipo de trabalhadores que não tiveram sido convidados a tomar parte no “milagre econômico” e no planejamento tecnológico. O ano de 1979 foi um momento de “catarse” que reavivou a memória e construiu símbolos, presentes até hoje, no imaginário dos movimentos coletivos dos trabalhadores. Foi a reconquista da cidadania. (LE VEN; NEVES, 1996, p. 95).

Dentre esses acontecimentos, a greve dos Operários da Construção Civil foi um dos marcos daquela retomada, inserida no bojo das grandes greves de 1979, no mesmo período em que as famosas greves do ABC Paulista sacudiam o Brasil. Afrontando a lei anti-greve que imperava no país, em Belo Horizonte os “peões” ousaram ir para as ruas, tomando a dianteira no processo de mobilizações de trabalhadores no período de abertura política. Ocuparam a Praça da Estação e se dirigiram à Praça Sete.

Le Ven (1987), referindo-se a essa greve, considera-a como um indicativo da entrada em cena de atores que até então não haviam se apresentado reivindicando os direitos à cidade. Tratava-se de um novo ator, diferente dos consagrados segmentos que ocupavam as ruas no pré-64, ou seja, bancários, estudantes e metalúrgicos.

Esse acontecimento deve ser considerado como o grande preâmbulo, o grande espetáculo de entrada que preparava outros momentos importantes. Conseqüentemente,

marca-se também pela sua dramaticidade, dadas as dificuldades de ir para as ruas naquele momento. Depois de então, outros movimentos imprimiram sua marca de maneira indelével sobre a Praça Sete. Entre estes, não poderíamos deixar de mencionar a Campanha das Diretas Já, em 1984, e, mais tarde, a campanha do “Fora Collor”.

Concentrando milhares de pessoas na Praça, a Campanha das Diretas representava mais do que um momento da cidade, marcando-se um acontecimento nacional, um dos poucos dessa natureza ocorridos no Brasil. Tal manifestação representava o ápice de um conjunto de manifestações que ocorriam no bojo da abertura política. A greve dos Pedreiros teria sido o início. Outras também foram significativas, como a luta pela Anistia. Vinte anos depois da Marcha das Mulheres, essas manifestações que antecedem as Diretas iniciaram-se na Praça Afonso Arinos, e, num movimento mais ousado, chegaram até à Igreja São José ou a Praça Rio Branco, mas sem ousar ocupar de imediato a Praça Sete, já que a repressão ainda era intensa. Só depois é que ganharam definitivamente a Praça. A Campanha das Diretas faz esse percurso “bairro-centro”, um trajeto inverso empreendido pelos movimentos conservadores. Na simbologia, estaria a representação da sociedade buscando ocupar o poder que lhe cabia por direito democrático.

Gilson Mello refere-se a esses trajetos. A sua percepção ajuda-nos a entender esse movimento de paulatina retomada da Praça Sete, simbolizando o movimento da democratização brasileira, representada nos espaços centrais de Belo Horizonte.

[...] a lembrança política primeira que eu tenho da Praça Sete, talvez que eu lembre, foi o movimento de “Melhoria do Transporte Coletivo”. [...] E aí o Exército foi pra rua, como há muitos anos não tinha ido. E nós chegamos na Praça Sete. Foi um “pau cerrado”. Em seguida, [...] começa a tentativa de ir definitivamente às ruas. E aí o ponto de escolha é a Afonso Arinos [...]. Até pra criar um paralelo com o Largo do Machado [...], em frente à Escola de Direito em São Paulo [...]. *Até porque era questão de direito* que tava exatamente em questão sendo tratada. [...] Em seguida, da Afonso Arinos, o passo seguinte é a escadaria da Igreja São José. O que na verdade foi um recuo. Foi tamanha a repressão na Afonso Arinos que o movimento vai buscar o apoio da Igreja. [...] Invadir ali era invadir Dom Serafim. Tinha que conversar...[...]. A Praça Sete ela só vai ser conquistada definitivamente com o fim da Ditadura. Era quase *que ganhar politicamente... A Praça Sete, em Belo Horizonte, significa ter derrotado a Ditadura.* (grifo nosso)¹⁰.

O que ele nos apresenta é precisamente o momento da festa política na Praça. O prazer de estar na rua, pensando uma nação e um projeto para o mundo, apropriando-se da praça pública com irreverência, com palavras de ordem, xingamentos, injúrias dirigidas ao governo,

¹⁰Entrevista concedida em 14 de agosto de 2007 por Gilson Mello Martins.

ao sistema e aos setores conservadores. Essa consideração merece ser associada às análises que Bakhtin (1987) faz sobre a função da praça pública na Idade Média, ao indicar que, quando o povo ocupa esse espaço, ele o toma como lugar para rir. Onde também o grotesco tem seu lugar, elemento muito apropriado pelos bancários, no final da década de 1980. Assim, a rua é o lugar para rir da polícia, da Igreja e do poder político e econômico.

Por fim, já no início dos anos 1990, outra grande manifestação pública ocupava totalmente o trecho que vai do início da Afonso Pena, na Praça da Rodoviária até a Praça Sete: o “Fora Collor”, movimento que teve o seu ápice com a votação do *Impeachment* do Presidente Collor, no dia 29 de setembro de 1992. É importante destacar que esse movimento realiza também o fechamento da rua, tomando-a em outro sentido distinto daquele cotidianamente associado às ruas, ou seja, transformando a praça dos negócios numa praça dominical, para usarmos uma referência também utilizada quando da manifestação dos perueiros.

Diversos atores se apresentaram com suas bandeiras e discursos. Os “cara-pintadas”, com suas simbologias, novamente guerreiras, indicavam que também nessa manifestação lançava-se mão de um repertório cultural, trazido às ruas. Também nesse episódio manifestante, diversos movimentos sociais disputaram suas representações nas ruas, apresentando indiretamente suas concepções sobre a cidade e a Praça Sete.

CONCLUSÃO

Hoje, 2013 estamos vivenciando novas ondas de manifestações que se alastraram pelo país inteiro. Muitos já haviam considerado inclusive o ocaso desse tipo de ação, dadas as características de um mundo extremamente associado às tecnologias da informação. Alguns autores associados àquilo que Santos (2010) chama de pós-modernismo celebratório, já fizeram o *post mortem* das utopias, restando a cada tribo dispor dos seus recursos reivindicatórios num mundo fragmentado. Ir às ruas tornou-se uma espécie de anacronismo, ação típica daqueles movimentos que ainda não captaram o real movimento da história. Isso de fato parecia se confirmar, já que o interregno que vai de meados dos anos de 1990 até 2008 – aqui correndo o risco da generalização – foi um período de recuo das manifestações no Brasil e, podemos arriscar, no mundo.

A partir de então, o mundo parece acordar de uma letargia. Diversas manifestantes passam a ocupar as ruas, derrubar governos. *Occupe Wall Street*, Egito e mais recentemente

o Brasil. Logo, para surpresa geral, as manifestações voltam à cena. Novamente a Praça Sete foi/está sendo palco de diversas manifestações. Não nos ocupamos deste momento, muito embora as próprias considerações levantadas ao longo deste artigo confirmam a atualidade e pertinência da temática.

Não foi nosso intuito esgotar o leque de possibilidades analíticas sobre as manifestações em praça pública. Por ora realizamos a análise de um dos enfoques, abordando a praça como espaço socialmente significado pelos manifestantes. Existem ainda outros ângulos para a abordagem e o campo analítico mostra-se fértil e promissor.

REFERÊNCIAS

- ARENDDT, Hannah. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993.
- BAKHTIN, Mikhail. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. São Paulo: Hucitec, 1987.
- BENJAMIM, Walter. *Passagens*. Belo Horizonte: Editora Universidade Federal de Minas Gerais, 2006.
- BETTO, Frei. *Alfabetto*. Autobiografia Escolar. São Paulo: Ática, 2002.
- BOLLE, Willi. O centro da cidade como personagem de ficção. *Espaço & Debates*, São Paulo, n. 17, p.130-137, 1986.
- CARLOS, Ana Fani Alessandri. *O lugar no/do mundo*. São Paulo: Hucitec, 1996.
- DOPS proíbe alto-falante na rua, mas UMES não pára. *Correio de Minas*, Belo Horizonte, 19 jan. 1963. p.2.
- DOPS vai prender líderes sindicais. *Correio de Minas*, Belo Horizonte, 01 jun. 1963. p.10.
- FARIA, Maria Auxiliadora; GROSSI, Yonne de Souza. A Classe Operária em Belo Horizonte: 1897/1920. *Seminário de Estudos Mineiros*, Belo Horizonte, n. 5, p.165-213, 1982.
- FARIA, Maria Auxiliadora. Belo Horizonte: espaço urbano e dominação política (uma abordagem histórica). *Revista do Departamento de História*, Belo Horizonte, n. 1, p.26-43, nov. 1985.
- GREVE dos motoristas teve no segundo dia 35 prisões e uma passeata dissolvida. *Correio de Minas*, Belo Horizonte, 08 mai. 1963. p.10.

GUATTARI, Félix. Espaço e Poder: a criação de territórios na cidade. *Espaço & Debates*, São Paulo, n. 16, p.109-120, 1985.

LE VEN, Michel Marie. Movimento operário e sindical, 1972-1985. In: POMPERMAYER, Malori J. *Movimentos sociais em Minas Gerais*. Emergência e Perspectivas. Belo Horizonte: Editora Universidade Federal de Minas Gerais, 1987.

LE VEN, Michel Marie; NEVES, Magda de Almeida. Belo Horizonte: trabalho e sindicato, cidade e cidadania (1897-1990). In: DULCI, Otávio; NEVES, Magda de Almeida (orgs.). *Belo Horizonte: poder, política e movimentos sociais*. Belo Horizonte: C/Arte, 1996. Coleção Belo Horizonte. p. 75-106.

LEFEBVRE, Henri. *A cidade do capital*. Rio de Janeiro: DP&A, 2001a.

LEFEBVRE, Henri. *O direito à cidade*. São Paulo: Centauro, 2001b.

LEFEBVRE, Henri. *A revolução urbana*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2002.

LEFORT, Claude. *A invenção democrática*. Os limites da dominação totalitária. São Paulo: Brasiliense, 1987.

LE MOS, Celina Borges. *Determinações do espaço urbano: a evolução econômica urbanística e simbólica no centro de Belo Horizonte*. Dissertação (Mestrado em Sociologia). Departamento de Sociologia e Antropologia, Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Belo Horizonte, 1988.

MAGALHÃES, Fabiano Rosa de. *Estratégias de rua: manifestações político-sindicais do Sindicato dos Bancários na Praça Sete de Belo Horizonte*. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais). Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2008.

_____. As manifestações no espaço público: a rua como lugar da expressão política. *Pensamento Plural*, Pelotas-RS, ano.7, n. 13, jul-dez 2013. (no prelo).

MAGNANI, José Guilherme Cantor. *Festa no pedaço: cultura popular e lazer na cidade*. São Paulo: Hucitec, 1998.

ZILLER, Armando. Belo Horizonte: Assembléia Legislativa do Estado de Minas Gerais, 2000.

MONTE-MÓR, Roberto Luís de Melo. Belo Horizonte: a cidade planejada. In: MONTE-MÓR, Roberto Luís de Melo (coord.). *Belo Horizonte: espaços em construção*. Belo Horizonte: Cedeplar-UFMG/PBH, 1994.

NO PEITO e na raça, a Kombi ficou. *Boletim do Sindicato dos Bancários*, Belo Horizonte, n.9, 10 mai. 1988.

OZOUF, Mona. *La fête révolutionnaire*. 1789-1799. Paris: Galimard, 1988.

PERROT, Michelle. *Os excluídos da história: operários, mulheres e prisioneiros*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

PERUEIROS entram em confronto com PM em Minas; 30 saem feridos. *Folha de São Paulo*. São Paulo, 19 jul. 2001. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/folha/cotidiano/ult95u33280.shtml>>. Acesso em: 18 set. 2013.

PREFEITURA deixa cidade sem suas árvores e põe Nordeste no asfalto. *Correio de Minas*, Belo Horizonte, 20 mai. 1962. p.1, caderno I.

SADER, Eder. *Quando novos personagens entraram em cena*. Experiências, Falas e Lutas dos Trabalhadores da Grande São Paulo (1970-80). Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

SANTOS, Ângelo Oswaldo de Araújo. *Praça Sete: o coração da cidade*. Belo Horizonte: Conceito, 2006.

SANTOS, Milton. *A Natureza do espaço*. São Paulo: Hucitec, Editora da Universidade de São Paulo, 2002.

STARLING, Heloisa Murgel. *Os Senhores das Gerais*. Petrópolis-RJ: Vozes, 1986.

STRALEN, Terezinha Berenice de Sousa Van. *Trincheira de Lutas: Ação sindical e política dos Bancários de Belo Horizonte (1932/1964)*. [s.l.], [s.n.], 1995.

ZILLER, Armando. *Armando Ziller*. Entrevista concedida a Lucília de Almeida Neves Delgado. Centro de Pesquisas Históricas da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Belo Horizonte: [s.n.], [1991?].

***Valores em plenária:
moralidades e religiosidades
na discussão sobre as “uniões homoafetivas”
pelo Supremo Tribunal Federal***

Ricardo Andrade Coitinho Filho¹

Recebido em agosto de 2013;
Aprovado em outubro de 2013.

RESUMO

O presente trabalho visa compreender os elementos que se tomaram por centrais no debate jurídico da Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental (ADPF) 132 analisada juntamente à Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI) 4277 pelo Supremo Tribunal Federal. No debate, o que se pretendeu foi verificar se havia incidência no pedido de reconhecimento de equiparação das uniões “homoafetivas” às uniões estáveis. Para tal, estavam sob objeto de análise os artigos 226 da Constituição Federal e 1723 do Código Civil, que ajuízam sobre a união estável como formação familiar. Por meio da análise dos discursos proferidos pelos diferentes grupos ali presentes, antagônicos em seus objetivos e representações, pode-se destacar a forma com que valores morais e religiosos se fizeram presentes, apesar de se tratar de um assunto de caráter público. A associação entre família e homossexualidade parece, portanto, continuar enredada por um controle religioso-social. Interessa, desta forma, reconhecer como este controle tem sido feito.

Palavras-chave: família; homoafetividade; moralidades.

ABSTRACT

This paper purpose to understand the elements that had been taken) central of the legal debate of the Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental (ADPF) 132 analyzed with the Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI) 4277 by the Federal Supreme Court. In the

¹ Graduado em História pela Universidade Veiga de Almeida. Mestrando em Ciências Sociais pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Pesquisador vinculado ao CULTIS (Núcleo de Pesquisa em Cultura, Identidade e Subjetividade) da UFRRJ.

debate, which was intended to verify if there was incidence on the request for recognition of equivalence between "homoaffective unions" and stable unions. So, it was a subject to analysis over Articles 226 of the Constitution and the 1723 Civil Code, which was reckoned as a stable family formation. Through the analysis of the speeches made by the different present groups, antagonistic in their goals and representations, we can highlight the way in which moral and religious values can be present, although it's represent a subject of the public character. The association between family and homosexuality seems, therefore, to continue entangled by religious-social control. It matters, thus, to recognize how this control has been made.

Keywords: family; homosexuality; moralities.

INTRODUÇÃO

Neste trabalho serão analisados os discursos produzidos nas sessões do Supremo Tribunal Federal brasileiro em 4 e 5 de maio de 2011, quando da decisão sobre o reconhecimento das parcerias homossexuais equiparadas a união estável. Desta forma, o que se pretende é compreender as diferentes visões, iniciadas pela sustentação dos autores dos processos da Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental (ADPF) 132 proposta pelo governador do Rio de Janeiro, Sérgio Cabral, e que gerou a Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI) 4722 pela Procuradoria-Geral da República. Também foram ouvidas entidades tidas como representantes da sociedade civil, como representantes de instituições religiosas, representantes de comissões dos direitos humanos, representantes do movimento LGBT, que foram admitidas como *amicus curiae*, que são representantes da sociedade com profundo interesse em uma questão jurídica levada à discussão junto ao Poder Judiciário. Por fim, foram arguidos os votos dos ministros.

O que se procura compreender, portanto, é de que forma todos estes discursos se fundamentaram, destacando os elementos centrais nas discussões a fim de se entender como as uniões homoafetivas estão sendo vistas a partir de diferentes óticas e campos. Destarte, como o reconhecimento das vivências de homossexuais em conjugalidade são entendidos como entidade familiar?

Essas sessões tiveram como participantes os representantes dos autores dos processos da Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental 132 e da Ação Direta de Inconstitucionalidade 4722, o advogado Geral da União, nove representantes da sociedade

civil admitidos como *amicus curiae*, e dez votos de ministros, ocorrendo nesta respectiva ordem. Diversas entidades foram admitidas pelo ministro relator, Ayres Brito, como representantes da sociedade civil, sob *amicus curiae*.

Através de seus advogados, essas entidades tiveram a oportunidade de ponderar acerca do reconhecimento pelo Supremo Tribunal Federal em relação às uniões *homoafetivas* como entidade familiar, de modo a equipará-las às uniões estáveis. Antes de passarmos a conhecer quem foram esses representantes, cabe ressaltar a possibilidade jurídica de suas participações e a relevância social destes.

Foi através da lei nº 9868/99 que se regulamentou a manifestação de órgãos ou entidades, “desde que fique demonstrada sua representatividade e a relevância da matéria” (MATTOS, 2005, p. 118). Assim, ficou regulamentada a participação dos *amicus curiae*. Fundamentando-se a partir da Teoria Discursiva do Direito, em que propõe que *proteger* a Constituição é dever de todo cidadão, o que Mattos salienta é o “diálogo vivo” que se estabelece entre o Direito e a sociedade civil, “onde os atores da sociedade civil interagem entre si e com o Estado, mediante discussões públicas, produzindo um poder comunicacional que se retroliga ao poder administrativo, legitimando-o” (MATTOS, 2005, p.119). É esse diálogo que se pretende, com o pleito e a aceitação de entidades admitidas como *amicus curiae*, que busca compreender as demandas da sociedade civil. Em sua proposta original, objetiva-se que a discussão corrobore para que não se tenha uma democracia institucionalizada, ou seja, estabelecida pela vontade de representantes que não foram escolhidos diretamente pelo povo, mas antes, legitimada através da participação da sociedade no espaço público. Admitir, portanto, a participação como *amicus curiae*, só evoca maior dimensão da relevância social do processo em análise e sua finalidade precípua de “pluralizar ou democratizar o processo de controle da constitucionalidade” (MATTOS, 2005, p.120).

UMA BREVE APRESENTAÇÃO DOS ATORES E SUAS ATUAÇÕES

Considerada a propositura dos *amicus curiae* com sustentação oral na plenária, como fato característico dos espaços de discussão pública, no qual especialistas de segmentos diversos são chamados para discutir determinado tema, e a sua relevância social, por enfatizar a dimensão e a proeminência de tal discussão em debate jurídico, bem como a relevância jurídica por legitimar a democratização do processo de constitucionalidade, passemos a considerar quem foram esses admitidos nos processos da Arguição de Descumprimento de

Preceito Fundamental 132 e da Ação Direta de Inconstitucionalidade 4277, e qual a atuação da instituição a que representavam.

As instituições que tiveram seus representantes no debate foram Conectas Direitos Humanos, Instituto Brasileiro de Direito da Família (IBDFAM), Grupo Arco-Íris de Conscientização Homossexual, Associação Brasileira de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais (ABGLT), Grupo de Estudos em Direito Internacional da Universidade Federal de Minas Gerais (GEDI-UFGM) e o Centro de Referência de Gays, Lésbicas, Bissexuais, Travestis, Transexuais e Transgêneros do Estado de Minas Gerais (Centro de Referências GLBTTT), Instituto de Bioética, Direitos Humanos e Gênero (ANIS), Associação de Incentivo à Educação e Saúde de São Paulo, Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) e Associação Eduardo Banks.

O professor Oscar Vilhena, falou em nome da Conectas Direitos Humanos, uma organização não governamental que atua em âmbito internacional, e que trabalha com o objetivo de promover a efetivação dos direitos humanos e de um Estado democrático de direito, tendo status consultivo na ONU desde 2006.

A Dra. Maria Berenice Dias, falou em nome do IBDFAM – Instituto Brasileiro de Direito da Família – que se reconhece como uma entidade técnico-científica com atuação acerca de temáticas voltadas para a família brasileira, através do direito da família.

O Grupo Arco-Íris de Conscientização Homossexual, que tem forte mobilização política em prol do reconhecimento e da cidadania LGBT, teve como representante o Dr. Thiago Bottino do Amaral.

Já a ABGLT – Associação Brasileira de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais – que contou com a palavra do Dr. Roberto Augusto Lopes Gonçale, é uma rede de representação nacional, que vem trabalhando com linhas de atuação contra a discriminação, coerção e violência em razão de orientação sexual e/ou identidade de gênero, em diferentes âmbitos da sociedade, através de projetos específicos.

De forma conjunta, foram representadas pelo Dr. Diego Valadares Vasconcelos Neto, O GEDI-UFGM (Grupo de Estudos em Direito Internacional da Universidade Federal de Minas Gerais), que vinculado ao ensino e à pesquisa, atua com questões referentes ao direito internacional, e o Centro de Referência de Gays, Lésbicas, Bissexuais, Travestis, Transexuais e Transgêneros do Estado de Minas Gerais – Centro de Referência GLBTTT – atuando junto a sociedade na promoção de cidadania aos LGBTs no estado de Minas Gerais.

O Dr. Eduardo Mendonça falou em nome da ANIS – Instituto de Bioética, Direitos Humanos e Gênero – uma instituição não governamental que atua no âmbito da pesquisa com temas relacionados à bioética na América Latina.

A Associação de Incentivo à Educação e Saúde de São Paulo, que contou com a representação do Dr. Paulo Roberto Iotti Vecchiatti, vem realizando trabalhos em políticas públicas em DST, Aids e hepatites virais e na garantia de direitos sexuais a homossexuais, com base nos princípios dos Direitos Humanos.

A Conferência Nacional dos Bispos do Brasil – CNBB – teve como porta-voz o advogado Dr. Hugo José Sarubbi Cysneiros de Oliveira, que é Consultor Jurídico-Civil da CNBB. Reconhecida nacionalmente, tem como membros os bispos católicos diocesanos do Brasil, e tendo como uma de suas principais “missões” cuidar do relacionamento com os poderes públicos a serviço do bem comum, de acordo com o seu entendimento.

Por fim, falou o Dr. Ralph Anzolin Lichote, em nome da Associação Eduardo Banks. De acordo com informações pesquisadas essa entidade tem como idealizador Eduardo Banks, e é uma associação civil com sede no Rio de Janeiro e composta por pessoas de várias religiões. Em seu quadro social tem seis umbandistas, sendo o presidente da associação um deles, católicos, um adventista do sétimo dia, um kardecista e um adepto da ordem Rosa Cruz, sendo Eduardo Banks católico.

O conflito no campo em que se constitui o debate revela as tensões que são estabelecidas pelo domínio de uma ideia sobre a outra, na forma em que emerge o dissenso. Entretanto, com o reconhecimento dos pares e no estabelecimento das regras de condições para participação na disputa, se estabelecem os consensos, para que deste possa fazer parte. O diálogo, desta forma, se apresenta em forma de “consenso no dissenso” (BOURDIEU, 1968, p.142), em que estes vários grupos antagônicos em suas frentes e objetivos, debatem a partir do contraditório como reflexão da relevância do tema para a sociedade, insurgindo tensões entre estes no debate do campo estabelecido. Nesta forma é que se busca interpretar o mesmo objeto de análise, utilizando-se dos mesmos dispositivos legais e morais, mas de formas opostas. A configuração desta plenária representava a interação de vários campos, como um “campo de forças” (BOURDIEU, 1989), dada a relevância destes grupos políticos ali presentes, e na forma que se utiliza de dispositivos diversos para fundamentar teses divergentes, onde representações, percepções e ações são negociadas.

Os discursos foram obtidos através da página do Supremo Tribunal Federal, disponível em vídeo pela página do site youtube.com e pelo Acórdão². Os ministros que votaram foram o Ministro Ayres Brito, como relator, o ministro Luiz Fux, a ministra Carmen Lúcia, o ministro Ricardo Lewandowski, o ministro Joaquim Barbosa, o ministro Gilmar Mendes, a ministra Ellen Gracie, o ministro Marco Aurélio, o ministro Celso de Mello e o ministro Cezar Peluso, à época presidente do Supremo Tribunal Federal – STF, consecutivamente. O ministro Dias Tofoli considerou-se impedido de participar por já ter representação sobre a temática enquanto Advogado Geral da União. De modo que foram considerados como votantes dez ministros. O acompanhamento da discussão pelo Acórdão e pelos vídeos colaboraram para compreender como os interlocutores estavam envolvidos de gramáticas emocionais, de modo que muitas vezes estas sobressaíam ao escrito. Além do mais, embora não estando lá, entendo que ao assistir os vídeos, percebendo as emoções na tonalidade da voz, dos gestos e dos objetivos de cada um, compreendendo os significados das teses apresentadas e as suas respectivas contestações, foi possível fazer a interpretação como uma espécie de etnografia (GEERTZ, 1989).

A ANÁLISE: QUESTÕES INICIAIS

A ADPF – Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental – tem em seus objetivos viabilizar, em âmbito jurídico, ações com vistas a evitar ou, em última instância, reparar lesão a preceito fundamental, resultante de ato do Poder Público. A ADPF 132 – RJ, foi decorrente de uma proposta do Governador do Estado do Rio de Janeiro, Sérgio Cabral, e pretendia verificar se haveria aplicação de regime jurídico para companheiros de servidores do estado do Rio de Janeiro que mantivessem "uniões homoafetivas" semelhante a união estável.

A Ação Direta de Inconstitucionalidade – objetiva compreender se uma lei, ou parte desta lei, está sendo operada de forma inconstitucional. A ADI 4277 foi o resultado do pedido de que a ADPF 132 fosse recebida pela Suprema Corte, a fim de que esta declarasse como obrigatório o reconhecimento da união entre pessoas do mesmo sexo, que atendessem aos requisitos da união estável como entidade familiar e desta forma, que pudessem usufruir os mesmos direitos e deveres que um casal heterossexual que mantém semelhante forma de

² A página do STF com os vídeos pode ser consultada em: <<http://www.youtube.com/user/STF/videos?sort=dd&flow=grid&view=1&page=3>>. Acesso em: 10 dez. 2013.

família. No entanto, a discussão perpassou a questão de equiparação dos direitos e se dedicou a verificar se “casais homoafetivos” podem se tornar família.

Nota-se que o artigo 226³ da Constituição Federal e o artigo 1723⁴ do Código Civil tiveram centralidade no debate. Isso porque o primeiro compreende as formas de família reconhecidas legalmente, a saber, as que se estabelecem através do casamento, as que se estabelecem em uniões estáveis e as formadas por um dos pais e seus filhos. O segundo elenca as características para o reconhecimento da união estável como entidade familiar. Por unanimidade, os ministros conferiram juridicidade sobre as “uniões homoafetivas”. Fizeram isso por equipará-las às uniões estáveis, propondo uma “união homoafetiva estável”.

Na discussão que teve estes artigos sob objeto, o que se pode evidenciar, é a forma com que são atribuídos valores nos discursos. A partir de então, o que se propõe é compreender como o debate sobre família, se utiliza de valores, religiosidades e moralidades, e como esses são articulados pelos diferentes grupos representados na plenária.

MORALIDADES, VALORES RELIGIOSOS E A QUESTÃO DA LAICIDADE

Faça aos outros o que desejam que te façam⁵.

As fundamentações se baseavam na constitucionalidade da família. Entretanto, destacou-se, em alguns momentos o uso de valores morais ou religiosos. Textos bíblicos e a laicidade foram alguns dos elementos acionados. A “regra de ouro” para os cristãos, acima citada, não foi proferida por um representante de entidade religiosa, mas antes por um representante do Estado. Da mesma forma que os argumentos constitucionais não eram argumentados apenas por magistrados, mas por representantes de entidades diversas. O que se pretende com isso, é evidenciar que esses valores fazem parte de um todo processo dinâmico.

O Supremo Tribunal Federal ao conferir procedência na petição para o reconhecimento das uniões *homoafetivas* a equiparação às uniões estáveis, considerando a similitude de ambas como reconhecida entidade familiar por apresentar os mesmo valores,

³ O artigo ressaltou que: “Para efeito de proteção do Estado, é reconhecida a união entre o homem e a mulher como entidade familiar, devendo a lei facilitar a sua conversão em casamento”.

⁴ O artigo diz: “É reconhecida como entidade familiar a união estável entre o homem e a mulher, configurada na convivência pública, contínua e duradoura e estabelecida com o objetivo de constituição de família”.

⁵ Frase proferida pelo professor Luiz Roberto Barroso na sessão plenária.

passou a ajuizar na plenária alguns elementos que estariam sendo utilizados, então, como *escudos*, de modo a impedir a legalização da mesma. Diversos fatores foram elencados.

A primeira e grande questão seria o uso de uma concepção moral tradicional pelo Estado ao invés de pluralista. O que evidencia uma grande valoração de argumentos religiosos e morais que circundam as justificativas frente a concepção de uma família constituída por homossexuais através do reconhecimento jurídico da união *homoafetiva*. Para além dos valores, há a referencia ao parlamento brasileiro que vem se utilizando de frentes religiosas para impedir a legalização das parcerias civis por pessoas de orientação homossexual, assinalados como fazendo em referencia a concepções pessoais ao invés de sociais. Desta forma, em grande partes das falas dos ministros, salientaram ser necessário o posicionamento do Poder Judiciário pelo que julgaram como “omissão legislativa”. Assim, um primeiro aspecto a ser analisado será o que se chamou de omissão legislativa e a relação desta com a plenária ora analisada, que tomou por preocupação as possíveis consequências do reconhecimento ou não das parcerias civis por homossexuais.

Um segundo aspecto, que se assemelha a este, é o de uso de valores morais e religiosos presentes nas sustentações orais desta plenária. Enfatiza-se, portanto, que não estou caracterizando oposições dicotômicas entre os que sustentaram suas argumentações na tribuna. O que proponho, por outro lado, é perceber como estes valores se articulam de forma dinâmica e ativa, mas que não se configuram necessariamente através de pessoas que defendem uma posição religiosa. Isso é importante de se ressaltar, pois duas instituições das admitidas como *amicus curiae* que se propuseram a expor suas argumentações, se manifestaram de cunho religioso. Entretanto, não se pretende com isso afirmar, que os valores religiosos e morais provieram destas, antes, entretanto, acionados por diferentes atores. Esta fora inclusive uma das preocupações do Dr. Hugo de Oliveira, representante da CNBB, que argumenta em tom irônico não utilizar “textos da Bíblia, até porque poderia ser considerado um ato criminoso, naquele momento específico”.

Posto isso, consideremos de que forma a suposta omissão legislativa, assim caracterizada pelos ministros do Supremo Tribunal Federal, é compreendida por estes, e de que forma se relaciona com a ação do STF nesta sessão ora discutida, no que se refere a equiparação da “uniões homoafetiva” às uniões estáveis.

Embora ressaltados alguns tipos de ações que têm sido deferida aos LGBTs no reconhecimento de alguns direitos, no entanto, a Dra. Maria Berenice Dias destacou que o reconhecimento destes direitos têm ficado no plano do entendimento do juiz em exercício, ora sendo concedidos ora não. Há que se lembrar quando da proposta em 1995 do primeiro

Projeto de Lei de Parceria Civil, pela deputada Marta Suplicy, e ainda hoje o legislativo tem se manifestado resistente no que se refere aos projetos que se pautam no campo dos direitos sexuais e reprodutivos, como este citado sobre as parcerias civis entre casais homossexuais.

Neste ponto o Dr. Hugo de Oliveira, apontou haver uma oposição de falas, quando “os homossexuais dizem que não foram consagrados em algum benefício [...] e alegam a impossibilidade do direito”, contestando possivelmente a argumentação acima da representante do IBDFAM Maria Berenice Dias ao salientar “cerca de 1046 deferimentos em favor dos homossexuais no Brasil”. O que o Dr. Hugo de Oliveira desconsiderou neste caso, é a insegurança facultativa em que estão configurados os direitos dos homossexuais. Isso por se levar em conta, que enquanto estas ações, direitos e reivindicações não são legalizadas, ficam ao encargo do entendimento do juiz em exercício, a conferir deferimento ou não a ação proposta. E por isso, o discurso que tem sido ecoado no campo dos movimentos pró-direitos sexuais, é a legitimidade das ações propostas, ou seja, a criação de leis e direitos para atender aos imperativos destas demandas. E isso só se torna possível através da ação do legislativo.

Esse posicionamento da Câmara dos Deputados, em restringir na legalização da parceria civil entre pessoas do mesmo sexo, fora apontado por diversos ministros e representantes de entidades civis como sendo possível em decorrência de “aspectos morais e religiosos”, configurando assim a “discriminação também na esfera pública, como já ocorre nas demais, social e familiar”.

Outra forma de justificativa utilizada como impedimento para o reconhecimento legal das famílias constituída por pessoas do mesmo sexo, sugerida na plenária pelo Dr. Ralph Lichote, representante da Associação Eduardo Banks, foi a falta de capacidade reprodutiva destes. É nesse momento, que pode se constatar como “o argumento religioso está atravessado pelos valores sociais, mantendo uma constante e complexa relação com a sociedade mais ampla” (GOMES, 2009, p. 64). Sua consideração representa o conceito de família pelo viés religioso cristão, que pressupõe sexo a procriação.

Contestando a argumentação procriativa, o debate retoma as considerações contemporâneas da formulação de família e a sua valorização pelo afeto como elemento circundante nas relações, frente a tríplice identitária família-sexo-procriação, com efeito, quase legal a partir de sua naturalização. Como “ilustração”, foram lembrados os casos de casais estéreis, que também não entram na lógica tríade, de modo que este argumento não se reserva apenas aos homossexuais.

“Porque o homossexual não pode constituir família”? Questiona o ministro Luiz Fux. Ele mesmo responde: “Por duas questões: intolerância e preconceito”. O ministro aciona estes

dois elementos como fundamentações para o impedimento do reconhecimento e garantia de direitos aos homossexuais, articulando ainda a diferença social entre homossexuais e heterossexuais, como sendo uma valorização do segundo sobre os primeiros, de forma normatizada. Isto é, a partir de um padrão religioso cristão e heteronormativo (BUTLER, 2003), que se naturalizou no Brasil, em particular, como no Ocidente, de uma forma geral, é que a possibilidade de reconhecimento das famílias que se constituem por homossexuais, vai sendo negada.

Destarte, há que se considerar este silêncio normativo da nossa lei maior, e no modo que está se mostrando infenso em relação a união estável homoafetiva. Além das justificativas já apontadas, foram levantadas hipoteticamente pela ex-desembargadora Maria Berenice Dias, que representou o IBDFAM, o medo de ser amigo dos gays ou medo de defender as suas bandeiras, principalmente considerando a possibilidade de perda de votos de uma maioria que abjeta as práticas homossexuais e por isso considera que tem o “dever” de restringir, o que nas suas perspectivas, não consideram como direitos. Todas essas questões congregam uma mesma problemática: as relações de poder que são negociadas frente a laicidade de um Estado democrático de direitos.

Acerca dessa laicidade, cabe analisar as considerações do Dr. Ralph Lichote, o advogado que representou a Associação Eduardo Banks. Ele cita que visitando uma Câmara Municipal, a ALERJ e na presente data no STF, como pano de fundo tem uma cruz [no caso da Câmara ele cita que é de bronze], “bonita, de Jesus”. Relacionando ao artigo 1º da Constituição Federal que afirma que “todo poder emana do povo”, o advogado salienta que se este símbolo religioso, “bonito”, como ele considera, está presente ali, “então é porque é da vontade do povo que o esteja”, pois, segundo ele, “se o povo não o quisesse já o teria tirado”. “E porque está esta imagem lá?”, perguntou. “É porque o povo brasileiro é cristão”, afirmou ele.

Em oposição a este pensamento, o Dr. Paulo Roberto Vecchiatti afirma que esta frase o “Estado é laico, mas o povo não”, “tira qualquer normatividade da laicidade estatal”. Assim, o debate direciona para a atuação do Estado e as disputas que o compreendem, como a forma com que os valores religiosos e morais se apresentam frente a pluralidade, por exemplo. Esse debate se assemelha com a associação da religião, por alguns, como um “obstáculo à democracia” (MONTERO, 2012, p. 168), entendendo aqui que se refere a um contexto específico de Estado, que tem como norma a separação da religião e poder (estatal), como regimento próprio e recente das sociedades ocidentais (ASAD, 1993).

Dito isto, algumas questões sobre a decisão do STF quanto ao reconhecimento das "uniões homoafetivas", chamam atenção. Primeiro por considerar a forma com que determinados segmentos religiosos se utilizam de uma linguagem mais secularizada para se fazer presente no debate público “ajustando a sua visão ética a uma linguagem mais secularizada” (MONTERO, 2012, p. 173). Perceber como essas novas linguagens estão sendo incorporadas, é um importante passo na pesquisa, para não deixar de perceber de que diferentes formas as religiões têm marcado sua presença e influencia na esfera pública, e na forma com que forjam um discurso secular mas que compreenda os seus valores. Nesta discussão do Supremo Tribunal Federal, é possível perceber a todo o instante, como se utilizam de argumentos biológicos, como a procriação, para negar os direitos, que na realidade encabeçam uma argumentação religiosa-cristã.

Desta forma, a produção de sentidos religiosos será sempre decorrente de percepções pertinentes a determinado contexto, onde se elaborará um arcabouço próprio da cultura pública específica. Assim, a esfera pública, se constituirá de uma relação com outras esferas. Uma produzindo a outra. Considerando desta forma, a esfera pública deve ser compreendida como um “fluxo de interações discursivas que carregam as incertezas, as aspirações, os medos e as esperanças dos falantes e ouvintes” (MONTERO, 2012, p. 176)⁶.

Além disso, cabe destacar quais os limites entre religião e Estado, considerando de que forma há uma “separação” entre estes. Destarte, o que se alude é o constante interesse do Estado pela religião e a reivindicação da religião por seus direitos em relação ao Estado. Ao invés de separação em contextos polares, o que se percebe é uma relação que se mantém entre estes. Desta forma, o conceito de esferas, melhor caracteriza as formas com que se repartem as sociedades, “essas formas, compostas por representações, instituições e práticas”, que “são definidas historicamente e podem sofrer mutações, mais ou menos aceleradas” (GIUMBELLI, 2002, p. 52). É por isso, que é possível, então, perceber como os discursos circundam valores religiosos, mesmo em debate público, bem como a aceitação de dois grupos religiosos de relevância social e política.

⁶ Paula Monteiro (2012) ainda considera acerca de um *habitus* voltado a uma cultura pública. Ela considera de que forma, alguns movimentos religiosos legitimam com maior propriedade determinado campo, como os evangélicos em relação ao desenvolvimento de ações de responsabilidade social, enquanto que as religiões afro-brasileiras neste mesmo campo não tem a mesma participação. Por outro lado, estas últimas ganham campo, quando a discussão é sobre questões de intolerância religiosa. De modo que desenvolvem um capital social onde concentra maior monopólio de conhecimento. Da mesma forma, há que se pensar na atuação de determinadas religiões em temáticas voltadas para os direitos sexuais dos LGBTs e reprodutivos de mulheres. Nestas temáticas a maior participação é da Igreja Católica e das igrejas evangélicas, e quase nunca as religiões de culto afro-brasileiro.

Em relação à suposta "ausência legislativa", grande parte das considerações dos ministros foi a justificativa de se estar reconhecendo às uniões homoafetivas de forma equiparada às uniões estáveis, considerando que a ausência de lei não é ausência de direito. Os magistrados do judiciário brasileiro afirmaram ser a “exclusão, a marginalização e a diminuição” dos homossexuais “e o caráter homofóbico destas, que reforçam a violência” mais uma motivação para o reconhecimento jurídico, como forma de combate a discriminação e exclusão. Esta consideração se alicerçou no conceito do Estado como provedor de políticas de garantias de direitos.

Cabe considerar a forma em que a democracia vem sendo refletida tanto nos que se alocam numa posição subalternizada pelas forças de poder, quanto, pelos grupos que de forma hegemônica mantêm a sua posição privilegiada na supremacia estatal. Neste respeito, o Dr. Thiago do Amaral, que representou o Grupo Arco-Íris de Conscientização Homossexual, faz uma importante consideração: “democracia não é só como procedimento formal. Democracia é também conteúdo. Há uma dimensão substancial da democracia. Não há democracia sem respeito a esses direitos. Portanto, quando o poder Legislativo se omite, quando ele marginaliza, quando ele exclui, quando ele discrimina pela omissão, há um vício nessa democracia”. Pensar nesta forma viciosa com que o Estado, através do seu poder Legislativo, vem atuando frente ao reconhecimento e legalização dos direitos sexuais e reprodutivos, pleiteados pelos movimentos LGBT e feminista, com consideração especial ao que se refere ao da parceria civil entre pessoas do mesmo sexo, se faz necessário e relevante, na medida em que, o posicionamento ao contrário, restringe à esses uma subcidadania.

Considerados os elementos apontados como morais e religiosos por alguns dos expositores como impeditivos de garantia de direitos e da laicidade em um Estado democrático, frente à uma suposta “omissão legislativa”, passemos a identificar como as sustentações religiosas se mostraram mais aparentes como fundamentação para se pensar famílias e homossexualidades.

QUANDO A HOMOSSEXUALIDADE SE APROXIMA DA FAMÍLIA

“Polígamos, incestuosos. Alegrai-vos”. Assim falou no início de sua sustentação oral o Dr. Hugo José de Oliveira, que representou a CNBB, apesar de alegar não está se firmando a um posicionamento favorável ou contrário, mas antes, o da ordem da constitucionalidade. Compreendendo o sentido dos dois adjetivos utilizados, pode se perceber uma ideia de

promiscuidade, moralmente associada aos homossexuais. Embora não diga a palavra pecador, estritamente utilizada em conotação religiosa, mas esta fica subtendida quando relacionado a práticas que assim o caracteriza, como a prática de poligamia e a de incesto.

Essa questão também ficou muito evidente, quando se incitou acerca de uma homossexualidade questionável. O Dr. Ralph Lichote, que falou em nome da Associação Eduardo Banks, em tom imperioso, antes de finalizar a sua sustentação oral, advertiu: “atentai bem, digníssima Corte. Esse julgamento pode ter consequências inimagináveis para todos, se dermos um passo errado”. Essa sua advertência parece ter surtido efeito, quando em sua fala, o ministro Gilmar Mendes afirmou ter “um certo temor [...] de que a equiparação pura e simples [...] pode nos preparar surpresas as mais diversas”. As homossexualidades, desta forma, representavam outro desconhecido, passível de consequências inimagináveis. As consequências, acredito que, se refiram principalmente a possibilidade jurídica de adoção por casais homossexuais e a própria concepção de família associado a uma sexualidade não procriativa. Fica nítido o acionamento de um pânico moral (MISKOLCI, 2007) na tentativa de relação entre famílias e homossexualidades.

Outra forma de se conceber a discussão a partir de uma concepção em seu sentido estritamente religioso, foi quando novamente o Dr. Hugo José de Oliveira, falou sobre o “comportamento homossexual” frente aos dogmas católicos. Ele acena que “o catecismo da Igreja também vê nesse tipo de comportamento, algo que deve ser combatido, que o catecismo da Igreja também vê algo que não deve ser admitido pelos que creem na fé católica, cristã, de uma forma geral”. Esse comportamento está relacionado às práticas homoeróticas que há muito vem sendo consideradas como alvo de combate pela Igreja, pois na medida em que o condenável é a prática *in natura*, o pecador pode ser redimido. Como em relação a palavra pecador, aqui também não se utiliza o conceito de sodomia, práticas sodomíticas, Sodoma e Gomorra, contra a natureza, mas comportamento como referente às práticas que são condenáveis segundo o catecismo, e segundo a ordem cristã. Esse pensamento ainda permanece vivido, e se sustenta como forma de atuação da Igreja, através de seus representantes, dos seus discursos, e de sua moralidade naturalizada. Mudaram-se as palavras, mas permaneceu o seu sentido.

O LUGAR DO RELIGIOSO E O LUGAR DA LAICIDADE

“Façam aos outros, o que desejam que te façam!”. Essa é a regra de ouro, mencionou o professor Luiz Roberto Barroso. Citando um texto bíblico, o que o professor procurou salientar foi a importância de fazer o exercício de se colocar no lugar do outro, de somente desejar a ele, o que também deseja pra si próprio. Esse texto, identificado como a regra de ouro, é uma citação bíblica amplamente conhecida pelos cristãos, sejam eles em quais denominações religiosas forem. Assim, utilizar-se de uma argumentação provinda do campo de amplo conhecimento, foi uma estratégia utilizada para fazer entender a realidade ora em debate.

Importa, portanto, pensar algumas questões: o que torna uma argumentação legítima? E o que a deslegitima? Quando o religioso pode ser acionado sem representar uma barreira a laicidade e a democratização de direitos? É quem fala? É de onde fala? Ou quando fala?

Essas indagações são necessárias por representar um exercício do que se pensa sobre Estado laico, sobre a presença do religioso no público, e do público no privado. Pensar que barreiras são essas, a todo tempo acionadas, na forma com que se estabelecem, e em que medidas estas podem ser e/ou são negociadas, contribui para refletir as “tensões entre o ideal de laicidade e os valores religiosos na gestão da vida política no país” (GOMES, 2009, p. 17).

Cabe pensar também qual o lugar do religioso na sociedade. Vimos que este não esteve presente apenas através de pessoas e instituições, como também através de valores acionados por diferentes pessoas, defendendo diferentes posições. É preciso compreender que o religioso não se faz de forma isolada, mas antes está presente dentro das relações, nas vivências (TAMBIAH, 1991). Como representações coletivas, as representações religiosas exprimem dados de uma determinada realidade (DURKHEIM, 1996), de modo que, a representação do religioso neste debate, evidencia o caráter eminentemente social da família e da homossexualidade, assim como o faz com o religioso.

Berger nos dá uma importante contribuição neste respeito, ao entender que “não se deve considerar que o fator religioso opere de modo isolado dos outros fatores, mas sim que ele se mantém numa contínua relação dialética com a infra-estrutura ‘prática’ da vida social” (BERGER, 1985, p. 123). Deste modo, pode-se perceber como a discussão supracitada foi sustentada por diferentes embasamentos, e como o fator religioso se aproximava da discussão em debate. Assim, mais importante do que considerar o que se fazia presente antes do que comumente se compreende historicamente como processo de secularização, é atentar para as

formas com que estes elementos se fazem presentes hoje, principalmente em debates que antes tinham como referência a autoridade da Igreja.

E Berger (2001) novamente contempla esta discussão, por considerar que embora o poder e a influência possam não estar mais associado a instituições religiosas, mas as suas “crenças e práticas religiosas antigas ou novas permaneceram na vida das pessoas, às vezes assumindo novas normas institucionais e às vezes levando a grandes explosões de fervor religioso” (BERGER, 1985, p. 10). Essas crenças, tem se feito presentes, sobretudo, através da concepção de determinadas regras que há muito instauradas e não questionadas, se naturalizam. As crenças religiosas, em especial, tem sua naturalização quase que com efeito legal.

Há que se considerar, por fim, o modo com que no âmbito privado se tem feito a presença do Estado, pensando como que se estabelecem limites entre público e privado e na forma com que esta relação se arrola a discussão sobre religiosidade. Ao considerar sobre as “uniões homoafetivas”, há que se recobrar que esta faz parte de decisões privadas. Como salientado pelos expositores, a discussão acerca de homossexuais poderem formar uma família a partir de elementos legitimados pelo Estado, e assim, reconhecidos, aludiu a dimensão da atuação do Estado em garantir e legalizar até a interferência no plano da individualização (coletiva) dessas famílias. Entretanto, esta intromissão do Estado na vida privada foi salientada como uma forma de ofensa ao direito a liberdade. Esta questão evoca o conceito de biopoder. Segundo Foucault, o biopoder se caracteriza na forma pela qual o Estado exerce controle sobre a vida das pessoas, através de processos de normatização, definindo modos de pensamento e de comportamento (FOUCAULT, 1988). Definir que tipo de instituição é família, e quem pode participar desta, negociando termos para a aceitação de pessoas homossexuais, num jogo de disciplina e controle, reifica o poder do Estado como seu legitimador.

É, portanto, pela ordem simbólica (ALMEIDA, 2006) da representação da família, que se está pondo em xeque o lugar da sexualidade frente ao que sintetiza a forma com que se é pensada a sua vivência. Os diversos grupos ali compostos, ao acionarem elementos diferentes como forma de compreender a possibilidade da família ter como figura central pessoas homossexuais, envolvem padrões estruturados na cultura, frente a novas configurações, como produto da dinâmica das relações sociais.

CONCLUSÃO

Considerar o debate do Supremo Tribunal Federal sobre o reconhecimento das “uniões homoafetivas” de forma equiparada as uniões estáveis, sob a argumentação de garantia de direitos suscitou algumas questões importantes. Essas questões que se mantinham em relação às tensões sociais em torno de família e homossexualidades, foram acionadas tendo como base elementos diversificados e posicionamentos dissensos.

Diferentes posicionamentos, evocando argumentações diversificadas, gerou um debate profundo e complexo devido às representações sociais que se mantém, no que se refere a compreensão de família, em sua forma sacralizada, hegemônica e normativa. É neste respeito, que questões morais, religiosas, sociais e do direito, aludem à forma com que este debate foi sendo configurado, tendo os estudos sociais grande contribuição para compreender a relevância social desta discussão.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Miguel Vale. O casamento entre pessoas do mesmo sexo. Sobre “gente remotas e estranhas” numa “sociedade decente”. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n.76, 2006.

ASAD, Talal. *Genealogies of Religion. Discipline and Research of Power in Cristianity and Islam*. Baltimore London: John Hopkins University Press, 1993.

BERGER, Peter L. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulus, 1985.

_____. A dessecularização do mundo: uma visão global. *Religião & Sociedade*, v.21, n.1, p. 9-23, 2001.

BOURDIEU, Pierre. Campo intelectual e projeto criador. In: POUILLON, Jean. *Problemas do estruturalismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1968.

_____. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Editora Bertrand, 1989.

BUTLER, Judith. O parentesco é sempre tido como heterossexual? *Cadernos Pagu*, n.21, p. 219-260, 2003.

DUARTE, Luís Fernando Dias. Ethos privado e justificação religiosa. Negociações da reprodução na sociedade brasileira. In HELBORN, Maria Luiza et al. Sexualidade, família e ethos religioso. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.

DURKHEIM, Émile. Definição do fenômeno religioso e da religião. In: _____. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade I: A vontade do Saber*. Rio de Janeiro, Graal, 1988.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Ed. Guanabara, 1989.

GOMES, Edlaine. A religião em discurso: a retórica parlamentar sobre o aborto. In DUARTE, Luiz Fernando Dias et al. *Valores religiosos e legislação no Brasil: a tramitação de projetos de lei sobre temas morais controversos*. Rio de Janeiro: Garamond, 2009.

GOMES, Edlaine et al. Proposições de leis e valores religiosos: controvérsias no espaço público. In DUARTE, Luiz Fernando Dias et al. *Valores religiosos e legislação no Brasil: a tramitação de projetos de lei sobre temas morais controversos*. Rio de Janeiro: Garamond, 2009.

GIUMBELLI, Emerson. *O fim da religião: dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França*. São Paulo: CNPq-Pronex, Attar Editorial, 2002.

MATTOS, Ana Leticia Queiroga de. *O Amicus Curiae e a Democratização do Controle de Constitucionalidade*. Direito Público, n° 9, 2005. Disponível em: <<http://www.direitopublico.idp.edu.br/index.php/direitopublico/article/view/447/389>>. Acesso em: 14 nov. 2012.

MONTEIRO, Paula. Controvérsias religiosas e esfera pública: repensando as religiões como discurso. *Relig. Soc.*, Rio de Janeiro, v. 32, n.1, 2012.

TAMBIAH. Stanley Jeyaraja. *Magic, Science, Religion and the scope of rationality*. Disponível em: <<https://mywebspaces.wisc.edu/jrblack/web/Papers/tambiah.pdf>>. Acesso em: 19 nov. 2013.

***Assistência social ou controle sócio-espacial:
uma análise das espacialidades
políticas da Fundação Leão XII
sobre as favelas cariocas (1947-1962)***

Igor Martins Medeiros Robaina ¹

Recebido em agosto de 2013;
Aprovado em outubro de 2013.

RESUMO

O presente trabalho busca compreender as causas para o surgimento da Fundação Leão XIII, criada no dia 22 de janeiro de 1947 e sendo efetivamente a primeira intervenção em políticas públicas direcionada para atuar no interior das favelas e sobre seus habitantes no Brasil. Contudo, os precedentes de sua formação materializam-se como um conjunto complexo de elementos que se desdobraram a partir de mobilizações políticas de múltiplas ideologias, a partir das quais a favela acaba-se tornando um espaço de disputa e tensão entre os movimentos de esquerda, sobretudo, aqueles ancorados pelo Partido Comunista Brasileiro e por forças contrárias a este ativismo político-social, como foi o caso da articulação entre o Estado e a Igreja Católica para promover um controle territorial desse “Perigo Vermelho” no interior das favelas no Rio de Janeiro.

Palavras-chave: Favelas; Comunismo; Ativismo político; Políticas públicas; Espaço Urbano.

ABSTRACT

The present paper aims at understanding the origins of Leão XIII Foundation, which was created in January 22, 1947. Leão XIII was the first public policy intervention in Brazil designed to act inside the slums in favor of their inhabitants. However, the precedents of its constitution are embodied in a complex ensemble of elements that arose from political mobilizations and multiple ideologies, where the slum ends up as a space disputed between leftist movements, mostly anchored to the Brazilian Communist Party, and forces that are opposite to this sociopolitical activism. This is exemplified by the articulation between

¹ Mestre em história social do território pela universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), doutorando em geografia pela universidade federal do Rio de Janeiro (UFRJ) e professor auxiliar de geografia humana da universidade Castelo Branco.

state and the catholic church in order to promote territorial control of this “red danger” inside the slums of Rio de Janeiro.

Keywords: Slums; Comunism; Political Ativism; Public Policies and Urban Space.

INTRODUÇÃO

A Fundação Leão XIII foi criada na cidade do Rio de Janeiro, no dia 22 de Janeiro de 1947. Sua história e, principalmente, sua atuação sistemática no cenário sócio-político-espacial carioca diferenciaram-na, talvez, de todas as outras instituições de assistência social brasileira do século XX por ter sido a principal instituição assistencial no tocante às intervenções para a melhoria nas favelas² na cidade do Rio de Janeiro e no Brasil.

Suas ações assistenciais, no período de 1947 até 1962, foram marcadas pela atuação concomitante em 33 favelas na cidade do Rio de Janeiro. Mesmo essas ações variando em níveis de intervenção, garantiram algumas necessidades sociais jamais proporcionadas anteriormente pelo Estado nesses espaços, como as questões de educação, alimentação, saúde, lazer, apoio jurídico e urbanidades.

Contudo, cabe ressaltar que sua história também foi demarcada por inúmeras tramas políticas e espaciais que, por detrás da grandeza e da imponência política e social de suas ações, vários foram os conflitos, as disputas e os interesses. Nesse complexo jogo de forças opostas no cenário político-espacial, a Igreja Católica, o Partido Comunista do Brasil e o Estado fizeram-se presentes junto às populações no interior das favelas, articulando-se e/ou (des)mobilizando-se, numa clara e histórica disputa pelo poder e suas dimensões espaciais.

De fato, essa realidade materializada sócio-espacialmente na cidade do Rio de Janeiro deve ser compreendida a partir de um acúmulo de vulnerabilidades e precariedades sofridas por determinados grupos, por meio de processos contraditórios e desiguais na produção do espaço geográfico. Assim, houve o surgimento da favela, como resultado de

² Sabemos o quanto é complexa a definição conceitual da favela. Esse espaço social ganha essa nomenclatura, sobretudo, na cidade do Rio de Janeiro, a partir da segunda metade do século XIX. De fato, compreendemos o espaço da favela, mas também outros espaços com similaridades sócio-estruturais (*Villas misérias, Barriadas, Bindovilles, Gecekondu, Guers, Slum* etc) como materializações sócio-espaciais, principalmente no espaço urbano, marcadas por déficits e/ou problemas de níveis estruturais, ou seja, resultado das contradições e desigualdades de uma determinada realidade, onde uma parte da população desafortunada, pela impossibilidade de habitações formais, seja por renda ou pela inação do Estado, constrói suas habitações de maneira precária.

mazelas e precariedades que se materializaram e foram materializadas sobre e pelos grupos desfavorecidos, para os quais a negação do direito de fazer plenamente parte da cidade, material e socialmente, desencadeou uma nova realidade no cenário urbano carioca.

Essas materializações no Brasil são resultado das históricas concentrações fundiárias e de renda, de um longo período escravista, assim como, de um sistema abolicionista conservador, que reforçou as desigualdades no quadro social brasileiro. Outras questões intensificadoras se fizeram a partir da escala local. Inúmeras reformas e intervenções urbanísticas fortaleceram ainda mais a segregação; ou seja, todo um conjunto de ações – ou melhor, de inações – de políticas públicas sociais transformadoras e redistributivas não somente foram responsáveis pelo surgimento das favelas na cidade do Rio de Janeiro, mas também por vários outros quadros de problemas sociais no Brasil.

DOS PRECEDENTES À CRIAÇÃO: AS CONFIGURAÇÕES SÓCIO-ESPACIAIS PARA A CRIAÇÃO DA FUNDAÇÃO LEÃO XIII

Construídas contra todos os preceitos de Hygiene, sem canalização d'água, sem exgoto, sem serviço de limpeza pública, sem ordem, com material heteróclito, as favellas constituem um perigo permanente de incêndio e infecções epidêmicas para todos os bairros através dos quaes se infiltram. A sua lepra suja a vizinhança das praias e os bairros mais graciosamente dotados pela natureza, despe os morros do seu enfeite verdejante e corrói até as margens da mata da encosta das serras (...) (a sua destruição é importante) não é só sob o ponto de vista da ordem social e da segurança, como sob o ponto de vista da hygiene geral da cidade, sem falar da esthética (PREFEITURA DO DISTRICTO FEDERAL, 1930, p.189-190).

Dada a constituição espacial das favelas, muitas foram as tensões vivenciadas pelos seus moradores. A forma material da paisagem e, conseqüentemente, sua precariedade sócio-espacial proporcionaram, em determinados grupos (não moradores das favelas), uma rejeição a essa nova realidade sócio-espacial.

Desse modo, os espaços das favelas foram bombardeados a partir de múltiplas direções, sendo ora pela invisibilização dos problemas existentes, inclusive pelo próprio Estado, ora pela estigmatização, especialmente nos discursos dos representantes políticos, dos grupos hegemônicos e/ou da própria mídia, que reforçavam as formas de violência simbólica sobre as favelas e seus habitantes.

A respeito dessa visão estereotipada e estigmatizada, Pelrman analisa os discursos sobre as populações que habitavam as favelas:

A favela é uma aglomeração de vagabundos desempregados, mulheres e crianças abandonadas, ladrões, bêbados e prostitutas. Esses “elementos marginais” vivem em condições “subumanas”, sem água encanada, esgoto, coleta de lixo, e outros serviços urbanos básicos, num ambiente sujo e insalubre. As favelas, feias como são, prejudicam o pitoresco panorama da cidade. Econômica e socialmente, constituem um dreno, um parasita, exigindo altos gastos em serviços públicos e dando pouca retribuição. Os favelados mantêm-se à parte, não contribuem nem com aptidões nem ao menos com poder aquisitivo para o bem geral, e são uma ameaça pública. Ademais, as terras que ocupam são em geral muito valiosas, portanto, as favelas impedem que se lhes dê uso mais lucrativo, além de desvalorizarem as propriedades vizinhas (PERLMAN, 2002, p.42).

Contudo, em meio a tantas adversidades, tanto físicas, materiais e objetivas quanto na perspectiva simbólica, as favelas buscaram, mínima e autonomamente, resolver suas questões, sobretudo, por conta da descrença em relação ao Estado como protetor e mantenedor das condições básicas e garantias sociais.

Com isso, o cenário político no interior das favelas passará por várias transformações, principalmente com o fim da ditadura Vargasista, no ano de 1945, quando retornará a ordem democrática ao país, estendendo-se, assim, a liberdade para toda a sociedade e todos os espaços sociais, inclusive para as favelas.

Assim, os movimentos sindicais, sociais, trabalhistas e os partidos políticos que retomaram a liberdade tiveram uma nova chance de florescer e disputar projetos de sociedade no campo político e social.

Nesse novo cenário político-social também emerge o Partido Comunista do Brasil³, no qual se inicia um movimento de transformação e de autorressignificação de um partido de quadros para um partido de massas, aproximando-se, assim, das questões políticas locais e de seus respectivos problemas.

É diante dessas questões que surgem os Comitês Democráticos Populares⁴ como um espaço de construção de autonomia popular, funcionando no sentido de mobilizar as

³ O Partido Comunista do Brasil foi criado no dia 25 de Março de 1922. Sua história foi marcada por permanentes movimentos cíclicos de legalidade-ilegalidade e principalmente pela resistência de continuar ativo junto às causas sociais.

⁴ Os Comitês Democráticos Populares organizavam-se praticamente em duas vertentes: a primeira estava no campo das lutas trabalhistas, sobretudo nas bases espaciais das fábricas, sindicatos e outros setores laborais. A segunda mantinha uma relação espacial com o lugar, ou seja, na dimensão dos bairros, sendo eles principalmente localizados em espaços que apresentavam precarizações infra-estruturais do urbano, como as favelas ou áreas localizadas nos subúrbios.

lutas por diretos e garantias sociais, além de ser um espaço de conscientização política. A este respeito:

Os Comitês Democráticos Populares, que já se vão organizando por todo o país, serão como que as células iniciais do grande organismo democrático capaz de unir o nosso povo e de guiá-lo no caminho da democracia e do progresso. Os Comitês Populares falarão a voz do povo, dirão de sua vontade, suas reivindicações imediatas e permitirão que se revelem os verdadeiros líderes populares, homens e mulheres, jovens e velhos, que falem a linguagem do povo e sejam de fato os melhores na defesa dos seus interesses e na luta pelos direitos do próprio povo. E por isso, nesses organismos será relativamente fácil o desmascaramento dos agentes do fascismo, dos demagogos e desordeiros inimigos da união e da democracia (PRESTES, L.C. s/d. Discurso proferido no dia 15 de Julho de 1945, p.113-114).

A proposta dos Comitês Democráticos Populares fazia-se com bases vanguardistas e revolucionárias, pois eles caminhavam no sentido de proporcionar a presença e a integração da população no campo político, diferenciando-se das históricas e conservadoras manobras políticas de reprodução passiva, em que os sujeitos sociais nada eram além de meros expectadores.

Outra característica dos Comitês Democráticos Populares constituía-se em sua forma de organização popular, pois, mesmo sendo criados pelo Partido Comunista do Brasil num anseio pela democracia e autonomia dos cidadãos como sujeitos políticos, os seus fundamentos teóricos não deveriam estar atrelados a qualquer movimento político-partidário. Assim, *“fugindo a rótulos ‘governistas’ ou ‘oposicionistas’”* (PINHEIRO, 2007), os comitês funcionavam como uma estrutura “neutra” e direcionada para os interesses populares.

Nesse sentido:

O partido comunista, vanguarda esclarecida do proletariado, sempre marchou e marchará com o povo, e os comunistas participarão ativamente da organização e desenvolvimento de Comitês democráticos populares dentro dos quais se sentirão felizes ao lado de todos os democratas não comunistas, quaisquer que sejam suas opiniões políticas, filosóficas e religiosas, dignas tôdas do maior respeito, como deve ser no Brasil progressista e democrata a que desejamos chegar (discurso proferido por Luis Carlos Prestes no estádio de São Januário, no dia 23 de maio de 1945).

De fato, vários Comitês Democráticos Populares surgiram pela cidade, especialmente nos espaços precarizados sócio-espacialmente, tendo em vista a esperança dos próprios habitantes tentarem promover as melhorias das suas condições de vida.

Assim, os espaços das favelas também conquistariam progressivamente um corpo expressivo de autonomia política ao promoverem processualmente autointervenções sócio-espaciais, seja através dos Comitês Democráticos Populares ou de outras formas de organização e ativismos populares que surgiam na cidade⁵. Portanto, esses movimentos, a partir da práxis social, produziram um processo de reconhecimento e, em alguma medida, a autoconsciência de suas realidades, suas causas e o desejo de transformação. Essas questões puderam ser claramente detectadas a partir dos múltiplos aspectos da realidade social presentes nas reportagens do periódico *A Tribuna Popular*⁶.

Sobre as questões habitacionais:

Não habitamos casas: superlotamos barracões de madeira e lata, que, em geral, nós mesmos construímos com os materiais que podemos arranjar: Caixas, tábuas, pregos, telhas, zinco e barro, raramente tijolos. Nos barracões não há espaços, nem água, nem luz, nem esgotos e portanto, podemos dizer sem exagero, não ha higiene, nem saúde, nem ar!...(TRIBUNA POPULAR, 10 ago.1946, p.4).

Sobre as questões educacionais:

(...) Nossas numerosas crianças ressentem-se grandemente da falta de uma escola no local, pois quase nunca podem frequentar as existentes nas proximidades ou são delas afastadas prematuramente pela necessidade de trabalhar e pela completa impossibilidade em que se encontram os pais de fornece-lhes uniformes, calçados, livros, material escolar e merenda (...) (TRIBUNA POPULAR, 10 ago.1946, p.4).

Sobre as necessidades de água:

A falta de água é um dos principais problemas aqui no parque. Raro é o dia em que a “bica” atende o nosso apelo. (...) As mulheres ficam em posição de sentido com a lata d’água na cabeça. A falta d’água aqui é tão grande que nós somos obrigados a lavar a nossa roupa dentro de um pequeno rio, cujas águas recebem a sujeira dos canos de descarga...(TRIBUNA POPULAR, 27 set.1946, p.4).

⁵ Podemos destacar os espaços de Grêmios Recreativos e o surgimento embrionário das Associações de Moradores, mesmo que não materializadas com esse nome específico no período.

⁶ O periódico matutino foi criado no dia 22 de Maio de 1945. Sua criação estava diretamente ligada aos propósitos instrumentais do Partido Comunista do Brasil. Sua escala de atuação atingiu o nível nacional e nos períodos de maior ressonância o jornal chegou a circular 50.000 exemplares em um único dia. Do ponto de vista das classes populares, estendeu-se desde as populações precarizadas nos campos e subúrbios, até as das áreas favelizadas, nos quais explanavam seus problemas, reivindicações e vitórias através dos Comitês Democráticos populares ou outros espaços populares.

Sobre as questões de saúde:

A indigência de assistência médica, dentária e hospitalar em que nos encontramos é absoluta, carecemos de amparo moral para as gestantes; carecemos dos ensinamentos da profilaxia, da difusão das normas de higiene, dos serviços de saneamento básico local e principalmente, das condições materiais mínimas que possibilitem a aplicação dos princípios de uma medicina preventiva(...). (TRIBUNA POPULAR, 10 ago.1946, p.4).

Dessa maneira, as reportagens revelam os níveis de precariedade e desproteção sócio-espacial enfrentada pelos habitantes das favelas cariocas, ao mesmo tempo em que visibilizam o que deveria ser modificado. Contudo, muitas foram as tribulações para a transformação desses espaços, devido, principalmente, à falta de recursos materiais para o desenvolvimento das ações. Essa realidade pode ser constatada a partir da sede do Comitê Democrático Popular do Morro do São Carlos, mas também o poderia ser a partir de outros espaços populares:

A sede do Comitê Democrático do Morro do S. Carlo, situada à [...] Rebelo, nº451, está instalada num barracão feito de tabuas, semelhante a milhares de outros barracões residências existentes naquele morro. Um grupo dos moradores mais queridos, de S. Carlos, resolveu fundar comitê para lutar pelo melhoramento do morro em que nasceram eles e continuam nascendo seus filhos. Teodoro José Luiz, Nilo dos Santos, Arnaldo Carvalho, Nequinha, Osvaldo Manoel da Luz, João Rabelo e outros foram os pioneiros. Eles sabiam e sentiam as necessidades do lugar. Todos se queixavam da falta d'água; era urgente o calçamento das ruas principais e a cobertura dos esgotos; era imperioso estalar um posto médico na redondeza; era indispensável abrir uma escola para alfabetizar adultos e crianças (TRIBUNA POPULAR, 07 jul.1946, p.4).

Contudo, por meio de permanentes e solidárias ações internas, ou seja, realizadas pelas próprias populações moradoras das favelas, essas realidades foram sendo transformadas progressivamente, como pôde ser constatado, por exemplo, na favela do Sampaio-Jacaré, a qual foi reportada mais uma vez pelo periódico *A Tribuna Popular*:

Os moradores do morro do Sampaio há anos vêm lutando para conseguir a instalação de torneiras d'água no sopé do morro, sem qualquer resultado. Há cinco meses resolveram fundar a União Pró-melhoramentos do morro do Sampaio, para, juntos, trabalharem pelas reivindicações de necessidades de mais imediata para a população daquele morro. E dentre todas, sobrevalece a instalação de bicas onde pudesse o morador abastecer-se da água indispensável às suas necessidades e de suas famílias. Com a cooperação do Comitê Democrático progressista do

Sampaio-Jacaré, do qual se tornou sub-comitê a União Pró-melhoramentos conseguiu domingo passado a sua primeira grande vitória; foram inauguradas duas bicas no sopé do morro. Correram por conta dos moradores as dispensas do material e de instalação. Dando lhes assim uma significativa prova que quanto pode o povo unido e coeso (TRIBUNA POPULAR. 25 out.1945, p.4).

Assim, essas mobilizações/organizações políticas nas favelas se configuraram como espaços políticos funcionais, pois serviram “*frequentemente de rede de proteção, tanto do ponto de vista econômico quanto em relação aos riscos de dessocialização determinados pela pobreza*” (CASTEL, 1998, p.32). Essa relação, no caso das favelas, acabou, de certo modo, protegendo e auxiliando suas populações, convergindo-se como um componente aglutinador contra a marginalidade, ou pelo menos na diminuição desta, pois a própria relação entre os moradores das favelas promoveu, em alguma instância, a redução dos níveis de vulnerabilidades do/no corpo social, pois as intra-relações sócio-espaciais aumentavam as redes de solidariedade, e, conseqüentemente, a redução das mazelas sociais.

Portanto, as populações das favelas que inicialmente estavam interessadas nas mobilizações com o intuito de garantir melhorias infra-estruturais no plano da habitação, água encanada, pavimentação, sistema de esgoto entre outros benefícios do componente urbanístico, passaram a galgar também melhorias em relação a outros aspectos políticos, como a educação.

Sobre esse aspecto, sabemos que, historicamente, a educação constituiu-se como um importante instrumento diferencial nas dimensões do poder e, nesse período, não foi diferente. A constituição “democrática” de 1946, em relação aos direitos políticos, estabelecia que o direito ao voto estaria associado diretamente à condição de alfabetizado. Essa condição excluía uma grande parte da população brasileira que se encontrava em situação de analfabetismo, situação que compreendia uma parte considerável da população favelada, que se encontrava impedida de votar e exercer sua cidadania. Reafirmava-se sua marginalização política na esfera formal-constitucional brasileira.

Dessa forma, uma forte campanha de alfabetização passou a fazer parte da realidade nas favelas cariocas. Isto se fazia necessário para além dos interesses das populações das favelas, pois estava nos planos do Partido Comunista do Brasil a disputa do campo político municipal, sobretudo por conta das eleições municipais de 1947. Sobre as organizações e mobilizações no campo político, articulado às questões de educação-alfabetização, convém citar a seguinte reportagem:

O Comitê Democrático Progressista Sampaio-Jacaré (...) está desenvolvendo uma intensa propaganda de suas finalidades entre os moradores de Sampaio e Jacaré, quer através de folheto, quer através do trabalho construtivo de seus debates nas reuniões que realiza semanalmente.(...) Juntamente com seu curso de alfabetização, o Comitê Democrático Progressista Sampaio-Jacaré, levará também a efeito a realização de palestras educativas e culturais, esclarecendo a seus filiados e aos moradores em geral dos dois subúrbios como se vota; o que é o voto; a necessidade da politização para apressar a marcha democrática dos nossos destinos, etc. (TRIBUNA POPULAR, 29 jul.1945, p.4).

Assim, os avanços conquistados por meio de ações que progressivamente intensificavam os seus níveis de complexidade, faziam com que as favelas se transformassem radicalmente. Se antes as ações estavam circunscritas apenas à relação de intervenção infra-estrutural e depois às questões educacionais e de serviços de um modo em geral, passavam agora a se projetar politicamente para além do espaço das favelas. Articulando com o Partido Comunista do Brasil uma (des)estruturação político-espacial, a favela conquistaria um espaço que jamais havia possuído.

De fato, a partir da organização cada vez maior dos moradores das favelas, através dos Comitês Democráticos Populares, o Partido Comunista do Brasil ou outros espaços políticos intensificaram ações e fortalecimentos. Assim, as populações das favelas engajaram-se principalmente na esperança em relação à possibilidade de mudança por meio das eleições e da força do voto.

Essa realidade pode ser verificada por meio das declarações de alguns populares locais, como foi o caso de Nelson Moreira, então funcionário da Companhia Ferroviária Central do Brasil, Ex-Combatente da Força Expedicionária Brasileira e morador do Morro da Mangueira; de Maria da Silva, moradora do morro de Torres Homem; e João Pereira, morador do Morro das Catacumbas, conforme as narrativas a seguir:

Temos de nos organizar e lutar pacificamente, mas decididamente pelos nossos direitos. Não é possível que continuemos a ser explorados desse jeito, sem um protesto sequer. E o governo tem o dever de olhar pela nossa situação (TRIBUNA POPULAR, 16 nov.1946, p.4).

Temos aqui três bicas. Existia uma única, mas nós fizemos arrecadação e conseguimos obter um dinheiro para botar mais duas. Mas isso não é nada. O que precisamos é de casa. Estamos como bichos. O Sr. pode ver, famílias cheias de filhos vivendo num quarto. Ouvi dizer que o Partido Comunista tem um plano para isso. Eu só acredito nesse partido, se os candidatos forem eleitos, temos a certeza de que nesses terrenos abandonados a prefeitura construirá casas para o povo. (TRIBUNA POPULAR, 17 nov.1946, p.4).

O povo do morro das catacumbas está bem esclarecido quanto aos candidatos que se apresentam (...) uns “papagaios de promessas” que não arranjaram nada. Surgiram de mãos vazias e assim saíram. Os problemas do povo já compreendemos, só poderão ser resolvidos com trabalho e não com palavras. É por causa disso que vamos votar nos candidatos comunistas, para que o conselho municipal de 1947 não seja nada parecido com o que foi outrora (TRIBUNA POPULAR, 27 dez.1947, p.4).

Assim, os processos de aproximação e carisma entre o Partido Comunista do Brasil e as massas começaram a se expandir. Inúmeras reportagens de apoio direto às propostas de vitória do Partido Comunista do Brasil passaram a ser marcas cotidianas do periódico *Tribuna Popular*, como por exemplo: “*Nas eleições de janeiro estão as esperanças do povo da mangueira*”(TRIBUNA POPULAR, 16 nov.1946); ““*Capinzal de maracanã’ confia nos candidatos populares*” (TRIBUNA POPULAR, 17 nov.1946), “*O povo do morro das acácias aguarda confiante as eleições*” (TRIBUNA POPULAR, 10 dez.1946), “*Mangueira espera a vitória do partido de Prestes*” (TRIBUNA POPULAR, 12 jan.1947).

Esses fatores propiciaram um progressivo fortalecimento do Partido Comunista no campo político nacional, principalmente se levarmos em consideração as anteriores eleições de 1945, quando o partido conquistou 9% do total dos votos e uma vaga no senador, com Luiz Carlos Prestes (CHILCOTE, 1982, p.57), resultando, na visão dos grupos hegemônicos, uma emergência real da esquerda e dos grupos populares na disputa pelo poder.

Desse modo, as favelas passaram a representar um novo risco, pois, se antes se constituíam como um espaço da marginalidade, onde o vagabundo e os pobres de um modo geral eram sujeitos apolitizados, o que caracterizava um espaço de riscos sociais, transformavam-se num espaço de riscos políticos pelas próprias “articulações perigosas” com os movimentos radicais de esquerda.

Assim, pela lógica dos grupos hegemônicos, fez-se necessário intervir, legitimando-se, sobretudo, como *slogan* principal, a seguinte frase: “*É necessário subir o morro antes que deles desçam os comunistas*” (SAGMACS, 1960, p.38), conforme pode ser constatado, por meio do documento confidencial enviado do Palácio do Catete ao então Cardeal Arcebispo do Rio de Janeiro, Dom Jaime de Barros Câmara:

Tenho pensado muito em vossa eminência nestes últimos dias. Não desejei, porém interromper para uma palestra o tempo de vossa eminência, devotado a tão alto ministério. O assunto, porém, é de

relevância. No domingo, realizam-se as primeiras eleições municipais, no estado do Rio de Janeiro. Não estou interessado em política partidária, nem escreveria a vossa eminência, mesmo que o estivesse. Trata-se, porém, de fato que transcende do pleno partidário para se projetar no plano social. Os comunistas estão organizando o que chamam ‘O Cinturão Vermelho’ em torno do Distrito Federal. Querem tomar conta das prefeituras de Petrópolis, Duque de Caxias, Nilópolis, São Gonçalo, etc...etc. É candidato na primeira delas Dr Yedo Fiúza. Os Partidos estão entrando em acordo com os comunistas. Parece-me que não é lícito a um católico votar em candidatos bafejados pelos comunistas. Há necessidade de uma palavra de advertência. E só quem tenha autoridade, pode dá-la (...) O senhor presidente da república reconhece a minha iniciativa. As primeiras eleições – repito – são no domingo, em Petrópolis. Há candidatos comunistas, aliados dos comunistas e candidatos sem ligações com êles. Parece lícita uma bôa escolha por partidos católicos. Urge pois, uma orientação que estará nas mão da Igreja. Creia vossa eminência na minha admiração e na minha confiança de Brasileiro. José Pereira Lima (Documento Confidencial – Palácio do Catete. 26 out.1947).

As então eleições municipais de 1947 aconteceram conforme as expectativas, tanto da esperança das massas, quanto dos anseios e temores dos grupos hegemônicos. A consolidação da esquerda nos pleitos municipais teve, como ponto máximo, o Distrito Federal, onde 18 vereadores foram eleitos. Entretanto, cabe salientar que essa presença do Partido Comunista do Brasil seria impugnada em seus exercícios. Esse resultado acelerou o processo de retorno à ilegalidade do Partido Comunista por movimentos autoritários. E foi assim que fez o então Presidente da República e general do Exército Brasileiro Eurico Gaspar Dutra, perante o risco político na escala nacional, assim como diante de uma nova configuração geopolítica mundial, a Guerra Fria.

Do mesmo modo, junto à configuração interna territorial, sobretudo na cidade do Rio de Janeiro, instituiu-se, através de uma articulação entre a Igreja Católica, na figura de Dom Jaime de Barros Câmara, e o Estado, na figura do prefeito do Distrito Federal, Hildebrando Góis, a Fundação Leão XIII⁷.

Essa instituição, teoricamente, teria como “ofício” intervir nos espaços das favelas para garantir melhorias nas condições materiais e objetivas das populações existentes em situação de precarização de vida. Sua criação foi fundamentada a partir de uma resposta direta ao processo de precarizações existente no interior destes espaços, assim, como um processo de recuperação do poder espacial do Estado, por meio de sua intervenção político-social.

⁷ Instituída através do decreto presidencial nº 22.498 de 22 de janeiro de 1947.

Conforme segue a reportagem do Periódico matutino *O Globo*:

Instituída a Fundação Leão XIII

O chefe do governo assinou decreto criando essa organização de amparo às populações dos morros e das favelas.

O presidente da republica assinou um decreto instituindo uma fundação de assistência social denominada LEÃO XIII. Nos “considerando” o decreto frisa o dever indeclinável do governo em acudir as populações localizadas nos morros e nas favelas “cujas dificuldades topográficas” as privam dos serviços assistenciais de que gozam outras zonas da capital federal. (...) (O GLOBO, 23 jan.1947, p.6).

Desse modo, um conjunto de ações e práticas foi desenvolvido no interior das favelas cariocas, assim como profundas transformações ocorreram mediante essas práticas, das quais a Igreja Católica, sobretudo, será a grande protagonista.

AS AÇÕES DA FUNDAÇÃO LEÃO XIII E SUAS CONSEQUÊNCIAS SÓCIO-POLÍTICO-ESPACIAIS.

O que, porém, o Estado e a sociedade não podem nem devem ignorar, é essa condição de miserabilidade em que vive quase um terço da população da nossa capital. Minorar-lhes os sofrimentos físicos e morais, dar-lhes noções de higiene e educá-la para saber viver em outro ambiente social, e ser útil à sociedade, eis o nosso principal escopo (PROVÍNCIA ECLESIAÍSTICA, 1948, p.196).

A Fundação Leão XIII significou um conjunto de suas ações no interior das favelas cariocas a partir dos Centros de Ações Sociais⁸. Estes Centros materializaram-se como os principais espaços de planejamento, organização, administração e principalmente, de realização das atividades políticas e sociais no interior das favelas cariocas.

Sobre os Centros de Ações Sociais e seus aspectos arquitetônicos, inúmeras eram as dificuldades, tendo em vista a declividade topográfica na maioria das favelas e as dificuldades na realização das obras de engenharia, pois necessitavam de obras infra-estruturais, como era o caso das construções de muros de arrimo, sistemas de bombas

⁸ Ao todo foram criados 6 Centros de Ações Sociais e 2 Agências Sociais Provisórias, os quais se localizavam nas seguintes favelas: Centro de Ação Social 1 - Barreira do Vasco - “Cardeal Jaime Câmara”; Centro de Ação Social 2 - Morro de São Carlos - “Presidente Eurico Gaspar Dutra”; Centro de Ação Social 3 - Morro do Jacarezinho - “Carmela Dutra”; Centro de Ação Social 4 - Morro dos Telégrafos - “Oswaldo Cruz”; Centro de Ação Social 5 - Morro do Salgueiro - “Padre Anchieta”; Centro de Ação Social 6 - Rocinha - “São José”; Agência Social Provisória 1 - Praia do Pinto - “Ana Nery” e a Agência Social Provisória 2 - Cantagalo - “Machado de Assis”.

hidráulicas e encanamentos de água para o deslocamento até o alto do morro. Por sua vez, sua constituição física era basicamente feita em madeira. A justificativa para que estes Centros fossem pré-moldados e sua construção em madeira e não em alvenaria era por conta de uma estratégia da própria Fundação em esquivar-se das inúmeras críticas relacionadas a um possível papel de fixador das favelas no Rio de Janeiro.

Em relação ao funcionamento dos Centros pela Fundação Leão XIII, estes procediam da seguinte maneira: inicialmente se promovia um cadastro num centro de triagem, onde se analisava o perfil individual e familiar de todos os moradores das favelas assistidas, aos quais eram posteriormente encaminhados, se necessário, para os serviços mantidos pela Fundação nos próprios Centros de Ações Sociais.

A questão da saúde, ou melhor, a falta dela no interior das favelas cariocas constituiu-se concomitante ao próprio processo histórico carioca. Questões como a falta de saneamento básico (água tratada e encanada, sistemas de esgoto, pavimentação e coleta de lixo), a dificuldade do acesso e a ausência de unidades de saúde médico-hospitalares, assim como questões da desnutrição infantil, não eram desconhecidas pelos governantes e por isso foram os pontos fundamentais das respostas e das ações da Fundação Leão XIII através dos seus Centros de Ações Sociais. Nesses Centros foram implantados inúmeros serviços na esfera da saúde, com a presença de profissionais especializados, como médicos, farmacêuticos, dentistas e dietistas⁹, que se encontravam presentes e que promoviam o atendimento das populações nos morros e favelas assistidos pela Fundação.

Nas favelas onde trabalha a Fundação Leão XIII, há no Centro Social, um serviço médico cuja extensão varia com o tamanho da favela. No Cantagalo, o Centro tem dois médicos, embora não muito assíduos, uma enfermeira, de tempo integral, e 5 visitadoras. Os médicos encaminham ao posto clínico geral e aos serviços médicos já articulados com a Fundação. O centro tem telefone e o serviço é equipado com uma padiola. Para os casos urgentes, chamam o pronto socorro do “Miguel Couto”. No São Carlos, para uma população de 28.000 favelados, só há o centro da Fundação e, em caso de urgência o pronto socorro do Hospital Souza Aguiar. Na Rocinha, o serviço médico tem lactário e farmácia; possui dois clínicos, um pediatra, dois dentistas, duas enfermeiras, uma dietista, dois auxiliares de dentista e um responsável pela farmácia. Esse serviço médico atende a mais ou menos 15.000 pessoas, correspondendo às 3.000 famílias matriculadas no Centro (Relatório SAGMACS, 1960, p.25).

⁹ O que seria denominado atualmente como o profissional do campo da nutrição.

Cada Centro de Ação Social possuía ambulatórios que promoviam consultas, exames, pequenas cirurgias e atestados médicos para os adultos que viviam nos espaços das favelas. Além dos atendimentos na escala local, os casos que estivessem para além das condições infra-estruturais dos próprios Centros, eram encaminhados para internações e cirurgias nos hospitais da rede pública de saúde e convênios previamente estabelecidos por um acordo institucional.

Por último e não menos importante, o serviço de saúde da Fundação Leão XIII disponibilizava assistência médico-dentária, o que, para o período, constituía-se como um avanço, visto que graves eram os problemas de saúde bucal, inclusive no tocante ao próprio relatório em relação a inúmeros casos de abscessos dentários. Desse modo, a Fundação promovia extrações, obturações, além de programas de higiene dentária.

Assim, as ações médicas no interior das favelas configuraram-se de maneira significativa, tanto do ponto de vista qualitativo como do ponto de vista quantitativo, visto que, segundo os dados estatísticos da Fundação Leão XIII, no período compreendido entre 1947 e 1954, por exemplo, foram atendidos 1.486.018 pessoas nos serviços médicos e distribuídas 4.782.924 mamadeiras nos lactários. Desse modo, podemos afirmar que ações da Fundação promoveram, significativamente, uma melhoria nas condições de vida e nos aspectos de saúde das populações moradoras dos morros e favelas assistidas.

EDUCAÇÃO

Pois estamos certos de que o “problema da favela” é eminentemente o problema da falta de educação. Doenças, analfabetismo, ideologias exóticas, crimes, contravenções, prostituições, etc., são males de um povo que vem vivendo, anos a fio, sem o benefício de uma palavra esclarecedora e amiga, que só a escola, na sua mais alta concepção, pode dar (MORROS E FAVELAS – como trabalha a Fundação Leão XIII: notas e relatórios de 1947 a 1954, 1955, p.31).

A questão educacional, para a Fundação Leão XIII, era compreendida como a principal forma de resolução dos problemas nas favelas cariocas. Sua concepção de educação consistia numa dimensão para além da formalidade escolar, ou seja, uma compreensão complexa e articulada, direcionada amplamente para questões de uma educação do ponto de vista da moral e dos bons costumes, física e recreativa, e também uma configuração imprescindível da educação religiosa. A grande proposta da Fundação

Leão XIII enquadrava-se principalmente na educação infantil, pois, segundo seus pressupostos, somente pelas novas gerações era possível resolver os problemas das favelas e assim todas as ações eram inicialmente projetadas para a assistência social das crianças e jovens. Os espaços educacionais da Fundação estavam localizados nos próprios *Centros de Ações Sociais* e eram basicamente divididos em Escola maternal, para crianças de 2 a 4 anos; Jardim de Infância, para crianças de 4 a 7 anos e Ensino Primário, curso diurno para menores de 7 a 14 anos.

A Fundação Leão XIII, através de unidades escolares nos Centros de Ações Sociais, buscou garantir todos os meios e condições de acesso ao direito à educação nas favelas, além de tentar estabelecer certa qualidade ou ao menos uma relação de equiparidade educacional para com as populações das favelas. Assim, o projeto educacional desenvolvido nos seus centros seguia de maneira prescritiva o modelo desenvolvido pela Prefeitura do Distrito Federal, com o qual a Fundação se orgulhava em colaborar. Outro ponto importante para o modelo desenvolvido pela Fundação estava na questão da alimentação, na figura da merenda escolar.

Além da educação básica de alfabetização, a Fundação também promovia, como complementaridade, a educação profissional, denominada de ensino artesanal. Essas aulas funcionavam dentro dos próprios Centros e ofereciam “oficinas de tecelagem, calçado, madeira, cerâmica, estofamento, encadernação e de outras atividades leves, adequadas à idade escolar” (MORROS E FAVELAS – como trabalha a Fundação Leão XIII: notas e relatórios de 1947 a 1954, 1955, p.32), sobretudo, para um encaminhamento da qualificação e o aprendizado para uma inserção estável no mercado de trabalho. Nesse sentido, o relatório SAGMACS fez uma extensa observação a respeito dessas atividades no desenvolvimento dos trabalhos da Fundação Leão XIII:

Um dos problemas mais graves da favela é o encaminhamento dos menores na vida pelo aprendizado de uma profissão. A fundação Leão XIII mantém, em algumas favelas, escolas artesanais que visam a suprir essa deficiência. Tratando-se de importante experiência pedagógica, pareceu-nos interessante conhecer, pelo menos através de uma unidade, a maneira como está sendo feita. Na Barreira do Vasco, o Centro Social da Fundação mantém uma escola artesanal deste tipo para meninos e meninas.(...) A escola atende a duas turmas: a da manhã, que funciona das oito às doze horas com um intervalo de meia hora, às dez, e a da tarde, que funciona das 13 às 17 horas, com um intervalo às 15.(...) O tempo médio de permanência na escola é de um a dois anos (...) (Relatório SAGMACS, 1960, p.30).

Outra prática recorrente da Fundação Leão XIII era a educação física e recreativa, a qual seria um canal de sociabilidade, ou seja, para a Fundação, um meio de “distrain educando”. Para isso, a Fundação organizava inúmeros eventos esportivos nos próprios centros, além das Olimpíadas da Fundação Leão XIII¹⁰. Anualmente, todas as favelas assistidas pela Fundação Leão XIII disputavam uma taça com o nome da instituição:

A Olimpíada Esportiva é uma festa eminentemente popular que congrega, numa convivência sadia, dirigentes e assistidos da Fundação Leão XIII. A esta festa, que geralmente se tem realizado em campo esportivo cedido amigavelmente (já utilizamos o campo do Fluminense, do Vasco da Gama, o do Corpo de Obuses e o da Light) têm comparecido todos os Centros Sociais e Agências, com Flâmulas, estandartes, bandeiras, numa demonstração pública do alto nível cívico e educacional já atingido pelos moradores de favelas assistidas pela Fundação Leão XIII. Todo o conjunto desfila, garbosamente, ao som de uma marcha, sob os aplausos calorosos dos que assistem, inclusive o Sr. Cardeal Arcebispo do Rio de Janeiro (MORROS E FAVELAS – como trabalha a Fundação Leão XIII: notas e relatórios de 1947 a 1954, 1955, p.49).

URBANIDADES

Outra preocupação da Fundação Leão XIII em relação às questões sociais balizava-se nos serviços de melhoria urbana. O processo de urbanização se constituía como um elemento fundamental em direção ao interior das favelas, visto que essa orientação era parte integrante da política de inserção nos acessos e na transformação das favelas em espaços mais humanos. Para isso, fazia-se necessário promover condições mínimas de sobrevivência para as populações, colocando-as em condições infra-estruturais como as existentes em outras áreas da cidade.

O desdobramento político no plano urbanístico da Fundação Leão XIII balizou-se através de duas propostas para a resolução dos processos de favelização. A primeira delas e que, conseqüentemente, tornou-se hegemônica, consistia em um plano de desenvolvimento urbano local (infra-estrutural), promovendo melhorias nas favelas de maneira gradual. Havia a consciência da necessidade de um longo período de trabalho. A segunda vertente desdobrava-se na possibilidade da promoção de projetos para além dos espaços das favelas, como a construção de conjuntos residenciais, articulados com órgãos

¹⁰ Entre as atividades de competição destacavam-se: o futebol, o voleibol, boliche, pingue-pongue, malha, cabo de guerra, damas e futebol de salão.

governamentais, como foi o caso da Fundação Casa Popular e até mesmo por iniciativa de classes, como os Institutos de Assistências e Pensões.

Dessa forma, por meio, principalmente, das ações, buscava-se resolver o problema da favelização através das melhorias que acabavam conflitando com o próprio Estado e grupos hegemônicos, tendo em vista que a Fundação Leão XIII tinha seus pressupostos ideológicos marcados pelo anti-remocionismo. Assim, essas condições de defesa aos espaços das favelas eram somente contrariadas quando existia em andamento um processo de complementação da política da ação social católica¹¹ ou quando o peso das pressões dos capitais imobiliários, especulativos e da intervenção do Estado e/ou dos grupos hegemônicos se fazia presente e irreversível:

Não adiantam certas soluções simplistas, daqueles que julgam que só se podem acabar com as favelas do Rio de Janeiro, enviando-se todos os favelados para o campo, nem muito menos podem ser levadas em consideração as opiniões dos que se referem às famílias que a desgraça levou para a vida miserável dos barracos dos nossos morros, subestimando o seu valor humano e sua condição cristã de irmãos nossos que devemos amar, de saúde, educação, casos sociais, problemas de família (registro dos filhos, casamento, etc.) (MORROS E FAVELAS – como trabalha a Fundação Leão XIII: notas e relatórios de 1947 a 1954, 1955, p.7).

Inúmeras melhorias nos planos urbanísticos foram desenvolvidas, sobretudo, na esfera do saneamento básico. Essa questão, presente na história da cidade do Rio de Janeiro, foi bastante problematizada pela própria Fundação, pois, para ela, as precariedades se caracterizavam como um verdadeiro entrave para o desenvolvimento das favelas, além do fato de que articulavam dimensões estéticas, funcionais e, principalmente, questões de saúde. Segundo a própria Fundação Leão XIII:

A falta permanente de água, e a falta de escoamento apropriado para as águas pluviais, e os despejos domésticos de toda espécie, criam em torno das casas uma situação verdadeiramente insuportável e, na favela, um ambiente pestilencial difícil de ser descrito (MORROS E FAVELAS –

¹¹ A cruzada São Sebastião foi criada em 1955. Sua proposta foi a de promover o processo de remoção de 900 famílias da favela da Praia do Pinto localizada entre a Lagoa Rodrigo de Freitas, o bairro de Ipanema, do Leblon e da Gávea, todos na zona sul do Rio de Janeiro, área de maior valorização espaço-imobiliário da cidade. A proposta constituiu na construção de conjunto de apartamentos na própria área, ou seja, uma visão anti-remocionista de grandes distancias geográficas e suas relações com a dimensão do trabalho, transportes e afetividades com o lugar, garantindo, assim, uma vida digna para as populações marginalizadas das favelas cariocas. A Fundação Leão XIII inseriu-se neste processo para fazer a catalogação e fichamento das famílias envolvidas e, posteriormente, para intervir em algumas questões de assistência social, como educação e saúde.

como trabalha a Fundação Leão XIII: notas e relatórios de 1947 a 1954, 1955, p.25).

Contudo, a Fundação Leão XIII além de promover a melhoria nas condições sociais e de intervir nas ações comunistas no interior das favelas, exercia o papel de impedir o crescimento desordenado, ou seja, a expansão física dos morros e favelas. Para isso, houve uma determinação imposta aos moradores das favelas, que deveriam comunicar toda e qualquer modificação ou reparos nas habitações previamente à Fundação Leão XIII, que daria a “permissão de consertos e pinturas nos barracos existentes” e, caso houvesse uma desobediência por parte do morador infrator, ocorreriam inclusive punições que recairiam sobre a obra e sobre o próprio morador.

Essas ações foram alvos da análise no relatório SAGMACS, que, diretamente em contato com as populações dos morros e favelas, identificou essa postura autoritária e retrógrada, visto que toda e qualquer melhoria estaria unidirecionalmente centralizada nas mãos da Fundação Leão XIII. Conforme se depreende do relatório, essa postura desestimulava as ações individuais dos próprios moradores em relação às melhorias infra-estruturais de suas habitações e, conseqüentemente, promovia a insatisfação dos moradores locais:

As autoridades desejam que as favelas melhorem, se urbanizem; ao mesmo tempo proíbem que os favelados melhorem seus barracos; e como a administração não possui recursos suficientes para a obra de tamanha envergadura, tudo fica na mesma (Relatório SAGMACS, 1960, p.23).

Desse modo, o conjunto de medidas da Fundação Leão XIII desdobrava-se de maneira extremamente complexa e, muitas vezes, contraditória. Suas práticas, ao mesmo tempo em que se constituíram como um verdadeiro instrumento de controle e de coerção nos espaços das favelas, ou seja, como mais um aparelho repressor do Estado, também proporcionavam e garantiam efetivamente melhorias nas condições sociais junto às favelas assistidas e ocupadas pela Fundação Leão XIII.

CONSIDERAÇÕES FINAIS: AS CONSEQUÊNCIAS DAS AÇÕES DA FUNDAÇÃO LEÃO XIII

Ao longo deste artigo, buscou-se analisar e compreender a complexidade processual dos motivos que desencadearam a criação da Fundação Leão XIII, bem como as ações que tal instituição promoveu no interior das favelas — na perspectiva de um ordenamento sócio-territorial e de suas consequências do ponto de vista político-espacial e das mobilizações e organizações sociais. Destaquemos sinteticamente alguns aspectos da reflexão empreendida e suas conclusões.

Como dito anteriormente, a Fundação Leão XIII, no período compreendido entre 1947 e 1962, sob a orientação e gestão da Igreja Católica — sobretudo nas figuras de Dom Jaime Barros de Câmara e Dom José Távora — prestou assistência a 33 favelas¹² no Rio de Janeiro, através dos Centros de Ação Social, onde serviços de saúde, educação, alimentação, apoio jurídico e processos de urbanização e urbanidades se fizeram presentes.

Esses serviços, de fato, promoveram melhorias e avanços significativos nas condições de vida das populações dos morros e favelas, antes abandonadas sócio-historicamente. No entanto, a presente pesquisa indica que, concomitantemente às melhorias proporcionadas pelas ações da Fundação Leão XIII, funcionaram estrategicamente, sob os auspícios da Fundação, diversos dispositivos de anulação dos ativismos políticos e sociais libertários — como foi o caso dos Comitês Democráticos Populares e de outras formas de organização que floresciam no interior das favelas. Tais movimentos inseridos em uma política de ruptura política — por força de uma lógica proposta ou imposta pelo Partido Comunista do Brasil, dentre outros agentes — foram combatidos permanentemente no campo político.

De fato, a Fundação Leão XIII destacou-se no processo sócio-histórico-espacial carioca no período específico da análise, quando, diante de suas ações, orientadas pelas forças hegemônicas, modificou o espaço das favelas e a realidade de milhares de pessoas na cidade do Rio de Janeiro.

Contudo, em meio a todo um conjunto de transformações nos espaços das favelas e diante das condições adversas, sendo elas materiais ou políticas, seus moradores jamais se calaram ou imobilizaram, exercendo sempre um forte papel no processo da produção do espaço.

¹²Segundo a Fundação Leão XIII em seu relatório, a sua assistência estava dirigida a 41 favelas, mas se contabilizarmos, segundo suas próprias informações, conseguimos detectar somente 33. Alguns estudos, descuidados na contagem das favelas, esquecem-se de observar que na página 38 do relatório, o Morro da Matriz, localizado no bairro do Engenho Novo, está repetido e, por este motivo, acabam afirmando que a Fundação Leão XIII promoveu assistência em 34 favelas. No entanto, cabe ressaltar que a escolha das 33 favelas assistidas pela Fundação Leão XIII levou em consideração aspectos estratégicos e políticos, como, por exemplo, grandes áreas físicas e demográficas e principalmente as favelas que apresentavam efervescência política e social.

REFERÊNCIAS

ABREU, Maurício de Almeida. *A evolução urbana do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: IPLANRIO/Zahar, 1987.

_____. Da habitação ao hábitat: a questão da habitação popular no Rio de Janeiro e sua Evolução. *Revista Rio de Janeiro*, n. 10, maio-agosto 2003.

ALVITO, Marcos; ZALUAR, Alba (orgs.). *Um século de Favelas*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1998.

CAMPOS, Andreino. *Do quilombo à favela: A produção do “espaço criminalizado” no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.

CASTEL, R. *As Metamorfoses da questão social: uma crônica do salário*. Petrópolis: Editora vozes, 1998.

CHILCOTE, R, H. *Partido Comunista Brasileiro: Conflito e Integração – 1922-1972*. Rio de Janeiro: Editora Graal, 1982.

KOWARICK, L. *A espoliação urbana*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

MORROS E FAVELAS: como trabalha a Fundação Leão XIII – notas e relatórios de 1947 a 1954. Rio de Janeiro: Imprensa Naval, 1955.

PARISSE, Lucien. *Favelas do Rio de Janeiro: Evolução – Sentido*. Caderno do CENPHA n.5. Rio de Janeiro: Margio gráfica, 1969.

PERLMAN, Janice. *O mito da marginalidade: favelas e políticas no Rio de Janeiro*. São Paulo: Editora paz e terra, 2002.

PINHEIRO, M, C, O. *O PCB e os comitês populares democráticos na cidade do Rio de Janeiro (1945-1947)*. Dissertação (Mestrado em História). Programa de Pós-Graduação em História comparada, Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Rio de Janeiro, 2007.

PREFEITURA DO DISTRITO FEDERAL. *Cidade do Rio de Janeiro: Remodelação, Extensão e Embellezamento, 1926-1930*. Paris: Foyer Brésilien, 1930.

PRESTES, Luis Carlos. *Problemas atuais da democracia*. Rio de Janeiro-vitória, s/d. (Organizar o Povo Para a Democracia- Discurso proferido no dia 15 de julho de 1945).

PROVÍNCIA ECLESIASTICA DO RIO DE JANEIRO. Rio de Janeiro – Belo Horizonte: Livraria Agir editora, 1948.

SAGMACS. *Aspectos humanos da favela carioca: Estudo sócio-econômico*. São Paulo: O estado de São Paulo, 1960.

SANTOS, Milton. *A natureza do Espaço: Técnica e tempo. Razão e emoção*. São Paulo: Edusp, 2004.

_____. *Pobreza Urbana*. São Paulo: Editora Hucitec, 1986.

SILVA, Maria Lais Pereira da. *Favelas Cariocas: 1930-1964*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2005.

VALLA, Vicente Victor (org.) *Educação e Favela: Políticas para as favelas do Rio de Janeiro, 1940 – 1985*. Petrópolis: Editora Vozes, 1986.

VALLADARES, Lícia do Prado. *A Gênese da favela carioca: a produção anterior às ciências sociais*. Disponível em: <www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttex&pid=s0102-69092000000300001>. Acesso em: 04 ago. 2008.

VINHAS, Moisés. *O Partidão: a luta por um partido de massas – 1922-1975*. São Paulo: Editora Hucitec, 1982.

FONTES

A Tribuna Popular, 1945-1946.

O globo, 1947.

AGRADECIMENTO

Agradeço ao professor Victor Valla pela possibilidade de diálogo, que me ajudou a compreender melhor o fenômeno em questão. Suas palavras tão preciosas e sua vida dedicada em grande parte a analisar e transformar as favelas em lugares melhores e as cidades em um espaço mais justo são, para nós, um exemplo. Por esses motivos, merece sem dúvida, a nossa gratidão.

Movimento Quilombola do Piauí: participação e organização para além da terra

Daniely Monteiro Santos¹

Solimar Oliveira Lima²

Recebido em agosto de 2013;

Aprovado em setembro de 2013.

RESUMO

Os movimentos sociais na sociedade contemporânea vêm assumindo uma complexidade crescente e uma riqueza organizativa destacável. O objetivo principal deste artigo é apresentar uma reflexão sobre as experiências do Movimento Quilombola no Piauí, iniciado no final da década de 1980 e fortalecido nos últimos 10 anos. O surgimento do Movimento Quilombola e sua consolidação proporcionou maior destaque as comunidades quilombolas piauienses, ampliando a discussão de questões pertinentes à luta dos povos quilombolas na definição de políticas públicas no Estado, tais como: territorialidades, identidades, cidadania e regularização fundiária. A criação em 1990 de uma Coordenação Estadual de Comunidades Quilombolas fortaleceu a luta pela posse da terra, a busca pela garantia de institucionalização de seus direitos sociais e a elevação de identidades negras em cerca de 170 comunidades quilombolas identificadas no Estado.

Palavras-chave: Movimentos Sociais; movimento quilombola; cidadania.

ABSTRACT

Social movements in contemporary society are assuming increasing complexity and rich organizational detachable. The main objective of this paper is to present a reflection on the experiences of the Movement Quilombo Piauí, started in the late 80s and strengthened over the past 10 years. The emergence of the Movement and its consolidation Quilombo gave greater prominence piauienses maroon communities, expanding the discussion of issues relevant to the struggle of the peoples Maroons in the definition of public policies in the state,

¹ Mestranda em História do Brasil pela Universidade Federal do Piauí (UFPI) e membro do Grupo de Pesquisa da Escravidão à Autogestão. E-mail: dannymonteiro@hotmail.com.

² Professor do Departamento de Ciências Econômicas e do Mestrado em História do Brasil da Universidade Federal do Piauí. E-mail: s.olima@bol.com.br.

such as territoriality, identity, citizenship and land tenure. The creation in 1990 of a State Coordination Quilombo Communities strengthened the struggle for land, the search for the institutionalization of ensuring their social rights and the rise of black identities in about 170 communities in the State identified Maroons.

Keywords: Social Movements; movement maroon; citizenship.

A PRESENÇA NEGRA NO PIAUÍ

A presença negra no Piauí iniciou com a ocupação do atual território, no século XVII, com a utilização de mão de obra negra escravizada para a atividade econômica predominante - a pecuária - e se mantém como referência principal nos séculos de vigência do sistema escravista. Segundo Lima (2005), práticas senhoriais de castigos e violências simbólicas buscavam a manutenção da estabilidade dessas relações escravistas. Contudo, nesses longos anos de cativeiro, foi recorrente o processo de resistência da população negra cativa com o intuito de superação da condição de escravizados e da busca de sua liberdade perdida.

Nesse sentido, a resistência negra, manifestou-se em diferentes formas. Uma delas, e provavelmente a mais comum, foi à fuga de escravizados para as florestas e sertão afora. São a partir dessas fugas que, em geral, surgiram os denominados *quilombos*, lugares onde os escravizados refugiavam-se, com o principal objetivo de assegurar sua liberdade. Para Costa, “quando o escravizado cometia o ato da fuga, colocava-se de modo ativo em relação ao seu proprietário, bem como o próprio sistema escravista, reclamando assim o direito de ser livre” (COSTA, 2009, p. 56).

Todavia, mesmo diante de forte vigilância e controle privado e público, a exemplo da existência de leis regulamentadas por um aparato judicial, de instituições legais e códigos de postura, o escravizado resistia:

Nem mesmo a distância entre as cidades constituíam obstáculo para as fugas, sendo mais comum fugirem para outras cidades dentro do próprio território (...) existia um verdadeiro corredor de fugas, com escravos indo de um lado para o outro à procura da liberdade e em busca de sobrevivência. (COSTA, 2009, p.56).

A historiografia tradicional sobre a escravidão e a formação dos quilombos no Brasil narra, na maioria das vezes, uma trajetória de construção dos quilombos a partir da resistência

através de fugas migratórias realizadas pelos escravizados. Silenciam, assim, outras possibilidades analíticas de resistência dos mesmos. Quando analisamos a trajetória de formação das comunidades quilombolas piauienses, deparamo-nos com outros processos de resistências. Através da construção histórica da memória coletiva dos moradores aquilombados, nova ferramenta de análise da formação dos quilombos piauienses emerge, como a formação de comunidades remanescentes de quilombos através de concessões e doações de terras das fazendas públicas e particulares existentes no sertão nordestino.

A partir desta análise verificam-se novas formas de resistência dos escravizados. Permanecendo em seus territórios, fixam ali sua moradia e estabelecem, na ideologia paternalista, relações de dependência. O sociólogo Roberto Schwarz (2000) evidencia que as políticas de dominação vigentes na sociedade brasileira do século XIX eram caracteristicamente paternalistas, como, por exemplo, ocorria nas relações entre senhor/escravizado. Neste sentido, a ideologia paternalista incluía a imagem de que aquela era uma sociedade onde os pontos de referência e formulação de lugares sociais eram definidos na verticalidade. Assim, o sujeito se define, à medida que as relações sociais nas quais ele está inserido o definem, não existindo lugar social fora das formas instituídas.

Portanto, o negro não era aceito fora desta condição e muitos resistiam dentro desta relação paternalista, procurando sobreviver e atingir objetivos próprios. Aos escravizados, restava perseguir seus objetivos, tentando provocar nos senhores movimentos que lhes interessam a eles, dependentes, como a doação ou concessão de terras de suas fazendas para a sua moradia.

A contradição, portanto existia, pois éramos um país agrário e independente, dividido em latifúndios, cuja produção dependia do trabalho escravo por um lado e do mercado externo (capitalista) pelo outro. Com base na colonização do Brasil pode-se dizer que ela produziu, a partir do monopólio da terra, três classes de população: o latifundiário, o escravo e o “homem livre”, que na verdade era dependente. Sendo o favor, o mecanismo através do qual se reproduziu e perpetuou uma das grandes classes da sociedade brasileira: a aristocracia. Ele atravessou e afetou no conjunto a existência nacional, ressalvada sempre a relação produtiva de base, esta assegurada pela força. Aos homens livres e aos escravizados, o favor serviu como uma mediação quase universal.

Inseridos neste processo, tomamos como exemplo os ex-escravizados e seus descendentes que formaram a comunidade quilombola Tapuio, localizada no município de Queimada Nova, centro norte do estado do Piauí, ficando a 546 km da capital Teresina.

O município limita-se ao norte com as cidades de Acauã e Paulistana, ao sul com o estado de Pernambuco e com a cidade de Lagoa do Barro do Piauí, a leste com os estados de Pernambuco e Bahia e a Oeste com a cidade de Lagoa do Barro do Piauí. (IBGE, 2005) Ela está a 12 km do município de Queimada Nova, com uma vegetação arbustiva típica do semiárido nordestino. Foi neste ambiente que a comunidade quilombola floresceu.

Segundo o antropólogo Carlos Alexandre Barbosa (2006) e de acordo com a memória quilombola, a fundação da comunidade se deu em uma das fazendas do bandeirante capitão Valério Coelho Rodrigues, denominada Fazenda Brejo ou Data Brejo, antiga fazenda de criação de gado do séc. XVIII, por volta de 1870/1880. Existia na época um engenho de cana-de-açúcar, numa localidade perto de Paulistana chamada Vereda do Engenho, onde trabalhava um escravo chamado Alexandre da Silva. O Sr. Alexandre da Silva constituiu família no local e criou seu filho Dionísio Alexandre da Silva, na época já liberto, nesse engenho e quando o garoto cresceu fora trabalhar na Fazenda Brejo.

O antigo dono das terras da Fazenda Brejo, Raimundo Nonato, doou para o Dionísio Alexandre um lote de terra da fazenda, que junto com sua esposa Brígida Maria de Jesus, ambos ex-escravizados, construíram as primeiras casas, ainda trabalhando para o Seu Raimundo Nonato, proprietário da Data do Brejo. Como pagamento pelo trabalho do casal, entregou ou doou-lhe o pedaço de terra dentro da fazenda e logo então fixaram moradia. Pouco tempo depois quando o Sr. Dionísio Alexandre da Silva e sua esposa já estavam estabelecidos em seu sítio, outros dois casais de negros foram morar na área, e formaram mais dois sítios. Dessas três famílias se deu a formação deste território quilombola.

É importante evidenciar que esta “doação” necessita de significação. Para o senhor, a entrega de uma pequena parte de suas extensas terras era mais um mecanismo de fixação, dependência e controle para com seus moradores escravizados e seus descendentes. Já para os subordinados, era um ganho e uma ferramenta de sobrevivência dentro deste sistema de dominação. Percebe-se que a vigência da dominação paternalista não significava que os subordinados estavam passivos, incapazes de perseguir objetivos próprios, impossibilitados de afirmar sua diferença. Ao contrário, afirmavam a diferença no centro mesmo dos rituais da dominação senhorial, as fazendas públicas e particulares. Arte de sobreviverem em meio à subordinação e à violência. Vemos os jogos, as artimanhas e as estratégias dos escravizados, que permanecendo nas fazendas, conseguiram, muitas vezes, atingir seus objetivos próprios: a doação de lotes de terras para sua moradia. Com isso acabam por minimizar e atenuar a violência e a humilhação, própria do sistema paternalista.

A construção histórica das comunidades quilombolas tem por base a memória coletiva dos remanescentes de quilombos, materializada em inúmeros espaços de memórias representados pelo cemitério, pelas casas mais antigas, pelo rio, pela seca, pelas roças, enfim, lugares de memória (NORA, 1993), que consiste na necessidade de registrar a memória coletiva construída no seio da comunidade como garantia de continuidade, legitimidade territorial e pertencimento. Como afirma Pollak (1992), ela é essencial para manutenção e vivência em grupo, pois está ligada às construções de identidades múltiplas necessárias à coesão do grupo.

O testemunho oral dos moradores aliado à documentação disponível nos laudos antropológicos permitem uma análise sistemática do surgimento dessas comunidades. O uso da história oral como metodologia reveladora da memória quilombola torna-se fundamental e legítima, uma vez que parte desses grupos de não letrados quase não deixou registro escrito e a tradição oral revela o lugar privilegiado para o conhecimento das trajetórias desses grupos sociais. Neste sentido, pode-se registrar que negros ajudaram a estabelecer comunidades no interior do Piauí. Essas comunidades negras rurais remanescentes de quilombolas, cuja formação tem possibilitado a continuidade como remanescentes da luta de resistência dos negros escravizados.

Segundo Boakari (2005), as populações negras rurais são consideradas comunidades porque, em sua maioria, os habitantes (a) têm relações de parentesco e descendência comum, ou seja, ex-escravizados, (b) mostram grande sentimento de pertencimento ao território em que vivem, (c) orientam-se por normas históricas baseadas nas influências da presença dos seus antepassados, valorizando suas identidades e a vida em grupo. Estas comunidades, reconhecidas negras rurais, ganharam uma nova identidade a partir da Constituição Brasileira de 1988, com a elaboração do artigo 68 do Ato das Disposições Transitórias Constitucionais. Nele, garante-se o direito aos remanescentes das comunidades de quilombos o reconhecimento da propriedade definitiva sobre as terras que estiverem ocupando, com o dever estatal da emissão dos respectivos títulos.

Portanto, o referido artigo quando cria o dever da titulação de terras constrói também uma nova categoria política – *remanescentes de quilombos* – para as comunidades rurais negras espalhadas por todo o país. Ou seja, a partir da constituinte de 1988, o Estado garante uma existência jurídica aos povos remanescentes de quilombos, o que implica com o surgimento de um sujeito constitucional. Assim, assegura lhes a institucionalização de seus direitos para fins de reivindicá-los. A partir de então, surge à necessidade do conceito

quilombo ser ressignificado e reinterpretado, exigindo uma leitura para além da visão historicista.

Para Fiabani (2007), atualmente os quilombos contemporâneos são considerados territórios de resistência cultural, do qual fazem parte grupos étnicos raciais se identificam. Ele identifica que são determinados como comunidades negras remanescentes de quilombos conforme os costumes, as tradições e as condições sociais, culturais e econômicas específicas que os distinguem de outros setores da coletividade nacional. Assim, no ano de 2003, o Governo Federal editou um Decreto de n.º 4887/2003, que regulamenta, no plano constitucional, o reconhecimento das ocupações quilombolas, apresentando notáveis avanços na absorção de conceitos como: territorialidade, identidade e autorreconhecimento.

A partir de então, a legalização das terras dos *remanescentes de quilombos* brasileiros passa por discussões e redefinições em torno de questões como: identidades e territorialidades. Quando se trata das identidades, o fator identitário levou as populações negras rurais a se agruparem sob uma mesma expressão coletiva, a declararem pertencimento a um grupo, a afirmarem territorialidade específica e a encaminharem organizadamente demandas face ao Estado, exigindo o reconhecimento de formas intrínsecas de acesso a terra e políticas públicas e de exercício da cidadania.

De acordo com Joanildo Burity (2005), a democratização da sociedade brasileira, nas décadas de 1980 e 1990, resultou numa acentuação de processos de diferenciação – seja no sentido de uma pluralização do número e tipos de atores sociais; seja no sentido de um crescente reconhecimento de que as diferenças fazem parte do avanço da democratização e de que se tem que conviver com elas. Neste período, vem se a tona uma pluralidade de projetos e visões políticas, tornando assim mais clara a heterogeneidade da sociedade civil.

Nesse sentido, há uma inclusão de novos atores na formulação e implementação das políticas públicas, ouvindo-os, institucionalizando sua participação e legitimando parcialmente suas demandas, em um cenário em que o fazer passou a ser de iniciativa da sociedade, que não pode esperar pelo Estado:

Torna-se mais complexa a tessitura da esfera pública [...] a política amplia-se [...] para as concepções conservadoras, elitistas, vem a exigência de admitir a co-presença de atores populares [...]; para as concepções de esquerda, vem a exigência de admitir outras referências que não o de classe[...] referenciais que implicam, igualmente numa pluralização deste sujeito. (BURITY, 2005, p.71).

Na década de 1990, a pluralização de atores sociais da sociedade civil passou a atuar na busca por reconhecimento e participação nas políticas públicas “passou-se a valorizar relações mais horizontais, menos formalizadas e mais baseadas na atuação descentralizada, coordenada através de múltiplos canais de comunicações, as chamadas redes” (BURITY, 2005, p.81).

Em suma, à medida que avançou o processo de democratização, depois da crise econômica instaurada na década de 1980, emerge um crescente número de demandas e atores sociais, como o movimento quilombola, em busca de atendimento e reconhecimento. A pluralidade de identidades dos atores sociais, como dos remanescentes de quilombos, revela à necessidade de ampliação da cidadania, o reforço da malha associativa, a reconstrução dos laços de solidariedade e a reciprocidade entre indivíduos e grupos, tanto no âmbito da sociedade civil quanto no âmbito do Estado.

Neste sentido, a identidade negra é entendida como um processo construído historicamente em uma sociedade que padece de um racismo ambíguo e um mito de uma democracia racial. Ela se constrói no contato com o outro, no contraste com o outro, na negociação, na troca, no conflito e no diálogo. São, portanto, os ativistas negros os chamados a falar, explicar e expressar todo o saber que acumularam na construção de sua identidade negra.

Para Telles (1999), a elevação e construção de sua identidade amplia a cidadania e se faz presente a partir das reivindicações dos primeiros movimentos sociais da década de 1980. A esperança da cidadania e a generalização de direitos que essas mobilizações foram capazes de suscitar formaram uma dinâmica de negociações centrada nos conflitos e na justiça social, e não centrada no Estado. Neste sentido, a autora aponta possibilidades reais de invenção democrática, que teve resultado na descoberta de direitos e ações organizadas pela sociedade civil e reconhecidas pelo Estado. Tais possibilidades são a contratualidade entre sociedade e Estado; medidas de equidade, com políticas sociais alternativas que passaram a ser discutidas pelas organizações populares; e formas de negociação que os movimentos sociais passaram a estabelecer com governos locais e que a participação tem possibilitado uma gestão pública realmente pública.

A identidade quilombola dentro das comunidades negras rurais é reforçada em seus modos de ser, sentir e fazer. Sua construção faz-se presente no dia a dia da comunidade pelos seus costumes e tradições passadas de geração a geração e é, marcadamente, evidenciado como ferramenta de luta política pelas disputas em prol do reconhecimento da sua negritude,

de suas reminiscências quilombolas, de seu território e de seus direitos. Para Maria Rosalina dos Santos, liderança quilombola no Piauí, esta questão é definida como:

Acredito que era preconceito que se tinha de não se aceitar [...] Com o passar do tempo, com a minha participação, com a minha militância no movimento negro, a gente foi se libertando um pouco da vergonha e do lenço na cabeça [...] Pois ser negro se passa, não é só pelo vestido colorido e nem pelas tranças, ser negro passa por assumir. Então, foi um processo que nós enfrentamos dentro da comunidade para que as pessoas pudessem adquirir uma consciência de ser negro, e ser negro não é só se vestir, não é só a trança, ser negro é abraçar a causa. (SANTOS, 2007, p.181).

Quando se trata das territorialidades, é necessário compreender as comunidades quilombolas como territórios de pertencimento que foram sendo construídos histórica e politicamente, através das mobilizações por livre acesso aos recursos básicos em diferentes regiões e tempos históricos. O processo de territorialização, como afirma Almeida é, logo, resultante de um conjunto de fatores envolvendo a capacidade mobilizatória, em torno de uma política de identidades, e o jogo de forças em que os agentes sociais travam suas lutas e reivindicam direitos face ao Estado (ALMEIDA, 2008, p.30).

Os remanescentes quilombolas caracterizam-se por modos específicos de ser, viver e fazer. São seus territórios os espaços de produção destas manifestações e, neste sentido, condição fundamental para a sobrevivência da própria comunidade. A territorialidade representa, portanto, o esforço de uma coletividade em ocupar, usar, controlar e identificar-se com um grupo específico. Assim a territorialidade é entendida como uma expressão concreta e abstrata do espaço apropriado, comunidade rural, e produzido, formado por sujeitos que o redefinem no seu cotidiano. Nesse sentido, Haesbaert afirma que “um das vertentes básicas do território se baseia na visão culturalista que prioriza as dimensões simbólicas e mais subjetivas, o território visto fundamentalmente como produto da apropriação feita através do imaginário e/ou identidade social sobre o espaço” (HAESBAERT apud SPOSITO, 2004, p.18).

Por sua vez, Manuel Correia de Andrade (1995), faz uma análise da questão do território no Brasil, retratando o conceito de território com uma abordagem profundamente política e econômica de ocupação do espaço. Ele faz uma diferenciação entre território e espaço. O território associa-se mais à ideia de integração nacional, de uma área efetivamente ocupada pela população, pela economia, a produção de saberes, etc. Já o espaço é mais amplo que o território, englobando também as áreas vazias que ainda não se territorializaram, isto é, que ainda não sofreram uma ocupação humana efetiva. Assim, o espaço é mais amplo que o

território, englobando-o. Associada ao território tem-se a expressão territorialidade que, para o autor:

Pode vir a ser encarada tanto como o que se encontra no território, estando sujeito à sua gestão, como, ao mesmo tempo, o processo subjetivo de conscientização da população de fazer parte de um território, de integrar-se em um Estado [...] A formação de um território dá às pessoas que nele habitam a consciência de sua participação, provocando o sentido da territorialidade que, de forma subjetiva, cria uma consciência de confraternização entre elas. (ANDRADE, 1995, p. 20).

Já territorialidade é a forma de como se materializa o território, bem como a manifestação das pessoas, a especialização de qualquer segmento da sociedade como, por exemplo, a produção de saberes de uma determinada comunidade. Assim, as comunidades quilombolas tem o diferencial de fixar-se na discussão em torno da territorialidade, sob duas bases fundamentais: a herança africana, como fixação de seus saberes originários; e a defesa do território. A territorialidade, para eles, é baseada na relação de parentesco, no respeito aos mais velhos, no papel de cada um dentro da comunidade, na religiosidade, nos espaços concretos e simbólicos e na manutenção e transmissão de seus costumes.

No que fiz respeito à territorialidade desses grupos, a ocupação da terra não é feita em termos de lotes individuais, predominando o seu uso comum. A utilização dessas áreas obedece à sazonalização das atividades, sejam agrícolas, extrativistas ou outras, caracterizando diferentes formas de uso e ocupação dos elementos essenciais ao ecossistema, que tomam por base laços de parentesco e vizinhança, assentados em relações de solidariedade e reciprocidade. (FIABANI, 2005, p.391).

Portanto, a construção política de uma identidade coletiva em que seja possível assegurar a maneira estável do acesso a recursos básicos resulta, deste modo, numa territorialidade específica que é produto de reivindicações e de lutas dos remanescentes de quilombo por acesso a terra e a políticas públicas de inclusão social. Com a regularização fundiária, as comunidades passam a reivindicar além do título da terra o acesso a várias políticas públicas do Governo Federal destinadas aos remanescentes de quilombo, como abastecimento de água, estrada, eletrificação, serviços de saúde, saneamento básico e educação; direitos básicos para o exercício da cidadania.

A LUTA PELA REGULARIZAÇÃO DA TERRA

Apesar de considerar a autoatribuição como critério da identidade quilombola, é necessário que as comunidades quilombolas busquem este reconhecimento junto ao Estado. As etapas que devem ser seguidas para a identificação, ou seja, abertura dos processos de reconhecimento enquanto comunidade quilombola é: criar uma Associação comunitária em sua comunidade, registrar em cartório, encaminhar para a Fundação Cultural Palmares um documento em que se autodefinem como remanescente de ex-escravizados e pedir o seu cadastramento para solicitar a regularização fundiária de suas terras. Logo após a publicação no Diário Oficial da União e no Diário Oficial do Estado, a Fundação Cultural dos Palmares encaminha a solicitação de regularização para o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária - INCRA, órgão responsável pela delimitação e titulação das terras. Para que o mesmo inicie os trabalhos nas comunidades, elas devem apresentar a Certidão de Registro no Cadastro Geral de Remanescentes de Comunidades de Quilombos, emitida pela Fundação Cultural Palmares (BRASIL, 2009).

A primeira parte dos trabalhos do INCRA consiste na elaboração de um estudo da área, destinado à confecção do Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID) do território. A segunda etapa é a de recepção, análise e julgamento de eventuais contestações. Aprovado em definitivo esse relatório, o INCRA publica uma portaria de reconhecimento que declara os limites do território quilombola. A fase seguinte do processo administrativo corresponde à regularização fundiária, com a saída de ocupantes não quilombolas mediante desapropriação e/ou pagamento de indenização e demarcação do território. O processo culmina com a concessão do título de propriedade à comunidade, que é coletivo, pró-indiviso e em nome da associação dos moradores da área, registrado no cartório de imóveis, sem qualquer ônus financeiro para a comunidade beneficiada. (BRASIL, 2009)

Segundo Assunção Aguiar (2010), do Instituto de Assistência Técnica e Extensão Rural do Estado do Piauí (EMATER-PI) as comunidades quilombolas defendem o título coletivo para o quilombo, pois a coletividade é um dos elementos de sua identidade e se estende para além da titulação. A titulação das áreas quilombolas mostra ser um processo difícil e complexo, pois envolvem relações que não são somente geográficas, e sim culturais, religiosas, simbólicas e políticas. Neste sentido, a constituição de um território quilombola extrapola a questão geográfica e administrativa.

A Superintendência Regional do INCRA no Piauí já titulou cinco territórios quilombolas, em parceria com o Instituto de Terras do Piauí (INTERPI). São eles: Território

Olho D Água dos Pires, em Esperantina; Território Sítio Velho, em Assunção do Piauí; Território Volta do Campo Grande, em Campinas do Piauí; Território Fazenda Nova e Território Morrinhos, ambos no município de Isaias Coelho (PIAUI, 2010). Ruimar Batista, integrante do Movimento Negro no Piauí, reflete criticamente sobre a real situação do processo de titulação e a falta de operacionalidade do INCRA.

Reconheço a grande falha do movimento negro e quilombola na questão de não ter peitado, pressionado o INCRA com relação a titulação das terras. E isso é tão serio, que algumas políticas públicas deixam de ser implementadas, por que a comunidade não é regularizada suas terras. Então, o que menos nos avançamos foi na questão da terra. E talvez isto tenha acontecido, por que é uma questão muito complicada, porque mexe com os latifundiários e com seu poder econômico e não é a toa que, por exemplo, o DEM entrou no Congresso com uma ação contra o artigo 68, porque mexe com as terras deles, Se tivéssemos mais organização política nesse setor de enfrentamento, talvez tivéssemos mais avanços. (BATISTA, 2010).

Para Alberti e Pereira, o movimento negro urbano contribuiu significamente para a visibilidade da organização quilombola, ampliando-a para o espaço público (ALBERTI; PEREIRA, 2007, p.311). Esta visibilidade existente iniciou-se por meio de um processo histórico de lutas pela manutenção do território quilombola e por políticas públicas de inclusão nas comunidades negras rurais. Essa luta começou a mais de duas décadas, quando se institucionalizou a relação entre o Estado e as comunidades quilombolas por intermédio da Fundação Cultural Palmares, ligada ao Ministério da Cultura e da Secretaria Especial de Promoção da Igualdade Racial, órgãos que têm como objetivo ajudar na garantia dos direitos territoriais as populações quilombadas.

O Movimento Negro é entendido como um sujeito político cujas reivindicações conseguiram, a partir do ano 2000, influenciar o governo brasileiro e seus principais órgãos, com uma trajetória histórica, integrante do contexto atual da organização dos movimentos sociais que emergiram a partir da década de 1970. Esse reconhecimento tem possibilitado uma mudança dentro de vários setores do governo no processo de implementação de políticas públicas e práticas de ações afirmativas voltadas para a população negra.

Segundo Gomes (2011), enquanto sujeito coletivo e político, esse movimento é visto como uma coletividade onde se elaboram identidades e se organizam práticas através das quais defendem-se interesses, expressam-se vontades e constituem-se identidades, marcados por interações e processos de reconhecimento recíprocos. O movimento negro, portanto, inserido num contexto de uma sociedade determinada pelo racismo, pauta a necessidade de

negar a história oficial e contribuir para a construção de uma nova interpretação da trajetória dos negros no Brasil. Assim, distinguem-se dos demais movimentos sociais e populares.

Um dos setores do governo criado neste contexto é a Fundação Cultural Palmares. Uma instituição pública federal criada em 22 de agosto de 1988 (Lei nº 7.668). Sua criação foi uma resposta às pressões do movimento negro organizado no Brasil, que lutava pela oportunidade de contribuir para uma mudança mais rápida da realidade discriminatória e excludente da sociedade brasileira. Logo depois de criada, ela tomou para si o combate à intolerância racial no Brasil, além de potencializar a participação da população afro-brasileira no processo de desenvolvimento do país. Sua principal função, portanto, é o reconhecimento das terras quilombolas, além de conduzir o processo de formulação de políticas públicas que atendam as demandas e especificidades dos povos remanescentes de quilombos (BRASIL, 2013).

A Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR) foi criada pelo Governo Federal no dia 21 de março de 2003. Sua criação é mais um reconhecimento das lutas históricas do Movimento Negro Brasileiro. Sua missão é estabelecer iniciativas contra as desigualdades raciais no país. Dentre seus principais objetivos podemos destacar: a promoção da igualdade e a proteção dos direitos de indivíduos e grupos raciais e étnicos, com ênfase na população negra; acompanhar e coordenar políticas de diferentes ministérios, especialmente o Ministério de Desenvolvimento Agrário, e outros órgãos do governo brasileiro para a promoção da igualdade racial, articulando e promovendo a execução de programas de cooperação com organismos públicos e privados, nacionais e internacionais (BRASIL, 2005).

ORGANIZAÇÃO QUILOMBOLA NO PIAUÍ

A organização quilombola em âmbito nacional surge a partir do Movimento Nacional das Comunidades Negras Rurais Quilombolas. Ele é hoje um dos mais ativos agentes do Movimento Negro rural no Brasil. Unidos pela força da identidade étnica, os quilombolas construíram e defendem um território que vive sob constante ameaça de invasão. A partir da década de 1990, configura-se uma articulação própria quilombola com contornos nacionais. Em 1995, foi realizado em Brasília, de 17 a 20 de novembro, o 1º Encontro Nacional de Comunidades Negras Rurais Quilombolas (TERRA DE DIREITOS, 2011, n.p.).

Em maio do ano seguinte, foi criada a Coordenação Nacional de Quilombos - CONAQ, em Bom Jesus da Lapa - BA. Ela ainda não possui personalidade jurídica. Seu

trabalho consiste em diferentes formas de organização: associações, coordenações e conselhos. Os objetivos da Coordenação Nacional Quilombola são lutar pela garantia do direito a terra; pela implantação de projetos de desenvolvimento sustentável das comunidades; preservar os costumes, a cultura e a tradição entre as gerações das populações quilombolas; propor políticas públicas, levando em consideração a organização pré-existente das comunidades de quilombo, tais como o uso comum da terra e dos recursos naturais, sua história e cultura em harmonia com o meio ambiente (MDA, 2004, p. 54-55).

O Movimento Negro junto com o Movimento Quilombola fazem parte de um mesmo contexto de lutas pelo alcance do reconhecimento, redistribuição e representação política na esfera pública para os negros no Brasil. Assim, no Piauí, o Movimento quilombola surge em meados de 1988, época em que todos negavam a existência de quilombos no estado. Surgem com a necessidade de melhorias das condições de vida das populações negras que viviam isolados no interior. Nomes como: Seu Andreino, Negro Bispo, Naldinho, Maria Rosalina e Oswaldina dos Santos surgiram com o objetivo de alavancar discussões e lutas para as populações quilombolas (BATISTA, 2010).

Os trabalhos nas comunidades quilombolas piauienses iniciou com a influência da Igreja Católica, em 1985, realizando trabalhos de identificação das comunidades, introdução política e religiosa, evangelizando e organizando os vários núcleos de trabalhadores a fim de discutir e propor soluções a diversos problemas sociais que afligiam as comunidades rurais. As Comunidades Eclesiásticas de Base³ entraram nas comunidades negras rurais realizando um trabalho que consistia em, além de evangelizar, organizar vários grupos de trabalhadores rurais para discutir e achar respostas aos vários problemas que afligiam as comunidades rurais. Sobre a importância e ajuda das CEB's nas comunidades rurais, Rosalina nos conta:

A Comunidade Eclesiástica de Base na Comunidade Quilombola Tapuio foi iniciada pela juventude que se reunia, mas não tinha nada de concreto concluído. Não tinha espaço físico, os mais velhos não participavam muito, achavam que não tinha sentido algum. A primeira ação concreta foi um mutirão para construirmos o salão comunitário. Tivemos o apoio de pedreiros da nossa comunidade. As telhas foi um apoio que conseguimos das Cáritas. O piso nós conseguimos com o dinheiro arrecadação de uma festa organizada por nós. Essa ação concreta conquistou a confiança da comunidade. (SANTOS, 2007, p.177).

³ Segundo a CNBB (1986) as CEBs no Brasil nasceram na década de 1960. Neste período, o contexto sociocultural e eclesial nacional foi marcado pelos movimentos como a Ação Católica e o Movimento de Educação de Base. Elas nasceram para ajudar os pobres e excluídos a partir da reflexão bíblica.

Atualmente, nesse salão as mulheres da comunidade se reúnem para confeccionar bordados, sabonete, bonecas, tingimento de tecidos que são vendidos na cidade de Teresina. Logo o salão comunitário tornou-se um local em que a comunidade realiza os mais variados tipos de atividades: salão para reuniões da CEB, Pastoral da Criança, Pastoral da Juventude, Comissão Pastoral da Terra, Associação Tapuio, como também missas realizadas na Semana Santa.

Neste período, houve a entrada do movimento social negro no meio rural, criando um vínculo entre esses últimos atores e as comunidades negras, o que foi essencial para a organização e surgimento do movimento quilombola do Piauí (SANTOS, 2006). No início da organização quilombola do Piauí, um dos primeiros pontos que se privilegiou no trabalho com as comunidades foi à valorização da cultura negra, desenvolvido a partir da década de 90 pelo Grupo Coisa de Negro, de Teresina. O grupo foi responsável pela introdução de novos militantes voltados para o fortalecimento cultural e artístico nas comunidades. Com as iniciativas de Ruimar Batista, Assunção Aguiar, Lúcia Araújo, Halda Regina, Dep. Francisca Trindade (in memoriam), entre outras pessoas, utilizaram-se da cultura negra para mobilizar e sensibilizar as comunidades quilombolas. Outros temas foram paralelamente trabalhados a exemplo da participação da mulher na organização das comunidades e a elevação da identidade quilombola com a formação política (AGUIAR, 2010).

O Movimento Negro de Teresina, na figura de Ruimar Batista, Amparo Aguiar, Áureo João e outros militantes, iniciam neste período, um processo de formação de uma coordenação de lideranças quilombolas e, logo após, a criação de um núcleo de articulação estadual com o objetivo de incluir os debates sobre consciência negra, identidade quilombola, reconhecimento de sua raça negra e de sua religião, além de formação política para os moradores das comunidades quilombolas do Estado.

O Piauí participou deste processo. Para que a gente conseguisse mapear mais quilombos, a gente descobriu que a gente precisava se articular mais, aí veio à articulação da Coordenação Estadual das Comunidades rurais negras quilombolas. A gente começou este trabalho na década de 1990 como sonhador. Diziam que éramos loucos, que não existia quilombo no Piauí. O Estado não aceitava esta questão negra, diziam que aqui no Piauí não tinha negro (BATISTA, 2010).

Como resultado deste processo, despertou nas comunidades rurais o desejo por lutar pela causa quilombola: liberdade e terra. Assim, iniciam a criação de Sindicatos e Associações Comunitárias nas comunidades com o objetivo de desenvolver, politicamente e

socialmente, a implementação de políticas públicas que atendessem as necessidades reais das comunidades quilombolas. Até que no final da década de 1990, é criada a Coordenação Estadual das comunidades quilombolas do Piauí. Com a efetivação desta coordenação, ocorreu uma relação mais próxima entre o Estado e as comunidades, bem como uma articulação maior com o movimento nacional.

Assim, a identificação dos quilombos, os trabalhos de formação e as políticas públicas adquirem mais eficácia e efeito, melhorando as condições de vida e ampliando o acesso às políticas públicas nas comunidades quilombolas, como, por exemplo, os projetos de desenvolvimento cultural e social ligados à Petrobrás, construções de cisternas e barreiros com incentivos de projetos do Ministério do Desenvolvimento Agrário, Inventários de mapeamento das comunidades quilombolas e de suas manifestações culturais realizados pelo IPHAN, Projetos de Assistência a Agricultura Familiar, realizados pela EMATER em apoio com a SASC e MDA.

Pensando nas especificidades do meio rural, surgem projetos iniciais introduzidos nas comunidades quilombolas no Piauí. Um deles é o projeto de Assessoria Técnica e Extensão Rural (ATER) no Quilombo. Este projeto é financiado pela Organização das Nações Unidas para a Agricultura e Alimentação (FAO), pelo Ministério Extraordinário da Segurança Alimentar (MESA) /Fome Zero, pelo Ministério do Desenvolvimento Agrário em parceria com o Instituto de Assistência Técnica e Extensão Rural do Piauí (EMATER-PI). Ele tem por objetivo o desenvolvimento sustentável das comunidades quilombolas através de projetos nas áreas de caprino e ovinocultura, galinha caipira, apicultura, horta orgânica e comunitária, algodão, mamona e outras áreas que a comunidade demandar. Além de realizar um trabalho de assistência técnica e ações na área social como cursos sobre afrodescendência, cultura negra, associativismo, cooperativismo, segurança alimentar dentre outros (PIAUI, 2013).

Segundo dados do Emater-PI (PIAUI,2010), o projeto atuou em 67 comunidades quilombolas das regiões de Picos e Paulistana envolvendo cerca de 40 técnicos do Emater, Fundação Cultural do Estado do Piauí, Secretaria de Assistência Social e Cidadania, Secretaria de Desenvolvimento Rural, Grupo Afro Cultural Coisa de Nego, Núcleo de Pesquisas sobre Africanidades e Afrodescendentes da Universidade Federal do Piauí (Ifaradá) e educadores populares das comunidades.

A Coordenação Estadual das Comunidades Quilombolas em parceria com o Ministério do Desenvolvimento Agrário iniciou, atualmente, mais uma ação social de incentivo à agricultura familiar nas comunidades quilombolas do Piauí. Foram aprovadas chamadas de projetos para a Assessoria Técnica específica para os quilombos, realizadas por técnicos

quilombolas ou com experiência e vivência nessas comunidades. O objetivo é fomentar o desenvolvimento de uma renda familiar que auxilie os moradores quilombados que já participam de programas do governo federal como o Programa Bolsa Família. Com isso, temos no Piauí 172 comunidades quilombolas que são reconhecidas como remanescentes de quilombos pela EMATER com apoio da ONU, Organização Mundial de Combate à Fome (FAO), apoiada pela Secretaria Nacional de Igualdade Racial e do Ministério do Desenvolvimento Agrário (SOUSA, 2013).

Projetos voltados para a valorização da cultura e identidade negra e quilombola também são alvos de incentivos. É o caso do Quilombo Salinas, localizado no município de Campinas do Piauí. Conforme Ferreira (2012), as manifestações culturais das comunidades quilombolas são, atualmente, reconhecidas em projetos de incentivos culturais realizados, principalmente, pela Petrobrás. Manifestações como Samba de Cumbuco, Capoeira de quilombo e Reisados são tradições da comunidade passadas de geração a geração, responsáveis pela preservação cultural dos moradores de Salinas. Com o dinheiro proveniente dos projetos e investido na comunidade são criadas oficinas de manutenção da cultura negra africana, tais como Corte/costura, Computação, Oficina de violão e batuque e Estética africana.

Atualmente, devido à forte atuação e participação do movimento quilombola piauiense, temos na Coordenação Nacional das Comunidades Quilombolas (CONAQ) duas mulheres representantes: Maria Rosalina dos Santos, do quilombo Tapuio – Queimada Nova – e Cleane Silva, do quilombo Salinas – Campinas do Piauí, ambas levando o grande desafio de transmissão para outras comunidades da importância da valorização e percepção enquanto ser negro e quilombola.

Nosso grande desafio também é se perceber. Você é de uma comunidade quilombola, então você é de uma família negra! Fazer com que a aldeia negra queira ser aldeia negra. O desafio que o quilombola se reconheça quilombola. [...] E ir mais além, criar condições para que as outras pessoas também tenham esta percepção, se reconheça e tenha alta estima e comece a brigar pelos direitos que foram colocados nas leis, que se coloque na prática (BATISTA, 2010).

CONCLUSÃO:

Embasados na reflexão de Flávio dos Santos Gomes (2003) a despeito da sociedade escravista que se impôs sobre nosso país, observamos que os cativos e outros segmentos sociais constituíram-se como sujeitos de suas próprias vidas e histórias. As lutas contemporâneas, tanto nas cidades como no caso estudado, nas áreas rurais representam nada mais do que o desdobramento desse processo contra a exclusão social.

As comunidades quilombolas cada vez mais procuram forjar significados que legitimem sua busca por liberdade. Seja no séc. XIX seja na contemporaneidade buscam sua liberdade sob a forma de aquilombamentos, que se caracteriza como protestos reivindicatórios, ora para que não fossem vendidos ou transferidos, ora para a manutenção na terra com condições de dignidade.

Os quilombolas, historicamente, vivem em busca de sua liberdade e luta por transformações em suas vidas. O desejo desta população parece ir além das políticas públicas. Ela busca reconstrução de sua história, articulando, as lutas pelo acesso, direito a propriedade da terra e a continuidade de sua cultura originária. A recuperação da história dos quilombos é um capítulo importante para a luta em torno do acesso a terra e de conquista de cidadania. Trata-se, portanto de um capítulo da história de um país que se apresenta como estado democrático de direito voltado a garantir a dignidade e o respeito à diversidade étnico-racial de seu povo.

REFERÊNCIAS

AGUIAR, Assunção. *Organização das comunidades quilombolas no Piauí*. Entrevista concedida a Daniely Monteiro. Teresina, Piauí, 24 nov. 2010.

ALBERTI, Verena e PEREIRA, Amilcar Araujo (orgs.). *Histórias do movimento negro no Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas; CPDOC/FGV, 2007.

ALMEIDA, Alfredo W. B. *Terras de Quilombos, Terras Indígenas, “Babaçuais Livres”, “Castanhais do Povo”, Faxinais e Fundos de Pastos: terras tradicionalmente ocupadas*. Manaus: PGSCA/ UFAM, 2008, p. 25-47 e 63-101.

ANDRADE, Manuel Correia. *A questão do território no Brasil*. São Paulo: Hucitec; Recife: IPESPE, 1995.

BATISTA, R. *Organização das comunidades quilombolas no Piauí*. Entrevista concedida a Daniely Monteiro. Teresina, Piauí, 25 nov. 2010.

BRASIL. Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR). Programa Brasil Quilombola. Brasília, DF, 2005.

BRASIL. Ministério da Cultura. Fundação Cultural Palmares - FCP. Portaria n. 98, de 26 de novembro de 2007. Diário Oficial da União, Brasília, DF, 28 nov. 2007. Disponível em: <<http://www.mds.gov.br/acesso-a-informacao/legislacao/segurancaalimentar/portarias/2007/PCT%20Portaria%20no%2098-%20de%2026%20de%20novembro%20de%202007.pdf>>. Acesso em: 05 mar. 2013.

BRASIL, Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária. Instrução Normativa n. 57, de 20 de outubro de 2009. Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil, Brasília, 21 out. 2009. Disponível em: <<http://www.incra.gov.br/portal/doc/id=136>>. Acesso em: 13 set. 2010.

BRASIL. Secretaria de Políticas de Promoção de Igualdade Racial. O que é. Disponível em: <<http://www.seppir.gov.br/sobre>>. Acesso em: 03 mar. 2013.

BOAKARI, M. Francis. *Comunidades negras rurais no Piauí: mapeamento e caracterização sociocultural*. Teresina: EDUFPI, 2005.

BRANDÃO, Tanya Maria. *O escravo na formação social do Piauí*. Teresina: EDUFPI, 1999.p.162.

BURITY, J. Identidades coletivas em transição e a ativação de uma esfera pública não-estatal. In: LUBAMBO, C.; COELHO, D. B.; MELO, M. A. (orgs). *Desenho institucional e participação política: experiências no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Vozes, 2005.

COSTA, Francisca Raquel da. *Escravidão e Conflitos[manuscrito]: cotidiano, resistência e controle de escravos no Piauí na segunda metade do século XIX*. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Piauí. Teresina. 2009. p.61.

FERREIRA, M. V. *Organização das comunidades quilombolas no Piauí*. Entrevista concedida à Daniely Monteiro. Teresina, Piauí, 10 jul. 2012.

FIABANI, Adelmir. *Mato, Palhoça e Pilão: o quilombo, da escravidão às comunidades remanescentes (1532-2004)*. São Paulo: Expressão Popular, 2005.

_____. *O quilombo antigo e o quilombo contemporâneo: verdades e construções*. In: XXIV Simpósio nacional de História. 2007.

GOMES, Flávio dos Santos. Sonhando com a terra, construindo a cidadania. In: PINSKY, Jaime e BASSANEZI, Carla Pinsky (orgs). *História da Cidadania*. São Paulo: Contexto, 2003.

GOMES, Nilma Lino. O movimento negro no Brasil: ausências, emergências e a produção de saberes. *Política & Sociedade*, Santa Catarina, v.10, n.18, 2011.

LAVALLE, A. G. Cidadania, Igualdade e Diferença. *Lua Nova*, São Paulo, n.59, 2003, p. 75-94.

LIMA, S. O. *Braço Forte*. Passo Fundo: UPF, 2005.

MINISTÉRIO DO DESENVOLVIMENTO AGRÁRIO - MDA. Contextualização e mapeamento das propostas, projetos e programas de educação do campo das entidades participantes do grupo temático. Brasília: MDA, Condraf, 2004.

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

PIAUI. Instituto de Assistência Técnica e Extensão Rural do Estado do Piauí - Emater-PI. Projeto Ater no Quilombo. 2010. Disponível em:<http://www.emater.pi.gov.br/download/200605/EMATER23_800a2e85ba.doc>. Acesso em: 07 mar. 2013.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento e silêncio. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, CPDOC, 1989.

_____. Memória e identidade social. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, CPDOC, 1992.

SANTOS, C. A. B. P. Quilombo Tapuio (PI). 2006. 278 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília, Brasília, 2006.

SOUSA, Áureo João. *Marcação e Demarcação de Identidades e Territórios de Quilombolas*. Teresina-PI, Fevereiro de 2013. (mimeo).

SCHWARZ, R. *Ao vencedor as batatas: forma literária e processo social nos inícios do romance brasileiro*. São Paulo: Duas Cidades, Ed. 34, 2000.

SPOSITO, Eliseu Savério. Sobre o conceito de território: um exercício metodológico para a leitura da formação territorial do sudoeste do Paraná. In: RIBAS, A. D.; SPOSITO, E. S.; SAQUET, M. A. *Território e Desenvolvimento: diferentes abordagens*. Francisco Beltrão: Unioeste, 2004.

TELLES, Vera da Silva. Sociedade civil e espaço público: os caminhos (incertos) da cidadania no Brasil atual. In: TELLES, V.S. *Direitos sociais: afinal dos que se trata?* Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1999.

TERRA DE DIREITOS. CONAQ realiza marcha nacional em defesa dos direitos dos quilombolas. 01 nov. 2011. Disponível em: <<http://terradedireitos.org.br/agenda/conaq-realiza-marcha-nacional-em-defesa-dos-direitos-quilombolas/>>. Acesso em: 03 mar. 2013.

***Um sacerdote integral:
o padre João Maria na narrativa do
monsenhor Alves Landim
(Natal – RN, 1933-1936)***

Antonio Ferreira de Melo Junior¹

Recebido em junho de 2013;

Aprovado em julho de 2013.

RESUMO

No ano de 2002, por iniciativa de um grupo de católicos de Natal, foi aberto o processo de beatificação do padre João Maria Cavalcanti de Brito (1848-1904). Nosso trabalho discute a presença do padre João Maria na narrativa do monsenhor Alves Landim, autor da primeira biografia do referido padre, em 1935. A nossa hipótese é a de que em 1935, momento de crise das organizações familiares norte-rio-grandenses e do Levante Comunista, surgiu em Natal uma identidade católica pautada no padre João Maria, no que o monsenhor Landim foi fundamental. Considerando a ideia de uma história efetual (GADAMER, 2004), lançamos mão de textos clássicos da estética da recepção (GUMBRECHT, 2004; ISER, 1996) e, como fontes, destacamos os escritos do monsenhor Landim, os Jornais *A Ordem* e *A República* e as atas das reuniões da Irmandade do Santíssimo Sacramento e a do Senhor Bom Jesus dos Passos.

Palavras- chave: Padre João Maria; Monsenhor Landim; identidade católica.

ABSTRACT

In 2002, on the initiative of Catholics of the city of Natal, opened the process of beatification of Father João Maria Cavalcanti de Brito (1848-1904). Our paper discusses the presence of Father João Maria in the narrative of Monsignor Alves Landim, constructor of the first biography of this priest, in 1935. Our hypothesis is that in 1935, the crisis moment of family organizations of the Rio Grande do Norte and of the Communist Levant, emerged Catholic

¹ Licenciado e bacharelado em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). Bolsista REUNI e orientando PIBIC do projeto *A influência do pensamento católico na formulação do anticomunismo e sua importância na formação da identidade norte-rio-grandense*, orientado pelo Prof. Dr. Renato Amado Peixoto (PPGH/Departamento de História - UFRN). E- mail: antoniofdelelojr@yahoo.com.br.

identity in Natal based in the Father João Maria, influenced by the writings of Monsignor Alves Landim. We are considering the existence of an effectual history (GADAMER, 2004) and the importance of the classical texts of the Aesthetics of Reception (GUMBRECHT, 2004; ISER, 1996). Our historical sources: the writings of Alves Landim and the Newspapers *A Ordem* and *A República* and books of the meetings of the Irmandade Santíssimo Sacramento and the Irmandade Bom Jesus dos Passos.

Keywords: Father João Maria; Monsignor Alves Landim; catholic Identity.

INTRODUÇÃO

Alcançando uma graça por intermédio do padre João Maria, favor contactar pelo endereço e telefone abaixo. Que Deus o abençoe (PARÓQUIA NOSSA SENHORA DE LOURDES, 2010, fl. 2v).

O trecho acima expressa o esforço que os fiéis católicos de uma paróquia do bairro de Petrópolis, na Zona Leste de Natal, vêm empreendendo para a aceleração do processo de beatificação do padre João Maria Cavalcanti de Brito (1848-1904), doravante referido como João Maria, processo este aberto em 2002. Esse mesmo grupo de fiéis cuida da praça que leva o nome do clérigo, limpando-a e ornamentando-a com flores.

Nosso texto objetiva discutir a presença do padre João Maria na narrativa² do monsenhor José Alves Landim (1887-1968), cuja escrita foi responsável pela primeira biografia do referido padre, em 1935. Relacionaremos tal escrita ao projeto da Diocese de Natal, que em 1935 fundou o Jornal *A Ordem*, que passará a ser o seu órgão oficial.

Partimos da premissa de que as referências ao sistema religioso são imprescindíveis para a compreensão das ações políticas da Igreja Católica (MAINWARING, 1989) e trabalharemos por meio das hipóteses formuladas por Renato Amado Peixoto em *A Crise de 1935 no Rio Grande do Norte* (PEIXOTO, 2012) e *Católicos a postos!* (PEIXOTO, 2010a) de que a atuação da Igreja Católica no estado se caracterizou por uma estratégia espacial que traduzia as condições do nacional no local, cuja implantação transformou e condicionou a sociedade e a política norte-rio-grandense.

² Entendemos por *narrativa* “o estabelecimento de uma organização temporal, através de que o diverso, irregular e acidental entram em uma ordem; ordem que não é anterior ao ato da escrita mas coincidente com ela; que é pois *constitutiva* de seu objeto [...]” (LIMA, 1989, p. 17).

[...] a ‘Crise de 1935’ se constitui num reflexo das tensões entre a produção de uma identidade e de uma espacialidade estadual, que se tornam mais agudas no contexto pós-Revolução de 1930. As Intervenções e o papel desempenhado pelos Interventores no estado até 1935 evidenciam um choque das organizações familiares desinstaladas do governo estadual não apenas com governantes indicados pelo governo central, mas também com elites cooptadas nesse processo. Especialmente examinado o caso de Mário Câmara, o último interventor, entendemos que aquilo que foi descrito pela historiografia como as disputas políticas entre os Interventores e as oligarquias estaduais deve ser adensado por uma análise das relações entre as organizações familiares e as elites que estavam desalojadas do poder tanto na escala do local quanto do estadual desde o início da República. Foi a partir deste dissenso que se devem compreender as proporções do confronto que se evidenciou nos confrontos e na violência que caracterizaram as eleições de 1934 e de 1935 no Rio Grande do Norte. Este quadro se complementa com a manipulação dos processos identitários que sustentaram ideologicamente as organizações familiares e a narrativa da disputa após 1935 [...] A atuação da Igreja Católica na ‘Crise de 1935’ [...] deve ser entendido enquanto potencializada por um processo que se desenvolve na escala do nacional [...] nesse processo a atuação da Igreja se volta para o aproveitamento das brechas de poder e da espacialidade estadual que propiciam à Igreja expandir sua influência por meio de uma base de poder que considera as tensões e as disputas na escala do estadual. Foi nesse sentido que se estimulou durante a Primeira República a expansão da uma rede diocesana que influenciou sobremaneira a política brasileira no século XX. Assim, entendemos que a Diocese de Natal teve participação decisiva na ‘Crise de 1935’, uma vez que suas estratégias e atuação desencadearam, estimularam ou potencializaram diversos acontecimentos do período (PEIXOTO, 2012, p. 296-297).

Por conta disto, compreendemos que a Diocese de Natal incentivou a construção de uma identidade católica pautada na figura do padre João Maria e que no processo dessa elaboração os escritos do monsenhor José Alves Landim desempenharam um papel fundamental.

Destacamos como fontes os seguintes escritos do monsenhor Landim: *Um perfil de sacerdote* (1936), *Segundo Livro de Tombo da Freguesia de Nossa Senhora da Apresentação [Diocese de Natal]* (1930-1944) e uma carta endereçada a um preso envolvido no Levante de 1935 (1936), além disso, analisaremos textos da imprensa de Natal, notadamente dos Jornais *A Ordem* e *A República*, e citaremos as atas das reuniões da Irmandade do Santíssimo Sacramento e a do Senhor Bom Jesus dos Passos. Fixar-nos-emos no recorte entre 1933 e 1936, pelo fato de o monsenhor Landim aparecer mais frequentemente na documentação referente a este período.

Como entendemos que o estudo envolvendo as atividades do padre João Maria e a prática historiográfica do monsenhor Landim influencia os sujeitos envolvidos no projeto

católico norte-rio-grandense e interfere na produção historiográfica ainda hoje, consideramos que estamos diante de uma *história efetual*, nos termos colocados por Hans-Georg Gadamer (2004). Para a análise dos textos, lançamos mão dos escritos de Hans Ulrich Gumbrecht (2004) e de Wolfgang Iser (1996), ambos articuladores da estética da recepção, referenciando-nos teórica e metodologicamente, do mesmo modo que em respeito à noção de identidade, abordada a partir dos escritos de Jörn Rüsen (RÜSEN, 2004, p. 135-158), (RÜSEN, 2012, p. 45-59).

MONSENHOR ALVES LANDIM COMO REPRESENTANTE DA DIOCESE DE NATAL

O papel de monsenhor José Ferreira Alves Landim deve ser dimensionado dentro das novas condições políticas oriundas da década de 1930. Desde o início da República em 1889, as lideranças políticas brasileiras vêm do que hoje consideramos a região sudeste do Brasil: Rio de Janeiro, outrora centro administrativo imperial e capital do Brasil; e São Paulo e Minas Gerais, cujas oligarquias ganharam força com o governo de Campos Sales na presidência da República (1898-1902). Na década de 1930, contudo, o cenário passou a ser outro: a Revolução de 1930, como um movimento de militares e oligarquias dissidentes, produziu uma clivagem no cenário político brasileiro ao trazer novas lideranças políticas, proporcionando-lhes papéis de envergadura (o exemplo precípua é o de Getúlio Dornelles Vargas, que chegou até a presidência). Nesse sentido, os anos que decorrem entre outubro de 1930 e novembro de 1937 podem ser caracterizados como “dominados por conflitos e negociações, violentos e delicados, conformadores de uma ‘incerteza’ que só cessou quando as forças vitoriosas definiram que entre o povo e o governo não haveria mais intermediários” (GOMES, 2000, p. 515). Ângela de Castro ainda nota que para tal supressão de intermediários foi fundamental a negação de “uma sociedade fundada no dissenso, postulando-se uma tendência à unidade em todos os aspectos, fossem econômicos, sociais, políticos ou morais (identificação entre Estado e nação)” (GOMES, 2000, p. 516).

Na busca da unidade brasileira e da supressão de intermediários, a relação entre Vargas e a elite política norte-rio-grandense era deveras tensa. Dada a ascensão de Vargas no pós-1930, o estado passou a ser governado por interventores enviados pelo poder central, sendo que entre 1930 e 1935 o Rio Grande do Norte teve cinco interventores diferentes. Como mostrou o sociólogo José Antônio Spinelli (SPINELLI, 1996, p. 127-128), o momento entre 1933 e 1935 marca uma crise política entre as organizações familiares locais e o poder

central, porque o Partido Popular, formado pela matriz do antigo Partido Republicano, ganha as eleições para a Constituinte em maio de 1933 e nas eleições estaduais de outubro de 1934, impondo derrotas duras a Getúlio Vargas. Tal crise só chegou ao fim em 1935 quando, em virtude do Levante Comunista e da radicalização das disputas políticas, o poder local e o nacional novamente se unem em prol da manutenção da ordem.

Paralelamente, a Diocese de Natal se encontra em pleno desenvolvimento temporal acelerado, exemplificado e fomentado a partir de 1929 pela fundação do Jornal *A Ordem*, pela formação de intelectuais católicos norte-rio-grandenses, como Otto de Brito Guerra, por exemplo, e pelo aumento no número de fiéis (FERRARO, 1968, p. 45-51), além do projeto de construção de uma Nova Catedral e da chegada do novo bispo, Dom Marcolino Esmeraldino de Souza Dantas. A tensão entre Vargas e as organizações familiares³ norte-rio-grandenses é aproveitada pela Igreja no intuito de atuar politicamente. O papel político de destaque da Igreja pode ser endossado, ainda, porque os revoltosos comunistas invadiram as dependências do jornal *A Ordem* em 1935 e destruíram os seus equipamentos, numa resposta clara ao fortalecimento da Igreja⁴.

Assim sendo, é preciso entender que “a ‘Crise de 1935’ se constitui num reflexo das tensões entre a produção de uma identidade e de uma espacialidade estadual, que se tornam mais agudas no contexto pós-Revolução de 1930” (PEIXOTO, 2012, p.295), como também que “a Diocese de Natal teve participação decisiva na ‘Crise de 1935’, uma vez que suas estratégias e atuação desencadearam, estimularam ou potencializaram diversos acontecimentos do período” (PEIXOTO, 2012, p. 296).

A partir desse raciocínio, é possível pensarmos os escritos do monsenhor Landim enquanto constituintes de uma identidade católica e para isso, objetivamos apresentar, neste tópico, argumentos no sentido de entendermos que monsenhor Alves Landim surge como um dos principais representantes da Diocese de Natal entre 1933 e 1936.

José Ferreira Alves Landim nasceu no município alagoano de Pão-de-Açúcar no ano de 1887, e mudou-se para o seminário de Olinda em 1900, onde realizou seus estudos e

³ Entendemos por *organização familiar* “[...] um modelo que formou estruturas complexas de parentesco, norteadas por um sistema preferencial de escolhas que ultrapassava as limitações religiosas e onde cada casamento não se constituía num caso isolado, mas que compunha parte de uma série que nos permite postular uma teoria geral de um sistema que só é passível de ser reconhecido no nível do grupo” (PEIXOTO, 2010b, p. 181) – para compreensão do conceito de *organizações familiares* em face do conceito de *oligarquia* e sua utilização para a investigação do caso norte-rio-grandense ver PEIXOTO, 2012, p. 24-25.

⁴ “[...] podemos entender que *A Ordem* não era apenas um periódico publicado pela Igreja, mas um diário que veiculava um pensamento e buscava articular e orientar uma atuação político-social-moral de maior envergadura, enxergando o local em sincronia e não em dependência do exterior, entendendo suas transformações e procurando se adaptar a elas” (PEIXOTO, 2010a, p. 6).

tornou-se presbítero. Em Recife, atuou como vigário de algumas paróquias e chegou a ser secretário do Bispo, diretor do Colégio Santo Antônio e diretor do jornal *Alto Sertão*. Em 1923, já como monsenhor, ele foi convidado pelo próprio bispo de Natal, então José Pereira Alves, para integrar a Diocese de Natal (BEZERRA, 1985, p. 90), dado este reafirmado em seu livro de memórias (LANDIM, 1950, p. 50-51). Assim sendo, monsenhor Landim pode ser considerado como um daqueles “filhos da Igreja” analisados por Sérgio Miceli (MICELI, 1985, p. 102- 116), os quais deviam o seu *status* e sua promoção material exclusivamente à instituição eclesiástica.

Sendo um “filho da Igreja”, com larga experiência na burocracia da mesma, monsenhor Landim vai ser importante para a organização da Diocese⁵. Ele vai participar de dois bispados ajudando na transição de um para o outro (do bispado de D. José Alves para o de D. Marcolino); e no bispado de D. Marcolino⁶, vai ser constituído Visitador Diocesano em 1933, com isso, ficando evidente a importância do monsenhor para a Diocese de Natal na década de 1930.

No entanto, a importância de monsenhor Landim ultrapassa isso. Acreditamos ter ele se tornado mesmo um representante da Diocese de Natal: em 1934, monsenhor Luiz Gonzaga do Carmo escreveu a respeito do Congresso Eucarístico Internacional, a ser realizado em outubro do mesmo ano na Argentina: “o 32º Congresso Eucarístico Internacional vai ser a mais concorrida e suntuosa manifestação católica na América do Sul, entre todos os tempos” (A REPÚBLICA, 15 set.1934, p. 2). Assim sendo, seria de se esperar que Dom Marcolino, pelo lugar ocupado na hierarquia católica, fosse representar a Diocese de Natal no Congresso. Contudo, lemos em uma página posterior do mesmo Jornal, na parte em que se discorre sobre uma celebração na Catedral:

Com a palavra, monsenhor Alves Landim, assistente eclesiástico da Irmandade do Santíssimo, aproveitou o momento para despedir-se dos presentes, por ter de viajar no dia seguinte para Buenos Aires, onde vai representar a Diocese natalense no grande Congresso Eucarístico Internacional a realizar-se na capital portenha [...] (A REPÚBLICA, 28 set.1934, p. 2).

⁵ A ideia de organização da paróquia é recorrente entre os padres e os bispos de Natal anteriores a 1930. Ver: ALVES, 1923; FAGUNDES, 2011, especialmente p. 93-97.

⁶ Marcolino Esmeraldino de Souza Dantas (1888-1967): nasceu em Inhambupe e assumiu a Diocese de Natal em 1929, tornando-se aí o quarto bispo católico da cidade. O seu bispado foi marcado pela longa duração, pela rigidez doutrinária e por traços conservadores. Sobre ele, ver: MEDEIROS, 2009.

Fica claro, pelo trecho acima, que os integrantes da Igreja, por meio de veiculação na imprensa, num período em que o jornal *A Ordem*, o porta voz da Diocese de Natal a partir de 1935, ainda não circulava, entendiam monsenhor Alves Landim enquanto o representante da Diocese. Isso significa que tal entendimento pode ser generalizado para a Diocese como um todo, uma vez que o beneplácito do Bispo era certo. É importante ressaltar que o Congresso Eucarístico Internacional de Buenos Aires foi filmado e que o filme foi propagandeado muitas vezes pela imprensa (*A REPÚBLICA*, 03 jan.1935), o que mostra a dimensão desse evento para a Igreja.

Essa representação foi ratificada, no âmbito local, pela redação dos Livros de Tombo da Diocese. Aqui cabe uma explicação dessa particularidade: o Livro de Tombo propõe-se a apresentar as principais ações realizadas pela paróquia em determinado número de anos, dando-nos acesso, por assim dizer, a uma coletânea dos principais fatos ocorridos em Natal à luz da religiosidade católica. Festas, homilias e celebrações sacramentais são recorrentes nas páginas desses Livros. No caso, observamos que a redação do segundo (1930-1944) e do terceiro (1944-1960) Livros da Diocese coube ao monsenhor Alves Landim.

Logo na primeira página do Segundo Livro de Tombo, o redator apresenta-se como autorizado por Dom Marcolino. Dando início à descrição dos fatos, a princípio a escolha não impressiona: festas religiosas, catecismo, horário das missas e das orações, procissões, etc. Tudo esperado, em se tratando de um sistema religioso católico. No entanto, chama a atenção na escrita do monsenhor Alves Landim a evidência a encontros religiosos que, embora referidos à Diocese, não ocorreram no espaço circunscrito por ela. São exemplos: o Congresso Eucarístico Internacional e notícias da imprensa pernambucana, notadamente do *Jornal de Recife*. Na nossa visão, isso se deve à própria autoconsciência do monsenhor como um personagem representante para a Diocese. De fato, são muitas as passagens em que os feitos do redator são exaltados: os sermões dele, as conferências em Pernambuco, o espaço “meus discursos”, telegramas particulares, etc. Nesse sentido, estamos diante de uma narrativa em que a história da Diocese aparece, necessariamente, como a história do seu autor.

A partir de 1934, percebemos que a escrita em primeira pessoa vai aos poucos se tornando predominante. Uma das passagens inaugurais desse processo é o elogio à Assembléia Constituinte, entendida como uma “carta magna que responde ao ambiente e às tradições nacionais, [que] vai dando conta de sua grandiosa e patriótica missão” (LANDIM, 1934, fl. 8v). Depois dessa passagem, segue um elogio ao deputado José Ferreira de Souza, por meio de um telegrama pessoalmente enviado ao deputado (LANDIM, 1934, fl. 8v).

Para termos ideia dessa subjetivação da história da Diocese, é salutar lembrar que a experiência no Congresso Eucarístico Internacional ocupa onze folhas (12- 17v). Assim ele significou essa experiência, com traços muito pessoais:

De minha retina, de meus ouvidos, de minha memória, de meu espírito não se poderão jamais apagar as fortes impressões ali recebidas. Tudo lá foram homenagens, aplausos, vivas ao nosso Rei imortal. (LANDIM, 1935, fl.17 v).

Além disso, o papel de representante ocupado pelo monsenhor Alves Landim foi reconhecido pelos próprios fiéis. Entre 1935 e 1936, os militares prenderam centenas de indivíduos supostamente envolvidos no Levante Comunista. Alguns homens, acusados de envolvimento no Levante, se identificaram como católicos, concordando com a oposição entre catolicismo e comunismo. Para legitimarem a identificação, eles enviaram cartas ao monsenhor Alves Landim, de modo a obterem a prova de sua “catolicidade”. No processo criminal de Nizário Gurgel, o acusado envia correspondências ao monsenhor no dia 10 de outubro de 1936. O monsenhor lhe respondeu: “a prova que lhe posso dar e que merece fé são os certificados de seus casamento [*sic*] e do batismo de seus filhos”, se prontificando a procurar outros documentos (LANDIM, 1935, fl. 2453). O fato é que o parecer do monsenhor Landim é levado em conta para a libertação de Nizário Gurgel.

O respaldo dos fiéis e do clero também pode ser evidenciado pela participação do monsenhor Alves Landim nas irmandades. Entre 1930 e 1936, aparece constantemente no *Jornal A República* sua participação nas procissões e celebrações para os irmãos das Irmandades de Natal. Theodorico Caldas, provedor da Irmandade do Senhor Bom Jesus dos Passos, o descreve como “o nosso infatigável vigário” (CALDAS, 1936, p. 17). A Irmandade do Santíssimo, em sua ata de 1933, por seu turno, o descreve como o “Virtuoso Vigário desta Cathedral”.

Convencidos, pois, da importância do monsenhor Landim para a compreensão da religiosidade católica e da política da cidade de Natal na década de 1930, analisaremos os seus escritos, de modo a mostrarmos o seu papel na construção de uma identidade operante na Diocese de Natal, particularmente no recorte entre 1933 e 1936.

SER CATÓLICO NA DIOCESE DE NATAL: O PADRE JOÃO MARIA COMO UM EXEMPLO

Natal- o “caes da Europa, foi o cenário escolhido por Deus para a ação mais ampla e decisiva do padre exemplar, do vigário modelo, do varão santo, que será sempre lembrado e chorado, como uma visão que se foi, é verdade, mas que ainda enche de consolo e alívio aos que sofrem e choram na vida [...] (LANDIM, 1936, p. 89).

E será essa, verdadeiramente, a hora da Saudade, quando o poente se vestir de cores violáceas e os lírios se abrirem, ao frescor da tarde serena: pois, foi numa tarde triste, mas serena e florida, que, à bordo de um túmulo, nos despedimos do inesquecível pastor e amigo- o padre João Maria (A REPÚBLICA, 24/10/1940, p. 7).

Fé, esperança e caridade foram a Suma Teológica do Padre João Maria. Identificou-se plenamente com a sabedoria do Eclesiástico e dele tirou grande proveito espiritual livrando-se das vaidades, do desapego aos bens terrestres [...] (MELQUIÁDES, 1977, fl. 12).

Os trechos acima procuram evidenciar uma retomada paulatina da figura do padre João Maria pelos fiéis católicos e que esse tipo de retomada encontra-se legitimada pela narrativa do monsenhor Alves Landim.

Com efeito, os trabalhos antigos e recentes sobre o tema dispõem monsenhor Landim como o primeiro produtor de uma história do Santo (BARROS NETO, 2002; BOANERGES, 1956; NAZARENO, 1951, p. 97-104). É forçoso notar que os títulos de todos os textos referentes ao padre João Maria encontram-se escritos em Landim (1936). Nesse sentido, entendemos que a narrativa do monsenhor Landim e as obras desdobradas a partir dela funcionam como “produções de presença”, por produzirem um novo relacionamento espacial e sensorial entre objetos tangíveis e corpos humanos, fazendo emergir atitudes consideradas metafísicas (Cf. GUMBRECHT, 2004, p. XIII- XV), do que é exemplo a concepção de um padre como um Santo⁷. Por outro lado, a condição de “objetos” pode ser ressaltada, ainda, porque desde 1919 a antiga Praça da Alegria recebeu o nome de Praça Padre João Maria, ganhando um busto do padre supracitado e tornando-se palco de celebrações católicas quando do aniversário de morte do Santo. Entendemos, igualmente, que essa produção de presença não se encontra fora do campo político, o que é perceptível pelas movimentações no dia 24 de

⁷ Acreditamos que a ideia de *produção de presença* desenvolvida por Hans Ulrich Gumbrecht (2004), ao retomar a filosofia de Heidegger e uma concepção peculiar de metafísica, elementos que a historiografia tendeu a dispor como a- históricos, permite a apreensão do pensamento conservador católico, na medida em que este tem como princípio a necessidade de parar o movimento histórico. Sobre as bases teóricas do pensamento católico conservador, ver: MANOEL, 2004, especialmente os capítulos 3 e 4. Ver também: RODRIGUES, 2005, capítulos 1 e 2.

outubro. Data de morte do padre João Maria, esta efeméride marca também o Golpe de Estado que veio a embasar a ascensão de Getúlio Vargas ao poder e disso a imprensa norte-riograndense estava consciente, pois se comemorava igualmente a implantação do Estado Novo (A REPÚBLICA, 24 out. 1941).

Na continuação deste raciocínio, examinaremos dois textos do Monsenhor Alves Landim: o artigo escrito para o Jornal *A Ordem* em 14 de julho de 1935 e o livro *Um perfil de sacerdote*, o qual, embora só publicado em 1936, foi escrito em 1935, como mostram o *Nihil obstat* e o *imprimatur* de Dom Marcolino no início da obra, datando de 07 de julho (LANDIM, 1936, p. 1). O livro, portanto, é anterior ao artigo, e foi recebido como elemento de iniciativa exemplar pelo próprio Papa Pio XI o qual, por meio do secretário Eugênio Pacelli, escreveu uma carta de agradecimento ao monsenhor Alves Landim (A ORDEM, 24 jul. 1936, p. 1).

Entendemos que, tendo o padre João Maria como um modelo, monsenhor Landim objetiva em seu livro apresentar traços biográficos do Santo, no intuito de que este se torne modelo para outrem. Ele justifica essa operação com a associação entre patriotismo e catolicismo, argumentando que a história do padre João Maria tem “rasgos de patriotismo e fulgores de fé” e que “O amor ao Brasil e ao Catolicismo reclama que este tesouro venha a público” (LANDIM, 1936, p. 5)⁸.

Nessa associação entre patriotismo e catolicismo, o principal inimigo identificado pelo monsenhor Landim é o comunismo. No ano de 1934, o Segundo Livro de Tombo apresenta um discurso do monsenhor Landim no seminário de Olinda. Nessa parte, ele destaca a importância dos padres para o desenvolvimento da sociedade, mostrando que as várias profissões de destaque na sociedade (engenheiro, advogado, professor) apenas se preocupam com o “horizonte de vida presente”. O padre seria diferente:

Só o padre olha mais longe e mergulha o raio de sua ação além da terra: nas passagens do sofrimento. Ele arrebanha homens e sabe que é pastor de estrelas; é guieiro de pecadores e prepara santos para o céu (LANDIM, 1934, fl. 26).

É nesse espírito que o padre João Maria é tornado um significado para a cidade de Natal e, com isso, se abria uma discussão sobre o combate aos comunistas, haja vista que eles aparecem nesse tipo de narrativa como essencialmente contrários aos padres. Com efeito, os

⁸ A narrativa do monsenhor Landim caiu, por assim dizer, em solo fértil. Desde o final do século XIX, desenvolveu-se na historiografia do Rio Grande do Norte, sob influência das *organizações familiares*, a ideia de associar um clérigo ao progresso e ao Estado. Ver: ALMANAK DO RIO GRANDE DO NORTE, 1897, p. 1- 22, no qual são descritas as ações do padre Miguelinho.

comunistas são, aqui, os “inimigos dos padres” (LANDIM, 1934, fl. 26)⁹. Para monsenhor Landim, essa inimizade decorria de um equívoco, não dos comunistas, mas sim dos padres. Ele argumenta que os padres se aliaram aos ricos e poderosos e acharam que isso por si só bastava para a difusão da religião católica, esquecendo-se, assim, dos pobres. A consequência disso teria sido o rancor dos pobres que fortaleceu os comunistas. Diante disso, ele considera necessário

[...] buscar pois os pobres. Evangelizar aos pobres, foi o gesto do Mestre. Com os pobres, bem juntos deles desfaremos o equívoco e ainda poderemos salvar o mundo desta bandeira vermelha que se vem desfraldando por aí afora (LANDIM, 1934, fl. 26v).

Além da oposição aos comunistas, existe na obra a oposição à maçonaria. No Brasil, a chamada Questão Religiosa tornou-se uma questão de Estado na qual Dom Vital, então bispo de Olinda, teve papel proeminente. No caso do Rio Grande do Norte, o que mais chamou a atenção na Questão foi a excomunhão do padre Bartolomeu da Rocha Fagundes, por este ter se negado a abandonar as lojas maçônicas. Na passagem do século XIX para o XX em Natal estava claro que ser católico era muito distinto de ser maçom¹⁰.

A escrita do monsenhor Landim não deixa isso escapar. Para ele, padre João Maria foi o único elemento realmente grande surgido em Natal durante o século XIX. Muito diferente do padre Fagundes, considerado apóstata, João Maria ficou com a Igreja, foi a “voz dela”, pois ele, muito inteligente (assinava e lia uma revista em francês) conservou-se modesto. Nas palavras do próprio monsenhor Landim, ele sabia que “lhe cabia um recanto mais obscuro e modesto onde trabalharia com os olhos mais em Deus para abençoá-lo, do que nos homens para aplaudi-lo” (LANDIM, 1936, p.93). As críticas ao padre João Maria, contudo, não deixaram de existir, uma vez que fica colocado por monsenhor Landim que “Tais expressões cabiam bem nos lábios de certos maçons que ainda traziam as cicatrizes produzidas pelo azorrague que os pulsos fortes de d. Vital souberam tanger com tanta segurança” (LANDIM, 1936, p. 94).

⁹ O norte-rio-grandense padre J. Cabral, de longe um dos principais expoentes na formulação do anticomunismo católico, escreveu uma resenha da obra elogiando o monsenhor Landim quando “até mesmo os próprios católicos se esquecem de seus deveres para com os representantes de Deus” (A ORDEM, 29 nov. 1936). Sobre a formulação do anticomunismo brasileiro, ver: MOTTA, 2002, que trabalha a ideia de que o anticomunismo católico agregou os diversos anticomunismos e potencializou o discurso anticomunista no Brasil. Das obras formuladoras do anticomunismo, ver: CABRAL, 1933, especialmente os capítulos 6 e 7 (parte I), 4 e 5 (parte II), 8, 9, 10 e 11 (parte III), 1, 2, 4, 5 e 7 (parte IV); CABRAL, 1936; e CABRAL, 1949, capítulos 1, 2, 9, 17, 29, 30, 34, 64 e 68.

¹⁰ Sobre a Questão Religiosa, ver: ARRAIS, 2004, p. 254-359. Sobre a repercussão da Questão no Rio Grande do Norte, com base em fontes oriundas da Maçonaria, ver: SILVA, 2011, especialmente o capítulo 3.

Apesar da oposição aos maçons, percebemos pela citação acima certa tentativa de conciliação em relação à maçonaria: com efeito, monsenhor Landim parece imputar as críticas ao padre João Maria e, portanto, à Igreja, a uma geração de maçons marcados pela atuação de d. Vital. Dá-se a entender que existem maçons que não criticam a Igreja; que estão próximos dela. Como ele sublinhou, citando o senso de humor e o prognóstico de João Maria, a República veio forte (“braba”), mas futuramente se acalmaria (“amansaria”) (LANDIM, 1936, p. 113).

Portanto, por meio do exame até agora empreendido, percebemos que virtudes como apego aos mais pobres, humildade e fidelidade à doutrina da Igreja são elementos dispostos pelo monsenhor Landim como fundamentais para se pensar a santidade do padre João Maria e, assim, para também pensar a oposição aos comunistas e aos maçons. Assim fazendo, ele constrói uma identidade católica pautada na presença do padre João Maria. Vejamos os demais elementos identificados pelo monsenhor e relacionemos isso ao texto do jornal *A Ordem*.

Outros atributos são direcionados ao padre João Maria. A piedade dele seria algo natural, exemplar e distinta, pois se materializaria na dedicação total aos sacramentos, especialmente o da confissão, com o esforço incondicional de ministrá-los aos fiéis. Ele andava a cavalo por vários quilômetros nessa intenção. Essa prática, que por si só diferenciava a piedade do padre João Maria, escreve monsenhor Alves Landim, era uma piedade esclarecida: ele lia francês, assinava uma revista nessa língua. Esse esclarecimento seria traduzido na boa relação do padre com os fiéis (LANDIM, 1936, p. 95). Assim, podia anotar o autor que “o coração do padre João Maria era um tesouro de bondade” e sua caridade, “completamente cega”, de tal modo que “pedir-lhe era ter a certeza de ser atendido” (LANDIM, 1936, p. 99).

Nessa dinâmica de ter a certeza de ser atendido, o padre João Maria é caracterizado por um profundo zelo pela Igreja. Foi assim que ele teria se tornado o “pai dos negros forros”, como um dos principais motivadores da abolição de escravos no Rio Grande do Norte.

Humildade, inteligência, apego aos pobres e fidelidade à doutrina da Igreja são, portanto, os elementos atribuídos pelo monsenhor Alves Landim (1936) ao padre João Maria, de modo a mostrar a importância dele para o Rio Grande do Norte. No capítulo intitulado “Oito de setembro”, nome de um jornal comandado pelo padre João Maria durante o final do século XIX, ele sintetiza o padre João Maria como um sacerdote integral:

João Maria era um sacerdote integral: zeloso pela salvação das almas, desprendido do que era da terra, para pregar melhor o que era do céu, ele o fez sempre com a palavra, com o exemplo e, até mesmo, com a pena de jornalista (LANDIM, 1936, p. 115).

Essa síntese, cujo novo elemento é o jornalismo, vai ser retomada no jornal *A Ordem*, de 14 de julho de 1935. No entanto, há um deslocamento de sentido concernente ao padre João Maria na apropriação do escrito do monsenhor Landim pelo órgão oficial da Diocese de Natal. Segundo Wolfgang Iser, a repetição de um texto já o altera, pois, ao ser enfatizado um ponto de vista, a realidade é excedida (ISER, 1996, p.11). Nesse sentido, a seleção do texto é compreendida a partir da potencial mudança de referência do texto, um acontecimento, inserida em novas hierarquias que, com o papel do leitor, produzirão um efeito.

Intitulado “Oito de setembro”, o artigo do Jornal consiste em uma versão reduzida do capítulo produzido pelo monsenhor Landim (1936): 14 de julho é a data de fundação do Jornal, propositalmente lançado na efeméride da Revolução Francesa como elemento contra-discursivo, e a escolha pelo texto do monsenhor indica que ele podia ser estratégico para o projeto do Jornal, projeto este que visava disseminar a ordem, em uma sociedade entendida como anárquica. Assim sendo, o padre João Maria aparece aqui não somente como um Santo, mas, sobretudo, como um elemento essencial de disseminação da ordem.

O texto escrito para o Jornal *A Ordem* começa com a metáfora do “sacerdote integral”, mas todos os atributos recorrentes no livro não são trabalhados: zelo pelas almas, desprezo pelos bens materiais e pregação “do céu” por meio do exemplo de vida e, sobretudo, da atividade como jornalista são os elementos retomados. Então, esse texto procura apresentar o padre João Maria como um exímio jornalista, de modo a estabelecer o Jornal *A Ordem* como continuador de uma linha de raciocínio visível desde o século XIX. A escrita do monsenhor Alves Landim funcionaria, assim, como um elo entre vários interesses da Diocese, tais como piedade e culto, Moral de Costumes, Doutrina Católica e problema econômico-social (A ORDEM, 15 jul. 1935).

Monsenhor Landim mostra que a fundação do Jornal *Oito de Setembro* ocorreu por conta da perspicácia do padre João Maria, que notara as críticas à fé católica em Natal. Com o novo Jornal, o Santo o fez a “verdadeira voz da paróquia”, esforçando-se por mantê-lo até durante toda a sua vida. O período de manutenção do Jornal foi de “anos de luta” e de “vitória concretizada”.

O esforço do padre João Maria, conforme monsenhor Landim apresenta, não se intimidou em pedir recursos financeiros aos seus paroquianos, apelando para a generosidade

dos fiéis católicos. Pelo seu papel de destaque como jornalista, ele seria um sacerdote muito diferenciado:

Qual o sacerdote que mesmo nos tempos de hoje, logra bom êxito nas tentativas de um *jornal doutrinário*, noticioso, de boa orientação que sirva de *órgão de defesa e propagação da fé*?! (LANDIM, 1935, p. 2, grifo nosso).

Um jornalista com um jornal doutrinário. O jornalismo como propagação e defesa da fé católica. É essa a imagem do padre João Maria no Jornal *A Ordem*. Assim procedendo, a Diocese de Natal entende ser o referido padre uma figura digna de respeito e importante para a definição de sua identidade, ou seja, para a resposta à pergunta “O que eu sou?”. Dado o campo de atuação da imprensa católica, podemos argumentar que isso atrelou a imagem do padre João Maria a uma determinada identidade católica, de uma forma que entendia a imprensa como uma verdadeira voz da paróquia. Tal identidade foi constituída em oposição ao comunismo e à maçonaria. O processo de beatificação do padre João Maria prova o alcance que ela tem e o fato do primeiro número do Jornal ter sido lançado no dia 14 de julho de 1935 nos esclarece muito nesse sentido.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Entre 1933 e 1936, monsenhor Alves Landim atuou como representante (e não apenas integrante) da Diocese de Natal. No contexto da “Crise de 1935”, ele escreveu sobre o padre João Maria apontando a sua forma de ser católico como oposta ao comunismo e à maçonaria. Essa forma, simbolizada pela metáfora do “sacerdote integral”, foi aceita por muitos católicos. De tal modo que o recém-criado Jornal *A Ordem*, órgão oficial da Diocese, incorpora a narrativa do monsenhor Landim acerca do padre João Maria, ratificando uma identidade católica pautada nele, de modo a ligar os seus vários campos de atuação. Para tanto, o Jornal dá novo sentido à metáfora do “sacerdote integral”.

O estudo acerca da presença do padre João Maria na narrativa do monsenhor Alves Landim permite o esclarecimento acerca do surgimento de novas formas de manifestações religiosas dentro do catolicismo, bem como da forma de atuação política da Igreja no Rio Grande do Norte no período pós-1930, particularmente, em pontos que podem ser aprofundados futuramente:

1) A formação dos integrantes da Igreja, sobretudo os clérigos, na passagem do Império à República, uma vez que o padre João Maria viveu totalmente no século XIX e o monsenhor Landim, a infância. Assim, estudar a formação deles poderá ser útil para o desvendamento das matrizes de pensamento que embasaram a atuação da Igreja durante a Primeira República.

2) A relação entre identidades católicas e a leitura e intervenção católica no campo da espacialidade, pois monsenhor Landim atribuiu a ideia de criação de uma Nova Catedral ao padre João Maria. Fato é que na imprensa norte-rio-grandense da década de 1930 são relatados os esforços de construção de tal Catedral recorrentemente e nas irmandades, isso também era enfatizado. Assim, entendemos que a ideia de uma Nova Catedral tem um peso simbólico muito forte, haja vista que na “antiga” estão enterrados os corpos da elite política do Estado.

3) O papel das irmandades leigas na concretização das ações políticas da Igreja na década de 1930, dado até então ignorado pela historiografia, problema este que se torna importante para nossa aproximação uma vez que as irmandades se caracterizaram por aglomerar a elite intelectual e econômica do Estado: homens como Silvio Pedrosa, Tavares de Lyra e, notem, monsenhor Landim, fizeram parte delas.

REFERÊNCIAS

24 DE OUTUBRO. *A República*, Natal, 24 out. 1941.

A GRANDE assembléa geral do domingo último. *A República*, Natal, 28 set. 1934.

ALMANAK DO RIO GRANDE DO NORTE. Natal: Renaud e Empreza Graphica, 1897.

ALVES, Dom José Pereira. *Carta pastoral saudando os seus diocesanos*. Recife: Livraria Americana, 1923.

ARRAIS, Raimundo. *O pântano e o riacho: a formação do espaço público do Recife no século XIX*. São Paulo: Humanitas, 2004.

BARROS NETO, Manoel do Rêgo. *A caminho da caridade*. Natal: Barros Neto, 2002.

BEZERRA, Monsenhor Severino. *Levitas do Senhor*. Natal: Fundação José Augusto, 1985, v.1.

CABRAL, padre J. *A miragem soviética*. Petrópolis: Vozes, 1933.

_____. *A Questão Judaica*. Porto Alegre: Livraria Globo, 1936.

_____. *Igreja e Marxismo*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1949.

_____. Um perfil de sacerdote. *A Ordem*, Natal, 29 nov. 1936.

CALDAS, Theodorico Guilherme Coelho. *Relatório apresentado pelo provedor*. Natal: [s.n.], 1936. (Acervo da Irmandade do Senhor Bom Jesus dos Passos).

CARMO, Monsenhor Luiz Gonzaga do. O Congresso Eucarístico de Buenos Ayres. *A República*, Natal, 15 set. 1934.

FAGUNDES, Antonio. *Vida e apostolado de Dom Joaquim Antônio de Almeida*. Natal: Sebo Vermelho, 2011.

FERRARO, Alceu Ravello. *Igreja e desenvolvimento: o movimento de Natal*. Natal: Fundação José Augusto, 1968.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Universitária São Francisco, 2004.

GOMES, Ângela de Castro. A política brasileira em busca da modernidade: na fronteira entre o público e o privado. In: SCHWARCZ, Lília (org.). *História da vida privada no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, v.4.

GUMBRECHT, Hans Ulrich. *Production of Presence: What Meaning Cannot Convey*. California: Stanford University Press, 2004.

IRMANDADE DO SANTÍSSIMO SACRAMENTO. *Reuniões de 1933*. Natal: [s.n.], 1933. (Acervo da Irmandade do Santíssimo Sacramento).

ISER, Wolfgang. *O ato da leitura: uma teoria do efeito estético*. São Paulo: Editora 34, 1996, v.1.

LANDIM, Monsenhor José Alves. Carta ao sr. Nizário Gurgel. In: PROCESSOS CRIMINAIS DO LEVANTE COMUNISTA DE 1935. Caixa não numerada, fl. 2453. (Acervo do Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Norte).

_____. Oito de setembro. *A Ordem*, Natal, 14 jul. 1935.

_____. *Segundo Livro de Tombo da Freguesia de Nossa Senhora da Apresentação (1930-1944)*. Natal: [s.n.], 1930-1944. (Acervo da Cúria Metropolitana de Natal/RN).

_____. *Sob a poeira dos caminhos*. Recife: Imprensa Industrial, 1950.

_____. *Um perfil de sacerdote*. Natal: Imprensa Industrial, 1936.

LIMA, Luiz Costa. *A aguarrás do tempo: estudos sobre a narrativa*. Rio de Janeiro: Rocco, 1989.

MAINWARING, Scott. *Igreja Católica e política no Brasil (1916-1985)*. São Paulo: Brasiliense, 1989.

MANOEL, Ivan. *O pêndulo da história: tempo e eternidade no pensamento católico (1800-1960)*. Maringá: EDUEM, 2004.

MEDEIROS, José Mario de. *Dom Marcolino por ele mesmo*. Natal: Editora da UFRN, 2009.

MELQUIADES, José. *A vida de padre João Maria*. Natal: sem editora, 1977. (Acervo da Cúria Metropolitana de Natal/RN).

MICELI, Sérgio. *A elite eclesiástica brasileira (1890- 1930)*. Tese. (Doutorado em Sociologia). Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Campinas, 1985.

MOTTA, Rodrigo Pato Sá. *Em guarda contra o Perigo Vermelho: o anticomunismo no Brasil (1917-1964)*. São Paulo: Perspectiva, 2002.

NAZARENO, Israel. Saudação a Alves Landim. *Revista da Academia Potiguar de Letras*, n. 1, p. 97-105, 1951.

O CONGRESSO eucarístico Internacional de Buenos Ayres. *A República*, Natal, 03 jan. 1935.

O SANTO Padre manda uma bênção especial ao Mons. J. Alves Landim. *A Ordem*, Natal, 24 jul. 1936.

PARÓQUIA NOSSA SENHORA DE LOURDES. *Pe. João Maria- o “Santo de Natal”*. Natal: Editora Gráfica, 2010.

PEIXOTO, Renato Amado. A Crise de 1935 no Rio Grande do Norte: a tensão entre as identidades estadual e a nacional por meio do caso norte-rio-grandense. In: *Anais do VI Simpósio Internacional Estados Contemporâneos*. Natal: UFRN, 2012. v. 1. p. 294-301. Disponível em: <http://www.academia.edu/3694330/A_Crise_de_1935_no_Rio_Grande_do_Norte_a_tensao_entre_as_identidades_estadual_e_nacional_por_meio_do_caso_norte-rio-grandense>. Acesso em: 26 out. 2013.

_____. Católicos a postos! A relação entre a Ação Católica e a Ação Integralista no Rio Grande do Norte até o Levante Comunista de 1935. In: *Anais do IV Encontro Estadual de História*. Natal: UFRN, 2010, p. 1-11 (a). Disponível em: <http://www.academia.edu/4896450/Catolicos_a_postos_A_relacao_entre_a_Acao_Catolica_e_a_Acao_Integralista_no_Rio_Grande_do_Norte_ate_o_Levante_Comunista_de_1935>. Acesso em: 26 out. 2013.

_____. Espacialidades e estratégias de produção identitária no Rio Grande do Norte no início do século XX'. *Revista de História Regional*, v. 15, p. 169-193, 2010 (b).

_____. Espacialidades e estratégias de produção identitária no Rio Grande do Norte no início do século XX'. In: Renato Amado Peixoto (org.). *Nas trilhas da representação: trabalhos sobre a relação história, poder e espaços*. Natal: Editora da UFRN, 2012.

RODRIGUES, Cândido Moreira. *A Ordem: uma revista de intelectuais católicos (1934-1945)*. Belo Horizonte: Autêntica, 2005.

RÜSEN, Jörn. Tradition and Identity: Theoretical Reflections and the European Example. *Taiwan Journal of East Asian Studies*, v. 1, n. 2, December, p. 135-158, 2004.

_____. Tradition: a principle of historical sense-generation and its logic and effect in historical culture. *History and Theory*, n. 51, December, p. 45-59, 2010.

SECTORES de acção. *A Ordem*, Natal, 15 jul. 1935.

SILVA, Maiara Juliana Gonçalves da. *A Questão Religiosa no Rio Grande do Norte: o conflito entre Maçonaria e Igreja Católica no século XIX*. Monografia (Graduação em História). Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). Natal, 2011.

SOARES, Antonio. O 35º aniversário da morte do padre João Maria. *A República*, Natal, 24 out. 1940.

SOARES, Boanerges (org.). *Padre João Maria*. Natal: Ave Maria, 1956.

SPINELLI, José Antônio. *Getúlio Vargas e a oligarquia potiguar: 1930-1935*. Natal: Editora da UFRN, 1996.

Para além da história política: História e Historiografia

Renato Amado Peixoto¹

Entrevista concedida aos integrantes
da Equipe Editorial da revista *Espacialidades*².

Espacialidades (E.) – Atualmente muito se tem discutido sobre a formação do historiador. Para começar nossa entrevista, o senhor poderia nos falar um pouco sobre sua formação acadêmica? Em termos de formação acadêmica em história, o senhor acha que muita coisa mudou de sua época até os dias atuais?

Renato Amado Peixoto (R. P.) – Julgo que minha formação é bastante atípica: sai de uma escola técnica onde fiz o curso de geodésia e cartografia (a ENCE) para cursar Comunicação Social na UFRJ e, depois de um ano, fiz meu segundo vestibular, desta vez para História na UERJ. Acabei frequentando os dois cursos durante quase dois anos até finalmente optar pela história, me formando em 1989. Lembro que ambos os cursos emprestavam uma ênfase bastante grande à formação abrangente, multidisciplinar. Na UERJ, lembro que, ao lado de

¹ Possui graduação em História pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) (1986-1989), na qual também realizou sua especialização em História das Relações Internacionais (1997-1998) e fez mestrado em História Política (1998-2000). Possui doutorado em História Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) (2001-2005). Atualmente é professor adjunto do departamento de História da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). Trabalha com a aproximação História e Espaço, investigando as relações de produção de espacialidades e identidades no campo cultural e político. Nesse plano de fundo, interessa-se em específico pela história e historiografia da Cartografia (séculos XIX e XX); Geopolítica Crítica (séculos XIX e XX); pensamento católico e Igreja Católica (primeira metade do século XX); História da política externa brasileira; História da Historiografia e Teoria da História; e História do Rio Grande do Norte (República). Foi o organizador do livro *Nas trilhas da representação* e autor do livro *Cartografias Imaginárias*. A entrevista que se segue foi realizada via e-mail.

² Diego José Fernandes Freire; Felipe Tavares de Araújo; Gabriela Fernandes de Siqueira; Priscilla Freitas de Farias; Renan Vinícius Alves Ramalho; Tyego Franklim da Silva.

bons professores de História, tive também bons professores de Psicologia, Ciências Políticas, Filosofia, como Bernardo Jablonski, Antônio Carlos Peixoto, Guilherme Castelo Branco. Penso ver que hoje os cursos de história caminham no rumo da concentração para o que se pensa ser o nosso campo e, em minha opinião, isto é ruim, talvez por conta de ter experimentado justamente o contrário.

Somente em 1997 voltei à universidade, recomeçando meu trajeto pela Especialização em História das Relações Internacionais na UERJ, depois ingressando no Mestrado em História da UERJ e, finalmente, no Doutorado em História da UFRJ. Alguns professores foram fundamentais nesse caminho: Lúcia Paschoal Guimarães, Mônica Lessa, Carlos Maia e Manoel Salgado Guimarães. Entendo que o estímulo à formação continuada, a partir das Bases de Pesquisa e daí para a Pós-Graduação, com o apoio de Bolsas e estágios é hoje extremamente positivo e foi exatamente o que me faltou no final da década de 1980 quando me formei na graduação, portanto, percebo que, em termos do nosso campo, aconteceram mudanças para pior e para melhor.

E. – Lendo alguns textos de sua autoria, podemos perceber que muitos deles são dedicados ao problema da construção do espaço nacional, de como o Brasil foi informado, em termos territoriais, por uma série de agentes e órgãos ligados ao Estado. Na sua opinião, a história política recente tem se preocupado com as questões ligadas aos espaços? Como o senhor avalia a discussão sobre o espaço na historiografia brasileira atual?

R. P. – É interessante observar essa recepção do meu trabalho. Na verdade, eu julgava que ela se dava pelo viés da História da Historiografia uma vez que *A Máscara da Medusa*³ é, ao mesmo tempo, um prolongamento e uma variação de *Nação e Escrita da História no Brasil*, a tese de Manoel Salgado Guimarães, da História da Cartografia, da História da Ciência, por causa da cartografia ou da História dos Espaços. Veja que em *A Máscara da Medusa* persigo a ideia de que o projeto historiográfico do IHGB se inicia pela produção da história do espaço nacional e que esta instrui a construção da história da nação por conta de certas demandas que

³ Tese de doutorado do entrevistado, orientada por Manoel Luiz Lima Salgado Guimarães e defendida em 2005. Ver: PEIXOTO, Renato Amado. *A Máscara da Medusa: a construção do espaço nacional brasileiro através das corografias e da cartografia no século XIX*. Tese (Doutorado em História). Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Rio de Janeiro, 2005.

devem ser inquiridas num *circuito de produção* que juntava a Secretaria dos Negócios Estrangeiros (o antecessor do atual Ministério das Relações Exteriores) e o IHGB.

Também em *Terra Sólida*⁴ eu já aponto a preferência pelo viés teórico e historiográfico, no caso, aproximando a Geopolítica Crítica [Critical Geopolitics] ao campo da história. O que talvez aproxime meu trabalho da história política seja o tratamento que dispense às instituições, ao Estado e às relações externas. Também penso meus projetos atuais na direção da História da Historiografia e da História dos Espaços, cada um deles situado num dos filões desenhados em *A Máscara da Medusa* e *Terra Sólida*. Investigo o circuito de produção historiográfico do século XX por meio de Jaime Cortesão e da História da Cartografia brasileira, assim como pesquiso o pensamento católico na aproximação da Geopolítica Religiosa [Religious Geopolitic] com a Geopolítica Crítica e destas com a História. Por conseguinte, não me considero autorizado a falar sobre a questão da história política, mas também não desautorizo meus leitores a fazerem as conexões que julgarem propícias.

Em relação à discussão sobre o espaço acho que apenas eu e Durval Muniz de Albuquerque Jr. trabalhamos na perspectiva de juntar essa aproximação com a história da historiografia. Acredito que nossos trabalhos se complementem na medida em que Durval Muniz de Albuquerque Jr. enfoca a questão do espaço mais a partir do cultural e do regional, enquanto que eu trabalho mais a questão da nação e do local por meio do estudo dos indivíduos e das instituições em relação ao Estado.

E. – Durante as primeiras décadas do século XX, a história política foi fartamente criticada por ter patrocinado um tipo de nacionalismo pernicioso, belicoso, inclusive. A história política também já foi criticada por ser uma “coleccionadora de fatos”, com carácter enciclopédico e sem sólidas bases teóricas. Esse campo, entretanto, passou por grande renovação, especialmente durante as décadas de 1960 e 1970, com estudos como os de Thompson, na Inglaterra. Por outro lado, os debates de Foucault sobre poder também foram grandes contributos nessa direção. Sabendo que muitos de seus trabalhos envolvem esse tipo de metodologia, quais seriam as possíveis contribuições da *análise de discurso* para os estudos na área da história política?

⁴ Dissertação de mestrado do entrevistado, orientada por Mônica Leite Lessa e defendida em 2000. Ver: PEIXOTO, Renato Amado. *Terra Sólida: a influencia da geopolítica brasileira e da escola superior de guerra na política externa do governo Castelo Branco*. Dissertação (Mestrado em História). Programa de Pós-Graduação em História da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Rio de Janeiro, 2000.

R. P. – Como já coloquei, considero que não trabalho por esse viés, mas, de qualquer modo, em benefício do diálogo, devo perguntar: De que análise do discurso falamos? O que quero dizer é que não basta inquirir uma linguagem ou uma gramática das instituições e daqueles que por elas transitam, mas, distinguir quais autores e métodos que servem para trabalhar cada uma das questões que se apresentam. Não dizer de uma análise do discurso descompromissa o historiador de pensar e se pensar por meio do método e da teoria. Derrida, Ricoeur, Foucault, Bourdieu, por exemplo? O enfrentamento da questão exige pensar o que se quer e o que se quer dizer por ‘análise do discurso’, assim como por também, provoco, o que se diz de ‘história política’.

E. – **Muitos de seus artigos trabalham um tipo de política que envolve instituições ligadas ao Estado, conforme já apontamos. Seriam algumas delas, por exemplo, o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB), a Secretaria de Estado dos Negócios Estrangeiros (SENE), a Marinha, dentre outras. Há, entretanto, outros campos de estudo da política. Um dos que possui grande dinâmica e abundância de estudos no Brasil é aquele que envolve a chamada *cultura política*. Ele vislumbra especialmente a relação do Estado com a população e mesmo os espaços sem presença contundente das instituições estatais. Analisa negociações, reivindicações populares. Dessa forma, o senhor vislumbra alguma forma de diálogo possível entre esses dois tipos de estudos?**

R. P. – Fazendo, mais uma vez, a ressalva em relação à recepção do meu trabalho, mas buscando o diálogo com *uma recepção possível*, gostaria de apontar que não compreendo a dicotomia por detrás do conceito apontado, exceto se pensarmos numa história do político em termos caricatos. Pensando nos termos da produção de um *saber sobre o espaço* e de produção de *espacialidades* (conceitos que utilizo e procuro desenvolver em *A Máscara da Medusa*), entendo que estes termos pressupõem um *jogo* que é relacional, justamente porque busco evitar que a investigação se torne apenas o pressuposto para conclusões sinópticas ou desenvolvimentistas. Provoco novamente: Será que existe realmente um estudo da política que não envolva a relação do Estado com a população, ou uma política que não a considere? De novo coloco e, desta vez, mudando o termo: O enfrentamento da questão exige pensar o

que se quer e o que se quer dizer por ‘cultura política’, assim como por também o que se diz de ‘cultura política’.

E. – O capítulo *Por uma análise crítica das políticas de espaço*, de sua obra *Cartografias Imaginárias* (2011), traz um subtítulo provocante: *isto pode ser chamado de estudo do “Geopoder”*? Neste texto, o senhor explora as análises de Michel Foucault (1926-1984) em torno da questão do *biopoder*. O senhor mostra ainda que, mesmo tendo feito referência a um “racismo biológico social”, tal noção foucaultiana, desenvolvida nos últimos capítulos de *História da sexualidade: a vontade saber* (1976), não se preocupou com a questão do imperialismo. Seu trabalho aventa, então, uma possibilidade de desdobramento, no sentido de relacionar a lógica de poder do Estado com os insumos que viabilizaram o surgimento de uma *Geopolítica Imperialista*: “racismo, nacionalismo e a dinamização dos dispositivos político-militares” (PEIXOTO, 2011, p. 144). O senhor poderia nos explicar qual foi o percurso teórico-metodológico que possibilitou a aproximação da teoria foucaultiana com essa questão espacial e os desdobramentos dela?

R. P. – Na verdade, o diálogo que procuro fazer não é com Foucault, mas com Gearóid Ó Thuathail e a partir do texto fundador da Geopolítica Crítica: ‘Geo-Power’. No caminho que aponte em *Terra Sólida* e em *Zona de Confluo*⁵, busco contribuir para a aproximação da Geopolítica Crítica com a história dos espaços arremetendo a essa aproximação epistemologicamente. Gearóid Ó Thuathail institui o problema constituidor da Geopolítica Crítica a partir do exame dos textos *Em defesa da Sociedade e Segurança, território e população* de Foucault e não de *História da sexualidade* e, é por meio deles que reflito. Gearóid Ó Thuathail, como vários outros historiadores e geógrafos, aponta o problema de Foucault não considerar o Imperialismo em sua análise e eu, a partir de um reexame daqueles textos de Foucault, busco compreender historiograficamente tal opção ou *esquecimento* de Foucault, de modo a propor uma variante da ideia de *Geopoder* [Geo-Power] que possa ser mais adequada ao nosso campo e as minhas preocupações. Não busco “relacionar a lógica de poder do Estado com os insumos que viabilizaram o surgimento de uma *Geopolítica*

⁵ PEIXOTO, Renato Amado. Zona de confluência: a investigação da historicidade do espaço por meio do exame do afastamento da História em relação à Geografia. *Revista Porto*, v. 1, p. 111-126, 2011.

Imperialista”, mas incorporo o raciocínio de Gearóid Ó Thuathail, baseado em Foucault e Derrida, de que sempre existiu uma relação poder-espaco e que esta considera antes um *saber sobre o espaco* e, que o termo ‘geopolítica’ deve ser questionado porque depende de se pensar um saber constituído em torno dos *insumos* (caberia aqui a citação ao meu texto) que constituíram o Imperialismo, daí entendo que pensar um *saber sobre o espaco* seja também uma tarefa da *história dos espacos*, pelo menos como eu a concebo. Devo agradecer aqui pela oportunidade de esclarecer o diálogo com Gearóid Ó Thuathail que, de resto, deveria ter sido esclarecido para a audiência de *Cartografias Imaginárias* e, especialmente, para a compreensão de *Por uma análise crítica das políticas de espaco* – minha culpa.

E. – O artigo do senhor intitulado *Espacialidades e estratégias de produção identitária no Rio Grande do Norte no início do século XX*, presente no livro *Nas trilhas da representação* (2012), é uma referência importante para a compreensão de como a identidade e a espacialidade norte-rio-grandense foram construídas nesse período de transição e construção do governo republicano. Foi nessa conjuntura que uma nova *organização familiar* – os Albuquerque Maranhão - assumiu o poder no estado do Rio Grande do Norte e seus interesses deixaram de ser conquistados por meio de uma ordem baseada na fluidez do espaco, que diluía as tensões. Nesse artigo, o senhor optou por utilizar o conceito de *organização familiar* descartando o de *oligarquia*, utilizado por vários trabalhos de história política referentes ao período conhecido como República Velha. O senhor poderia comentar mais um pouco essa sua escolha conceitual?

R. P. – Minha escolha foi militante, no sentido de ser provocativa e, ao mesmo tempo instigante para o campo da História Regional e Local. De uma maneira ampla pergunto: Que História Regional e Local vocês pesquisam ou esperam conceber? Como trabalhar uma História Regional ou uma História Local no Brasil sem considerar uma História da Historiografia, sem observar que as histórias locais e as histórias regionais guardam uma relação constitutiva com o projeto histórico da nação e com os *circuitos de produção* da história e do espaco do XIX e XX? Porque homogeneizar certa compreensão em direção a processos regionais e locais que se mostram, muitas vezes, tão diferentes? Como não notar que a investigação será naturalizadora de uma produção emasculada? Ora, não questiono se

pensar apenas em ‘oligarquias’ seja uma boa solução pedagógica, mas, ela será adequada para quem e para o que? O que se pretende com isso? Será que já nem se pensa nisto?

Historiograficamente, a questão de considerar o termo oligarquia em sua multiplicidade e de fazer a história falar por elas é uma opção antiga, já fora apontada por Sílvio Romero em 1908 e alargada por Edgard Carone em 1972, como indico em meu texto. *Organização Familiar* é uma releitura dessas opções que considera as possibilidades em torno dos conceitos de *tradução* e *hibridismo*, colocados por Derrida e Homi Bhabha, respectivamente. Coloco essas possibilidades por meio do exame da produção de espacialidades e identidades *no Rio Grande do Norte* e por uma reflexão dos termos de produção da espacialidade e da identidade da *nação*. É uma opção militante, reconheço, mas que interessa à inteligência do Regional e do Local, e produzo essa opção utilizando os recursos disponibilizados pela história da historiografia e pela história do Rio Grande do Norte.

E. – Partindo da compreensão do seu livro *Cartografias Imaginárias*, o projeto histórico-político do IHGB baseou-se no esforço de produzir uma visão homogeneizadora acerca da nação e da identidade nacional, que possibilitasse uma unidade entre as elites dispersas no território brasileiro, integrando “o centro e as partes” numa ambição de configurar/delimitar um território nacional. A discussão em torno da concentração de poderes e da existência de centros e periferias também está presente no livro *O Centro e a Periferia* (1974) do sociólogo norte-americano Edward Shills (1910-1995). Nesse sentido, o senhor poderia explicitar como dialogou sua ideia de “centro e partes” com a discussão do intelectual estadunidense mencionado?

R. P. – Acho que é necessário revisitar Manoel Salgado Guimarães para melhor compreendermos a intelecção daquilo que ele chamaria de projeto historiográfico do IHGB. Em *Historiografia e Nação no Brasil* o leitor não é apenas levado a perceber as dinâmicas criativas e estratégicas que se desenrolam no IHGB, mas também a (re)conhecer uma personagem, Varnhagen, que será integrada ao texto não apenas por meio do exame de seu legado intelectual, mas também pelo descortinamento de suas escolhas e pela tentativa de compreender a sua cognição do Brasil. É esta compreensão que permite a Manoel Salgado

Guimarães inteligir não apenas uma posição de Varnhagen, mas os limites e as tensões que acompanham e perpassam o projeto nacional brasileiro.

Para que isto se torne mais claro, é interessante percebermos que Manoel Salgado Guimarães vai a Berlim redigir sua tese levando em mente a ideia de nação e de nacionalismo que Hanna Arendt apresenta em *As Origens do Totalitarismo*, a saber, a ideia de que a nação é o instrumento que possibilita a cidadania contra as forças que buscam dissolver as conquistas enfiadas no humanismo. Por conseguinte, o projeto nacional foi inteligido por Manoel como um processo que reflete não apenas uma visão que os homens do IHGB têm da Europa, mas as tensões profundas que marcaram a produção da nação, as quais foram apontadas em *A Invenção do Brasil* por Afonso Marques dos Santos, um dos interlocutores de Manoel Salgado Guimarães. A meu ver, o sentido da obra de Varnhagen no projeto historiográfico do IHGB, para Manoel Salgado Guimarães, não é a homogeneização de uma visão, mas o *resultado possível* – não é a hegemonia, mas o *acordo* no sentido que foi expresso por Edward Shils, que liga indelevelmente o centro às partes e insere as partes no centro.

Por conta disto, aponto que no IHGB foi necessário pensar o espaço da nação primeiro e, somente a partir deste a sua história. O texto de Manoel Salgado Guimarães converge do IHGB para a figura de Varnhagen de modo a inquirir o sentido da historiografia no projeto nacional e, ao mesmo tempo, tornar a história da historiografia brasileira um campo em meio a outros campos da História do Brasil. Ao final, entendemos que a cognição da nação pode ser deslindada pela história de sua historiografia.

E. – Conforme *Cartografias imaginárias*, pressupomos que o senhor estuda as imagens mentais e visuais, sobretudo no que diz respeito às construções cartográficas fabricadas dentro do projeto histórico-político do IHGB no século XIX. No campo das representações políticas, o senhor analisa os produtos cartográficos a partir de um conjunto de imagens e símbolos, sobre o qual são inscritos enunciados, discursos e significados que correspondem à dinâmica da política fronteira do Brasil, no qual estão embutidas relações de poder e de interesses sobre a construção do espaço nacional brasileiro. O senhor poderia comentar como esses produtos cartográficos participaram de uma estratégia política de promover um consenso acerca do espaço e da identidade?

R. P. – Aponto em duas palestras recentes – *Os Espelhos de Uqbar* e *Sob as vistas lisongeadas de Clio e Urânia* – que a História da Cartografia é considerada como uma disciplina autônoma, com uma intensa e dinâmica discussão teórica e historiográfica que a situa no ponto de contato entre a História, a Geografia e a História das Ciências. Desde o *giro paradigmático*, deslançado nas décadas de 1980-1990 por Brian Harley e David Woodward, não se trata mais de defender se os mapas podem ser compreendidos a partir dos seus próprios insumos, mas como lê-los. Nesse sentido, deve-se saber que Brian Harley desde a década de 1980 já havia se afastado da iconografia, apontando que os mapas deveriam ser compreendidos como textos e que um sistema interno e um sistema externo à cartografia deveriam ser distinguidos para que se pudesse aventar sua compreensão.

Foi esse sentido que procurei desenvolver, já em 2004, no artigo *A Carta Niemeyer de 1846 e as condições de leitura dos produtos cartográficos*⁶ e, no ano de 2005, em *A máscara da Medusa*. Por conseguinte, não estudo o mapa como imagem ou construção mental, nem trabalho no mapa o problema da representação política, mas proponho a ideia de que a cartografia era *metalógica* para aqueles que participaram do projeto historiográfico, ideia esta que se ancora na compreensão de que história e geografia mal se separavam no XIX e que este problema não se resolve no Brasil até a década de 1950. Trabalhei este problema em *Zona de Confluo*, *Os Espelhos de Uqbar* e *Sob as vistas lisongeadas de Clio e Urânia*.

Ao contrário de entender que os produtos cartográficos participaram de uma estratégia política, postulo que *aquilo* cuja *enérgeia* tinha como base o saber sobre o espaço brasileiro – por exemplo, a ‘estratégia política’ – é que dependia da cartografia e da hachura que se produz no confluxo entre história e geografia para poderem ser expressos...

E. – Na leitura de *Cartografias Imaginárias*, percebemos que uma das principais contribuições e originalidades desse livro gira em torno da questão cartográfica. Numa sessão do primeiro capítulo, intitulada *O estudo cartográfico*, o senhor tece uma série de considerações teórico-metodológicas a respeito das premissas mais usuais da chamada *cartografia histórica*, e constrói a partir daí uma contra proposta. Diante disto, gostaríamos que o senhor comentasse um pouco sobre as leituras ou experiências acadêmicas que o estimularam a adotar essa (contra) postura, bem como os possíveis ganhos que essa visão pode oferece ao trabalho historiográfico.

⁶ PEIXOTO, Renato Amado. A Carta Niemeyer de 1846 e as condições de leitura dos produtos cartográficos. *Revista Anos 90* (UFRGS. Impresso), Porto Alegre, v. 19, p. 298-318, 2004.

R. P. – Como já disse, o giro paradigmático foi deslançado pela atuação de Brian Harley e David Woodward e esta se consolidou por conta do sucesso obtido no projeto da universidade de Wisconsin-Madison para publicação da coleção *History of Cartography*. No caso, busquei desde *A Carta Niemeyer de 1846 e as condições de leitura dos produtos cartográficos* explicitar minhas posições na direção de desenvolver o conteúdo e as propostas de Brian Harley e David Woodward. Para minha satisfação, as colocações de Matthew Edney, atual diretor do projeto *History of Cartography*, têm caminhado na mesma direção daquilo que venho trabalhando: Entender não a existência de uma cartografia, mas de múltiplas cartografias, as quais interagem em seus processos, dos quais devemos inquirir a função. Essa proposta – que você chama de (contra) postura – vai exatamente se contrapor à visão tradicional da cartografia, que se enxerga única e em progresso constante.

Por conta de entender a cartografia como metalógica para o projeto historiográfico, como já disse anteriormente, considero que minha proposta tenha concorrido para que se melhor compreendam as condições a partir das quais a história e a geografia brasileira foram raciocinadas e produzidas: Que isto acresça ao sentido que Manoel Salgado Guimarães atribuía tanto a história quanto ao historiador da nossa historiografia!