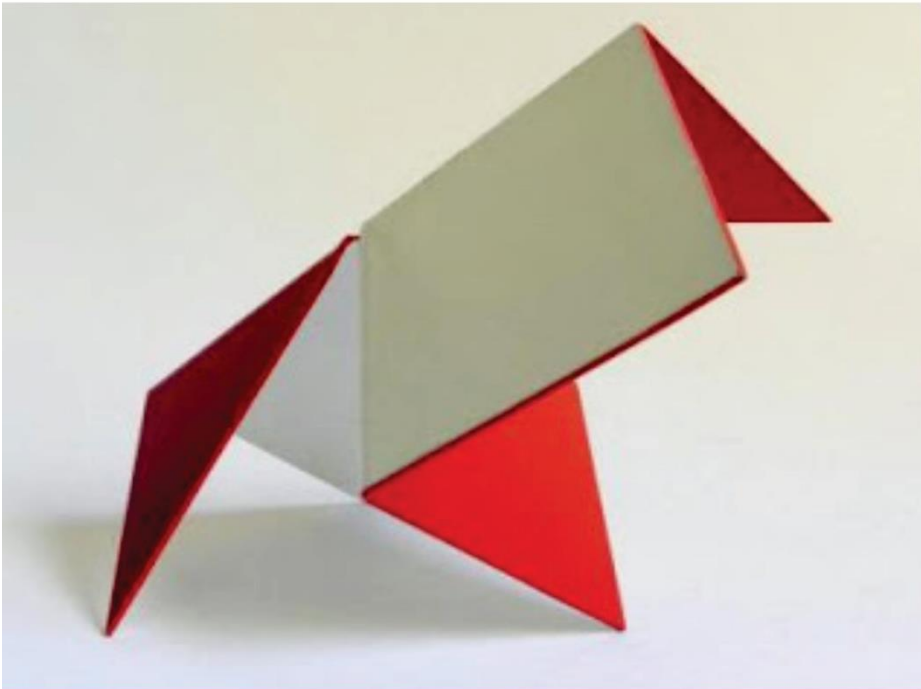




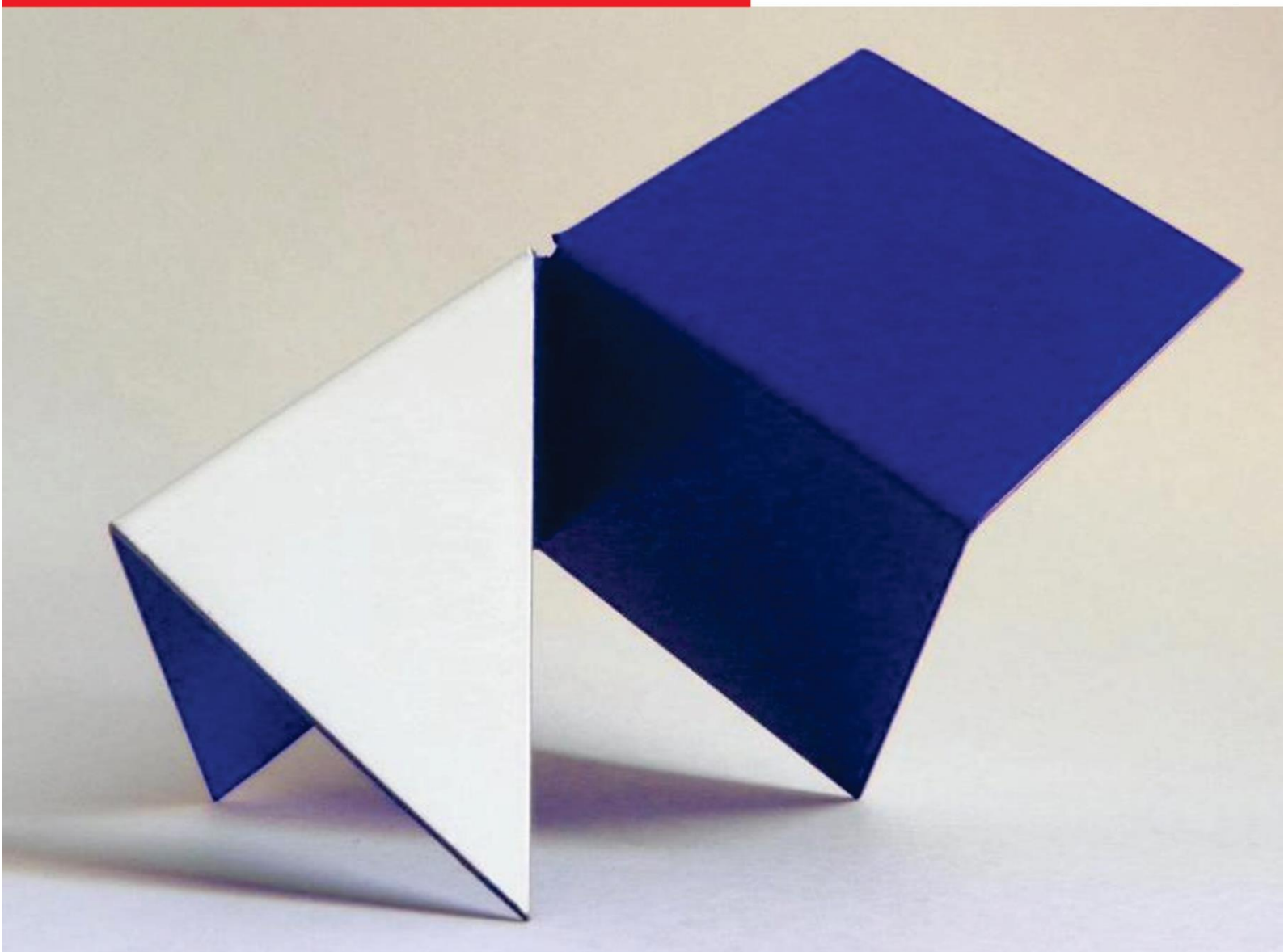
REVISTA

CULTURA, ESTÉTICA & LINGUAGENS

VOL. 04, Nº 01 - MARÇO - 2019

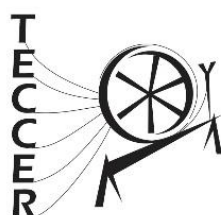
ISSN 2448-1793

Nº 01





Apoio:



EXPEDIENTE**Editores**

Ademir Luiz da Silva (UEG)

Eliézer Cardoso de Oliveira (UEG)

Heloisa Selma Fernandes Capel (UFG)

Ewerton de Freitas Ignácio (UEG)

Diagramação e arte

Arnaldo Salustiano (LUPPA - UEG)

Einstein Augusto (LUPPA / CEDOC)

Revisor de língua portuguesa

Ewerton de Freitas Ignácio (UEG)

Roberta do Carmo Ribeiro (UEG/UFRGS)

Revisor de língua estrangeira:

Jacqueline Siqueira Figário (UFG)

Anna Paula Teixeira Daher (UFG)

Adriana Aparecida Silva (UEG)

Conselho editorial

Edgar Silveira Franco (UFG)

Maria Idelma Vieira D'Abadia (UEG)

Robson Mendonça Teixeira (UEG)

Sandro Dutra Silva (UEG/UNIEVANGÉLICA)

Poliene Soares dos Santos Bicalho (UEG)

Maria de Fátima Oliveira (UEG)

Giuliana Vila Verde (UEG)

Haroldo Reimer (UEG/CNPq)

Mary Anne Vieira Silva (UEG)

Julierme Sebastião Morais de Souza (UEG)

Conselho Consultivo

Alcides Freire Ramos (UFU)

Ana Cavalcanti (EBA/RJ)

Arthur Gomes Valle (UFRJ)

Camila Dazzi (CEFET/RJ)

Marcos Antônio da Cunha Torres (UEG)

Marcos Silva (USP)

Rodrigo de Freitas Costa (UFTM)

Rosangela Patriota Ramos (UFU)

Valmor da Silva (PUC/GO)

Edgard Vidal (CNRS/FR)

INDEXADORES

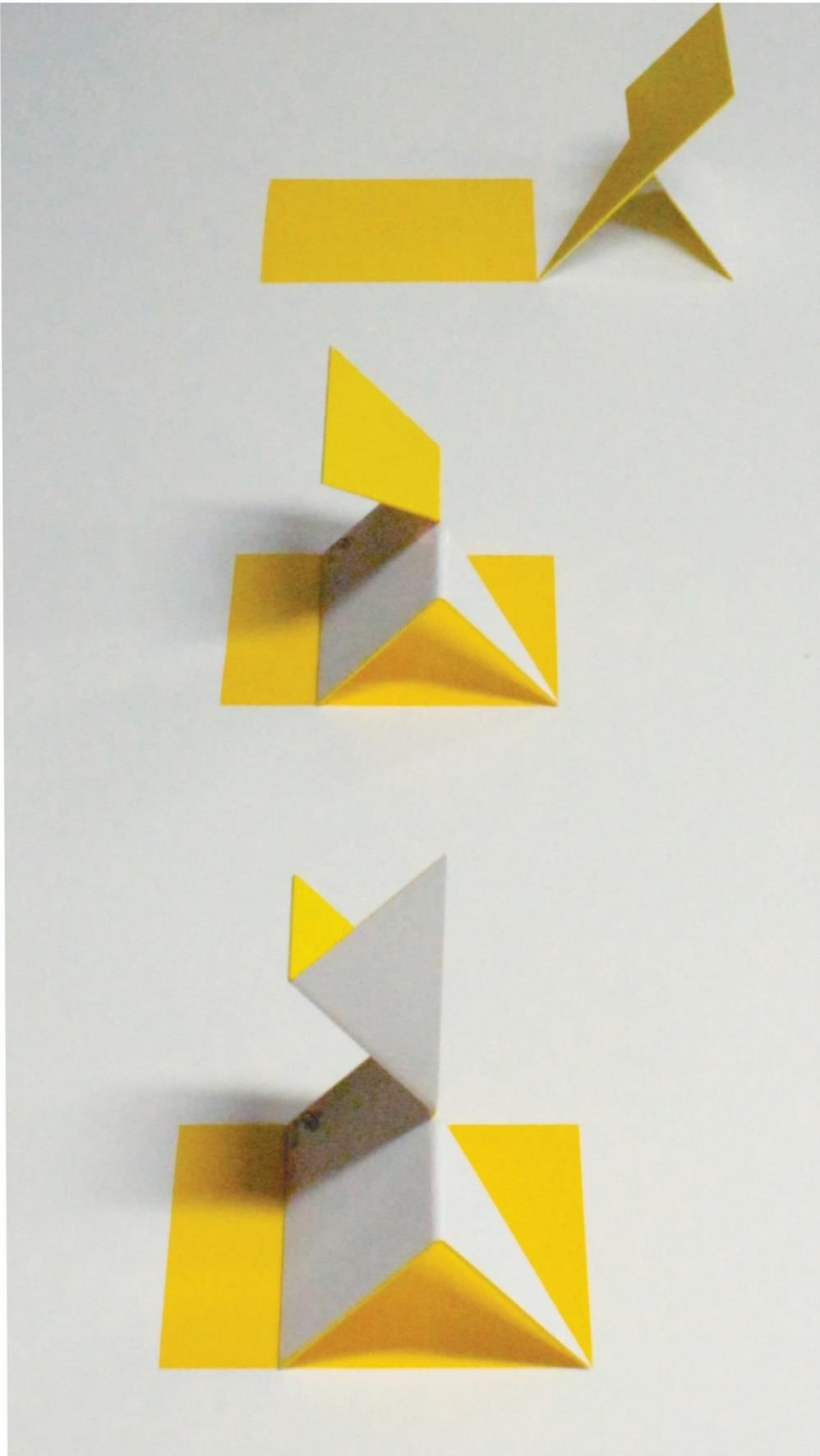
Indexadores



Índice

Expediente	02
Apresentação	07
Entrevista	
Com Lena Castelo Branco O PRESENTE, O PASSADO E O FUTURO DA FAMÍLIA CAIADO por Ademir Luiz da Silva / Eliézer Cardoso de Oliveira	12
Palestra	
ETHOS REPUBLICANO E FILOSOFIAS DA REPÚBLICA Paulo Archer de Carvalho	27
Artigos	
AS POPULAÇÕES INDÍGENAS E A DITADURA MILITAR: CASO TAPAIÚNAS, AIKEWARA E CINTA LARGA Alaor de Abreu Gomes Júnior / Robson Mendonça Pereira	37
BRÁS CUBAS E SUAS MEMÓRIAS PÓSTUMAS ADAPTADAS AO CINEMA Andréia Márcia de Castro Galvão	57
CALDEIRÃO DAS NARRATIVAS – FORMAÇÃO DE PROFESSORES: UMA EXPERIÊNCIA (INTER/TRANS)-DISCIPLINAR EM ARTE E CIÊNCIAS HUMANA Robson Corrêa de Camargo / Luz Marina de Alcântara	72

NOTAS SOBRE A QUESTÃO DO PATRIMÔNIO NA PRODUÇÃO DE QUEIJOS ARTESANAIS Katia Karam Toralles	95
ALEXÂNIA E ABADIÂNIA: DUAS CIDADES NOVAS PARA BRASÍLIA Pedro Henrique Máximo Pereira / Ricardo Trevisan	114
REMANESCENTES DE SÃO SEBASTIÃO DA GARGANTA: OS ALMEIDA Júlia Bueno de Moraes Silva	144
O IMAGINÁRIO POPULAR LOCAL EM SINHOZINHO: DA DEVOÇÃO RELIGIOSA À PRÁTICA NA ROMARIA EM BONITO-MS Maria Idelma Vieira D'Abadia / Layanna Sthefanny Freitas do Carmo	179
PERFORMANCE, POESIA E VOZ Fernanda Cruz Filha / Elderson Melo de Miranda / Carlos Rodrigues Brandão	210
Resenha	
A POLÊMICA ENTRE OS ORIENTALISTAS SAID E IRWIN Ademir Luiz da Silva	231
Perfil do artista	
JOSÉ RENATO DE CASTRO E SILVA: O MESTRE DAS LINHAS RETAS Ademir Luiz da Silva	238



Apresentação

<https://doi.org/10.5281/zenodo.5910668>

A *Revista Nós: Cultura, Estética e Linguagens* apresenta-se como um *lócus* de discussão de temas de relevância acadêmica e cultural. Nesse aspecto, a Revista aproveita-se da hospitalidade do Cerrado como um lugar de encontros e trocas culturais por excelência, buscando propiciar o convívio entre os diferentes, promover o diálogo entre contraditórios.

Fruto da iniciativa conjunta e interinstitucional de dois grupos de pesquisa ligados ao CNPq, SECEC - Saberes, Expressões Culturais e Estéticas do Cerrado, composto por professores da Universidade Estadual de Goiás, e GEHIM – Grupo de Estudos de História e Imagem, administrado por docentes da Universidade Federal de Goiás, a *Revista Nós* objetiva promover o encontro interdisciplinar entre pesquisadores de diversas áreas que desenvolvem estudos sobre os temas “cultura”, “estética” e “linguagens”. Uma salutar aproximação epistemológica entre literatura, história, geografia, arquitetura e urbanismo, artes plásticas, expressões artísticas populares e eruditas, *pop* e de vanguarda. O escopo é, potencialmente, infinito.

O título da revista, NÓS, evoca justamente essa parceria focada na interdisciplinaridade e na multiplicidade de saberes. O sentido de NÓS é tanto estrito quanto simbólico: NÓS do cerrado, NÓS no cerrado, NÓS que nos encontramos no cerrado. O título também explora a polissemia do termo NÓS na língua portuguesa, evocando o pronome pessoal da primeira pessoa do plural, bem como o substantivo que nomeia o “ato de amarrar uma corda”. Os dois sentidos expressam metaforicamente a

proposta da Revista: a construção plural e a união de saberes. Os diferentes NÓS formam diferentes redes: redes de saberes, redes interpretativas, redes metodológicas, redes conceituais, redes institucionais.

Um conjunto de individualidades forma o coletivo. E a construção coletiva sempre foi a razão de ser das revistas acadêmicas, sendo isso ainda mais verdadeiro no ambiente digital, marcado pela inteligência colaborativa. Essa individualidade criadora e reflexiva, que é sempre importante defender, é fruto de influências e diálogos, ainda que conflituosos. Um artigo acadêmico é sempre uma construção coletiva, ainda que redigido por um único autor. Em sua confecção, tal autor certamente valeu-se de uma extensa rede colaborativa, formada pela bibliografia, pelos professores, pelo orientador e orientandos, por colegas e amigos e, mesmo, por comentaristas eventuais encontrados em eventos. Pode ter subido nos ombros de gigantes para ver mais longe, como sugeriu Isaac Newton; ou para lhe dar pretensiosos cascudos. Por que não? Humildade científica não precisa excluir o arrojo, desde que se saiba o que se está fazendo, e seja respeitoso. O fato é que quando ocorre a publicação, o artigo incorpora as recomendações dos editores, revisores e pareceristas. Nesse sentido, o artigo, bem como a revista, poderiam facilmente utilizar o lema do Ubuntu: “sou quem sou porque somos todos nós”.

A palavra NÓS possui ainda outro significado na língua portuguesa: plural da unidade de medida náutica, utilizada para medir a velocidade das embarcações. Metaforicamente, o termo serve para indicar a aceleração das mudanças contemporâneas. Walter Benjamin, na parte introdutória do seu ensaio “O Narrador”, caracteriza a modernidade como uma época em que nada permanece inalterado, exceto as nuvens. Infelizmente, nem as nuvens estão a salvo do turbilhão de mudanças que atinge a sociedade atual. O mundo está acelerado e esta revista, para manter-se à altura das mudanças, requer uma nova configuração. Nessa perspectiva, ela pretende ser mais

dinâmica e mais interligada às redes sociais e, portanto, mais interativa. Como as palavras-chave do título indicam, o estudo da cultura não pode ser desvinculado da linguagem e da estética.

A *Revista Nós: Cultura, Estética e Linguagens* costuma lançar dois números a cada volume. Porém, tendo em vista a grande quantidade de artigos, resenhas e ensaios de grande qualidade e interesse científico apresentados para avaliação, foi decidido que em 2018 seriam publicados três números. Estamos convictos que a decisão, longe de ser uma inflação desnecessária de páginas, representa um passo adiante na consolidação desta publicação ainda tão jovem, com apenas três anos de existência.

A cada volume, a *Revista Nós: Cultura, Estética e Linguagens* homenageia um artista, ilustrando com suas obras a capa e os intervalos entre os textos e as entrevistas. Fechando a edição teremos um ensaio crítico sobre sua vida e obra. Nesta edição o homenageado é José Renato de Castro e Silva, arrojado e surpreendente criador contemporâneo.

A entrevista da edição foi com a historiadora e escritora Lena Castelo Branco, especialista na Família Caiado, que a partir de janeiro de 2019 volta a ocupar o poder executivo do estado de Goiás.

Na presente edição temos ainda a transcrição da palestra “Ethos republicano e filosofias da república”, ministrada pelo professor e pesquisador português Paulo Archer de Carvalho nas dependências do Campus de Ciências Socioeconômicas e Humanas da Universidade Estadual de Goiás, localiado na cidade de Anápolis, local onde funciona a sede editorial da Revista Nós.

A seleção de artigos científicos e, como sempre, rica e variada, contando com a colaboração de pesquisadores dos mais diversos estados brasileiros e do exterior. Abrimos com “As populações indígenas e a ditadura militar: caso Tapuiúnas, Aikewara e Cinta Larga”, escrito pela dupla Alaor de Abreu Gomes Júnior e Robson Mendonça

Pereira. Na sequência temos “Brás Cubas e suas memórias póstumas adaptadas ao cinema”, de Andréia Márcia de Castro Galvão, que realiza doutorado em Portugal. Depois da narrativa machadiana apresentamos “Caldeirão de narrativas – formação de professores: uma experiência (inter/trans)-disciplinar em arte e ciências humanas”, interessante reflexão proposta por Robson Corrêa de Camargo e Luz Marina de Alcântara. Em seguida é a vez do saboroso artigo “Notas sobre a questão do patrimônio na produção de queijos artesanais”, de Katia Karam Toralles. Em seguida apresentamos uma sofisticada proposta para se pensar as questões urbanas, no texto “Alexânia e Abadiânia, duas cidades novas para Brasília”, escrito pelos premiados pesquisadores Pedro Henrique Máximo Pereira e Ricardo Trevisan, vencedor do Prêmio Capes de Teses. Segue o artigo “Remanescentes de São Sebastião da Garganta: os Almeida”, pesquisa sobre comunidades quilombolas realizada por Júlia Bueno de Moraes Silva. A seleção segue com o interessante texto “O imaginário popular local em Sinhozinho: da devoção religiosa à prática na romaria em Bonito – MS”, das pesquisadoras Maria Idelma Vieira D’Abadia e Layanna Sthefanny Freitas do Carmo. Fechando os artigos da edição apresentamos “Perfomance, poesia e voz”, composto por Fernanda Cruz Filha e Elderson Melo de Miranda em parceria com o celebrado professor Carlos Rodrigues Brandão, uma das figuras intelectuais mais queridas e respeitadas do Brasil.

Apresentamos ainda uma resenha do controverso livro *Por Amor ao Saber*, centrada na polêmica entre seu autor, Irwin, e o famoso crítico Edward W. Said, autor do clássico *Orientalismo*. Na resenha, é justamente tal condição de clássico que é colocada em xeque. Vale a leitura.

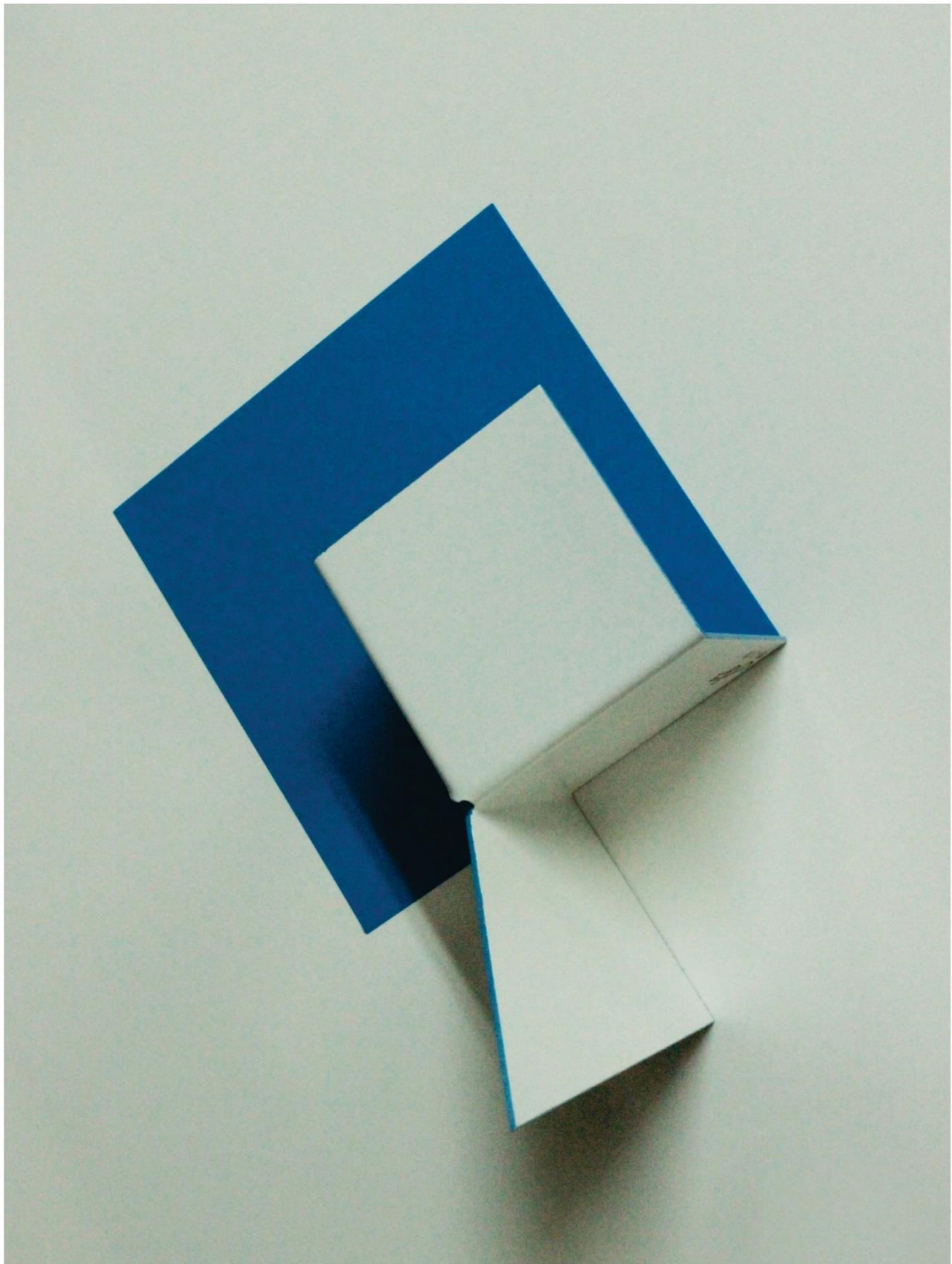
Nós leríamos se fôssemos você.

Ademir Luiz da Silva

Eliézer Cardoso de Oliveira

Heloisa Capel

Ewerton de Freitas Ignácio



Entrevista

com *Lena Castelo Branco*

por Ademir Luiz da Silva / Eliézer Cardoso de Oliveira

<https://doi.org/10.5281/zenodo.5910725>

O PRESENTE, O PASSADO E O FUTURO DA FAMÍLIA CAIADO



Todas famílias possuem suas histórias, mas pouquíssimas possuem o privilégio de serem estudadas por uma historiadora como Lena Castelo Branco, uma das mais destacadas intelectuais que atuam em Goiás. Autora de livros como “Saúde e Doença em Goiás”, “Arraial e Coronel” e do volume de contos “Novilha de Raça”, Lena Castelo Branco produziu um amplo estudo sobre a família Caiado na obra em dois volumes “Poder e Paixão – a saga dos Caiado”, onde problematiza e coloca em perspectiva a trajetória do controverso clã que dominou a política goiana por décadas. Com a eleição do senador Ronaldo Caiado para o posto de governador no pleito de 2018, Lena Castelo Branco é a pessoa mais indicada para analisar o significado dessa vitória nas urnas. Esse é o tema principal dessa entrevista, onde a historiadora também fala sobre sua atividade de cronista, preconceito na universidade e a catástrofe do Museu Nacional, entre outros temas.

ADEMIR / ELIÉZER:

O que significa historicamente o retorno de um Caiado ao cargo de governador de Goiás?

LENA CASTELO BRANCO:

A eleição de um Caiado para governador de Goiás representa a permanência de um grupo familiar, que se tem mantido na política estadual e nacional desde a segunda metade do século 19. Com exceção do consulado de Vargas/ Ludovico (1930-1945) - quando foi relegada no ostracismo - a família Caiado esteve no primeiro plano da política em Goiás desde o patriarca Antônio José Caiado, seguindo-se seu filho Torquato, o neto *Tóto*, bisnetos e agora o trineto, Ronaldo Caiado. Essa presença ininterrupta não é fato isolado em nosso país: os Andrada remontam aos irmãos José Bonifácio e Antônio Carlos, preeminentes no Império. E continuam na política em Minas Gerais – assim como os Melo Franco e os Maciel; os Cavalcanti e os Arraes, em Pernambuco; os Collor

de Melo e os Calheiros, em Alagoas; os Cunha Lima e os Pessoa, na Paraíba; os Luz e os Bornhausen em Santa Catarina; os Portela e os Paranaguá, no Piauí etc. Em Goiás temos os Alves de Castro, os Fleury, os Bueno, os Almeida, os Velasco, os Vilela etc. Nos Estados Unidos – paradigma da democracia liberal – os Roosevelt, os Bush, os Kennedy (dentre outros) integram o cenário eleitoral por décadas. Será isso um mal? Talvez não, se levarmos em conta a complexidade da política, os rituais e laços que a vinculam à comunidade, o compromisso que se estabelece entre o eleitorado, seus representantes e o bem comum. Só para concluir: embora abonadas e economicamente poderosas, essas famílias não estão entre as mais ricas do Brasil, entre as quais se destacam banqueiros e empresários (comunicações e bebidas).

ADEMIR / ELIÉZER:

E no aspecto familiar, qual o significado dessa vitória para a família Caiado?

LENA CASTELO BRANCO:

Depois de afastados do poder pela força das armas (1930), os Caiado foram duramente relegados à condição de “carcomidos” e “decaídos”, assim como outros políticos em diferentes estados da Federação. O ex-senador Antônio (*Totó*) Caiado foi levado preso (de trem) para o Rio de Janeiro, onde permaneceu detido “sob palavra” durante dezessete meses. Retornou à Cidade de Goiás em abril de 1932, mas continuou sob vigilância, a despeito de não ser condenado em qualquer instância revolucionária. De outra parte, dificuldades se antepunham ao exercício de profissões liberais, pelo que os Caiado voltaram às lides agropastoris, agora como meio de sobrevivência.

No interregno liberal de 1945 a 1964, uma nova geração da família projetou-se com a eleição para o legislativo estadual e federal, com forte atuação no processo de mudança da capital federal para o Planalto Central – sendo o deputado federal Emival Caiado, líder do Bloco Parlamentar Mudancista no

Congresso, autor da lei (que leva seu nome) na qual é fixada a data da inauguração de Brasília. Durante o regime militar e de acordo com as regras vigentes, o engenheiro Leonino Caiado foi eleito governador de Goiás (1971-1975) pela Assembleia Legislativa do Estado.

Nos dias de hoje e em contexto histórico diverso, a eleição de Ronaldo Caiado dá-se pelo voto direto de expressiva maioria do eleitorado goiano – o que tem o sabor de uma redenção. De algum modo, é o perfil de líder rural que aproxima o novo governador de Goiás do seu eleitorado, com o qual se identifica pelos valores que perfilham juntos.

ADEMIR / ELIÉZER:

Parte considerável da historiografia goiana associa a atuação política da família Caiado a uma postura vinculada ao autoritarismo. Inclusive, após o ostracismo político depois da Revolução de 1930, Leonino Caiado assumiu o governo durante o Regime Militar. Ronaldo Caiado foi eleito com uma votação considerável, numa época de críticas ferrenhas as instituições democráticas. Em sua opinião como estudiosa da família, há alguma coerência nessa associação com os Caiado ao imaginário de força, virilidade e autoritarismo?

LENA CASTELO BRANCO:

Ainda que o protagonismo político dos Caiado remonte à segunda metade do século XIX, o período denominado “caiadismo” estendeu-se por 18 anos (1912 - 1930). Nesse período, o Partido Democrata foi hegemônico em Goiás; sua Comissão Executiva era presidida pelo coronel reformado Eugênio Jardim, falecido em 1926 e sucedido pelo bacharel em direito, Antônio (*Totó*) Ramos Caiado. Na Comissão Executiva havia um único parente de *Totó* – exatamente Eugênio Jardim, seu cunhado. Os demais integrantes provinham de outros clãs familiares, que se interligavam a partir de ideias e interesses comuns.

Os Caiado permaneceram no ostracismo político de 1930 a 1945, ainda que uma dissidência familiar perfilhasse ao lado do Interventor Pedro Ludovico

Teixeira. Com o fim do Estado Novo, os Caiado voltaram à arena política, elegendo deputados estaduais e federais. Durante o regime dos militares, Leonino Caiado foi eleito governador pela Assembleia Legislativa (1971); em tempos difíceis, exerceu um governo competente e equilibrado, destacando-se pela ênfase dada à agropecuária.

A imagem de autoritarismo da família projetou-se com a campanha de demonização dos Caiado, deflagrada por seus adversários ainda na Velha República, em jornais do Rio de Janeiro e replicada nos periódicos locais. Esse perfil negativo consolidou-se durante o longo consulado de Vargas e Ludovico, quando o Poder Legislativo permaneceu desativado e a imprensa estava sob censura. Referida imagem não me parece inteiramente destituída de fundamento, até porque a sociedade goiana era (ainda é) marcada por atributos “de força, virilidade e autoritarismo”, ancorados no agrarismo predominante na fronteira em deslocamento, rumo ao Oeste e ao Norte do País.

Ronaldo Caiado é médico ortopedista, formado no Rio de Janeiro, com Mestrado em Ortopedia e Traumatologia. Especializou-se em cirurgia da coluna na França, onde foi assistente estrangeiro na Universidade de Paris. Creio que seja o primeiro governador de Goiás com titulação desse nível e vivência no exterior. Seguindo antiga tradição familiar, ingressou na política, elegendo-se sucessivamente para a Câmara e o Senado Federal, vindo a ser um dos parlamentares mais bem avaliados do Congresso. Os anos passados fora de Goiás não o dissociaram da terra natal. Sendo proprietário rural e homem do campo, Ronaldo Caiado permanece fiel às suas raízes e aos valores dominantes no meio rural, com os quais se identifica. Dentre os quais a honestidade pessoal e a crença nos valores da verdade, da honra e da coragem.

Sua eleição em pleito direto para governador de Goiás deve ter, para os Caiado, o sabor de uma redenção.

ADEMIR / ELIÉZER:

Ronaldo Caiado tornou-se conhecido nacionalmente nas eleições presidenciais de 1989 e sempre foi um parlamentar atuante, com uma base fiel de eleitores. Ainda assim não logrou êxito em ocupar o cargo de governador até 2018. Sua participação ativa no processo de impeachment da presidente Dilma o recolocou em evidência nacional. A senhora acredita que os embates do impeachment o gabaritaram para o governo?

LENA CASTELO BRANCO:

Ronaldo Caiado já era conhecido fora das fronteiras de Goiás por sua atuação no Congresso, sempre associado à chamada bancada ruralista, que parte da mídia define como formada por parlamentares bisonhos, ambiciosos, truculentos quando não desumanos. Não resta dúvida que o posicionamento de Caiado (favorável ao impeachment da ex-presidente Dilma Rousseff) conferiu-lhe maior visibilidade. Não acredito, entretanto, que “os embates do impeachment” o tenham gabaritado para exercer o governo de Goiás – o que ele deve, sem dúvida, à sua formação profissional em instituições de alto nível, no Brasil e no exterior. E, sobretudo, à experiência política, na Câmara dos Deputados e no Senado Federal, sem envolvimento com ideias ou fatos desabonadores de sua conduta pessoal.

ADEMIR / ELIÉZER:

Ronaldo Caiado está entre os apoiadores de Jair Bolsonaro, eleito presidente da república. Como a senhora acredita que será constituída a relação entre a presidência e o governo de Goiás nesse novo cenário?

LENA CASTELO BRANCO:

Não será difícil a aproximação entre os governos de Caiado e de Bolsonaro. O cotejo das datas indica que eles foram contemporâneos na Câmara dos Deputados, mas desconheço se mantinham relações amistosas. De qualquer

maneira, governo federal e governo estadual deverão aproximar-se, como é de regra. Até porque estão ideologicamente afinados e a situação de um e de outro parecem similares, em termos de dificuldades econômico-financeiras.

ADEMIR / ELIÉZER:

Fora Totó Caiado e Pedro Ludovico, os dois maiores nomes da história da política goiana são Iris Rezende e Marconi Perillo. Iris tem sido bastante criticado por sua atual administração de Goiânia. Marconi enfrenta problemas na justiça e ficou em quinto lugar na eleição para o senado. A senhora acredita que há um vácuo político que pode ser preenchido por Ronaldo Caiado?

LENA CASTELO BRANCO:

Pela personalidade, pela compleição física e até pela voz, Ronaldo Caiado parece destinado a ocupar espaços – sobretudo na política, onde não há vazios. No tsunami eleitoral que assolou o Brasil, o Estado de Goiás viu-se engolfado de forma irreversível, conforme o demonstram os resultados do último pleito. De outra parte, cresce a importância econômica e política dos estados centrais, na medida em que o eixo econômico se desloca e o interior do país se revela. Talvez seja a hora de se projetarem no plano nacional lideranças oriundas desse novo mundo em ebulição.

ADEMIR / ELIÉZER:

A imagem pública de Ronaldo Caiado sempre foi relacionada basicamente com sua formação médica, raízes rurais e atuação como parlamentar da bancada ruralista. Recentemente, flertou com questões ligadas a segurança pública. Para a senhora, como será a postura dele diante de questões complexas como a da educação básica e fundamental, o ensino universitário, a cultura e os problemas sociais, temas até então fora de seu discurso?

LENA CASTELO BRANCO:

Conforme dito anteriormente, Ronaldo Caiado viveu em grandes centros da cultura nacional e mundial, a saber, Rio de Janeiro e Paris. Como estudante e pós-graduando teve oportunidade de frequentar as melhores bibliotecas, os grandes museus e teatros, usufruindo da vida cultural dessas metrópoles. Em pronunciamentos e entrevistas, tem-se mostrado preocupado em melhorar o nível da educação no estado de Goiás - muito embora em não conheça detalhes sobre seus pontos de vista sobre o assunto.

Um dado interessante deve ser lembrado: os Caiado (entre outras mazelas) foram e são acusados de serem avessos a preocupações educacionais e culturais. Não é bem isso o que a História registra no período conhecido como do caiadismo. Assim é que no governo do desembargador Alves de Castro, cunhado de Totó Caiado, inaugurou-se o primeiro grupo escolar do estado, no bojo de ampla reforma educacional; as matrículas escolares cresceram exponencialmente. No governo de Brasil Caiado, foi instalado o primeiro jardim de infância e construída a sede própria da Escola Normal, de formação de professores. O governo de Alfredo Lopes de Moraes (último do Partido Democrata) celebrou convênio para a vinda da Missão Pedagógica Paulista, com vistas a modernizar e aperfeiçoar a instrução pública em Goiás, que foi objeto de nova regulamentação.

Acrescente-se que a Faculdade de Farmácia e Odontologia de Goiás, fundada por um grupo de profissionais da saúde, inclusive seu primeiro diretor o médico Brasil Caiado. De outra parte, as mulheres da família Caiado estão entre as primeiras a formar-se em curso superior nessa área: Consuelo Caiado, em farmácia; Enery Caiado, em odontologia.

Há registro de pianistas, poetisas, pintoras, cronistas e colaboradoras de jornais femininos, tais como “A Rosa” e “O Lar”, editados na Cidade de Goiás. A esposa de Brasil Caiado, Noêmia Rodrigues, era formada em piano pelo Conservatório de Música de São Paulo. Sua filha, Brasilete, pianista diplomada pelo Conservatório de Música do Rio de Janeiro, foi professora e fundadora da

Faculdade de Filosofia Cora Coralina e liderou o processo de tombamento da inscrição da Cidade de Goiás na lista do Patrimônio Mundial da Unesco.

Nas searas do feminismo, Consuelo Caiado (filha mais velha de *Totó* Caiado) articulou-se com Bertha Lutz (primeira deputada federal brasileira) para a fundação da Liga para o Progresso Feminino em Goiás; foi diretora do tradicional Gabinete Literário Goiano onde realizou gestão modernizadora. Leão Caiado e Ilydia Perilo Caiado cultivaram as letras e deixaram descendência ilustre, comprometida com a causa da cultura. Um dos seus filhos, Leolídio Caiado, escritor e membro da Academia Goiana de Letras, foi precursor do ambientalismo, destacando-se na preservação do Rio Araguaia.

Tendo em vista esse background familiar, tenho esperança de que Ronaldo Caiado venha a mudar, para melhor, a política educacional e cultural de Goiás.

ADEMIR / ELIÉZER:

A historiografia sobre a República Velha reforçou o laço perverso do coronelismo, destacando a violência gratuita e o mandonismo político. No caso de Goiás, o conto “A Enxada” de Bernardo Élis tornou-se o estereótipo do coronel. A senhora, no livro “Poder e Paixão” mostra um aspecto mais ameno do coronelismo. Nesse sentido, é possível afirmar que o coronel possuía um papel civilizador em regiões agrestes, como o sertão goiano nos tempos da República Velha?

LENA CASTELO BRANCO:

O coronelismo é fenômeno social complexo; além do coronel proprietário rural existiu (existe?) o coronel bacharel, o coronel padre, o coronel comerciante etc. No contexto analisado, em regiões isoladas e distantes, o coronelismo vicejou no vácuo do poder público, tendo como distintivos o autoritarismo e o patriarcalismo. Aonde não se fazia sentir a presença do Estado, o coronel se

impunha como senhor e árbitro, concentrando também atribuições executivas e judiciárias, além de preeminência econômica e cultural.

Não diria que “o coronel possuía um papel civilizador em regiões agrestes” – se entendermos civilização como algo sedimentado e refinado. Longe de cidades e vilas, o coronel reunia atributos que o colocavam como autoridade maior a ser respeitada. Em contrapartida, a ele cabia traçar (e impor) limites que permitissem a ordeira convivência. Nos depoimentos e documentos da família Caiado, transparece também certa responsabilidade social do fazendeiro/proprietário rural para com peões e agregados, em momentos de doença ou de calamidade; a recíproca é verdadeira. A “violência gratuita” não se configurava como regra geral. Aliás, “O Tronco” é obra de ficção, inspirada em fatos reais, sendo que o autor, Bernardo Elis, consultou relatórios transcritos nos Anais da Câmara dos Deputados. O massacre realmente aconteceu, mas foi episódio único, em suas dimensões superlativas de desumanidade e terror.

ADEMIR / ELIÉZER:

A historiografia do século XX, seja na sua versão marxista, seja na versão da Escola dos Annales, valorizou o estudo das estruturas sociais e econômicas, em detrimento da atuação individual. Diferente dessas posturas, em suas obras mais conhecidas, como “O Arraial e o Coronel” (1978) e “Poder o Paixão” (2009), a senhora destacou a atuação dos indivíduos da elite política e econômica. Quais as suas motivações pessoais para o estudo dessas temáticas de viés mais biográfico?

LENA CASTELO BRANCO:

Nas décadas de 1970 e 1980 quando escrevi “Arraial e coronel: dois estudos de História Social” e “Poder e paixão: a saga dos Caiado” – o gênero biográfico emergia de relativo ostracismo e voltava a ser cultivado, sobretudo nos países europeus. Anteriormente, grandes nomes da literatura dedicaram-se

a escrever biografias e recuperar “o drama da vida”. Dentre outros: Stephan Zweig, André Gide, André Maurois, Lytton Strachey, Antonia Fraser etc.

Com o advento da história cultural, o objeto da biografia passou a ser capturar “a unidade pelo singular”. Nas palavras de Del Priore, o indivíduo e suas ações são vistos “em sua relação com o ambiente social e psicológico, sua educação e experiência profissional”, com o que se abandona “a biografia positivista de antanho”.

Como afirmo na Introdução, em “Poder e paixão: a saga dos Caiado” tentei elaborar “uma renovada história regional, refugir ao determinismo e ao economicismo predominantes em boa parte da historiografia goiana”, pelo que “perfilho o ressurgimento da narrativa, com a valorização do interesse pelos eventos”. Então como hoje, entendo que “a história dos acontecimentos é a superfície da História; tenho-os, todavia, como espelhos que refletem as estruturas e, ao mesmo tempo, modificam-nas”.

A mim mesma, aos entrevistadores e leitores reitero a pergunta: poderá esse livro ser visto como uma coletânea de biografias? E respondo: “Talvez – mas não exclusivamente, até porque [ele] deixa claro que há um nexos maior na longa duração de determinadas características da sociedade goiana: a violência estrutural imanente, a predominância de grupos aparentados no poder, a dicotomia irreconciliável entre oposição e situação, com a consequente purgação dos derrotados, em momentos de aparente ruptura. E aí está a permanência mais expressiva: na História de Goiás, as mudanças são mais epidérmicas do que reais, ao menos até a década de 1960, data limite do estudo”.

Finalizando, permito-me lembrar Lucien Febvre quando afirma que a obra histórica “é aquela que, além do local e nacional, visa o humano”. Espero ter alcançado essa dimensão.

ADEMIR / ELIÉZER:

A senhora já sentiu que sofreu patrulha ideológica dentro do ambiente universitário?

LENA CASTELO BRANCO:

Não diria que sofri patrulha ideológica, mas certa discriminação houve. Não da parte de alunos: com estes sempre tive excelente relacionamento, inclusive quando fui Diretora do ICHL, em tempos temerários (1969-1973). Quanto aos colegas docentes, conheci, sim, a face desagradável da discriminação e hostilidade de uma minoria mal formada e mal educada, sem compromissos com os verdadeiros objetivos da Universidade, quais sejam o ensino e a pesquisa sem comprometimento ideológico. Vivi alguns momentos trágicos na Diretoria do ICHL – uma aluna foi morta à noite, à porta desse Instituto, com um tiro vindo do escuro; assassinato nunca solucionado, mas que a voz corrente atribuía ao fato de ela ser “arquivo vivo” de um grupo esquerdista, que a teria eliminado. Outros fatos haveria a contar – mas sinto-me desconfortável ao lembrá-los.

ADEMIR / ELIÉZER:

Além de historiadora, a senhora também atua como cronista. Como a senhora define esse aspecto de sua produção?

LENA CASTELO BRANCO:

Lembrando Pesavento: a obra literária é um “tipo especial de fonte para o historiador – e o historiador um tipo especial de leitor da obra literária” Ou, invocando Adorno: a literatura é historiografia inconsciente.

No exercício de seu ofício, o historiador elabora uma narrativa interpretativa do passado, com vistas à construção de versão coerente e aceitável do que teria acontecido em outro tempo. Tanto o romance, como o conto, a poesia, o teatro e, sobretudo, a crônica poderão acrescentar algo mais

ao já conhecido contexto histórico; pelo que o historiador vislumbrará na literatura subsídios que não encontra em outras fontes.

Como registro de sensibilidades que são contemporâneas do narrador, a literatura permite conhecê-las e resgatá-las através do discurso do prosador ou do poeta. Na obra literária, o historiador procura a marca do tempo em que ela foi escrita; além do contexto e do fato, busca a humanidade da época, suas paixões e vibrações, bem como tenta recapturar o sistema de valores, os conceitos e as ideias que pautam a vida das personagens e da sociedade na qual se inserem.

Relativamente à crônica, o que seria, por exemplo, da nossa história colonial sem Antonil, Fernão Cardim, Gabriel Soares de Souza e Jean de Lery? O que saberíamos do Rio de Janeiro na virada do século XIX e início do século XX, se não tivéssemos Machado de Assis e João do Rio? Ou, em tempos mais atuais, o que entenderemos da sociedade brasileira, se não lermos Nelson Rodrigues, Drummond, Rubem Braga, o atualíssimo Luiz Fernando Veríssimo e até mesmo a irreverência de José Simão?

Em sendo assim, ao escrever crônicas (desde 1952) estarei eu colaborando – modestamente, embora – com os historiadores do futuro, quando se debruçarem sobre Goiás e Goiânia dessas atribuladas últimas décadas?

ADEMIR / ELIÉZER:

Na ocasião do incêndio do Museu Nacional a senhora publicou um texto tratando de suas relações com a instituição. É possível mensurar a amplitude do prejuízo? A senhora acredita que tal tragédia vai servir pelo menos para mudar a perspectiva do brasileiro frente à importância da preservação do patrimônio histórico?

LENA CASTELO BRANCO:

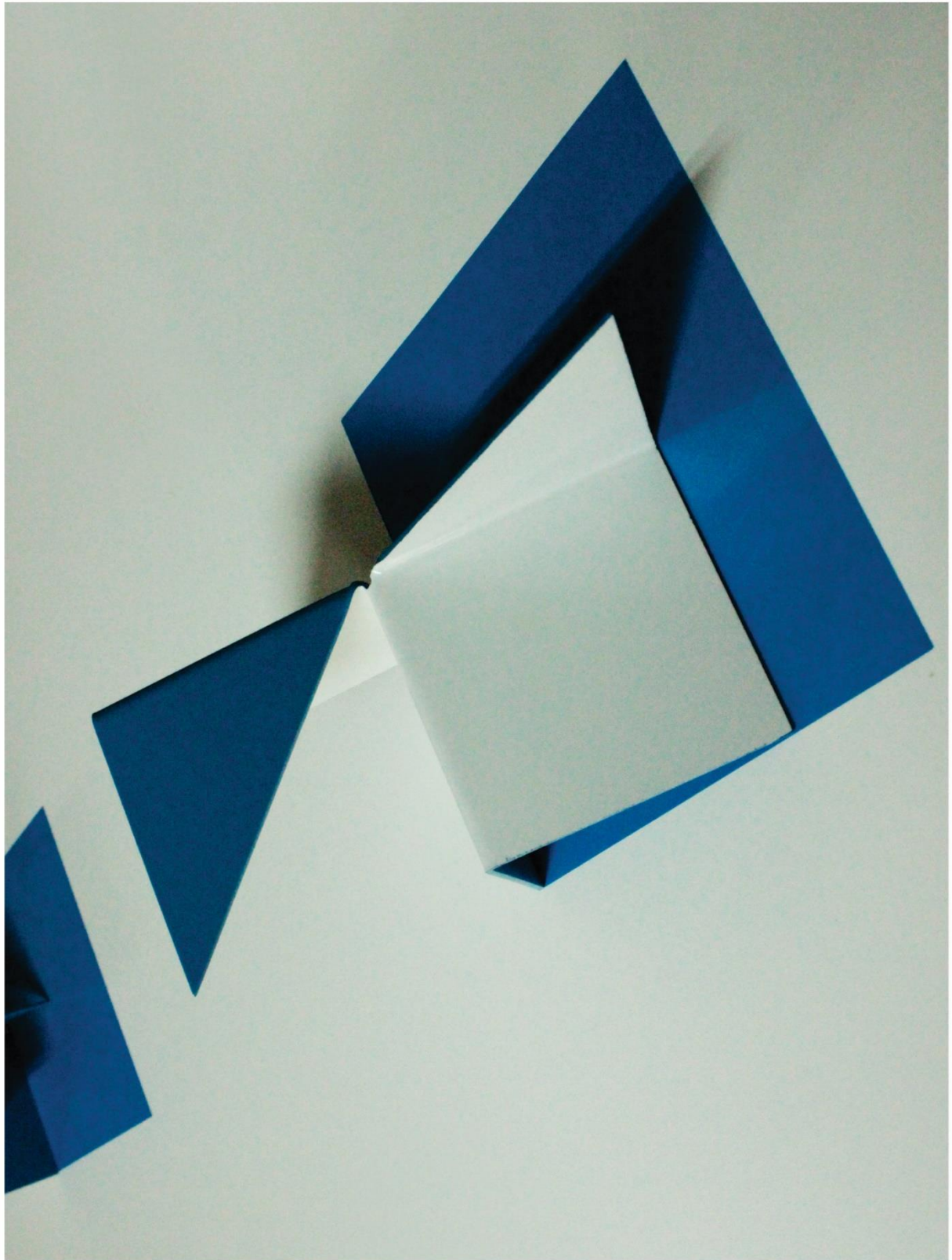
Entendo que, para começo de conversa, há que se reconhecer a necessidade de mudanças drásticas na conceituação e na práxis da política cultural vigente no país.

Em qualquer sistema cultural sua parte mais nobre - e por consequência prioritária - diz respeito a instituições que colocam ao alcance de cidadãos e cidadãs o que de mais valioso produziu e continua a produzir o espírito humano. Estamos falando de museus, bibliotecas, teatros e arquivos públicos, postos a serviço da sociedade. Onde pobres e ricos, homens, mulheres e crianças de qualquer etnia, crença ou nível social possam reconhecer-se no patrimônio comum e na identidade compartilhada.

Recursos vultosos vêm sendo repassados sob a forma de renúncia fiscal de empresas a “projetos culturais”, somando milhões de reais que subsidiam shows, gravações, filmes e espetáculos protagonizados por famosos, cujo patrocínio (milionário) se repete, ano após ano.

Já os museus, bibliotecas, arquivos e teatros para a apresentação de orquestras e espetáculos de maior complexidade continuam à míngua de recursos. Como aconteceu neste ano da graça de 2018, com o ora pranteado Museu Nacional, vinculado à Universidade Federal do Rio de Janeiro da qual recebeu recursos irrisórios.

É preciso rever toda a política cultural, que é replicada (com os mesmos erros) nos estados e municípios. Verbas orçamentárias condignas, novos conceitos e novas práticas de gestão precisam aproximar a cultura e a educação, inclusive com a destinação de recursos às instituições que formam a espinha dorsal da nossa cultura e da nossa identidade. Para que possam, de fato, integrar-se e servir à sociedade brasileira.



Palestra

ETHOS REPUBLICANO E FILOSOFIAS DA REPÚBLICA

<https://doi.org/10.5281/zenodo.5910782>

Paulo Archer de Carvalho



Investigador do Centro de Estudos Interdisciplinares do Século XX (CEIS20), Universidade de Coimbra, Portugal.

Agradeço a chamada para convosco discretear sobre ética republicana e republicanismo e o convite que me honra, por parte do Prof. Fernando Lobo Lemes, a visitar a Universidade Estadual da Goiás, nesta excelente terra brasileira de Anápolis, perto de montanhas e perto do plantio de ideias, propondo e discutindo a “filosofia da república”, termo que Blandine Kriegel utilizou num livro muito conhecido (1998).

Talvez que a este termo se deva preferir o conceito plural de *teorias da república* que Serge Audier explora em obra pouco mais recente (2004), melhor elucidando o carácter conflitual e inacabado que o republicanismo utiliza na diacronia do discurso para decifrar a complexa gramática do tempo. Seja como for, o termo *filosofias da República* evidencia e abriga, de modo assaz amplo, a dialogia na diversidade dos discursos republicanos.

Sabe-se que o conceito arcaico de coisa pública, *res publica*, aponta para a origem patriarcal da Roma Antiga e assim se distingue de *res familiares*, *res patria*, *patrimonium*, vocábulos apostos a bens patrimoniais, ou seja, privativos do *pater*

familias. Ora, *res patria* é exclusivo, identifica certos bens, certos privilégios ou predicados político-jurídicos de certas pessoas. Ao contrário, *res publica* ganhou a semântica da *inclusividade* com a abolição da monarquia em Roma (509 a.C.), na longa duração em que a Plebe, as classes populares, através de plebiscitos, do *concilium plebis* e da indicação e eleição de Tribunos e Edis, exigiu maior participação na administração da coisa pública (J. RIBEIRO FERREIRA, *Revista de História das Ideias*, 2006).

Deste modo, *ad ministrare a res publica é servir*, pôr-se ao serviço da causa pública. Daí a abrangente semiologia de pátria, que passará a designar quer a pequena coletividade local (*patria loci*) quer a larga comunidade dos cidadãos (*patria communis*), evocando, no sentido histórico, o comum signo de herança cultural e política, mas também invocando concretos e precisos conteúdos jurídicos do pacto, direitos e deveres da cidadania.

Na célebre asserção de Cícero, o grande tribuno republicano, *res publica id est res populi*, a coisa pública é coisa do povo, objeto da participação e – na versão social e politicamente mais ousada – da governação popular. Sob vasta influência grega, na lição ateniense, dos conceitos de *nomos* e *eunomia* (lei e bem comum, *κοινό καλό*, justificam, quer dizer, juridificam, a noção contratualista do pacto) e de constituição escrita (a *politeia* dos gregos) plasmada na Lei das Doze Tábuas, a República institui-se plataforma da estabilidade possível, “constituição mista”, no dizer de Políbio. “Mista”, porquanto traduzia a busca da simetria de poderes e de “representação” que aspirava à síntese superadora dos modelos *monárquico*, *aristocrático* e *democrático* da *politeia* e, sobretudo, das suas perversões (da *tiranía*, a podridão monárquica; da *aristocracia*, a perversão oligárquica; e da *demagogia*, a própria corruptela populista da Democracia).

No imo do conceito de República instala-se assim *a)* a noção dos direitos e liberdades civis, *b)* a não interferência estatal na esfera jurídica do cidadão (que goza de direitos de cidadania, à revelia de uma multidão de excluídos dos direitos políticos, mulheres, escravos, não-romanos), *c)* consubstanciando a liberdade dos antigos, basicamente negativa e cautelar. Sabe-se como, no contexto da queda da República e do triunfo consular e imperial (I a.C.), os direitos civis serão esmagados pelo *ius imperium* e pela *auctoritas* do pontífice máximo, o imperador. Os ideais de autogoverno

e de leis justas para a Cidade, submergem-se a partir daí na longa conjuntura da *potestas*, poder discricionário de um só sobre todos, não como temporária e salvífica ditadura republicana, mas como *factum* permanente e instituinte, inscrito na estrutura política da monarquia centralista e imperialista que Roma passou a ser no Mediterrâneo, o seu *mapa mundi*, no qual teceu as teias do vasto sistema colonial e dominial que herdara.

Herdeiro de Roma, também do imaginário uniformizador quanto da sua cultura linguística e jurídica, o cristianismo sondou o conceito ecumênico de *res publica Christiana* fixando-o no solo da Idade Média europeia. Primitivamente, atendia mais ao conteúdo espiritualista e agostiniano do que à afirmação do poder temporal da Igreja; mas, como se sabe, consolidar-se-ia depois, com o cesaropapismo, o crescente poder temporal de Roma. Os dois gládios irmanavam-se num só corpo. Os poderes espiritual e mundanal se confundiam na hierarquia que eclipsou o sentido ecumênico e universalista, para o reverter no arcaico sentido da *auctoritas* e da *potestas*, traduções ambas de um poder discricionário e incontestável – que a Reforma pública e frontalmente enfrentou, sobretudo na versão luterana, abrindo a cisão que então se pensou irreversível.

No ocaso medieval, com o Humanismo renascente nas repúblicas italianas, o primitivo conceito será retomado de modo novo, mormente no humanismo cívico do “momento maquiavélico”. Entenda-se: o republicanismo ressurge como afirmação da *vita activa* contra o primado medievo da *vita contemplativa*, na versão da chancelaria republicana florentina do século XV (Coluccio Salutati, Leonardo Bruni), em busca de harmonia e paz entre os cidadãos, revitalizando o conceito ciceriano de *virtu* mas integrando-o na noção aristotélica de “animal político”, numa clara antropologia da *pólis* e numa teoria política na sua forma original mais pura (J. Pocock, 2002, 159). Com efeito, será N. Maquiavel (*Discursos sobre a Década de Tito Lívio*, 1513-20, *Arte da Guerra*, 1521 e *Histórias florentinas*, 1525), quem estrutura a moderna visão conflitualista superando o habitual comparativismo acerca do “melhor regime” e ultrapassando o temor da rotura conflitual exarado pelos Antigos, ao avocar a República como a mais eficaz estatuição do *bem comum* e da liberdade dos cidadãos.

Esta visão conflitual, ao invés do apólogo ciceriano da Concórdia, leva-o a ressalvar a República como o lugar não do consenso supremo, mas como o palco histórico e instável dos conflitos sociais e políticos que, nas suas crises e metamorfoses, permitem a emergência de soluções novas. Em suma: contra a prudência e o resguardo dos Antigos que queriam acautelar o *stato quo*, os Modernos situam a República como o limiar *possível* de um novo mundo. Com Maquiavel, república e republicanismo serão os sintagmas de uma *filosofia da ação* e, até, de uma *filosofia prática*, no sentido da *virtù*, não só da *elaboração ética* do bem comum, mas da *filosofia política* da regulação e manutenção do poder (P. ARCHER, “Republicanism”, *DHIRR*, 2014).

A nova atitude intelectual será singularmente perceptível na difusão, pela Europa ilustrada, do termo “república”. Ela aplica-se nos séculos XVII e XVIII, em particular, à “república das letras” como se analisou (F. CATROGA, *Biblos*, FLUC, 2010), ideia universalista que a elite instruída persegue sobre o abismo das diferenças religiosas, linguísticas ou políticas. É claro que no fórum da *República das Letras* sobreleva o espaço do diálogo e da sua confrontação de ideias. Porque é concomitante com a crescente recentração do homem no seu mundo, movimento habitualmente designado por antropocentrismo que, de facto, corresponde à revolução copernicana e antropotética, ou seja, à filosofia *antropocrítica* (M. BAPTISTA PEREIRA, 1990); e concomitante com o impacto das Luzes, desde o séc. XVIII, na busca da harmonia e felicidade comuns, bem refletidas na tese kantiana da Paz perpétua ou nas sucessivas *Declarações* dos direitos do homem saídas da Revolução francesa, a subversiva matriz histórica daquela que é, hoje, a ordeira Europa.

O progresso, como ideologia, com Vico e Condorcet, triunfara. O homem, grafado em maiúsculas, firmava-se não só o senhor do seu próprio destino, à maneira dos humanistas de Quinhentos, mas *incarnava* agora a própria ideia de destino. E a República ganhava novos conteúdos semânticos na mente dos que a projetavam numa Ágora à escala planetária, a *Res publica universalis*, *pátria comum da Humanidade*, mundo novo ao qual Victor Hugo e com ele os republicanos de 1848 entoariam cânticos da aurora, nem sempre claros. E em tudo isto, mormente no romantismo social e no Liberalismo político, se percebe como as noções de bem público e de liberdades civis,

que estruturam o eixo do *ethos* republicano, idos os tempos jacobinos e intolerantes do vanguardismo obcecado pela paralaxe da verdade absoluta, legitimavam a base conceptual dos diversos matizes dos discursos republicanos, mais ou menos fraternos, mais ou menos, ou mesmo nada, igualitários.

II

Melhor se entende, assim, como também as teorias do republicanismo integram fragmentos de uma *filosofia da história*. A esta não eram alheios os últimos fios da cultura romântica e do romantismo revolucionário, mormente os neoprotetismos e evangelismos sociais: não se esqueça o mais relevante debate intelectual hegemonizado pelas filosofias da história (Vico, Herder, Kant; Hegel, Marx) e, depois, pelo sociologismo (Comte, Durkheim; Duguit). Reformulada no último quartel do séc. XIX sob o alanco positivista, evolucionista e cientista e, em geral, sob o giro intelectual que a III república francesa promove, essa visão historicista, muito ativa na doutrina e *agitprop* do republicanismo português na transição para o século XX (Teófilo Braga, Basílio Teles, Consiglieri Pedroso), assenta em dúplice operação mental que recria ou simetriza as grandes narrativas míticas da criação do mundo, desde o despertar de Cronos. Enquanto narrativa historiográfica normativa e *praxis* republicana da memória (comemorações, evocações, hagiografia dos pais fundadores), a História edificará basicamente uma *cosmogonia* e (se) autojustificará (por) uma *antropogonia*.

Em primeiro lugar, edifica uma cosmogonia secular ou secularizada, dir-se-á, de acordo com a passagem sucessiva da invariável lei comtiana dos três estados: porque do velho *kaos* (teológico ou metafísico) o historicismo republicano elegia a dimensão positiva, ordenadora, regeneradora e redentora da temporalidade, que a Anunciação (e a sua mera enunciação) deveria cumprir. O triunfo da República parecia o inevitável corolário, inscrito na inexorável evolução cósmica, que evolucionismo (Lamarck, Ch. Darwin, H. Spencer) e cientismo fundavam – a religião secularizada traduziu-se na crença na Paz, Ordem e Progresso universais. Ora, nesta lógica triádica radicava clara dimensão messiânica.

Daí que, em segundo lugar, a (re)criação do mundo integrasse uma *antropogonia*, permita-se o termo: do informe *kaos* brotaria o *logos*, uma antropologia ingénua e exageradamente otimista sobre a bondade natural do homem que, no limite, abstraía da própria historicidade. Dessa refundação, laicizada a mensagem evangélica das Escrituras e secularizado o *ethos*, iria nascer o *homem novo* republicano. Noutras palavras: tal Prometeu roubando o fogo de Héstia, o homem seria agora o seu próprio Deus (P. ARCHER, “Homem Novo”, DHIRR, 2013).

A história, a região empírica de Cronos, seria o simultâneo palco para demonstração do passado e para perscrutar o devir, no processo ontogénico e filogénico achado para reatar o homem com o seu destino, inscrevendo-o num harmonioso futuro dominado pela nova “ciência da engenharia social”, a *sociocracia*. O legado de A. Comte – bebido até ao fim por positivistas brasileiros (Miguel Lemos, Raimundo Teixeira Mendes) que aceitaram o profetismo de P. Laffitte e o apelo evangélico à religião da Humanidade inscrita no último Comte, do *Sistema de Política Positivista* e do *Catecismo Positivista* – também era, em parte, subscrito pelos ideólogos portugueses, mas com uma capital diferença: estes obedeciam mais ao Comte inicial do *Cours de Philosophie Positive* e à exegese de Littré e os caldearam com o transformismo, o monismo e o materialismo*.

Assim, o papel ali destinado ao *sociocrata*, analista da Física ou Estática Social, destinava-se aqui ao estudioso da *dinâmica* social, o historiador. Porém, a crença na perfectibilidade da *natureza* humana, herdada do Iluminismo, mantivera-se intacta. Note-se o paradoxo do sema *natureza humana* que parece abstrair da histórica rebelião que as comunidades humanas escavam contra a Mãe Natureza. Mas é a expressão mais adequada ao republicanismo que não só intentou uma pedagogia *política* como delineou toda a ação política como *pedagogia*.

Em síntese, tal os *Aufklärer* de Setecentos, também os republicanos na transição dos sécs. XIX-XX, no Brasil (1889) ou em Portugal (1910), estavam “empenhados em nos fazer crer que somos felizes” – como em 1751 escrevera Diderot, num dos artigos

*Cf. A. C. HOMEM, A. M. DA SILVA & A. C. ISAÍÁ, *Progresso e religião. A República no Brasil e em Portugal. 1889-1910*, Coimbra, Imp. da Universidade, 2007. A sigla DHIRR, em texto, refere o *Dicionário de História da I República e do Republicanismo*, Lisboa, Assembleia da República, 2012-2014, III vols.

matriciais, “Art”, da *Enciclopédia*. Árdua tarefa tem sido a de estudar a epifania histórica dessa crença.

III

A ilusão redentorista, épica e heroica, na qual a República em si mesma se nutriu, em grande parte explica a desilusão que, em Portugal, expressivos vultos republicanos manifestarão após o triunfo do regime, em outubro de 1910. Releva este aspeto no caso que melhor estudei. Contra a ciceriana prudência dos Antigos e os jogos de equilíbrio que o republicanismo não pode perder sob pena de degradar a *poliarquia* (PH. PETTIT) em demonstrações abusivas e intolerantes – o molde laicizador prosseguido, sobretudo na fase ofensiva até 1917, iria expor as debilidades da concepção jacobina e a ausência da funda revolução *demopédica*, a instrução popular, a qual continuava por fazer, apesar da ressonância dos discursos preambulares das leis de instrução e dos generosos esforços das universidades livres e populares (P. ARCHER, in *A Universidade Livre de Coimbra*, 2017).

Não tem outro sentido, elegendo exemplos maiores, a dissensão ética que Raul Proença ou António Sérgio assumiram, à frente dos intelectuais agrupados em torno da revista *Seara Nova* (estandarte de liberdade fundado em 1921 que se içaria, depois de 1932, em oposição ao Estado Novo), e o seu apelo à *virtù* da livre consciência pactual, ao arrepio daqueles que, nas escadas do poder, *normativizaram* a própria consciência omitindo o fundamento dialógico do pacto – a alteridade –, assente na diversa onticidade dos sujeitos. Tal se cifrou, na denúncia lúcida de Raul Proença, na *compressão*, ou na opressão, da racionalidade dos sujeitos numa ontologia primária preestabelecida e fechada que, na prática, discriminava, dentre os cidadãos, os *crentes* dos *descrentes*.

Nada original este discurso *normalizador* na diacronia portuguesa, se projetarmos o tempo-instante, o *speech-act*, na média duração das práticas políticas; e,

por maioria de razão, na longa duração inquisitorial das representações intelectuais e sociais da intolerância como *ideologia unificadora*. O que (hoje é óbvio) acentuou contradições estruturais, ampliando a margem das exclusões e as fraturas sociais, legitimando práticas normativas que, ao contrário, remontando a policiais autos de fé e a processos de intenção, a longa ditadura imposta após 1926 (e até 1974) explorou ao limite.

Para não alongar: nesta breve leitura sobre a República, a sua ética e suas filosofias, nos dias difíceis que correm, recorde-se o que alguém sabiamente deixou, sublinhando o caráter pragmático e equilibrado a partir do qual a República se (re)faz: *deixemos o pessimismo para tempos melhores*.

Esta máxima nos afasta do catastrofismo. Mormente, se gizarmos uma epistemologia conflitualista própria das ciências sociais e se pensarmos a República como a estatuição mais eficaz do bem comum e da liberdade dos cidadãos, o cerne da deontologia republicana, repita-se. Neste sentido, participar na Pólis e batalhar civicamente pelo *selfgovernment*, a cidadania ativa, a poliarquia, constitui já eficaz contributo para combater a exclusão civil (à luz da qual a exclusão de quaisquer *outros* é a *nossa* exclusão) e a sua (sub)versão teocrática, a massificação e globalização do fanatismo. Ou contributo para vergar aquilo que, um dia, G. Steiner chamou a *barbárie da ignorância*.

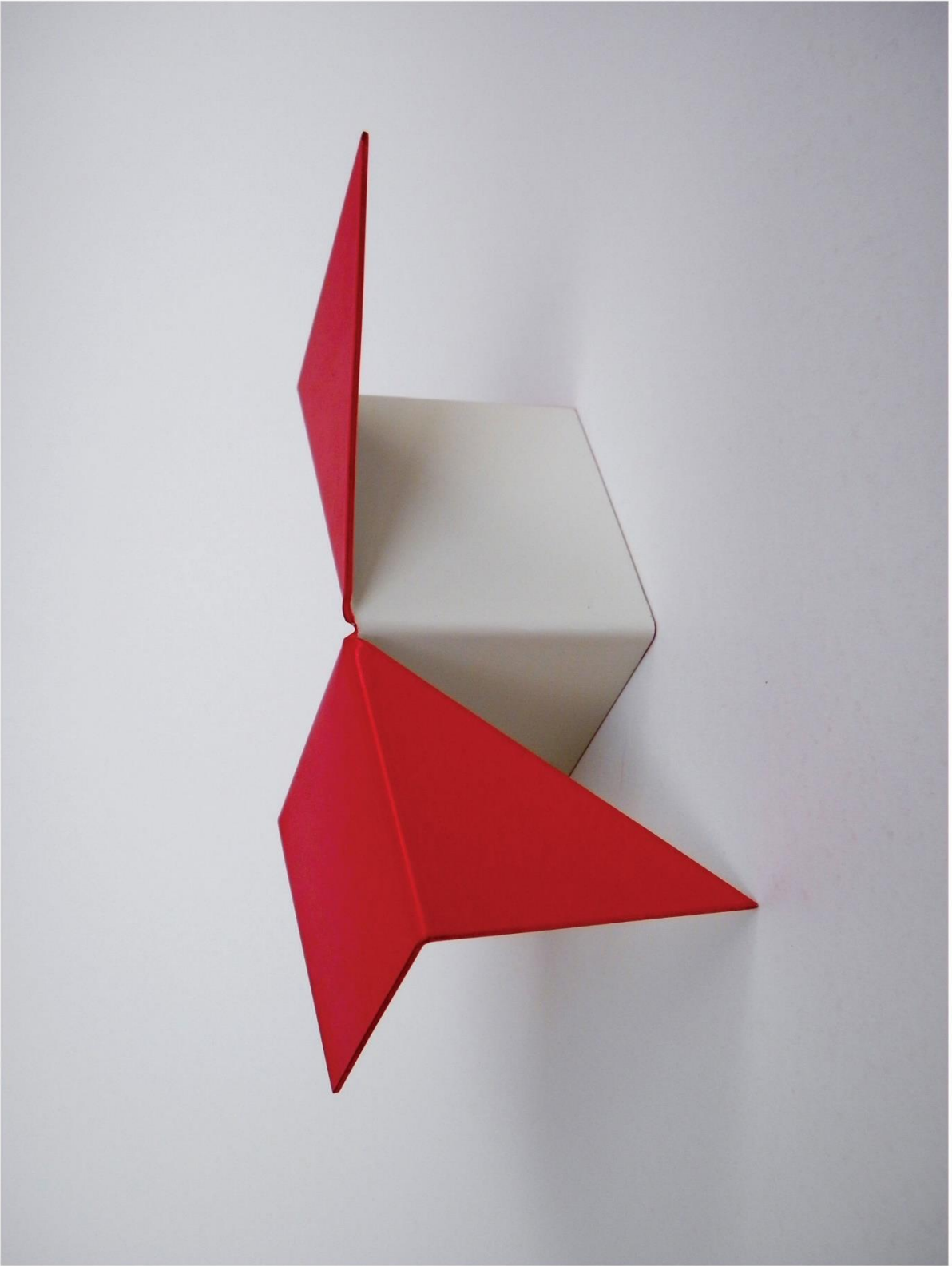
Perder ou hipotecar a capacidade e a iniciativa da ação cívica (e com elas a faculdade da ação política) não é só o primeiro indício do avanço da tirania; é a condição necessária e o primeiro passo suficiente para a deterioração do *senso comum* e de suas expressões e para o triunfo das lógicas totalitárias da evidência (cf. H. ARENDT, *Rand School*, 1948).

IV

Estou muito longe de pensar, no atual contexto, que a reafirmação daquela *vita ativa* florentina seja um problema de simples enunciação, dada a crescente complexidade da info-tecnocracia, do info-autoritarismo, da *pseudo* e *pós-verdade* e da difusão instantânea dessa espécie de “democracia” *on-line*. Ilusória “democracia”, assente no exórdio niilista de que *tudo é permitido*, logo, *tudo é possível*.

Enunciar corretamente os problemas conduz amiúde às pistas da sua resolução. Porém, o discurso científico, em particular nas ciências sociais e humanas, avança, não de descoberta em descoberta (ilusoriamente verdadeira), mas de problema em problema. Solucionar uma questão *hoje* é soltar um feixe problemático que nem sequer seria possível equacionar *ontem*.

A consciência de que a “democracia eletrônica”, a estatística-ao-minuto, a instante *vontade geral* no Twitter, a opinião desqualificada, negações caricaturais da *res publica*, correspondem, na gramática da contemporaneidade, ao vocabulário populista da *demagogia* na Grécia clássica e à corrosão do poder democrático. Vamos trocando a existência real, a comunicação interpessoal, de carne e osso, como escreviam filósofos e humanistas no século XVI ou no início do século XX, pelo simulacro de vida *on-line*, fantasia na qual, naufragos ou heróis, na aventura comum – a nossa – já não pertencemos. Escrevemos no tabloide “bom dia” ao vizinho, mas nem nos falamos se nos cruzarmos na rua. Trata-se de dissipação do capital ontológico, traduzida na real fantasia *on-line* e no triunfo niilista *do tudo é possível*, o que é aterrador: *animais de sonhos*, mulheres e homens, não reencontramos mais o trilho já muito longínquo e árduo do *sapiens* para a *casa do Ser*, longe da qual, longe da nossa linguagem, reescrevemos uma outra que nos reduz a siglas, consumidores, asteriscos, a uns números, a uns votos e, pelo meio disso tudo, a uns nada.



Artigos

AS POPULAÇÕES INDÍGENAS E A DITADURA MILITAR: CASO TAPAIÚNAS, AIKEWARA E CINTA LARGA

**THE INDIGENOUS POPULATIONS AND THE MILITARY DICTATORSHIP:
TAPAIÚNAS, AIKEWARA AND CINTA LARGA CASES**

<https://doi.org/10.5281/zenodo.5911279>

Envio: 24/08/2018 ♦ Aceite: 11/10/2018

Alaor de Abreu Gomes Júnior



Graduado em História (UFG). Especialista em Docência do Ensino Superior (FABEC). Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Territórios e Expressões Culturais no Cerrado da Universidade Estadual de Goiás (UEG), Campus Anápolis CSEH. CEP. 75110-390. Anápolis, Goiás, Brasil.

Robson Mendonça Pereira



Doutor em História (UNESP). Professor do curso de História e do Programa de Pós-graduação em Territórios e Expressões Culturais no Cerrado da Universidade Estadual de Goiás (UEG), Campus Anápolis CSEH. CEP. 75110-390. Anápolis, Goiás, Brasil. Bolsista do Programa de Bolsa de Incentivo ao Pesquisador (PROBIP/UEG).

RESUMO

Nesse artigo propomos debater a relação entre o regime militar e as populações indígenas no Brasil. Objetivamente focalizamos o período que vai da criação da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) em 1967 ao estabelecimento do Estatuto do Índio em 1973, fase de forte intervenção do governo militar e de grupos empresariais em diversos pontos do território do país, provocando impactos profundos nas populações indígenas. O foco de análise está direcionado para política indigenista administrada pela FUNAI, elegendo como campo de observação os casos das etnias Tapaiúnas, Aikewara e Cinta Larga. Há relatos que demonstram que as políticas estatais se caracterizaram pela ausência ou pelo emprego de ações que levaram ao aniquilamento dessas etnias. É frequente a denúncia do emprego de violência, da falta de assistência à saúde indígena, da proliferação de doenças, do uso de tortura, de deslocamentos forçados e abusos sexuais, cometidos muitas vezes por agentes do Estado. Para tanto, utiliza-se de informações contidas no Relatório Figueiredo (1967) e no Relatório da Comissão Nacional da Verdade (CNV, v.2, 2014).

PALAVRAS-CHAVE: Política indígena; Governo militar; FUNAI; Violência institucional.

ABSTRACT

In this article we propose to discuss the relationship between the military regime and indigenous populations in Brazil. Objectively, we focus on the period from the creation of the National Indian Foundation (FUNAI) in 1967 to the establishment of the Indian Statute in 1973, a phase of strong intervention by the military government and business groups in several parts of the country. populations. The focus of analysis is directed to the indigenist policy administered by FUNAI, choosing as an observation field the cases of the Tapaiúnas, Aikewara and Cinta Larga ethnic groups. There are reports that state policies characterized by the absence or the use of actions that led to the annihilation of these ethnic groups. There is frequent denunciation of the use of violence, the lack of assistance to indigenous health, the proliferation of diseases, the use of torture, forced displacement and sexual abuse, often committed by State agents. For this purpose, the information contained in the Figueiredo Report (1967) and the Report of the National Commission of Truth (CNV, v.2, 2014).

KEYWORDS: Indigenous politics; Military government; FUNAI; Institutional violence.

DO SPI A FUNAI: MUDANÇAS E PERMANÊNCIAS NA POLÍTICA INDIGENISTA

Durante o tumultuado governo de João Goulart (1961-1964), marcado por crises institucionais sucessivas iniciadas desde as manobras de militares e civis, que tentaram impedi-lo de tomar posse como presidente depois da inesperada renúncia de Jânio Quadros, havia um temor por parte da classe média, das elites, do clero e das Forças Armadas de que Jango representasse uma ameaça comunista, por ser herdeiro direto do trabalhismo varguista e pela desconfiança em relação à suposta ligação com membros dos partidos socialista e comunista. Esse argumento era sempre explorado pelas forças políticas de direita, que reproduzia o discurso da Guerra Fria, alimentado pelo modelo revolucionário cubano.

Na iminência dos protestos contra seu governo, João Goulart participou de um ato público em 13 de março de 1964, o chamado Comício da Central do Brasil, no Rio de Janeiro, quando proferiu um discurso no qual criticava duramente seus detratores e pedia apoio às reformas defendidas pelo governo, diante de cerca de 150 mil pessoas.

Com o agravamento da situação política e social no país, condição que contribuiu para o encaminhamento rumo à ditadura militar, que foi oficialmente colocada em prática por meio do golpe de Estado implementado na madrugada de 1º de abril de 1964 pelas Forças Armadas. Com a deposição de Jango do poder, no dia 11 de abril, o general Castello Branco é eleito indiretamente presidente da República.

O processo da queda de Goulart em 1964 representa um movimento político brasileiro de uma nova ordem composta de articulações de grupos militares e civis. No contexto final de seu governo, ocorreram vários fatos de instabilidade política, que culminou na solidificação e obstinação de setores oposicionistas estratégicos. O aumento da radicalização política, as inúmeras advertências de greves, as Ligas Camponesas com invasões no campo e os levantes no Exército e na Marinha, permitiram o fortalecimento de um movimento conspiratório que há muito tempo vinha se organizando.

Thomas E. Skidmore apresenta argumentos que explicam os motivos para derrocada de Jango:

Juntamente com a preocupação dos setores tradicionais crescia o pânico na classe média e entre os industriais e banqueiros nervosos. A classe média da região centro-sul, por exemplo, temia perder sua posição junto ao novo proletariado pelo qual os conselheiros radicais de Jango se achavam com o direito de falar. (SKIDMORE, 1988, p. 360).

A influência do Estado sobre as classes trabalhadoras urbanas, no início da década de 1960, perdeu a eficácia durante o governo de João Goulart. O próprio crescimento industrial e o desenvolvimento econômico do país contribuíram para uma articulação e mobilização política do crescente segmento operário, principalmente na região Sudeste. A perda de força política de Jango, em relação a diferentes classes sociais era evidente, vindo a contribuir para sua deposição.

René Armand Dreifuss aponta para as diferentes forças sociais que exerciam interesses sobre as outras:

As demandas que uniam um vasto número de diferentes grupos e organizações das classes trabalhadoras compreendiam: a luta contra a inflação e a falta de produtos básicos, a implementação de uma radical e imediata reforma agrária, com o reconhecimento dos sindicatos rurais, a introdução da reforma urbana. (DREIFUSS, 1981, p. 306).

O governo militar promoveu, em diferentes etapas, a perseguição, a prisão arbitrária, a tortura e o homicídio de indivíduos e grupos que representassem ameaça ao regime. Diante desse cenário de violência institucional, passou-se mais recentemente a se pesquisar o aniquilamento das populações indígenas. Sabe-se de ocorrências em praticamente todo o território nacional, com base em denúncias, relatos e testemunhos de etnias indígenas que foram completamente massacrados, submetidos a trabalhos forçados, durante a vigência da ditadura militar, como parte de uma política de Segurança Nacional que, por meio do mecanismo da tutela legal, procurava submeter as etnias a um controle absoluto de seus territórios ancestrais para implementação de grandes projetos de infraestrutura governamental e empresarial¹.

¹ A Ditadura Militar procurou estabelecer um reforço ao instituto da tutela indígena, configurado normativamente no Código Civil Brasileiro de 1916 como uma espécie de ação paternalista do Estado tendo em vista a incapacidade do índio para sua autodeterminação. Entretanto, estabelecia que se tratava de uma condição transitória, pois deixaria de existir tutela na medida em que o índio fosse assimilado à civilização nacional, o que significava a perda de sua

Nesse artigo, propomos apresentar, por meio da análise de documentos oficiais e registros de eventos nos quais o Estado brasileiro, depois da implementação da ditadura militar, o esfacelamento e o desequilíbrio da estrutura sociocultural de algumas populações indígenas, quando não a destruição das mesmas. A violência, a falta de assistência à saúde indígena, doenças, torturas, deslocamentos forçados e abusos sexuais foram frequentes entre os povos originários.

O Serviço de Proteção ao Índio (SPI) detinha a função de aplicar políticas públicas assistencialistas e proteção perante as populações indígenas em diferentes localidades do território nacional, de modo que, historicamente, esse órgão Federal, vinculado ao Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio (MAIC), não possuía eficácia em relação às suas atribuições legais.

Os missionários jesuítas exerceram, durante a colonização, o monopólio da administração da população indígena até sua definitiva expulsão em 1759, durante o reinado de D. José I de Portugal. Entre essa fase e até o Império, vigoraram os aldeamentos e ações missionárias esparsas. Com a Proclamação da República, em 1889, começa a se desenvolver uma política mais assertiva de integração do território nacional, sobretudo nas regiões de fronteira, levando o progresso e a civilização por meio da construção de linhas telegráficas (instituindo a Comissão do Telégrafo para ligar o Rio de Janeiro ao Mato Grosso, Amazonas e Acre), das ferrovias (como Noroeste e Madeira-Mamoré), além de estradas de rodagem e ampliação da navegação. Essa operação ensejava ordenar o espaço e sedentarizar as populações “dispersas e errantes” definindo um novo tipo de ocupação e aproveitamento das terras devolutas, além da “pacificação e estreitamento das relações” com os povos indígenas (MACIEL, 1998, p. 170-1).

O coronel Cândido Mariano da Silva Rondon chefiava a Comissão do Serviço Telegráfico do Mato Grosso ao Amazonas (Comissão Rondon), criada em 1907 na gestão

identidade étnica, e mesmo segundo algumas interpretações, o direito de posse sobre suas terras ancestrais. O argumento da inaptidão do gentio tem origem no projeto colonial português de “administração da mão-de-obra indígena” em aldeamentos e reduções. Prevalece na legislação colonial e do Império a noção de “orfandade indígena” que reforçou uma “visão infantilizada do índio” que chega até o século XX (BICALHO, 2010, p. 128-30).

do presidente Afonso Pena. Era reconhecido pela política indigenista de viés militar que vinha implantado naquela área de expansão. Em 1910 o presidente Nilo Peçanha criou um Serviço de Proteção ao Índio e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN), que ficou subordinado ao Ministério da Agricultura. O chefe da pasta, Rodolfo Miranda convidou Rondon para dirigir o serviço, que de pronto aceitou a incumbência de sua organização. De início, defendeu o respeito à posse de terras públicas aos indígenas e instruiu os funcionários do recém instalado SPI a cuidarem de sua unidade e manutenção. Porém, a prolongada ausência na direção do SPILTN (1910-1915), de certa maneira, comprometeu esse objetivo, afora a concomitância com outras metas estabelecidas para o Serviço Telegráfico, como a instalação de “centros agrícolas para colonos brancos” e a produção para fins comerciais, pontos sobre os quais o novo ministro Pedro de Toledo baseava suas críticas em relação aos recursos despendidos pela Comissão Rondon (DIACON, 2006, p. 127-31).

Eram flagrantes as limitações da Comissão Rondon e do SPILTN diante da vastidão do Brasil Central, da descentralização das ações do governo federal, do constante choque com as oligarquias locais. Abundam registros de massacres promovidos contra indígenas, muitos promovidos por jagunços, garimpeiros e fazendeiros, ao longo de décadas.

O SPI² durante a sua longa existência, esteve vinculado a diferentes ministérios, conforme as prioridades políticas em relação à questão indígena, passavam por mudanças. Ficou sob alçada do MAIC até a Revolução de 1930, quando foi transferido para o recém-criado Ministério do Trabalho (1930-1934); e, em seguida, para o Ministério da Guerra (1934-1939), por meio da Inspetoria de Fronteiras. Em 1939, o presidente Getúlio Vargas criou o Conselho Nacional de Proteção aos Índios, órgão que seria responsável por formular a política indigenista a ser seguida pelo SPI. No ano seguinte, SPI volta para alçada do Ministério da Agricultura. Com o golpe militar de 1964, a autarquia passa a se subordinar ao Ministério do Interior. Essas constantes alterações, ao longo do tempo, colaboraram para provocar sérios desvios no funcionamento do SPI,

² Em 1918 o SPILTN teve sua denominação e atribuições modificada, alterando sua denominação para Serviço de Proteção ao Índio (SPI), mantendo-se subordinado ao Ministério da Agricultura.

que culminam numa série de denúncias graves, que acabariam levando o órgão a ser extinto durante o governo Costa e Silva.

Desde 1963 uma Comissão Parlamentar de Inquérito fora constituída na Câmara dos Deputados para averiguar irregularidades constatadas no SPI. As conclusões dessa CPI, aprovada pela Câmara em 13/7/1965, constatavam que eram procedentes as denúncias que acarretaram “sérios prejuízos ao índio”, que iam do abandono no aspecto social a ausência de assistência médico-sanitária, educacional e técnico-agrícola, além da decadência da instituição (Resolução Nº 142, de 1965).

O Relatório Final da CPI foi encaminhado ao poder executivo, juntamente com sugestões para melhorar o funcionamento da entidade. Providências concretas só foram tomadas dois anos depois, no governo de Costa e Silva (1967-1969), pelo chefe da pasta do Interior, General Albuquerque Lima, que nomeou uma Comissão de Inquérito Administrativa presidida pelo Procurador-Geral Jáder de Figueiredo Correia, do Departamento Nacional de Obras Contra as Secas (Portaria nº 154, de 24/7/1967). Figueiredo Correia constatou, em suas investigações iniciais, que os escândalos apontados pela CPI da Câmara dos Deputados, restritos tanto temporalmente (1962-1963) quanto espacialmente (Inspetorias do Mato Grosso e Amazonas), apontavam para “corrupção e a anarquia total imperantes no SPI visto como foi uma denúncia insuspeita e recheada [sic] de provas” (RELATÓRIO Jáder Figueiredo ao Ministério do Interior, 1968, p.1).

Os trabalhos da Comissão foram ampliados em seu raio de ação para todas demais Inspetorias no território nacional. Após uma expedição hercúlea que percorreu cerca de 16 mil quilômetros, nos quais foram visitados um total de 130 postos indígenas, espalhados por 18 unidades da Federação, e entrevistado uma dezena de agentes do SPI, o procurador Jáder Figueiredo produziu um volumoso relatório (5115 páginas e 20 volumes), no qual descreve minuciosamente as matanças de comunidades inteiras, trabalho escravo e crueldades inomináveis praticadas contra indígenas em todo o país, por latifundiários e funcionários do SPI:

O índio, razão de ser do SPI, tornou-se vítima de verdadeiros celerados, que lhe impuseram um regime de escravidão e lhe negaram um mínimo de condições de vida compatível com a dignidade da

pessoa humana. É espantoso que existe na estrutura administrativa do País repartição que haja descido a tão baixos padrões de decência. E que haja funcionários públicos, cuja bestialidade tenha atingido tais requintes de perversidade. Venderam-se crianças indefesas para servir aos instintos de indivíduos desumanos. Torturas contra crianças e adultos, monstruosos e lentos suplícios, a título de ministrar justiça (RELATÓRIO Jáder Figueiredo ao Ministério do Interior, 1968, p. 2).

Em março de 1968, o General Albuquerque Lima concedeu entrevista coletiva, tornando pública as conclusões estarrecedoras e controvertidas do Relatório Figueiredo sobre o SPI. De um quadro de 700 empregados, 134 foram acusados de crimes e 200 sumariamente demitidos, além de 38 afastados por terem sido contratados fraudulentamente. Muitos eram cúmplices de assassinatos, roubo e venda ilegal de terras indígenas, além de um desfalque de 300 mil dólares (DAVIS, 1978, p. 35).

Pressionado diante do escândalo com membros do próprio SPI, o governo militar resolveu antecipar-se. O Conselho Nacional de Política Indigenista (CNPI) elaborou um projeto prevendo a criação de uma nova autarquia, a Fundação Nacional do Índio (FUNAI), com o intuito de superar os impasses do Serviço de Proteção aos Índios. O Ministro Albuquerque Lima movimentou-se para sua implantação que foi aprovada por um decreto de 5 de dezembro de 1967 que extinguiu o SPI e o CNPI, medida necessária que passava a vincular a política indigenista ao plano de defesa nacional.

Valente aponta a diretriz do governo militar referente à questão indígena. Segundo o anúncio do ministro, a FUNAI também continuaria subordinada ao Ministério do Interior, em um flagrante conflito de interesses: o ministro que pregava o desenvolvimento e a ocupação da Amazônia era o mesmo que deveria zelar pelos direitos dos índios que lá viviam, acossados pelos projetos agropastoris que começavam a sair do papel (VALENTE, 2017, p. 45).

A mudança implementada pelo governo militar na política indigenista fez com que a FUNAI atuasse em plena afinidade com aparelhos governamentais responsáveis por implementar políticas de construção de estradas e hidrelétricas, expansão de

fazendas e extração de minérios, como o Conselho de Segurança Nacional, o Plano de Integração Nacional, o INCRA e o Departamento Nacional de Produção Mineral (DNPM).

Se, de um lado, o governo emitia sinais para atenuar as críticas, como a promessa de punição aos criminosos envolvidos no escândalo SPI, de que terras indígenas tomadas e vendidas seriam devolvidas, e mesmo o convite dirigido a organismos internacionais para enviar missões para averiguar as condições dos indígenas no país; por outro lado, a nova política indigenista brasileira dava ensejo ao processo de intervenção estatal na região Amazônica e no Cerrado. Houve ingerências significativas em relação ao tratamento dado às populações indígenas nestas regiões. Observamos que o discurso do governo militar procurava atrair grandes investimentos de multinacionais estrangeiras, com a função de promover o desenvolvimento social e econômico do Brasil, com fortes interesses capitalistas, avançando em terras indígenas.

No que concerne à região abrangida pelo bioma Cerrado, Teresinha Maria Duarte afirma que o governo militar direcionou investimentos com o intuito de dinamizar a expansão da produção agropastoril:

A SUDECO – Superintendência para o Desenvolvimento do Centro-Oeste –, um órgão de fomento criado pelo governo federal, financiou vários projetos de desenvolvimento, em Goiás, durante a década de 1970, como o Polocentro – Programa de Desenvolvimento do Cerrado – compreendendo áreas de Minas Gerais, Goiás e Mato Grosso. (DUARTE, 2009, p. 165).

Sob essas condições, a FUNAI teve suas atribuições limitada e condicionada por uma forte política assimilacionista. Procurou-se reunir os índios em torno de pontos de atração, batalhões de fronteira, colônias, postos indígenas e missões religiosas, com o intuito de isolá-los e afastá-los das áreas de interesse estratégico. O Estatuto do Índio, aprovado em 1973, reforçou o monopólio tutelar, centralizando ações assistenciais, cooptando lideranças indígenas e limitando o acesso de pesquisadores e organizações de apoio às terras indígenas. Reproduziu-se, assim, de várias maneiras os mesmos vícios de origem do SPI.

DO RELATÓRIO FIGUEIREDO (1967) AO RELATÓRIO DA CNV (2014)

Na dissertação escrita por Elena Guimarães (2015), em torno do conjunto documental que ficou conhecido como Relatório Figueiredo, a pesquisadora relata como se deu o episódio da “descoberta”, quase por acaso, dos volumes do relatório arquivado no acervo do Museu do Índio em dezembro de 2012: “...até então acreditava-se que ela havia se perdido no incêndio, supostamente criminoso, que aconteceu no prédio do Ministério da Agricultura em junho de 1967, destruindo os arquivos do SPI” (GUIMARÃES, 2015, p. 26). O material encontrava-se inventariado como volumes do Processo nº 4.483/68, e, ao ser consultado pelo pesquisador Marcelo Zelic, vice-presidente do grupo Tortura Nunca Mais-SP, revelou se tratar do original do Relatório Figueiredo.

Para Zelic, o esquecimento e suposto desaparecimento desse documento, talvez se devesse a uma preocupação maior por parte do governo militar de evitar que sua ampla divulgação colaborasse para apontar os holofotes sobre abusos cometidos contra etnias indígenas, mesmo depois da criação da FUNAI, que eram divulgados através da imprensa estrangeira, levando organismos internacionais de defesa dos direitos humanos a denunciar o governo brasileiro (DAVIS, 1978, p. 36-7). Nesse encobrimento o governo militar evitava contrariar os interesses de elites agrárias e grupos empresariais nacionais e multinacionais que investiam pesadamente em diversos projetos de infraestrutura na região amazônica.

A análise efetuada por Elena Guimarães (2015) sobre o Relatório Figueiredo, chama atenção para os casos de violações aos Avá-Canoeiro e outras populações indígenas no Brasil Central, que remontam aos anos 1950:

Na seção seguinte, que desenvolve o tema “desagregação social e extermínio”, são analisados os casos de extermínio dos Xeta, nos anos de 1950; da tentativa de extermínio dos Tapayuna, conhecidos como Beijo-de-pau, entre 1953 e 1971; e da captura dos Avá-Canoeiro do Araguaia, a partir de 1970 (GUIMARÃES, 2015, p. 134).

Existem estudos de vários relatos sobre a violência e as práticas políticas intervencionistas em relação aos povos indígenas promovidos diretamente pelas Forças

Armadas. Alguns desses acontecimentos foram registrados no próprio Relatório Figueiredo (1967) e, também, mais recentemente no Relatório da Comissão Nacional da Verdade (2014). Destacamos aqui as evidências colhidas em relação às etnias Tapaiúnas, Aikewara e Cinta Larga.

No Relatório Figueiredo (1967) há uma primeira parte no qual são relacionados extensamente “crimes contra a pessoa e a propriedade do índio”, como: assassinatos de índios (individual e coletivos), prostituição de índios, trabalho escravo, venda de gado, arrendamentos de terras, venda de madeira e exploração de minérios em terras indígenas (RF, 1967, v.XX, p. 4916; GUIMARÃES, 2015, p. 29; 66-7). Nestes crimes fica caracterizada a implicação de agentes do SPI, por omissão ou participação ativa, situação que persistiu durante o Regime Militar.

Apesar da imprecisão das informações relativas a população indígena até esta época, o antropólogo Darcy Ribeiro, que havia trabalhado no SPI, estimava que “Os índios do Brasil somam hoje [1957] menos de 100.000 pessoas, o que equivale a uma décima parte da população original [1900]” (RIBEIRO, 1962 *apud* GUIMARÃES, 2015, p. 37). A causa desse expressivo declínio numérico se devia a ocorrência de violentas epidemias pelo contato com o homem branco, além de assassinatos e extermínio. Guimarães apresenta levantamento demográfico da população indígena brasileira no período de 1500 a 2010, efetuado pela demógrafa Marta Maria Azevedo, demonstrando que em 1940 havia cerca de 200 mil índios, ocorrendo um decréscimo significativo em 1957, quando a população chega a 70.000 índios. Em seguida, salta para o ano de 1980 quando a população indígena alcança 210.000 indivíduos, sinal de uma recuperação que prossegue nas décadas seguintes (GUIMARÃES, 2015, p. 107-8).

No caso do documento elaborado pela *Comissão Nacional da Verdade* (CNV, v.2, 2014), é importante ressaltar que suas atribuições iniciais foram ampliadas. A Comissão, promovida pelo governo brasileiro, foi criada para investigar graves casos de violação aos Direitos Humanos cometidos durante a Ditadura Militar (1964-1985) por agentes públicos e servidores a serviço ou com o apoio do Estado autoritário³. Com o avanço da

³ A Comissão Nacional da Verdade (CNV) foi criada por meio de uma ação presidencial em 13 de janeiro de 2010. Foi estabelecido grupo de trabalho com o desígnio de elaborar o anteprojeto de lei para a criação da CNV. Sob a presidência de Erenice Guerra, secretária-executiva da Casa

investigação foi necessário ampliar o recorte temporal para o período de 1946 a 1988, abrangendo os crimes cometidos contra as populações indígenas no Brasil. Essa inclusão foi reforçada pelo reaparecimento do Relatório Figueiredo (1967), por evidências trazidas pela imprensa e mesmo do testemunho de indígenas acerca da atuação das forças militares, da FUNAI e de grileiros, mediante bárbaros crimes e na prática de genocídio:

Denúncias surgiram nos depoimentos prestados em audiências públicas e visitas da CNV aos povos indígenas atingidos, bem como em documentos produzidos pelo próprio Estado nos períodos do SPI e da FUNAI, e também nos relatórios de casos sistemáticos e enviados ao grupo de trabalho pela sociedade civil (CNV, v. 2, 2014, p. 200).

No livro de Júlio Cezar Melatti, intitulado *Índios do Brasil* há referências sobre a política indigenista no período republicano, segundo ele:

Tanto o antigo Serviço de Proteção aos Índios como a atual Fundação Nacional do Índio não incluíram, seja no seu quadro diretor, como consultores, representantes dos indígenas, o que bem demonstra não somente que os índios não decidem sobre sua própria sorte, estando seu destino à mercê da sociedade nacional dominante (MELATTI, 1970, p.172).

O Estado republicano, principalmente no período da ditadura militar brasileira, comprova que se efetuou uma política de dominação dos povos originários com a criação de órgãos oficiais como a FUNAI para a implementação de trabalhos para pacificar aldeias indígenas que estavam em confronto com os interesses dos não indígenas, proporcionando o serviço de preponderância sobre as aldeias indígenas.

Para amparar e fortalecer estas ações do governo militar foi criado o *Estatuto do Índio* (Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973). Se a missão do Estatuto seria o de preservar os valores culturais dos povos originários no Brasil, conforme disposto no seu artigo primeiro, fica exposto ao longo do documento que a situação jurídica de índios e das comunidades indígenas, seria a de completa tutela legal e subserviência a FUNAI, órgão que, naquele momento, encontrava-se sob administração militar. O propósito de

Civil, o referido grupo foi integrado por Paulo de Tarso Vannuchi, secretário de Direitos Humanos da Presidência da República.

“integrá-los, progressiva e harmoniosamente, à comunhão nacional” (Lei nº 6.001, 1973), expunha os povos indígenas ao arbítrio dos agentes da FUNAI e do governo.

O Estatuto do Índio estabeleceu uma relação jurídica dos povos indígenas com o Estado, tendo em vista sua consonância com o Código Civil Brasileiro de 1916, que considerava as populações indígenas como “incapazes”. O estatuto provinha da concepção de que o índio não detinha autonomia e poder de decisão sobre os seus direitos e anseios.

Com a predominância do Estatuto, durante a década de 1970 e maior parte da década de 1980, o Estado agia como o principal “protetor” e provedor em relação a assuntos indígenas. Nos casos de violência, abusos e expropriação econômica, o manto tutelar servia para encobrir sua investigação por parte da imprensa e de órgãos não governamentais de proteção indígena.

Os direitos constitucionais dos índios, previstos na Constituição Brasileira de 1988, configuram mudanças e inovações referentes ao Estatuto do Índio. A Nova Constituição estabeleceu o direito dos indígenas sobre as terras que ocupam de forma originária, ou seja, são direcionadas ao usufruto permanente dos povos indígenas. Outra prerrogativa importante, no contexto educacional indígena, foi o estabelecimento do emprego de suas línguas e processos próprios de aprendizagem no ensino básico.

Porém, antes da Constituição Federal de 1988 não existia uma legislação específica para amparar e proteger as populações indígenas. O avanço em relação aos direitos da população indígena foi tomado por meio de várias reivindicações e movimentos guiados diretamente pelas lideranças indígenas principalmente durante a Constituinte de 1987.

As consequências das políticas de intervenção estatal, em relação aos territórios indígenas nos governos militares, foram catastróficas, com a disseminação de inúmeras doenças desconhecidas, a falta de estrutura referente à saúde dos indígenas e a ausência do trabalho de imunização após a continuidade dos inúmeros contatos com os não indígenas.

Rubens Valente, relata a forte atuação dos militares, da FUNAI e de empresas privadas sobre as terras indígenas, e os seus impactos no quadro sanitário:

Resta a memória dos índios que sobreviveram às doenças. Considerando o que ocorreu com outras etnias, com epidemias documentadas que devastaram suas populações, essa lembrança não deve ser descartada como mera imaginação (VALENTE, 2017, p. 126).

Podemos verificar que a presença de militares, garimpeiros, funcionários das empreiteiras e servidores da própria Funai incorreu com resultados negativos que contribuiu para o alto índice de mortalidade entre os indígenas. Inúmeras doenças, como a tuberculose, a conjuntivite, a malária e o sarampo se disseminaram de maneira epidêmica por diversos grupos indígenas, como os Cinta Larga e os Suruí, que não possuíam imunidade contra esses males.

Durante a Ditadura Militar no Brasil houve a necessidade do Estado autoritário expandir suas dominações sobre as diversas etnias indígenas por meio da força bélica e de instituições como o antigo SPI, e depois da Funai. Houve a criação de mecanismos de controle do território com a justificativa do projeto de integração nacional e desenvolvimento, em direção às regiões interioranas não povoadas e fraca aglomeração de povoamento.

No Relatório da Comissão Nacional da Verdade aponta inúmeros deslocamentos forçados de grupos indígenas no território nacional que se tornou uma das estratégias mais utilizadas. Caso relatado a etnia Guarani e Kaiwoá:

As terras indígenas demarcadas pelo SPI no Mato Grosso caracterizaram-se por suas extensões diminutas. Jogados com violência em caminhões e vendo suas casas sendo queimadas, índios Guarani e Kaiwoá foram relocados à força nessas áreas, em uma concentração que provocou muitos conflitos internos. Esse confinamento foi um método de “liberação” de terras indígenas para a colonização (CNV, v. 2, 2014, p. 201).

Em 1972, os *Krenak* foram forçados pela FUNAI a um novo deslocamento⁴. Agora iriam para um local conhecido como Fazenda Guarani, no município de Carmésia, a cerca

⁴ O caso dos *Krenak* ilustra o drama vivido por muitos povos indígenas. Sua primeira transferência teria se dado entre 1957 e 1958, de seu território tradicional as margens do Rio Doce, sob jurisdição do Posto Guido Marlière, no município de Resplendor (MG), para região do Posto Engenheiro Mariano de Oliveira, no município de Águas Formosas (MG). A remoção teria como objetivo “liberar as terras para colonização” e executada de maneira atabalhoada. Diante da precariedade das condições de vida e de forçado convívio com etnia inimiga, uma parte do grupo *Krenak* fez um retorno a pé que durou noventa e cinco dias até seu antigo território. (CNV,

de 350 quilômetros da rodovia. Tratava-se de uma propriedade da Polícia Militar de Minas Gerais adaptado para funcionar como um reformatório. O comando da Funai decidiu pela transferência para liberar a área dos *Krenak* aos fazendeiros da região (VALENTE, 2017, p.77).

Como apontamos anteriormente, a política indigenista do governo militar, implementada a partir de 1967, ensejava a desocupação de áreas consideradas estratégicas, cabendo aos agentes da FUNAI a retirada forçada de grupos indígenas, muitos dos quais com escasso contato. Essa operação resultou em recorrentes episódios de etnocídio.

Os Cinta Larga⁵, cuja população remanescente se localiza no Estado de Mato Grosso e Rondônia, constituem um exemplo contundente da violência institucional perpetrada por essa política indigenista durante a Ditadura Militar. A invasão sobre o território ancestral dos Cinta Larga, não foi feita exclusivamente por agentes do Estado, mas também por seringalistas, empresas de mineração, madeireiros e garimpeiros, com vistas à exploração de recursos naturais e minerais em seu território. O processo de invasões sob a direção de pistoleiros, funcionários de empresas, e a própria negligência dos agentes estatais, a respeito dos territórios indígenas, na maioria das vezes, foi efetuado sem planejamento prévio, com a finalidade de atender às pressões de grupos empresariais.

O território Cinta Larga tornou-se foco de ataque premeditado visando a tomada de suas terras ao final dos anos 1960, conforme atesta informação colhida no Relatório da Comissão Nacional da Verdade:

As ofensivas contra os Cinta Larga continuaram ao longo das décadas, levadas a cabo com o aval de empresas de mineração e colonização que invadiram a área com a autorização da Funai. Em agosto de 1968,

v. 2, 2014, p. 210; VALENTE, 2017, p. 76). No final da década de 60, foi instalado nas terras do Posto Marlière, um Reformatório Indígena idealizado pelo capitão da Polícia Militar Manuel dos Santos Pinheiro com o objetivo de encarcerar e torturar indígenas “revoltosos” e “desajustados socialmente”. Os *Krenak* que viviam na área foram submetidos às regras do reformatório e acabaram sendo “prisioneiros em suas próprias terras” (VALENTE, 20147, p. 77).

⁵ Os Cinta Larga localizado no sudoeste da Amazônia Brasileira conhecidos justamente por utilizar uma cinta de entrecasca de árvore em volta da cintura, falam uma língua do tronco tupi e atualmente vivem em situação de precariedade principalmente em relação a políticas públicas de educação e saúde como outras populações indígenas na Amazônia.

ocorreu um conflito com garimpeiros no nordeste do Mato Grosso, em que dez indígenas foram mortos. Em 1972, o Parque Indígena Apurinã foi invadido por colonos, causando choques sangrentos com os índios e levando doenças infecciosas (CNV, v. 2, 2014, p. 232).

O acontecimento mais cruel envolvendo os Cinta Larga ficou conhecido como “Massacre Paralelo 11”. Sob a liderança do pistoleiro Francisco Luís de Souza, índios Cinta Larga, que tentaram fugir, foram metralhados na mata. No final do ataque, houve forte requinte de crueldade e selvageria:

Os pistoleiros ainda encontraram uma mulher e uma criança Cinta Larga vivas. Chico Luís atirou na Cabeça da criança, amarrou a mulher pelas pernas de cabeça para baixo e, com um facão, cortou-a do púbis em direção à cabeça, quase partindo a mulher ao meio (CNV, v. 2, 2014, p. 232).

Outro caso notório sobre a violência praticada contra as etnias indígenas no Brasil foi o caso dos *Aikewara*, também conhecidos como os “Suruí do Pará”. Vivem na região do Sudeste do Estado do Pará, mais precisamente situada próximo a BR-153, nos municípios de Marabá, São Domingos, Brejo Grande e São Geraldo do Araguaia. Os primeiros contatos com os não índios se deram na década de 1960 por meio do Serviço de Proteção ao Índio (SPI).

A repressão aos *Aikewara* ocorreu no contexto do combate efetuado pelo governo militar à Guerrilha do Araguaia. Esse movimento armado atuou na região do rio Araguaia, entre os Estados do Tocantins (então norte de Goiás) e o Pará, entre 1972 e 1975. Houve inúmeros conflitos armados entre guerrilheiros de esquerda e tropas do exército, de modo que a luta da guerrilha se desenrolou em meio ao território dos *Aikewara*.

Conforme o Relatório da Comissão Nacional da Verdade, os índios *Aikewara* foram utilizados para a orientação na região:

De 1972 a 1974, durante as três operações que resultaram no desmantelamento da resistência guerrilheira que havia se instalado em pleno território Aikewara, todos os homens adultos desse povo foram forçados a guiar os militares nas expedições de captura de guerrilheiros, por seu conhecimento das florestas da região (CNV, v. 2, 2014, p. 240).

Existe uma hipótese de que o povo *Aikewara* foi mantido recluso e confinado como prisioneiros de guerra pelas Forças Armadas atuante na região, e acusados de participar de ações juntamente com os guerrilheiros do Araguaia, de modo que, os tipos de violência que sofreram foram semelhantes ao do povo *Krenak*.

O relatório da Comissão Nacional da Verdade assinala o envolvimento das forças militares em relação aos *Tapaiúnas* também conhecidos como Beijo de Pau. Vivem atualmente no Parque Indígena do Xingu (MT) e pertencem à família linguística Jê. Antes mesmo da política intervencionista por meio de força e violência promovida durante o Regime Militar, a região dos *Tapaiúnas* foi invadida e sofreu incursões de extermínio, com relatos que remontam a década de 1950, quando diversos empreendimentos começaram a se instalar na região.

No relatório da Comissão Nacional da Verdade apontam-se casos de falta de comprometimento da própria FUNAI para a precaução da saúde dos *Tapaiúnas* e o descuido em relação ao contato de não indígenas e a transmissão de *influenza*:

A morte da maior parte dos indígenas ocorreu por negligência do órgão indigenista oficial, que, em 1969, permitiu a participação de um jornalista gripado na expedição conduzida pelo sertanista João Americo Peret, não havendo a vacinação prévia necessária para situações de contato (CNV, v. 2, 2014, p. 221).

Na década de 1960 a população *Tapaiúnas* chegava a aproximadamente 1.220 índios, que se reduziu drasticamente, após vinte anos, a cerca de 40 indivíduos. Esse triste quadro evidencia diferentes métodos empregados para promover o genocídio de populações indígenas: envenenamento, emprego de armamento de fogo pesado, doenças introduzidas entre os indígenas e deslocamentos forçados para áreas desconhecidas pelos indígenas.

As diretrizes produzidas pelo Estado para a conservação da cultura indígena, que estabelece leis de preservação dos costumes, rituais e hábitos dos povos originários, além de outras políticas públicas de inserção dos povos indígenas na sociedade brasileira, como programas voltados para a educação de qualidade, saúde indígena e manutenção das terras indígenas, foram pouco enfatizadas pela administração pública, o que gerou problemas encontrados em várias terras indígenas do país, além da separação de elementos culturais referentes à identidade nacional.

Cristiane de Assis Portela, em seu artigo “Por uma história mais antropológica: indígenas na contemporaneidade”, alega que:

permanece no século XIX e no início do século XX a tese de extinção dos povos indígenas, sob a influência da teoria norte-americana de aculturação. Como consequência, é adotada uma política indigenista de descaracterização cultural e de extermínio físico, com a naturalização da ação civilizatória através de uma integração que se pressupunha inevitável (PORTELA, 2009, p. 152).

Procuramos abordar como no contexto da vigência da Ditadura Militar, desenvolvem-se ações de intervenção sobre o território, que atingiram as terras e as populações indígenas. Percebe-se igualmente a configuração de uma política indigenista autoritária que tinha como objetivo atender as necessidades de modernização capitalista sobre as terras indígenas.

A revisão sobre documentos que direcionam fatos em relação a abusos, torturas e violências durante o regime militar, deflagram a necessidade de compor a memória das populações indígenas em situações vulneráveis, a fim de promover políticas de afirmação cultural, defesa de seu território ancestral e inclusão social.

REFERÊNCIAS

BICALHO, Poliene Soares dos Santos. **Protagonismo Indígena no Brasil: Movimento, Cidadania e Direitos (1970-2009)**. Brasília-DF, 2010. 468f. Tese (Doutorado em História) - Programa de Pós-Graduação em História, Universidade de Brasília.

DAVIS, Shelton H. **Vítimas do Milagre: o desenvolvimento e os Índios do Brasil**. Tradução de Jorge Alexandre Faure Pontual. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

DIACON, Todd A. Rondon: **O marechal da floresta**. Tradução Laura Teixeira Motta. Coordenação Elio Gaspari e Lília M. Schwartz. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

DREIFUSS, René Armand. **1964: A conquista do Estado. Ação política, poder e golpe de classe**. Petrópolis (RJ): Vozes, 1981.

DUARTE, Teresinha Maria. **O projeto de desenvolvimento do Regime Militar e o estado de Goiás**. OPSIS (UFG), v.9, p.176-183, 2009.

GUIMARÃES, Elena. **Relatório Figueiredo: entre tempos, narrativas e memórias**. Rio de Janeiro, 2015. 203f. Dissertação (Mestrado em Memória Social) - Programa de Pós-Graduação em Memória Social, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro.

MACIEL, Laura Antunes. **A Nação por um fio**. São Paulo: Educ, 1998.

MELATTI, J. C. **Índios do Brasil**. Brasília: Coordenada, 1970.

PORTELA, C. A. **Por uma história mais antropológica: indígenas na contemporaneidade**. Sociedade e Cultura (UFG), v. 12, p. 151-160, 2009.

RIBEIRO, Darcy. **A política indigenista brasileira**. Rio de Janeiro: SIA/MA, 1962.

RIBEIRO, D. **Os Índios e a Civilização: A Integração das Populações Indígenas no Brasil Moderno**. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1970.

SKIDMORE Thomas E. **Brasil: de Getúlio a Castelo Branco (1930-1964)**. Editora Saga, 1969. 512p.

VALENTE, Rubens. **Os fuzis e as flechas: história de sangue e resistência indígena na ditadura**. São Paulo: Companhia das Letras, 2017. 518p.

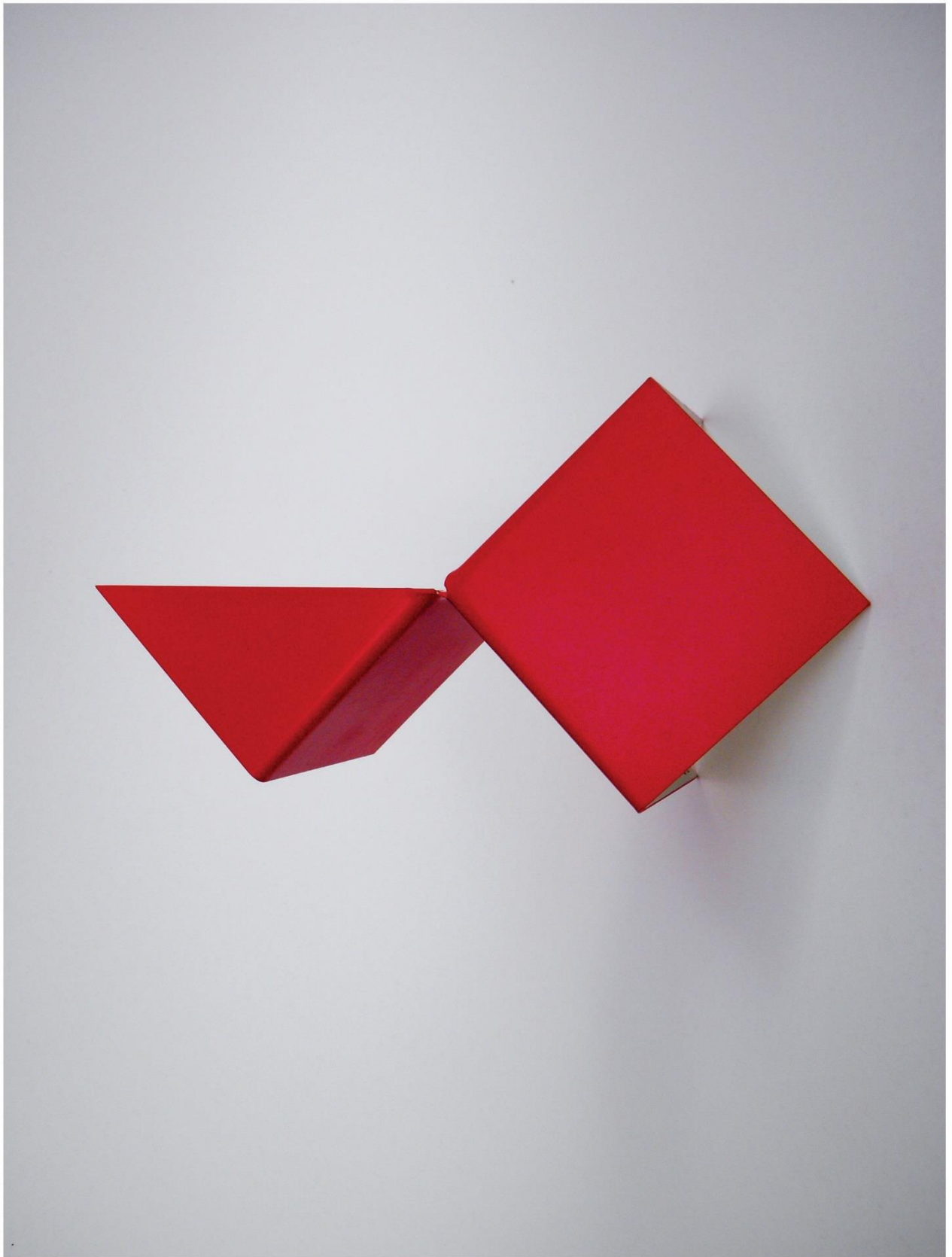
DOCUMENTOS

BRASIL. Comissão Nacional da Verdade. **Relatório**. Brasília: CNV, v.1, 2014. 976p. – (Relatório da Comissão Nacional da Verdade; v.1). Disponível em: http://www.memoriasreveladas.gov.br/administrador/components/com_simplefilemanager/uploads/CNV/relat%C3%B3rio%20cnv%20volume_1_digital.pdf. Acesso em: 8 de novembro de 2018.

BRASIL. Comissão Nacional da Verdade. **Relatório: textos temáticos**. Brasília: CNV, v.2, 2014. 416p. – (Relatórios da Comissão Nacional da Verdade; v.2). Disponível em: http://cnv.memoriasreveladas.gov.br/index.php?option=com_content&view=article&id=571. Acesso em: 8 de novembro de 2018.

Museu do Índio. **Relatório Figueiredo**. Proc. nº 4.483/68. Disponível em: <https://www.documentosrevelados.com.br/geral/relatorio-figueiredo-na-integra/>. Acesso em: 8 de novembro de 2018.

BRASIL. Estatuto do Índio. **Lei nº 6.001**, de 19 de dezembro de 1973. Disponível em: <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei/1970-1979/lei-6001-19-dezembro-1973-376325-publicacaooriginal-1-pl.html>. Acesso em 8 de novembro de 2018.



BRÁS CUBAS E SUAS MEMÓRIAS PÓSTUMAS ADAPTADAS AO CINEMA

BRÁS CUBAS AND HIS POSTHUMOUS MEMORIES ADAPTED

<https://doi.org/10.5281/zenodo.5911306>

Envio: 10/09/2018 ♦ Aceite: 01/11/2018

Andréia Márcia de Castro Galvão

Possui graduação em História pela Universidade Estadual de Goiás (2011) e mestrado em Ciências Sociais e Humanidades pelo Programa de Pós-Graduação Stricto-Sensu em Territórios e Expressões Culturais do Cerrado da Universidade Estadual de Goiás (2015). Atualmente é acadêmica no Programa Doutoral em Modernidades Comparadas: Literaturas, Artes e Culturas pela Universidade do Minho, Campus de Gualtar, Braga, Portugal.

RESUMO

Com base em alguns debates teóricos sobre as questões da adaptação, nomeadamente da obra literária à cinematográfica, o presente artigo analisa determinadas escolhas narrativas e estéticas do cineasta André Klotzel (e seu grupo) na adaptação para o cinema da obra de Machado de Assis, *Memórias Póstumas de Brás Cubas*.

PALAVRAS-CHAVE: Machado de Assis; *Memórias Póstumas de Brás Cubas*; André Klotzel; Adaptação cinematográfica.

ABSTRACT

Based on some theoretical debates on the issues of adaptation, namely the literary to the cinematographic work, the present article analyzes certain narrative and aesthetic choices of the filmmaker André Klotzel (and his group) in the adaptation to the cinema of the work of Machado de Assis, *Posthumous Memories of Brás Cubas*.

KEYWORDS: Machado de Assis; *Posthumous Memories of Brás Cubas*; André Klotzel; Film adaptation.

INTRODUÇÃO

O romance *Memórias Póstumas de Brás Cubas*¹, de Machado de Assis, é considerado o marco inaugural do realismo literário brasileiro. Publicado inicialmente em formato de folhetim na Revista Brasileira² em 1880, teve o lançamento em versão livresca já no ano seguinte, em 1881, sendo depois traduzido em várias línguas. Além de inovar a escrita literária no Brasil, até então eminentemente romântica, esta obra marca também uma virada fundamental no estilo narrativo do próprio autor.

O livro em questão é, pois, um clássico da literatura brasileira e, como parte do cânone, faz parte do currículo de ensino obrigatório nas escolas públicas do país. Dentre outros, MPBC possui o mérito de oferecer um panorama social, cultural, político e econômico da cidade do Rio de Janeiro (e do país, de forma geral) do século XIX, sobretudo no que diz respeito aos modos de vida da classe abastada. A narrativa é em formato auto-biográfico e à medida que o protagonista expõe seus percursos e escolhas pessoais, acaba por elucidar também as condições de vida da elite colonial do período, caracterizada por viver não do próprio trabalho, mas de rendas ou heranças familiares, servir-se do trabalho escravizado, tentar imitar a vida burguesa europeia, dentre outras. Para além dessa possível leitura da sociedade, o romance é particularmente interessante por trazer uma narrativa algo inovadora, construída de forma autoficcional, não-linear, fragmentária e repleta de intertextualidade.

Esta importante obra literária possui uma vasta fortuna crítica, tendo já recebido também uma versão em paródia,³ diversas adaptações teatrais, três adaptações cinematográficas⁴ e, ainda, mais recentemente, algumas em formato de história em

¹ A partir de agora MPBC

² A “Revista Brasileira” faz parte do acervo disponível *online* na Hemeroteca Nacional Brasileira, por meio do qual é possível consultar desde o capítulo I ao CX, divididos nos Tomo III, IV, V e VI do ano de 1880.

³ A paródia *Memórias desmortas de Brás Cubas* é uma obra de Pedro Vieira, lançada em 2010.

⁴ *Viagem ao fim do mundo*, de 1967, foi a primeira adaptação cinematográfica da obra MPBC, teve roteiro, produção e direção de Fernando Coni Campos. A segunda, *Brás Cubas*, é de 1985 e foi dirigida por Julio Bressane. Fonte: Wikipédia.

quadrinhos⁵. Dentre aquelas cinematográficas, interessa aqui tecer algumas considerações sobre a adaptação produzida em 2001, intitulada *Memórias Póstumas*, cuja direção, produção, roteiro e montagem foram feitas por André Klotzel.

Adianta-se que o tema das adaptações (em suas variadas e diferentes modalidades e meios), longe de ser consensual entre as/os estudiosas/os e teóricas/os do assunto, gera ainda grandes debates. Com efeito, diversos textos vêm esmiuçando questões referentes a hierarquia nas artes, fidelidade nas adaptações, dentre outras. Sobre esse assunto, Linda Hutcheon (2013, p. 55), por exemplo, assinala que “[u]ma das crenças centrais da teoria da adaptação cinematográfica é a de que o público exige fidelidade especialmente quando lidamos com os clássicos, tais como a obra de Dickens ou Austen”, e nesse sentido, poder-se-ia incluir a obra de Machado de Assis como um bom exemplo canônico, no contexto brasileiro.

O cineasta André Klotzel declarou⁶ ter sido questionado diversas vezes sobre a questão da “fidelidade” na adaptação da obra MPBC para o cinema. Após algumas reflexões, o diretor explica ser difícil responder de forma precisa a esta questão. Chegou a afirmar, contudo, que o grupo envolvido no projeto foi fiel à própria leitura da obra e à subsequente motivação e “vontade cinematográfica” advindas desta leitura, sem que isso, entretanto, colocasse as particularidades do filme aquém de uma pretensa obrigatoriedade de fidelidade à obra literária de Machado de Assis. O cineasta admite que ser fiel a um texto literário numa adaptação fílmica não quer dizer, necessariamente, procurar manter “o máximo de coisas iguais ao original literário” (p. 1), uma vez que, tratando-se de linguagens diferentes, o público possui liberdades

⁵ A nível de informação, citam-se duas adaptações de MPBC em história em quadrinhos: uma de 2008, com roteiro e ilustrações de Sebastião Seabra que é parte do projeto “Literatura Brasileira em Quadrinhos” com disponibilidade online pelo site: <<http://pt.slideshare.net/PedroLusRio/hq-memorias-postumas-de-brs-cubas-machado-de-assis>>, e outra, de 2010, com adaptação de João Batista Melado e Welligton Srбек, pela editora Agir, do grupo Ediouro.

⁶ As declarações de André Klotzel aqui mencionadas são parte da entrevista intitulada “Uma questão de fidelidade”, disponível em: <http://www.brasfilmes.com.br/memoriaspostumas/diretor1.htm>. O texto pode ser baixado em versão PDF, constituindo um total de 4 páginas. Nesse ensaio será utilizada a versão em PDF com o propósito de fornecer maiores indícios sobre as citações diretas, possibilitando eventuais consultas ao texto original.

distintas em relação ao produto que possui diante de si. Desse modo, alguém que desejasse uma espécie de resumo visual do livro, estaria, em primeiro lugar, desprezando o sentido próprio de cada forma de expressão, e em segundo, deixando de lado o fato de que até mesmo um texto literário ilustrado por imagens, resultaria em algo completamente diferente do texto lido (KLOTZEL, n.d.). Em suma, é possível depreender dessas declarações que houve a intenção de interpretar a obra de partida (o livro), não imitando-a, mas fazendo-se de intermediário entre ela e a obra cinematográfica, a exemplo do que Bazin (1992) anuncia sobre ser fiel à própria linguagem do filme.

Tendo como base essas premissas, e não diminuindo as imensas possibilidades de análise que essas duas obras podem levantar, afirma-se que é intenção desse artigo trazer algumas reflexões sobre o debate referente às adaptações, nomeadamente da obra literária à cinematográfica, à luz de teorias pertinentes, e comentar certas escolhas estéticas do cineasta André Klotzel (e sua equipe) na adaptação de MPBC para o cinema.

ADAPTAÇÕES: DA LITERATURA AO CINEMA

Stam (2006, p. 49) assinala que “as adaptações, de certa forma, tornam manifesto o que é verdade para todas as obras de arte – que elas são todas, em algum nível, 'derivadas'”. Ele chama a atenção, entretanto, para o fato de que geralmente se tem considerado mais as “perdas” no processo de adaptação da obra literária àquela cinematográfica, numa recusa a se perceber o “ganho” que pode advir nesse processo, muito embora alguns campos interdisciplinares, como aquele dos estudos culturais, dentre outros, venham rompendo com a hierarquização das produções culturais, julgando-as em certa medida igualitárias. Assim, numa perspectiva cultural, a adaptação é considerada (positivamente) apenas mais um outro texto, dentro de um mundo de simulações, discursos e imagens (STAM, 2006, 20-4).

Hutcheon (2013, p. 25), por sua vez, afirma/supõe que “[d]eve haver algo particularmente atraente nas adaptações *como adaptações*”, partindo do princípio de que uma parcela do prazer (e do risco) proporcionado pelas adaptações é derivada do

reconhecimento e da lembrança, “da repetição com variação, do conforto do ritual combinado à atração da surpresa” (p. 25). Seria, assim, o fato de já se conhecer anteriormente o objeto a ser tratado na obra (adaptada) a possibilitar uma identificação psicológica com a mesma, gerando, ao mesmo tempo, uma espécie de “agonia e êxtase”. A autora argumenta que há dificuldades em definir o termo “adaptação”, este se configura tanto como indicador de um processo, quanto de um produto. *Grosso modo*, enquanto produto, Hutcheon compara/relaciona a adaptação a uma tradução ou a uma paráfrase (com as implicações conceituais que estes termos possuem *de per si*); enquanto processo, afirma que o adaptador é primeiramente um intérprete e só depois um criador, já que, muitas vezes, a adaptação consiste num “processo de apropriação, de tomada de posse da história de outra pessoa, que é filtrada, de certo modo, por sua própria sensibilidade, interesse e talento” (p. 43), reflexão que vai plenamente de acordo com o referido por Klotzel.

Nesse sentido, Hutcheon (2013) argumenta que do ponto de vista do adaptador, a adaptação, além de ser o resultado de uma apropriação ou recuperação, consiste ainda num fenômeno duplo de “interpretação e criação de algo novo” (p. 45). Para o público leitor, espectador ou ouvinte, por sua vez, a adaptação como adaptação será “inevitavelmente um tipo de intertextualidade se o receptor estiver familiarizado com o texto adaptado” (p. 45). E é sobretudo ao considerar a sensação de prazer ou de frustração como intimamente condicionada à “familiaridade criada através da repetição e da memória” (p. 46) ao experienciar uma adaptação, que a afirmação da autora ganha força.

Por outro lado, e num plano mais pragmático, com o recurso a uma adaptação, não se procura apenas evitar riscos de aceitação da obra adaptada, já conhecida e reconhecida pelo público, mas também, é preciso dizer, procura-se fazer dinheiro. Nesse sentido, Hutcheon (2013), valendo-se de uma pesquisa de Seger de 1992, chama a atenção para o fato de que enquanto um *best-seller* atinge um número X de leitores, uma peça bem-sucedida da Broadway, por exemplo, conseguirá atingir um público que vai de X a X.8 e, uma adaptação fílmica ou televisiva, por sua vez, poderá conseguir um público de muitos milhões a mais.

Para além dos altíssimos índices em número de espectadoras/es das adaptações para o cinema ou televisão *supra* anunciados, Bazin (1992, p. 104), por seu turno, já confirmava em 1950 (ano da publicação de sua obra) o grande aumento das estatísticas de vendas de obras literárias após suas adaptações para o cinema. Tendo por base essa observação, é possível afirmar que bastaria uma visita a qualquer livraria (pequena ou grande, que fosse) para constatar que o mesmo tem ocorrido na atualidade. E o fato de variados romances serem reeditados trazendo em suas capas alguma cena de filmes deles derivados, chama a atenção para certo uso funcional e mercadológico entre estas artes, assinalando uma influência mútua e conjugada.

Às grandes lamentações de sua época sobre a suposta degradação das obras-primas literárias por meio de suas adaptações para o cinema, Bazin (1992, p. 104) esclarece de forma pertinente, alegando que estas adaptações jamais conseguiriam prejudicá-las perante o público conhecedor e apreciador das mesmas. De outra parte, alega que duas situações são possíveis junto ao público ignorante dessas obras: 1- poderia gostar do filme (como de qualquer outro); 2- poderia ocorrer que o filme despertasse o desejo de “conhecer o modelo”, e, nesse caso, é a literatura quem ganha. Ele observa ainda que, muitas vezes, as adaptações acabam por revitalizar as obras “originárias”, talvez esquecidas pelo tempo.

ADAPTAÇÃO FÍLMICA DE MPBC

Seria possível considerar a obra MPBC como possuidora de uma linguagem cinematográfica/teatral intrínseca, que teria facilitado sua adaptação fílmica? Embora passível de ser refutada, uma resposta afirmativa poderia ser esboçada levando-se em conta o modo como o defunto-autor Brás Cubas enuncia sua história e “apresenta” os fatos de forma marcadamente visual. Sobre esse assunto, Curado (2007) assinala que ainda que os campos de “produção sígnica” (p. 1) entre o cinema e a literatura sejam diferentes, a visualidade de determinadas obras literárias possivelmente é o que (primeiro) estimula, impulsiona, motiva e também possibilita sua transformação em película (p. 5). Nesse sentido, a narrativa em primeira pessoa conduzida pelo defunto-

autor leva o público leitor (e um/a possível roteirista, porque não?) a uma visão de seu mundo psíquico e material, no qual é possível observar suas ligações interpessoais, sua relação com o dinheiro, a política e, os lugares.

Brás Cubas é, no fundo, um provocador de marca maior e deleita-se tanto em “mostrar” suas peripécias amorosas e divagações filosóficas várias, quanto a tornar o público leitor seu cúmplice e confidente, num contínuo diálogo. Na adaptação fílmica de Klotzel, o potencial narrativo/ilustrativo de Brás Cubas foi mantido e recebeu atenção especial por meio da elaboração de suas falas. Com efeito, o diretor admite que seus diálogos foram fundamentais e que houve o cuidado para que eles não fossem nem simplistas e nem demasiado cansativos ou eruditos. Levando em conta essa importância, o processo de escrita e gravação das falas e narração do defunto-autor foi feito 4 vezes até que atingisse o resultado esperado, comenta o cineasta.

Entretanto, por mais visual que a obra MPBC possa parecer num primeiro momento, vale realçar uma observação feita por Klotzel sobre os textos literários, qual seja, que estes, conquanto sejam sobremodo descritivos, não mostram, contudo, o “objeto visual com imagens físicas como no cinema” (p. 1) e, nesse sentido, esses textos podem utilizar, por exemplo, abstrações como os pensamentos e os sentimentos das personagens, ou seja, elementos impossíveis de serem filmados.

Desse modo, partindo de comentários⁷ do cineasta referentes a determinadas características do romance, foi elaborado um quadro ilustrativo (Quadro 1) com o intuito de observar como Klotzel (e sua equipe) fez o “diálogo” entre as duas obras, ou seja, como ocorreu a leitura de MPBC e a tradução em formato fílmico. E, se, por vezes, essas estratégias de tradução podem soar como detalhes pouco perceptíveis para grande parte do público espectador, leitor do romance, não deixa de refletir a especificidade da leitura do grupo e a marca característica da produção cinematográfica em questão, “[e]ra como se Machado já tivesse nos dado 'régua e compasso' e a nós cumpria utilizar esses instrumentos da melhor maneira que pudéssemos, e com

⁷ O Quadro 1 foi construído tendo por base várias passagens presentes em entrevista já referida. Referência disponível no final do artigo.

liberdade total” (p. 3), afirmou o cineasta. Nesse caso, a liberdade pôde ser também expressa (e por que não?) na procura de certa equivalência.

Técnicas narrativas de Machado de Assis	Tradução fílmica de André Klotzel
Prosa leve	Enquadramentos compostos, porém simples
Pouca ênfase no dizer as coisas	Uso de ângulos médios sem movimentos rebuscados
Tom quase prosaico	Leveza fotográfica
Elegância	Imagens visíveis e claras

Em relação aos cenários - Livro	Resposta fílmica
Economia nas descrições dos cenários	Não utilização de enquadramentos descritivos
Texto pouco adjetivado	Iluminação simples
Narração direta	Iluminação sem contrastes, contraluzes ou exuberância de cores
Introduções curtas e sem excesso	Cenário pouco carregado
Uso das palavras com propriedade e exatidão	Manutenção de elegância sóbria
Fina ironia	Eliminação do supérfluo e acessório
	Pouco uso da fruição estética em si
	Não se tentou impressionar o público espectador

Em relação à verve cômica - Livro	Resposta fílmica
Frases com múltiplos sentidos	Extração do trabalho de atuação do elenco
Jogos de palavras	Uso de humor “dissimulado” por parte do elenco, fotógrafo, diretor de arte

Quadro 1: Leitura de aspectos narrativos da obra MPBC por André Klotzel e artifícios fílmicos de equivalência (confeção nossa).

De acordo com Bazin (1992, p. 107), “as diferenças de estruturas estéticas [entre obra literária e fílmica] tornam mais delicadas ainda a procura das equivalências, requerem tanto mais invenção e imaginação da parte do cineasta que pretende realmente a verossimilhança”. Na concepção desse autor, a adaptação (como também a tradução) deveria evitar transpor palavra por palavra ou ser demasiado livre. Nesse

sentido, a intenção da adaptação deveria ser aquela de “restituir o essencial da letra e do espírito” (p. 107). Além disso, levando-se em conta que, “[q]uanto mais as qualidades literárias da obra são importantes e decisivas, mais a adaptação perturba o equilíbrio e também mais exige talento criador para reconstruir segundo um novo equilíbrio, não idêntico, mas equivalente ao antigo” (p. 108), pode-se cogitar que Klotzel (e sua equipe) traduziu o romance para o cinema utilizando os variados recursos técnicos e artísticos na procura desse “equilíbrio equivalente”, como pretendia Bazin, buscando talvez o essencial, o “espírito” do texto literário, como sugere o exposto no quadro 1.

Entretanto, vale ressaltar que embora o filme *Memórias Póstumas* aproxime-se muito da obra de Machado de Assis – inclusive com inúmeros diálogos e citações idênticas ao romance –, foram feitos cortes de diversas naturezas: muitas elucubrações e filosofias de Brás Cubas foram reduzidas ou não referidas; determinadas personagens foram eliminadas, como a irmã e o cunhado de Cubas; houve também a diminuição na importância de outras, como a do filósofo Quincas Borba ou da alcoviteira D. Plácida; ou ainda, a supressão de alguns acontecimentos, como o achamento, numa praia, de um pacote fechado contendo 5 contos narrado no capítulo intitulado “O embrulho misterioso”; ou mesmo o corte de uma longa parte do livro sobre o processo de abertura de um jornal de propriedade de Brás Cubas (seguindo o conselho de Borba) a fim de fazer oposição ao governo, dentre outros exemplos.

É interessante observar que apesar da irmã e do cunhado de Brás Cubas não aparecerem na obra fílmica, é sobre o personagem Quincas Borba que recai o maior prejuízo do papel em relação à importância deste no contexto do livro. Com efeito, num confronto de equivalências, se romance e filme pudessem ser sobrepostos, seria sobre o amigo-filósofo que se sentiria a maior ausência, tanto em número de aparições e diálogos, quanto na influência que o personagem teve na vida do protagonista. No romance, essa influência decorre como consequência da completa fascinação que Brás Cubas sente pela teoria filosófica do Humanitismo, desenvolvida por Quincas Borba, e é com esta personagem que Cubas transcorre a maior parte do seu tempo, no final do romance. No filme, por sua vez, Borba cumpre um papel de pouca relevância e, assim como outras personagens, aparece poucas vezes na projeção. Uma conjectura que pode

ser levantada é que esse corte deva-se a singular complexidade de seus diálogos, nomeadamente daqueles que se referem aos pressupostos do Humanitismo. Poder-se-ia supor, nesse sentido, que a personagem se configuraria num ponto de desinteresse narrativo, uma vez que suas complexas ideias (compostas por longas e elaboradas falas) poderiam ser tidas como enfadonhas a certo público espectador, ou como argumenta Stam (2006, p. 40), pode ter parecido “prejudicial para a progressão da narrativa”. A ideia que se pretende realçar aqui, ao observar o quase desaparecimento de Quincas Borba, é que essa decisão deixou mais espaço a outros focos, talvez mais palatáveis ao “público médio”, como as relações amorosas do protagonista, por exemplo.

Um outro tema que o filme absteve-se de tratar foi aquele relativo aos problemas étnicos. Sobre esse tipo de eliminação, Stam argumenta

Muitas das mudanças entre a fonte do romance e a adaptação cinematográfica têm a ver com ideologia e discursos sociais. Nesse sentido, a questão é se uma adaptação empurra o romance para a “direita”, ao naturalizar e justificar hierarquias sociais baseadas em classe, raça, sexualidade, gênero, religião e nacionalidade, ou para a “esquerda” ao questionar ou nivelar as hierarquias (STAM, 2006, p. 44).

Na impossibilidade de desenvolver mais a fundo essa questão, que por si só forneceria argumento para outro artigo, alerta-se somente para o fato de que, enquanto o romance levanta, mesmo que de forma comedida, algumas questões sobre a condição das pessoas subjugadas pelo regime da escravidão, o modo como eram tratadas e as negociações que faziam naquele ambiente de marginalização, o filme não refere nenhum desses aspectos.

Por outro lado, é preciso mencionar a imensa relevância dada a Brás Cubas como narrador-autor e sua constante quebra da quarta parede. Tal como o livro, o defunto-autor do filme constantemente aparece e interfere na narrativa, fazendo digressões, avanços e recuos temporais, anunciando argumentos que serão discutidos em outros momentos. Sobre a composição da personagem principal, Klotzel admite que inicialmente foi difícil captar o que seria indispensável narrar de sua história e do essencial do enredo como um todo. Contudo, após um aprofundamento na leitura, concluiu que a sofisticação da trama residia justamente no (re)arranjo da banalidade

constituente da vida de Brás Cubas, que em si mesmo era um sujeito simples e supérfluo em seus devaneios.

É facilmente perceptível que o defunto-autor é o grande responsável por deixar clara a sequência da história em cada obra. No filme, por exemplo, ele utiliza variadas estratégias visualmente interessantes, chegando diversas vezes ao exagero de imobilizar a cena a fim de fornecer explicações ao público. Em uma determinada sequência, ele “atravessa”, por meio de um abrir e fechar de portas, três cenas distintas (em três períodos históricos diferentes), como se estas estivessem acontecendo simultaneamente em cômodos diversos de uma mesma casa. Outro bom exemplo é quando o protagonista, ainda jovem, num momento de desespero, dá vazão aos seus impulsos e tenta estrangular seu rival Lobo Neves; Brás Cubas “fantasma” entra em cena e separa-os (sob o olhar atônito dos dois rivais que o observam, sem entender o que se passa), anunciando ao público espectador que aquele ato era somente um seu desejo de então, e que assim permaneceria, sem derramamento de sangue. Após este anúncio, é como se a cena fosse rebobinada e tudo recomeça a partir do momento anterior à tentativa de estrangulamento.

Em outro momento, o defunto-autor interrompe bruscamente uma cena dramática (causando também a interrupção musical que lhe proporcionava uma atmosfera triste) na qual Virgília fora despedir-se do moribundo Brás Cubas. O protagonista “fantasma”, enquanto anuncia que apresentará seu delírio pré-morte antes que a cena anterior seja retomada, faz uma parada a fim de dirigir o olhar diretamente à câmera. Contudo, assim que ele percebe que esta prosseguiu seu percurso e ele encontrava-se fora de seu enquadramento, apressa deliberadamente o passo para reentrar no ângulo da cena. Essa sequência jocosa evidencia a metaficcionalidade do filme e demonstra um bom uso dos recursos cinematográficos à disposição.

A obra MPBC, em capítulo intitulado *O velho diálogo de Adão e Eva* (pp. 62-3), narra a “conversa” do pensamento do jovem Brás Cubas com aquele de Virgília, num “encontro” ocorrido na noite em que trocaram o primeiro beijo, após anos de separação (e do casamento de Virgília). O recurso narrativo utilizado para sugerir um encontro

carnal/amoroso não poderia ter sido mais brilhante: o inteiro capítulo é composto por “falas”, em discurso direto, marcadas somente por sinais de pontuação: reticências, pontos de interrogação e exclamação (após a indicação dos nomes dos amantes).

O filme, por sua vez, talvez valendo-se dessa ideia, oferece uma cena que pode ser considerada equivalente: tendo ao fundo uma imagem embaçada (fora de foco) na qual se entrevê o jovem Brás e Virgília na consumação física da paixão, o defunto-autor, que se encontra à esquerda da cena (parece estar em outro cômodo da casa), finge-se espantado com o comportamento do casal, mas sorri maliciosamente, orgulhoso da cena/recordação. Ele, primeiramente, assovia para disfarçar o “constrangimento” e depois levanta o dedo indicador, tentando chamar a atenção do público espectador para si mesmo e para o que teria a dizer, mas os suspiros do casal o fazem mudar de ideia. Ao final, acaba por não pronunciar uma única palavra, contentando-se em mostrar sua indignação/aprovação por meio de movimentos faciais dissimulados. Como fica perceptível por meio dessas descrições, ambas as obras, a seu tempo e com recursos próprios de suas narrativas, conseguiram “encenar o amor”, poder-se-ia dizer, de forma espirituosa e eficazmente compreensível ao público leitor/espectador.

Vale realçar também a perspicácia da produção fílmica ao utilizar alguns recursos/efeitos narrativos a fim de apresentar visualmente a cidade do Rio de Janeiro em dois momentos distintos: ao início do filme, quando Brás Cubas narra sobre o local, a data, e a hora de sua morte e mais tarde, quando retorna à cidade após concluídos seus estudos em Coimbra. Nessa última sequência, por exemplo, enquanto a voz *off* do protagonista “fantasma” conta suas impressões ao avistar, após tantos anos, o Rio de Janeiro, um elegante efeito visual é conseguido por meio da apresentação de gravuras de famosas obras pictóricas, representativas do cotidiano citadino da época, dentre as quais se reconhecem algumas do artista francês Jean-Baptiste Debret, por exemplo.

Em relação à trilha sonora, as músicas clássicas europeias contribuíram para ilustrar o tempo histórico e a sociedade retratada. Nesse sentido, as composições de Mozart e Bach serviram a realçar a atmosfera aristocrática dos bailes da época, que, juntamente com o teatro, constituíam ocasiões ideais aos encontros da classe alta, frequentadora desses locais. Com efeito, a reaproximação (física e psicológica) do casal

protagonista ocorre em um desses eventos: em voz *off*, o narrador-autor anuncia: “Depois de três danças, a valsa nos perdeu”; enquanto que no livro se lê: “Valsamos uma vez, e mais outra vez. Um livro perdeu Francesca; cá foi a valsa que nos perdeu” (ASSIS, 1994, p. 58).

Outro elemento interessante a ser enfatizado é quando o protagonista, já no final de sua vida, em meio a devaneios megalomaniacos, sonha acordado com o feito que o tornaria “eterno”, que seria a sua redenção, vale dizer, a criação de um remédio revolucionário para o alívio das melancolias da humanidade: o Emplasto Brás Cubas. Para ilustrar os pensamentos de Cubas sobre como “soaria” o anúncio desse poderoso remédio, o filme utiliza imagens de jornais em estilo antigo, enfatizando o *slogan* e a foto de seu inventor, e também anúncios em voz radiofônica. Essa sequência é ilustrada ainda por imagens pictóricas de vários períodos e diferentes artistas, como Salinas y Teruel, Tarsila do Amaral e Almeida Júnior, dentre outros. As imagens aludem a situações nas quais as pessoas, de diversas classes sociais e étnicas, parecem felizes, em momentos de lazer, tranquilidade e descontração, sugerindo a plena eficácia do Emplasto Brás Cubas.

Reforça-se a ideia, em conclusão, como exposto ao longo do artigo, que a equipe de Klotzel “construiu” a obra fílmica valendo-se de liberdades criativas, utilizando as técnicas e especificidades do cinema, mas procurou também, ao mesmo tempo, homenagear a grande obra literária de Machado de Assis, por meio de inserções literais de inteiras passagens e de diversos diálogos, dentre outros recursos. E para finalizar, vale a bela afirmação do cineasta, segundo a qual

Um filme não é um roteiro somado a uma fotografia, mais uma interpretação de atores, com música e um ritmo de montagem das cenas, em ambientes produzidos e cenografados. Ele resulta da combinação de todas essas coisas, e torna-se um produto diferente de cada um desses elementos tomados separadamente. A sensação de realidade provocada pelo cinema deriva da complexidade dessas combinações que remontam de alguma forma à complexidade do mundo real, e é nessa impressão de “inventar” uma realidade que está um dos grandes prazeres da criação cinematográfica (KLOTZEL, s.d. p. 3).

REFERÊNCIAS

ASSIS, Joaquim Maria Machado de. **Memórias Póstumas de Brás Cubas**. Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar, 1994.

ASSIS, Joaquim Maria Machado de. **Memórias póstumas de Brás Cubas**. Revista Brasileira. Acervo digital da Hemeroteca Nacional Brasileira. 1880. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=139955&pasta=ano%20188&pesq=Machado%20de%20Assis>> Acesso em: 22 mai 2016.

BAZIN, André. **Por um cinema impuro**. In: O que é o cinema?, Lisboa, Livros Horizonte, 1992. pp 91-117.

MELADO, João Batista; SRBEK, Wellington. **Memórias Póstumas de Brás Cubas em quadrinhos**. Notícia veiculada no site HQManiacs.com em 25-08-2010. Disponível em: <http://www.hqmaniacs.com/Memorias_Postumas_de_Bras_Cubas_em_quadrinhos_26930> Acesso em: 20 mai 2016.

CURADO, Maria Eugênia. **Literatura e cinema: adaptação, tradução, diálogo, correspondência ou transformação?** Revista Eletrônica Temporis[ação]. Universidade Estadual de Goiás, v. 01, nº 09, 2007. pp 1-15. Disponível em: <<http://www.nee.ueg.br/seer/index.php/temporisacao/article/view/18/26>> Acesso em: 08 jun 2016.

HUTCHEON, Linda. **Começando a teorizar a adaptação: O que? Quem? Por quê? Onde? Quando?**. In: Uma teoria da adaptação. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2013. pp 21- 59.

KLOTZEL, André. (diretor). **Memórias Póstumas [versão online]**. Brasil: Cinemate Material Cinematográfico/Cinematográfica Brasileira/IPACA/Lusa Filmes/PIC-TV/Secretaria do Estado da Cultura/Superfilmes. Distribuição: Lumière, 2001. Disponível em: <http://www.veoh.com/watch/v6574818wrmcr2EB>

KLOTZEL, André. **Memórias Póstumas: uma questão de fidelidade**. (entrevista), n.d. Disponível em: <<http://www.brasfilmes.com.br/memoriaspostumas/diretor1.htm>> Acesso em: 23 mai 2016.

RIO, Pedro Luís. **Memória Póstumas de Brás Cubas. Série literatura brasileira em quadrinhos**. Disponível em: <<http://pt.slideshare.net/PedroLusRio/hq-memorias-postumas-de-brs-cubas-machado-de-assis>> Acesso em: 20 mai 2016.

STAM, Robert. **Teoria e prática da adaptação: da fidelidade à intertextualidade**. Ilha do Desterro, Florianópolis, nº 52, 2006. pp 19-53.

MEMÓRIAS PÓSTUMAS DE BRÁS CUBAS aberto. In: **Wikipédia: a enciclopédia livre**. Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Mem%C3%B3rias_P%C3%B3stumas_de_Br%C3%A1s_Cubas> Acesso em: 08 jun. 2016.



**CALDEIRÃO DAS NARRATIVAS – FORMAÇÃO DE PROFESSORES:
UMA EXPERIÊNCIA (INTER/TRANS)-DISCIPLINAR
EM ARTE E CIÊNCIAS HUMANAS**

CAULDRON OF NARRATIVES - TEACHER TRAINING:
AN (INTER/TRANS)-DISCIPLINARY EXPERIENCE
IN ART AND HUMAN SCIENCES

<https://doi.org/10.5281/zenodo.5911316>

Envio: 24/07/2018 ♦ Aceite: 01/10/2018

Luz Marina de Alcântara



Educadora musical, pesquisadora e diretora do Centro de Estudo e Pesquisa Ciranda da Arte/Seduce. Mestranda em Performances Culturais pela Universidade Federal de Goiás (UFG).

Robson Corrêa de Camargo



Doutor em Performances Culturais e professor do Programa de Pós-Graduação em Performances Culturais da Universidade Federal de Goiás (UFG).

RESUMO

O presente artigo tem como objetivo descrever e analisar as ações levadas a efeito pelo Centro de Estudo e Pesquisa Ciranda da Arte durante a realização da *Olimpíada de Humanidades*, numa ação (inter/trans)-disciplinar integradora de disciplinas de duas grandes áreas do conhecimento: Arte e Ciências Humanas. Professores das disciplinas sociologia, filosofia, história e geografia, além dos arte/educadores ligados às diversas linguagens da Arte, da região APA Pouso Alto, situada na localidade da Chapada dos Veadeiros, receberam, no decorrer da *Olimpíada de Humanidades*, formação de caráter (inter/trans)-disciplinar, que ainda se desdobrará em outras quatro fases específicas de um total de cinco. Nessas ações foram mobilizadas metodologias pedagógicas que instigaram o questionamento e o autoquestionamento por parte dos educadores em formação acerca de suas histórias de vida em correspondência com suas atividades docentes. Este trabalho dá conta, portanto, da primeira das cinco fases, cuja ação educativa específica se apresenta sob a rubrica de "Sensibilização dos professores". Descreveremos e analisaremos, assim, as ações realizadas nesse primeiro momento sob um aporte teórico específico que lhe serviu de base e que apresentou conclusivamente a constatação de que a cultura, em toda a complexidade que a caracteriza, encontra-se na raiz de toda e qualquer atividade de cunho pedagógico que se leve ou que se venha levar a efeito. Neste contexto, a (inter/trans)-disciplinaridade se configura como importante ferramenta da e na *práxis* educacional como um todo.

PALAVRAS-CHAVE: Olimpíada de Humanidades; Formação de Professores; (Inter/trans) - disciplinaridade.

ABSTRACT

The aim of this article is to describe and analyze the actions carried out by "Ciranda da Arte" Center for Study and Research during the Humanities Olympiad, into inter- and transdisciplinary action integrating subjects of two major areas of knowledge: Art and Human Sciences. Sociology, Philosophy, History and Geography Professors, as well as the art / educators linked to the different languages of Art, from Pouso Alto APA region, located in Chapada dos Veadeiros, and received inter- and transdisciplinary nature training, during the Humanities Olympiad, which will be further exchanged in four other specific training phases out of a total of five. In these actions pedagogical methodologies were used and they instigated the questioning and self-questioning in-service teachers' education about their life histories in accordance with their teaching activities. This work therefore copes with the first of the five phases, which specific educational action is presented under the rubric of "Teacher Awareness". We will thus describe and analyze the actions carried out in this first moment under a specific theoretical contribution that served as a basis and which has conclusively realized that culture, in all its complexity, lies at the root of all and any pedagogical activity that takes place or that is carried out. In this context, (inter/trans)-disciplinarity can be set as an important tool of and in the educational praxis as a whole.

KEYWORDS: Humanities Olympiad; Teacher training; (Inter/trans)-disciplinarity.

INTRODUÇÃO

Este estudo está centrado nas percepções de uma experiência de formação de professores das áreas de Artes e Ciências Humanas (Sociologia, Filosofia, História e Geografia), envolvendo nove escolas estaduais de ensino médio¹ dos municípios que compõem a área de preservação ambiental denominada APA Pouso Alto, localizada na Chapada dos Veadeiros, região nordeste do Estado de Goiás.

A Chapada dos Veadeiros é uma região contemplada por belezas naturais e pela sociobiodiversidade. Sua formação cultural agrega populações indígenas, bandeirantes, quilombolas, garimpeiros, chapadeiros, e é marcada também pela presença de novos ocupantes oriundos de diversas partes do mundo, atraídos pelo fluxo migratório iniciado na década de 1960.

Tendo como referência as clássicas Olimpíadas, compreendidas sob a perspectiva de uma política de intersecção entre os povos continentais, e em conexão com o programa “Alto Paraíso Território do Bem Viver”², a Secretaria de Educação, Cultura e Esporte de Goiás/Seduc propõe a realização da “Olimpíada de Humanidades”³ na APA Pouso Alto.

Segundo o regulamento do referido certame, publicado no site da instituição⁴, a olimpíada é uma ação educativa da Seduc desenvolvida pelo Centro de Estudo e Pesquisa Ciranda da Arte, em consonância com o Conselho Internacional para a Filosofia e as Ciências Humanas (CIPSH), com o Ano Internacional do Entendimento Global (AIEG) e com a UNESCO.

Sobre o Centro de Estudo e Pesquisa Ciranda da Arte e sua prática pedagógica e de pesquisa, informa o seu Projeto Político-Pedagógico:

¹ Colégio Estadual Marechal Humberto de A. Castelo Branco, Colégio Estadual Joaquim de Souza Fagundes, Colégio Estadual Elias Jorge Cheim, Colégio Estadual Pedro Ludovico Teixeira, Colégio Estadual Frederico Bernardes Rabelo, Colégio Estadual Tomás Ferreira da Silva, Educandário Humberto de Campos, Colégio Estadual Moisés Nunes Bandeira e sua extensão, a escola na zona rural do Sertão.

² Criado pelo Decreto 8.824/2016. Publicado no *Diário Oficial de Goiás* em 01/12/2016.

³ <<https://www.olimpiadadehumanidades.org/>>.

⁴ <www.cirandadaarte.com.br>.

O Centro de Estudo e Pesquisa Ciranda da Arte é mais um espaço de formação contínua e continuada da Secretaria de Educação do Estado de Goiás que tem como finalidades centrais a elaboração e a implementação de processos formativos dos professores que ministram a disciplina Arte, a criação de grupos de produção artística e o fomento de pesquisas científicas. Ao possibilitar experiências em arte e em educação, busca-se o fortalecimento dos aspectos subjetivos e identitários dos profissionais da educação de forma a compreenderem e interagirem criticamente com as diversas manifestações da imagem, do som, do movimento e da representação cênica, reverberando na melhoria da qualidade do ensino de arte. As principais ações formativas ocorrem por meio de grupos de estudos, cursos, oficinas, seminários, assessoria pedagógica. Nesta vertente, por meio da produção de material de apoio pedagógico, o Centro de Estudo e Pesquisa Ciranda da Arte busca auxiliar os professores nos planejamentos e no desenvolvimento de projetos e planos de aulas, de acordo com as orientações curriculares vigentes (CIRANDA DA ARTE, p. 5, 2017).

Apoiada em temáticas que integram Ciências Humanas e Arte, a Olimpíada de Humanidades surge como estratégia metodológica (inter/trans)-disciplinar capaz de criar campos de cruzamentos entre as diferentes áreas do saber humano, em prol da constituição de um pensamento holístico e de um repensar sobre valores humanos. Verifica-se, ao analisar o regulamento do certame, que seu objetivo visa a promover e ampliar a reflexão humanística e artística dos estudantes da rede estadual de educação, a fim de contribuir para o desenvolvimento da sensibilidade crítica desses jovens e, ainda, prepará-los para uma atuação positiva e proativa na vida em sociedade.

A (inter/trans)-disciplinaridade constitui-se epistemologicamente como um conceito que aos poucos foi emergindo de uma abordagem cumulativa realizada por teóricos diversos ao longo do tempo. O prefixo *inter*, de origem latina, significa, em sua polissemia, a noção “de posição média ou intermediária”, mas principalmente envolve a noção de “relação recíproca”. Por sua vez, o prefixo latino *trans* apresenta uma gama semântica que significa: “além de, para além de, em troca de, ao través, para trás, através” (PRIBERAM, 2017).

Infere-se, pois, das correlações etimológicas presentes neste imenso termo, que a (inter/trans)-disciplinaridade trabalha tanto a relação recíproca entre as diversas disciplinaridades presentes nas matrizes curriculares de quaisquer cursos educacionais,

quanto a que está além de uma única disciplina, mas que pode e deve ser por ela contemplada em uma relação dialógica.

Em *O manifesto da transdisciplinaridade*, Basarab Nicolescu (1999) faz um apanhado da modernidade a partir da revolução científica e seus desdobramentos culturais. Da revolução científica, que modificou a paisagem do mundo, ao paroxismo da cientificidade, que passou a permear todas as instâncias do conhecimento, Nicolescu rastreia as transformações que daí advieram. No âmbito da educação, passou-se a pensar em termos de multidisciplinaridade; ou seja, as muitas disciplinas em ação para que se possa pensar determinado tópico.

Sobre a interdisciplinaridade, Ivani Catarina Arantes Fazenda, em *Interdisciplinaridade-Transdisciplinaridade: visões culturais e epistemológicas e as condições de produção*, afirma que:

O conceito de interdisciplinaridade como ensaiamos em todos nossos escritos desde 1979 e agora aprofundamos, encontra-se diretamente ligado ao conceito de disciplina, onde a interpenetração ocorre sem a destruição básica às ciências. Não se pode de forma alguma negar a evolução do conhecimento ignorando sua história (FAZENDA, 2012, p. 37).

Ivani Fazenda estabelecerá apontamentos elucidativos em torno da interdisciplinaridade e da transdisciplinaridade num enfoque em que o imbricamento dos prefixos *inter* e *trans* emergirão naturalmente da sua abordagem, que busca conjugar ambos os conceitos. Já Basarab Nicolescu, apresenta a transdisciplinaridade em termos que remetem aos apontamentos etimológicos há pouco mencionados:

A transdisciplinaridade, como o prefixo “trans” indica, diz respeito àquilo que está ao mesmo tempo **entre** as disciplinas, **através** das diferentes disciplinas e **além** de qualquer disciplina. Seu objetivo é a compreensão do mundo presente para o qual um dos imperativos é a unidade do conhecimento (NICOLESCU, 1999, p. 22, grifo do autor).

Na sequência, Nicolescu menciona que os termos em negrito na transcrição não teriam razão de ser sob o ponto de vista do conhecimento clássico. Logo, deduz-se que a transdisciplinaridade também não. Todavia, do ponto de vista das revoluções científicas do início do século XX, sobretudo a da Física Quântica, com desdobramentos

tecnológicos na segunda metade do século passado, os vários significados do prefixo *trans-* se tornaram pertinentes no panorama cultural do mundo, refletindo-se de forma inalienável no âmbito educacional, por meio da possibilidade epistemológica da transdisciplinaridade.

Ainda sobre a transdisciplinaridade, informam os autores de *Educação e transdisciplinaridade II*, numa abordagem complementar às ilações de Nicolescu sobre esse tema:

A Transdisciplinaridade engloba e transcende o que passa por todas as disciplinas, reconhecendo o desconhecido e o inesgotável que estão presentes em todas elas, buscando encontrar seus pontos de interseção e um vetor comum. A palavra Transdisciplinaridade foi usada pela primeira vez em 1970, por Piaget, quando, em um colóquio sobre Interdisciplinaridade, disse: "...esta etapa deverá posteriormente ser sucedida por uma etapa superior transdisciplinar". Em seguida, em 1972 e em 1977, Piaget volta a utilizar o termo. Tanto a Pluridisciplinaridade como a Interdisciplinaridade não mudam a relação homem/saber, uma vez que sujeito e objeto continuam dicotomizados, por estarem reduzidos a um único nível de realidade e estruturados pela noção de integração, enquanto a Transdisciplinaridade reconhece vários níveis de realidade e remete ao sentido de interação (SOMMERMAN *et. al.*, 2002, p. 207).

Ao tratar da variedade temática em torno da interdisciplinaridade, Fazenda faz a seguinte observação que representa um norte em relação às experiências que vão relatadas neste trabalho:

Se definirmos Interdisciplinaridade como junção de disciplinas, cabe pensar currículo apenas na formatação de sua grade. Porém se definirmos Interdisciplinaridade como atitude de ousadia e busca frente ao conhecimento, cabe pensar aspectos que envolvem a cultura do lugar onde se formam professores. Assim, na medida em que ampliamos a análise do campo conceitual da Interdisciplinaridade surge a possibilidade de explicitação de seu espectro epistemológico e praxiológico. Somente então, torna-se possível falar sobre o professor e sua formação, e dessa forma no que se refere à disciplinas e currículos. Reportamo-nos à questão: como a Interdisciplinaridade se define quando a intenção é formar professores? (FAZENDA, 2012, p. 34).

Assim, de acordo com o Plano de Ação do projeto, a Olimpíada de Humanidades constitui uma ação educativa a ser desenvolvida em cinco fases: a sensibilização dos professores, a *sistematização* dos projetos escolares, o desenvolvimento dos projetos nos territórios, a realização do festival/seminário de humanidades e a representação de

Goiás na Conferência de Humanidades em Liège, Bélgica, com o tema “Desafios e Responsabilidades para um planeta em transição”.

Neste trabalho analisaremos a primeira fase do projeto: a *sensibilização dos professores* para a compreensão e adesão à proposta. O direcionamento do estudo converge para a interpretação das falas dos professores e de suas experiências no primeiro encontro do Ciranda da Arte com docentes das escolas participantes do projeto. Nesta fase, buscou-se compreender quem são os sujeitos/professores envolvidos no processo e em que medida a cultura popular emerge de suas narrativas.

A pesquisa, de abordagem qualitativa, teve como procedimento investigativo o estudo de caráter etnográfico. Compreende-se a etnografia como “um mergulho no microsocial, olhado com uma lente de aumento”, com o intuito de compreender os processos do cotidiano em suas diversas modalidades (SEVERINO, 2007, p.119). Para este estudo, serão utilizados conceitos sobre o desenvolvimento do pensamento crítico reflexivo de Paulo Freire (2000); as concepções de uma educação humanista defendidas por Carlos Rodrigues Brandão (s/d); as orientações curriculares para o ensino de Arte no Estado de Goiás, denominada *Matrizes Curriculares – Currículo em Debate* (GOIÁS, 2009), acompanhadas do documento *Currículo Referência* das áreas de Geografia, História, Sociologia, Filosofia e Ensino Religioso.⁵

O *Currículo Referência* é um documento organizado pela Secretaria de Educação, Cultura e Esporte, a partir de três campos: expectativas de aprendizagem, eixos temáticos e conteúdos. Foi por meio da articulação destes campos que disciplinas como arte, sociologia, história, geografia e filosofia puderam dialogar de forma (inter/trans)-disciplinaridade. Para isso, buscamos compreender melhor o pensamento crítico reflexivo freireano e sua capacidade de promover uma prática consciente, autônoma, não subserviente, empenhada com a humanização dos sujeitos, pois:

[é] pensando criticamente a prática de hoje ou de ontem que se pode melhorar a próxima prática. O próprio discurso teórico, necessário à reflexão crítica, tem de ser de tal modo concreto que quase se confunda com a prática. [...] quanto mais me assumo como estou

⁵ <https://docplayer.com.br/2371070-Curriculo-referencia-da-rede-estadual-de-educacao-de-goias.html>.

sendo e percebo a ou as razões de ser de porque estou sendo assim, mais me torno capaz de mudar, de promover-me, no caso, do estado de curiosidade ingênua para o de curiosidade epistemológica. Não é possível a assunção que o sujeito faz de si numa certa forma de estar sendo sem a disponibilidade para mudar (FREIRE, 2000, p. 43-44).

Dessa forma, Carlos Brandão (s/d.) nos instiga a buscar uma educação humanística para os nossos dias, pensada não como uma etapa de preparação para a vida, mas como uma criação solidária de sentido para toda a vida.

[...] não se educa para se ser *isto ou aquilo*, mas para se re-construir continuamente o frágil e maravilhoso *ser-de-si-mesmo*", [...] hoje em dia, mais do que nunca, humanizar – criar, conviver e partilhar a construção solidária de um mundo justo e feliz – é educar. Formar pessoas livres através da educação é um momento essencial de todo o acontecimento da humanização (BRANDÃO, s/d., p. 1-6).

Para pensar um currículo voltado à formação humanística, assim como nos aponta Carlos Rodrigues Brandão, é necessário haver mudanças nas políticas educacionais vigentes, e principalmente que seja garantida aos professores sua condição de formadores de pessoas livres, autônomas, reflexivas, solidárias e participativas, visando, assim, uma educação que *forma*, e não aquela que *deforma*. Urge, portanto, repensar os currículos escolares, considerando a educação humanista como um “amplo e aberto guarda-chuva” que pode abrigar diferentes vocações em prol de mudanças sociais, culturais, ambientais (BRANDÃO, 2011, p. 151).

Para Fazenda (2012), necessária se faz a congruência de dois territórios, a interdisciplinaridade e a transdisciplinaridade, como campos abertos a inúmeras possibilidades para uma educação diferenciada, na qual o caráter humano se evidencia. A autora afirma que a “pesquisa interdisciplinar somente torna-se possível onde várias disciplinas se reúnem a partir de um mesmo objeto” (FAZENDA, 2012, p. 38), e que “a interdisciplinaridade não pode prescindir dos estudos transdisciplinares” (Id., p. 41). Diante disso, é necessário entender a (inter/trans)-disciplinaridade não apenas como junção de disciplinas em um currículo escolar, mas no seu espectro epistemológico e praxiológico.

Conduzir, portanto, o entrelaçamento das disciplinas não tem sido fácil para os educadores brasileiros, em virtude da recorrente política educacional adotada a serviço

dos programas de avaliação externa. Estes têm se tornado a razão de ser das instituições educacionais, desestruturando e desvirtuando os processos de formação dos estudantes, promovendo, conseqüentemente, a constituição de seres humanos fragilizados, desumanizados. Ao fortalecer esta política, a escola passa a formar sujeitos robotizados e despreparados para relacionarem os conteúdos escolares adquiridos às práticas de justiça social e igualdade de direitos culturais.

Em contraponto, o documento que orienta o ensino das artes na rede pública estadual em Goiás apresenta considerações de ordem pedagógica em torno da arte/educação, pensada em sua correlação com a cultura como um todo.

Assim afirmam os autores do documento:

esta Matriz convida ao desafio de construir uma sociedade mais democrática e visa práticas de justiça social e igualdade de direitos culturais, fortalecendo a liberdade intelectual e a imaginação criativa dos sujeitos. Isso só se torna possível por meio de ações pedagógicas que incluam os sujeitos e suas aspirações, memórias, trajetos, localidades, posicionamentos, experiências e projetos de vida (GOIÁS, 2009, p. 31).

Estas palavras encontram ressonância no pensamento de Carlos Brandão (2007) quando este afirma que o indivíduo é uma singularidade humana, única e irrepetível e que não há na Terra nenhum ser igual. Mas, à medida que vai interagindo significativamente em um mundo cultural, vai transformando-se em uma pessoa. Para o autor, é nessa singularidade que o homem se faz humano.

Você mesmo (a) é um organismo. Você é um indivíduo, é uma singularidade humana, um ser único e irrepetível entre os bilhões de povoadores humanos da Terra. E, na sua singularidade, você comparte este “ser” como todos os seres humanos que viveram, vivem ou virão um dia viver aqui. Mas você, na medida em que surgiu em um mundo cultural antecedente e aprendeu, dia a dia, passo a passo, a interagir significativamente com ele e dentro dele, transformou-se em uma pessoa. E você é uma pessoa porque uma cultura (a sua) existe também em você. E através do existir subjetivamente em você, ao mesmo tempo em que ela realiza você como uma pessoa, um ser cultural, um sujeito social, ela se realiza em você como uma dimensão singular de uma cultura (BRANDÃO, 2007, p. 10).

Caldeirão das narrativas...

Infere, ainda, que cultura não são somente as intervenções dos seres humanos na natureza da qual são parte, mas aquilo que fazem com eles próprios ao transitarem e tecerem seus símbolos, saberes, sentidos, significados, sentimentos e sociabilidades. Nessa trama, a cultura de um povo vai sendo tecida e vai tecendo os modos de os sujeitos viverem no mundo, que é diverso, plural, multifacetado, de forma que o direcionamento deste estudo converge para a elucidação de uma abordagem arte/educativa que permita desenvolver um ensino mais ecológico, transversal, interterritorial, vivido como experiência pessoal do sujeito em sua cultura. A arte/educação, compreendida enquanto experiência individual e vital do sujeito, é fundamental para o enaltecimento da singularidade humana e da cultura que existe em cada pessoa em suas subjetividades.

Nesse âmbito, analisaremos uma ação pedagógica (inter/trans)-disciplinar entre Arte e Ciências Humanas desenvolvida por meio de um trabalho instaurado em uma ambiência educativa que tem como convergências as experiências significativas dos sujeitos no entrecruzamento das disciplinas curriculares afins. Buscamos, portanto, compreender os sujeitos em suas culturas, observando-os a partir de narrativas suscitadas no primeiro contato da equipe formadora do Ciranda da Arte/Seduce com os docentes participantes da Olimpíada de Humanidades.

1 – SUJEITOS E COMPREENSÃO CRÍTICA: UMA EXPERIÊNCIA DE SENSIBILIZAÇÃO POR MEIO DAS IMAGENS

O documento que justifica a realização da Olimpíada de Humanidades apresenta algumas fragilidades existentes nas políticas de promoção das potencialidades dos saberes humanísticos, acumuladas ao longo do tempo nos processos de formação dos sujeitos humanos. O argumento usado pelo Ciranda da Arte para justificar a inserção da olimpíada na pauta educacional aposta em pesquisas sobre temas vinculados às áreas das humanidades e artes como possibilidades para a ampliação das capacidades criativas de gerenciamento das relações humanas.

A pesquisa evidencia uma experiência etnográfica em processo, que poderá desencadear sucessivas outras experiências no território. Acredita-se necessário,

portanto, para situar um estudo que é carregado de afetos, conhecer algumas das subjetividades da pesquisadora Luz Marina de Alcantara, constituídas enquanto diretora e idealizadora do Centro de Estudo e Pesquisa Ciranda da Arte, atualmente representante da Secretaria de Educação, Cultura e Esporte (Seduc) no projeto Alto Paraíso, Território do Bem Viver.

O Ciranda da Arte tem em seu percurso histórico marcas impressas ao longo de sua existência que o constitui Guardião da Arte/Educação em Goiás – uma das homenagens recebidas por sua diretora⁶. Tal representação simbólica caracteriza subjetivamente os sentidos que foram sendo produzidos durante seu percurso de quase duas décadas de existência, constituindo-se ora *estrutura*, ora *antiestrutura*, nos termos de Victor Turner (1974). Segundo este autor, as estruturas sociais podem ser compreendidas como conjuntos sociais carregados de tensões, que em determinados momentos afloram, se manifestam. Turner aponta a necessidade de um desvio metodológico para se entender uma estrutura. Infere-se, para isso, a busca de um lugar onde seja possível perceber os elementos não óbvios das relações sociais, descritos como antiestrutura (TURNER, 1974).

Considerando ser o Ciranda da Arte uma instituição da Secretaria de Educação, Cultura e Esporte, ele é, portanto, estrutura. No entanto, constitui-se antiestrutura quando não reconhece ideologias e posicionamentos da estrutura, passando, então, a uma condição marginal diante desta. Não trataremos, neste estudo, de desenhar as performances desencadeadas nas relações observadas entre *estrutura* e *antiestrutura* no contexto da Olimpíada de Humanidades. Analisaremos, entretanto, uma ação educativa promovida pela equipe do Ciranda da Arte nos seis municípios da APA Pouso Alto.

Inicialmente foram organizados diversos encontros com professores das áreas de Ciências Humanas e das Artes em todas as escolas de ensino médio da APA Pouso

⁶ Medalha do Guardião (2009). Título conferido pelo Gabinete Militar da Governadoria à Luz Marina de Alcantara pelos serviços prestados em defesa da Arte/Educação em Goiás. Outras homenagens recebidas: Sociedade Goiana de Música (2006); Comenda Berenice Teixeira Artiaga (2008); Medalha do Mérito Legislativo Pedro Ludovico Teixeira (2008); Medalha do Sesquicentenário da Polícia Militar (2008); Título de Cidadã Goianiense (2008); Honra ao Mérito/Câmara de Vereadores (2014).

Alto com o intuito de sensibilizar os professores à proposta. A equipe, composta por professores do Ciranda da Arte, seguiu o trajeto planejado, perpassando os municípios de Nova Roma, Teresina de Goiás, Cavalcante, Colinas do Sul, São João D'Aliança e Alto Paraíso de Goiás. A referida equipe foi composta pelos professores José Estevão, sociólogo; Kátia Rodrigues, historiadora e arte/educadora; Luciana Chaudière, jornalista, e Luz Marina de Alcântara, atuando como pesquisadora em campo.

Cabe trazer a este momento da incursão etnográfica Carlos Rodrigues Brandão (2007), com sua forma amorosa de estabelecer relações no trabalho de campo. O autor afirma que costuma chegar na região sentindo o lugar, conhecendo as pessoas, convivendo.

Eu costumo chegar na região onde vou pesquisar e, dependendo do tempo que eu tenha, costumo passar algum tempo de “contaminação” com o local, ou seja, procuro não entrar diretamente numa relação de pesquisa. Não só não invadir o mundo das pessoas com uma atitude imediata de pesquisa, como também não me deixar levar de imediato sem um trabalho de coleta de dados. Eu acho que é muito enriquecedor viver um tempo, que, dependendo do tempo global que você tenha, pode ser um dia, dois, uma semana, até quinze dias, quem sabe até um mês de puro contato pessoal, se possível, até de uma afetiva intimidade com os bares, as ruas, as casas, as pessoas, os bichos, os rios (em geral só pesquiso onde tem rio bom para tomar banho) e assim por diante. Conviver, espreitar dentro daquele contexto o que eu chamaria o primeiro nível do sentir, sentir como é que o lugar é, como é que as pessoas são, como é que eu me deixo envolver. Isso é muito bom, porque faz com que a gente entre pela porta da frente e entre devagar (BRANDÃO, 2007, p. 13).

O autor nos apresenta um modo de chegar a campo que, infelizmente, não se pôde desfrutar durante pesquisa, em função do curto tempo destinado para cada município percorrido nesse primeiro momento do projeto⁷. No entanto, a ação educativa conseguiu estabelecer trocas, escutas e afetos, considerando as referências que os professores participantes das escolas carregam sobre o Ciranda da Arte. Essa relação, já anteriormente construída, possibilitou uma boa relação para a pesquisadora, que era sempre recebida como representante do Ciranda da Arte e como colega da Educação. Ser recebida assim é um *rio bom para tomar banho*.

⁷ A equipe percorreu os seis municípios da Apa Pouso, permanecendo um dia em cada escola, promovendo a formação de professores de 7 unidades escolares do ensino médio.

O objetivo nesse primeiro contato era proporcionar aos professores momentos de apreciação crítica, usando como metodologia a análise de imagens, que deveriam ser relacionadas com suas experiências, memórias, representações. A partir do diálogo com estas imagens, memórias eram acionadas e os professores sensibilizados a momentos de reflexão e percepção sobre suas histórias, culturas, identidades, o que, conseqüentemente, reverberou em uma participação mais interessada nas atividades propostas.

Segundo a Matriz Curricular de Arte da rede, a compreensão crítica desenvolvida na relação ensino-aprendizagem amplia o olhar dos sujeitos (professores e estudantes) sobre o mundo.

Ao lidar com a compreensão crítica, a ação docente se pauta, por exemplo, na discussão das relações de poder, de gênero, de sexualidade, de juventude, que são vinculadas às elaborações visuais, sonoras e gestuais, estimulando os estudantes a refletirem sobre os significados das representações e a produção de sentidos. O que os artefatos culturais falam ou não falam de mim: estudante, jovem, trabalhador ou trabalhadora, consumidor ou consumidora? O que falam e não falam de mim e do outro? Quais relações me permitem estabelecer? Quais memórias/trajetos elas acionam? Como posso agir/intervir para incentivar a crítica de significados e sentidos que as representações estrategicamente articulam? (GOIÁS, 2009, p. 35).

A experiência realizada com esse grupo docente insere-se plenamente no contexto do que é proposto no documento curricular de Arte, conforme o excerto citado, com possibilidades de que seu desencadeamento seja observado em futuras investigações desta pesquisa, apresentadas oportunamente. Porém, o olhar, nesse momento, conduz o docente à condição discente, num diálogo com o que propõe Brandão (2007) no *ethos* de sua prática educacional.

Brandão (2007), ao expor a íntima conexão entre ensinar e aprender, enfatiza no conjunto de seus escritos que o professor não somente ensina, mas também está sempre aprendendo com a cultura discente em seu contínuo processo de ensino-aprendizagem. Essa reflexão se conecta ao pensamento global de Paulo Freire em sua sistematização pedagógica, que enfatiza o constante repensar da prática educacional por parte de todos os envolvidos, sobretudo pelo professor.

2 – A SENSIBILIZAÇÃO: CATEGORIAS E NARRATIVAS QUE EMERGEM

Em consonância com a Matriz Curricular de Arte, compreender quem são os sujeitos do processo ensino-aprendizagem torna-se fundamental em qualquer ação desenvolvida no contexto arte/educativo. Após conversa introdutória com os sujeitos/professores sobre suas experiências artísticas e estéticas, a equipe do Ciranda da Arte promoveu uma relação dialógica buscando aproximá-los da arte. A proposta consistiu na leitura e interpretação de imagens visuais em um primeiro momento, e na apreciação crítica do documentário *Expedições Poéticas* como uma segunda proposta. Ambas tinham como objetivo estabelecer uma relação dos professores com o objeto artístico.

Trataremos, então, do primeiro momento: o da compreensão crítica a partir de imagens visuais. Esta atividade tinha por finalidade instigar o olhar dos professores para uma série de imagens de artistas goianos expostas sobre a mesa. Cada um deveria fazer a escolha da imagem com a qual se identificasse, ou lhe chamasse a atenção por uma característica artística, ou por ter causado alguma sensação, emoção, memórias, rejeição ou incômodo. Depois desse primeiro contato com as imagens, os professores desenvolveriam suas próprias narrativas, estabelecendo relações com elas. Logo em seguida, deveriam escrever em seus diários de bordo o que tais imagens suscitaram em suas memórias.

Posteriormente passamos ao segundo momento da sensibilização, destinado à exibição do vídeo *Expedições Poéticas*. Trata-se de uma série de documentários sobre a cotidianidade de cada uma das cidades envolvidas na olimpíada. Percebemos que durante a projeção do vídeo houve uma participação muito atenta dos professores.

O conteúdo era muito peculiar e promovia no público assistente uma certa euforia – risos, choros, e outras formas de expressar suas emoções –, tornando o ambiente mais envolvente a cada cena projetada. Ver cenas do cotidiano como festas, cantos, alimentação, crenças, parentes, amigos e pessoas de suas relações afetivas que já não estão mais entre eles tornou a participação dos professores bem interessada, transformando aqueles textos imagéticos e sonoros em poesia e os enchendo de

significados. Isso revela o quão importante são os significados e os sentidos produzidos nos contextos sociais e culturais das pessoas.

Na personalidade aparecem organizadas subjetivamente todas as experiências do sujeito em um sistema em que os sentidos subjetivos produzidos por uma experiência passam a ser elementos constituintes de outras, dando lugar a cadeias complexas e configurações que aparecem no sentido subjetivo produzido a cada experiência concreta do sujeito (GONZALEZ-REY, 2003, p. 256).

Após estes dois momentos foi estabelecido um tempo para que cada professor pudesse expressar os sentimentos resultantes da experiência, constituindo relações entre narrativas visuais e os currículos das disciplinas envolvidas, e que relacionassem, também, os diversos contextos da cotidianidade de cada um. A esse processo denominou-se compreensão crítica. O objetivo destas primeiras atividades foi o de provocar os professores, sensibilizando-os a olharem criticamente para os documentos e a estabelecerem com eles diálogos em seus diversos contextos. Para isso, foi destinado um maior tempo de aprofundamento em estudos do *Currículo Referência* de cada disciplina.

A imersão em documentos oficiais que orientam os professores nas escolas possibilitou o entrecruzamento de expectativas de aprendizagens dos componentes curriculares com os conteúdos e eixos temáticos e, ainda, promoveu um exercício para a composição de uma teia interdisciplinar apoiada pelas visualidades trabalhadas nas imagens e nos vídeos. Esta ação de sensibilização foi conduzida pela professora Kátia Rodrigues e pelo professor José Estevão Rocha Arantes. Ao concluir este momento, os professores foram convidados a estruturarem um modo de organização do currículo de forma interdisciplinar.

Foram instigados, ainda, a perceberem as interconexões possíveis entre as disciplinas, e como as mesmas podem dialogar entre si por meio da pedagogia de projetos. Em ambas as atividades foi necessário destacar a centralidade dos sujeitos nos processos, identificando os professores enquanto pessoas constituídas subjetivamente em seus contextos culturais, os mais diversos, além de ressaltar a relevância de suas experiências e protagonismos.

Analisaremos, portanto, à luz de Paulo Freire e Carlos Rodrigues Brandão – em diálogo com os autores da Matriz Curricular de Arte de Goiás – todo o material recolhido nesta etapa da pesquisa, considerando que o documento goiano estabelece, em sua estruturação, parâmetros que remetem ao pensamento destes dois importantes educadores/teóricos.

De acordo com o documento goiano,

[as] experiências com a arte no currículo privilegiam interações cognitivo-afetivas (elo que não se desfaz) que são a base para os sujeitos pensarem sua relação com eles próprios, com o outro e com o mundo. O sentido de pertencimento e o alargamento da compreensão de si, não apenas como objeto da história, da cultura, da educação, mas também como sujeito-autor nesses processos são dimensões que as experiências estéticas agregam à vida dos indivíduos (GOIÁS, 2009, p. 32).

Comungamos das ideias de Paulo Freire (2000) quando este destaca a importância da autocrítica e da autorreflexão por parte dos atores envolvidos no processo educacional. Essa chamada foi feita a professores da APA Pouso Alto, no sentido de instigar a reflexão a todo momento e em todas as ações pedagógicas por eles realizadas. Na conclusão desta primeira etapa, foram explicados aos professores os próximos passos, qual seja, o da sistematização dos seus projetos.

A Tabela a seguir apresentará material pesquisado e organizado em três distintos campos: categoria, suporte e narrativas dos professores. A escolha das *categorias Identidade, Memória, Sensação e Criticidade* foram feitas a partir do agrupamento das narrativas dos professores. O suporte foi dividido de forma a perceber as narrativas formuladas a partir das imagens visuais e as provocações durante a apreciação dos vídeos. Algumas narrativas estão identificadas com os nomes das cidades onde vivem os professores.

Tabela 1: divisão de categorias e agrupamento de narrativas de professores⁸.

CATEGORIA	SUPORTE	NARRATIVAS DOS PROFESSORES
IDENTIDADE	IMAGEM	Esta imagem é a minha 'cara', moro na roça e a imagem traz esses elementos; Escolhi a plantação de milho por retratar a ruralidade; Escolhi uma foto de um local conhecido na minha cidade; A imagem de uma lagarta, os círculos me remetem à matemática, sou professora de matemática.
	VÍDEO	Não tinha noção da riqueza da minha região. Eu me reconheço no vídeo; Sentimento de pertença diante da cultura da região; O vídeo mostra a autonomia de quem mora nesta região (Professores de Nova Roma); As manifestações culturais e religiosas estão juntas (Cavalcante); A gente consegue se ver no vídeo (Teresina de Goiás).
MEMÓRIA	IMAGEM	A gente que nasceu e foi criado na roça tem sempre presente essas imagens; A imagem faz lembrar aspectos do ser humano; A imagem me remete às minhas raízes; Escolhi a imagem pelos traços culturais a que ela me remete;
	VÍDEO	Bom demais, vi meu pai lá. Memória, valores humanos. (São João D'Aliança); A música traz à memória o lugar onde nasci: a água que corre no fundão, fumaça, frutos tropicais. Articula os diversos contextos. Articulação entre os eixos da Olimpíada e o vídeo. (Sertão); Traz lembranças. (Nova Roma).
SENSAÇÃO	IMAGEM	Identifiquei pela delicadeza, sensibilidade; Escolhi pela alegria das cores; Além das cores, da mensagem que traz: maternidade, seiva, nutrição da vida, sol no útero, nascimento; Identifiquei com a chaleira. Tenho 17 anos de experiência com a sala de aula, me sinto uma chaleira a explodir, quero sair da educação; Escolhi porque "a química rolou"; Gosto da imagem pela afetividade que ela demonstra; Sou apaixonada pela natureza, a imagem me transmite paz; Remete à liberdade, leveza. Sou apaixonada pela arte, me encanto quando a pessoa consegue transformar a matéria em obra-prima; Escolhi por gostar muito de flor; Gosto do diferente.
	VÍDEO	Dá orgulho em ser de Cavalcante. (Cavalcante); Orgulho, sinto orgulho (São João D'Aliança). A gente tem tudo. Ver no vídeo dá orgulho. (Colinas do Sul);
CRITICIDADE	IMAGEM	A imagem é provocativa; Escolhi a porta, pois, todos os dias estou convivendo com muitas portas fechadas e se fechando, e estou sempre abrindo portas; São destacadas as diferenças e as desigualdades; Já trabalhei com arte, tive muito apoio do Ciranda da Arte; A imagem relaciona arte e história; Identifiquei com a jarra e a água dentro porque água é vida e indispensável; A imagem mostra que todos juntos podem construir algo; Pelo natural, gosto de pintar com menos cores.
	VÍDEO	Às vezes pessoas vêm aqui e não gostam, mas, eu acho tão maravilhoso. (Colinas do Sul); A gente quando está dentro não observa, quando olha de fora vê bem diferente. Nós, professores, vamos perdendo a sensibilidade. (Teresina de Goiás); Estes encontros são muito importantes para nos humanizar. (Teresina de Goiás).

Fonte: próprio autor (2017)

⁸ Material organizado a partir das anotações da pesquisadora em seu Caderno de Campo n. 01.

O estudo revela o *ethos* freireano em boa parte das falas e suas relações com as categorias apresentadas. *Identidade e Memória*, por exemplo, apresentam homologias bastante significativas no discurso dos professores, já que a construção da primeira está intimamente relacionada à segunda. Tais inferências surgem a partir das narrativas dos professores, as quais se mostram carregadas de afetos ligados às suas origens e histórias. O argumento de uma das professoras na relação estabelecida com a imagem de uma plantação de milho e da ruralidade, apresentou forte vínculo identitário com suas raízes, com a roça, lugar onde nasceu. Deflui de sua relação com as imagens memórias que compõem sua formação humana.

Carlos Brandão (s.d.) tece considerações instigantes a respeito da relação entre educação e cultura, que encontram ecos na experiência docente dos educadores em geral e em particular daqueles que participaram do experimento com as imagens durante a vivência. O autor aponta dez sugestões para a práxis educacional que guardam correspondência com a fala dos professores sobre as categorias expostas em suas experiências pedagógicas. No item nono, observa ele:

Lembre uma lição que nos vem dos povos indígenas, e também das sociedades ocidentais com padrões de vida mais avançados. Ninguém se abre a um verdadeiro diálogo com o outro (e toda a aventura da educação é um diálogo sempre maior, mais denso e mais alargado) se aos poucos perde a memória de quem é. Nossas culturas são repertórios de identidade (BRANDÃO, s.d., p. 29).

Em torno da complexidade da cultura em suas várias conceituações, autores da Matriz Curricular de Arte de Goiás apresentam a necessidade da Arte para a preservação cultural dos estudantes, para que estes se conheçam ou reconheçam como parte de uma cultura. Dessa forma, possibilita melhor “compreensão crítica e sensível do mundo, tornando-os seres mais conscientes, politizados, questionadores e possíveis transformadores da realidade, naquilo que se fizer necessário” (GOIÁS, 2009, p. 30).

Nos processos de formação continuada dos professores, estes são considerados pela Matriz Curricular de Arte, os sujeitos juntamente com os estudantes. A experiência dos educadores com a arte é um dos propósitos do Centro de Estudo e Pesquisa Ciranda da Arte que preconiza a constante formação dos docentes que atuam com o ensino das artes nas escolas. Em uma análise sobre estes momentos a categoria “Memória” abre

um diálogo significativo com esse tópico levando em destaque a consonância entre as falas dos professores com o pensamento de Brandão e, ainda, com a Matriz Curricular de Arte da Seduce. Há nas últimas linhas das narrativas dos professores (Tabela 1) a afirmativa de um professor da cidade de Teresina sobre a importância desses encontros para a humanização dos professores. Segundo Brandão (s/d., p. 1) humanizar é educar e a educação não é para uma etapa da vida, mas sim para a vida toda.

As categorias “Identidade” e Memória”, evocam considerações freireanas sobre a importância da reflexão em torno da construção identitária de educadores e educandos:

A questão da identidade cultural, de que fazem parte a dimensão individual e a de classe dos educandos cujo respeito é absolutamente fundamental na prática educativa progressista, é problema que não pode ser desprezado. Tem que ver diretamente com a *assunção* de nós por nós mesmos. É isto que o puro treinamento do professor não faz, perdendo-se e perdendo-o na estreita e pragmática visão do processo (FREIRE, 2000, p. 46-47 - **grifo do autor**).

Outra questão que ainda remete a Paulo Freire é a mudança do estado de uma *curiosidade ingênua* para uma instância poética de *curiosidade epistêmica*. As narrativas relacionadas à categoria “Sensação” como as de professores que apresentam uma identificação com as imagens movidas pela sensibilidade, paixão e encanto refletem uma formação promovida pelo reconhecimento do valor das emoções, da afetividade, da intuição ou da adivinhação (FREIRE, 2000, p. 51).

Por sua vez, falas como as que se relacionam à categoria “Críticidade” demonstram parte do processo final de amadurecimento epistemológico a que Paulo Freire se refere. Estas narrativas apontam atitudes de reflexão que transportam os sujeitos para além da visibilidade da imagem. O contato do sujeito com o objeto artístico, quando ocorre de forma amadurecida e crítica, promove encontros, reflexões, construção de pensamentos que dão sentido às experiências cotidianas dos sujeitos. Percebe-se das falas dos professores, posicionamentos e autocrítica em suas posturas enquanto educadores.

Infere-se dos discursos alusivos às categorias trabalhadas na experiência de campo que o simbólico e o emocional se mostram relevantes no *ethos* dos educadores, que parecem, em algumas oportunidades, em conflito cultural com o sistema vigente da

prática pedagógica como um todo. É o que de uma certa forma transparece da fala de uma professora da cidade de Teresina de Goiás em relação à categoria “Crítico”: “A gente quando está dentro não observa, quando olha de fora vê bem diferente. Nós, professores, vamos perdendo a sensibilidade” (Tabela 1).

No âmbito da experiência realizada, cumpre ressaltar que em uma das escolas duas professoras não se dispuseram a escolher as imagens. À primeira foi solicitado fazer sua narrativa a partir da não escolha, o que fizera, explicando a não identificação com nenhuma imagem, revelando, de certa forma, uma postura consciente de criticidade por não se sentir afetada por nenhuma das imagens. A segunda professora, ao perceber-se diante dessa situação, de imediato quis escolher uma imagem e fazer sua narrativa. Destacamos o ato crítico consciente da primeira professora ao expressar e afirmar suas convicções.

Em relação às escolhas das imagens, elas não foram pautadas em critérios estéticos ou artísticos, pois, estes temas não foram problematizados com o grupo em questão. Segundo o cronograma da formação dos professores estes estudos ocorrerão nas próximas fases da Olimpíada. No entanto, a análise voltada para a compreensão crítica foi muito importante para a condução dos processos que conduziram ao diálogo e à percepção da identidade cultural do grupo de professores envolvidos.

A experiência de campo realizada com estes professores apresenta uma instigante correspondência (inter/trans)-disciplinar entre os teóricos presentes no corpo deste trabalho e o ensino de arte preconizado na Matriz Curricular da Seduce quando especifica:

Uma das funções do ensino de Arte, na contemporaneidade, é desenvolver e ampliar modos de ver; é romper com formas convencionais de ver, criando maneiras de desconstruir e criticar estratégias de persuasão e convencimento sobre os sentidos e significados das representações. Nessa perspectiva, partimos de questões relacionadas à arte e à imagem, com suas múltiplas possibilidades educativas, narrativas e estéticas, convidando os professores a refletirem sobre suas ações pedagógicas, com foco nas interações que os estudantes podem estabelecer com imagens do cotidiano (GOIÁS, 2009, p. 41).

A sensibilização dos professores para a compreensão de amplas e complexas questões da arte na educação torna-se extremamente necessária para a intersecção de duas importantes áreas do conhecimento humano, as artes e as ciências humanas que se articularão no decorrer da primeira Olimpíada de Humanidades da Apa Pouso Alto. Quiçá nas próximas etapas do projeto as discussões possam ser ampliadas para a investigação sobre questões estéticas, artísticas e de outros conteúdos específicos da arte.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Não se separa cultura da sociedade e cultura da escola. Os professores, ao levarem a cultura da sociedade para dentro da escola, fazem-na de forma a transformar a própria cultura. Dessa forma, os estudantes, ao se envolverem com distintas manifestações culturais, levarão consigo as referências introjetadas por meio das experiências escolares, às vezes arbitradas pelos gostos culturais de professores, o que possibilita ou não a continuidade da tradição, como afirma Robson Camargo (s/d., p. 22).

Buscamos compreender, assim, a realidade na qual professores estão inseridos e como a arte é compreendida por eles e de suas relações culturais. Faz-se perceptível neste estudo que a cultura encontra-se na raiz de um trabalho (inter/trans)-disciplinar como este, que sugere uma perspectiva que referenda abordagens similares em projetos a serem executados futuramente, além de um diálogo reiterativo com estudos já nesse sentido, conforme deflui da abordagem dos teóricos utilizados neste trabalho.

O olhar sobre a cultura e sua interatividade com o processo educacional se mostra, portanto, como um caminho, uma espécie de fio de Ariadne que deve orientar o pesquisador pelo complexo labirinto da cultura humana.

REFERÊNCIAS

BRANDÃO, Carlos R. **Humanizar é educar: o desafio de formar pessoas através da Educação**. In: Escritos Abreviados. Série cultura/educação, v.3, s/d, p. 1-10. Disponível em: http://www.aaparomeopolis.seed.pr.gov.br/redeescola/escolas/16/164/130/arquivos/File/4_HUMANIZAR_EH_EDUCAR.pdf. Acesso em: 28/03/2017.

_____. **Reflexões sobre como fazer trabalho de campo**. Revista Sociedade e Cultura, v. 10, nº 1. 2007. Disponível em: <https://www.revistas.ufg.br/fchf/article/view/1719/2127>. Acesso em: 28/03/2017.

CAMARGO, Robson. **Performances culturais: um conceito interdisciplinar e uma metodologia de análise**. Disponível em: https://performancesculturais.emac.ufg.br/up/378/o/Performances_Culturais__Um_conceito_interdisciplinar_e_uma_metodologia_de_an%C3%A1lise-Robson_Camargo.pdf. Acesso em: 28/03/2017.

CIRANDA DA ARTE. **Projeto político-pedagógico**. Disponível em: http://cirandadaarte.com.br/portal/wp-content/uploads/2015/01/PPP_2015.pdf. Acesso em: 28/03/2017.

FAZENDA, Ivani Catarina Arantes. **Interdisciplinaridade-Transdisciplinaridade: visões culturais e epistemológicas e as condições de produção**. In: Interdisciplinaridade. São Paulo, v.1, n. 2, out. 2012. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/interdisciplinaridade/article/view/16243/12246>. Acesso em: 28/03/2017.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa**. 16ª. Ed. São Paulo: Paz e Terra, 2000 – Coleção Leitura.

GOIÁS, Secretaria de Educação – SEE. **Currículo em debate: matrizes curriculares**. Caderno 5. Goiânia: SEE-GO, 2009. Disponível em: <http://www.educacao.go.gov.br/documentos/reorientacaocurricular/fundamental/CADERNO%205.pdf>. Acesso em: 18/04/2017.

_____. **Currículo de Referência**. Disponível em: <https://docplayer.com.br/2371070-Curriculo-referencia-da-rede-estadual-de-educacao-de-goias.html>. Acesso em: 18/04/2017.

GONZALEZ-REY, Fernando. **Sujeito e subjetividade: uma aproximação histórico cultural**. Trad. Raquel Souza Lobo Guzzo. São Paulo: Pioneira Thomson Learning, 2003.

NICOLESCU, Basarab. **O manifesto da transdisciplinaridade**. Triom: São Paulo, 1999.

PRIBERAM. **Dicionário Priberam da Língua Portuguesa**. Disponível em: <https://www.priberam.pt/dlpo/>. Acesso em: 28/03/2017.

SEVERINO, Antonio Joaquim. **Metodologia do trabalho científico**. 23ª. Ed. rev. e atual. São Paulo Cortez, 2007.

SOMMERMAN, Américo; MELLO, Maria F. de; BARROS, Vitória M. de. **Educação e transdisciplinaridade II**. São Paulo: Triom, 2002.

TURNER, Victor W. **O processo ritual. Estrutura e anti-estrutura**. Petrópolis: Ed. Vozes, 1969 [1974].



NOTAS SOBRE A QUESTÃO DO PATRIMÔNIO NA PRODUÇÃO DE QUEIJOS ARTESANAIS

NOTES ON THE QUESTION OF PATRIMONY
IN THE PRODUCTION OF ARTISAN CHEESES

<https://doi.org/10.5281/zenodo.5911326>

Envio: 09/04/2018 ♦ Aceite: 15/07/2018

Katia Karam Toralles



Mestranda em Antropologia Social pela Universidade Federal de Goiás, onde desenvolve trabalhos na linha de pesquisa “Etnografia dos patrimônios, memórias, paisagens e cultura material: processos e expressões dos patrimônios culturais; políticas públicas culturais; interfaces conceituais dos patrimônios, museus e cultura material; etnografia das memórias e paisagens.

RESUMO

Este artigo apresenta algumas reflexões a respeito de cultura e patrimônio tendo como contexto a produção de queijos artesanais. Ele trata de questões que estão postas no âmbito do trabalho de salvaguarda desenvolvido pelo Grupo de trabalho sobre queijos do Slow Food e de um projeto de dissertação de mestrado em curso, onde a questão da patrimonialização é problematizada. Buscamos com nossa pesquisa apreender às diferentes concepções que estão envolvidas na produção deste patrimônio alimentar, os queijos. Estes patrimônios transitam em diversos espaços e domínios sociais e simbólicos, relacionando muitos atores e produzindo significados e sentidos como bens de consumo e como alimentos.

PALAVRAS-CHAVE: Cultura; Patrimônio; Queijos artesanais.

ABSTRACT

This article presents some reflections on the concepts of culture and heritage within the context of artisanal cheese production. It deals with issues that are part of the safeguard work about raw milk cheese production developed by the Slow Food Group and a master's thesis project in progress, where the question of patrimonialization is problematized. We seek with our research to learn the different conceptions of culture and heritage that are involved in this cheese production. These patrimonies exist in diverse social and symbolic spaces and domains, relating many actors and producing a variety of consumer goods and foods.

KEYWORDS: Culture; Heritage; Artesanal cheese production.

INTRODUÇÃO

“Se a cultura fosse uma ‘coisa’ absoluta, objetiva, ‘aprender’ uma cultura se daria da mesma forma para todas as pessoas” (WAGNER, 2010). As palavras de Roy Wagner dão o tom para o início da conversa: de que cultura falam aqueles que trabalham pela salvaguarda de bens imateriais?

Para podermos entender nosso contexto partimos do entendimento de Manuela Carneiro da Cunha (2009) de que a noção de cultura não é unívoca, pois compreende acepções e referentes diversos, variando de acordo com os grupos sociais envolvidos e de acordo com os contextos em que é usada. Tentaremos mostrar neste artigo a aplicação desta assertiva, tomando como exemplo ações de salvaguarda dos queijos artesanais desenvolvidas em Minas Gerais.

Assim, nós aqui ao tratarmos da cultura como patrimônio também versamos de uma acepção de cultura e fazemos um recorte e uma problematização. O que está em análise são os usos das categorias cultura e patrimônio no âmbito do trabalho de salvaguarda realizado pelo Grupo de Trabalho sobre Queijos Artesanais de Leite Cru do Slow Food¹. Nossa questão é, sendo evidentes os conflitos ou dissonâncias entre as diferentes acepções que dialogam, o que faz possível este diálogo? Seria possível uma conciliação?

O Grupo de Trabalho sobre Queijos Artesanais de Leite do Slow Food (GT) foi criado de forma independente e informal, em 2011, com o objetivo de realizar ações de mapeamento, divulgação e salvaguarda dos queijos tradicionais de leite cru brasileiros. Ele tem como norte o *Manifesto em defesa dos queijos de leite cru do Slow Food*², que foi lançado na Itália em 2001 com assinatura de 20.000 pessoas durante o *Cheese*, evento exclusivamente dedicado aos queijos, criado pelo movimento, que acontece a cada dois anos na cidade de Bra desde 1997, como parte de uma campanha internacional contra os padrões de produção industriais baseados na hiper-higienização e os regulamentos discriminatórios que incidem sobre a produção artesanal de queijos

¹ Fonte: <http://www.slowfoodbrasil.com/o-grupo-de-trabalho> acesso em 12 junho 2016.

² Fonte: <http://www.slowfoodbrasil.com/campanhas-e-manifestos/39-manifesto-em-defesa-dos-queijos-de-leite-cru> . Acesso em 12 de junho de 2016.

tanto na Europa como aqui no Brasil. Dentre as ações do GT hoje está a realização do projeto “Promoção de ações de salvaguarda do modo artesanal de fazer queijo minas artesanal”, aprovado em 2014 através de edital do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN.

O movimento SF é uma associação internacional que nasceu na Itália em 1989, conta hoje com mais de 150.000 membros e tem escritórios na Itália, Alemanha, Suíça, Estados Unidos, França, Japão e Reino Unido, e apoiadores em 150 países³, onde também desenvolve seus projetos. A origem do GT está ligada a um dos projetos desenvolvidos pelo movimento Slow Food, a Arca do Gosto.

Este projeto é financiado pela *Fundação Slow Food para a Biodiversidade*⁴, que é apresentado como um catálogo mundial que identifica, localiza, descreve e divulga sabores quase esquecidos de produtos ameaçados de extinção, mas ainda vivos, com potenciais produtivos e comerciais reais. A Arca foi criada, em 1996, na Itália, como uma metáfora bíblica, sendo que o processo de seleção ou escolha dos produtos compreende certos critérios, donde fica bem pontuada a questão da tradição e dos alimentos com bens patrimoniais:

1. Os produtos devem ser de qualidade especial, ou seja, especial do ponto de vista gastronômico e organoléptico (com ricas qualidades de cheiro, sabor, textura e aspectos visuais), sendo a qualidade definida *a partir dos costumes e tradições locais*;
2. Os produtos devem ser *ligados à memória e à identidade de um grupo* e podem ser espécies, variedades, ecotipos vegetais e populações animais autóctones, ou bem aclimatadas em um *território específico* em um médio ou longo prazo e relacionados à *história do mesmo território*. A matéria prima principal dos produtos transformados deve ser de procedência local, podendo ter origens

³ Fonte: <http://www.slowfoodbrasil.com/slowfood/o-movimento> acesso em 12 junho 2016.

⁴ “A Fundação Slow Food para Biodiversidade foi fundada em Florença (Itália) em 2003. Ela financia os projetos do Slow Food relacionados com a proteção da biodiversidade. Seu objetivo é promover um modelo sustentável de agricultura que respeita o meio ambiente, a identidade cultural e o bem estar animal. Apesar de ser parte do Slow Food, a Fundação tem seu próprio estatuto e autonomia econômica e administrativa. Seu foco econômico principal é dedicado ao apoio em países menos desenvolvidos, onde a defesa da biodiversidade não somente significa uma melhoria da qualidade de vida, mas realmente salva vidas de comunidades inteiras. A Fundação capta fundos através da Associação Slow Food e também junto a empresas da indústria alimentícia, órgãos públicos, empresas em outros setores e de todos os interessados em apoiar os projetos do Slow Food em defesa da biodiversidade dos alimentos.” Disponível em <http://www.slowfoodbrasil.com/fundacao>. Acesso em 10 de junho de 2016.

externas somente no caso de práticas históricas de abastecimento de matérias primas para realização do produto. Os ingredientes complementares, como especiarias e condimentos, por exemplo, podem ser de qualquer proveniência, sempre que *dentro do tipo previsto pela elaboração tradicional*;

3. A relação com o território deve ser comprovada: os produtos devem ser ligados a uma área específica de um ponto de vista ambiental, socioeconômico e histórico;

4. Os produtos devem ser realizados por *unidades de produção familiares ou de transformação artesanais e de pequeno porte*;

5. Os produtos devem apresentar risco de extinção, real ou potencial⁵.

A concepção do projeto da Arca do Gosto como um catálogo que busca preservar produtos da biodiversidade sociocultural, ideia expressa nas definições e objetivos do projeto, se aproxima bastante da noção de patrimônio cultural.

Já a noção de patrimônio que orienta o projeto de salvaguarda desenvolvido pelo GT é aquela utilizada dentro do Programa Nacional do Patrimônio Imaterial com base na Convenção para Salvaguarda do Patrimônio imaterial apresentada no Dossiê Final das Atividades da Comissão e do Grupo de Trabalho Patrimônio Imaterial, que assim o define:

Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória, dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nas quais se incluem: as formas de expressão, os modos de criar, fazer e viver; as criações científicas, artísticas e tecnológicas; as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais; os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico (SANT'ANNA, 2012, p. 45).

As contradições e conflitos entre as políticas de vigilância sanitária e as recentes políticas culturais de reconhecimento e salvaguarda de bens imateriais foram bem destacados por Cintrão:

⁵ Cf. <http://www.slowfoodbrasil.com/arca-do-gosto>. Acessado em 12 de junho de 2016.

É possível perceber que essas duas políticas públicas (patrimônio cultural imaterial e vigilância sanitária) envolvem preocupações, ações ou propostas que visam regular os diversos problemas e contradições que afrontam as sociedades contemporâneas, engendrando um processo conflituoso de alocação de recursos e oportunidades entre diferentes grupos sociais, com diferentes interesses e preferências em disputa. Percebe-se que as duas políticas apresentam oportunidades e limites diferenciados, no que diz respeito aos diversos atores da sociedade civil e ao mercado (CINTRAO, 2014, p. 167).

A autora mostra como as imposições colocadas pela vigilância sanitária interferem nas referências culturais de alimentos produzidos de forma artesanal, que são colocados na ilegalidade, e como as políticas de patrimonialização podem representar um contraponto a este conflito. Ela destaca que estes conflitos representam diferentes interesses e preferências de diversos grupos sociais que se confrontam na sociedade atual.

Se a cultura é tornada visível pelo choque cultural, como nos diz Roy Wagner, os diferentes contextos de origem e interesses dos envolvidos em ações de salvaguarda deixam evidente este choque. Estas ações envolvem os produtores, representantes de ong's e movimentos sociais em defesa dos produtos tradicionais, os órgãos de assistência técnica aos produtores, a EMATER (Empresa de Assistência Técnica e Extensão Rural) e o IMA (Instituto Mineiro de Agricultura), e a vigilância sanitária. As divergências se dão basicamente em função de que os primeiros defendem os aspectos históricos e culturais envolvidos na produção de alimentos, especialmente de alimentos tradicionais, e os segundos defendem os aspectos normativos exigidos por leis sanitárias vigentes, que por sua vez atendem à pressão das grandes corporações alimentares que definem de acordo com seus interesses os padrões de segurança dos alimentos (CRUZ, 2009).

Embora possam divergir quanto à procedência e interesses, que não cabe neste trabalho aprofundar, percebendo a cultura como sendo construída de dentro de cada contexto, é plausível, ou inevitável que aceitemos que aja este conflito, já que as pessoas necessitam de convenções compartilhadas coletivamente que sejam similares à nossa "Cultura" para comunicar e compreender suas experiências (WAGNER, 2010). Vejamos como a patrimonialização pode ser, como aponta Cintrão, um contraponto a este conflito.

PATRIMÔNIO

O conceito de patrimônio representa uma trajetória histórica e política na contemporaneidade que passa pela constituição dos Estados-nações e pelo nascimento de campos específicos do conhecimento como a História e as Ciências Sociais. Ele é categoria chave para orientação das políticas públicas de preservação cultural. No Brasil, o debate em torno deste conceito começa a ser construído antes mesmo da formalização de uma política nacional do patrimônio (CHUVA, 2012).

A noção de patrimônio cultural enquanto categoria do entendimento humano também tem sido largamente explorada pelas ciências humanas. Dentro da antropologia há autores que afirmam inclusive que a noção de patrimônio se apropria da noção de cultura e assume dimensão ostensivamente democrática (GONÇALVES, 2005; CAVALCANTI E GONÇALVES, 2010).

Os patrimônios são parte de processos de expansão cultural ou de globalização carregando com eles tensões entre o novo e o velho. Podemos tomá-los como patrimônio não apenas por serem resquícios vivos de um passado, mas na medida em que constituem-se em referências vivas de saberes e sabores profundamente amalgamados nas culturas locais. Reconhecidas ou não como patrimônio as heranças alimentares expressam uma cultura e um contexto no qual há uma oscilação entre a tradição e tradução no sentido atribuído a estas categorias por Stuart Hall (2003).

Quanto a patrimônio é importante destacar algumas características suas: seu caráter mutante, dado que ele é interiorizado de maneiras distintas e com distintas intensidades. Isto se reflete nas sucessivas definições que já ele já assumiu e os diferentes significados que assume como veremos no decorrer deste artigo. Por outro lado, este caráter resulta de uma seleção: de alguns agentes e não de outros, de algumas coisas e não de outras, coisas as quais se outorga determinados conteúdos (ESPEITX, 2004). Neste sentido, ele pode ser concebido como uma construção ou como uma

invenção, em consonância, portanto, com o sentido de cultura colocado por Roy Wagner.

A questão da patrimonialização também está posta na filosofia do movimento Slow Food, que expressa claramente a sua preocupação com a defesa da tradição e dos alimentos como bens culturais: “acreditamos que todos têm o direito fundamental ao prazer de comer e consequentemente tem a responsabilidade de defender a herança culinária, as tradições e culturas que tornam possível este prazer.” Em seus princípios defende o consumo de produtos artesanais, as cadeias curtas de distribuição alimentar e o resgate de produtos e modos de fazer esquecidos, como forma de defender a biodiversidade: “o princípio básico do movimento é o direito ao prazer da alimentação, utilizando produtos artesanais de qualidade especial, produzidos de forma que respeite tanto o meio ambiente quanto as pessoas responsáveis pela produção, os produtores”⁶.

Diferentemente de uma proposta de patrimonialização, como a que é feita pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Cultural (IPHAN), o projeto da Arca não se coloca a tarefa de salvaguarda⁷ dos produtos catalogados. A Arca é um catálogo de produtos ameaçados de sobrevivência, tendo a produção artesanal e o fazer tradicional como alguns dos seus critérios. Os queijos e qualquer produto que se enquadre nestes critérios estão passíveis de entrar neste catálogo. No entanto, a entrada dos queijos brasileiros no mesmo só foi possível depois da criação do GT em 2011, dado que a Comissão Internacional da Arca do Gosto, que é quem dá o veredito final sobre as candidaturas, avaliava até 2011 que “no Brasil não havia tradição na produção de

⁶ Cf. <http://www.slowfoodbrasil.com/arca-do-gosto>, Acessado em 12 de junho de 2016.

⁷ A respeito da salvaguarda o Programa Nacional de Patrimônio Imaterial estabelece que “salvaguardar um bem cultural de natureza imaterial é apoiar sua continuidade de modo sustentável. É atuar no sentido da melhoria das condições sociais e materiais de transmissão e reprodução que possibilitam sua existência” (IPHAN).

queijos e que não havia um terroir⁸ definido para estes produtos brasileiros”⁹. A criação do GT em 2011, questionava este posicionamento apontando que os critérios de avaliação dos queijos brasileiros estavam firmados em uma visão eurocêntrica que desconsiderava as especificidades, diversidade e qualidade dos nossos produtos. O trabalho do GT em apresentar e defender os queijos brasileiros foi bastante positiva, de tal forma que hoje o catálogo da Arca Brasileira já conta com mais de uma dezena de queijos¹⁰.

Enquanto a salvaguarda não aparece proposta nos objetivos e missão do movimento Slow Food e do projeto da Arca do Gosto, ela define a ação do grupo de trabalho (GT) e margeia, já que não ela não aparece explicitamente, outros projetos seus, como as Fortalezas. Sem queremos adentrar muito na dinâmica do movimento que é complexa, queremos apenas destacar a multiplicidade de acepções de cultura que ele apresenta, ainda que ancoradas sob uma mesma filosofia.

Jesus Contreras (2005) analisando a relação entre globalização e patrimônio destaca “que a globalização e a consequente homogeneização são manifestações do presente, embora as particularidades e a diversidade pertençam ao passado, sendo, portanto a ‘tradição’ ou o ‘patrimônio’”. Contreras mostra que há uma imbricação forte e bastante ambígua entre globalização e tradição, que ultrapassa polarizações simplistas. Ele mostra, por exemplo, os diferentes usos ideológicos dos discursos hegemônicos nos atuais processos patrimoniais e também no mercado, principalmente

⁸ Terroir é um termo de origem francesa (lê-se *terroar*), provém do latim popular (*terratorium*) alterado no galo-romano (*territorium; territoire*). Significa originalmente uma extensão limitada de terra considerada do ponto de vista de suas aptidões agrícolas, particularmente à produção vitícola. Usa-se também a expressão produtos de terroir para designar um produto próprio de uma área limitada... O terroir, na ampliação do conceito desenvolvido por geógrafos franceses, é um conjunto de terras sob a ação de uma coletividade social congregada por relações familiares e culturais e por tradições de defesa comum e de solidariedade da exploração de seus produtos.

⁹ Coloquei entre aspas para ressaltar a fala, que nos parece importante neste contexto, ainda que não tenhamos registros oficiais dela. Ela pautou algumas discussões no âmbito da Comissão Brasileira da Arca do Gosto da qual fizemos parte.

¹⁰ <http://www.slowfoodbrasil.com/arca-do-gosto/produtos-do-brasil>

através do turismo, onde, este “parece ‘aproveitar’, também, a frustração e a insatisfação provocadas pelos alimentos industriais e pelos serviços de catering para reivindicar o prazer da mesa”, (CONTRERAS, 2005, p. 138). Haveria uma valorização de elementos das culturas locais, como a comida local e regional em função da perda de identidade provocada pela alimentação industrializada.

A progressiva homogeneização e a globalização alimentares é que provocam, precisamente, uma certa ‘nostalgia’ relativa aos modos de se alimentar, aos pratos que desapareceram, suscitando o interesse pelo regresso às fontes dos ‘patrimônios culturais’ (CONTRERAS, 2005, p. 138).

Jesus Contreras (2005) também irá mostrar como os processos de homogeneização cultural e da alimentação costumam encontrar ‘resistências’, estas sendo movimentos de afirmação da identidade que surgem “quase na contramão do que supostamente seria possível imaginar a partir da globalização, e que, em certos casos, contribuiu sobremaneira para valorizar elementos das culturas locais” (HERNANDEZ, 2005, p. 138). Estas resistências são em sua maioria políticas, já que se apresentam como contraponto aos padrões socioeconômicos vigentes e, trabalhando com base em direitos e responsabilidades, propõe novos modelos de sociedade e de modos de viver. Elas fazem parte da filosofia de uma variedade de grupos que propõe mudanças no estilo de vida, como os movimentos ecológicos, ambientalistas, de consumo consciente, como o SF, de economia solidária, que foram disseminados após as duas grandes guerras na Europa, numa reação cultural contra os alimentos classificados como artificiais ou processados (RABINOW, 1999).

O Slow Food enquanto movimento surge, pois, no bojo destas reações destacadas por Contreras, como bem expressam suas missão e filosofia:

o Slow Food opõe-se à tendência de padronização do alimento no mundo (...) segundo o Slow Food o prazer de saborear boa comida e bebida de qualidade deve ser combinado com o esforço para salvar os inúmeros grãos, vegetais, frutas, raças de animais e produtos alimentícios que correm perigo de desaparecer devido ao predomínio das refeições rápidas e do agronegócio industrial¹¹.

¹¹ Disponível em: <https://grupopapeando.wordpress.com/2009/02/10/movimento-slow-food/>

José Reginaldo Gonçalves (2005) nos diz que “os patrimônios podem exercer uma mediação entre os aspectos herdados e adquiridos da cultura” e destaca que nas análises dos modernos discursos do patrimônio a ênfase tem sido posta no seu caráter construído ou inventado. Outro aspecto que o autor destaca em suas reflexões é o discurso da perda (GONÇALVES, 1996), que ao ser acionado, transforma e idealiza certos saberes e fazeres como tradicionais e dignos de serem coletados e preservados.

De fato podemos perceber no discurso do movimento SF tanto este caráter destacado por Contreras, de um movimento que nasce na contramão da globalização, quanto este diálogo entre a cultura herdada e a invenção, além da retórica da perda como fica claro em seu discurso no livreto *A Arca do Gosto. Como criar o maior catálogo de sabores do mundo: um patrimônio para descobrir e salvar*:

A Arca foi criada para chamar a atenção para estes produtos, denunciar o seu risco de extinção, convidar todos a agir para preservá-los promover a sua conservação e reprodução [...] O objetivo da Arca não é criar um banco das sementes, uma coleção de material genético ou um museu para expor os conhecimentos tradicionais, mas redescobrir e valorizar estes recursos, para apoiar as economias locais¹².

O projeto de salvaguarda do GT prevê algumas ações onde este duplo caráter também se apresenta, dado que o mesmo tanto trabalha pela valorização do que é herdado quanto do que é construído ou transformado pelo grupo, tendo como exemplo o apoio à participação de produtores em feiras e eventos gastronômicos nos principais centros consumidores do país (São Paulo, Rio de Janeiro, Brasília), tendo em vista a divulgação e valorização dos queijos, onde é destacada a tradição desta produção, e como contraponto a ampliação das vendas e a promoção de degustações de queijos dirigidas ao mercado especializado.

Os mercados têm sido tomados como espaços de divulgação da cultura e os alimentos como fios condutores desta divulgação. O mapeamento da produção e produtores tem mostrado que o queijo minas artesanal é apreciado e conhecido de diversas formas: os produtores comem preferencialmente o queijo fresco, os

¹² Disponível para download em <http://slowfoodbrasil.com/publicacoes/705-livreto-a-arca-do-gostoo-para-descobrir-e-salvar>.

consumidores da região da canastra também. O mercado consumidor distante das regiões produtoras, no entanto, tem se mostrado bastante diverso, há um mercado crescente para queijos curados, muitas vezes chamado de gourmet, associado à alta gastronomia; por outro lado hoje os consumidores das grandes cidades consomem queijo meia cura¹³, mas no passado consumiam queijo curado, pois esta era a forma que o queijo conseguia chegar aí devido às dificuldades na logística do transporte do mesmo a partir das serras de Minas Gerais. Vemos aqui, portanto, que há para o consumo de queijo também uma série de divergências e gradações de gosto que estão relacionadas às questões de paladar. Sendo o paladar uma construção cultural, ele engendra também elementos históricos, econômicos e sociais e simbólicos. Todos estes elementos, desde a logística do transporte até a construção do paladar são marcadores de identidades, ou seja eles contribuem para que se constituam múltiplas identidades, da mesma forma como foram variados os cruzamentos destes fatores.

Outro dado que traz estas diferenças na forma de consumo de queijo e onde se faz menção à cultura diz respeito aos concursos de queijo organizados pela Empresa de Assistência Técnica e Extensão Rural. Nestes concursos participam e são avaliados e premiados queijos curados, tendo em vista que o mesmo órgão trabalha dentro do que é estabelecido por lei em relação ao tempo de maturação permitido para comercialização de queijos, que é de 21 dias. O produtor então cura queijo para o concurso embora não venda queijo curado. Mais uma vez ele trabalha então com um produto que não é de sua “cultura”.

Os diversos usos da palavra cultura até aqui colocados levam novamente à proposição de Roy Wagner de cultura como invenção. Os diferentes interlocutores envolvidos no projeto de salvaguarda, mais do que apresentar dissensos ou consensos em relação ao que deve ser feito com o queijo enquanto patrimônio, trazem de seus contextos, tomados estes como parte de suas experiências, não só sua linguagem

¹³ O termo está relacionado ao tempo de maturação do queijo, que pode variar de fresco, de 1 à 3 dias, meia cura, de 5 a 15 dias de maturação e curado daí em diante. Lembrando que a legislação federal exige para comercialização de queijo ou que ele seja feito com leite pasteurizado ou que seja submetido a uma cura superior a 60 dias. Em MG, no entanto, foi aprovada em 2002 uma legislação que permite a produção e comercialização de queijo com leite não pasteurizado e com prazo de maturação inferior.

própria, dentro da qual cultura tem um significado próprio, mas também suas regras e convenções, que pode ou não ser compartilhada entre eles. Se há uma comunicação entre eles, no entanto, é porque algo é compartilhado (WAGNER, 2010). Embora existam diferentes interesses envolvidos, a salvaguarda parece ser algo com o qual todos estão de acordo e que parece ser o ponto de compartilhamento entre eles.

Mais do que representar dissensos, temos aí um processo de invenção da cultura, como proposto por Roy Wagner, para o qual converge o interesse de estabelecer uma ordem e uma inteligibilidade ou fornecer uma base relacional coletiva. Como poderíamos de outra forma compreender as diferentes acepções de cultura ou de tradição expressas nos discursos dos vários atores envolvidos no processo de salvaguarda?

TRADIÇÃO

Tomemos o conceito de tradição, já que ele faz parte dos discursos tanto do GT quanto de membros dos órgãos de assistência, Emater e IMA, mas, paradoxalmente, quase não aparece nas falas dos produtores, e está relacionado à transmissão de valores. A tradição, assim como a cultura, é uma invenção, como explica Hobsbawn: “Por ‘tradição inventada’ entende-se um conjunto de práticas normalmente reguladas por regras tácita ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente, uma continuidade em relação ao passado” (HOBBSAWN, 1997). O fato de ser inventada, no entanto, não tira dela, a sua força, pois “o que proporciona à tradição seu ‘caráter genuíno’, sua autenticidade, não é o fato de ela ter sido estabelecida há milhões de anos; nem tem nada a ver com até que ponto ela retém com exatidão os acontecimentos passados... a tradição é o verdadeiro *médium* da ‘realidade’ do passado (BECK, 1997).

Ainda que o conceito de tradição possa ter múltiplas compreensões, destacamos destas a aceitação da ideia de tradição como uma criação da modernidade (GIDDENS, 1996) e o reconhecimento da tradição e da modernidade como categorias mutuamente

dependentes (ALSAYYAD, 2004). A própria modernidade ou o projeto da modernidade é visto por Paul Rabinow (1999) como incompleto, o que demandaria que algumas das suas características (sua tentativa de ser crítico, secular, anticapitalista, racional) merecem ser fortalecidas. Neste sentido pensar estas categorias impõe uma reflexão que considere estas ponderações.

Tomemos a título de reflexão sobre tradição e cultura e sobre o caráter inventivo de ambas, as mudanças ocorridas no movimento SF em relação à aceitação dos queijos brasileiros em um catálogo que propõe a identificação e divulgação de produtos de qualidade, sendo esta “definida a partir dos costumes e tradições locais”, como foi colocado acima. O processo de inclusão dos queijos não se deu facilmente e sem resistência, pois como foi destacado o argumento era de que os mesmos não tinham *terroir* nem qualidade. O argumento parece incorporar a percepção de tradição “como um conceito baseado no lugar, temporalmente situado; como um legado autoritário estático; património pertencente a determinados grupos de pessoas [...] a idéia da “tradição como um prenúncio da autenticidade e como um recipiente de significado cultural específico” (ALSAYYAD, 2004, p. 23).

Embora a qualidade dos queijos possa ter mudado de 2011 até hoje, assim como podem ter se transformado a percepção de produtores e consumidores e até mesmo a forma como o conceito de *terroir* é trabalhado pelo SF, parece-nos que o que mudou neste período foi, de fato, a relação destes produtos no contexto tanto do movimento quanto do de bens patrimoniais. Mudanças estas que podem ser compreendidas a partir do que nos diz Manuela Carneiro:

Um dos problemas da noção de globalização ou de sistema mundial é que este só é um sistema no sentido sintagmático, não, porém, no sentido paradigmático. Em outras palavras, talvez exista sistema, mas não existe cultura que lhe corresponda (SAHLINS, 1988) [...] Com efeito, malgrado a extraordinária difusão da mídia, não existe a cultura global. Os paradigmas, as sínteses, as correspondências de sentido fazem-se em uma outra escala, de ordem mais local. Mas como ter um ponto de vista local sobre um processo que nos ultrapassa, do qual não se controlam nem as causas nem os efeitos?... mais uma vez, seguindo os meandros dos raciocínios aparentemente contraditórios que se pode ultrapassar os paradoxos (TAYLOR, 1995). Cabe, então, ao mais fraco, aquele que se acha mais a montante na cadeia, ao colonizado,

ao forasteiro, efetuar uma tradução privilegiada: é por sua tradução que o novo penetra o mundo (BHABHA, *apud* CARNEIRO, 2009).

Com isto estão postas duas questões importantes, primeiro que estamos falando de tradição e modernidade, não como posições dadas como conflitantes ou polos em oposição, mas dentro do que Anthonny Giddens e Ulrich Beck chamariam de modernização reflexiva, que os autores expõem como um processo de autoconfrontação (BECK, 1997). “‘Modernização reflexiva’ significa autoconfrontação com os efeitos da sociedade de risco que não podem ser tratados e assimilados no sistema da sociedade industrial [...] o tipo de confrontação deve ser claramente distinguido do aumento do conhecimento e da cientificação no sentido de autorreflexão da modernização” (BECK, 1997, p 16). Os autores mostram a destruição da comunidade local e da tradição como resultantes do processo de modernização, e, não obstante, destacam a reincorporação das formas tradicionais pelas formas sociais industriais. Esta reincorporação se dá por uma rearticulação dos sistemas abstratos dos quais a reestruturação do espaço é talvez a mais visível, pois a globalização, uma das faces da modernização é, essencialmente, “ação à distância”.

Entendendo este contexto quando Manuela Carneiro da Cunha nos diz que é pela tradução do colonizado e do forasteiro que o novo penetra o mundo, temos uma possibilidade de compreensão da forma como a “cultura” do queijo é percebida e articulada por diferentes atores. Pois, é na relação entre diversos atores que se constrói não só um novo espaço para o queijo, como para outras acepções de tradição e de cultura que se articulam na criação deste espaço. Temos aí também uma “relação” na concepção de Roy Wagner representando a conciliação de duas entidades ou de pontos de vista equivalentes. Parece também que podemos ver aí também as culturas, com aspas e sem aspas, como colocado pela autora.

A noção de referência cultural, que hoje é tomada como base nos processos de patrimonialização, é compreendida tendo como esteio dois conceitos importantes para a antropologia: identidade e linguagem. Falar em referência cultural supõe falar de algo que é partilhado, que conforma a identidade de determinado grupo, que compartilha uma linguagem. São, pois, termos correlatos e amplamente trabalhados pelas ciências humanas. No contexto da patrimonialização:

Quando se fala em referências culturais se pressupõe sujeitos para os quais essas referências façam sentido (...), ou seja, para o fato de que os bens culturais não valem por si mesmos, não tem valor intrínseco. O valor lhes é atribuído por sujeitos particulares e em função de determinados critérios e interesses historicamente condicionados (FONSECA, 2012, p. 35).

Ao compartilhar referências, os envolvidos estão dando sentido a uma vivência comum e estabelecendo uma comunicação através de uma linguagem compartilhada que dá sentido e coesão ao grupo. Ou seja, o bem ou o produto não tem existência independente do grupo ao qual pertence.

Mas parece que o mais importante no uso do patrimônio como categoria para entendimento das culturas (com aspas e sem aspas) é que

Se, por um lado, este pode ser entendido como a expressão de uma nação ou de um grupo social, algo portanto herdado, por outro, ele pode ser reconhecido como um trabalho consciente, deliberado e constante de reconstrução. Se os dois lados estão presentes na categoria patrimônio, este parece funcionar como uma espécie de mediador sensível entre essas duas importantes dimensões da noção de cultura. Os patrimônios podem assim exercer uma mediação entre os aspectos da cultura classificados como “herdados” por uma determinada coletividade humana e aqueles considerados como “adquiridos” ou “reconstruídos”, resultantes do permanente esforço no sentido do autoaperfeiçoamento individual e coletivo (GONÇALVES, 2005, p. 28).

A noção de patrimônio, neste sentido, rematerializa a noção de cultura, desmaterializada pela noção moderna com a qual a antropologia trabalha e, nos impõe, neste trabalho, algumas questões: O que o produtor de queijo quer dizer ao afirmar que o queijo curado não faz parte da sua cultura, se ele cura queijo, ainda que somente para os concursos, e o queijo minas artesanal que tornou-se patrimônio e ficou conhecido fora de suas fronteiras, era queijo curado?

As políticas de patrimonialização e salvaguarda em parte mantém um olhar de preservação sobre o patrimônio, o que é ressaltado por Cunha, que em alguns casos se contrapõe as mudanças vivenciadas nos contextos culturais estudados, como pode-se atestar na postura do movimento Slow Food em 2010 na análise dos queijos brasileiros como produtos sem tradição e terroir (não seria, pois, o terroir também cultura? com

aspas...). A postura preservacionista pressupõe um acirramento da tradição no sentido de que dá pouca abertura aos processos de criação ou invenção.

Manuela chama atenção para esta questão ao mostrar que “nas declarações de movimentos indígenas internacionais a noção de que os conhecimentos tradicionais não são simplesmente um *corpus* estabilizado de origem imemorial, e sim conjuntos duradouros de formas particulares de gerar conhecimentos. O conhecimento tradicional, segundo esta visão, não é necessariamente antigo. Tradicionais são seus procedimentos – suas formas, e não seus referentes. Esses procedimentos são altamente diversos. Os critérios de verdade e os protocolos de pesquisa em regimes de conhecimento tradicional não se baseiam só no experimento e na observação empírica perseguidos com paixão” (CARNEIRO, 2009. p. 365).

Estas percepções corroboram com a afirmação de Gonçalves (2005) de que os patrimônios podem exercer uma mediação entre os aspectos herdados e adquiridos da cultura e abrem uma luz para a análise da tensão entre o discurso da Emater sobre a “cultura” do queijo ser dinâmica e a posição do GT em se contrapor à inúmeras exigências colocadas pela vigilância sobre a produção de queijo artesanal, defendendo, por exemplo, a preservação das casinhas de queijo sem azulejar ou a manutenção das mesas de madeira.

A “vantagem” de pensar bens culturais, materiais ou imateriais, enquanto patrimônio, para Gonçalves, é que:

à luz dessa categoria, aquelas instituições, ritos e objetos podem ser percebidos simultaneamente em sua universalidade e em sua especificidade; reconhecidos ao mesmo tempo como necessários e contingentes; adquiridos (ou construídas e reproduzidas no tempo presente) e ao mesmo tempo herdados (recebidos dos antepassados, de divindades, etc.); simultaneamente materiais e imateriais; objetivos e subjetivos; reunindo corpo e alma; ligados ao passado, ao presente e ao futuro; próximos, ao mesmo tempo em que distantes; assumindo tanto formas sociais quanto formas textuais (por exemplo, nas etnografias e nos ensaios em que foram representados) (GONÇALVES, 2005, p. 30).

Em defesa deste patrimônio, repleto de ambiguidades, o autor reproduz uma reflexão de Walter Benjamin: “qual o valor do nosso patrimônio cultural se a experiência não mais o vincula a nós?” (BENJAMIM, *apud* GONÇALVES, 2005).

Esta análise de Gonçalves está próxima do que Bruno Latour coloca a respeito da distância entre as ideias e a sociedade ou entre a teoria e aquilo que elas teorizam (LATOUR, 2001).

Embora não se queira aqui entrar numa discussão a respeito do conhecimento produzido por cada um dos atores participantes do projeto de salvaguarda (técnicos do governo, cientistas sociais e produtores), parece claro que se trata de um contexto onde além de uma ação em curso, a de salvaguarda, ideias estão sendo produzidas. E neste sentido é preciso compreender as diversas acepções de cultura. Independente da concepção de cultura ou tradição que cada ator possa ter, sabemos que existem concepções diferentes e leituras diferentes, não só dos conceitos, mas dos fatos. Mas por que elas nos interessariam? Ou por que elas nos interessariam mais do que os fatos ou o fato do queijo como patrimônio? Isto seria um fato ou uma proposição nos moldes colocados por Latour enquanto “ocasiões de fazer contato propiciadas a diferentes entidades”? Sendo este relacionamento propiciado pelo queijo, poderíamos ver neste um objeto relacional ou um objeto com agência? (LATOUR, 2001).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O patrimônio, e o patrimônio alimentar em especial, pela carga simbólica dos produtos que envolve sua capacidade de gerar prazer, está imerso nesta cacofonia de discursos que falam sobre o comer e seus significados (ESPEITX, 2009).

A patrimonialização do modo de fazer queijo minas artesanal, pois, traduz um grande número de representações, associadas a distintos valores e diferentes formas de ver o mundo e nos mostra que cultura e patrimônio são conceitos polivalentes, pois expressam critérios e interesses diversos, associados a distintos valores e diferentes formas de ver o mundo.

De qualquer forma talvez possamos falar de um pêndulo entre tradição e modernidade para tratarmos do contexto, ou dos diferentes contextos, do modo de fazer queijo minas artesanal e possamos também dizer que é um processo reflexivo na medida em que sendo inventada, criando, ou reforçando, convenções ou invenções, criando diferenciação a cultura aí se autoconfronta.

REFERÊNCIAS

ALSAYYAD, Nezar. **The end of tradition?** Nova York: Routledge, 2004.

BECK, Ulrich, Anthony Giddens, Scott Lash. **Modernização reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna.** Tradução de Magda Lopes. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1997.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **“‘Cultura’ e cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais”.** In: Carneiro da Cunha, Manuela. *Cultura com Aspas: e outros ensaios.* São Paulo: CosacNaify, 2009.

CHUVA, Márcia. **Por uma história da noção de patrimônio cultural no Brasil.** In: Revista Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, nº 34. IPHAN, Brasília, 2012.

CINTRÃO, Rosângela. **Comida, vigilância sanitária e patrimônio cultural: conflitos entre políticas públicas.** In: Ruris, v. 8, n. 2, set/2014.

CRUZ, Fabiana Thomé. **Qualidade dos alimentos e escalas de produção: em defesa de critérios e normas para legitimação dos produtos artesanais/tradicionais.** In: 47º CONGRESSO DA SOBER. Porto Alegre: Sober, 2009.

ESPEITX, Elena. **Patrimonio alimentario y turismo: una relación singular.** In: Pasos- Revista de turismo y patrimonio cultural. Vol 2, nº 2, pags 193-213. Universidad de Zaragoza. España. 2004.

GIDDENS, Anthony. **As consequências da modernidade.** São Paulo: Unesp, 1996

GONÇALVES, José R. S. **A Retórica da Perda: os discursos do patrimônio cultural no Brasil.** Rio de Janeiro: Ed. da UFRJ, 1996.

_____. **Ressonância, materialidade e subjetividade: as culturas como patrimônios.** Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 11, n. 23, p. 15-36, jan/jun 2005

HOBBSBAWN, Eric e RANGER, Terence. org. **A invenção das tradições.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997. (Coleção Pensamento Crítico, v. 55)

IPHAN.

LATOUR, Bruno. **A Esperança de Pandora: ensaios sobre a realidade dos estudos científicos.** Bauru, SP: EDUSC, 2001.

RABINOW, Paul. **Antropologia da razão: ensaios de Paul Rabinow.** Organização e tradução João Guilherme Biehl. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999.

WAGNER, Roy. **A invenção da cultura.** São Paulo, CosacNaify, 2010.



ALEXÂNIA E ABADIÂNIA, DUAS CIDADES NOVAS PARA BRASÍLIA

ALEXANIA AND ABADIANIA, TWO NEW CITIES FOR BRASILIA

<https://doi.org/10.5281/zenodo.5911334>

Envio: 19/01/2019 ♦ Aceite: 12/02/2019

Pedro Henrique Máximo Pereira



Arquiteto e Urbanista (UEG), Artista Visual (UFG), mestre em Arquitetura e Urbanismo pelo PPG-FAU-UnB e doutorando pelo mesmo programa. É professor dos cursos de Arquitetura e Urbanismo da UEG e PUC-Goiás, e participa dos grupos de pesquisa Paisagem, Projeto e Planejamento – LABEURBE (UnB), Novas Cidades (UnB) e Cronologia do Pensamento Urbanístico (UFBA).

Ricardo Trevisan



Arquiteto e Urbanista (IAU-USP), mestre em Engenharia Urbana (UFSCar) e doutor em Arquitetura e Urbanismo (UnB). É professor dos cursos de graduação e pós-graduação em Arquitetura e Urbanismo da FAU-UnB. É líder do grupo de pesquisa Paisagem, Projeto e Planejamento – LABEURBE (UnB), e coordenador do grupo Cronologia do Pensamento Urbanístico na UnB.

RESUMO

Brasília, a apoteose do Movimento Moderno, não se restringe a ela própria. Seu famoso projeto, sua complexa ocupação e sua inquestionável relevância urbano-arquitetônica se desdobraram noutros territórios urbanos do interior do Brasil, mesmo aqueles distantes de seu canteiro de obras. A partir destes pressupostos, apresentamos os casos de Alexânia (1957) e Abadiânia (1960-61), cidades novas e ainda inéditas na historiografia do urbanismo brasileiro. A vinculação destas cidades a Brasília é direta. Ambas foram planejadas, projetadas e ocupadas durante a construção da nova capital (1957-1960) e das rodovias Brasília-Anápolis (1957-58) e Belém-Brasília (1958-59), infraestrutura que as interligam. O projeto de Alexânia foi encomendado por Alex Abdallah à Empresa Brasil de Imóveis Limitada, numa ação empreendedora, e executada pelo engenheiro alemão Fritz Gezets, e Abadiânia foi projetada e implantada pelo agrimensor Nilton Rabello, sendo ela fruto de uma negociação iniciada em 1956 entre Oribes Gontijo, o prefeito da cidade, e Bernardo Sayão. Assim, vislumbramos uma contribuição histórica e teórica com estes fatos inéditos a partir desta pesquisa aqui relatada. Neste documento são expostos seus projetos e seus processos de ocupação.

PALAVRAS-CHAVE: Cidades Novas; Alexânia; Abadiânia; Rodovia Belém-Brasília; Brasília.

ABSTRACT

Brasilia, the apotheosis of the Modern Movement, is not restricted to itself. Its famous project, its complex occupation and its unquestionable urban-architectural relevance unfolded in other urban territories of the interior of Brazil, even those distant from his construction site. Based on these assumptions, we present the cases of Alexania (1957) and Abadiania (1960-61), new cities and unpublished in the historiography of Brazilian urbanism. The connection of these cities to Brasilia is direct. Both were planned, designed and occupied during the construction of the new capital (1957-1960) and the Brasília-Anápolis (1957-58) and Belém-Brasília (1958-59) highways, the infrastructure that interconnected them. The Alexania project was commissioned by Alex Abdallah from Empresa Brasil de Imóveis Limitada, in an entrepreneurial action, and executed by the German engineer Fritz Gezets, and Abadiania was designed and implemented by the surveyor Nilton Rabello, being the result of a negotiation begun in 1956 between Oribes Gontijo, the mayor of the city, and Bernardo Sayão. Thus, we glimpse a historical and theoretical contribution with these unpublished facts from this research reported here. In this document are exposed their projects and their processes of occupation

KEYWORDS: New Cities; Alexânia; Abadiânia; Belém-Brasília Highway; Brasília.

1. INTRODUÇÃO

A transferência da capital federal em 1960, do Rio de Janeiro para Brasília, marcou um intenso processo de deslocamento das forças produtivas, econômicas e demográficas para o centro do Brasil. É notório hoje, no próprio Distrito Federal e Entorno, por exemplo, as consequências positivas e negativas deste processo (população estimada em 2018 para a Região Metropolitana do Distrito Federal é de 4,5 milhões de habitantes¹). Nestes últimos 60 anos, um fenômeno urbano provocado por Brasília assaltou as cidades ali preexistentes e incitou fortemente a criação daquelas que ainda não existiam. Houve uma espécie de reprodução dos feitos políticos federais nas localidades urbanas do centro-norte brasileiro e nas governanças locais e regionais. A partir de empreendedores urbanos ou de políticos ávidos a acompanharem o *Zeitgeist* nacional, um reordenamento do território nacional foi iniciado e preliminarmente implantado, fato silenciado por décadas e que neste trabalho pretendemos problematizar. Seria possível, neste sentido, avaliar ou mesmo medir os impactos de Brasília nos territórios urbanos do Planalto Central? Apresentamos para tal debate os casos das cidades goianas de Alexânia e Abadiânia. Ambas situam-se na BR-060 (antiga rodovia Brasília-Anápolis, parte do trajeto da rodovia Belém-Brasília) e possuem uma relação de proximidade com Brasília – 85 km e 115 km respectivamente. São cidades oriundas, assim como a nova capital, de processos de relocação de suas antigas sedes, portanto consideradas cidades novas, aquelas intencionalmente planejadas, projetadas, desenhadas e implantadas (TREVISAN, 2009).

Brasília, em política e projeto, direta ou indiretamente, fez emergir novos quadros técnicos, nomes outrora desconhecidos, cidades até então jamais vistas e imaginadas, saberes locais e universais, planos e desenhos que revelam soluções

¹ A Região Metropolitana do Distrito Federal é constituída, além do Distrito Federal, pelos municípios de: Abadiânia, Água Fria de Goiás, Águas Lindas de Goiás, Alexânia, Alto Paraíso de Goiás, Alvorada do Norte, Barro Alto, Cabeceiras, Cavalcante, Cidade Ocidental, Cocalzinho de Goiás, Corumbá de Goiás, Cristalina, Flores de Goiás, Formosa, Goianésia, Luziânia, Mimoso de Goiás, Niquelândia, Novo Gama, Padre Bernardo, Pirenópolis, Planaltina, Santo Antônio do Descoberto, São João d'Aliança, Simolândia, Valparaíso de Goiás, Vila Boa e Vila Propício, no estado de Goiás, e de Arinos, Buritis, Cabeceira Grande e Unaí, no estado de Minas Gerais.

eruditas e populares para os ambientes urbanos, distantes daqueles mais desenvolvidos de nossa costa litorânea. Mais que encerrado em seu próprio desenho, o Plano Piloto de Brasília abriu as fronteiras do centro-norte à urbanização, à industrialização e o inseriu na lógica econômica que até então somente se reproduzia nas regiões mais ocupadas do país. Como pano de fundo, este artigo abarca outro problema: as críticas a Brasília e a seu processo de transferência. Ainda hoje os feitos em Brasília, os gastos dispendidos para executá-la e seu projeto urbanístico-arquitetônico são examinados e questionados. Ronaldo Couto (2001), em *Brasília Kubitschek de Oliveira*, traz uma leitura crítica e às vezes ácida, irônica e controversa sobre a Capital. Suas críticas não são como as de James Holston (1993) em relação à cidade enquanto matéria e utopia. Couto discute seus aspectos históricos, econômicos e políticos e nos apresenta narrativas até então desconhecidas sobre os personagens envolvidos neste projeto nacional-desenvolvimentista. Ao abrir esta “Caixa de Pandora”, as leituras e interpretações dela derivadas parecem encerrar a análise no Plano Piloto de Brasília e a acusa-lo de causa e efeito de uma artimanha política afeita à corrupção e a golpes de estado. Neste sentido, tais leituras desconsideram a multidimensionalidade e a transescalaridade dos fenômenos provocados por ele em todo o território nacional. Portanto, centrados no recorte acima apresentado – dupla de cidades goianas –, dispomo-nos a enfrentar este problema, sobretudo a partir de sua dimensão urbana.

As médias e grandes cidades brasileiras, por vezes mais importantes nos quesitos demografia e economia que o vasto número de pequenas cidades que estão distribuídas pelo território nacional, ocupam privilegiados lugares na historiografia do urbanismo. Distante de ser uma observação negativa, apontamos, todavia, que há ainda um vasto campo a ser vasculhado, analisado e explicitado. Nessa esteira, revelaremos casos das consideradas “pequenas cidades”. Não obstante e não menos importantes que casos de grande impacto, a constelação de pequenas cidades novas implantadas, como apontaremos adiante, foram estrategicamente criadas com vistas à ocupação do interior do Brasil, outrora lido como um imenso vazio na hinterlândia. Notadamente, apesar de pequenas, elas foram laboratórios urbanísticos de engenheiros, arquitetos, topógrafos, agrimensores, entre outros profissionais encarregados em projetá-las e materializá-las.

Na contextualização, por título *Cidades Novas no percurso da Belém-Brasília*, apresentaremos uma miríade de casos de cidades criadas na curta duração da construção de Brasília (1956-1960), com recorte específico no trecho da rodovia Belém-Brasília implantada entre 1958 e 1959. Trata-se, portanto, de um recorte espaço-temporal que nos auxiliará a explicitar os impactos territoriais e urbanos nesta linha que rasga o Brasil do centro ao norte. Em seguida apontaremos os principais detalhes históricos e urbanísticos dos objetos selecionados para tal. *De Olhos D'Água a Alexânia* é o título da parte em que exporemos as contradições da relocação desta cidade, centrado na figura de Alex Abdallah, o promotor deste processo. Serão expostas as particularidades do desenho elaborado para Alexânia em 1957 pela *Empresa Brasil de Imóveis Limitada* e imediatamente executado pelo engenheiro Fritz Gezets, bem como a condução de sua ocupação inicial. Em *De Posse D'Abadia a Abadiânia* revelaremos os conflitos territoriais apresentados no processo de implantação do projeto para a nova cidade, projetada e executada pelo agrimensor Nilton Rabello em 1961, fruto de uma negociação que datava desde 1956 com Oribes Gontijo, o então prefeito do município. Duas cidades no contexto de fundação da nova capital; duas cidades novas para Brasília. Casos ainda se encontram inexistentes na historiografia do urbanismo brasileiro, portanto, vislumbramos uma contribuição histórica e teórica com estes fatos inéditos a partir desta pesquisa inédita.

Por fim, vale salientar que os critérios adotados para a elaboração deste trabalho derivam da contribuição teórica de Ricardo Trevisan (2009) para a classificação e consideração do que possa vir a ser uma cidade nova². Ademais, tal trabalho é fruto de estudos direcionados aos projetos “Atlas de Cidades Novas do Brasil Republicano” e “Cronologia do Pensamento Urbanístico”.

² Para essa distinção, seis atributos lhes devem ser inescapáveis: 1) a presença de um profissional, 2) um local previamente selecionado, 3) um desejo pertinente à sua construção, 4) uma necessidade, 5) um projeto que satisfaça tecnicamente tal desejo, e 6) que ela materialize ou represente um tempo específico (TREVISAN, 2009, p. 87-88).

2. CIDADES NOVAS NO PERCURSO DA BELÉM-BRASÍLIA

A transferência da capital federal para o interior do Brasil foi um evento historicamente importante para o desenvolvimento da nação como um todo. Tal fato, efetivamente ocorrido em 21 de abril de 1960 com a inauguração de Brasília, era ambicionado há no mínimo duzentos anos³, contando, inclusive, com incursões prévias ao centro do país com vistas à escolha e delimitação de seu futuro sítio. Entretanto, sua mudança, ainda hoje, cerca de 60 anos depois de realizada, gera debates e críticas. Neste sentido, revisitar alguns de seus pontos é imprescindível.

O olhar contemporâneo para Brasília como capital do país, vale ressaltar, pressupõe considerações diversas para além de seu Plano Piloto. A complexidade que o território brasileiro adquiriu em função de tal mudança implica em críticas e leituras da mesma natureza, portanto aquelas que ocorrerem distantes disso cairão em simplificações. Algumas críticas, tais como aquelas de Vera Chaia e Miguel Chaia (2008), de certo modo, ignoram sua multidimensionalidade:

A localização da cidade, sua concepção arquitetônica e o plano urbanístico são pistas que indicam vários tipos de isolamento, principalmente o geopolítico. Brasília é uma parte à parte do restante do país. Aliás, tais características antecipam sua funcionalidade para servir aos regimes autoritários como os que seguem ao golpe de 1964 (CHAIA, 2008, p. 171).

Toda análise pressupõe recortes temáticos e teóricos, entretanto, ela não deve desconsiderar a multidimensionalidade dos universos, dos fatos e fenômenos que circunscrevem os eventos que perfilam seus objetos de pesquisa. O marco simbólico da mudança da capital federal não foi um fato isolado na história, mas deu continuidade às políticas de interiorização iniciadas ainda no Império, com o Plano de Ocupação da

³ A localização para uma nova capital na hinterlândia brasileira, como sabemos, antecedeu em muito o período JK (1955-1960), tendo sido especulada no período pombalino (1750-1780) e selecionada pela Missão Cruls entre 1892 e 1894. A Comissão Exploradora do Planalto Central criada pelo governo do Presidente Floriano Peixoto em 09 de junho de 1892, sendo chefiada pelo diretor do Observatório Nacional, Luiz Cruls, e composta por técnicos e cientistas diversos. O objetivo de tal Comissão era selecionar e demarcar a área do novo Distrito Federal na região central do país.

Capitania de Goyaz do século 18 e ao movimento Varguista (1930-1945) de ocupação e modernização da hinterlândia (Marcha para o Oeste). Não obstante, a própria crítica ao isolamento e a necessidade da implementação de políticas de ocupação, modernização e desenvolvimento do país revela sua fragilidade, ainda que distante da intencionalidade de tais autores. Ademais de tal posição, a transferência da capital nacional para Brasília faria cumprir a prerrogativa constitucional de interiorização dos poderes do Estado brasileiro.

A nova capital do Brasil no Planalto Central, estipulada pelo presidenciável Juscelino Kubitschek como objetivo síntese de seu Plano de Metas, carregaria a missão de integrar os quatro cantos da nação. As ações em prol desse desejo ocorreram imediatamente após a eleição de 1955 que o colocou no Palácio do Catete. Sua intenção era criar um cruzamento de rodovias, grandes longitudinais cortadas por grandes transversais. No centro, seria localizada a sede dos poderes executivo, legislativo e judiciário do Brasil. Iniciado seu mandato em 1956, no mês de setembro Kubitschek criou a Companhia Urbanizadora da Nova Capital do Brasil (NOVACAP), definiu o nome da nova cidade como Brasília e delimitou o território do novo Distrito Federal (Lei nº 2874 de 19 de setembro de 1956). Ausente de um planejamento regional e territorial prévio, como apontou Lucio Costa na ocasião do concurso para seu Plano Piloto (1991, p. 20), a partir de Brasília se desdobrariam planos e investimentos em infraestruturas de transportes (rodovias e aeroportos) e a implantação de redes técnicas (como usinas de produção de energia, redes de transmissão e centrais de distribuição) para, efetivamente, colocar o interior do Brasil no mapa.

Para a execução desse ambicioso plano de integração, a construção prévia de Brasília seria fundamental. Ela seria o ponto destino dos fluxos ao interior e de partida em direção às extremidades da nação (KUBITSCHKE, 2000, p. 84). No mês seguinte de tal institucionalização, em outubro de 1956, foi lançado o edital do concurso para o Plano Piloto de Brasília e a NOVACAP anunciava a imediata construção da estrada Anápolis-Brasília, cujo objetivo era garantir o suprimento material para a execução da nova cidade. Foram dez empreiteiras responsáveis por realizar tal obra, cinco destinadas à abertura dos leitos de rodagem e respectivas pavimentação e as outras cinco

destinadas à construção das onze pontes necessárias para vencer os 130 km que as separam. Sua finalização ocorreu em 30 de março de 1958, pouco mais de um ano do início das obras em maio 1957, à época, tempo recorde. Ainda em 1957, ligações com a região Sudeste foram iniciadas, como a rodovia Brasília-Belo Horizonte e Anápolis-Santos. A execução destas infraestruturas era de responsabilidade do Departamento Nacional de Estradas de Rodagem (DNER), empresa criada por Getúlio Vargas em 1937.

Com as obras iniciadas entre Anápolis (GO) e Santos (SP) faltava, para a concretização da primeira rodovia longitudinal do Brasil, um trecho de Brasília a Belém (PA). Ainda em 1957 obras que avançavam na direção ao Norte, partindo de Porangatu, foram iniciadas. A ideia da abertura de uma estrada de rodagem que atravessasse o país de norte a sul não era inédita, mas já pairava na governança brasileira desde a Era Vargas. A Transbrasiliana, como era nomeada esta infraestrutura no contexto do Governo Constitucional, em 1934 teve primeiro esboço a partir do Plano Geral de Viação Nacional (Decreto nº 24.497 de 29/06/1934). Ela seria uma estrada de rodagem que teria aproximadamente 5.500 km, interligando Belém (PA) a Livramento (RS). Iniciadas suas obras em Goiás em rotas fragmentadas, a coesão do seu percurso não foi efetivada devido às dificuldades de suprimentos aos trabalhadores – isolamento de algumas áreas. O trecho que logrou sucesso com a Transbrasiliana, neste contexto, conectava Anápolis à Colônia Agrícola Nacional de Goiás (CANG), implantada em 1941 no Vale do São Patrício, na região Centro Goiana. A CANG, nomeada em 1953 de Ceres, é uma cidade nova de caráter agrícola, que dispunha, em Anápolis, de um ramal ferroviário para a distribuição de seus produtos para a região Sudeste do país. Goiás, interessado nesta política de ocupação/interiorização, criou a Colônia Agrícola Estadual de Rubiataba, em 1948, na gestão do engenheiro e então governador Jerônimo Coimbra Bueno⁴ (LIMA, 2012). Localizada próxima à CANG e à Transbrasiliana – para desfrutar do potencial logístico desta infraestrutura -, Rubiataba foi pensada e implantada para ser

⁴ Jerônimo Coimbra Bueno, juntamente com seu irmão Abelardo Coimbra Bueno, ambos formados em Engenharia Civil na Escola Politécnica do Rio de Janeiro entre os anos de 1929 e 1933, fundaram a firma Coimbra Bueno & Penna Chaves Ltda., junto com o colega Roberto Penna Chaves, com foco em construção e urbanismo. Em 1934, assumiram a direção geral das obras de Goiânia. Mais tarde, a firma se tornou apenas Coimbra Bueno e Cia. Ltda.

uma cidade rural de Goiás – estimada para 10 mil habitantes –, dispondo de desenho urbano semelhante ao desenvolvido pela Construtora Coimbra Bueno & Cia Ltda. à cidade de Luiziânia, no interior do estado de São Paulo. Neste interim, cerca de 400 quilômetros da Transbrasiliana haviam sido construídos em Goiás.

Antes da política de promoção de Infraestruturas de Transporte do Governo Kubitschek, em específico, a da rodovia Belém-Brasília, algumas experiências institucionais prévias nos auxiliam no debate aqui exposto. A criação da Superintendência do Plano de Valorização Econômica da Amazônia (SPVEA) em 1953 teve um papel de destaque nas políticas posteriormente adotadas. Essa Superintendência foi criada para realizar um plano efetivo de promoção de transportes e comunicação na Amazônia, bem como estabelecer bases econômicas e técnicas para sua execução (Lei nº 1.806, de 06 de janeiro de 1953). Sua Comissão de Planejamento chega, em 1954, a um diagnóstico sobre as dificuldades de exploração e intervenção neste bioma: 1) faltava investimentos e recursos; 2) longas distâncias das áreas ocupadas que dificultavam o suprimento material para as obras. A causa da não continuidade da execução da Transbrasiliana durante os governos Dutra (1946-1951) e Vargas (1951-1954) coincide amplamente com aquelas apontadas pela Comissão. Conforme Michele Sousa e Rafael Pacheco (2013, p. 254), além das iniciativas da Era Vargas, em 1948 o deputado federal Jales Machado da Siqueira havia contribuído com sua implantação até Jaraguá e com seu planejamento até Porto Nacional, no norte de Goiás. A proposta deste deputado era de que esta ligação seria estabelecida por um complexo multimodal com a ligação rodo-férreo-fluvial Anápolis-Belém.

Na gestão de Kubitschek, no ano de 1957, avançavam-se os estudos para irrupção da Floresta Amazônica, pois em novembro, a abertura da estrada já alcançava a latitude de Porto Nacional, atualmente no estado de Tocantins, à época, na região Norte de Goiás (cerca de 700 km do canteiro de obras de Brasília). Em maio de 1958 foi criada a Comissão Executiva da Rodovia Belém-Brasília (Rodobrás), subordinada à SPVEA, cuja estratégia foi delimitada da seguinte maneira: era necessário, para que a rodovia fosse concluída em tempo hábil e adequado ao cronograma da inauguração de Brasília, que duas frentes trabalhassem em simultaneidade e em direções opostas, uma

sentido Norte-Sul, outra, sentido Sul-Norte. O engenheiro agrônomo Bernardo Sayão, coordenador da Rodobrás, ficou responsável pela frente Sul-Norte e o médico sanitaria Waldir Bouhid pela frente Norte-Sul (KUBITSCHKE, 2000). Assim, foram acrescentados aos 400 quilômetros da Transbrasiliana cerca de 1.500 km, infraestrutura que viria a ter, em 1959, quando inaugurada, 1.966 km.

Diferentemente das cidades de origem espontânea houve uma forte iniciativa de criação de cidades novas nas proximidades desta infraestrutura que rasga o Brasil de Brasília a Belém. A intenção de ocupá-la estava vinculada a um processo econômico estratégico de manutenção das obras e suporte aos desbravadores da mata virgem do Cerrado e da Amazônia, mas não somente. Havia, mesmo que preliminarmente, uma expectativa de implantação de áreas agriculturáveis e de criação de animais com a finalidade de estabelecer, a partir de seus núcleos urbanos, bases para a configuração de economias que garantissem o futuro desenvolvimento de seus territórios. Tal ação concretizaria não somente a implementação da rodovia Belém-Brasília, mas ofertaria suporte aos futuros viajantes que dela desfrutassem. Esta medida foi estimulada pelos desbravadores e contou, inclusive, com a contribuição de topógrafos, agrimensores e engenheiros no planejamento e execução de planos urbanísticos. Imperatriz, no Maranhão, coloca-se como um caso exemplar, visto que seu prefeito Raimundo de Moraes Bastos (1959-1960) contou com o auxílio de técnicos da Rodobrás para solucionar o problema da expansão do pequeno núcleo urbano da cidade e para sua demarcação e implantação.

Em suma, as cidades ali construídas teriam papel fundamental na ocupação da nova configuração do território centro-norte do país, e a elas caberiam a implantação e controle da produção, bem como no comércio de seus insumos. Têm-se, por exemplo, os casos de Alexânia (1957) e Abadiânia (1960-61), em Goiás; Araguaína (1958), Gurupi (1958), Miranorte (1959) e Colinas do Tocantins (1960), no atual estado do Tocantins; Açailândia (1958), Imperatriz (1959) e Itinga do Maranhão (1959), no Maranhão; e Ulianópolis (1958), no Pará (Fig. 1).



Fig. 1 - Localização das cidades novas ao longo da rodovia Belém-Brasília criadas durante o governo de Juscelino Kubitschek.
Fonte: Autor, 2018.

Todas elas cidades novas criadas durante o governo de Juscelino Kubitschek e sob sua influência direta, durante a implantação e euforia nacional da transferência da capital para Brasília. O tamanho, ainda que acanhado de alguns desses novos núcleos urbanos, indica a expectativa de ocupação lenta em função do pretense isolamento. Todavia, casos como Gurupi, no Tocantins, e Imperatriz, no Maranhão, revelam a superação de tal preceito, as quais rapidamente apresentaram altos índices de crescimento, tanto populacional quanto econômico. Ainda que seus desenhos sejam derivados de uma malha ortogonal com ruas e quadras de dimensões regulares – uma técnica antiga perpetuada por milênios quando da solução mais racional e econômica para a implantação de uma nova cidade –, no mínimo, o valor de tais cidades pertence a uma tradição, não somente brasileira, mas ocidental de construir e intervir sobre território. Ademais, não obstante a estes casos citados, as áreas portuárias de Belém (PA) e São Luís (MA) lograram importantes benefícios após a conclusão da infraestrutura, muito em função da modernização da produção e do papel de escoamento da produção desempenhado por tais cidades.

Estes casos são exemplos do impacto imediato da criação de Brasília, aqui averiguado em uma leitura da curta duração de sua transferência. A própria Belém-Brasília e a capilaridade no território por ela possibilitado revela o valor de sua capacidade integradora, fator fundamental para o amadurecimento da economia nacional desde então. Neste sentido, é importante salientar este processo de implantação de novas cidades não foi diretamente criado a partir de decretos do executivo nacional, mas por ele estimulado, ora de forma direta – como veremos a partir dos objetos em foco neste documento –, ora somente pela relevância do Plano Piloto de Brasília e das transformações na estrutura e conjuntura nacional. Em função disso afirmamos que uma leitura encerrada no Plano Piloto de Brasília pode incorrer em equívocos teóricos e conceituais. Ressaltamos que o tão criticado isolamento do centro do país só poderia ser resolvido com sua ocupação.

3. DE OLHOS D'ÁGUA A ALEXÂNIA

Alexânia é uma cidade nova de relocação, em que sua antiga sede foi transferida de sítio. A abordagem de suas particularidades, inevitavelmente, tocará alguns pontos da história política do protagonista de sua criação, Alex Abdallah. Este político emprestou seu nome à cidade que fundou, estipulando assim uma auto-homenagem concreta, material, fato que lhe dispensa uma estátua, condecorações ou seu nome em qualquer rua ou bairro. Tal fato já nos revela sua força política, sua relevância para o contexto local e de certo modo regional, visto as alianças posteriores por ele firmadas. A construção da presente narrativa se deu pela leitura e análise da trama urbana, por entrevistas e mapeamentos, bem como pela consulta à escassa bibliografia, a qual nos emprestou datas, nomes e características importantes do projeto e do processo de formação da nova cidade, visto que o projeto original ou suas cópias encontram-se desaparecidas.

Olhos D'Água é um pequeno distrito, hoje pertencente a Alexânia, que já foi a sede do município por duas vezes. Surgiu como um aglomerado em 1940, quando foi erguida uma capela a Santo Antônio e uma escola. A rápida construção de casas no

derredor da capela fez com que em 1954 ela fosse elevada a Distrito de Corumbá de Goiás, à época, cidade mais próxima. A relação de seus moradores com Corumbá, na maioria camponeses, era estreita. O saber popular sobre as construções da antiga cidade colonial, em técnicas e tecnologias, foi incorporado pelos mestre-de-obras e pedreiros do pequeno Distrito, fato que fez sua paisagem se assemelhar sobremaneira à da sede do município. Anacronismos à parte, um cenário da cultura popular e sertaneja se firma largamente em Olhos D'Água. As economias, manufatureira e agrícola, surgiram com a cidade. O cultivo de produtos como o feijão, o arroz, o milho, o café, a mandioca, o algodão e a cana-de-açúcar; a produção de seus derivados como o melaço, a rapadura, a farinha e o queijo; a produção manufatureira de tecidos e malhas, bem como de vasos de barro e peças de madeira entalhada, garantiam a autossuficiência do Distrito e suas relações comerciais com Corumbá de Goiás (LIMA, 1995).

Em 1958, Olhos D'Água foi elevada à categoria de Município, mesmo ano em que sua sede foi transferida para Alexânia. Alex Abdallah, de origem sírio-libanesa, era seu prefeito. À espera de que Juscelino cumprisse sua Meta Síntese, dois anos antes, em 1956, Abdallah iniciava sua busca por terrenos próximos ao futuro Distrito Federal. Com as demarcações do percurso da rodovia Brasília-Anápolis, em 1957, três fazendas dela lindeiras, que se encontravam em uma planície, foram negociadas e compradas. Abdallah julgou que este terreno, sem grandes declives e aclives, era adequado para a realização de seu plano. Segundo Ricardo Lima (1995), este processo ocorreu silenciosamente, cuja maioria dos moradores de Olhos D'Água desconhecia as reais intenções do político.

Alex Abdallah era o novo dono das três glebas que formavam 30 alqueires de campo. Neste interim inicia-se as visitas a cidades-referência, como Jaraguá, Diolândia, Uruana e Ceres, todas em Goiás. Seu objetivo inicial era que Alexânia fosse, assim como Ceres, uma cidade rural (CURADO, 2015). Segundo o Edital de Loteamento de 20 de março de 1957, registrado no Cartório de Registro de Imóveis da cidade de Corumbá de Goiás, e publicado no jornal "O Corumbaense Goiano" em 1º de abril do mesmo ano, Abdallah contratou o projeto para a nova cidade da Empresa Brasil de Imóveis Limitada, de Belo Horizonte (MG). Neste documento a grafia do nome da cidade era "Alex-ânia",

com especificação para ser uma Cidade Industrial, diferentemente de suas intenções iniciais. A justificativa para tal decisão, informa-nos Ramir Curado (2015), era de que Abdallah não possuía recursos para implantá-la, direcionando Alexânia à abertura para negociação com empresários e industriais, cuja proximidade com Brasília lhes seria um potente atrativo. Em entrevista a Guilherme Verano, Alex Abdallah (2012) afirma que era próximo a Pedro Ludovico Teixeira – antigo governador de Goiás, responsável pela mudança da capital –, e que se inspirou em suas ações mudancistas para planejar Alexânia. Ao narrar sua epopeia afirma:

Realmente hoje, olhando a priori, olhando para trás, com o advento de Brasília o meu grande lucro foi justamente [ter] ocupado uma porção do sertão inóspito de meu estado e criado condições de vida para centenas e milhares de famílias. [...] O meu sonho não era atender ao vislumbre do poeta e não passar a vida em brancas nuvens, mas deixar as nossas marcas por aqui através de pelo menos uma árvore plantada. Eu queria plantar muito mais do que uma árvore, eu queria plantar uma floresta de casas. Consegui (ABDALLAH, 2012).

O desenho urbano de Alexânia origina-se a partir de uma preocupação com sua articulação regional. A rodovia Brasília-Anápolis cruza sentido leste-oeste o terreno destinado ao novo perímetro urbano. Na cumeeira do sítio sentido Noroeste uma via de conexão regional foi estabelecida para articular a nova cidade a Olhos D'Água e Corumbá de Goiás. Ali, nos limites do perímetro foi determinada a criação de um aeroporto para pequenas aeronaves, públicas e particulares. Para o estabelecimento do Setor Central, três fatores foram preponderantes: o estabelecimento de uma especialização de vias, uma estreita proximidade com a rodovia e a delimitação da área mais aplanada do terreno.

A especialização de vias foi garantida pelas seguintes decisões: 1) as quadras lindeiras à rodovia teriam perfil comercial e de serviços privados; 2) a via perpendicular à Rodovia (sentido norte-sul) – Avenida 15 de Novembro, com caixa viária de 15 metros – teria uma sequência de 20 quadras de 55m x 55m destinadas aos edifícios dos poderes administrativo e legislativo, bem como a espaços públicos; e 3) outra via – atual Avenida Nelson Santos (também sentido norte-sul) – seria a grande chegada da cidade, portando, assim, uma caixa viária de 40 metros, com um largo canteiro central que

abrigaria edifícios para os serviços e equipamentos públicos (Fig. 2). Diferentemente do conjunto de quadras destinado aos poderes públicos, o corredor de serviços públicos cruza a Rodovia, ficando parte dele ao norte e parte ao sul. A parte norte contém a Biblioteca Pública, o Posto de Saúde, o Fórum e a Secretaria Municipal de Educação (antigo Departamento Municipal de Educação e Cultura -DEMEC). Ao sul ficaria a Feira e o Mercado públicos. A Avenida Nelson Santos delinea o caráter de “entrada principal”, pois é a única via, em toda a malha deste Setor, que estabelece uma hierarquia viária clara, reforçada pela presença, lindeira a ela, da Rodoviária. Diante destas decisões, delimitou-se o Setor Central estritamente vinculado à rodovia. A Igreja Matriz, que ocupa uma quadra no centro deste Setor (Quadra 70), domina a paisagem da cidade e orienta sua leitura e deslocamentos. No plano de Alexânia há uma coerência na distribuição de quadras e avenidas em relação ao Setor Central, pois manteve-se na implantação e na consequente ocupação o dimensionamento original.

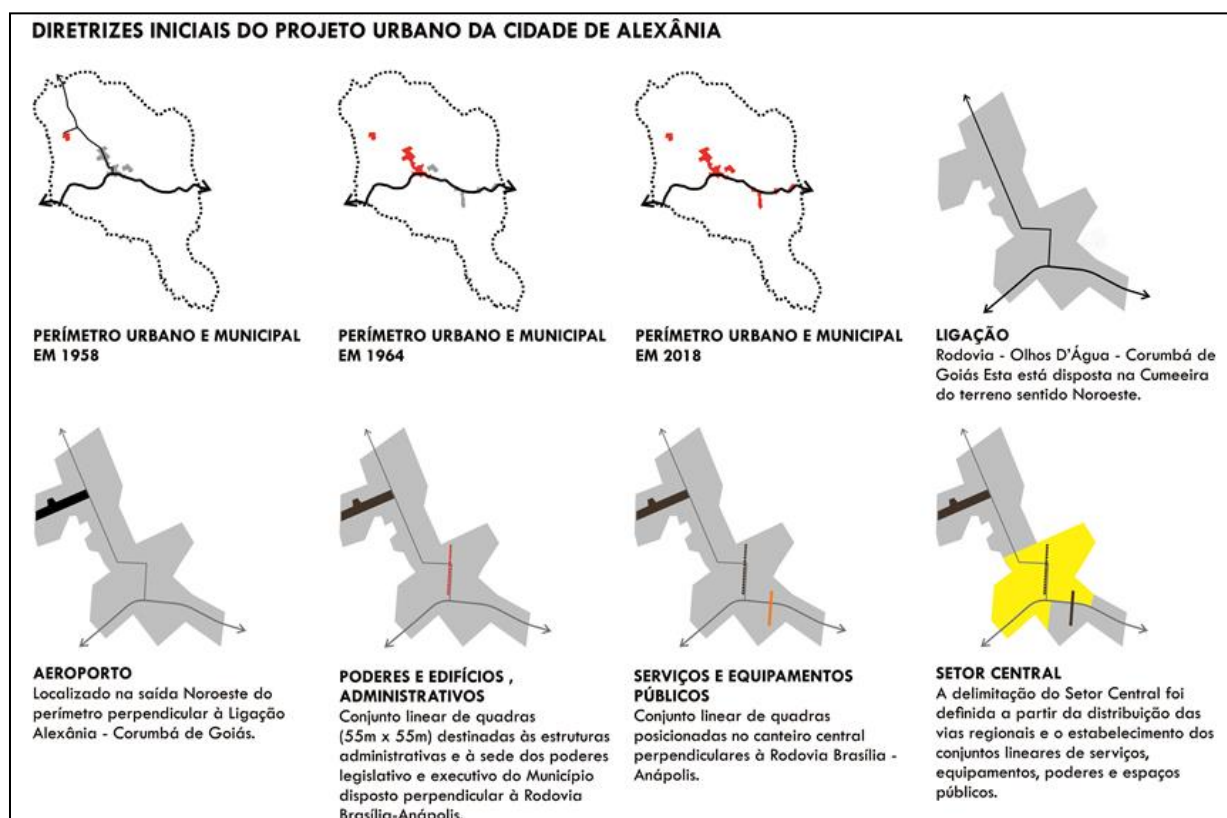


Fig. 2 - Estratificação dos princípios e diretrizes iniciais para o estabelecimento do núcleo central da nova cidade.

Fonte: Autor, 2018.

O estabelecimento de um macrozoneamento foi feito a partir da criação de setores (Fig. 3). Além do delineamento do Setor Central, no limite noroeste, próximo ao aeroporto, foi pensada uma ocupação de baixa densidade e de uso predominantemente residencial, assemelhando-se a uma espécie de subúrbio-jardim. Nas avenidas, usos mistos eram permitidos, mas com a conservação de uma paisagem predominantemente horizontal, cuja finalidade era respeitar as demandas das eventuais operações aeroportuárias. Este seria o Setor Aeroporto – assemelhando-se ao projeto inicial de Goiânia e seu Setor Aeroporto, cujo desenho, inclusive, lhe guarda semelhanças. Entre o Setor Aeroporto e o Setor Central foi delimitado o Setor Industrial, composto por lotes maiores, mas com pouca variação no dimensionamento das quadras. Nele seria permitido maiores índices de ocupação dos lotes, contando inclusive com afastamentos maiores e proporcionais às ocupações. Na região limítrofe entre o Setor Central e o Setor Industrial foi localizado o cemitério municipal, cuja posição revela o horizonte ocidental da paisagem rural do município. Voltando à rodovia, a parte oeste do seu perímetro, sentido Anápolis, pertence ao Setor Central. A parte leste, sentido Brasília, refere-se ao Setor Nova Flórida, responsável por abrigar o hospital municipal, hotéis e pousadas, cargas e descargas de caminhões bem como, na continuidade da Avenida Nelson Santos, a presença da Feira e do Mercado. Há uma grande quantidade de chácaras neste Setor, muitas delas anteriores ao início da implantação da cidade. Em função dessa presença e abundância de água no local, ali se estabeleceu um parcelamento de chácaras – assim como nos limites dos Setores Central e Industrial –, inclusive a algumas delas foi destinado o uso de lazer urbano. Nova Flórida foi o primeiro nome dado popularmente às ocupações iniciais e, segundo Abdallah (2012), foi o primeiro nome dado à cidade, no entanto, sem registro.

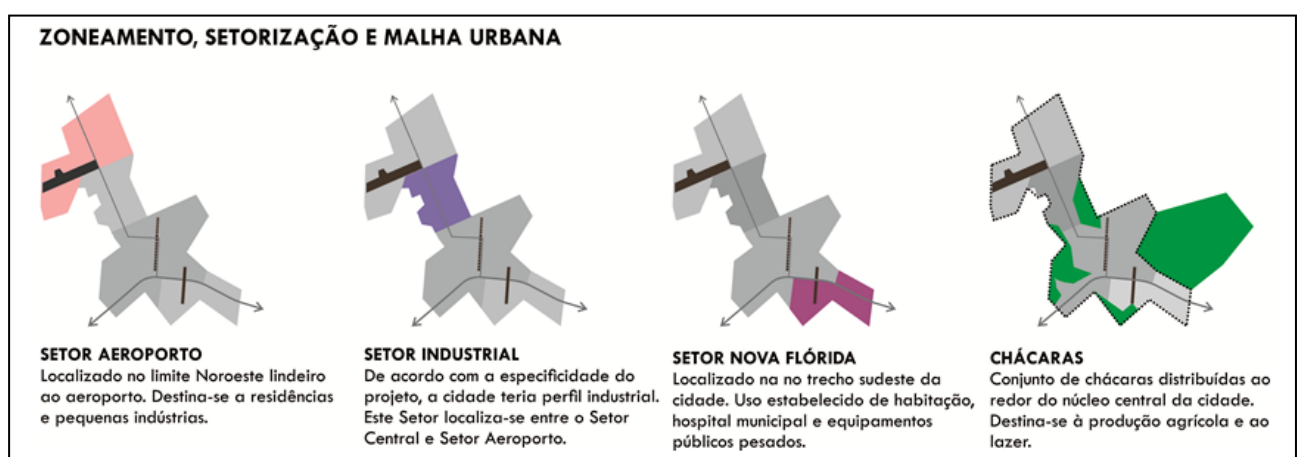


Fig. 3 - Estabelecimento do zoneamento e dos setores da cidade de Alexânia.
Fonte: Autor, 2018.

Neste sentido, assim como coloca Ramir Curado (2015, p. 74), “[...] a planta original de Alexânia privilegiava áreas para o lazer, áreas para estacionamento de veículos, áreas comerciais, área para um aeroporto, entre outras”. Tal complexidade, ainda distante da realidade da maioria dos municípios goianos, fez insurgir uma narrativa de modernidade em Alexânia, já presente em Goiânia, Anápolis, Aragarças e Brasília (LACERDA; TREVISAN, 2018). Tal processo se deu pela racionalidade de sua malha viária (Fig. 4) bem como a utilização de técnicas de planejamento urbano modernas como a setorização, o zoneamento e a especialização de vias.

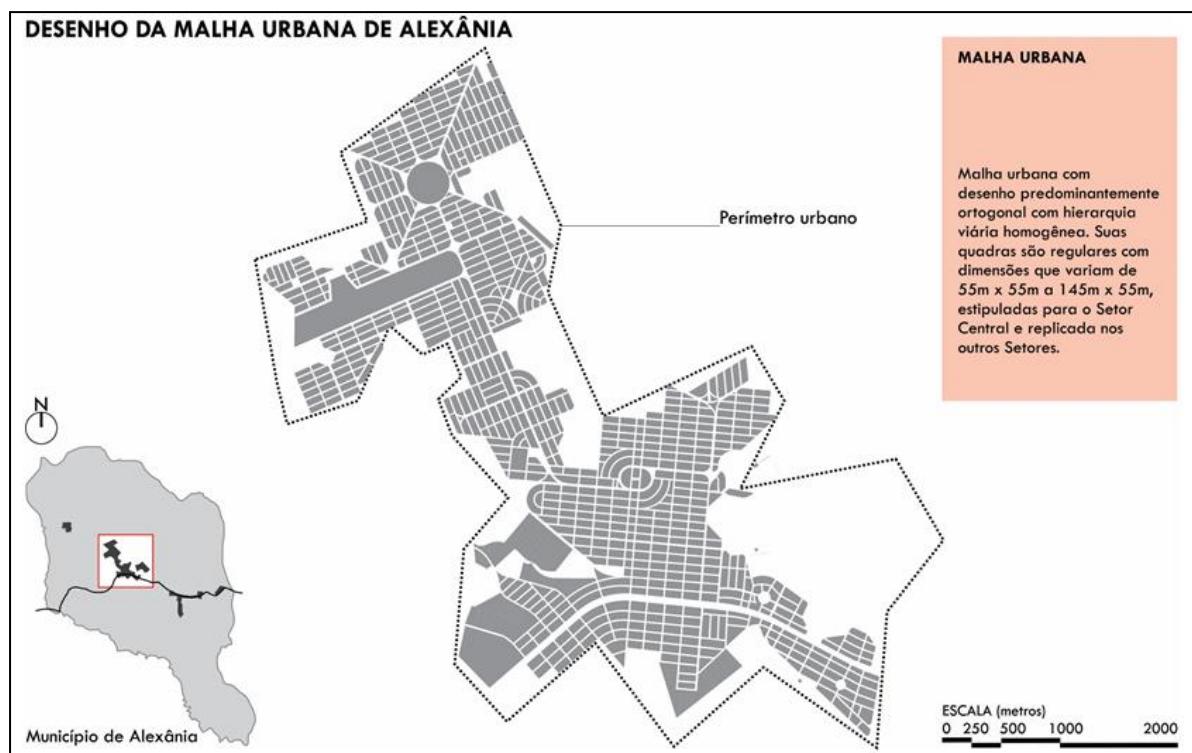


Fig. 4 - Malha viária e quadras do projeto urbanístico para Alexânia.

Fonte: Autor, 2018.

A ocupação inicial da cidade ocorreu à medida que seus lotes eram executados, doados e vendidos, criando, assim, uma espécie de povoado. Esta estratégia de Abdallah para concretização da nova cidade inicia-se já em 1957 antes mesmo de Olhos D'Água se tornar a sede do município. Os primeiros lotes abertos eram lindeiros à rodovia, fato que estimulou sua ocupação imediata a fim de abastecer e oferecer recursos às empreiteiras e viajantes (Figs. 5a e 5b). Para que a cidade fosse implantada de acordo

com as especificações presentes no projeto, Abdallah contou com trabalhadores de Olhos D'Água, Corumbá de Goiás e Anápolis. Além do mais, para a coordenação das obras, Fritz Gezets, um engenheiro alemão residente em Goiânia, foi contratado. Segundo Paula Stumpf (2014), a mudança da sede do município foi encarada pelos moradores de Olhos D'Água como um golpe a seu desenvolvimento, visto que os investimentos e a disponibilidade de energia elétrica (neste momento produzida por um gerador) direcionavam-se a Alexânia.



Fig. 5 - a) Colocação da pedra fundamental do município, em 1957, próximo à rodovia Brasília-Anápolis; b) Demarcação de vias da nova trama urbana no cerrado, em 1957.

Fonte: Alex Abdallah, 2012.

O trecho de Alexânia limítrofe à rodovia foi, no projeto, pensado para que ela fizesse parte da paisagem urbana. Sua ocupação ocorreu, de certo modo, acelerada nos anos iniciais (Fig. 6a); no entanto de modo desigual em toda a malha implantada. O comércio lindeiro à rodovia era pujante (Fig. 6b), bem como sua arquitetura inicial tinha traços do racionalismo carioca, como no Clube Nova Florida, de 1965 (Fig. 6c). Não obstante, o nome da cidade, mesmo com a mudança da sede do município, permaneceu Olhos D'Água até 1963. Conflitos eram frequentes visto que havia forte resistência à iniciativa de Abdallah, fato que atrasou as negociações e, de certo modo, contou com relações mais estreitas com Anápolis e Brasília do que com sua antiga sede.



Fig. 6 - a) Alexânia em 1976; b) Posto de combustível Texaco à beira da rodovia;
c) Clube Nova Flórida, de 1965 – traços da arquitetura racionalista carioca.

Fonte: Revista Alexânia Ontem-Hoje, novembro de 1976.

4. DE POSSE D'ABADIA A ABADIÂNIA

Seguindo a lógica das cidades de relocação, o caso de Abadiânia também colabora para a narrativa de implantação deste conjunto de cidades novas no interior do Brasil. A história de Abadiânia é marcada por uma sucessão de conflitos territoriais, ora latentes, ora evidentes. As marcas deste processo estão presentes em seu espaço urbano. Os dois principais nomes que representam as forças deste conflito são Oribes Gontijo (ex-prefeito) da Silva e Osorio Rodrigues Camargo (ex-vereador). Este dado foi testificado a partir de fontes primárias (plantas urbanísticas, memorial descritivo, documentos de cartório) e pela entrevista com filhos destes dois protagonistas, Ronaldo Gontijo (ex-prefeito do município) e Irene Camargo. Cabe, antes de adentrarmos aos meandros dessa história, uma observação: o que entendemos aqui por conflito refere-se a uma característica intrínseca à lógica dos territórios como fronteiras. Portanto, no caso de Abadiânia, este conflito é locacional, fenômeno que se revela materialmente na divisão física da cidade por meio da infraestrutura que a fez surgir: a rodovia.

Abadiânia foi o novo nome dado ao antigo povoado de Corumbá de Goiás, Posse, quando da sua elevação a Distrito em 1943 e emancipada em 1954. Este nome está ligado à ancestralidade deste pequeno núcleo, formado pela lenta migração de devotos à Nossa Senhora da Abadia e pela relevante peregrinação de fiéis ao local, rito cuja

gênese remonta a meados do século 19 e que permanece até nossos dias (GOMES DA SILVA, 2005). Seu traçado urbano, relativamente regular, não seria empecilho para sua expansão caso sua localização não fosse num vale, assim como as coloniais Goiás e Pirenópolis. Com o anúncio da construção de Brasília e das infraestruturas necessárias para interligá-la às regiões após as eleições de 1955, inicia-se as visitas técnicas para demarcação do percurso da rodovia Brasília-Anápolis. A notícia da mudança do local da sede de Abadiânia começa a se alastrar em 1956 quando o engenheiro Bernardo Sayão visitou o pequeno núcleo religioso e se encontrou com autoridades locais, segundo Reinaldo Gontijo (2017). Essas visitas à região, conforme Irene Camargo (2017), passaram a ser regulares, não somente por Sayão, mas por José Espíndola⁵ e pelo próprio Presidente Juscelino Kubitschek e sua equipe.

Na planície em que hoje se localiza a rodovia, nas imediações da nova cidade, havia uma estrada que eventualmente era utilizada para pousos e decolagens aéreas, da comitiva responsável por demarcar o percurso da rodovia. Nas imediações desta estrada havia as instalações de Osório Rodrigues Camargo, um importante cerealista e proprietário das fazendas Capivari e Soledad. Nelas encontrava-se um bar, uma pousada e um comércio de secos e molhados, lugar muito utilizado pelos viajantes. Com as obras da rodovia iniciadas, as instalações da Construtora Rabello S.A., de Minas Gerais, atraíram trabalhadores que começaram a se fixar no loteamento feito por Osório de Camargo, no limite norte da rodovia. Este loteamento composto por 14 quadras recebeu o nome de Lindo Horizonte, inspirado na relação que Osório tinha com Belo Horizonte. Nele foi instalada a primeira escola da região que possuía por nome “Reunidos de Lindo Horizonte”.

⁵ José Espíndola era um almirante da Marinha Brasileira, também um importante radiotelegrafista. Segundo Irene Camargo (2017), este militar, conhecido como Dr. Espíndola, prestou socorro à sua mãe que passava por uma depressão pós-parto na ocasião de uma de suas visitas a Lindo Horizonte (Abadiânia).



Fig. 7 - Principais condicionantes locais para elaboração do projeto urbanístico de Abadiânia.
Fonte: Autor, 2018

Do outro lado da rodovia, na parte sul, encontrava-se as instalações da NOVACAP que, mesmo depois da inauguração da infraestrutura, permaneceu em Abadiânia para sua manutenção e para o plantio das extensas áreas de eucalipto, presentes até hoje nos horizontes da cidade (CAMARGO, 2017). Em 1960, Juscelino Kubitschek, ao passar pelas instalações da NOVACAP deixou um telegrama a Oribes com os seguintes escritos: “Oribes Gontijo da Silva, mude a cidade para o Planalto Central, pois, Brasília é uma realidade”. Seguindo as orientações do então Presidente da República, Oribes dá andamento à mudança de sítio da cidade e enviou o projeto de Lei nº 11 à Câmara Municipal, sendo aprovada em 3 de agosto de 1960. A escolha do sítio já estava pré-selecionada, visto que nas imediações da Rodovia já existia as ocupações de Lindo Horizonte. A Fazenda Soledad foi escolhida, pois ela revelava-se uma planície adequada à instalação da futura sede do município (Fig. 7). Aqui há um conflito de fontes. Irene Camargo (2017) afirma que a fazenda foi doada ao município. Ronaldo Gontijo (2017) afirma que ela foi desapropriada pelo município. Segundo dados presentes no Livro 3B de Transcrições das Transmissões de 10 de maio de 1961, presente no Cartório do 1º

Ofício de Notas e Registro de Imóveis de Abadiânia, houve uma desapropriação com pagamento de 255 mil cruzeiros por 25 alqueires de campo.

O projeto e o início das obras datam também de 1961. O projeto foi encomendado a Nilton Rabello (CREA. C.p.296.), um agrimensor que, segundo Gontijo (2017), trabalhava na região de Corumbá de Goiás.⁶ O projeto apresenta uma solução erudita, comum em projetos relevantes na história do urbanismo: o *patté d'oie* ou a pata de ganso, repertório utilizado por Attilio Corrêa Lima no projeto de Goiânia (1932-1935), capital do estado. Oribes Gontijo era próximo de Pedro Ludovico Teixeira e o admirava, assim como Alex Abdallah. A referência máxima para o prefeito, neste sentido, seria a capital. Com visitas *in loco* a Goiânia e esboços, Rabello decidiu apresentar um partido urbanístico com fortes semelhanças ao de Corrêa Lima. Além do traçado, a setorização da cidade e a locação dos edifícios públicos guardavam esta relação. A convergência das vias culminava na Praça Cívica, por nome Praça D'Abadia. Margeando a Praça estariam os edifícios públicos, como a Prefeitura, o Fórum, os Bancos e a Agência dos Correios, bem como a Igreja Matriz e um Cinema. O plano ainda conta com mais duas quadras margeadas pelas diagonais, a Avenida Anápolis (sentido noroeste) e a Avenida Brasília (sentido nordeste). Uma Delegacia foi pensada e localizada na porção sul do plano. As áreas comunitárias como o Setor de Lazer, o Ginásio, o Mercado Público e o Estádio Municipal também ficaram nos limites sul da cidade, bem como uma Escola, afastados da rodovia (Fig. 8).

⁶ Pela descrição física e de comportamento de Nilton Rabello feita por Reinaldo Gontijo (2017), presume-se que este agrimensor trabalhava para a Construtora Rabello, responsável por desbravar o trecho da Brasília-Anápolis que passava pelo território de Abadiânia.

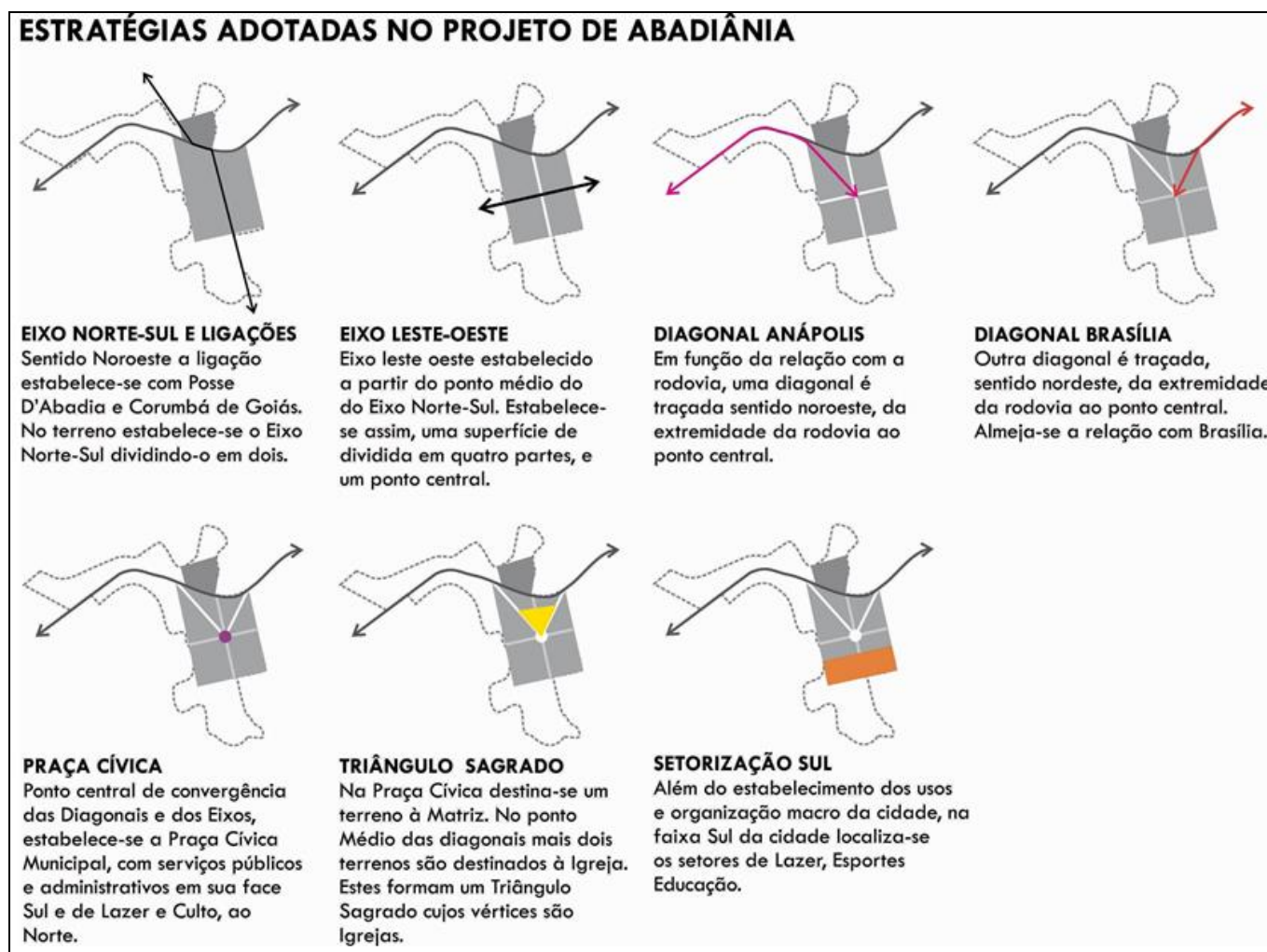


Fig. 8 - Diretrizes estabelecidas no plano urbanístico de Abadiânia.
Fonte: Autor, 2018.

O plano tende à simetria, mas ela não foi plenamente conquistada em função do desenho da rodovia. A chegada mais fluida à cidade seria pela rodovia no sentido Anápolis-Brasília (oeste), ponto mais distante da Praça Cívica, dado que fez com que um deslocamento da via, no plano, já fosse desenhado. A avenida que cruzaria a cidade de Norte a Sul teria o nome de Abadiânia, fazendo referência à antiga sede de município. Tal fato ocorre em função das perspectivas que a cidade implantada teria por nome Altamira (concorrendo com o nome do loteamento vizinho, Lindo Horizonte). Contudo, o nome de Altamira foi impossibilitado pelos trâmites de mesma natureza no estado do Pará, com uma cidade homônima, permanecendo assim Abadiânia (Fig. 9).



Fig. 9 - Planta original da cidade de Altamira, atual Abadiânia, de 1961.

Fonte: Cartório do 1º Ofício de Notas e Registro de Imóveis de Abadiânia, 2018.

A implantação da cidade, ao sul da rodovia, também foi acompanhada por Nilton Rabello. Com a execução dos primeiros lotes, aqueles lindeiros à rodovia, a ocupação da cidade intensifica-se neste trecho, concorrendo também com Lindo Horizonte e as ocupações da Fazenda Capivari, ao norte. É importante salientar que as preexistências lindeiras ao plano de Altamira (Abadiânia), não são reveladas nos desenhos, mas são indicadas por nomes e são descritas tanto por Irene Camargo (2017) quanto por Ronaldo Gontijo (2017). Neste sentido, a rodovia, objeto que parecia unificar as forças políticas no projeto de transferência da sede de Abadiânia, neste contexto pós-1960 transforma-se em uma clara fronteira de disputas territoriais. Na parte norte da rodovia, em razão de ter sido o núcleo inicial e preexistente, tem-se a falta de conteúdos técnicos, como a transição de bairros ou loteamentos novos, bem como um desenho urbano pouco fluido, diferentemente do caso da nova cidade pensada e implantada ao sul. O projeto de Nilton Rabello, em totalidade, representa um conjunto urbanístico que, de certo modo, equaciona problemas de circulação com uma hierarquia viária adequada ao sítio e à relação com a rodovia, além de uma setorização relativamente clara.

A luta, não pela posse da terra, mas pela sua ocupação por terceiros se acirra entre as partes norte e sul da rodovia. A disponibilidade de lotes na porção sul da rodovia, no núcleo planejado, bem como sua extensão, fez com que as negociações fossem facilitadas. Ali, as primeiras ocupações ocorreram pela expressiva doação de lotes, fato que induziu à posterior comercialização dos que estavam ainda disponíveis. Dada esta urbanização inicial, com população estimada em 3 mil habitantes (IBGE, 2017), os poderes foram transferidos para a nova sede em 1963 pela Lei Municipal nº 67 de 12 de setembro. A disputa por atração de moradores se encerra quando Osorio Camargo falece em 1965, ficando o núcleo preexistente com estagnação de crescimento nas próximas três décadas, período em que o novo núcleo implantado ao sul teve maior expressão de crescimento e ocupação. Tal processo se altera quando, em 1998, João

Teixeira de Faria (João de Deus), que havia chegado à cidade em 1976 e se instalado próximo à Praça Cívica, muda-se para os limites norte do município, nos rincões da Fazenda Capivari, na Vila Bastos. A Casa Dom Inácio de Loyola, que neste contexto ascende internacionalmente com suas práticas religiosas, inverte a lógica de valorização dos terrenos de Abadiânia e de seu crescimento urbano. O novo núcleo implantado, ao sul, perde força e desvaloriza-se em detrimento das aceleradas ocupações e valorização do solo urbano ao norte da rodovia, que conta com aproximadamente cinquenta pousadas vinculadas ao turismo religioso. Para além deste processo, que é recente, o valor e Abadiânia para a construção de um vocabulário urbanístico no Brasil Central junta-se, com este trabalho, aos demais casos já pesquisados, em pesquisa, e aqueles que serão ainda descobertos e revelados.

CONCLUSÃO

Seria possível medir ou averiguar os impactos territoriais da transferência da capital federal do Rio de Janeiro para Brasília? Iniciamos este documento com esta inquietação, angústia motivada pelos recentes ataques à cidade, à interiorização dos poderes e ao processo dela derivado. Diferente do que possa parecer, este documento não é, a priori, uma defesa de seus autores, personagens políticos ou de seu famoso projeto. Cientes de que este esforço já foi intensamente dispendido por importantes pesquisadores e intelectuais ao longo de sua juventude, nos debruçamos para além desta seara e posicionamos Brasília por outro viés: existiriam Brasília fora de Brasília ou distantes dela? O que gerou a nova capital na dimensão urbana do interior da nação?

Brasília, em suas esferas estética e política, extrapolou a si própria. Sua criação e implantação fez revelar lugares do Brasil outrora desconhecidos e inóspitos, e hoje, suportes para culturas eminentemente urbanas e ávidos ao fortalecimento de suas

economias regionais e locais. Para chegar a tais conclusões estabelecemos dois recortes: a leitura aqui encampada referiu-se à curta duração da criação e implantação da nova capital (1956-1960) e ao longo trecho da rodovia Belém-Brasília (1958-1959). Neste recorte espaço-temporal, verificamos que a transferência da capital federal para a hinterlândia desdobrou-se em políticas locais e iniciativas privadas de criação de novas cidades, ou seja, as políticas adotadas na escala federal reproduziram-se nas microescalas das políticas regionais e locais tocadas pela Belém-Brasília. Diretamente influenciados por Brasília, dez casos de cidades novas foram identificados: Alexânia (1957) e Abadiânia (1960-61), em Goiás; Araguaína (1958), Gurupi (1958), Miranorte (1959) e Colinas do Tocantins (1960), no atual estado do Tocantins; Açailândia (1958), Imperatriz (1959) e Itinga do Maranhão (1959), no Maranhão; e Ulianópolis (1958), no Pará.

Destes casos, Alexânia e Abadiânia foram escolhidos para serem explanados e aprofundados. Além de serem cidades novas de relocação, a criação de ambas as cidades foi diretamente influenciada por Juscelino Kubitschek durante a construção da Anápolis-Brasília (1957-1958), um trecho da Belém-Brasília. Ademais destes importantes fatos, vislumbramos que este documento acrescente estas cidades nas discussões futuras sobre as cidades novas no Brasil, visto que as informações aqui apresentadas sobre seus projetos e processos de implantação são inéditas na historiografia.

Nelas, o rebatimento do Plano Piloto de Brasília aparecem das seguintes maneiras: 1) ambas situam-se em planícies, sendo este o principal critério adotado para a escolha do **lugar** para implanta-las; 2) ambas possuem **projeto**, sendo o de Alexânia derivado de uma malha ortogonal com especialização de vias e zoneamento, e Abadiânia derivado do repertório da *patté d'oie* (pata de ganso), com hierarquia viária clara e setorização; 3) ambas foram projetadas por **profissionais**: Alexânia por técnicos

da Empresa Brasil de Imóveis Limitada, de Belo Horizonte, e implantada pelo engenheiro alemão Fritz Gezets, e Abadiânia, projetada e implantada pelo agrimensor Nilton Rabello, que trabalhava em Corumbá de Goiás; 4) ambas satisfazem ao **desejo** de políticos locais e federais de mudança de seus antigos sítios para o Planalto Central, respondendo à eminente **necessidade** (5) de ocupa-lo. Por fim, 6) ambas representam seu **tempo**, assim como Brasília, de uma modernidade particularmente progressista, desenvolvimentista e nacionalista, que no contexto de suas criações utilizaram-se do repertório e do vocabulário do urbanismo moderno para se materializarem.

A implantação da rodovia foi imprescindível para que estas cidades fossem criadas e conectadas entre si. Ela foi uma espécie de fio condutor dos fluxos ao interior e a partir dele, e fio aglutinador de ocupações e de experiências urbanísticas que culminou na modernização das cidades preexistentes e na criação de novas. Com recorte em Alexânia e Abadiânia, a leitura também deve considerar o importante papel exercido por Anápolis e Goiânia neste contexto, cidades mais desenvolvidas e ocupadas na região até então. Em conjunto com Anápolis, essas duas cidades novas auxiliaram na construção de Brasília e da Brasília metropolitana com o fornecimento de tijolos e telhas (em função de forte indústria cerâmica que nelas estão instaladas), bem como de areia e pedras (disponível em abundância às margens do Rio Corumbá). Neste sentido, configurou-se desde a implantação da Anápolis-Brasília (1957-1958), da Belém-Brasília (1958-1959) e destas novas cidades uma rede urbana relativamente ocupada capaz de subsidiar a formação da região urbana Goiânia-Brasília no alvorecer do século 21. No mais, a depender da escala a se averiguar as transformações no interior do Brasil no recorte pós-1960, será inescapável enxergar Brasília, mesmo que ela não seja o alvo das questões. O valor da nova capital, mais do que ela própria, está na modernização dos rincões do país e na nova vida que ela propiciou, mesmo estando a aproximadamente 2.000 quilômetros de distância dela.

REFERÊNCIAS

- ABDALLAH, Alex. **Alex Abdallah**. [2012] Entrevista concedida a Guilherme Verano, 2012.
- CAMARGO, Irene. **Como Abadiânia nasceu?** depoimento. [17 de julho, 2017]. Entrevista concedida a Pedro Henrique Máximo Pereira, 2017.
- CHAIA, Vera; CHAIA, Miguel Wady. **A dimensão política de Brasília**. Cadernos Metrópole (PUCSP), v. 20, p. 165-178, 2008.
- COSTA, Lucio. **Relatório do Plano Piloto de Brasília**. Brasília: GDF, 1991.
- COUTO, Ronaldo Costa. **Brasília Kubitschek de Oliveira**. Rio de Janeiro: RECORD, 2001.
- CURADO, Ramir. **Alexânia, a cidade dos meus sonhos: a saga de Alex Abdallah, o fundador de Alexânia**. Corumbá de Goiás: edição do autor, 2015.
- GOMES DA SILVA, Célio. **A história de Oribes: exemplo de responsabilidade fiscal**. Goiânia: São José Gráfica e Editora, 2005.
- GONTIJO, Ronaldo. **Como Abadiânia nasceu?** depoimento. [17 de julho, 2017]. Entrevista concedida a Pedro Henrique Máximo Pereira, 2017.
- HOLSTON, James. **Cidade Modernista: uma crítica de Brasília e sua utopia**. São Paulo: COMPANHIA DAS LETRAS, 1993.
- KUBITSCHKE, Juscelino. **Por que construí Brasília**. Brasília: SENADO FEDERAL, CONSELHO EDITORIAL, 2000.
- LACERDA, Larissa Alves; TREVISAN, Ricardo. **Aragarças no Brasil Central: modernidades pré-Brasília**. In: ANAIS do V Enanparq, Salvador, 15-19 de outubro de 2018.
- LIMA, Cassimiro da Mata. **Rubiataba: Primeiros tempos 1948-1959**. Goiânia: KELPS, 2012.
- LIMA, Ricardo Gomes (Org.). **Fios de Olhos D'Água**. Rio de Janeiro: FUNARTE, CFCP, 1995.
- SOUSA, Michelle Louise, PACHECO, Rafael Araújo. **A Influência da Rodovia Belém-Brasília no Processo de Desenvolvimento das Cidades do Centro-Norte de Goiás**. Revista Geoaraguaia, v. 3, p. 246-262, 2013.
- STUMPF, Paula Groehs Pfrimer Oliveira. **Sertões e Patrimônios: uma história de Santo Antônio de Olhos D'Água-GO**. In: Patrimônio e História. LEAL, Elisabete; PAIVA, Odair da Cruz (Orgs.). Londrina: UNIFIL, 2014.
- TREVISAN, Ricardo. **Cidades Novas**. Tese de doutoramento. Brasília: FAU-UnB, 2009.



REMANESCENTES DE SÃO SEBASTIÃO DA GARGANTA: OS ALMEIDA

REMNANTS OF SÃO SEBASTIÃO DA GARGANTA: THE ALMEIDAS

<https://doi.org/10.5281/zenodo.5928586>

Envio: 24/07/2019 ♦ Aceite: 01/10/2019

Júlia Bueno de Moraes Silva

Doutora e professora da UEG no curso de História e UniEVANGÉLICA.

RESUMO

Esta pesquisa teve como plano de observação duas comunidades quilombolas, conhecidas como os Almeida, situada no cenário mais amplo das áreas de mineração em Goiás. Com foco na história das duas comunidades quilombolas, esta pesquisa tem o intuito de identificar os códigos sociais compartilhados coletivamente, as relações sociais de cooperação que ocorrem nas duas comunidades, os valores e os símbolos, com seus e significados partilhados pelos remanescentes na luta pelo reconhecimento.

PALAVRAS-CHAVE: Comunidades quilombolas; Identidade; Território.

ABSTRACT

This research had as an observation plan two quilombola communities, known as the Almeida, located in the broader scenario of mining areas in Goiás. Focusing on the history of the two quilombola communities, this research aims to identify the social codes shared collectively, the social relations of cooperation that take place in the two communities, values and symbols, with their meanings shared by those remaining in the struggle for recognition.

KEYWORDS: Quilombola communities; Identity; Territory.

1 – LOCALIZAÇÃO



Mapa de Localização da Região dos Almeida
Fonte: Adaptação de André Marques, 2007.

O território de São Sebastião da Garganta¹, área de ocupação dos Almeidas, localiza-se em uma faixa de terra próxima à rodovia GO-010, km 17, do trecho Vianópolis–Luziânia. Dona Rita² explica a origem do nome:

¹ Ao longo do texto sobre a região de São Sebastião da Garganta, colocaremos trechos da entrevista feita com de Dona Rita de Almeida Barbosa – 86 anos – em 15/05/2005. Documentador: André Marques. Entrevistadora: Júlia Bueno; Entrevistada 1: Dona Rita de Almeida Barbosa; Entrevistada 2: Dona Carminha, nora de Dona Rita. Local: quintal da casa de Dona Carminha, em São Sebastião da Garganta.

² Júlia Bueno: Dona Rita, senhora tá com quantos anos?

Dona Rita: Oitenta e seis.

Júlia Bueno: É Rita de Almeida?

Dona Rita: Baibosa.

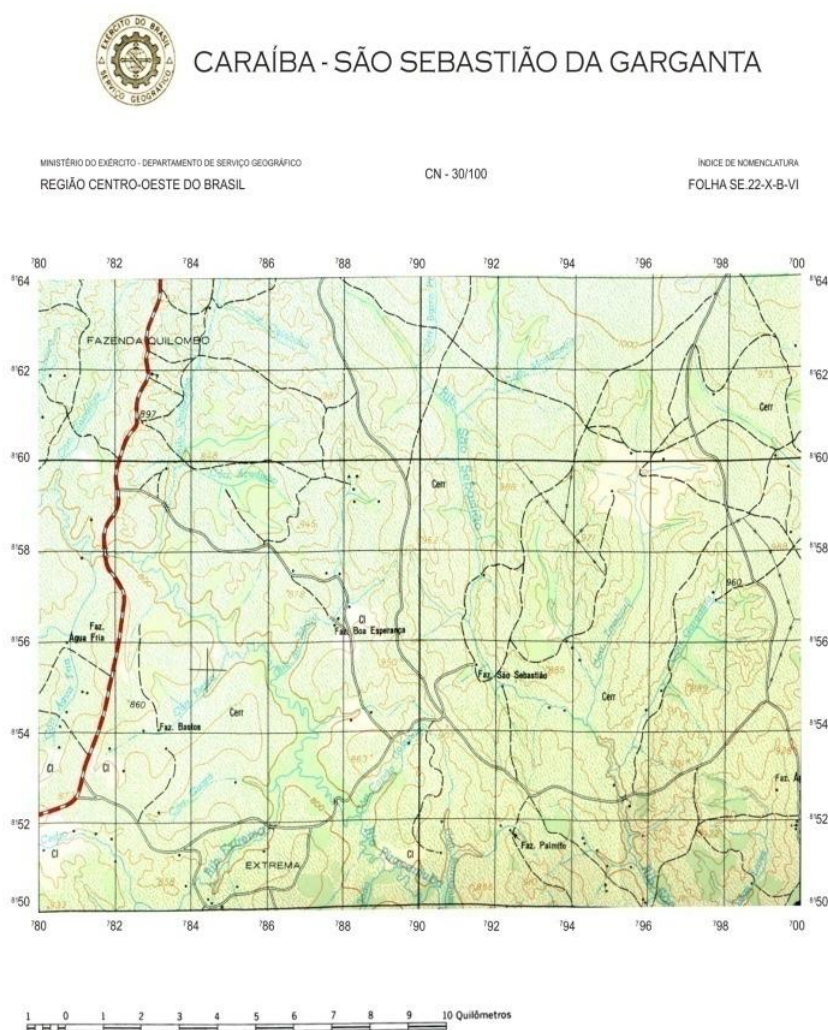
Júlia Bueno: Barbosa?

Dona Rita: É.

Júlia Bueno: Rita de Almeida Barbosa.

São Sebastião da gaiganta é pur causa que: gaiganta é purquê era longe/ é entre mei de duas grota e morava/ tinha muito moradô lá tameim sabe? Aí falô então São Sebastião da gaiganta” pá dividi os dois... lado... e tem o riozim São Sebastião é que ... poco tempo pra cá que o povo tampô a falá São Sebastião da gaiganta mais sempre era lá nos Almeida lá nos almeida... Almeida da gaiganta onde o carro num canta... aonde o carro de boi num canta (Entrevista concedida à autora por Dona Rita em 15/05/2005 no quintal da casa do seu filho Sr. Joaquim, em São Sebastião da Garganta).

A área de ocupação dos antigos escravos e outros sitiante se estendia dos dois lados do córrego de São Sebastião, próximo à Mato Grande. Veja o mapa do Exército Brasileiro, adaptado pela autora:

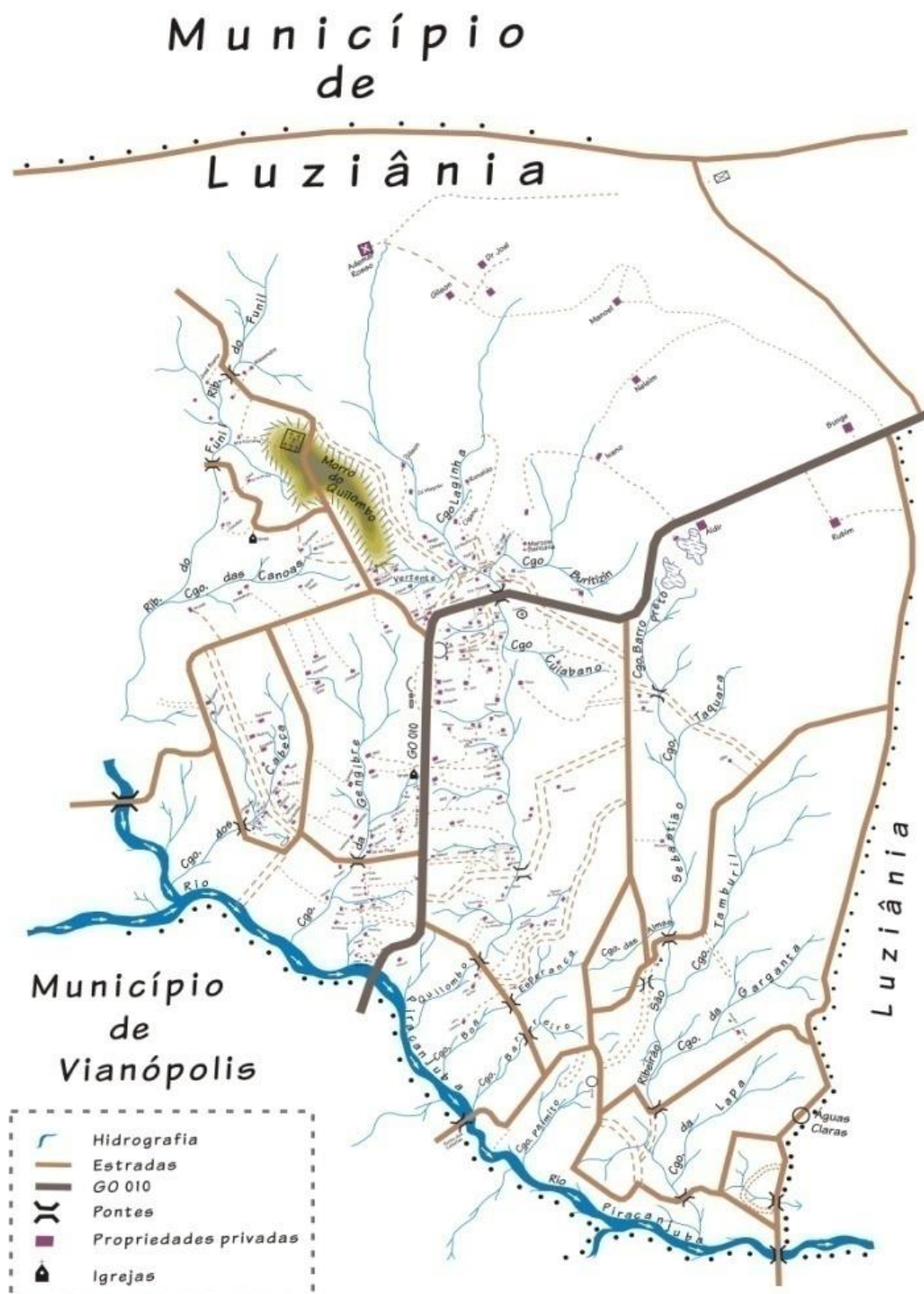


Dona Rita: Pois é... quando ela num chêra cravo chêra rosa (risos)

O primeiro aglomerado dos ex-escravos foi identificado pelas ruínas de algumas casas próximas ao ribeirão de São Sebastião. O cemitério dos pretos, na área chamada Quilombo, continuou sendo utilizado para os enterros das pessoas de São Sebastião, localizando-se à esquerda da rodovia Vianópolis–Luziânia, em uma paisagem de morros cobertos pelas matas de cerrado e distante uns 25 quilômetros do núcleo dos Almeida. Tudo indica que, à medida que a rodovia foi aberta, essas populações foram procurando se refugiar ou esconder-se mais no interior da região. Ali, o relevo acidentado propiciou certo isolamento para os Almeida, uma vez que essas terras eram, até a década de 1970, consideradas impróprias à grande lavoura devido à aridez da terra e da cobertura: o cerrado. Tal estado de coisas favoreceu a permanência da população remanescente dos ex-escravos por várias décadas, possibilitando a sobrevivência e a continuidade dos grupos através do estabelecimento do domínio do cerrado e das relações de trabalho, costumes e tradições. A comunidade parece ter-se iniciado por várias linhas ancestrais de negros, com o mesmo sobrenome de Almeida Barbosa que fixaram-se na região, segundo mencionam os mais velhos (mais de 70 anos) desde a época de seus bisavós. Os netos mais velhos sabem que seus avós tinham nascido no cerrado, o que indica que antes do ano de 1888 eles já viviam ali, é o que afirma (2006).

2 – O TERRITÓRIO

Remanescentes...



Fonte: Mapa do Quilombo dos Almeida, desenhado no ano de 2008 pelo Sr. Ney, proprietário do Centro de Adaptado, e colorido pela autora Convivência Quilombo.

O mapa é uma visualização da área a partir das fazendas e nomes dos seus proprietários, margeando o córrego São Sebastião da Garganta, na parte inferior do mapa, à esquerda, localizam-se as casas dos Almeida Barbosa, sobrenome que dá nome ao lugar. Esse material serviu de base para que o Exército Brasileiro, na sua divisão de cartografia elaborasse uma carta geográfica da região bem mais detalhada, conforme mostramos acima.

Ao sair da rodovia Vianópolis–Luziânia, GO-010, na altura do quilometro 17 adentramos à esquerda, percorrermos mais ou menos treze quilômetros até a entrada do Assentamento do INCRA³, parte da antiga fazenda Mato Grande, onde no século XIX moravam muitos sitiantes. No fim do mesmo século, a família Vieira já havia assentado numa área maior, estendendo suas terras até o cerrado. O antigo casarão da família Vieira é a atual sede do assentamento, cercado por quinhentos metros de muro de pedra, construído pelos escravos.

Essas provas materiais demonstram a existência de fazendas dedicadas a lavouras e a criação de gado, onde os escravos foram utilizados como mão de obra não somente na lavoura e na criação de gado, mas também na construção dos casarios e muros de pedras. Vestígios da opulência dos senhores e da exploração do trabalho escravo do séc. XIX, o casarão é hoje a sede do INCRA, Instituto responsável pelo assentamento de 32 famílias, algumas são Almeida, entre eles, a família do senhor Domingos Sebastião e da professora Geni, filha de Luzia Almeida.

³ Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária – INCRA – SR 04 em 1999, homologou a divisão de 32 lotes na região - PA São Sebastião.



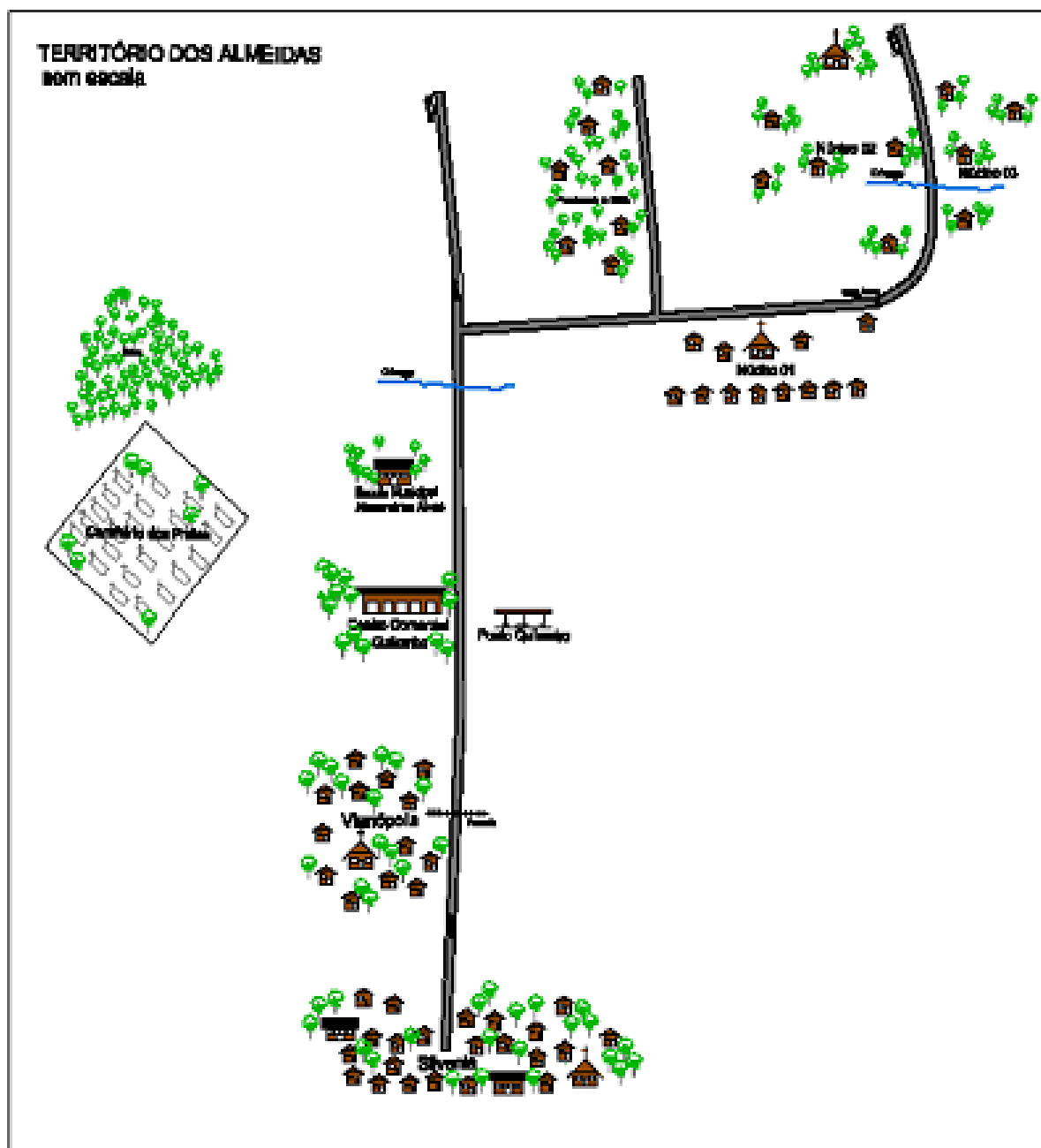
Foto 02- Sede do INCRA no Assentamento São Sebastião.
Arquivo particular da autora - outubro/2009.



Foto 03 - Muros de pedra, construídos pelos escravos, no Assentamento São Sebastião.
Arquivo particular da autora - outubro/2009.

A Certidão de autorreconhecimento da Fundação Cultural Palmares não determina o tamanho da área da Comunidade dos Almeidas, em nossas visitas à comunidade, identificamos três conjuntos de casas e algumas chácaras de 2 a 3 alqueires, sendo estas cercadas pelos latifúndios produtores de soja e criadores de gado.

O croqui da autora mostra a disposição das famílias no território dos Almeida na atualidade.



Para facilitar o reconhecimento do lugar dividiu-se em três núcleos: Núcleo 1: o primeiro a esquerda da estrada, onde está localizada a Igreja de São Sebastião, o posto de saúde e a venda. Um quilômetro à frente, o Núcleo 2, onde residem vinte famílias nas margens direita e esquerda do córrego e que segundo os mais antigos, foi nessas

margens que iniciou-se o povoado. À esquerda desse córrego, por uma estrada bastante sinuosa, a uns dois quilômetros o Núcleo 3, às margens do ribeirão de São Sebastião, onde residem três famílias em suas propriedades, na estrada que vai em direção ao Cruzeiro.

No Núcleo 1, em uma área de um quilometro, de frente para as cercas de arame da fazenda de propriedade do Sr. Marcelo Moraes, encontramos alguns moradores vivendo em casas de alvenaria construídas à direita, à esquerda e ao fundo da Igreja de São Sebastião e Nossa Senhora Aparecida. A igreja marca não somente o espaço, mas também parte da história da comunidade. Segundo os moradores, a igreja começou a ser construída em 1983, quando um grupo de moradores liderados pelo senhor Gripino Almeida Barbosa, já falecido e um dos moradores mais antigos que iniciou a construção da igreja na região. As missas e reuniões de formação, leitura bíblica e catequese para as crianças eram feitas nas salas de aula do grupo escolar, localizado nas terras do senhor Erlindo. Um abaixo assinado com as assinaturas dos moradores foi levado à matriz de Silvânia solicitando a construção de uma igreja no local. Sr. Valdomiro ⁴ afirma que os próprios moradores furaram a cisterna, levantaram as paredes e com auxílio de todos e a supervisão do padre Pedro, viram a igreja ficar pronta. Denominada Igreja de São Sebastião, devido ao lugar que já era chamado de São Sebastião.

O processo da construção, até a inauguração não foi fácil, segundo os moradores, as dificuldades surgiram quando já haviam assentado o cruzeiro e furado a cisterna, o primeiro doador recuou da doação paralisando a construção da igreja, que somente pode ser retomada quando a senhora D. Maria Floriano Vaz, proprietária de uma fazenda na região doou uma parte de suas terras para a construção da igreja, porém em um outro lugar, o cruzeiro (marco inicial da construção da igreja) foi, então, transferido para o local onde se encontra atualmente, e a igreja foi finalmente construída e inaugurada em 1985. Os primeiros moradores em torno da igreja vieram por determinação do senhor Gripino, que permitiu ao senhor Zeca construir uma casa; depois vieram o casal, Vando e Maria Helena, e outros que haviam migrado da região para à cidade em busca de trabalho na década de 70, mas retornaram na década de 80

⁴ Sr. Valdomiro conversou conosco em 2009 na venda do Vando, em São Sebastião da Garganta.

para recomeçar no lugar. No final da década de 80, a igreja católica enviou um agrimensor à região que mediu e dividiu a área em lotes que foram doados a cada morador através de um recibo em seu nome, a maioria com o sobrenome Almeida Barbosa:

Eu nasci e fui criada aqui, quando casei, fui para Vianópolis, fiquei dois anos lá é quando começou a construção da igreja, eu voltei e ganhei esse lote onde construímos a casa e a venda. Na época só tinha aqui mais uma casa, acolá depois foi chegando os outros; nós não temos documento, não; os padres mandaram medir os terrenos e fez um mapa nos tem o mapa mostrando o terreno de cada um isso foi em 1986⁵ (Entrevista concedida à autora pela senhora Maria Helena em 23/03/2006, em São Sebastião da Garganta).



Foto 3: Posto de saúde no território do Almeida
Arquivo pessoal fevereiro de 2009.

⁵ Maria Helena filha de D. Cassiana, casada com o Sr. Evandro Contrim Almeida, seu marido foi o primeiro presidente da Associação dos Moradores de São Sebastião da Garganta.

Atualmente, após o reconhecimento como comunidade quilombola residem no núcleo 1, quatorze famílias, num total de quarenta e cinco pessoas, que contam com um Posto de Saúde, uma venda, energia elétrica e água encanada, porém falta-lhes sustentabilidade porque, ainda que tem chegado alguns recursos para o uso coletivo das famílias, tais como um trator que a Associação recebeu em 2007 para auxiliá-los na limpeza dos terrenos para o plantio, os trabalhos remunerados são temporários, o que leva os mais jovens a migrarem para as cidades vizinhas em busca de trabalho fixo. A realidade vivida pelos Almeida, na atualidade é assim analisada:

O avanço da prática da monocultura da soja na região atinge, violentamente, os Almeida em pelo menos três pontos fundamentais: primeiro, eles perdem, dia após dia, importantes referenciais morfológicos e, por conseguinte, fitoterápicas, devido ao contínuo desmatamento. Segundo, o sistema de monocultura extensiva não permite a coexistência de culturas alternativas, como o algodão, a mandioca, o feijão e o arroz, essenciais à permanência de seu tradicional sistema de produção familiar. Por último, a escassez de ofertas de trabalho, pois o plantio extensivo da soja, elimina uma série de ocupações, consideradas clássicas no meio rural goiano, com o por exemplo: o agregado, o meeiro, o parceiro, o diarista, o carapina (ARAÚJO e CABRERA, 2007, p. 35).

Quando perguntamos pelos filhos maiores, os pais respondem: “foram morar na rua”. Ao atingirem a faixa de 16 anos, independente de terminarem ou não o ensino fundamental, oferecido na escola às margens da rodovia na área denominada Quilombo, esses jovens vão para outras cidades em busca de trabalho; a maioria das moças vão trabalhar em casas de família como empregadas domésticas, e, os rapazes, em serviços gerais.

Na fala dos moradores está sempre presente o sentimento de tristeza pela saída dos filhos mais velhos que se mudam para as cidades vizinhas na busca de trabalho ou para dar continuidade aos estudos. Os jovens que trabalham em Silvânia, segundo seus pais, retornam no final de semana; já os que moram em Anápolis, Goiânia ou Luziânia, devido à distância não podem vir todo final de semana e vão-se distanciando cada vez mais da família e do local.

Continuando pela estrada, margeada por fazendas de particulares onde predomina as grandes plantações de soja, indo em direção ao Ribeirão de São Sebastião

da Garganta, encontramos o Núcleo 2, dispersos nas margens do rio e da estrada, habitando em pequenas casas de alvenaria, vivem 24 famílias com sobrenome diversificado: Almeida, Barbosa, Lopes, Abreu, Pires, Vieira e Caixeta. Na sede da fazenda do Sr. Erlindo de Almeida Barbosa (o único dos remanescentes que possui 50 alqueires de terra escrituradas), encontramos um outro muro de pedras construído pelos escravos em torno da casa. Segundo o Sr. Erlindo, ele herdou de seus pais três alqueires e posteriormente, ele requereu, a posse de outras terras que pertenciam aos irmãos falecidos aumentando o tamanho dessa propriedade, através da Lei do Usucapião. O pai do Sr. Erlindo o Sr. Francisco foi o único a escriturar suas terras os demais irmãos recebiam suas terras apenas pela determinação oral e assim foi repassada aos seus descendentes⁶.



Foto 04: Muros de Pedra construído pelos escravos na fazenda do Sr. Erlindo Almeida Barbosa, em São Sebastião da Garganta. Arquivo pessoal da pesquisadora, tiradas em fevereiro de 2009.

⁶ Usucapião Lei n.º 6969, de 10 de dezembro de 1981, Art.1 Todo aquele que, não sendo proprietário rural nem urbano possuir como sua por 5 cinco anos ininterruptos, sem oposição área rural continua não excedente de 25 hectares e a houver tornado produtiva com seu trabalho e nela tiver sua morada, adquirir –lhe- á o domínio ,independentemente de justo título e boa fé, podendo requerer ao juiz que assim declare por sentença, a qual servirá de título para transcrição no Registro de Imóveis.

Saindo da propriedade do Sr. Erlindo em direção ao ribeirão de São Sebastião da Garganta na margem direita chega-se ao Núcleo 3, onde vivem seis famílias com sobrenomes Almeida Barbosa e outros. E na margem esquerda do ribeirão vivem outras quatro famílias.

A área de ocupação de cada família varia muito. No núcleo 1, próximo à igreja católica, vivem 14 famílias, em lotes distribuídos em 1 alqueire de terra. No núcleo 2, as propriedades próximas ao ribeirão, variam de tamanho: terrenos de 50 metros de frente por 100 de fundo, terrenos de 5000 mil metros quadrados, terrenos de 1000 metros. Essas pequenas propriedades não possuem escrituras ou documentos de posse. No Núcleo 3, há 3 propriedades em torno de 50 alqueires cada e 3 propriedades menores. Somente as primeiras, que são propriedade do Sr. Erlindo Almeida Barbosa, são documentadas.

Inicialmente, as casas eram construídas de taipa ou blocos de adobe e o telhado de palha, há vestígios dessas primeiras moradias espalhados pelos terrenos; atualmente, as casas são construídas de tijolos, com telhado de amianto e piso de cimento. A passagem das casas de palha para a construção das casas de tijolos é sempre um processo lento e caro para cada família. Com o reconhecimento como Comunidade Quilombola em 2005, aumentou o número de famílias que passaram a receber aposentadoria e cestas básicas. As casas de tijolos foram construídas pelos próprios moradores, que levantam as paredes em um ano, cobrem a casa no ano seguinte. A construção de banheiros e fogões caipiras é feita posteriormente, do lado de fora das casas.

A energia elétrica chegou à comunidade pela rede elétrica de Orizona, em um projeto de expansão do governo estadual, na década de 1990. Junto com a eletricidade, veio também a utilização de aparelhos elétricos e eletrodomésticos, tais como: TV, acompanhada da antena parabólica individual para cada casa, pois, na região, não há antena de retransmissão.



Foto: detalhes rede elétrica e antenas parabólicas Arquivo pessoal da pesquisadora foto de 12/12/2008.

A água que serve ao Núcleo 1 da igreja, é retirada de um poço artesiano, que é canalizado até cada casa. Atualmente, um programa do governo federal “para melhoria nas terras quilombolas” está ampliando a rede de água da comunidade, levando água encanada do posto artesiano para os três núcleos de moradores da comunidade cuja rede está em construção. Áreas até então abandonadas pelo estado, passam a ser objeto de investimentos nos últimos anos, porque os quilombolas, começam a se organizar através da criação de associações. Os Almeida querem maiores investimentos na região, querem telefone público, fábrica de farinha, escola do ensino médio noturno. A prefeitura de Sylvania é responsável pelo recebimento e transferência de benefícios federais para a comunidade, que a acusa de nem sempre repassá-los. Os editais lançados pela Fundação Palmares ou pela Secretária Especial de Política de Promoção da Igualdade Racial podem dar apoio com algum projeto a ser desenvolvido pela comunidade. Mas isso, exige o preenchimento dos formulários on-line ou a elaboração

de projetos e os membros da comunidade sente-se despreparadas para viabilizar essas solicitações, falta-lhes estrutura e orientação para a execução desses projetos. O contato entre a comunidade e os órgãos do governo realiza-se através de visitas esporádicas de alguns funcionários do governo.



Foto: Placa de obras do governo federal no território dos Almeida
Arquivo pessoal da autora, junho/2010

O lugar dos Almeida⁷, entendido aqui como soma do espaço territorial com o vivido, está ligado à sede urbana de Silvânia, de onde recebem a orientação da Secretaria da Educação que mantém a escola e o transporte dos alunos da zona rural até as margens da rodovia onde localiza-se a escola; da secretaria da saúde que mantém o posto de saúde local com visitas do médico do Programa Saúde da Família; da igreja matriz Nosso Senhor do Bonfim, que mantém a capela com missas mensais e em ocasiões festivas.

⁷ Segundo Carlos, “o lugar é a porção do espaço apropriável para a vida – apropriada através do corpo – dos sentidos – dos passos de seus moradores” (CARLOS, 1996 p. 20).

O contato com outras cidades é bastante facilitado pela posição geográfica em que se encontram: ao se dirigirem a Silvânia, os moradores passam pela rodovia de acesso a Luziânia, Vianópolis, Goiânia, por estarem hoje localizadas entre as fazendas produtoras de leite, soja e carvão, e mais recentemente, a extração de areia nas margens do Ribeirão São Sebastião. O movimento é bastante intenso, seja de carros ou de caminhões que, mesmo com as dificuldades de uma estrada sem pavimentação cheia de pedras e buracos percorrem-na diariamente. Em um dia de semana normal, registramos, em uma hora, a passagem de 3 caminhões carregados de areia e um caminhão de madeira retirada do cerrado, para fabricação de carvão. As consequências para o cerrado dessas atividades que ultrapassam os limites da legislação ambiental brasileira são nefastas.

Desde as primeiras visitas em 2005, presenciei atividades das carvoarias nas margens direita e esquerda da estrada da saída do asfalto até a descida para o córrego, próximo às áreas mais elevadas do terreno. Os fazendeiros vendem ou trocam a madeira do cerrado com os carvoeiros e em troca, recebem o terreno limpo para plantar capim formando pasto para o gado ou para o plantio de soja para exportação.

Perguntamos aos moradores se eles trabalham nas carvoarias; a maioria diz que: “não, é tudo gente de fora”. Os carvoeiros constroem os fornos de tijolos cortam e queima a madeira, transformando-a em carvão/vegetal e ao final da atividade, de tempo em tempo, mudam de lugar após a derrubada e queima total da lenha retirada do cerrado, os fornos são destruídos deixando apenas os vestígios. A combinação da exploração de areia pelas dragas no ribeirão São Sebastião, o corte das árvores do cerrado seja para transformar em carvão, seja para o plantio de soja ou para a formação de pastos, mudou a paisagem radicalmente, o cerrado tem desaparecido quase por completo. Essas atividades são feitas por pessoas de fora e por novos moradores, cresce a cada dia o número de casas de novos moradores que trabalham nas lavouras de soja, produção de carvão e o plantio de hortaliças para comercialização de tomate, vagem, pepino. Essa nova modalidade de produção é feita nas margens do córrego com a utilização de adubos, fertilizantes para o solo e o uso de agrotóxico no combate as pragas. Este é aplicado até cinco vezes por dia, contaminando o ar, a água, o solo e os

homens que sem nenhuma precaução colocam as bombas com o veneno nas costas e bombeia nas plantas.



Foto: Carvoeiras as margens da estrada
Arquivo pessoal foto tirada em novembro de 2009.

O acesso à comunidade se dá exclusivamente pela estrada sem pavimentação. O ônibus que passa pela comunidade é o escolar, mantido pela prefeitura de Silvânia, que faz o trajeto duas vezes ao dia, buscando e trazendo as crianças para a Escola Municipal Alexandrina Pereira dos Santos. Os deslocamentos dos moradores devem ser realizados de carro próprio, fretado, ou ainda de carona no carro de algum visitante. Algumas das famílias Almeida, na atualidade, possuem carro próprio.

Diferentemente de algumas situações etnográficas descritas por Geertz ou Pritchard⁸, cujas dificuldades de interação iniciais no campo com a comunidade estudada são notórias, os Almeida se interagem com o visitante de forma tranquila, porém desconfiada. As pesquisas iniciaram em 2000, sob a coordenação da Dr. Olga Cabrera que relata que todos falavam com tranquilidade sobre a vida na comunidade e

⁸ Sobre o estranhamento ao chegar em uma comunidade ver: (GEERTZ, 1989, p. 278-315) e (PRITCHARD, 1978, p. 298-315).

sobre o passado, apenas um assunto os constrangia falar sobre a escravidão, “tempo em que os negros tinha que dividir resto de lavagem com os animais e trabalhar muito” (Entrevista concedida à Dra. Olga por dona Nenê no início das pesquisas, em São Sebastião da Garganta). A comunidade tem sido objeto de estudos de vários pesquisadores após o ano 2000 que são recebidos bem⁹, porém, com uma certa desconfiança e sempre perguntam: “Por que vocês estão aqui?”

A Dra. Olga Cabrera conta que após cinco anos de pesquisa, obteve conhecimento sobre as políticas públicas para os remanescentes ela então percorreu as casas convidando os moradores para uma reunião na igreja onde foi lido o documento que orientava a comunidade o passo a passo para o autorreconhecimento como comunidade quilombola. Todos acompanharam a leitura e a discussão que seguia diante de cada dúvida que surgisse, no final todos concordaram que o reconhecimento como comunidade quilombola traria benefícios para a comunidade. O primeiro passo era a escolha de três representantes da comunidade e a criação de uma Associação de Moradores e seu registro na prefeitura de Silvania. De posse do registro, os três representantes, com apoio da equipe dos pesquisadores da Universidade Federal de Goiás, viajaram a Brasília e junto à Fundação Palmares requereram o reconhecimento como comunidade quilombola, o que aconteceu em 05 de dezembro de 2006, conforme o Anexo 1.

Após início do processo de reconhecimento na Fundação Palmares, a comunidade recebeu visitas de funcionário do Programa Fome Zero, do Governo Federal, que cadastrou inicialmente sessenta famílias para o recebimento de cestas-básicas, que são entregues a cada três meses e chegam até 70 quilos de alimentos por família.

⁹ As primeiras visitas iniciaram-se com a equipe do CECAB, dirigido pela Dr Olga Cabrera em 2000; André Marques em 2007 e nos em 2002 a 2010.



Foto: Moradoras do território dos Almeida recebendo cesta-básica.
(D. Divina, Maria da Penha e Luzia). Arquivo pessoal da pesquisadora fevereiro 2009.

A VIDA NO LUGAR

Matos e Salaza (2009) afirmam que a imagem que se tinha do cerrado goiano até a década de 1970, era como um local desabitado, sem presença de relações sociais. Para o Estado, ainda segundo esses autores, o cerrado era visto como uma área pouco ocupada e de baixo valor econômico. Vários projetos do governo foram elaborados para o desenvolvimento econômico dessa área dentro da modernização agrícola:

No processo de territorialização do capital nas atividades agrícolas do Cerrado, financiado, sobretudo, pelo Estado, foi desconsiderado, de certa forma, a existência dos povos do Cerrado. Os incentivos por meio de financiamentos, programas e infraestruturas eram voltados principalmente para os produtores sulistas que já possuíam tradição e experiência na agricultura moderna. [...] O crescimento econômico chegou ganhando amplitude a cada momento, junto, os agravantes sociais desse processo e os impactos ambientais, ou melhor, a destruição do Cerrado (MATOS e SALAZA, 2009, p. 10).

As lavouras de soja chegaram com os sulistas, que derrubaram o cerrado, corrigiram o solo com calcário e plantaram soja para a exportação em toda a extensão. Os antigos quintais, com pomares e hortaliças, foram substituídos por lavouras que se estendem às margens dos córregos, e com a soja amadurecendo, a visão que se tem é de um mar verde. “Quando a soja é colhida, a imagem é de uma terra desolada, sem nenhuma árvore e só crescem arbustos”, descreve Vando ao olhar da porta de sua casa para o horizonte. (Entrevista concedida à autora por Vando, morador do Núcleo 1, em São Sebastião da Garganta – julho de 2009).

As relações sociais, culturais e econômicas da comunidade dos Almeida não diferem das muitas outras comunidades negras rurais de Goiás. As dificuldades em manter a capacidade de autossuficiência são visíveis, devido à degradação ambiental do território, à perda da biodiversidade, o desmatamento que como consequência provocou a diminuição das águas do córrego e sua contaminação.

AS MULHERES DA COMUNIDADE

As relações de gênero que por muitos séculos estiveram enraizadas de forma profunda em nosso cotidiano são relações historicamente e oficialmente construídas, não são processos simples de serem transformados.

As relações sociais familiares estão dominadas por uma forma de poder, o patriarcado, que está na origem da discriminação sexual de que são vítimas as mulheres. Obviamente, tal discriminação não existe apenas no espaço-tempo doméstico e é, alias, visível no espaço-tempo da produção ou no espaço-tempo da cidadania (SANTOS, 2001, p. 5).

Os conceitos desenvolvidos por Santos (2001), espaço-tempo-doméstico e espaço-tempo-produção, aplicam-se ao ritmo de vida e trabalho das mulheres na comunidade. Além dos afazeres domésticos como lavar, cozinhar limpar a casa e cuidar dos filhos menores, quase todas executam alguma atividade rentável: Algumas trabalham como domesticas ou como diaristas nas fazendas vizinhas. Outras produzem algum tipo de alimento ou artesanato para vender e completar a renda familiar.

Algumas, como D. Divina, fazem colchas e tapetes de retalhos de tecidos. Dona Divina Maria faz farinha e polvilho da mandioca; Dona Iláides fia o algodão para fazer a linha e tece no tear cobertores e mantas que são vendidos nas feiras de Vianópolis e Silvânia.

O nível de escolaridade é baixo entre elas. Quase todas que estão acima de 30 anos, fizeram somente o primário na escola que funcionava na comunidade e algumas são analfabetas. As mais jovens fizeram até o nono ano. Poucos jovens da comunidade que saíram para trabalhar nas cidades próximas e até mesmo em Goiânia, continuaram os estudos.



D. Maria do Carmo Almeida

D. Divina Almeida Barbosa

D. Iláides Arebo Araújo

Foto das mulheres da comunidade expondo seus trabalhos artesanais.

Arquivo pessoal fotos tiras em junho de 2007

Essas atividades hoje, predominantemente individuais, feitas por cada uma em suas casas, anteriormente eram atividades coletivas onde se reuniam mulheres mais velhas, jovens casadas e crianças que num esforço conjunto descaroçava o algodão, cardava, fiava e tecia no tear os cortes de tecidos que serviriam como cobertores e para confecção de roupas. Esses momentos são descritos como momentos de trabalho e confraternização onde todas reunidas em um cômodo cantavam enquanto trabalhava modinhas improvisadas a partir dos fatos ocorridos no dia a dia da comunidade. A tecelagem de algodão hoje é uma atividade bastante restrita na comunidade conforme explica D. Divina:

Inda faço (de vez em quando) teim um algudãzim ainda... a gente faiz isso aqui na roda ó... É. Aí aqui a gente faiz corte de calça esse dia mêmo eu fiz (vindí dois) (Entrevista concedida à autora por Divina em sua casa em São Sebastião da Garganta – junho de 2006).

Mais que uma necessidade doméstica, embrião da indústria a tecelagem de algodão expandiu-se no Brasil a partir de Minas Gerais. Em Goiás, chegou junto com as levas dos primeiros mineiros que para cá migraram. A antiga prática de plantar o algodão – fiar – tecer – costurar, sempre foi uma prática familiar: cabe ao homem construir o tear, as crianças, meninos e meninas, ajudam a tirar os caroços do algodão e pentear no cardador e as mulheres tecem no tear. Atividade doméstica da tecelagem de algodão fez parte das representações em torno da mulher em Goiás: “Toda moça para casar tem que saber fiar. Uma mulher só tem utilidade se for capaz de tecer as calças do marido” (MIRANDOLA, 1993). Encontramos em algumas casas da comunidade dos Almeida, parte de um tear e alguns instrumentos, como o cardador, somente D. Divina mantém nos fundos de sua casa um tear montado, porém, parte do ano fica desativado, falta-lhe o algodão que há muito deixaram de plantar na comunidade, pois os pequenos lotes de que dispõem, não comportam mais lavouras de algodão. Enquanto prática social essa tecelagem doméstica na comunidade perdeu sua capacidade de agregar as pessoas e também seu caráter de representação da feminilidade.

Responsáveis pelos cuidados com a casa, alimentação dos filhos, as mulheres manifestam as dificuldades de viver no lugar: queixam-se, principalmente, da falta de oportunidades para os filhos trabalharem e estudarem e de atividades remuneradas para elas. Algumas estão inscritas no Programa Renda Cidadã do Governo Estadual. Todas as casas visitadas recebem a cesta do Programa Fome Zero do Governo Federal. Afirmam que é uma ajuda, mas o que elas queriam, realmente, era algo rentável para elas. Em 2009, elas criaram uma Associação de Mulheres Produtoras de Farinha; fizeram cursos e treinamentos oferecidos pelo Banco Nacional de Desenvolvimento, e aguardam a construção de uma fábrica de farinha na comunidade. Na maioria das casas há presença de crianças, são os netos, deixados por suas mães com os avôs, para trabalharem nas cidades vizinhas.

Reconhecem-se como quilombolas e questionam a prefeitura de Silvânia, o Governo Estadual e o Federal. Segundo elas, todos aparecem na época de eleição, fazem mil promessas para os quilombolas e depois que passa a eleição somem todos. A insatisfação é geral com os políticos, porém, gostam de escolher os candidatos através do voto, “a cada eleição renova as esperanças” (Entrevista concedida à autora por Dona Ilaides Arebo de Araújo, em sua casa em São Sebastião da Garganta, em 15/11/2009).

FESTAS/CELEBRAÇÕES/RELIGIÃO:

As reuniões festivas existentes entre os Almeida não diferem de outras práticas do campesinato goiano: folia de reis, mutirão-traição, festas aos santos de devoção aparecem como manifestações que sempre estiveram presentes, segundo Dona Rita de Almeida Barbosa. A introdução de instrumentos como bumbo, atabaques, caixas os ritmos das danças em círculos demonstram a diversificação dessas manifestações. É uma característica humana recriar e inventar seu próprio cotidiano nas suas muitas “artes de fazer”, lembrando Certeau, que afirma ainda que “o cotidiano se inventa com mil maneiras de caça não autorizada” (CERTEAU, 1994, p. 38). Para conhecer essas performances coletivas é necessário vasculhar, pela oralidade as lembranças de quem viveu a época quando essas práticas ocorriam com frequência.

Bloch (2001) assevera que “tudo que o homem diz ou escreve, tudo que fabrica tudo que toca pode e deve informar sobre ele”. Sendo assim, devemos dar atenção à memória como parte de uma reconstrução do vivido, ainda que rudimentar e incompleta, como experiência pessoal e coletiva. Os trechos da entrevista com Dona Rita nos permitem reconhecer nas práticas do mutirão ou traição/treição o fortalecimento das relações sociais da comunidade. Dona Rita narra como aconteciam essas práticas:

Dava... treição... chegava cantadô de noite né? Ficava cantando batendo caxa “tututu tututu tututu” (risos) ... um pôco... os dono da casa... e loguim tava pulano tudo no chão né... saino da cama e fuguete subino... era bão... era só o encontro... um rebentava e êvai o ôtro no rabo (risos)... e no... de fuguete. Dançava. Dançava muito forró de noite... E de dia trabaiva. Ora... era a treição né? Pois é ... de dia tinha o serviço. Tinha e de noite o baile travez (risos). Aí de dia ia limpá um

rego... batê um pasto? É ... batê pa e roçá um trevo ... até ni roça mêmo ia uma hora capinava ôta hora ota roçá né? ... tudo fazia ... tinha o serviço do dia e de noite dançá forró.

Mutirão, traição/treição são práticas cuja definição é bastante simples, isto é, uma ajuda para o desempenho das atividades cotidianas, que se tornam especiais pelo número de indivíduos envolvidos ou pela forma que assume, são soluções para o problema de escassez de mão-de-obra, constituindo também, oportunidade e possibilidade da população reafirmar pública e socialmente os laços de amizade e compadrio, podem também ser observados aspectos ligados ao lazer. A traição difere do mutirão por sua característica peculiar de surpresa. Trata-se de uma prática em que uma pessoa amiga que trai a outra, convocando os vizinhos para fazerem o trabalho de um parente ou de um amigo necessitado do serviço mas que não pode pagar por ele.

No mutirão a pessoa necessitada de fazer um serviço como limpar um rego, consertar uma cerca chama os vizinhos para ajudá-lo, na traição/treição a cooperação nasce do impulso dos vizinhos, parentes e amigos que se prontificam a ajudar. Os preparativos são feitos às escondidas do necessitado do trabalho, que é pego de surpresa: altas horas da noite é acordado com foguetórios e cantorias pelos que organizaram a traição. O chamativo é a recompensa para todos e a alegria dos momentos de trabalho conjunto, e o forró no final do dia onde a dança misturada às bebidas e comidas servidas fartamente permitem uma aproximação maior, reforçando laços de amizades, vizinhanças e namoros.

As relações de favores são constantes na vida da comunidade quilombola, há um apelo ao favor quando todos se manifestam em, ajudar a alguém porque um dia foi ou poderá ser ajudado. Identificado desde o século XIX, e presente em quase todos os estados brasileiros, Recua, (2007) identifica alguns pontos comuns nos diferentes mutirões que ocorrem no interior do país e que segundo ele “fortalece a questão ritualística”, do mesmo:

1. O motivo é sempre o mesmo – necessidade de colheita, ou limpeza de um terreno;
2. O ajuntamento união dos trabalhadores;
3. Modo de execução – traição ou adjutório;
4. Farra ou algazarra na chegada do grupo;
5. O trabalho executado durante o dia;
6. As canções;
7. A festa que acontecia sobre qualquer circunstância (RÉDUA, 2007, p. 141).

Durante o forró ou o baile, no rancho, na porta da casa, se apresentava também o grupo de catira, formado somente por homens. É uma dança ritmada pelo som produzido pela batida conjunta dos pés no assoalho e batida das mãos. Dona Rita rememora essas festas da sua juventude:

Ora... E era muito... Tocá sanfona... Só puquê num go... é... O povo num num foi criado... dançano dancinha não, né?... Era catira. Catira. É dos catira. Tinha muito por aqui... Muito era muito mêmo... Inquanto os home dançava as moça jogava frô no chão, era bom dimais!

A memória narrada por Dona Rita traz práticas vivenciadas por ela desde a infância, as festas, danças, as relações de amizade fazem parte de suas lembranças. Aos 86 anos as mudanças nas danças, nas músicas e na convivência são percebidas pela informante que fala do passado com saudade. Na comparação com o hoje o passado é visto sempre como *“tempo melhor”*. Há uma idealização tempo de mais fartura, saúde e alegria. As novas formas de trabalho, de produção, a nova organização do espaço e a saída de muitas famílias em direção a cidade, deixaram o saudosismo daqueles que entusiasmados participaram dos mutirões, das catiras dos forrós e ficaram apenas seus testemunhos como registro de suas memórias.

No templo católico, quando o padre vem de Silvania ou Vianópolis celebra-se missas mensais, batizados e casamentos. Várias práticas de manifestação de fé a Deus e a São Sebastião são reproduzidas por todos.

Quando fica muito tempo sem chover, desde que eu era criança minha mãe, minha avó fazia isso: ajuntava todo mundo e ia até ao cruzeiro, colocava água numas garrafas e ia à procissão até o cruzeiro, lá despejava a água na cruz e rezava a São Sebastião pedindo chuva. Ia todo mundo: homem, mulher, meninos. Eles faziam isso e fazem até hoje, e, a fé deles, vocês não acreditam, mas é a fé deles¹⁰.

¹⁰ Fala de Geni Almeida Abreu, 2007, na época diretora da escola Alexandrina. Moradora do assentamento do INCRA. Converteu-se em uma religião evangélica e abandonou as práticas da igreja católica.

Geni, nascida e criada na região, explica sobre os santos de devoção na região e para os quais são feitas as orações e celebrações:

Faz-se oração para São Bento por causa das cobras, lá tem muitas cobras... se você for sair à noite, você pede pro senhor de São Bento ir a frente pra te proteger das cobras... e, para Santa Bárbara, é por causa dos ventos lá eles têm um negócio de colocar prato no terreiro quando está armando muita chuva e pedi pra Santa Bárbara que cesse o vento. Não sei se é a fé deles, mas, um dia eu tava lá, aí veio a chuva forte e minha mãe fez isso e a chuva ficou mais branda, não sei se era fé dela... As novenas, principalmente na quaresma, tem a reza das almas, mas não pode sair para rezar em número ímpar só par; se, no caso, meu marido quisesse ir, não podia ir só um, tinha que ir os dois, eles rezam a madrugada toda, vão passando de casa em casa... (Entrevista concedida à Dra. Olga, por Geni na escola em 2007).

Além do templo católico, atualmente existem, próximos ao ribeirão, dois templos da igreja evangélica Assembleia de Deus, e, no assentamento, também há um templo da igreja evangélica, o que demonstra mudanças no comportamento das manifestações religiosas. As folias de São Sebastião, diferente do tempo narrado por Dona Rita, vêm diminuindo tanto na participação dos moradores como na frequência “tem ano que não tem a folia” (trecho da entrevista de Dona Rita, em junho 2007). Alguns afirmam que dá muito trabalho para organizar a folia que sai em procissão levando a bandeira de São Sebastião e percorrendo todas as casas, colhendo donativos para o último dia de oração e da festa. Outros afirmam que hoje são poucos os que se dedicam a organizar e fazer a folia. Nos Almeida, a folia saía da porta da Igreja com a bandeira de São Sebastião, símbolo maior de toda e qualquer folia, de cor vermelha, com o desenho da imagem do santo ao centro e fitas verdes, vermelhas e brancas nas laterais, percorrem todas as casas e fazendas até o cruzeiro antigo, distante uns 5 km, depois retornam e fazem o fechamento da folia com rezas e a entrega da bandeira na Igreja. As transformações podem ser vistas nas fotos cedidas pela senhora Maria Helena Almeida.



Foto: D. Helena recebendo a Bandeira do Divino pai Eterno no território dos Almeida.
Foto arquivo pessoal de D. Helena.



Foto: O enfileiramento para apresentação de todos cavalheiros.
Arquivo D. Maria Helena Barbosa.



Foto: O fim do Giro da Folia de Reis. Arquivo D. Helena Barbosa

O percurso da folia agora é feito à cavalo ou de carro. Na chegada da folia, quem recebeu, o chefe da folia daquele ano, a bandeira do Divino foi a senhora Maria Helena, fato inusitado, pois na folia participam os homens, a as mulheres ficam apenas com a obrigação de organizar o espaço e as comidas. Dona Rita narra em meio a muitos risos e alegria como era, no seu tempo de moça, as folias de reis nos Almeida:

Eh trem bão era um poso de fulia. Xi. Uái girava o dia daí à noite ía dançá. É... catira. Dava a cumida pos pião. Dava a janta e dava o café de biscoito de noite... É de noite. E as lata de doce eh... eu já fui dimais. No ôto dia tinha o aimoço dos fulião. Saía girano o dia. Aí reunia todo mundo numa fazenda. É a vizinhança inteira. Aí era quarenta cavalero trinta cavalero. Ele saía ca bandera e os ôto atrais. Bateno caxa heim. É... cas caxa chegava naquele lugá... discia pidia esmola cantava se a gente quisesse que cantava eles cantava se num quisesse também só manda eles embora. [...] queria dançá o catira de dião né? Nas casa de quem falava pá cantá. Reza o terço também... assim de dia até quais num juntava ninguém não... pois é... puquê de dia ês ficava girano ia nas casa tudo... aí se o dono da casa pidisse um catirão ora... é... era "tuc tutuc tuc"... (risos) (interferência) (...) hoje eu quero... hoje eu quero hum... A catira ela é batida no pé e é cantada também né? e na mão. Tudo aqui era cantado. Ma a catira era só os home né? Saía duma casa e ía prá ôtra... as veiz naqueza que... a veiz naqueza casa que eles já tivesse passado... Enquanto eles passava nas ôta juntava na casa que ... ía batê o catira. É bom demais tudo é alegria. É... tudo é alegria. É a riqueza mió que Deus dá prá nós é dá saúde e amizade... uma amizade e a saúde é a riqueza que Deus deu prá nós mais... satisfeito... eu graças a deus eu tô dessa idade... nunca eu encontrei uma pessoa que... que eu trocasse fala... de briga não.

Todas as modificações ocorridas nas festas e celebrações da comunidade remetem aquilo que Hobsbawm e Ranger (1984) conceituam como “tradição inventada” identificada como práticas de rituais ou simbólicas com o objetivo de inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição. A continuidade das festas/celebrações entre os Almeida, ainda modificado na forma, remete ao sentimento de coesão, de pertencimento da comunidade ao território socializado.

**TRATAMENTOS DE SAÚDE POPULAR:
O USO PLANTAS DO CERRADO ENTRE OS ALMEIDA:**

Entre as tradições que sofreram modificações na comunidade dos Almeida destaca-se o uso de plantas medicinais, esses conhecimentos tradicionais possuem uma dinâmica própria, tratada por estudiosos do tema como saberes ancestrais, orientados por uma cosmovisão particular, que nascem em coletividades onde a oralidade é o principal veículo de transmissão, passado de geração a geração e cujo lócus privilegiado é a vida pratica onde tais saberes perpetuam-se, transformam-se e são inovados (DIEGUES, 1993).

O conhecimento e uso de plantas do cerrado não é apenas para fins de cura também passa estabilidade da saúde: muitos tomam as garrafadas preparadas por Dona Divina não porque estão doentes, mas sim para manterem a saúde. O rico conhecimento das plantas do cerrado pelos moradores da comunidade chamou a atenção da Dra. Olga Cabrera que após exaustiva pesquisa, organizou esses conhecimentos em um livro¹¹ onde estão catalogadas as plantas do cerrado e seu uso medicinal, junto à descrição de cada planta e seu uso. Os informantes permitem “aproximar de sua realidade histórica, pela via das relações que estabelecem com o bioma Cerrado” nas palavras de Alexandre

¹¹ O livro Comunidade Negra no cerrado – narrativas de curas e remédios foi editado pelo CECAB-Goiânia em 2007. Organizado pela Dra. Olga Cabrera, o livro tem a participação de outros pesquisadores.

Martins Araújo, que participou da pesquisa e assina um dos capítulos do livro. Mais que remédios a descrição desses conhecimentos nos aproxima da história desse povo que não está documentada mas se constitui na memória viva dos moradores mais antigos:

Meu pai que gostava demais dessas coisas... meu pai já fez muito remédio pros ôto, ontem mesmo nós tivemos conversando com a Geralda lá em baixo, ela falou assim: e quantas vezes seu pai num dormia de fazer remédio... Aí meu pai tinha fôia de argudão, príncipe, essas coiseradas meu pai num fazia remédio sem num sê queimando não, por isso que eu gosto de fazer meus remédios queimando num melzin, sabe? Meu pai foi enterrado no Quilombo e minha mãe foi sepultada em Silvânia (Trecho da entrevista de D. Divina, *In*: CABRERA & ARAÚJO, 2007, p. 125).

Aprendi com a minha mãe ... Minha mãe era uma muié que eu vô falá para senhora... ela era uma assistente, pra oiá muié, pra ganhar neném... Ela que insinô ele a fazer esse trem, qui ele tinha uma irmã, que tava com peila quais virano lepra... Com esse remédio eu curei uma irmã minha... Não, ela nunca me disse que insinô prela. Eu aprendi quela, qui eu fui num campo quela, pegá esses remédios, pra curá minha irmã, né aí eu aprendi quela (Trecho da entrevista do Sr. Cotrim. *In*: CABRERA & ARAÚJO, 2007, p. 125).

Os conhecimentos sobre as plantas do cerrado, sua identificação e como transformá-las em remédios são conhecimentos particulares do grupo caracterizados pela transmissão oral, ainda quando migram para cidade eles são incorporados às práticas do dia-a-dia. Esses conhecimentos, ainda migrando para a cidade, são incorporados às suas práticas:

Ah! Meu marido sabe fazer essas garrafadas desses trem, tanta raiz que ele junta. Lá em Vianópolis tem um médico lá, ele é dentista; dentista famoso mesmo. Cê conhece ele né Maria? O Aerovaldo. Ele tem uma fia que ela saiu uns fornuquim nela mesmo... Ele rivi Goiânia tudo! Aí nun sei quem que conto para ele, que meu marido sabe fazer as garrafadas, sabe? Ele bateu lá em casa lá em Vianópolis... Aí ele falou: "Ô Zarico, eu trouxe a Carolina pro cê oiá ela, esses trem dela, o cê fazer pra mim... eu pago o cê, pro cê fazer os remédios pra mim e vendê os remédios para mim". Ele fêz dois litro de remédio pra ela. Ó! A menina alisô, que virô uma peila que cê precisa de vê! É muita raiz que ele põe! É ...é muito trem que ele põe, pra fazer esses remédios (Trecho da entrevista da senhora Neila. *In*: CABRERA & ARAÚJO, 2007, p. 125).

O uso medicamentoso das plantas do cerrado representa um domínio sobre o meio, um conhecimento único e especial. Quando iniciou o Programa Saúde da Família, implantado na região em 2007, com a criação de um posto de saúde, no Núcleo 1, próxima à igreja católica, e com as visitas mensais do médico e enfermeiras do programa, as práticas tradicionais de atividades como as das parteiras e raizeiras passaram a ser questionadas, diferente de outras regiões onde as parteiras e raizeiras foram convidadas a incorporarem seus saberes aos saberes médicos, transformando-se em agentes de saúde local¹². Na comunidade dos Almeida, todos os que visitam o médico são orientados a abandonarem os remédios caseiros feitos com plantas, são considerados ineficazes e anti-higiênicos:

Aqui ninguém toma remédio do mato não e nem sabe fazê, a enfermeira disse que se misturá os remédios deles com as pranta faiz mal e não pode mais recebê os remédio deles pra tudo, pressão (Entrevista de Juliana Almeida Barbosa concedida à autora, em novembro de 2008, na sua casa em São Sebastião da Garganta).

A resistência ao uso dos remédios caseiros se deve às mudanças de comportamento da comunidade provocada pela presença do médico no posto de saúde – ir a consulta com doutor é um atrativo para muitos. Nos dias de atendimento encontramos pessoas dos três núcleos aguardando por uma consulta no posto, pessoas que haviam chegado muito cedo para pegar uma senha para a consulta. O médico tem um limite de 6 a 10 consultas por cada visita, e há ainda pessoas que andaram muito a pé para chegar ao posto. Outro motivo de mudança de comportamento é a presença da religião evangélica, como tínhamos comentado antes. A conversão à nova religião trouxe mudanças na prática de benzimento e no uso das plantas medicinais. A coleta das plantas e o preparo representa um ato de fé feito sob o poder das orações e para os evangélicos essas práticas são consideradas bruxarias e os convertidos devem abandoná-las.

¹² Esse foi o caso do povoado do Moinho, estudado por ATTUCH, 2006.

Outro empecilho à continuidade dessas práticas é o fato do cerrado que cobria toda a região ter sido transformado em lavoura de soja e pastagens para gado. Na década de 1990 houve uma intensificação dessas atividades, aliada a esse fenômeno observamos a presença de carvoeiras e dragas de extração de areia no córrego São Sebastião. As árvores e frutos do cerrado tão utilizados pelos raizeiros, restringem-se hoje, às plantas no fundo do quintal ou nas hortas caseiras. Muitas das plantas catalogadas pela Dra. Olga Cabrera em 2000-2005 não existem mais na região, soma-se a isso o fato desses conhecimentos estarem se perdendo com a morte dos mais velhos como D. Rita, D. Cassiana, D. Elisa (Neném), ademais, o desinteresse dos mais jovens em aprender a reconhecer, coletar e transformar as plantas do cerrado em remédios. Os Almeida são formados por quarenta grupos familiares que vivem na região, a partir da terceira geração formada por Dona Rita, Dona Cassiana, Dona Elisa e o Sr. Erlindo, todos já falecidos e que relataram sua infância na região na companhia de seus pais e avós. A quarta geração é formada pelos filhos desses, a quinta geração pelos seus netos e a sexta geração pelos bisnetos. Da primeira geração pouco se sabe. O Sr. Erlindo contava em entrevista que sua bisavó, Dona Olália Borges, seria proprietária de muitas terras na região. Dona Cassiana falava de sua avó Rosa. A ascendência inicial, também no caso de dona Elisa (Neném Caixeta), é uma mulher.

Essas famílias resultaram do encontro espontâneo entre sujeitos, na maioria ex-escravos que, ao final da mineração ocorrida na região no final do século XVIII, estabeleceram-se naquela área, distante dos centros urbanos de Silvânia, antiga Bonfim, e do povoado de Cruzeiro de Águas Claras.

REFERÊNCIAS

ANJOS, Rafael Sanzio Araújo. **Quilombolas – tradições e cultura da resistência**. São Paulo: AORI Comunicação, 2006.

BAIOCCHI, Maride Nasaré. **Negros de Cedro: estudo antropológico de um bairro rural de negros em Goiás**. São Paulo: Ática, 1983 (Ensaio: 97).

BONNAL, P.; ZOBY, J. L. F.; SANTOS, N. dos; GASTAL, M. L.; XAVIER, J. H. V.; SOUZA, G. L. C. de; PEREIRA, E.; PANIAGO JUNIOR, E.; SOUZA, J. B. de. **Modernização da agricultura camponesa e estratégia dos produtores**: Projeto Silvânia, Estado de Goiás, Brasil. Planaltina: EMBRAPA-CPAC, 1994. 24p. (EMBRAPA-CPAC.; Documentos 55).

BORGES, Humberto Borges. **História de Silvânia**. Goiânia: Cerne, 1981.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **A Festa Santo Preto**. Rio de Janeiro: FUNARTE, Goiânia: Universidade Federal de Goiás, 1985.

_____. **Peões, Pretos e Congos: trabalho e identidade étnica em Goiás**. Goiânia, Editora Universidade de Brasília, 1977.

CANCLINI, Néstor García. **Culturas Híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade**. tradução Heloísa Pesza Cintrão, Ana Regina Lessa. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1997. [Ensaio Latino-americanos, 1]

CARRIL, Lurdes. **Terras de Negros: Herança de quilombos**. São Paulo Scipione, 1997. (Ponto de Apoio).

CARVALHO, José Jorge. (org) **Histórias, Tradições, Lutas. O Quilombo do Rio das Rãs**. Salvador-Ba.: EDUFBA, 1995.

DOLES & PRUDENTE 1992 - **Memória da ocupação e colonização de Goiás a primeira metade do século XIX**. Goiânia: a visão dos europeus. Ciências humanas em Revista-História, (Goiânia) v. 3, n. 1.o. jan /dez. 1992.

FONSECA, Maria Nazareth Soares (org). **Brasil Afro-Brasileiro**. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

FREYRE, Gilberto. **Casa Grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal**. 31ª ed. – Rio de Janeiro, 1996.

HAESBAERT, Rogério. **Territórios Alternativos**. Niterói: EdUFF. São Paulo: Contexto, 2002.

HALL, Stuart. **Da Diáspora - Identidades e Mediações Culturais**. Organização.

_____. **A Identidade Cultural na Pós-Modernidade - tradução Tomaz Tadeu da Silva, Guaraciara Lopes Louro**. 3ª. Rio de Janeiro DP&A, 1999.

HASENBALG, Carlos. **Discriminação e Desigualdades Raciais no Brasil**. Traduzido por Patric Burglin. 2. Belo Horizonte: Ed UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ, 2005.

LOIOLA, Maria Lemke. **Trajetória para liberdade: escravos libertos na capitania de Goiás**. Goiânia: UFG, 2009.

LOPES, Nei. **Enciclopédia Brasileira da Diáspora Africana**. São Paulo: Selo Negro Edições, 2004.

MACHADO, Márcia Cristina. **Inventário lexical de Porto Leocárdio**. Goiânia, 2005. 127f. Dissertação de Mestrado-Universidade Federal de Goiás.

MORAES, Cristina de Cássia Pereira. **Do corpo Místico de Cristo: Irmandades e Confrarias na capitania de Goiás, 1736-1808**, Lisboa, 2005. Dissertação de Doutorado. Universidade de Lisboa.

MOURA, Clóvis. Os Quilombos na Dinâmica Social do Brasil. Maceió: EDUFAL, 2001.

MOURA, GLÓRIA. **Quilombos Contemporâneos no Brasil**. In CHAVES, Rita; SECCO; Carmen; MACEDO, Tânia. (orgs.) *Brasil África – como se fosse mentira*. São Paulo: Ed. UNESP, 2006.

MUNANGA, Kabengele. **Origem e histórico do quilombo na África, Revista USP**. São Paulo, nº 8 dezembro/janeiro/fevereiro 95-96, p. 57.

_____. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil – identidade nacional versus identidade negra**. 3ª, Belo Horizonte :Autêntica, 2008.

NASCIMENTO, André Marques. **A variação na expressão do dativo em variedades linguísticas rurais goianas**. Goiânia, 179 f. Dissertação de Mestrado – Universidade Federal de Goiás.

RÉDUA, Wagner César . **Mutirão do Triângulo Mineiro: trabalho, música, alegria e festa no mundo rural**. Caderno de pesquisa do CDHIS- n.36/37 – ano 20 –p133-142, 2007.

ROSENDAHL, Zeny & CORREA, Roberto Lobato. **Manifestações da Cultura no Espaço**. Rio de Janeiro: Ed UERJ, 1999 (Série Geografia Cultural).

SILVA, Martiniano José. **Sombras do quilombo**. Goiânia: Ed. Barão de Itararé, 1974.

_____. **Quilombos o Brasil Central: Violência e Resistência Escrava**. Goiânia: Kelps, 2003.

SOUZA, Candice Vidal e. **A Pátria Geográfica. Sertão e litoral no pensamento social brasileiro**. Goiânia: Ed da UFG, 1997.

SOUZA, Álvaro José de, (org.) **Paisagem, território, região: em busca da identidade**. Cascável: EDUNIOESTE, 2000.

TEIXEIRA, Joaquina Barata. **A questão étnico-racial no brasil: respeito à diversidade e desafio construção e consolidação de direitos**. Apresentado ao Encontro Nacional CFESS/CRESS em Natal – RN, em 04/09/2007.

TUAN, Yi-Fu. **Espaço e lugar: a perspectiva da experiência**. 1 ed. São Paulo: Difel, 1983.

VISGOTSKY, Lev. **El desarrollo de los procesos psicológicos superiores**. Barcelona, Grijalbo 1979.

VISGOTSKY, Lev. **Pensamento y lenguaje**. Buenos Aires: La Pléyade, 1977.

WOODWARD, Kathry. **Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual**. In SILVA, Tomaz Tadeu da (org.) *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000.



O IMAGINÁRIO POPULAR LOCAL EM SINHOZINHO: DA DEVOÇÃO RELIGIOSA À PRÁTICA NA ROMARIA EM BONITO-MS

THE LOCAL POPULAR IMAGINARY IN "SINHOZINHO":
FROM THE RELIGIOUS DEVOTION TO PRACTICE IN THE PILGRIMAGE IN BONITO-MS

<https://doi.org/10.5281/zenodo.5928868>

Envio: 24/07/2018 ♦ Aceite: 01/10/2018

Layanna Sthefanny Freitas do Carmo



Mestranda do Programa de Pós Graduação *Stricto Sensu* em Territórios e Expressões Culturais no Cerrado, da Universidade Estadual de Goiás, Campus Anápolis de Ciências Socioeconômicas e Humanas.

Maria Idelma Vieira D'Abadia



Pós-doutora em Geografia pela Universidade Federal do Paraná. Docente e pesquisadora do Curso de Licenciatura em Geografia e do Programa de Pós-Graduação *Stricto-Sensu* Interdisciplinar Territórios e Expressões Culturais no Cerrado da Universidade Estadual de Goiás, Campus Anápolis de Ciências Socioeconômicas e Humanas.

RESUMO

O presente artigo se propõe a realizar uma análise do tipo descritivo-analítica acerca da figura do Sinhozinho, bem como apontar uma interpretação referente à devoção do povo no imaginário local do município de Bonito-MS em torno desse sujeito. A afirmação do Sinhozinho como santo se dá a partir da personalidade religiosa, a qual (re)produz significados imaginários sobre sua existência física, transfigurando para o campo das relações culturais e ritualísticas na construção da expressão popular e sagrada. Os devotos atribuem a Sinhozinho o caráter de milagreiro, portanto, será descrito e discutido a construção dessa cultura de santidade expressa popularmente e que fundamenta o rito e a romaria realizada anualmente em seu louvor. Os dados aqui descritos partem de uma revisão bibliográfica a respeito da temática, os quais serão ampliados e divulgados por meio de uma dissertação, a qual ainda se encontra em construção.

PALAVRAS-CHAVE: Devoção; Imaginário; Religiosidade Popular.

ABSTRACT

This article proposes to carry out a descriptive-analytic type analysis about the figure of Sinhozinho, as well as an interpretation referring to devotion to the local non-imaginary people of the municipality of Bonito-Mato Grosso do Sul, Brazil, around that subject. The statement of Sinhozinho as a Saint is given from the religious personality which produces imaginary meanings about your physical existence transfigured for the field of cultural relations and building the popular expression ritualistic and sacred. Devotees attribute to Sinhozinho the character of miracle worker, therefore, will be described and discussed the construction of the culture of Holiness expressed popularly and that justifies the rite and the pilgrimage held annually in your praise. The data described here are based on a bibliographical review about the subject, which will be expanded and disseminated through a dissertation, which is still under construction.

KEYWORDS: Devotion; Imaginary; Popular Religiosity.

INTRODUÇÃO

A devoção de um personagem milagreiro e caracterizado como santo devocional na sua flexibilidade de beneficiar inúmeras famílias em um ponto de culto e partilha em diferentes lugares e tempos, são alicerces presentes, que o aderem na condição de ser contemplado socialmente pelas suas transcendências intransponíveis. A comunhão com esses seres de influência numinosa também transmite a ligação de uma pessoa comum nos termos de uma entidade suprema para o seu povo seguidor, chegando a praticar o ritual religioso. Se atrelar a um praticante das obras divinas é uma ação importante e complementada pelos grupos distintos, vivenciando suas religiões em busca de uma resposta satisfatória aos seus anseios.

Os fiéis declarados, ao confirmarem esses homens descritos e inscritos por caridosos e fraternais, entre outras explicações de bondade, como misteriosos e idealizados nas suas posturas humanas depois santificadas, nem sempre são reveladas na íntegra. Essas exemplaridades acabam firmando esses homens que intervêm diretamente no desejo dos seus admiradores de serem ouvidos. Muitos deles se sentem impressionados pelos comportamentos desses sujeitos em semearem as mensagens

enviadas por uma ordem superior e, conseqüentemente como resultado, eles se apegam a sensação de estarem sendo protegidos, assim eles depositam suas orações e várias formas de agradecimentos ao frequentarem capelas, oratórios, festas religiosas e romarias, os rituais.

O fenômeno religioso e cultural a ser tratado neste artigo como objeto de estudo é exposto em uma compreensão de um agente móvel no espaço e nas devoções. A trajetória do Sinhozinho em Bonito-MS é associada à passagem de um ser religioso inserida em uma história curiosa para os moradores. O imaginário como categoria a ser desdobrada nesse texto, se trata da emissão e do decifrar dos códigos no conhecimento popular acerca das falas e das impressões deixadas e imaginadas pelos depoentes fazendo com que o Sinhozinho sobreviva. Nesse sentido, as testemunhas narram o seu trajeto oculto durante o período da década de 1940, no município de Bonito. A narrativa em destaque propõe explicitar os rumos do seu legado cultural, reinterpretado com a devoção dos seus seguidores na capela localizada na fazenda Estrelinha, próxima ao rio Mimoso. Nessa região de fazenda, ocorre o ritual da romaria que celebra o culto a Nossa Senhora Aparecida e a homenagem ao seu fundador, no dia 12 de outubro. Pretende-se relacionar a religiosidade popular e o imaginário de Sinhozinho com o objetivo de demonstrar a comunicação, presentificando a sua jornada.

SINHOZINHO:

UM SUJEITO HISTÓRICO INTERPRETADO NO PRESENTE

A história do Sinhozinho é uma adaptação de histórias reconhecidas ou não. Essas são possibilitadas pelos sentidos imagéticos e apontadas em diversos escritos locais, em que os maiores interessados na sua repercussão da internet são os próprios moradores do estado, que se preocupam em divulgar essa personalidade como integrante e pertencente a devoção popular desse espaço, embora sua identidade não

tenha sido identificada nos documentos da região. As tramas da sua trajetória que não se esclarecem detalhadamente com provas são narrativas que quase não lhe explicam, mas continuam vivas nas narrações e não perderam seus enredos ao serem publicados em sites, ganham novos significados.

Entretendo, esses dados fornecidos pelos informantes nas redes sociais e comerciais, estão sendo aplicados como tentativas biográficas de um indivíduo complexo. Ao mesmo tempo, as histórias são vistas como fontes nas quais esses meios de informação destacam todo o engajamento do sujeito informando o período (1940-1944) percorrido por um homem simples e de poucos recursos se deslocando nas áreas rurais; ninguém sabe de onde veio ou para onde foi. Esse se tornou santo na apresentação dos textos eletrônicos ao destacar os seus aliados religiosos ao mencionarem que se alimentava de peixe, pescava, e trabalhava de maneira comunitária para atender os moradores. Comia um pouco de mel e obtinha um dos braços escondidos na expressão popular do povo sul mato-grossense. Sua essência, além de ser um fato não esquecido nas narrativas que se fragmentam pelo referente lhe descrevendo, também trazem uma junção de crenças se confundindo com o folclore local e readaptações da fé. Essas funcionalidades religiosas se adicionam no ritual que contempla o espaço como simbólico quanto aos encontros festivos com os agentes.

Ao evocar a força sagrada, os indivíduos seguidores do Sinhozinho se aproximam de uma jornada executada com peregrinação e adoração católica até o local direcionado à sua romaria que acontece todo dia 12 de cada mês. A procura dos religiosos referente às suas imagens vai além de suprir as necessidades espirituais. Os devotos também se apropriam de trocas coletivas, simbólicas e comerciais para dar continuidade a existência dos contos populares que estão ligados ao meio, à escrita, a oralidade e a religiosidade na devoção do ícone que tem a sua história oculta. Essas explicações nem sempre são contadas ou decifradas nas enunciações, ou seja, é dada em silêncios e as

palavras apreendidas pelos conhecedores desse sujeito são seletivas, nem tudo que é dito pelos depoentes é partilhado na íntegra.

Pode-se dizer que a figura do Sinhozinho na sua manifestação religiosa no estado do Mato Grosso do Sul, é uma existência mental e esta possui forte representatividade de diferentes versões de si e são afetadas pelos que acreditam em seus poderes nas várias concepções reveladas e não reveladas, tanto instrutivas quanto imaginadas nas suas faces. É preciso dizer que as narrativas locais e suas agilidades de escrever sobre um Sinhozinho loiro, ruivo, cabelos longos ou curtos, crespos, baixo ou alto, conversando por gestos passam a dar continuidade às entrelinhas da sua vida não definida na religiosidade popular em elementaridade da sua atuação voltada aos afetos e aos códigos como signos populares.

Ambas as referências associadas a sua imagem flexível não possuem uma definição única, se manifesta no messianismo, a uma divindade ou andarilho entre os seus protagonismos e essas são questões pelas quais intensificam a idealização entre o céu e a terra, entre o bem e o mal. Esses acontecimentos místicos narrados nos textos informativos que ultrapassaram o contexto de mortes e violências produzidas na década de 1930 e 1940 no espaço do distrito que se tornaria Bonito em 1948. Esse terreno é confrontado com a chegada de bandoleiros que migraram de seus estados e promoveram os conflitos de ordem econômica e política em uma sociedade heterogênea que encontrou conforto no seguimento desempenhado de um agente tido como mestre divino. Pode-se apontar que devido às desigualdades e as crises desses eventos históricos, os fatos referentes ao fenômeno foram notáveis e ganharam alguns significados com as experiências dos devotos, registrando em suas falas a sua eficácia nas devoções e prolongando a sua trajetória.

As religiões do mundo são compreendidas como campo de crenças diversas procurando criar e simbolizar os seus laços sociais, vivê-los é transferir a sua divindade cósmica, uma realidade da ação terrena e a necessidade do universo mental. A

significação das coisas perpassam momentos em torno dos ciclos existenciais da vida humana com as suas necessidades psicológicas, ritualísticas e culturais. Em um primeiro momento, cabe expor a seguinte questão: o Sinhozinho teria sido um mestre divino? Um santo popular? Qual a face que melhor se encaixa na identidade e na representação desse agente cultuado pelo seu povo? Para responder a esse questionamento, buscamos desdobrar a relação desse ser com sua interferência ao território e aos pressupostos decorrentes dessa curta vivência. Talvez, essas indagações não sejam respondidas tão rápido.

Os grupos sociais que residem nas localizações do município de Bonito ou até mesmo fora, acrescentam diversos traços inconclusivos que aproximam a existência de Sinhozinho semelhante a um vivente igual aos santos católicos e outras vezes, forjados na mítica de suas próprias atribuições em falar a respeito do assunto. Tratam do seu percurso o enfatizando como um agente sacralizado. Andava sempre solitário e independente, auxiliava doentes e realizava orações para a população necessitada. As palavras descritivas mais comuns sobre as expressões desse ser indecifrável na comunidade que continua a ser tecido no imaginário se associam a sua alimentação à base de frutas, peixes, mel e água, sempre benzidos quando ingeridos, além de expor a sua resistência quanto ao consumo de outros alimentos e ações violentas entre os sertanejos como matar, roubar, mentir ou não partilhar com o próximo. Além disso, é lembrado por levar o evangelho e deixar as cruzes fabricadas nas fazendas para influenciar a oração por onde andou peregrinando nos territórios e salvando os devotos nas terras dos fazendeiros. Estes materiais são signos da sua passagem simbólica e são símbolos da sua autenticidade nas ações religiosas, tais como as rezas, curas, pregações e benzeções, as quais se tornam marcos expressivo na experiência dessa religiosidade popular vivida. A ilustração 01, inserida no texto, representa a imagem revelada pelo imaginário dos devotos de Sinhozinho em Bonito.



Ilustração 01: Fotografia da escultura do Sinhozinho de Bonito – 2014.
Fonte: Disponível em: <http://www.champanhecomtorresmo.com/2014/10/sinhozinho-de-bonito-mato-grosso-do-sul.html>. Acesso em: 26 jun. 2017.

Observa-se que a estética da sua forma física nas cores claras e pintadas à mostra, são indicativos das tonalidades azul claro e escuro, e remete-se a intenção de uma proximidade com a cor celeste. A sua elaboração é mistificada por um desconhecido que impressionava, lembrado como incomum no pensamento social. O agente religioso foi projetado pela autora que segundo informações postadas nas redes sociais, à artesã é residente na cidade de Campo Grande. Sabe-se que a iniciativa de destacar a produção material da escultura, pressupõe uma posição prévia de caracterizar os traços do imaginário.

De acordo com Pesavento (2006), a habilidade de imaginar as coisas e as representações em seu entorno, se relacionam a função indicadora das sensações nas quais esses mecanismos de realidades existem na eventualidade de confirmar o mundo vivido pelos devotos. Nesse caso, se tornando tangíveis pelas suas trajetórias pessoais como uma maneira de ser e de estar no mundo como recuperações da ausência, mas nem por isso, essas mutabilidades são visíveis e estão livres de intenções manipuláveis. A aparência de Sinhozinho não diz tudo na integridade, mas sabe-se que a sua representatividade nas falas estão marcadas pela essencialidade de um discípulo, cristão e devoto, fabricado de acordo com o interesse da artesã e dos grupos gerais. Vemos em um primeiro contato, o encaminhamento de traços bíblicos da sua atuação na mente daqueles que acreditam na sua feição cristã. Entre outras variações, a figuração de um sujeito iluminado conforme narrado pelos adeptos de seus posicionamentos que lhe indicam por entrar nas tramas da repetição popular. Os mais antigos do município falam da sua aparência física com os cabelos longos, olhos e vestes azuis e mais os objetos com seus adereços, o apoiando e o construindo na história não escrita no imaginário local.

No blog *Bonito por natureza* há a seguinte descrição: *“Figura mítica, um homem considerado santo por seus seguidores, Sinhozinho já se incorporou à história e ao*

*folclore bonitense. O “mestre divino”, curandeiro e milagreiro, senhor de barbas longas, olhos e cabelos claros apareceu na região por volta de 1944”*¹³. A referência se torna uma orientação na vida prática referenciada por (RÜSEN, 1996) e nesse caminho, a concepção da imagem abordada nas identificações do Sinhozinho. Ele aparece com um manto coberto no corpo e um rosário sendo acessórios inseparáveis nas suas intervenções sagradas e estes legitimam materialmente as evidências de um passado-presente em que os seus segredos se resguardam e não são reveláveis. Esses fatos se denunciam com a impressão de um rosto santificado que indica os cabelos ruivos e sua atuação como mudo, entre as pessoas lhe entendendo por gestos. Tudo isso gera a indefinição da sua verdadeira face, apesar de lhe projetarem continuamente como santo eleito pelo povo e invocado entre os mais humildes.

Nessa perspectiva, cabe acrescentar na discussão, alguns apontamentos de Rüsen (1996), quanto à operação cognitiva e constitutiva na formação da narrativa em elementaridade na produção do conhecimento. Os traços da experiência formam os sentidos do saber ao serem escritos na construção do Sinhozinho, embora se deva enfatizar que os registros não dizem totalmente as intenções da autora por traz da escultura, sabendo que há um discurso que precisa ser veiculado chegando aos que absorvem esse conteúdo. Leva-se em consideração que a percepção visual e individual do fabricante é diferente do modo público de representar e interpretar, ainda assim, os objetos permitem expor uma multiplicidade de olhares que se reconstituem através do olhar apropriado por quem sentimentaliza e se faz representar pela imagem ou quem irá receber essa representação ao ato de que dará outras compreensões. Na ilustração 01, mostra-se a calma e a misticidade no ícone que pode, sobretudo, trazer a percepção de um viajante temporário dos rincões sertanejos do Brasil arrebanhando seus

¹³ Acessado em 12 de julho de 2017: Bonito, história e lendas! Disponível em: < <http://bonitocultural.blogspot.com/2010/02/bonito-historia-e-lendas.html> >

seguidores na condução do bem. Uma vez que a sua chegada, naquelas paragens tem data incerta e não está devidamente registrada em documentos oficiais. Os imaginários são amplos e eles se formam na elucidação dos sentidos de seus discursos e no alcance da realidade dos depoentes, que podem negar ou confirmar a narrativa; é preciso considerar que essas quase sempre são voltadas ao sagrado.

O imaginário para Pesavento (1995) é a representação dos significantes entre as imagens mentais e as palavras na sua dimensão simbólica. Pesavento (2006) nos afirma que a realidade histórica de imaginar ideias traduz evocações sensoriais em uma linguagem a qual ela se torna amplamente um reduto do acontecido e se reconfigura pelas percepções imaginativas das imagens e seus instintos elevando-se em reais, reproduzidos por nós mesmos e para os outros. Esses efeitos dos registros escritos e orais articulados pelos depoimentos e pelos artesões são indícios aos quais vem a ser expressos no imaginário da mística, mediando entendimentos e a identidade expressa; inspirada em seu referente dialogando com o externo e nesse ponto quer mostrar sua visão das histórias do Sinhozinho construindo em uma ação interpretativa. A mensagem do objeto pressupõe a encenação da paisagem, privilegiando a manutenção de Sinhozinho ambientalizado na categoria de um ente de luz. Em todo caso, diversifica maneiras de situá-lo como um guia da esperança, profeta ou mestre divino.

A ilustração 02 é uma criação das narrativas locais reproduzida na pintura em *cartoon*. Nesse sentido, insere-se uma interpretação da subjetividade de sua figura na ideia de mestre divino, sendo que o espaço desenhado também recria a noção do sagrado. A cruz se repete como simbolismo desse sentimento, em que a religiosidade popular de identificação na imagem é reforçada na sacralidade que perpetua uma harmonia entre o seu silêncio ao qual é suavizado pelo apontamento da sua existência.

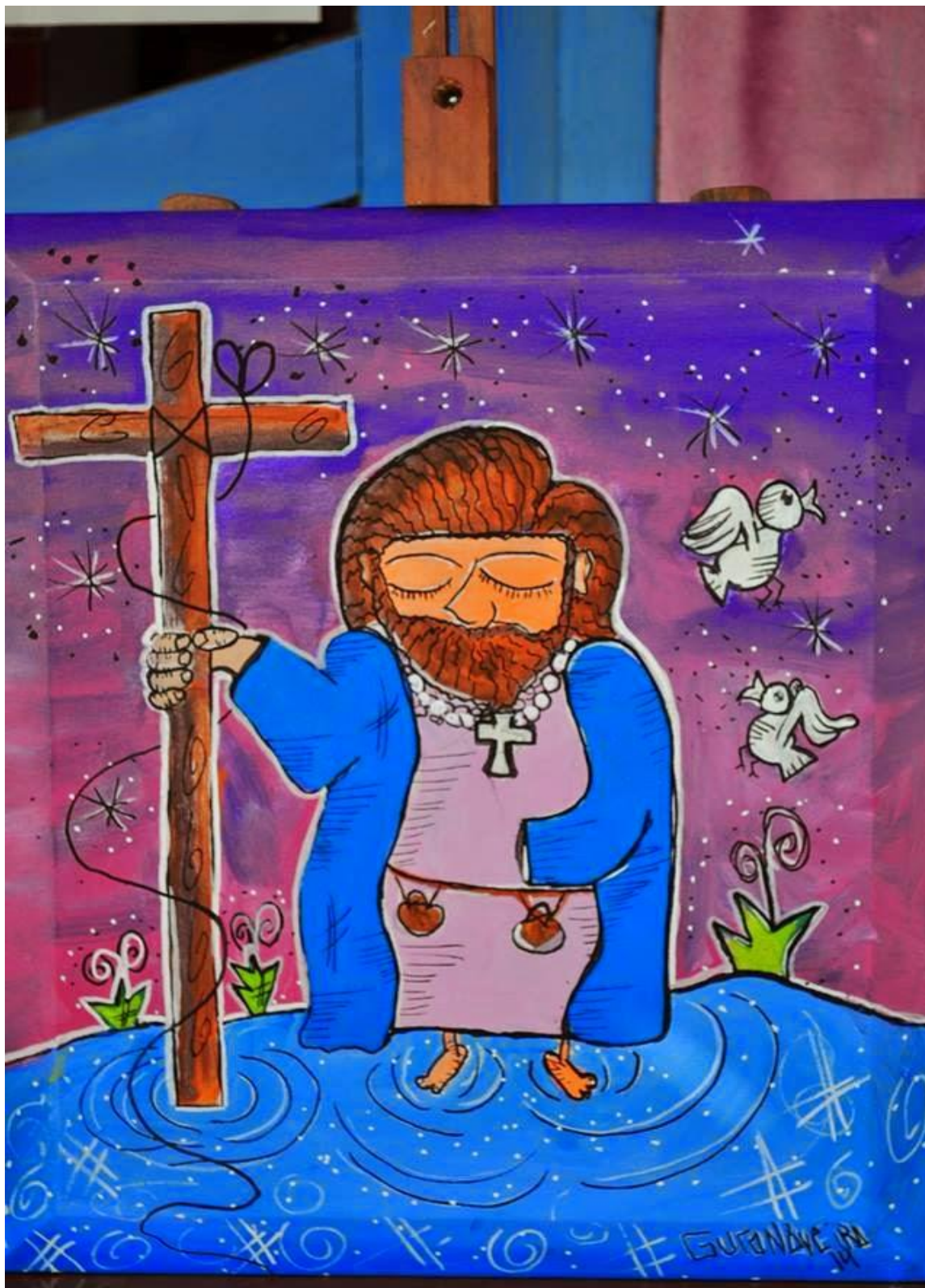


Ilustração 02: Representação artística do Sinhozinho, 2014.

Disponível em: <http://gutonaveira.blogspot.com/2014/06/sinhozinho-by-guto-naveira.html>.

Acesso em: 26 jun. 2017.

A ilustração 02 tem cores vivas, como notamos o tom azul, lilás e uma postura qualificando a sua experiência religiosa de viver entre os bichos, na natureza e se mostrando acolhido ou recolhido no seu contato com as autoridades celestes. Nas publicações dos *blogs* é referido pela atitude inusitada de não conter um rumo certo, não se fixar nos lugares e chegar aos locais presenciados por outros e recitando suas orações. A ilustração 02 se faz representar pela cena em que está próximo a água. Há relatos que utilizava água para benzer ou curar enfermos e nesse intercurso, a vida natural se mescla pela divinização do ambiente onde novamente aparece com a cruz, tão pronunciada pelos devotos, lhe acompanhando onde quer que fosse. O lugar é produto da valorização entre o relato e a definição de um mundo humano, por isso, o divino é propagado pelo componente que é adicionado sobre uma fonte, informando os grupos e esse canal vem a se fundir como uma dinâmica sociocomunicativa do imaginário social entre o humano e o transcendente.

Apesar disso, esse imaginado é a explicação do objeto que se torna sensibilizado diante de seu universo externo, demonstrando estar em um estado de manifestação com a espiritualidade. Os atores se preocuparam em registrar um indivíduo que sente, que se cala, se resguarda diante do que vê e se mostra misterioso atuando nas esferas sagradas do seu entorno. Identifica haver algumas lacunas sobre as suas atitudes na espiritualidade entre os seus devotos e principalmente nos relatos que apontam no seu cotidiano e a necessidade de comunicação com o povo, mas isso não se torna um limite em lhe tecer. Na concepção de Pesavento (1995), a ação que indica o valor estético da escultura é uma visualização concreta e abstrata na revelação do conteúdo, mesmo irrevelável em alguns exemplos.

Em outro apontamento, Naveira (2014), idealizador da ilustração 02, realizou uma postagem em seu blog exaltando esse imaginário.

Nas águas do mimoso andava o “Sinhozinho” com sua fé fazia curas, milagres, conversava com os animais e a natureza de Bonito era sua morada... Suas histórias serão sempre lembradas na memória do povo da cidade. Suas curas e feitos se transformam em mito e lenda que estão guardados ainda hoje no coração nos moradores (NAVEIRA, 2014).

As histórias de Sinhozinho são contadas pelos seus contemporâneos e se repassam no imaginário do município, referenciando outros grupos sociais que foram vividos por novas testemunhas. Há relatividades de suas reações com os outros que lhe seguia em rezas, curas, preces e pedidos de remédios e proteção. A citação se diferencia da visão daqueles que ouviram as suas representações já mentalizadas como testemunhas oculares. Por conta disso, formam-se valores e modos de se perceber a religiosidade popular nas criações herdadas. Essas transmissões se repaginam ou mantêm as mesmas mentalidades. Nesse caso, Naveira (2014) descreve que ele se comunicava, falava com os animais e a natureza, e nesse caso exemplificado, contrapõe a comunicação em sinais, conforme é narrado por outros moradores como versão tradicional. Esses apontamentos valorativos da sua imagem não são definidos sobre uma visão de mundo permanente, elas se difundem e se condicionam entre a cidade, o tempo e os rituais de uma sociabilidade que se recria e retorna a uma contextualização dos modos de agir e de ter uma leitura do personagem. Através disso, os devotos se reconhecem e compreendem a sua época e época dos seus familiares.

Pesavento (2005) entende a nova história cultural posta ao fato que o sentido das coisas, dos atores sociais e das palavras, incluindo também os costumes de outros agentes influenciáveis por algo decifrado é regido de significados pelo potencial explicativo do homem. Ao identificar o povo, as massas e as suas sensibilidades, a autora trata dos sentimentos na presentificação de um ausente que é presente nas suas várias mudanças e na conexão da realidade das crenças. Assim, a cultura marca uma geração ou se renova com métodos, permite variar com as suas ampliações, se atrelando sempre na busca de uma identificação individual que é dinamizada pelas ocasiões do universo e do próprio núcleo territorial. O ser humano ao se apropriar do sagrado procura redefinir os seus medos naquele que melhor lhe oferta uma segurança ou tranquilidade diante de suas próprias entregas e lamentações, sobre aquilo que os olhos não veem; mas se compactua com a energia do sublime se manifestando.

Burke (2006) analisa a história cultural como um conceito formulado pelos indícios de uma cultura, e nestas relações se transfere nas estruturas sociais em diferentes grupos que valorizam suas assimilações pelas redescobertas iniciadas por

trocas dos objetos. A capacidade das massas em se comunicar com o outro é própria de uma sistematização que o imaginário também é parte da vida na qual as testemunhas contam. Pesavento (2005) chama atenção para as ações do povo transmitidas sobre uma herança cultural. A ilustração 03 representa a narrativa posicionada em relação a origem de Sinhozinho retratado no *cartoon* de Guto Naveira (2014).

O imaginário popular...



Ilustração 03: Representação artística do Sinhozinho, 2014.
Disponível em: <http://gutonaveira.blogspot.com/2014/06/sinhozinho-by-guto-naveira.html>.
Acesso em: 26 jun. 2017.

O autor da ilustração 03 indicado nessa exposição ainda descreve Sinhozinho na fala de seus seguidores, dessa forma: “Um dia perguntaram ao forasteiro: - *de onde o “senhor” vem... Apontando ao céu ele respondeu a pergunta... Alimentando a devoção de um povo fomentando uma história de fé!*” (NAVEIRA, 2014). A frase que compõe esse fragmento reforça a palavra devoção que vai de encontro à memória da população convivente com Sinhozinho. Na explanação, nota-se Sinhozinho de pé e alguém de joelhos ouvindo os ensinamentos do mestre. Ambos se comunicam com a sinalização em seus diálogos, retomando o sentido de uma comunicação em mímicas; essa é mais uma representação readaptada à procura de significado(s).

No *blog* analisado em 2017, verificou-se outra informação que consta a ideia da representação do santo em que o autor complementa os argumentos anteriores:

Muitos consideravam-no profecta ou Santo, que semeava a harmonia o respeito o Bem e a Paz, outros de personagem misteriosa ou andarilho. Acreditavam nas suas preces e o povo recorria em massa á sua ajuda espiritual e dizem que até curava pessoas, acabando por deixar muitos locais de referência, como Água Santa ou Campina Sagrada entre outros [...] (CUNHA, 2017).

Os tempos canalizados pelas incertezas de um ambiente hostil, na eclosão de doenças, ausência de médicos, postos de atendimento e com residentes de um espaço ruralizado nos períodos de 1930 e 1940, levaram a busca por saídas que pudessem suprir os seus medos das autoridades na coerção dos indefesos e da qualidade de vida. A iluminação do homem que veio acalmar essa gente devota de seus milagres, também proporcionou as contradições de um tempo de disputas políticas e desconfianças dos agentes que externalizaram suas diferenças e perseguiram os seus ideais que ocuparam o espaço com a fé de um povo sertanejo e a crença de suas devoções como meio de sobrevivência.

Botelho (2015) assim descreveu a representação de Sinhozinho na região de Bonito-MS:

Na década de 1940 apareceu um cidadão em Bonito, em Mato Grosso do Sul, que rapidamente perpetuou-se em adores de santidade no imaginário popular. Sinhozinho, senhorzinho ou Mestre Divino, tanto faz. O prestígio dele é enorme, entre contemporâneos dele, e mesmo, da gente mais nova. Os causos repassados oralmente de geração a geração compõe uma história única, mas similitudes interessantes

com outras histórias em outros pontos do país, como Sertão de Antônio Conselheiro, o Ceará de Padre Cícero, e a Santa Catarina do beato João Maria. No fundo o enredo é o mesmo. Alguém que, em meio à miséria e à desesperança, tudo misturado com doenças tropicais ou provenientes da fome, aparece com rezas e ervas que acabam curando o que parecia incurável. Sua imagem foi igualada a São João Batista, sendo concebida, inclusive como reencarnação daquele que batizou Jesus. Embora que, entre as práticas de Sinhozinho, não estivesse o batismo, mas, quase exclusivamente, a cura. Para tanto, ele usava cinza e água, basicamente. Sempre, é claro, invocando a ajuda dos Céus e em meio a rezas das quais o povo participava noite e dia, numa verdadeira comoção popular, impressionante pela intensidade e duração. Não precisa dizer da força de uma criatura dessas acaba transmitindo a quem é beneficiado por suas ações ou palavra! Esse não é bem o caso de Sinhozinho, uma vez que, segundo a história, era mudo. Na verdade, eles se comunicava através de sinais que, caso não fossem compreendidos devidamente pelos fiéis eram completados por escritos. Escritos feitos necessariamente pela mão de um braço só, sem qualquer tipo de ajuda da outra, pois, aquele outro braço, assim, em atividade plena, não o impediu de construir uma capela, nas proximidades do rio Mimoso, onde ainda hoje ocorre romarias, especialmente no dia 12 de outubro, dia de Nossa Senhora Aparecida. A alimentação de Sinhozinho, era reduzida, ainda segundo os relatos dos seus contemporâneos, em poucas “iguarias” a exemplo de frutas, mel, peixe e mandioca, o que favorecia ainda mais ao fortalecimento de sua figura na população. Com um braço só, Sinhozinho espalhou cruzeiros em vários lugares de Bonito [...] (BOTELHO, 2015).

O Sinhozinho é contextualizado por diversos agentes que ressaltam a construção de sua passagem baseada na caridade, nos milagres e poderes especiais, criando o fenômeno da santidade popular, além da crença no mestre que agia com seus sinais em uma perspectiva histórica, ao promover feitos que se tornaram milagrosos para o povo. Assim, foi ficando conhecido pelo imaginário de uma visão que é movida de (re)criações e (re)interpretações ao longo do tempo. Sinhozinho foi devoto e dotado de santidade e induziu a espiritualidade de uma coletividade por possuir dons especiais no que tange a adoração dos grupos. Essas são práticas que se inserem na veneração de um escolhido pelos acompanhantes seguidos e se apresentam de forma bastante usual entre os fenômenos religiosos, aos quais necessitam serem fortificados nessa experimentação com o cosmos.

O imaginário popular...

Entre outras perspectivas, na presença do sobrenatural agindo, diante dos espaços oficiais e não oficiais fazendo parte das alianças de crenças na santidade e estas se transvestem de dogmas e hierarquias nos rituais da religiosidade popular que não necessitam de legitimidade. O próprio povo legitima ao se direcionar a voz do passado, é um meio ágil, mas não exclusivo e determinado para solucionar respostas da reconstrução dos fatos, mas através das narrativas orais e no ato de materializar a experiência do Sinhozinho como parte de um conjunto coletivo, isto é algo que traduz significado para uma dada sociedade. Se referir a esse ser e as suas habilidades vistas como mágicas ou fantásticas, reportados da memória, são elementos que constroem atitudes e assim emitem conexões com a cultura local, enquanto fundamento da ação humana na devoção.

Por esse fato, a história do Sinhozinho de Bonito possui sua popularidade de identificação com as representações religiosas que são dilatas entre os sentidos da crença. Essas se reintegram em elementos da religião e vivificam a realidade do sagrado no espaço e se agrega em uma tradição nos hábitos diários de seus fiéis. Esses, muitas vezes, encontram-se sobrepostos aos conflitos da cidade e agarrados as suas liturgias e tradições, possuindo linguagem e costumes em um cotidiano de devoção, fé, lazer e cortejo que constrói o imaginário da comunidade local e sua readequação na paisagem.

DEVOÇÃO AO SAGRADO: A RELIGIOSIDADE DO POVO

A interdisciplinaridade nos estudos da religião em geral, destacada em seus múltiplos aspectos acadêmicos, abre um leque investigativo ao qual vem avançando no tocante as informações que podem ser conectadas com inúmeras temáticas, como é o caso da religiosidade popular pela sua aproximação com a cultura e sua utilidade nos lugares onde o sagrado se manifesta. Todavia, essas análises das relações sagradas podem estar contrapostas com o aparecimento de novas fontes. O ritual de devoção a Nossa Senhora Aparecida organiza um movimento coletivo que é realizado no dia 12 de outubro entre os romeiros se movimentando na capela do Sinhozinho.

Pensar o sagrado em uma dimensão mais sistemática no campo da ciência da religião, possibilita utilizar a perspectiva de Alves (1984), identificando a relação dos homens com a religião no tempo e no espaço em termos históricos e nas distinções de crenças. Por isso mesmo, denota-se o pesquisador, apontando a consolidação do vínculo que essa mesma orientação possui nas relações estabelecidas na sociedade, isso se dá evidentemente entre a formação de um antagonismo dos descrentes e entre os grupos inseridos no mundo religioso. Com o surgimento da ciência, a busca pelo sentido de questionar a espiritualidade em Deus a ponto de negligenciar a sua necessidade entre os indivíduos, quando a racionalidade adquire espaço no ateísmo, não suprimiu a religião, pelo contrário. A sua insistência entre os que praticam assiduamente foi algo cada vez mais frequente ao longo das vivências e entre os grupos e suas gerações que preservaram a experiência religiosa de modo independente das mudanças estruturais que foram ocorrendo entre os paradigmas e a defesa da ciência negando o transcendente. Apesar das intermináveis contestações, a religião continuou enraizada nos costumes dos sujeitos em suas diferentes manifestações.

Os parâmetros do cientificismo e o elitismo entre a erudição do que é científico parte de um tema debatido entre culturalistas como Chartier (1990) reinterpretando o lugar da cultura popular e sua negação, bem como a importância de ressaltar a sua complexidade de análise do comportamento humano. Geertz (1989) compartilha da necessidade de renovação adaptativa dos símbolos e, além disso, sua renovação teórica. Em todo caso, as religiosidades populares, retomando as considerações de Alves (1984), têm suas expressões simbólicas com aquilo que é sagrado ou mesmo que vem a provocar uma busca pelo ser superior à existência humana. Assim, contido no vocabulário, na iconografia, nos textos que podem estar nas orações, hinos, inscrições, quando os deuses são vistos, conforme se observa no decorrer do texto e suas diferentes óticas de análise. Por assim dizer, estes acabam sendo portadores de mensagens universais.

O caminho dessa pesquisa que demanda o uso de diferentes dados que possam construir a história de Sinhozinho, devido à escassez de fontes, também perpassa pelos *blogs* que descrevem uma identidade desse imaginário.

As romarias para homenagear Nossa Senhora da Aparecida são tradição em diversas regiões do país. Na próxima (12), milhares de fieis saem em procissão para celebrar o Dia da Padroeira do Brasil e em Bonito, interior de Mato Grosso do Sul, o destino é a Capela de Sinhozinho, um personagem icônico da história da cidade, que viveu ali por volta de 1944. Muita gente fez o caminho de pouco mais de 12 quilômetros a pé, e antes do sol nascer já estão quase concluído sua jornada. A missa é celebrada quase às 8 horas, mas as orações começam bem antes, conforme os fieis vão chegando. De tempo em tempo, rodas de rezas são formadas e o som das vozes clamando por Maria tomam conta do local. As velas iluminam o caminho e a igreja até o sol chegar e permanecer compondo o ambiente durante todo o dia (PELLIN, 2016).

O roteiro que tem início na cidade é trilhado por inúmeros seguimentos com seus votos, objetos e orações ainda na madrugada. Muitos decidem sair de suas moradias e se dispõem a cumprir promessas ou mesmo realizar suas caminhadas na companhia de outros seguidores que se alternam entre a crença no Sinhozinho e Nossa Senhora Aparecida. Os pagadores de promessa e a movimentação de pessoas de outros locais reatualizam o território. A capela é frequentada por pessoas que surgem de inúmeros espaços, cidades e religiões chegando a outras épocas do ano, além da data oficial em que os ritos praticados podem criar, distinguir ou mesmo excluir, além de impor relações de poder no espaço. Os símbolos culturais existentes pelos seus produtores se movimentam quanto à dinâmica do lugar, reprojetoando os objetos e esses adquirem outros nortes com novas interpretações e significados. O ritual interno da devoção aos santos católicos que se encontram na capela do Sinhozinho, frequentado pelos devotos, está explícito na ilustração 04.



Ilustração 04: Fotografia da Capela do Sinhozinho.

Fonte: Disponível em: <http://www.portaldaeducativa.ms.gov.br/em-bonito-dia-da-padroeira-do-brasil-tem-pedalada-e-romaria-ate-capela-de-sinhozinho/> . Acesso em: 26 jun. 2017.

Na ilustração 04, nota-se haver algumas pessoas centradas nos santos dentro da capela e essas estão ajoelhadas de costas e aos pés das santidades fazendo seus pedidos aos intercessores, sendo esses vistos como desprovidos de milagres. O altar é ofertado a Nossa Senhora Aparecida desde a sua construção inicial na década de 1940. A santa é padroeira da capelinha e ícone de devoção do Sinhozinho, escolhido para compor o cenário. Os elementos que figuram na capelinha são apreciados pelos devotos, além disso, há flores, velas acesas, tanto em cima, quanto embaixo e mais os santos levados e encaixados na parte de dentro ao serem ornamentados e significando as experiências dentro da capela alternadas por dias, anos e razões. Essa contém objetos que decoram o ambiente além de tudo, fora do local. Assim, o numinoso, segundo Otto (2001), é vivenciado pelo sujeito e o transcendente está transitando nas fases de vida, nas pessoas e em seus entornos entre a fé dos agrupamentos, intermediando uma vivência religiosa, exprimindo o divino como parte daquilo que é secreto, mas se externaliza. O contato com o poder sobrenatural é experimentado em naturezas diferentes, em ritmos que se modificam e se reestruturam na capacidade de fazer com que os afetos sejam segundo Amaral Filho e Dias (2013), desprovidos do riso, do choro e da percepção. Na concepção de Otto (2001), a religiosidade é vivida pelo irracional, assim sendo, o estudioso não se limita a uma definição da religião em termos mais fechados quando os aspectos espirituais em que a força do sagrado é posicionada. Essa evoca a ocorrência do mistério, se tornando afetiva e participava por não ser vivenciada de forma isolada em suas palavras.

Dentro do que é considerado como as manifestações culturais nas expressões espontâneas da religiosidade popular no cerrado e o lugar simbólico no Centro-Oeste, emitindo diversos rituais e festas que são experienciadas na territorialidade. Brandão (2004) se dirige as festividades em Goiás e junto disso, chama atenção para a inserção do sagrado nos rituais católicos. Isto em uma programação na qual esses rituais e calendários oficiais transmitem a legitimação de valores em uma ordem social estabelecida. Na perspectiva de que a religião deve ser vista na hierarquização entre grupos, Furtado (2001) referencia as pompas das festas religiosas nas quais a ostentação

se torna marca das diferenças e vivências entre os vestuários, gestos e o lugar que o indivíduo ocupa.

Ao inserir mais uma ilustração da romaria, evidencia-se um folder explicativo que contém as informações da romaria do Sinhozinho apontando as atividades, às datas e horários no ano de 2016.



Ilustração 05: Folder de divulgação da romaria do Sinhozinho organizada pelo o grupo Lobo Guará Bike Adventure.

Fonte: Disponível em: <http://www.portaldaeducativa.ms.gov.br/em-bonito-dia-da-padroeira-do-brasil-tem-pedalada-e-romaria-ate-capela-de-sinhozinho/>. Acesso em: 26 jun. 2017.

A ilustração 05 é uma demonstração, enumerando os horários e a programação do evento religioso da romaria, sendo que as práticas religiosas se dão entre a saída de pedal indicada, sobretudo, logo em frente à capela sagrada família. Os participantes chegam até o local acompanhados e seguem na capela do Sinhozinho buscando visitar em seus passeios, outros para conhecerem o fenômeno, ou mesmo vão na finalidade de reforçar o conhecimento. Os participantes alcançam o período da missa desde o turno da manhã e, muitas vezes, acompanham a celebração do padre em devoção a Nossa Senhora Aparecida com cantos e liturgias. Em seguida, oferta-se o almoço do padroeiro São Pedro e a missa é realizada em outra capela. Os rituais vão sendo desempenhados com as mudanças de papéis e isso se atrela na convivência com outros sacramentos oficiais, não deixando de reproduzir a proximidade com o sagrado. Segundo Otto (2001), esse contato é capaz de provocar um estado de finitude com diferentes símbolos da salvação. A instrumentalização desses símbolos pelos agentes transpassa uma continuação que Otto (2001), define como a busca dos deuses do céu como uma conservação do cosmo e garantia de estabilidade. Em outra análise, D'Abadia (2010), aponta que a religião privilegia a produção da localidade, e o grupo religioso que toma frente das decisões, propõe uma marca e, sobretudo, uma hierarquia do sagrado.

Podemos dizer que o santo, em referência a Da Matta (1999), passa a ser uma espécie de modelo e assim ele se apoia em uma história a ser seguida, gerando uma expectativa no céu, havendo dependência entre a concepção religiosa da divindade e o propósito de estar voltada para questões do cotidiano dos devotos. Para D'Abadia (2010), o evento religioso é como um processo de socialização que agrega relações econômicas, religiosas e políticas, possuindo sua ressignificação e modo de tradição local em muitos municípios em que são celebrados.

Dessa forma, os eventos religiosos de ano em ano possuem suas ligas identitárias em que as participações desses acontecimentos são consagradas com músicas e encenações, para além da reunião entre pessoas em um determinado período, buscando festejar, depositar suas preces no seu protetor e ocupar os locais com suas crenças e públicos divergentes que se reúnem, se misturam. Estes são perceptíveis entre fatores ambientais, culturais e alteridades na área em que ocorre as celebrações ao se

concentrar não só nas imagens dos santos, mas sobretudo, na história do local, das pessoas que tiveram contato com a circulação de cultos que são feitos aos santos e, ao mesmo tempo no reconhecer de si, mesmo com as técnicas materiais da capela que se estrutura com a paisagem ambiental na produção da religiosidade.



Ilustração 06: Celebração da missa na capela do Sinhozinho durante o turno da manhã – 2016.
Fonte: Disponível em: <http://www.bonito.ms.gov.br/noticias/galeria-de-fotos/3-encontro-de-mtb-e-realizado-de-12-a-14-de-dezembro-em-bonito>. Acesso em: 26 jun. 2017.

A reunião entre os indivíduos que se agrupam em prol de suas divindades na missa realizada na capela do Sinhozinho solidifica a espontaneidade do evento, se repetindo sempre que possível quando a existência de Sinhozinho não desaparece, mas potencializa a presença de outros santos oficiais. Ele conecta as forças e elas se misturam entre os devotos de Nossa Senhora Aparecida. Bem se vê uma união de valores, rezas, mensagens e contribuição de outras devoções. Sinhozinho foi devoto de São João e Nossa Senhora de Fátima, levando em consideração que a popularidade da devoção dos sujeitos que o enxergam como santo popular prevalece impactando outros seguimentos e esses poderes religiosos se fortalecem. A sua condição de devoto envolve

outras histórias não conhecidas. Os relatos das famílias tradicionais se entrelaçam na crença ao santo e este segue sendo transcrito nas trocas e na decodificação dos símbolos que enaltecem a sua chegada às terras sul-mato-grossenses.

Sinhozinho tem sua ilustração no artesanato, nas músicas, estórias e silêncios da história local em seus caminhos na religiosidade popular e na espiritualização do santo local em uma mentalidade, reinventando sentidos para sua forma física e mental. As ilustrações e a ininterrupta devoção ao sagrado responde o que Alves (1984), nos explica como uma força invisível em relação às tensões no cotidiano quando as questões internas e a busca pelo conforto espiritual refletem na vida pluralizada pelas exigências do trabalho, nas rotinas das cidades, na cultura e na arte, bem como nos templos religiosos. Os interesses aos quais percorre sobre o mundo material e simbólico se revezam e se distanciam entre os grupos capitalistas, bem como os objetos da ciência frente ao imaginário e a religião. Por conta disso, entende que os significados se invertem, mas apesar dos conflitos de negação na busca de significado, demonstra que a religião prevalece sendo universal na humanidade, ao fato que a experiência religiosa se constitui nas práticas e no apego pelo sagrado. A imagem do Sinhozinho é esculpida entre os agentes nas tentativas de criar esse elo com o sagrado.



Ilustração 07: Fotografia da escultura do Sinhozinho de Bonito. Acesso em: 26 junho de 2017.
Disponível em: <http://www.loboguarabikeadventure.com.br/2016/10/>.

O imaginário popular...

A fixação da sua escultura é compartilhada com outros santos de devoção, e novamente se recoloca a visão do homem com os carneirinhos ao seu lado, sem o braço e com uma bolsa. Essa última foi relatada que era o local em que armazenava alimentos ao lado, prevalecendo o mesmo enredo que sempre se dirige as suas graças nas visitas dos espaços. Há réplicas de santos ao seu lado com seus rosários e objetos postos à mesa. Uma curiosidade assimilativa do objeto é que ele deixou orações escritas, cantava santa cruz, fazia novenas aos santos e a sua objetivação é uma base que propõe o discurso da sua historicidade bem próxima do catolicismo. Além de próximo da religiosidade popular, tinha poderes de intervir ou de castigar quem agisse contra os seus preceitos. O indivíduo é analisado como um agente propagador da luz. Infiltrou-se na devoção; nas multidões; na memória, a outros cultos e assim estas ocorrências se tornaram alternativas nos labirintos do sagrado. Ainda que essa imagem seja intencional na mensagem e na confecção do objeto, as mudanças não rompem plenamente com a idealização do mestre divino e do santo mesmo com outras explicações a serem levantadas.

Por assim dizer, fica a mensagem do agente que realizava feitos espetaculares e segmentava uma quantidade significativa de pessoas por onde transitou entre as fazendas na região do Mato Grosso do Sul em 1940. Veio com suas orações, terços, suas orientações e manifestação da religiosidade que se socializa na identidade de uma população no presente e que dinamiza o impulso e experiências com a devoção. O pesquisador tem a função de dar voz aos silêncios do esquecimento, proporcionando que as expectativas desse imaginário possam aflorar e agir no reconhecimento dos grupos e reconstruir os fatores pouco evidenciados. Para além da identidade, enquanto categoria no fator cultural, o passado além de ser compreensível no presente, levanta problemáticas para outros construtos de novos pensamentos e saberes, impedindo que estes sejam excluídos e não evidenciados.

Brandão (2015) faz algumas considerações sobre festas, rituais e celebrações.

Os rituais, os festejos e as celebrações comunitárias podem ser dividas/ as, a um primeiro olhar, em uma múltipla assistência do que está acontecendo, versus grupos de pessoas que fazem acontecer os diferentes momentos de um ritual ou de toda uma festa popular. Mas, na verdade, de um lado ou de outro “do que acontece”, as pessoas presentes em uma festa popular estão, cada qual ao seu modo, participando dela. Nelas há cortejos cerimoniais, procissões piedosas, desfiles, novenas, missas ou outros momentos de celebração religiosa. Há cantos e danças, há visitas (mais do que simples visitas) a casas e a lugares sagrados, há simulações de batalhas e reconciliações entre grupos rivais. E há, quase sempre, festivos solenes e alegres momentos de uma (se possível) farta comilança. E a festa popular é justamente a conjugação, a interação a celebrativa mistura de “tudo isso” (BRANDÃO, 2015, p.31-32).

Os rituais desenvolvem um conjunto de comportamentos que são descritos como uma mescla em que o sagrado acaba variando em diferentes situações, pessoas e estas se manifestam em seus cortejos e pedidos em seus cotidianos e querem celebrar seus santos e romper com as barreiras sociais. Os religiosos querem encontrar nos poderes míticos, a sua renovação nos rituais religiosos e na devoção desses encontros uma comunicação festiva, votiva e interativa em que os sentimentos individuais se afloram e o festejar se comemora. Contanto, os mais diferentes devotos transpassam aquele território em que os fios conduzindo a história são tecidos e assim desalinhados de um tempo que não é capturado na amplitude dos fatos e assim e constrói os rastros de Sinhozinho. As interrogações e o repassar de suas memórias contribui para transmissão de suas presenças no imaginário religioso. Contudo, é preciso reconhecer que a sua persistência do Sinhozinho na religiosidade popular de culto é repassada por uma manifestação coletiva de devotos. Assim, indo desde a contemplação dos habitantes que chegaram de outros locais, como o Rio Grande do Sul e Paraguai, até a sobrevivência de uma crença que ultrapassa a prática do ritual na romaria e se incorpora no cotidiano de seus devotos na cidade e entre os moradores mais antigos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O imaginário do sinhozinho tem sido cada vez mais referenciado pelos guardiões da fé, tratando de um imaginado que sobrevive entre paisagens, plantas, águas, nos cantos sertanejos, nas terras das fazendas ao temporalizar a microrregião da Bodoquena que da fronteira, institui interconexões entre tempos agrícolas, redefinições políticas e o desvendamento do lugar espelhado no desbravamento do Mato Grosso do Sul. Dentro de um conjunto de possibilidades, esse sujeito tem sido materializado nos espaços e principalmente na mentalidade do povo.

As informações são imprescindíveis ao contextualizar um breve histórico que tem liga com diversos componentes do campo sagrado, mas não deve ser deixado de lado que há limites na explanação desse tema quanto às fontes de pesquisa disponíveis. Ainda assim, as crenças e devoções projetam um imaginário e os sentimentos que vão contornando novas existências de uma religiosidade que é sentida, vivida e manifestada no território do Mato Grosso do Sul através de inúmeros pontos de vistas e representações que adquirem sentidos múltiplos. O santo popular de adoração das atividades celebrativas nos rituais apresentados é capaz de alterar o culto em rito e este se materializa em um lugar marcado pela experiência do agente com outras pessoas e entidades cultuadas. Entender a participação dos devotos nas relações desenvolvidas pelo respeito, pela força agregadora e momentos de comunicação entre o ente espiritual, são conectivos da ritualização do cotidiano e nos eventos celebrados de uma comunidade afetiva disposta a preservá-lo nas imagens mentais como um modelo poderoso e reconhecido pelos feitos exemplares.

Os valores vivenciados pelos agentes históricos, bem como suas particularidades ao longo do tempo na sociedade em transformação, estão ligados ao passado e presente. As temporalidades indicadas neste trabalho decorrem do universo de um imaginário perceptivo na devoção e na maneira de externalizar as crenças individuais e coletivas, formando expressividades que condicionam sentidos na religiosidade popular. Por tudo isso, essas ligações entre os atores com o sagrado enunciam os grupos e as suas particularidades locais, sendo com isso, realidades entrando em paradoxo ao longo

do tempo. Por isso, o ato de ser devoto de uma santidade milagrosa representa intransponíveis apegos gerando a manutenção e a sobrevivência das manifestações de expressões culturais e religiosas, podendo, inclusive, assumir até mesmo um caráter político nas representações aliadas de um povo que constrói as suas próprias existências em grupo. É possível dizer que essas condutas e trocas com a ordem celestial vindas do alto podem se repetir e se reinserir no território com outras intensidades, nas quais nem tudo que vem a ser exposto ou explícito nos gestos, nas falas e devoções, na organização de uma religiosidade, realmente regem essas expressões.

REFERÊNCIAS

ALVES, Rubens. **Religião e Representado**. Rio de Janeiro: Abril Cultural Brasiliense, 1984.

AMARAL FILHO, Otacílio; ALVES, Regina de Fátima Mendonça. **Os espetáculos culturais na Amazônia: o Círio de Nazaré**. In: CONGRESSO INTERNACIONAL DE ESTUDOS LINGÜÍSTICOS E LITERÁRIOS, 4., 2013, Belém. Anais [...]. Belém: Programa de Pós-Graduação em Letras da UFPA, 2013. Disponível em: <http://iv.ciella.com.br/publicacoes/LIVRO-III-ESTUDOS-LITERARIOS-COMUNICACOES.pdf#page=14>. Acesso em: 10 jan. 2019.

BOTÊLHO, Sérgio. **Sinhozinho: o santo que encantou os moradores da cidade de Bonito**. Senador Moka, 2015. Disponível em: <http://www.senadormoka.com.br/noticias/item/342>. Acesso em: 26 jun. 2017.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **De tão longe eu venho vindo: símbolos, gestos e rituais do catolicismo popular em Goiás**. Goiânia: Editora da UFG, 2004.

_____. **De um lado e do outro do mar: festas populares que uma origem comum e que um oceano e um cerrado separam**. Anápolis: Editora da UEG, 2015.

BURKE, Peter. **Variedades de história cultural**. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

CHARTIER, Roger. **A história cultural entre práticas e representações**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990.

CUNHA, José. **Entre o Mistério a Lenda e a Realidade: A História do "Sinhozinho"**. Iguaçu, 2017. Disponível em: <https://josecunhaportugal.wixsite.com/jose-cunha--portugal/bonito-ms>. Acesso em: 26 jun. 2018.

D'ABADIA, Maria Idelma Vieira. **Diversidade e Identidade Religiosa: uma leitura espacial dos padroeiros e seus festejos em Muquém, Abadiânia e Trindade-GO**. 2010. Tese (Doutorado em Geografia) – Instituto de Estudos Socioambientais, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2010.

DA MATTA, Roberto. **O que faz o Brasil, Brasil?** Rio de Janeiro: Rocco, 1999.

FURTADO, Júnia Ferreira. **Cultura e sociedade no Brasil Colônia**. São Paulo: Atual, 2001.

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

NAVEIRA, Guto. **Arte e Cartoon**. 2017. Disponível em: <http://gutonaveira.blogspot.com.br/2014/06/sinhozinho-by-guto-naveira.html>. Acesso em: 26 jun. 2017.

OTTO, Rudolf. **O sagrado: Um estudo do elemento não-racional na ideia do divino e a sua relação com o racional**. São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista, 2001.

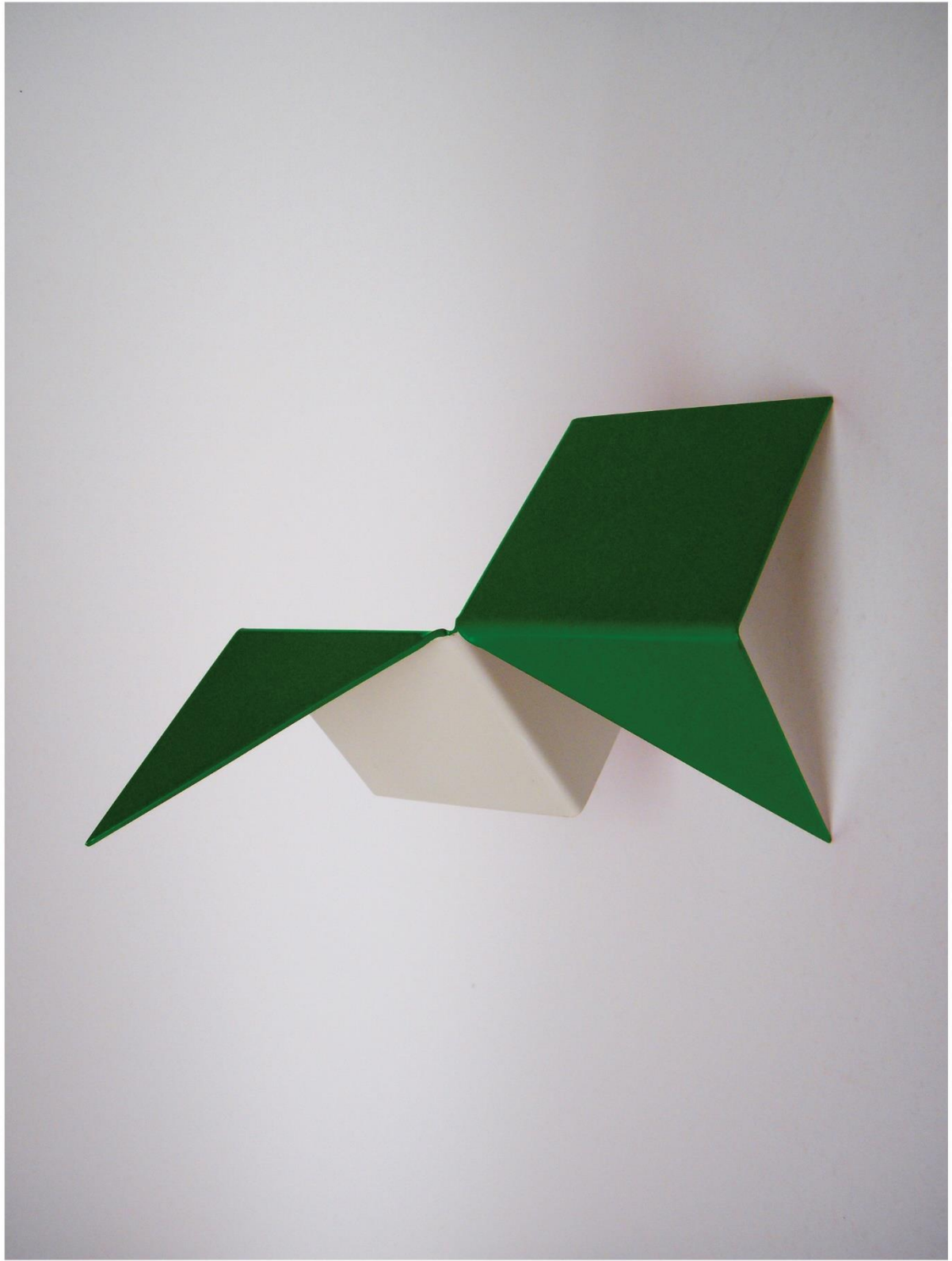
PELLIN, Kemila. **Em Bonito, Dia da Padroeira do Brasil tem pedalada e romaria até Capela de 'Sinhozinho'. Campo Grande**. 2016. Disponível em: <http://www.portaldaeducativa.ms.gov.br/em-bonito-dia-da-padroeira-do-brasil-tem-pedalada-e-romaria-ate-capela-de-sinhozinho/>. Acesso em: 26 jun. 2017.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. **Cultura e Representações, uma trajetória**. Anos 90: Porto Alegre, v. 13, n. 23/24, p. 45-58, jan./dez. 2006. Disponível em: <https://www.lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/31549/000632033.pdf?sequence=>. Acesso em: 10 jan. 2019.

_____. **Em busca de uma outra História: imaginando o imaginário**. Revista Brasileira de História: São Paulo, v. 15, n. 29, p. 9-27, jul./dez, 1995. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_serial&pid=0102-0188&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 10 jan. 2019.

_____. **História e História cultural**. Belo Horizonte: Autêntica, 2005.

RÜSEN, Jorn. **Narratividade e objetividade na Ciência Histórica**. Estudos Íbero-Americanos: Porto Alegre (PUCRS), v. XXIV, n. 2, p. 311-335, dez. 1998. Disponível em: <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/iberoamericana/article/view/27269/15563>. Acesso em: 10 jan. 2019.



PERFORMANCE, POESIA E VOZ

PERFORMANCE, POETRY AND VOICE

<https://doi.org/10.5281/zenodo.5929352>

Envio: 22/07/2018 ♦ Aceite: 01/10/2018

Fernanda Cruz Filha

Mestranda pelo Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Performances Culturais da Faculdade de Ciências Sociais da Universidade Federal de Goiás.

Elderson Melo de Miranda

Doutor em Educação pela Universidade de São Paulo. Docente do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Performances Culturais da Faculdade de Ciências Sociais da Universidade Federal de Goiás.

Carlos Rodrigues Brandão

Doutor em Ciências Sociais pela Universidade de São Paulo. Docente dos Programas de Pós Graduação em Antropologia e Ambiente e Sociedade da Universidade Estadual de Campinas.

RESUMO

O presente artigo pretende ampliar o entendimento acerca das Performances Culturais e suas relações diretas com a poesia, o corpo e a voz. Pretende também abordar a vocalização de poemas, sua interpretação e sua recepção como uma manifestação importante nos saraus contemporâneos e de todos os tempos.

PALAVRAS-CHAVE: Performance; Poesia; Corpo; Voz; Sarau.

ABSTRACT

This article intends to broaden the understanding of Cultural Performances and their direct relations with poetry, body and voice. It also aims to address the vocalization of poems, their interpretation and their reception as an important manifestation in the contemporary *soirée* and everlasting sermons.

KEYWORDS: Performance; Poetry; Body; Voice; *Soirée*.

PERFORMANCE E ORALIDADE

O conceito de performance é amplo, bem diverso e não conclusivo. Ao ser tratado por diferentes autores, às várias abordagens sobre o conceito se complementam. Como detalharei mais adiante, Turner (1982 *apud* DAWSEY, 2007) diz, em uma definição antropológica do termo, que é uma forma de expressão que completa a experiência.

Para Zumthor (2007) a performance implica em uma competência, um saber ser. A performance concretiza e realiza. Ao ser executada, há um reconhecimento (essencial) por parte do ouvinte, do que está sendo transmitido. Logo, a interpretação e sua singularidade, são fundamentais para que o processo se atualize. O autor constrói uma teoria da estética da recepção. A emissão e a recepção são fundamentais na percepção de performance.

De acordo com Zumthor (2007), performance é rica e admirável, e, para o autor ela deve referir-se mais a um desejo de realização do que a uma completude. Ela modifica o conhecimento do que transmite e marca essa transmissão. Performance trata-se de um ato de comunicação em si e refere-se ao presente. Para Zumthor (2007), a palavra significa a presença concreta dos participantes que estão nesse ato de maneira

“imediata”. A presença corporal é fundamentalmente associada à ideia de performance. A voz, não só em si mesma, mas, sobretudo, em sua qualidade de emanção do corpo, pois representa esse corpo. O autor, em seu livro “Performance, Recepção, Leitura”, trabalha o seu próprio conceito de performance utilizando-se da referência de vários autores. Algumas concepções de performance de Dell Hymes são consideradas e reformuladas.

Desta forma, Zumthor (2007) destaca as seguintes ideias sobre performance:

- É a realização de um material tradicional conhecido. Performance é reconhecimento;
- Ela se encontra em um contexto ao mesmo tempo cultural e situacional, aparecendo como “emergência”;
- Performance é uma conduta na qual o sujeito assume aberta e funcionalmente a responsabilidade.

Após vários anos de estudo e pesquisa acerca da oralidade, Zumthor (2007) conclui ser a performance um fenômeno heterogêneo, onde se torna impossível dar uma definição simples. Para o autor, performance implica competência, é o saber ser. Saber este, que se traduz em uma presença e uma conduta.

A POESIA E SUA VOCALIZAÇÃO

A poesia como conhecemos hoje, é um gênero literário que se expressa, sobretudo como palavra e linguagem escrita. O que é bem distinto da forma de conceber poesia na antiguidade e mesmo em tempos mais próximos, como na Rússia ao tempo de seus grandes poetas de até o século XX.

Na antiguidade, a transmissão de conhecimentos, mitos, cantos religiosos, e mesmo o logos da filosofia ocorria oralmente. Era uma forma de chamar a atenção, mas era também um meio para a memorização coletiva, com o propósito de que textos poéticos, declamados ou entoados, pudessem ser transmitidos mais facilmente através das gerações. O trecho a seguir traduz este conceito:

Sabemos também que a primeira palavra antiga foi poética. Foi, antes do mito, o poema, que dizia o que houve, sendo, portanto, mais voltado à estória do que à história. [...]. Primeiro, o poeta épico pede às musas para que venham em sua ajuda, a fim de que ele cante ‘os feitos e os heróis’. Depois, enamorado, perdido de amor ou assombrado diante dos mistérios da vida, o poeta lírico esquece as musas e simplesmente escreve para que a pessoa amada saiba e não o esqueça. Ou para que a vida mortal torne-se, por um instante, eterna, por haver antevisto por um momento o seu próprio sentido de ser (BRANDÃO, 2007, p.11. *apud* CRUZ, 2007, p.11).

A poesia tem o seu sentido primeiro no criar, recriar, moldar, inventar ou reinventar o que existe. Assim se dá ao “fazer poético” um “[...] ato criador, envolvendo até mesmo as camadas da irracionalidade comandada por operações de ordem psicológica, por oposição ao discurso organizado, lógico, apresentado pela prosa” (SANTOS, 2013, p. 232).

Na poesia concebida no mundo antigo grego, isto é, a oralidade da poesia dita ou entoada, pode descrever uma característica ancestral humana. Assim é, também, nos Salmos da Bíblia e nos amorosos e eróticos *Cantos de Salomão*. “Na Idade Média, os trovadores, através de jograis, colocavam melodias nos poemas e criavam canções” (BRANDÃO, 2007, p. 11. *apud* CRUZ, 2007, p. 11). A expressão da voz é natural, e quando é dita ou declamada a palavra poética chega diretamente até aos ouvidos mais desatentos. E, por vezes, provoca um arrebatamento raramente obtido por outros meios, de um universo interior que se identifica com o mundo descrito das vivências e das histórias, e acompanha imagens soltas no ar, enquanto lhes dá vida.

Zumthor (1993, p. 21) lembra em seus estudos de poesia medieval quão importante é a participação da voz e do corpo na expressão, na transmissão e na “publicação” da poesia. Ele propõe que, ao invés de oralidade, se fale *vocalidade* para situar ações em jograis, recitadores e portadores da voz poética. Percebemos com isso que a *vocalidade* cresce num contexto em que a sonoridade na expressão dos textos poéticos desempenha função essencial.

Alfredo Bosi (2000) diz que a superfície da palavra é como uma cadeia sonora. A matéria verbal se enlaça com a matéria significada por meio de uma série de articulações fônicas que compõem um código novo, a linguagem. Linguagem esta que,

segundo o autor, se vale de uma tática própria e toda sua para fazer o recorte, a transposição e a socialização dos sentimentos e das percepções que o homem é capaz de experimentar. Ler uma poesia passa pelo localizar, interpretar e construir um sentido para o que estou lendo. O poema está lá, mas, segundo Umberto Eco (2004), é preciso colocá-lo para funcionar. Saber, primeiramente, que, por ser um poema, ele já tem uma peculiaridade. Ele deve ser recepcionado do universo de significação. Cada leitor leva sua bagagem para construir-lhe um sentido.

Dentro desta visão, Michel Collot (2015), prima por uma definição contemporânea de lirismo, que o situa não mais na interioridade, ou mesmo na intimidade do poeta, mas em um movimento que o faz sair de si par ir ao encontro do mundo.

Écoute-moi
Répète le chant

Écoute-moi
Avec tout

Ce qui esta à toi
Dans Le monde.

Escute-me
Repita o canto

Escute-me
Com tudo

Isso que é seu
No mundo.

(COLLOT, 2015, p. 87)

Collot (2015) convida a escutarmos o canto do mundo. Um coro onde se misturam as vozes do homem e do universo, no qual não se sabe mais quem canta ou quem é cantado e o canto se confunde com a paisagem.

Le chant
Comme une prière
De l'horizont
Le chant prolonge
Sans répit la plaine
Et la célèbre

O canto
Como uma prece
Do horizonte
O canto prolonga
Sem pausa a planície
E a celebra

(COLLOT, 2015, p. 48-49)

Para Collot (2015), a primeira tarefa do poeta é colocar-se à escuta de certa polifonia, a fim de fazê-la ressonar em si mesmo e a partir daí, para o mundo.

POESIA, CORPO E VOZ

O corpo é fundamental na performance, já que ela é, antes de mais nada, uma presença. No sarau, isso se torna evidente. É no corpo o lugar onde a performance é gerada. Junto ao universo das ideias, do pensar, do sentir, cria-se a forma do que será expresso e lançado ao mundo e ao universo individual. O corpo é presença, e através dele a performance se dá entre a execução e a recepção. Um encontro de imagens que coexistem e se comunicam, evocando memória e novos âmbitos de ser, pensar e sentir.

Para Zumthor (2007), a leitura do texto poético é a escuta de uma voz. Esta voz está necessariamente ligada a um corpo que a produz e à recepção que acolhe o ato. A voz, o corpo e a recepção, são os agentes realizadores da poesia como performance. Conforme o autor, “o corpo é o peso sentido na experiência que faço dos textos. Meu corpo é a materialização daquilo que me é próprio, realidade vivida e que determina minha relação com o mundo” (ZUMTHOR, 2007, p. 27). Para ele, a performance implica atualização. Existe no aqui e agora, tendo o corpo como partícipe fundamental.

A Pantera

De tanto fixar as grades, ficou tão lasso
seu olhar, que nada mais retém, no fundo
É como se mil grades houvesse, a cercar,
e atrás de mil grades, nenhum mundo.

Seu andar macio, de passo flexo e marcial,
que gira em círculos dos mais ínfimos,
é um bailado de força em meio ao qual
repousa, atordoadado, um desejo íntimo.

Só às vezes a cortina das pupilas se abre,
sem rumor... Uma imagem adentra então,
rasga a paz dos membros qual um sabre,
para deixar de ser, enfim, no coração.

(Rainer Maria Rilke)

Há uma reação que o leitor de poemas provoca em nossos centros nervosos. No sarau isto é evidente. E toda a percepção, que está na ordem do sensível, é acionada.

Ora, compreender-se não será surpreender-se na ação das próprias vísceras, dos ritmos sanguíneos, com o que em nós o contato poético coloca em balanço? Todo texto poético é, neste sentido, performativo, na medida em que aí ouvimos, e não de maneira metafórica, aquilo que ele nos diz (ZUMTHOR, 2007, p. 32).

Octávio Paz (2012), um ensaísta das origens, observou que as palavras se juntam e se separam respeitando certos preceitos rítmicos. As imagens, bem como outros elementos do poema vão se conjugando na junção das palavras. Certas palavras se atraem para formar uma unidade rítmica. Essa função e percepção rítmica do poema tem sua importância para a vocalização da poesia e é realizada pela voz e pelo corpo que a produz.

Zumthor (2007) anuncia também que a poesia mobiliza o conhecimento que lucidamente se faz corpo. Ele acredita que, mesmo apenas na visualização ou na leitura do poema, ocorre o que ele chama de performance mínima. Em seu trabalho, o *estudioso suíço* enfoca a oralidade da poesia colocando como fundamental a presença

do ambiente e do corpo em ação e interação. Assim, como apontou Paulo Freire (1989) podemos dizer que lemos o mundo, na medida em que o compreendemos.

No ato de ler o poema, desde a simples decodificação à análise e compreensão, importa a presença e a participação de um corpo que empenha sua capacidade intelectual, mas, antes desta, sua condição fisiológica. No ato de vocalizar o poema, esse empenho se torna declarado, já que o texto poético, na *performance* de uma voz, adquire realidade e se concretiza no espaço e no tempo presente (CAMARGO; ROSA, 2015, p. 47).

O corpo cria e dá a medida e a dimensão do mundo. E o texto poético significa o mundo. E o sentido é através do corpo percebido. Há uma ação dupla em um corpo a corpo: eu toco o mundo e sou tocado por ele.

MEMÓRIA E IMAGEM POÉTICA

A linguagem poética é construída a partir da memória. À memória é dada a capacidade de evocar e presentificar imagens. A imagem, por sua vez, evoca a memória. Mesmo que a imagem seja esfumada pelo tempo, ela consegue suscitar um universo que lhe é carregado de sentidos. Eis um poema nascido de uma imagem. Aliás, uma das imagens estudadas por Gaston Bachelard (1978) em “A Poética do Espaço”, o ninho.

Desenho

o que minha voz clama
aproxima tão perto que move os ramos
e instante e absoluto
vive abraçado a qualquer um dos cantos

é o silêncio escorado das paredes
onde crê acordado o meu sonho

o que aviva a minha voz
mantém cada uma das tardes
que o vento habita
enquanto move devagar suas mãos
no desenho dos ramos
e move minhas mãos e seus carinhos
e esses ramos

ah esses ramos
que não se sabem nos ninhos

(CRUZ, Fernanda. 2012, p. 19)

No livro “A poética do espaço”, Bachelard (1978, p. 218) usa a fenomenologia como método de investigação e análise das imagens poéticas. Ele propõe que observemos a imagem poética quando ela surge e emerge na consciência como “um produto direto do coração, da alma, do ser do homem tomada na sua totalidade”. Para ele, a imagem tem uma simplicidade que não precisa de um saber, “ela é dádiva de uma consciência ingênua. [...] O poeta não me confia o passado de sua imagem e, entretanto sua imagem se enraíza de imediato, em mim” (BACHELARD, 1978, p. 218).

As grandes imagens têm ao mesmo tempo uma história e uma pré-história. São sempre lembrança e lenda ao mesmo tempo. Nunca se vive a imagem em primeira infância. Qualquer grande imagem tem um fundo onírico insondável e é sobre esse fundo onírico que o passado pessoal põe cores particulares. Assim também, só quando já se passou pela vida é que se venera realmente uma imagem descobrindo suas raízes além da história fixada na memória. No reino da imaginação absoluta, somos jovens muito tarde (BACHELARD, 1978, p. 218).

Percebemos que, na poesia, as condições reais não são as condições dominantes. A imaginação provoca a mente condicionada, cheia de automatismos, quando toma a função do irreal. O nível mental, nesse advento, se espanta, estranha-se e observa. Mas no nível da imaginação poética ele só se reconstrói quando se rende ao insondável, ao que parecera a ele, âmbito do indizível ou mesmo do inconcebível. Para Zumthor (2007), a imaginação é uma faculdade poética. Não é louca: ela simplesmente “des-razoa”. Ao invés de obedecer à lógica dedutiva ao perceber o objeto, ela o faz trabalhar. E alerta para o perigo de quebrá-lo. E questiona: mas onde não há perigo? A imaginação faz funcionar no nosso espaço lúdico o objeto que capturou e, posteriormente, pode transformá-lo em uma realidade partilhada.

De acordo com Bosi (1996), cremos “fixar” as imagens e o imaginário da poesia. O imaginário é ao mesmo tempo dado e construído. É dado porque não depende da nossa vontade, isto é, há uma involuntariedade em receber as sensações de luz e cor que o mundo provoca. Mas é também construído porque a imagem resulta de um

complicado processo de organização perceptiva que é desenvolvido desde a primeira infância. Ele diz que a imagem tem passado e presente. O passado a constitui e o presente a mantém viva como matéria viva que permite sua recorrência.

Lucrécio, materialista, falava de imagens sutis que jorravam da superfície dos objetos:

De rerum natura

Dico igitur rerum efigias tenuisque figuras
mittier ab rebus summo de corpore rerum
quae quae membranae vel cortex nomini tandast,
quod speciem ac formam similem gerit eius imago,
circumque chuet de corpore fusa vagari

Digo, pois, que figuras e imagens tênues das coisas
são emitidas pelos objetos, e saem da superfície das coisas
de tal modo que poderiam chamar-se suas membranas ou cascas
cada uma delas traz o aspecto e a forma do objeto, qualquer que seja
este
e que emana para vagar no espaço

(LUCRÉCIO *apud* BOSI, 2000, p. 46-50)

Para Bosi (2000) contextualizar um poema, isto é, referenciá-lo na memória, é

inserir as suas imagens e pensamentos em uma trama já em si mesma, multidimensional; uma trama em que o eu lírico vive experiências novas, ora lembranças de infância, ora valores tradicionais, ora anseios de mudança, ora suspensão de crenças e esperanças (BOSI, 2000, p. 9).

O autor diz que a “imagem-no-poema já não é um ícone do objeto que se fixou na retina, nem um fantasma produzido na hora do devaneio: é uma palavra articulada.” (BOSI, 2000, p. 9). Semelhantemente, Zumthor fala que:

a audição (mais que a visão) é um sentido privilegiado, o primeiro despertar do feto [...]. A voz é uma forma arquetipal ligada para nós ao sentimento de sociabilidade. Ouvindo uma voz ou emitindo a nossa sentimos, declaramos que não estamos mais sozinhos no mundo. A voz poética nos declara isso de maneira explícita (ZUNTHOR, 2007, p. 86).

O autor lembra também que “a escrita se constitui numa língua segunda. Os signos gráficos remetem mais ou menos indiretamente a palavras vivas” (ZUMTHOR, 2007, p. 63). Desde esta fala, percebemos que ele enaltece a palavra proferida como uma palavra viva. E ao torná-la viva é possível fazer comunicar universos interiores em uma interação de ações e reações afetivas. Através dela evoca-se, sobretudo, a memória que envolve imagens e símbolos, mas que, sobretudo, desperta emoções que são do universo do humano e da humanidade em nós. “De fato, há uma dimensão imagética no som e, portanto, na voz, que nos faz associá-lo à fonte que o produz, nesse caso, a quem canta ou fala” (DAVINI, 2008, p. 307).

Atentemo-nos para a compreensão da linguagem poética proferida como uma linguagem que combina sua forma verbal própria com processos de significação onde imagens, sensações e sentimentos se fundem, segundo Bosi (1996), num tempo denso, subjetivo e histórico.

SERENO

[...] o sereno diz
com olhos rasos o que sente
é no ar que as águas dormem
no ar é que as águas dormem
profundamente

(CRUZ, 2007, p. 52)

A linguagem poética traz a possibilidade de “comunicarmos o incomunicável” e sermos compreendidos através do aparentemente incompreensível. Por meio da performance vocal da poesia e do tom intimista ou dramático que esta proporciona, a nossa subjetividade, sem estar em oposição com a nossa objetividade, sai da dimensão e do sentido individual em que é cultivada, para realizar-se na e como partilha coletiva de expressões, de sentidos e de encontros de significados, acordando em nós uma humanidade, muitas vezes, adormecida.

INTERPRETAÇÃO E RECEPÇÃO

A vocalização da poesia é também sua interpretação e envolve, além da voz, o corpo, como vimos já. E, como ato performativo, ela envolve também a recepção que se dá através dos sentidos. Através da voz dá-se uma partilha de significados, por onde é promovida em nós, humanos, a experiência da arte. Nesse sentido, Brandao e Leal expõem que:

Fayga Ostrower une-se a artistas, filósofos e educadores, para defender a ideia de que a experiência da arte é inevitável em nós, os humanos. Sem a experiência da arte e sem a partilha de símbolos, de sentidos, de sensibilidade e de significados [...], não somos apenas *menos humanos*, deixamos de ser humanos (BRANDÃO; LEAL, 2008, p. 14).

Ao ler o poema, cada leitor leva sua bagagem, sua sede e sua dádiva para os olhos, para o corpo e para os sentidos que veem-sentem-leem o mundo. Ao ler deve-se procurar construir um sentido. E ter o ato da leitura como um exercício crítico. Possibilitar que o poema dialogue com as vivências. Pode-se até trazer a vida do autor, saber de suas experiências, mas isso não é o mais importante. Pode-se entender suas experiências relevantes, lendo seus poemas. E, dentro de um sarau, pode-se expressar o próprio desejo, sentimento, emoção, ao performatizar, mesmo que minimamente. Em uma simples leitura de poesia, ao celular, improvisada, percebe-se: O eu que fala se apropria das palavras no seu dizer e dá a sua forma que é única, bem como sua única entonação e emoção. Como que própria daquele instante. A soar àqueles distintos universos unidos pelo verso.

Arte Poética

Que o verso seja como uma chave
Que abra mil portas.
Uma folha cai; algo passa voando;
O que os olhos enxerguem, criado seja,
E que a alma do ouvinte fique a tremer.

Inventa novos mundos e cuida da tua palavra;
O adjetivo, quando não dá vida, mata.

Estamos no ciclo dos nervos.
O músculo pende,
Como lembrança, nos museus;
Mas nem por isso teremos menos força;
O vigor verdadeiro
Reside na cabeça.

Porque cantais a rosa, ó Poetas!
Fazei-a florescer no poema;
Apenas para nós
Vivem as coisas sob o Sol.

O poeta é um pequeno Deus

(HUIDOBRO, 1991)

Devemos considerar que há um percurso para a compreensão, análise e interpretação possível do poema. Para tal, atentamos que não se precisa ser teórico ou crítico da literatura. Analisar um poema pressupõe a capacidade de o leitor perceber que há uma voz que fala no poema (informação verbal)¹⁴. “O poema é uma manifestação dessa voz, que é pronunciada pelo sujeito da escritura de forma a comunicar algo sobre o mundo” (CAMARGO; ROSA; 2015 p. 48). E continua “uma voz pode se jogar com sua própria dicção e se multiplicar em timbres diversos, ou que pode brincar com sua figuração e assumir feições diferentes sem perder sua unidade” (CAMARGO; ROSA; 2015 p.50). Para a autora, o poema ao ser vocalizado é uma performance pela presença que permite explicitar esta multiplicidade.

Ao interpretar um poema é preciso contextualizá-lo. Isso não significa segundo Alfredo Bosi (2000), crítico e historiador de literatura, em seu livro, “Leitura de Poesia”, apenas datá-lo, mas o inserir em uma trama multidimensional junto das imagens e pensamentos que ele evoca. Uma trama em que o eu lírico, vive, ora lembranças novas, ora experiências da infância, anseios, desolamentos, crenças e esperanças. Para o leitor de poesia, é essencial conhecer qual é a história imanente e

¹⁴ Comunicação oral trabalhada em disciplina expositiva pela professora Goiandira Ortiz Camargo na UFG, no ano de 2016.

operante em cada poema. Através de uma investigação, deve-se alcançar sentido para o mesmo:

Interpretar o poema significa afinar subjetividades: aquela que se ergue no poema, constituída, por sua vez, de vozes, fragmentos, memória de leitura, perspectiva (visão de mundo) e tom (sujeito lírico), daquela outra que criou o poema (sujeito empírico, poeta), e, agora, postas diante desta (leitor) que se propõe a ler e decifrar sentidos (BARBOSA, 1986 *apud* CAMARGO, 2016).

Cada leitura construída dialoga com o tempo e é acrescentada a ele, na viagem. A tendência do texto poético é ser atemporal e ultrapassar limites. E nesta jornada devemos nos lembrar de que “A interpretação da poesia não é consensual” (CAMARGO, 2016). Vale lembrar também que existe e atua a singularidade natural da cada expressão. O ato performativo, mesmo ensaiado, é um momento único e não se repete.

Podemos entender então que, na parte interpretativa também se deve buscar, através de uma investigação, alcançar um sentido para o poema. Isso envolve a subjetividade, o contexto histórico-cultural, questões de formação intelectual, afetos, sentimentos outros, todos esses relacionados ao autor que concebeu a obra. Ao final, percebe-se que o ato de fazer uma leitura do poema é essencial para sua interpretação. Percebemos que no sarau a leitura de poesia é, em sua maioria, intuitiva e livre. No entanto há sim a preocupação com o sentido do que está sendo lido ou declamado. Bosi (2000), diz que, além de localizar, interpretar, é importante construir um sentido para o que estou lendo. A poesia é originária e tem suas raízes no sujeito interpretante.

Uma questão importante a ser observada é a que, ao falar de interpretação, pensamos na dificuldade natural que é interpretar um poema. Sempre irá se perder algo. Em sua possibilidade híbrida e (im)permanente de se fazer e se situar, o poema escapa ao texto e se complementa, quase sempre, para além do que ele diz. Há também o poema não diz, ou seja, o intervalo, o espaço, o silêncio devem ser observados e considerados na interpretação.

Eco (2004) sugere que a interpretação tem a finalidade de buscar o que o autor queria realmente dizer, ou então o que o Ser diz através da linguagem, sem, contudo, admitir que a palavra do Ser possa ser definida com base nas pulsões do destinatário.

Busca-se o infinito dos sentidos que o autor inseriu no poema e busca-se o infinito dos sentidos ignorados pelo autor, e que provavelmente são também inseridos pelo destinatário.

Para Jakobson (1978), o estado de ambiguidade é inerente à poesia e o espaço do poema é um espaço de criação e invenção. Procuramos um sentido único e absoluto na linguagem. Mas a incerteza e a instabilidade é o território da poesia e da performance. E interpretar poesia e música ou mesmo a interpretação cênica, como ato performativo, é lidar com o provisório. Se, ao tentar interpretar, nos detemos apenas na linguagem, deixamos fora o sentido.

Devemos lembrar também que a prosa tem o seu lugar nas performances interpretativas do sarau e ela não é anulada pela linguagem poética. A partir da prosa a linguagem poética pode também ser construída. Faz-se necessário ter recursos, mesmo que mínimos que possibilitem uma distinção da linguagem poética frente à “prosa do mundo”. Estar em uma predisposição à poesia é “[...] perceber e aceitar a multiplicidade de significados dispostos em sua linguagem e fazer escolhas” (CAMARGO, 2016). Percebemos, sobretudo, que a linguagem poética é predominante no sarau e é o que o valida, e é o que aporta unidade para as diferentes performances de si mesmos quando são apresentadas ou representadas. Essas performances de si mesmos vão sendo construídas no sarau pelos seus partícipes. Percebe-se que, mesmo lendo um poema quando não é de sua autoria, que este assume o lugar do sujeito, da voz que é de outro, mas que é sua também, que é uma e que se diz através de um como voz de tantos, do humano e seu sentido de ser.

A performance de si mesmo tem um autor que a realiza, mas esta se realiza quando o outro empresta sua voz a uma forma de perceber e ver significar o mundo, a um sentimento, a um sentido que é humano e construído coletivamente. As variadas performances de si mesmas estão em relação constante e unidas pela condição da sensibilidade e da humanidade em nós.

As palavras, no poema, produzem um sentido de relação. As palavras expressas em um sarau estão umas em relação com as outras. E com seus receptores. Quando palavras se juntam em poesia e os sujeitos que as pronunciam se juntam em causas e

universos vividos que são conjugadas, pode haver uma desconstrução sintática e uma ressignificação que pode marcar quem assiste e quem participa. Percebemos no sarau que muitas pessoas passam a frequentá-lo como ouvintes, apreciadores e logo passam de uma situação passiva para ativa. Passam a ler poemas, outras vezes a escrever e apresentá-los em público.

Apontar

Pois aqui começam as palavras
e quem escreve aponta o lápis com o canivete.
Cada gesto ensaiado entre os dedos da mão direita
desvela um pouco mais da face da lança
com que o homem se veste de Quixote
e desafia os moinhos e os silêncios.
Um pouco ainda e a ponta preta aparece
e ele refaz este milagre treze vezes
enquanto cantarola uma canção de ninar,
dessas que acordam o sono do poema.
Ele fecha nas mãos a arma da ousadia
e recolhe da mesa lascas de sândalo e poeira.
Assopra dos dedos um pouco de fuligem
e suspira como Deus diante do barro.
E como quem cria quando fala, escreve.

(BRANDÃO, 2005, p. 92).

Na experiência da arte podemos viver de maneira mais intimista nossa forma humana de ser e de viver saberes e sabores. Podemos reconstruir a experiência que é, ao mesmo tempo, individual e coletiva, reintegrando assim, duas formas que em nossa realidade compomos diariamente: a unidade e a multiplicidade. E, em nossas experiências, somos desafiados a trazermos e levarmos sentido e significado, que devem ser amplamente cultivados para que possam ser, enfim, compartilhados.

Compartilhamento implica recepção. Recepção é um termo usado por Zumthor (2007) para designar o processo e implica, necessariamente, em uma duração. Esta duração é imprevisível. Em todo caso, ela se identifica com o texto e sua existência real

que existe no universo da comunidade de leitores e ouvintes. Ela mede certa extensão corporal, espacial e social onde o texto é conhecido e produziu efeitos. Enfim, recepção é a extensão de sua propagação.

A recepção se produz em circunstância psíquica privilegiada, um momento único que pode ser performance ou leitura. No caso do sarau pode ser vocalização de poesia, interpretação musical ou encenação. Neste momento é que o ouvinte encontra a obra. E a encontra de forma individual e singular. “A performance é, então, um momento da recepção: momento privilegiado, em que o enunciado é realmente recebido” (ZUMTHOR, 2007, p. 50). Para ele, as regras da performance regem simultaneamente o tempo, o lugar, a finalidade de transmissão e ação do locutor e, em ampla medida, a resposta do público. Sabemos que comunicar não significa apenas transmitir informações, mas, sobretudo no âmbito das performances culturais, é um ato que implica necessariamente transformação.

PERFORMANCE DA VOZ

No sarau, a música e a poesia como performance, bem como, na maioria das vezes, também a encenação é um ato de comunicação presentificado por um corpo e uma voz. A objetividade do corpo e da projeção da voz compõe-se com a subjetividade que gera seus significados. A voz (matéria verbal) se enlaça com a matéria significada, disso resulta a linguagem. Essa linguagem, como vimos, serve para socializar as experiências, memórias, percepções e sentimentos experimentados pelo homem.

Como a performance da voz é o que há de comum nas manifestações mais frequentes do sarau, a música e a poesia e o drama, usarei aqui o termo vocalização, para contemplar estes modos de expressão. Ao vocalizar um poema, cantar uma canção

ou encenar um texto no sarau constrói-se um sentido para o que está sendo presentificado. Cada leitor constrói um sentido próprio partindo de sua singularidade e modo de saber a realidade e saber-se nela. O texto poético realiza-se em sua inteireza, adquirindo uma realidade e dinâmica múltipla e própria, presentificada pelo leitor-vocalizador e pelo receptor. Esta é a dinâmica da poesia como vocalização bem como de outras performances presentes no sarau. Temos que ter em mente, ao ler um poema que estamos adentrando um espaço de criação e invenção. A linguagem dá forma e convoca o leitor a ler esta forma como arte. E interpretar um poema, performá-lo, é lidar com o provisório e fazer a escolha que se fará sempre única e que possibilitará a experiência da recepção também como única e intransferível.

Poesia, música ou texto como performance implica presença. De um corpo e sua expressão no mundo. E de um mundo que, por sua vez e voz, se expressa através de um corpo. Há o sujeito que recebe o ato performativo da vocalização. Ele vê suscitar memórias na imagem metafórica que o poema, a canção, a encenação e a presença de uma voz criam. E, falando do ato da leitura de poesia nos saraus, tão comum inclusive nos tempos atuais, pelos celulares, a liberdade de criar está presente no instante da leitura e da vocalização do poema. Diz Hegel (1993, p. 30) que “é exatamente na liberdade de produção e das configurações que fruímos na beleza artística”. É no ato da performance que o universo do significado é construído.

Podemos também perceber que o sarau convoca a poesia e a oralidade da mesma, como resistência ao embotamento dos sentidos, cada dia mais propagado por uma cultura de massas em um acentuado grau de manipulação, com signos por toda parte e o tempo todo, como nos fala Bosi (2000, p. 17). O autor pergunta: “Signos por toda parte e o tempo todo. Mas onde e quando a jornada inesquecível da experiência que gera significado?” E continua dizendo que a experiência maior a ser cultivada é a da

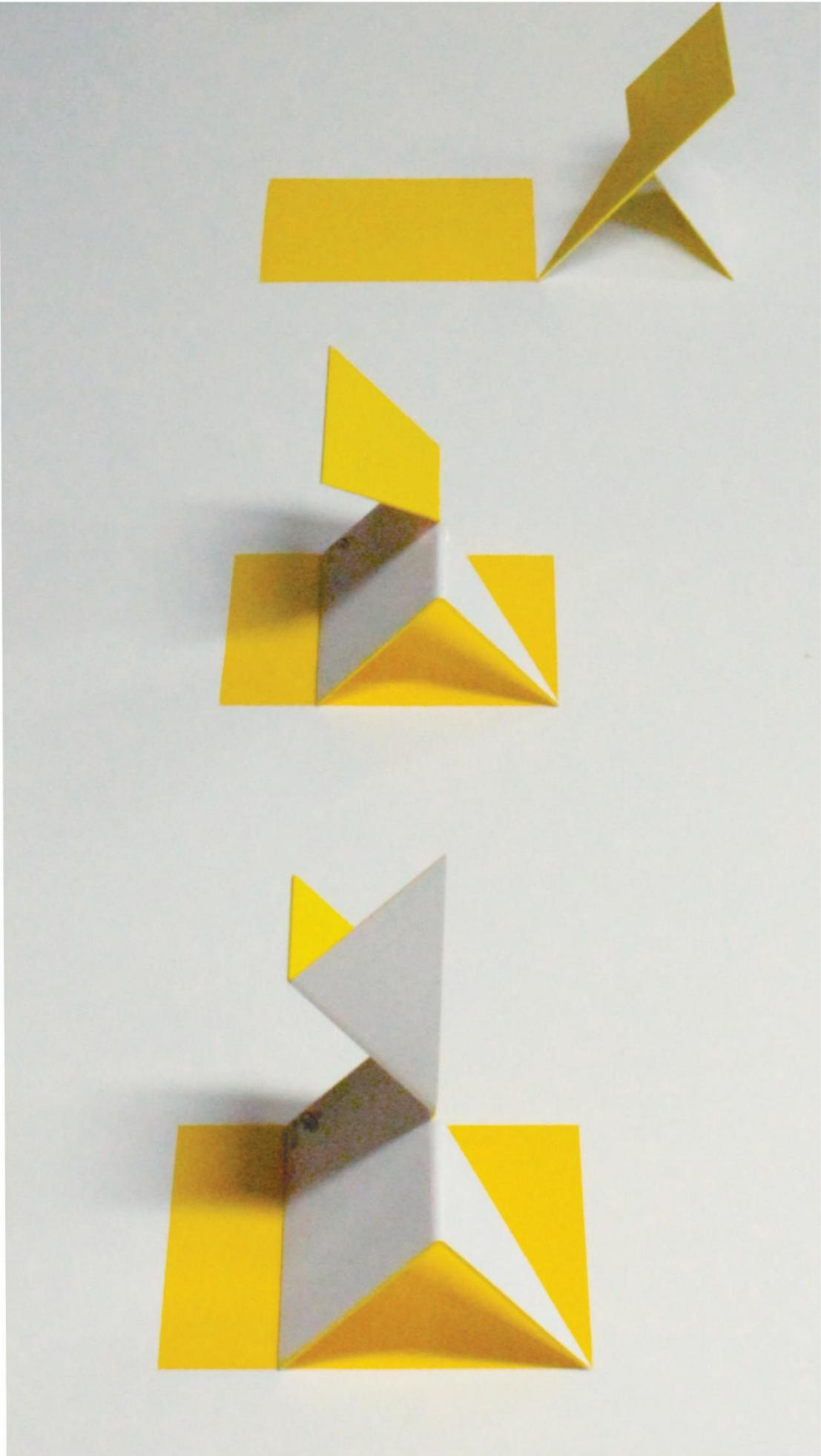
expressão, onde “homens e mulheres de nossos dias leem poesia, pois nela encontram a melhor forma de converter em palavras o sumo de sua experiência e o limite móvel do senso e não senso que é o nosso cotidiano” (BOSI, 2000, p. 17). No sarau a leitura de poesia e a apresentação performática, de forma geral, é invenção de uma nova realidade. E uma reinvenção da experiência vivida que pode ali ser elaborada.

A nossa primeira linguagem é a oral, na história individual e na história coletiva. Observamos que, nesta era da pós-modernidade, vemos a necessidade de retornarmos à oralidade que evoca o humano e a humanidade em nós. Faz-se necessário retomar uma linguagem que, em uma partilha de essencialidades, funda em nós um tempo subjetivo, de historicidade, presença e cumplicidade. Percebemos que o espaço criado no sarau nas manifestações performáticas as mais variadas, está humanidade se faz mais evidente e presente.

O que existe na dimensão de uma voz nasce no mundo, no eu, mas essencialmente no encontro. E na partilha. O que faz soar diferente a voz vinda da materialidade de um corpo, criada com suas entonações próprias e forma tão singular de presentificar a realidade dos sentidos e do ser? A poesia do existir e do ser que em si mesma é expressão e ato performativo. A poesia e a voz de cada participante no sarau (e isso inclui os que não se manifestam ativamente) devolve o sentido da presença e, em sua ampla diversidade, permite soar em uníssono os sonhos, os desejos, o grito, o silêncio, a força, a fragilidade, a sensibilidade, o humano. A presença da palavra proferida poeticamente soa como uma inscrição do ser no mundo.

REFERÊNCIAS

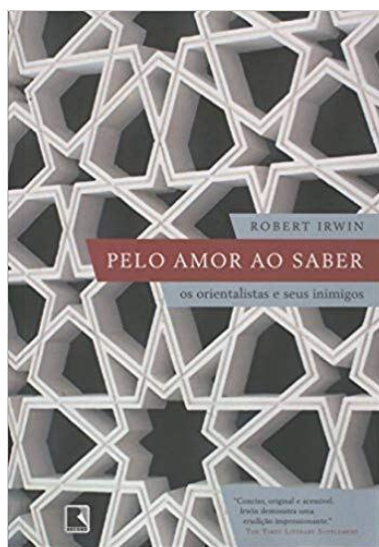
- BACHELARD, Gaston. **A poética do espaço**. São Paulo-SP: Abril Cultural, 1978.
- BOSI, Alfredo. **Leitura de poesia**: Sobre alguns modos de ler poesia - Memórias e reflexões. São Paulo-SP: Editora Ática, 1996.
- BOSI, Alfredo. **O ser e o tempo da poesia**. São Paulo-SP: Companhia das Letras, 2000.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Orar com o corpo: preceitos e preces para gestos da hora do dia**. Goiânia: Editora PUC, 2005.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues; LEAL, Alessandra. **Com saber, sentido e beleza: A arte e a educação**. Pedagogias da Extensão: Brasília, v. 9, 2008, p. 1-14. Disponível em: <<https://portalrevistas.ucb.br/index.php/RDL/article/view/1927>> Acesso em: 4 out. 2016.
- CAMARGO, Goiandira Ortiz. **Apontamentos em sala-de-aula na disciplina: "Leitura de poesia: entre a teoria e a prática"**. Programa de Pós-Graduação em Performances Culturais, UFG, 2016 (Comunicação oral).
- CAMARGO, Goiandira Ortiz; ROSA, Oliver. **Uma poética da voz: Conceitos para estudo da lírica contemporânea**. In: CAMARGO, Robson Corrêa de. Performances da Cultura: ensaios e diálogos, Goiânia: Kelps, 2015. p. 37-50.
- COLLOT, Michel. **O Canto do mundo**. Signótica: Goiânia, v. 27, nº 1, 2015. Disponível em: <<https://www.revistas.ufg.br/sig/article/view/36715/19758>> Acesso em: 4 out. 2016.
- CRUZ, Fernanda. **O ar mais próximo**. Goiânia: Kelps, 2012.
- CRUZ, Fernanda. **Regatos do instante**. Goiânia: Ed. PUC, 2007.
- DAVINI, Silvia Adriana. **Voz e palavra: música e ato**. In: MATOS, Cláudia Neiva de; TRAVASSOS, Elisabeth; MEDEIROS, Fernanda Teixeira de (org.). Palavra Cantada: ensaios sobre poesia e voz. Rio de Janeiro-RJ: 7 Letras, 2008, p. 307-315.
- ECO, Umberto. **Os limites da interpretação**. São Paulo-SP: Perspectiva S.A., 2004.
- HEGEL, George Wilhelm Friedrich. **Estética**. Lisboa: Guimarães editores, 1993.
- HUIDOBRO, Vicente. **Arte Poética**. São Paulo-SP: Editora Art, 1991.
- JAKOBSON, Roman. **O que é poesia?** In: DIONÍSIO, Toledo (Org.). Círculo Linguístico de Praga: estruturalismo e semiologia. Porto Alegre: Globo, 1978, p. 167-180.
- PAZ, Octávio. **O arco e a lira**. São Paulo-SP: Cosac Naif, 2012.
- SANTOS, Fernando Brandão dos. **O Canto dos Helenos: poesia e performance**. Revista Brasileira de Estudos Clássicos: São Paulo-SP, v. 25, nº1/2, 2013, p. 230-249. Disponível em: <<https://digitalis-dsp.uc.pt/bitstream/10316.2/36289/1/O%20canto%20dos%20helenos.pdf?ln=pt-pt>> Acesso em: 4 out. 2016.
- TURNER, Victor. **O processo ritual: estrutura e antiestrutura**. Petrópolis: Vozes, 1982.
- ZUMTHOR, Paul. **Performance, Recepção e Leitura**. São Paulo-SP: Casac Naify, 2007.



Resenha

A polêmica...

A POLÊMICA ENTRE OS ORIENTALISTAS SAID E IRWIN



Pelo amor ao saber: os orientalistas e seus inimigos.
Robert Irwin. São Paulo: Record, 2008.

<https://doi.org/10.5281/zenodo.5929520>

Envio: 20/01/2018 ♦ Aceite: 14/02/2018

Ademir Luiz da Silva



Professor da UEG, no TECCER e nos cursos de História e Arquitetura e Urbanismo.

“Sugeri ao Facebook que troque a frase ‘No que você está pensando?’ / Quem te disse que nós escrevemos o que pensamos? / O que pensamos não pode ser escrito aqui.”

(Abud Said, em “O Cara mais esperto do Facebook”, pg. 24)

Há poucas coisas mais divertidas do que observar as reações viscerais dos fãs de intelectuais pop quando eles são acusados de charlatanismo. Trata-se de um fenômeno inevitável. Todo intelectual, escritor, filósofo ou pensador que fica famoso, famosinho ou famosíssimo, em algum momento, vai ser acusado de ser um farsante. É o preço da celebridade. Foi assim com Harold Bloom, Lacan, Derrida e até gigantes aparentemente acima de qualquer suspeita, como Churchill, tem seus apostatas. É importante destacar que essas acusações de charlatanismo é algo muito diferentes do que fizeram Paul Johnson, em “Os Intelectuais”, e Roger Scruton, em “Pensadores da Nova Esquerda”, quando apontaram equívocos e contradições em figuras como Rousseau, Marx, Tolstói, Gramsci e Thompson. Via de regra, com notáveis exceções, não negam o talento, a erudição ou as realizações dos criticados. Limitam-se em colocá-las em perspectiva. Scruton chega a definir Sartre e Foucault como gênios que, estranhamento, chegaram a conclusões erradas.

Charlatanismo é outra coisa. Charlatanismo não é errar, charlatanismo é saber-se errado e capitalizar o erro. Seja por ganância, deslumbre, vaidade ou simplesmente por não ter hombridade suficiente para permitir-se voltar atrás.

É essa a acusação que Robert Irwin faz contra o célebre intelectual e galã árabe Edward W. Said no livro “Pelo Amor ao Saber – Os Orientalistas e Seus Inimigos”, lançado no Brasil pela editora Record. Na verdade, a obra de Irwin não é necessariamente sobre Said, tampouco uma resposta ao livro “Orientalismo”, trabalho que deu fama internacional a Said e tornou-o uma espécie de “dono do tema” entre os leitores não

especializados. A pesquisa de Irwin trata do orientalismo em si, seus desdobramentos históricos e situação contemporânea. Fatalmente acaba chegando em Said no capítulo nove, intitulado “Uma investigação sobre a natureza de uma polêmica do século XX”. Essa resenha se concentra nesta parte do livro.

Logo na abertura do capítulo Irwin descreve nos seguintes termos seu personagem: “Edward Said, falecido em 25 de setembro de 2003, tinha muitos amigos e ainda mais admiradores. Era bonito e estava sempre bem trajado. Também era elegante, sensível, espirituoso, erudito e culto. Tocava piano e tinha um conhecimento excepcional de música clássica. Era um crítico literário sutil e respeitado. Sendo ele próprio um intelectual, sempre encarou com extrema seriedade os deveres do intelectual. Foi também um defensor incansável dos direitos dos palestinos” (p. 323–324). Talvez o próprio Said, vaidoso como era, aprovasse a descrição aparentemente apologética. No livro “Representações do Intelectual”, onde foram publicadas suas participações na série radiofônica Conferências Reith, realizadas em 1993, fica claro sua intenção de ser um pensador atuante, engajado, e não apenas um autor de gabinete ou sala de aula. Para Said, o trabalho intelectual deveria ser um ofício posto em evidência e ele mesmo se sentia muito à vontade para exercer esse papel de divulgador de ideias e ideais. Outras obras, como “Cultura e Imperialismo” e “Reflexões Sobre o Exílio”, sedimentam tal perspectiva. Mas a descrição de Irwin vai além, captando intenções personalistas por trás dos discursos nobres. O Said que descreve é uma celebridade pop que, quase por acaso, atuava no campo intelectual. Frequentava tantas festas badaladas quanto bibliotecas e arquivos.

Para Irwin, Said só se tornou essa figura destacada, frequentadora de listas de convidados VIPs mais diversos eventos sociais, porque canibalizou décadas de pesquisas sérias quando lançou “Orientalismo”, em 1978. O livro deu-lhe status de porta-voz para uma questão que ganhava cada vez mais destaque na imprensa

internacional, a Causa Palestina. Como bônus, amealhou fama de incorruptível ao se opor ao regime corrupto e opressor de Yasser Arafat.

A ideia central de “Orientalismo” é analisar a visão ocidental dominante acerca do Oriente, destacadamente do mundo árabe. Para servir aos interesses colonialistas, o Ocidente, por meio de vasta produção de textos literários, oficiais e religiosos, teria criado uma imagem distorcida do Oriente, escondendo-o atrás da máscara do “Outro”, do exótico, da ameaça. Combater essa imagem distorcida era a missão auto imposta de Said. Parece justo, justíssimo. Mas, segundo Irwin, apesar de Said ser um bom garoto propaganda, sua reputação não possuía bons fundamentos. Para ele “‘Orientalismo’ dá a impressão de ser um livro escrito às pressas. É repetitivo e contém muitos erros factuais”. Difícil discordar diante dos argumentos apresentados ao longo do capítulo. Mesmo o admirador mais fiel não consegue manter-se inabalado, salvo se sofrer de desonestidade intelectual crônica.

Said não era reconhecido como pesquisador especializado nas relações entre Oriente e Ocidente quando lançou o livro. Soou como oportunismo para parte considerável da comunidade acadêmica. A recepção inicial foi relativamente hostil. Orientalistas respeitados como Bernard Lewis e Donald Little fizeram sérias e ponderadas objeções. Porém, com o tempo, e a ajuda do charme e das relações interpessoais do autor, pouco a pouco o livro foi sendo reconhecido até chegar ao ponto de se tornar referência e ser cultuado nos círculos acadêmicos, que regularmente arvoram ser mais bem informados do que de fato são. O público principal da obra era composto por “pessoas que não eram orientalistas e não detinham conhecimento especial sobre o tema” (p. 347).

Irwin acusa Said de cair na própria armadilha ao se recusar a dialogar ou dar crédito a eminentes pesquisadores árabes. Ao condenar o silenciamento dos orientais, ajuda a silenciá-los ele mesmo. Há fragrantíssimas falsificações históricas. Irwin denuncia que

“os persas, que sob o comando de Ciro, Dario e Xerxes construíram um império poderoso e tentaram acrescentar a Grécia a esse império, não foram acusados de imperialismo por Said. Pelo Contrário, eles foram apresentados como vítimas trágicas e inocentes de descrições enganosas por parte de dramaturgos gregos” (p. 333). Said mede os fatos pela régua dos interesses políticos imediatos.

“Orientalismo” é pomposo, contraditório, anacrônico e confuso. Lembrando a expressão cunhado por dois experientes caçadores de charlatões, Sokal e Bricmont, autores do demolidor “Imposturas Intelectuais”, Irwin escreve que “nem tudo o que é obscuro é profundo”. Para ele, “Grande parte do obscurantismo em ‘Orientalismo’ decorre das frequentes referências de Said a Gramsci e Foucault. Said procura reunir esses dois ‘maitres à penser’ a serviço da demolição do orientalismo. Tarefa difícil, tendo em vista que Foucault e Gramsci têm noções diferentes e contrastantes do discurso. A noção de Foucault sobre o discurso, ao contrário da de Gramsci, é a de algo a que não se pode opor resistência” (p. 336). Menos do que tecer as tramas eruditas de um harmônico tapete persa, Said teria costurado uma colcha de retalhos de citações.

Outras acusações são meros jogos retóricos. Por exemplo, se por um lado Said insiste que o Oriente não existe, que é apenas uma criação do Ocidente, Irwin retruca que “se de fato o Oriente não existisse, não deveria ser possível descrevê-lo erroneamente” (p. 339). Mas Irwin não é leviano e pergunta-se intrigado “se o livro de Said é tão falho quanto creio que seja, por que ele atraiu tanta atenção e obteve tanto louvor em determinadas esferas? Não sei ao certo qual poderia ser a resposta correta” (p. 359). Suspeita que a evocação de nomes da moda como Foucault e Gramsci ajudou a chamar atenção, bem como “valeu-se da culpa e das aflições do Ocidente quanto a seu passado imperialista” (p. 359), mas não é taxativo. Na verdade, mantém o tom mais respeitoso que consegue.

A seriedade e comprometimento de Irwin são tão evidentes que tornam pueris as duas respostas padrão dos fãs de celebridades atacadas: “ele não leu direito o autor” ou “isso é pura inveja”. Certamente, Irwin leu Said muito bem. Se foi movido pelo execrável, mas humano, sentimento da inveja, conseguiu disfarçar satisfatoriamente. Robert Irwin não é um intelectual pop como Said, mas possui um currículo respeitável, sendo autor de vários livros, incluindo obras de ficção, é membro da Royal Society of Literature e pesquisador-sênior adjunto da School of Oriental and African Studies. Mas o que o moveu? O título de seu livro parece conter a resposta. Se Irwin foi motivado por algo, parece ter sido “pelo amor ao saber”. E muitas vezes amar algo significa combater aquilo que o vilipendia.

No computo final, a impressão que fica é que “Orientalismo”, no máximo, serviria como livro paradidático de divulgação científico, e mesmo assim precisaria passar pelas mãos de um bom editor, um editor sem pena de usar a tesoura.

Said discordaria ferozmente. Costumava descartar os ataques “como a atitude defensiva da ‘corporação’ dos orientalistas”. Simplesmente não aceitavam que ele tivesse escrito o livro definitivo sobre o assunto. Mesmo diante de provas irrefutáveis se recusava a corrigir erros cronológicos ou factuais nas edições seguintes. Para Said, e esse julgamento é meu, não de Irwin, o texto original de “Orientalismo” era definitivo e intocável, como o do Corão, que já existia antes do tempo existir.

Apesar de tudo, Irwin não é intransigente e reconhece méritos no livro de Said. Não sem sua ironia fina costumeira. Escreveu que “as qualidades positivas de ‘Orientalismo’ são as de um bom romance. Ele é emocionante, está repleto de vilões sinistros, bem como de um número bastante menor de mocinhos e o quadro que ele apresenta do mundo provém de uma rica imaginação, mas em sua essência é ficcional” (p. 359). Em outras palavras, um bom conto das mil e uma noites.



Perfil do artista

José Renato de Castro e Silva

<https://doi.org/10.5281/zenodo.5929743>

Envio: 25/01/2019 ♦ Aceite: 22/02/2019

Por **Ademir Luiz da Silva**



Professor da UEG, no TECCER e nos cursos de História e Arquitetura e Urbanismo.

José Renato de Castro e Silva



Artista, professor, arquiteto e design.

JOSÉ RENATO DE CASTRO E SILVA: O MESTRE DAS LINHAS RETAS

Segundo a tradição, os artistas do Renascimento provavam o talento desenhando um círculo perfeito à mão livre. Infelizmente, não existem círculos perfeitos fora do mundo platônico das ideias. As formas semicirculares e sinuosas pertencem ao domínio da natureza. O design dos três reinos, animal, vegetal e mineral, não foram compostos pelo tempo profundo usando régua e esquadro. O ser humano, sim, é o senhor das linhas retas.

A exposição “Apótema – Do Quadrado ao Cubo”, do artista plástico José Renato de Castro e Silva, reforça essa tradição. Realizada no Museu de Arte de Goiânia, no Palácio da Cultura da Praça Universitária, teve abertura no dia 08 de agosto, estando aberta para visitação até o dia 07 de setembro, de segunda a sexta, das 8h30 às 12h e das 14h até 17h30. O artista é formado em Arquitetura e Urbanismo pela antiga Universidade Católica de Goiás, atual PUC, onde se tornou professor. Leciona também na Universidade Estadual de Goiás, sendo o responsável pela criação do logotipo do curso. Sócio fundador da empresa Zebra Design, ao lado do arquiteto e fotógrafo Bráulio Vinícius Ferreira.

A poética de José Renato parece buscar a atualização de elementos que há tempos assombram o gênio humano: a confirmação de sua condição de ser racional. A opção pelo título “Apótema” explicita esse projeto, considerando que se trata de um termo técnico da geometria. Em seu texto de apresentação, o artista esclarece aos leigos que “a investigação da forma geométrica quadrada, desencadeada a partir de uma fenda apenas (metade de uma das diagonais), sucedida de outras dobras ancoradas no elemento geométrico do apótema (raio da circunferência inscrita no polígono regular) conduz a um frutuoso processo de variantes formais em três dimensões (...) até se chegar a confirmação final: sempre dois cubos incompletos e subentendidos”. O vocabulário usado é definidor: aqui a ciência torna-se arte.

O nascimento da civilização coincide com o processo de doma da natureza por meio da racionalidade, representada pela descoberta e ampla utilização das linhas retas. As primeiras cidades mesopotâmicas, surgidas cerca de cinco mil anos atrás, tinham como formas predominantes ruas e muros traçados retilineamente, compondo ângulos retos. Leonardo Benevolo, autor de “História da Cidade”, anota que em seu auge a cidade da Babilônia era formada por um retângulo de 2500 por 1500 metros. A engenharia aplicada nas pirâmides egípcias também testemunha essa intenção. A Literatura, sempre uma importante chave interpretativa, corrobora. Não é por acaso que na sumeriana “Épopeia de Gilgamesh”, a mais antiga narrativa literária conhecida, composta em caracteres cuneiformes sobre tabletes de argila, um dos temas é o confronto entre o rei heroico de Uruk contra Enkidu, o rápido e forte homem-natural. A vitória do harmônico, belo e “civilizado” Gilgamesh, senhor de uma cidade de altos e retilíneos muros, expõe as prioridades da época. Polêmicas politicamente corretas à parte, a simbologia contida nesse confronto anunciou uma obsessão milenar. O fato de, segundo Lewis Mumford, autor de “A cidade na História”, os burgos medievais tenderem para irregulares planos arredondados, denotando não uma consciente volta ao Éden, mas endêmicas falhas de planejamento, a reafirmam.

As formas circulares presentes nas colunas clássicas, nas abóbodas renascentistas, nos ornamentos rococós etc, não são livres. Estão sempre submetidas ao controle da razão. Por exemplo: a arquitetura moderna de Oscar Niemeyer, reconhecido como um mestre das linhas curvas, denuncia essa submissão, que se torna explícita em edifícios tão conhecidos como o Congresso Nacional e o Palácio do Planalto. As conchas do primeiro e os arcos do segundo compõem e harmonizam estruturas regidas por linhas retas.

Diferente de Niemeyer, José Renato abandonou totalmente o elemento circular nessa série de trabalhos. Suas esculturas buscam o racional absoluto, sem concessões. Não existe espaço para improviso em sua arte, como prova a presença de pequenos

estudos em papel. Seu discurso artístico é pensado e repensado. E em múltiplas dimensões. Quatro são mais evidentes, e em quatro partes é dividida a exposição.

Em sentido horário: Sucessão B, evento abaixo azul. Sucessão C, evento acima verde. Sucessão S, evento sinistro amarelo. Sucessão D, evento destro vermelho. Portanto: B, C, S, D. Nota-se a presença de um arquiteto cioso nessa concepção. O B, abaixo, seria a fundação da obra, suas bases de sustentação. A sucessão C, acima, a cobertura contra as intempéries do tempo e da crítica. S e D as paredes, os escudos, que a fecham e protegem. Entre uma sucessão e outra se encontra a dimensão da profundidade, que não é fixa, sendo dada pelo ponto de vista do observador, de acordo com sua posição no espaço. Individualmente, cada peça é um simulacro do Pêndulo de Foucault. Representam pontos fixos. Teoricamente, o universo, e por extensão os espectadores, giram em torno delas.

Uma dimensão extra se desenha mediante ondas sonoras. Para figurar como trilha sonora da exposição, José Renato escolheu músicas do compositor belga Wim Mertens. Sua principal característica é criar música minimalista que não se fundamenta em repetições cíclicas, mantendo uma base melódica. Mertens não se dirige tão somente aos sentidos. Sua música, feita de desdobramentos autorreferentes, do mesmo modo que as esculturas de José Renato, exige reflexão. É também fruto de labuta racional. Se toda música é matemática, a de Mertens é matemática aplicada; é física, é geometria.

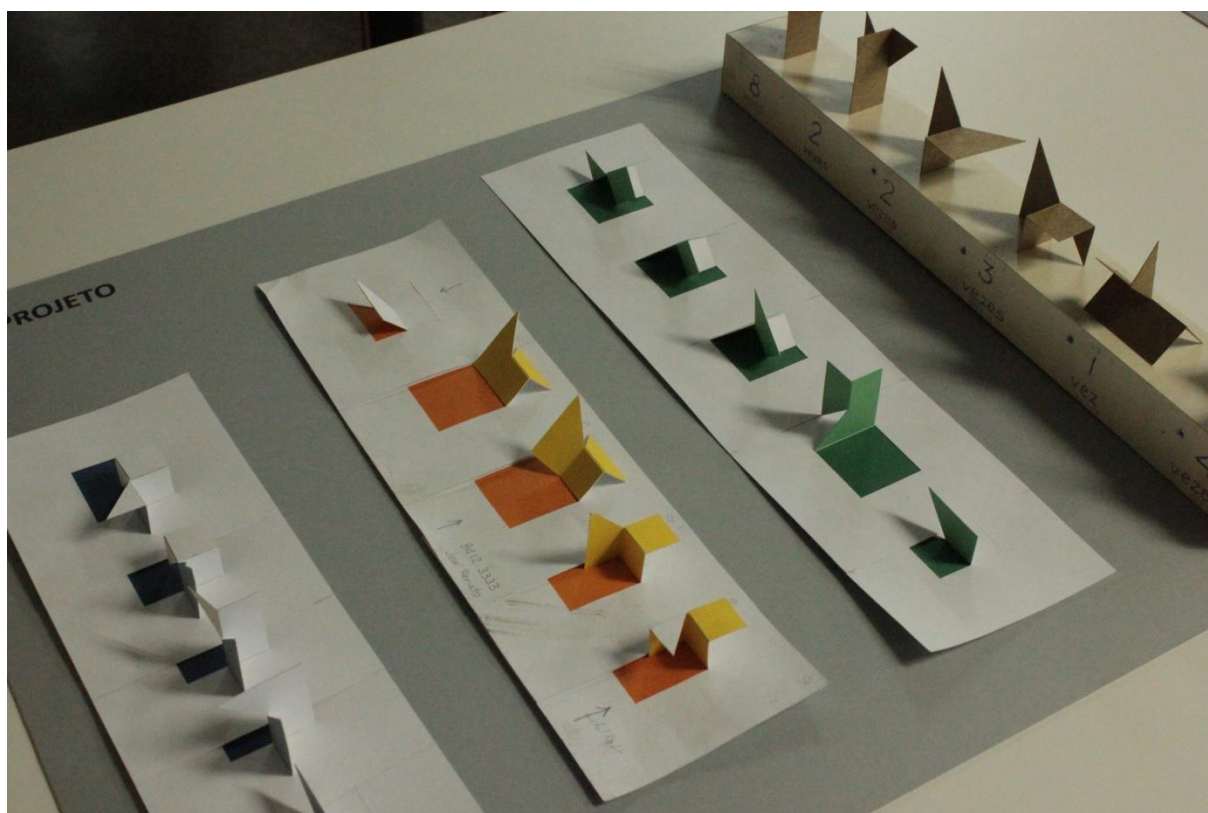
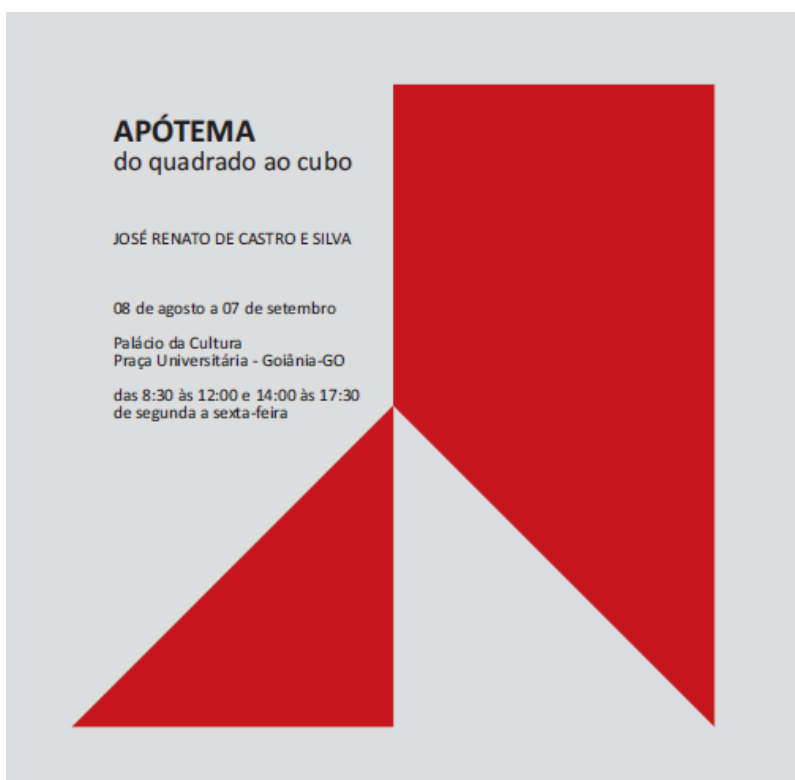
As sucessivas revoluções técnicas que permitiram ao ser humano, na Idade do Bronze, construir os muros da Babilônia, as pirâmides e os zigurates que inspiraram o mito de Babel, nunca cessaram. Evoluiu para a Idade do Ferro e, no final do século XIX, coroando o triunfo da Era Industrial, para a Idade do Aço, que criaria as condições para a vindoura revolução tecnológica e digital. José Renato não ignorou essa longa trajetória do presente do titã Prometeu para os homens, ao escolher os materiais para compor suas esculturas, que são feitas de aço carbono dobrado e pintado.

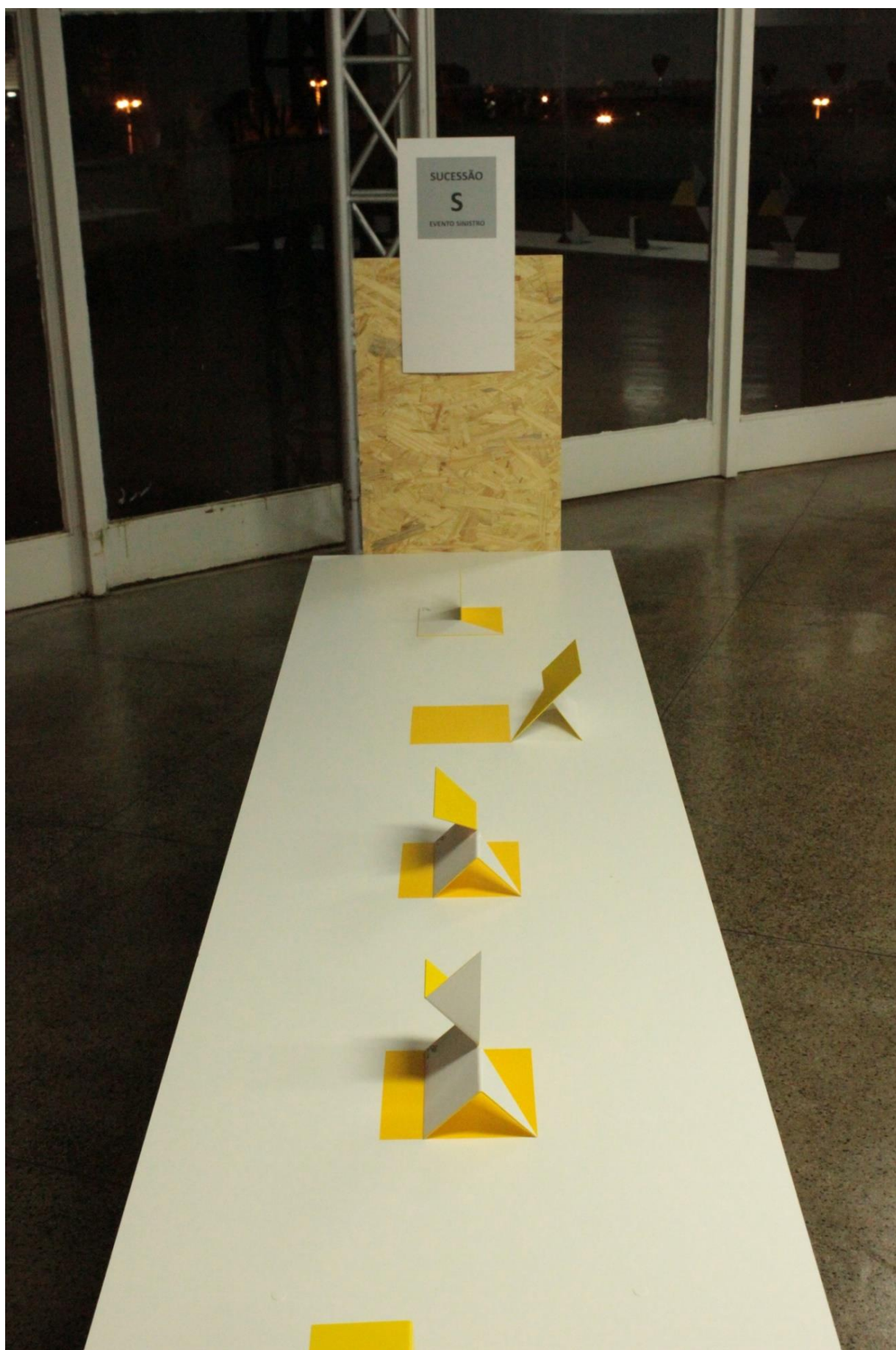
Pintado em azul, vermelho, verde e amarelo, mas também, no “outro lado”, de branco. A escolha de cores, obviamente, segue a lógica das cores primárias. Como se sabe, são três as mais usadas, considerando que a visão colorida humana é tricromática: vermelho, azul e verde. O amarelo e o branco devem ser pensados separadamente.

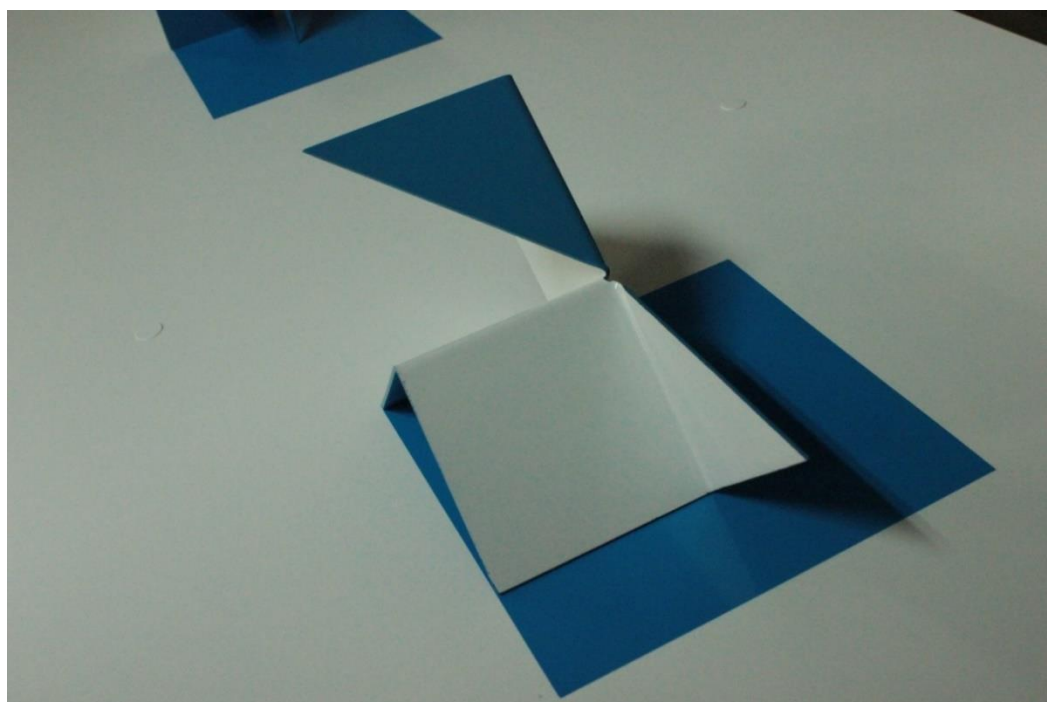
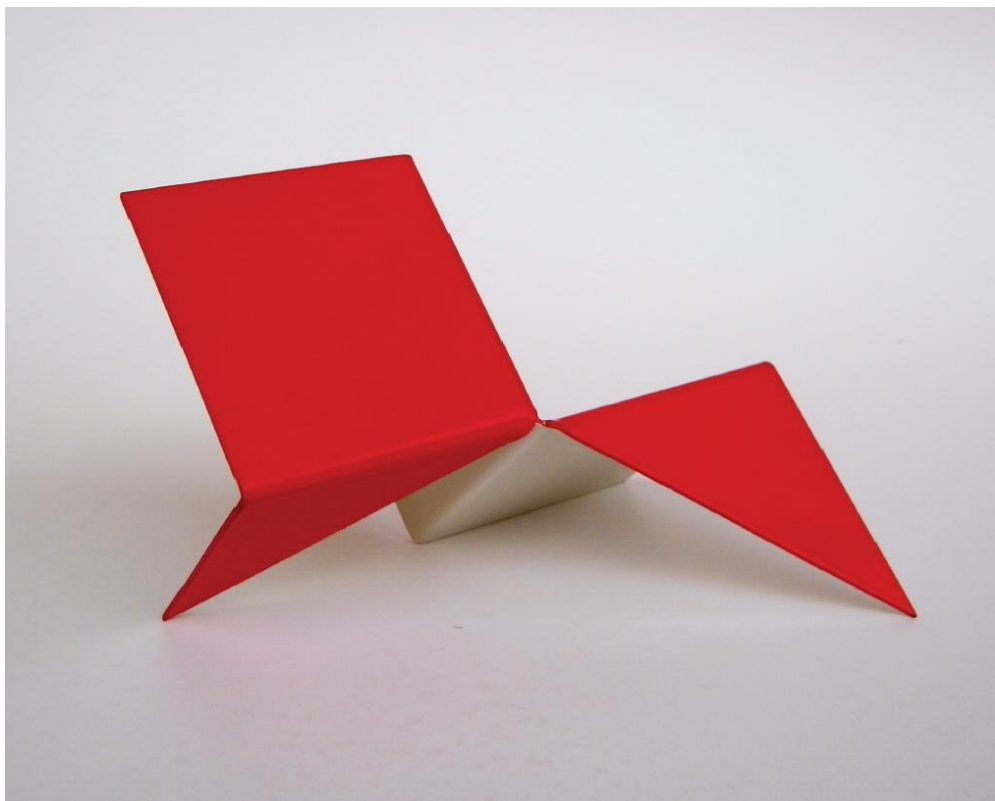
O amarelo é uma cor primária para impressos, ao lado de ciano e magenta. Uma cor da era de Gutenberg, promotora da informação, da ciência, da racionalidade. Não foi por acaso que José Renato escolheu o amarelo para representar a sucessão S, evento sinistro. Se o avento D, vermelho, é destro, indicando o lado direito, o Sinistro é o lado esquerdo. O canhoto. Lembrando que na tradição judaico-cristã, os canhotos são considerados invertidos que macaqueiam a obra de Deus, imitando-a, desafiando-a, subvertendo-a. Na Idade Média e até recentemente em localidades mais remotos, não era incomum que canhotos fossem perseguidos e sofressem preconceito. Indo além desses estereótipos religiosos, podemos pensar que os “sinistros” desafiam a ordem circular da natureza, essa imposição divina, por ainda terem na boca o gosto do fruto da árvore do conhecimento da ciência do bem e do mal? Macaqueiam a Criação não para deturpá-la, mas para impor-lhe a ordem racional humana? Canhotos construíram a Torre de Babel, enchendo de medo o coração de Deus?

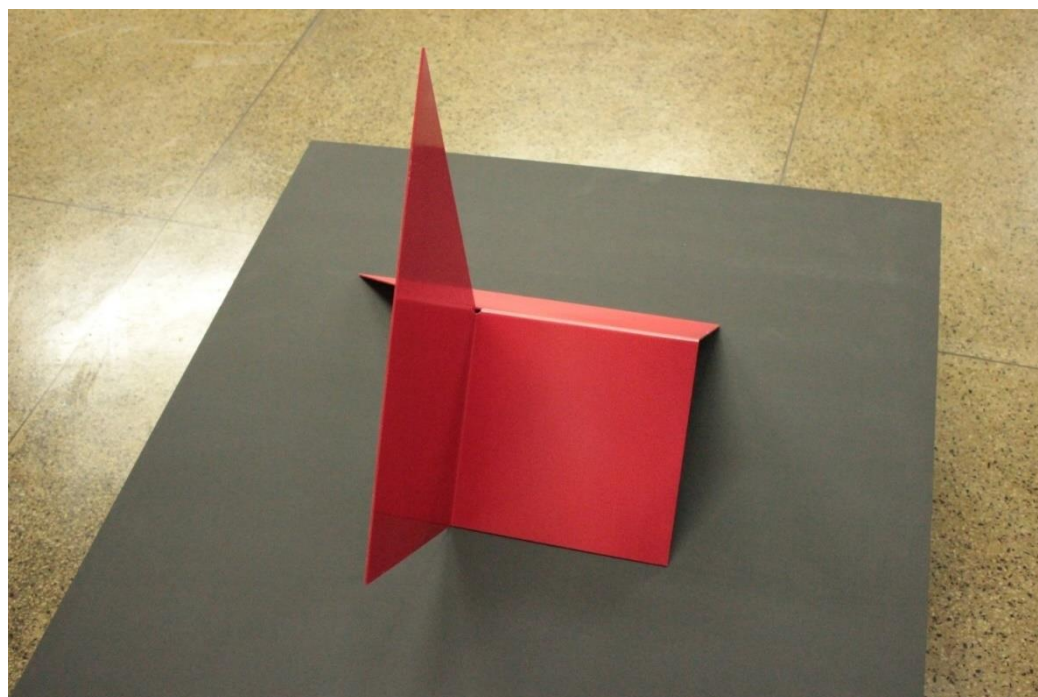
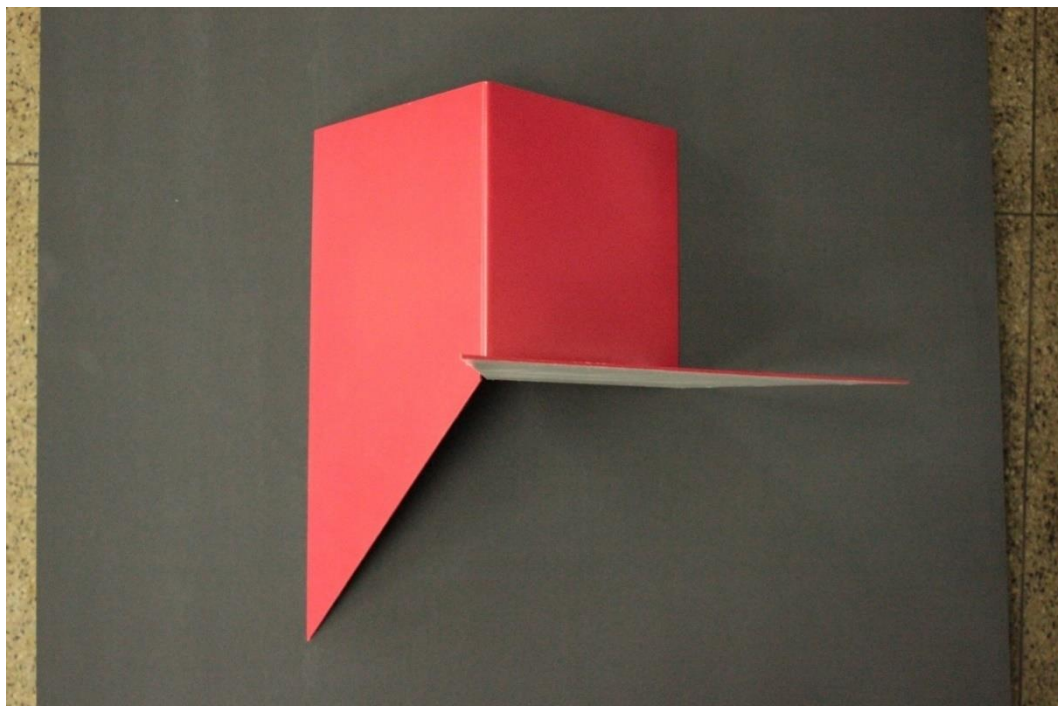
O branco não é uma cor. É a somatória de todas as cores. Em algumas esculturas, destacadamente as maiores em azul e amarelo, dependendo do ângulo com que são observadas só mostram o branco. Estão em movimento tão rápido que se torna imperceptível? As Fundações e o Canhoto representar conjuntos que contêm todas as outras sucessões? Ninguém sai da exposição sem levar perguntas consigo. Faz sentido: a dúvida é força motriz do conhecimento.

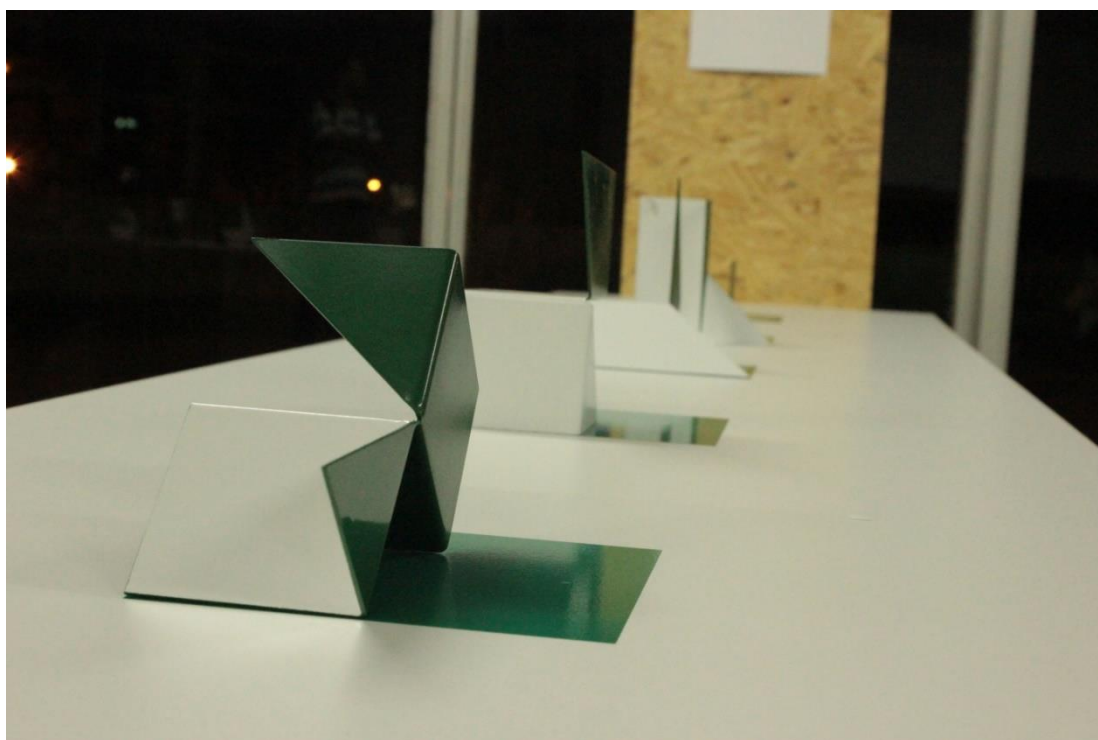
De resto, convém fazer uma última observação: se os profetas pós-modernos estiverem corretos em suas previsões de que o racionalismo cientificista será a ruína da humanidade, as esculturas de José Renato são caracteristicamente pontiagudas. Podem servir como armas numa vindoura era de barbárie trazida pelos excessos de nossa ciência. A arte como um dos monstros de nossa própria criação.

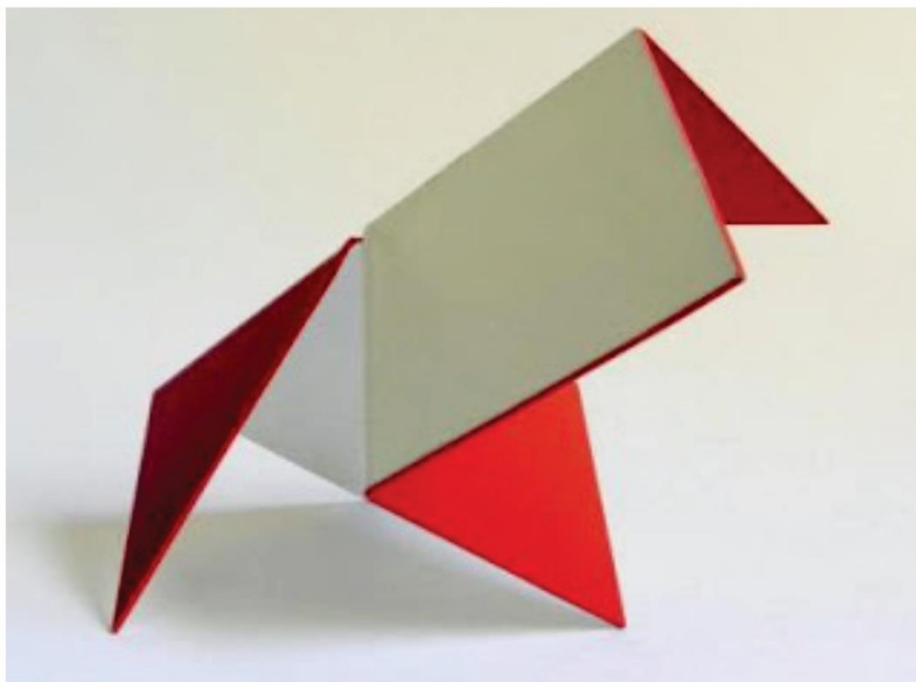












REVISTA

CULTURA, ESTÉTICA & LINGUAGENS

VOL. 04, Nº 01 - MARÇO - 2019

ISSN 2448-1793

Nº 01

