# UMA HISTÓRIA COM OS DE BAIXO

## o público como multidão engajada

Allan K. Pereira
Guilherme José Schons
**(Organizadores)**

fi

# UMA HISTÓRIA COM OS DE BAIXO

# UMA HISTÓRIA COM OS DE BAIXO

O PÚBLICO COMO MULTIDÃO ENGAJADA

Organizadores
**Allan K. Pereira**
**Guilherme José Schons**

**Diagramação:** Marcelo Alves

**Capa:** Gabrielle do Carmo

**Fotografia / Imagem de Capa:** Suzan Baldissera

**Revisão:** Guilherme José Schons

A Editora Fi segue orientação da política de distribuição e compartilhamento da Creative Commons Atribuição-Compartilhalgual 4.0 Internacional
https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR

O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

H673 Uma história com os de baixo: o público como multidão engajada [recurso eletrônico] / Allan K. Pereira e Guilherme José Schons (orgs.). – Cachoeirinha : Fi, 2024.

428p.

ISBN 978-65-85958-54-7

DOI 10.22350/9786585958547

Disponível em: http://www.editorafi.org

1. História – Ciências humanas – Grupos sociais. I. Pereira, Allan K. II. Schons, Guilherme José.

CDU 93/94:316.35

Catalogação na publicação: Mônica Ballejo Canto – CRB 10/1023

# SUMÁRIO

**Apresentação** 11

*Allan K. Pereira*

*Guilherme José Schons*

**1** 15

**O negro pós abolição: a inserção no mundo do trabalho**

*Álvaro Albino da Silva Bageston*

**2** 31

**Irmãs salvatorianas em Moçambique pela voz de uma protagonista**

*Daiana Paula Varotto*

*Jordan Brasil dos Santos*

**3** 33

**A partir das ruas que se toma a liberdade: as ruas, caminhos e estradas formadoras de movimentos populares nas guerras em nome da liberdade no Haiti e Estados Unidos**

*Daniel da Silva Amorim*

**4** 45

**Trajetórias de luta: período ditatorial e a participação de mulheres em resistência e luta por direitos na região Alto Uruguai/RS**

*Daniele Carneiro de Araújo*

**5** 47

**Mobilidade Urbana e Segregação Socioespacial em Erechim/RS**

*Débora Barbizan*

*Marvin Davi Rojeski*

*Alessandra Remussi*

*Vitória Costa dos Reis*

**6** 57

**Devir-quetzalcoatl: o nachleben (sobrevivência) das imagens da serpente**

*Eduarda Dumke Ribas*

**7** 73

**Entre a dominação cultural e a quilombagem: localizando estratégias de resistência quilombola**

*Elisabete Cristina Hammes*

**8** **91**

**A colonização do norte do Rio grande do Sul para o Kaingang**

*Felipe Tormen Ferrari*

*Yngrid Dominique Coelho de Brito*

**9** **97**

**Corpo Território: a trajetória de uma guerreira, Fen'Nó**

*Fernanda Cansan Toffoli*

**10** **107**

**O romantismo na Europa em detrimento da obra *Os sofrimentos do jovem Werther*, de Goethe, como metáfora para uma perspectiva própria idealizada**

*Fernanda Gwiazdecki*

**11** **113**

**Auto-inscrição africana: uma análise da obra *Sair da grande noite: ensaio sobre a África descolonizada*, de Achille Mbembe**

*Fernanda Gwiazdecki*

**12** **125**

**História do ensino de matemática e gênero: uma análise sobre a Lei de 15 de outubro de 1827**

*Fernanda Schons*

*Guilherme José Schons*

**13** **149**

**Donzelas de ferro: a formatação dos corpos femininos pela representação social do ideal**

*Gabrieli Maria Worst*

**14** **167**

**O melhoramento genético de videiras e a história ambiental global: um passado de perspectivas futuras**

*Gil Karlos Ferri*

**15** **169**

**Boa Vista: o espaço imaginário em *Cogumelos de Outono* (1972), de Gladstone Osório Mársico**

*Gláucia Elisa Zinani Rodrigues*

**16** **183**

**As reminiscências do Brasil colonial e racista: tratamento de choque e remissão em *O som ao redor***

*Guilherme José Schons*

**17** **203**

**Educar sobre a Primeira Guerra Mundial: fabulações críticas no ensino de história**

*Guilherme José Schons*

**18** **211**

**Nas asas do anjo: aprendizados com o Laboratório de História Pública da UFFS**

*Allan K. Pereira*

*Anderson Dal Prá Dal Vesco*

*Bruna Feiden*

*Eduarda Dumke Ribas*

*Felipe Belleti Alexandre*

*Gerson Luis Egas Severo*

*Guilherme José Schons*

*Hagatta Joana Lengowski Da Silva*

*Lucas Nardi Baierle*

*Raila Iohane Deffaci*

*Yngrid Dominique Coêlho De Brito*

**19** **217**

**A Lei do Ventre Livre nas páginas do jornal *A reforma*: repercussão, preocupação e manutenção da ordem**

*Ilson Kaiser*

**20** **235**

**A quem pertence a identidade e cultura grega? Uma disputa entre a identidade nacional e a história universal analisada no pedido de repatriação dos mármores do Parthenon**

*Kimberly Terrany Alves Pires*

**21** **239**

**Historicizando os conceitos da reforma: influências transnacionais na educação formal brasileira**

*Marina Fátima Onyszko*

*Halferd Carlos Ribeiro Júnior*

**22** **251**

**Pesos e panos: regulamentações e ações coletivas dos tecelões e tecedeiras na Lisboa do século XV**

*Merlim Miriane Malacoski*

**23** **277**

**E se: uma África um pouco diferente do que nos impuseram ou da que querem que pensemos que exista**

*Niomar Fantinelli*

**24** **293**

**Ser mulher mãe na pós-graduação: (re)existência**

*Pamela Marmentini Corrêa*

**25** **299**

**A mulher e a moral na Idade Média: uma análise da tradição hagiográfica na Legenda Áurea de Jacopo de Varazze**

*Pedro Henrique Giequelin Silveira*

**26** **313**

**Feminismos no continente africano: uma sistematização de três teóricas**

*Rafaela Pasquali*

**27** **317**

**Memória escravocrata na literatura afro-brasileira: uma tentativa de apagamento da história**

*Suélen Pawelkiewicz*

**28** **333**

**O cinema durante a Guerra Fria: a experiência de arte e a conquista do espaço em *Solaris*, de Andrei Tarkovski (1972)**

*Gabriela Dalla Rosa*

*Suzan Baldissera*

**29** **345**

**Aceleração e radicalismo republicano na imprensa das décadas finais do século XIX**

*Talia Gabrieli Fianco*

**30** **347**

**Sala de leitura Maurício de Sousa: a prática pedagógica em conformidade com a Lei 10.639/03**

*Thaiane Dantas Silva*

*Camilla Pereira de Oliveira*

**31** **351**

**Além dos silêncios: relatos acerca das relações de trabalho no pós-abolição em Garopaba**

*Tiago Gonçalves*

**32** **371**

**O corpo do homem negro e a continuidade da concepção escravista de *mandingo***

*Vicenzo Gostinski Bieseki*

**33** **387**

**Chico Science e o movimento Manguebeat: uma crítica da desigualdade social em Pernambuco**

*Walnei Flores dos Santos Junior*

**34** **391**

**Machado de Assis nas margens: escravidão e miséria humana nas páginas de *Memórias Póstumas de Brás Cubas***

*Welisson Bernardi*

**35** **413**

**Exu: de orixá a diabo**

*Wesley Santana Carvalho*

# APRESENTAÇÃO

*Allan K. Pereira*
*Guilherme José Schons*

"Uma História com os de baixo: indígenas, negros, mulheres e pobres – o público como multidão engajada". Esse foi o tema que guiou os debates da XI Semana de História da Universidade Federal da Fronteira Sul, da II Mostra de Ensino, Pesquisa e Extensão do Curso de História da UFFS – *Campus* Erechim e do I Congresso Internacional por uma História com os de baixo, realizados entre os dias 02 e 06 de outubro de 2023, na Universidade Federal da Fronteira Sul – *Campus* Erechim, Rio Grande do Sul. O que significa pensar tão relevante tópico no cenário contemporâneo brasileiro? O que representa ouvir e reverberar essas vozes no espaço universitário atualmente?

Uma "História com os de baixo" talvez não seja uma novidade no nosso ambiente acadêmico. Influenciados pela obra do historiador inglês Edward P. Thompson, uma prestigiosa tradição historiográfica produziu trabalhos expressivos que partem do princípio de escrever uma "história vista de baixo", capaz de produzir conhecimento histórico a partir da perspectiva de pessoas consideradas comuns, em contraponto à história dos grandes políticos e líderes militares. Longe de criar uma oposição a esse quadro, buscamos captar as reivindicações de novos sujeitos que emergem em um contexto acadêmico tão mais plural como o que finalmente vivemos após exitosas políticas públicas reparativas, a exemplo da Lei de Cotas 12.711, de 2012.

Como, portanto, os historiadores podem aprender com os questionamentos dos "de baixo"? O que implica uma História escrita por pessoas que se identificam como sujeitos "de baixo"? É possível notar

um chamamento à dimensão pública da História nessas demandas de indígenas, negros, mulheres, pobres, homossexuais, pessoas trans e travestis? Em que medida essa convocação redefine o lugar social da disciplina? Qual é o impacto desse engajamento com o público em prol de uma historiografia a contrapelo? Que desafios se colocam ao trabalho dos historiadores diante do protagonismo dessas diversas multidões que compõem a sociedade e a própria comunidade historiadora?

Foi tentando responder essas questões que conseguimos produzir interessantes novas perguntas na XI Semana de História da Universidade Federal da Fronteira Sul, II Mostra de Ensino, Pesquisa e Extensão do Curso de História da UFFS – *Campus* Erechim e I Congresso Internacional por uma História com os de baixo. Durante uma semana, contando com conferências, aulas abertas, minicursos, oficinas e rodas de conversa com renomados pesquisadores – como Danilo Braga, Eunice Kerexu, Juliana Tupinambá, Juciene Tarairiú, Allan K. Pereira, Angélica da Veiga, Matheus Gomes, Vania Barboza, Carolina Simon, Deusa de Sousa, Joice da Costa, Lauri Miranda Silva, Edson Kayapó e Kátia Regis –, fomos instigados ao questionamento das discriminações que marcam tanto a história de barbárie – pensada como violência sistemática a coletividades específicas – como também uma determinada produção historiográfica assentada em silêncios e opressões que sustentam práticas excludentes contra sujeitos dissidentes da sociedade ocidental, branca, racista, colonial, anti-indígena, misógina, machista, homofóbica, transfóbica, cisheteronormativa e capacitista.

Tais inquietações, tornadas públicas mediante apresentações de trabalhos na modalidade oral, provocaram importantes contribuições no que agora segue o formato de livro. São movimentações iniciais de jovens pesquisadores, abarcadas ao longo de trinta e cinco capítulos,

que buscam expor e problematizar um conjunto de assimetrias e desigualdades que ainda perpassam as vidas de sujeitos tidos muitas vezes como "impróprios para a história": indígenas, negros, mulheres e pobres. Aqui, busca-se não necessariamente "dar voz" a esses excluídos, que passivamente estariam necessitando de ato tão caridoso e benevolente, mas, sim, "conversar com", reverberar um coro de descontentamento, resistência e projeto de país por tanto tempo negligenciado.

Trata-se de pensar multidões engajadas em contar uma outra história: menos centrada na branquitude, no racismo, na colonialidade global. Uma história, portanto, que exercita a escuta dos saberes indígenas, negros e feministas. Que, além disso, procura combater práticas de conhecimento que reificam a misoginia, o machismo, a homofobia, a transfobia e o capacitismo. Com os de baixo, acreditamos ser possível iniciar um processo cuidadoso de reparação. Com eles também imaginamos que o futuro desesperançoso do planeta pode ter um destino diferente. Outros caminhos são abertos nos instantes em que nos dispomos a ouvir esses sons, esses gritos, esses clamores por tanto tempo silenciados, seja por projetos de poder autoritários, seja por uma escrita da história pouco sensível aos testemunhos desses sujeitos.

Registramos que o evento, a publicação e a impressão desta obra foram viabilizados por meio de apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio Grande do Sul (FAPERGS), no âmbito do Edital nº 12/2022.

Desejamos uma excelente leitura!

Erechim-RS, verão de 2024.

# 1
# O NEGRO PÓS ABOLIÇÃO: A INSERÇÃO NO MUNDO DO TRABALHO

*Álvaro Albino da Silva Bageston* [1]

## 1. INTRODUÇÃO

O presente trabalho tem como principal finalidade a reflexão sobre a incorporação do negro no mercado de trabalho pós abolição, onde traz sua teoria embasada em bibliografias que retratam o assunto em questão, trazendo em voga o que se foi feito nos anos seguintes ao 13 de maio de 1888, onde foram os negros agora livres, onde trabalhariam, morariam e como foram inseridos no mercado de trabalho, se é que foram.

Como é do conhecimento de todos no Brasil, desde os dias de sua invasão, por parte dos europeus, sofre-se com o sistema de escravidão e superexploração. Nota-se que ao me referir aos portugueses e espanhóis, não repito o erro que muitos autores e livros ainda trazem, que é o de repassar a falsa informação que nosso país tivesse sido descoberto pelos povos ibéricos, sendo esses os nossos colonizadores. Tal informação tem uma inverdade. O fato de sermos proclamados como colônia, nos remete à cultura eurocêntrica com a que historicamente temos nos vinculado, como nos relata Bellini (1999, p. 24): "um outro elemento que, durante muito tempo, caracterizou as abordagens historiográficas aos processos de colonização é a ausência de uma compreensão mais aprofundada das visões e atitudes dos nativos, enfim, da sua atuação como sujeitos históricos". Sendo por esse razoável motivo, que, quando estiver falando dos povos europeus, não me reportarei como colonizadores, e sim como invasores.

---

[1] Mestrando no Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas (PPGICH) da Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS) – *Campus* Erechim. E-mail: alvarobageston01@gmail.com.

Além da invasão e dos anos de muitas formas de superexploração de recursos naturais em nossas terras, tivemos também a escravização da população negra em nosso país, em que, num primeiro momento, vinham raptados do continente africano. Passados os anos, muitos negros foram nascendo no território nacional, produzindo uma mão de obra escrava ainda maior daquela que foi trazida além-mar. Nos mais de trezentos anos percorridos de trabalho escravo no Brasil, veio o momento da soltura das pessoas que eram condicionadas à situação de escravidão, sendo assinada, em 1888, a Lei Áurea (lei que extinguia a escravidão no Brasil). Passado todos esses anos, longe do seio da terra de seus antepassados, a população negra foi obrigada a se virar para a sobrevivência nesse país tão desigual.

A sobrevivência toma outros rumos pós 1888: não que a escravidão estivesse de fato acabado para essa população, mas, com o fim do cárcere privado, há outras formas de manutenção da exploração dessa mão de obra que sucede até os dias atuais. Os meios que a população negra exerce as suas funções no mercado de trabalho, bem como suas formas de moradia são os assuntos que irei abordar ao longo desse estudo, buscando relacionar os fatos historiográficos com as funções exercidas por essa população, atualmente, além das condições para que esses exerçam cargos de baixo calão e com mais baixa remuneração, sendo esses indicadores de diversas vulnerabilidades as quais essa população tem sido exposta ao longo de anos.

## 2. A LEI ÁUREA EM 1888

O ano de 1888, mais precisamente no dia 13 de maio, tem como marco legal o fim da escravização no Brasil. Esse marco temporal se faz

necessário para que possamos entender como o processo de abandono à população negra que acontece no país até o presente momento.

A Lei Áurea, como é conhecida a normativa que terminou com o sistema de serviços sem remuneração, tem um contexto um pouco diferente do que alguns teóricos trazem, com o intuito de anistiar e dar um demasiado brilhantismo e humanismo à Princesa Isabel, que assina a norma que colocaria um ponto final nos atos truculentos associados a ter seres humanos como ferramenta de trabalho sem a devida remuneração. Ao contrário do que muitas pessoas ainda acreditam, a princesa Isabel não assinou a Lei Áurea por pena, ou compaixão pelos negros em situação de escravização, mas sim por conta da pressão de parceiros comerciais, pelas crescentes reivindicações do movimento abolicionista que existia na época, pela mobilização organizada por escravos (que em suas uniões formavam, de uma forma muito contundente, a luta contra o sistema opressor) e, também, pela tentativa de embranquecimento da mão de obra brasileira e consequentemente o branqueamento da população local. Portanto, o ato em si de assinar a Lei Áurea não expressa nenhuma compaixão, já que nada foi pensado no que aconteceria com essa população, nem como esses sujeitos iriam sobreviver após a assinatura em maio de 1888 – criando um sistema tão perverso quanto o sistema anteriormente vigente, como afirma Abdias do Nascimento (2016, p. 79):

> Atirando os africanos e seus descendentes para fora da sociedade, a abolição exonerou de responsabilidades os senhores, o Estado, e a igreja. Tudo cessou, extinguiu-se todo o humanismo, qualquer gesto de solidariedade ou de justiça social: o africano e seus descendentes que sobrevivessem como pudessem.

A sobrevivência da população negra é um dos principais eixos que permeia este estudo, uma vez que a situação da população de agora ex-

escravos agride pontos básicos da sobrevivência humana, tendo, desde a sua chegada ao Brasil até os dias atuais, o condicionador de sub-humanos, vivendo em condições precárias. Lembrando o que Florestan Fernandes (1989) relata, os negros continuavam à margem das benesses do Estado, tendo acesso diferenciado ao trabalho, ao lazer, à educação e a infraestrutura mais básica.

O fim da escravidão é um feito da produção de capital no país, que ganhou força com a luta dos negros. A abolição da escravização no Brasil é um movimento econômico, mas teve como diferenciador positivo a força da união da população negra, onde, por meio de seus aquilombamentos, pressionavam os poderes e as entranhas da sociedade abolicionista. A Coroa inglesa, após libertar a população negra, dá início a pressões para que seus parceiros comerciais façam o mesmo, podendo ter sanções se não o fizesse, como foi ocorrido com o Brasil, que mesmo após os pedidos de extinção da prática, continuou de forma ambígua a manter o tráfico negreiro para cá. Onde sofreu ataques marítimos a suas embarcações e até mesmo saque e prisão de navios. Luiz Luna (1967, p. 32-33) relata que:

> Somente depois que o trabalho cativo deixou de interessar à economia do Império, foi que a Inglaterra passou de nação negreira à inimiga da escravidão. [...] Então a Inglaterra, alcançando as dificuldades do Brasil, às voltas com graves problemas de ordem interna e externa, aproveitou a oportunidade para armar outro golpe. Fez o Parlamento aprovar o famoso "bill Aberdeen", se transformando em lei a 8 de agosto de 1845, segundo a qual se arrogava o direito de apresar navios que ela suspeitasse negreiros, não apenas nas águas, mas no interior dos próprios portos nacionais, cabendo julgamento, inclusive de súditos brasileiros, a juízes e tribunais britânicos. A aplicação do "bill Aberdeen" foi imediata e violenta, passando os ingleses a praticar toda a sorte de terrorismo e pirataria contra o Brasil.

Após longos atos de atrocidade por parte dos ingleses, as ações foram diminuídas até sua exclusão, porém isso não significa que o Brasil

estava extinguindo a escravização, pois os grandes proprietários de terras no país, assim como o próprio Imperador e a Igreja Católica (na figura dos jesuítas) eram grandes mantenedores do sistema de insubordinação escravista. A Igreja teve papel fundamental na implementação e manutenção da escravização, onde, com a intenção de catequisar e garantir aos cativos um lugar no reino do céu, usufruiu de mão de obra escrava, em primeiro momento dos ameríndios, que eram os donos das terras ocupadas na América Latina, usufruindo mais tarde das pessoas que foram raptadas no continente africano. Tendo ainda o aval do alto comando do Vaticano, Vossa Santidade, o Papa. Como nos discorre ainda Luiz Luna (1967, p. 36):

> Os padres do clero católico romano, bem como as freiras, nunca deixaram – uns mais, outros menos – de explorar cativos, exercendo, desta maneira, a escravidão contra seus semelhantes, que de resto obedeciam a bula Inter Arcana, do Papa Clemente VII, de 8 de maio de 1529, que se recomenda: "... as nações bárbaras venham ao conhecimento de Deus não só por meio de editos e adminações como também pela força e pelas armas, se for necessário, para que suas almas possam participar do reino do céu.

A escravização feita em nome da fé se deu em várias instâncias do clero católico, possibilitando que os algozes tivessem aval de Deus, da economia local e mundial para a sua manutenção por diversos anos. A economia nacional era movimentada pela força de trabalho escravo, por isso não havia comoção por parte dos governantes de todas as esferas em promover a libertação das pessoas impostas ao sistema de escravização.

O fim desse sistema imposto à população negra se deu, também, pela forma como as pessoas em situação de escravidão, conseguiam agremiar-se em formação dos quilombos, movimentos esses que eram fortalecidos com o passar dos anos. Esses quilombos chegavam a ser imbatíveis, sua crescente era tanto que todos os senhores de escravo do

país temiam as proporções que estes se aglutinavam e causavam degradações ao sistema escravista vigente. Com o fortalecimento da população negra, nasce a função do capitão do mato, já que as pessoas que se evadiam representavam mão de obra para as produções e um valor capital. Mas a força da união dos escravizados em seus quilombos era superior a esse braço da estrutura escravista, pois até mesmo esses não ousavam adentrar nos quilombos.

> Na maioria das vezes, era exercida por indivíduos de maus instintos, desocupados, que encontravam na nova profissão, embora arriscadamente, uma oportunidade para ganhar dinheiro. Não ousavam aproximar-se dos quilombos, limitando-se a apresar escravos que para lá se dirigiam. (Luna, 1967, p. 40).

Isso demostra como a soberania da população negra foi aos poucos causando o enfraquecimento do sistema escravista que relutava em permanecer nos limites de nosso jovem país. Outro fator determinante para a abolição da escravatura foi a preocupação da elite local em buscar formas de clarear a mão de obra, consequentemente seria o branqueamento da população do país. Esse fator vem junto com a Lei do Ventre Livre, que foi promulgada no dia 28 de setembro de 1871, ditando que mulheres escravizadas dariam à luz a crianças livres, porém o que pouco se fala é que, na prática, essa era uma premissa determinada pelo seu senhor, ou seja, o dono da escrava era quem decidia se de fato a criança nascida pós a data seria livre ou não. Luna (1967, p. 39) diz que "[...] muitas crianças nascidas em sua vigência, continuaram cativas, tornando-se até objeto de negócio".

Mesmo com todas as formas de burlá-la, a lei foi o estopim no que tange às discussões acerca do branqueamento da população – a qual estava embasada na tese positivista de vários teóricos, onde para esses a dificuldade do pleno desenvolvimento da nação passava pela questão de

ter muitas pessoas negras, as quais eram tidas como pessoas com atrasos intelectuais. De acordo com Nádia Maria Vieira da Silva (2018, p. 138-142):

> O evolucionismo social contribui para o surgimento de um determinismo de cunho racial denominado "darwinismo social" ou "teoria das raças", que via a miscigenação de forma pessimista, pois acreditava que as raças constituiriam fenômenos finais com resultados imutáveis. [...]. Em 1871, com a assinatura da Lei do Ventre Livre, vislumbrava-se um eminente fim da escravidão no país e com isso, começaram a se aquecer os debates sobre a substituição da mão de obra escrava pela mão de obra imigrante.

A substituição da mão de obra escrava somada à busca pelo branqueamento da população colabora para os atos que seriam colocados em vigência no dia 13 de maio de 1888. Essa substituição da força de trabalho no país ganhou adeptos na sociedade brasileira, pois além de corroborar o branqueamento de nossa população, teria sido a grande oportunidade para que fosse extinguido o processo de escravização, além de salvar o país do dito atraso intelectual pensando pela classe dominante. Como bem nos remonta, Silva (2018, p. 140-141):

> Com o fim da escravidão, muitos teóricos nacionais viram na exaltação do branqueamento uma saída para conciliar o debate sobre a questão racial com as preocupações da época quanto à incorporação dos ex-escravos ao liberalismo político do país. Essa elite intelectual tinha como desafio encontrar uma explicação que mostrasse a viabilidade de desenvolvimento de um país composto por uma população não-branca, considerada inferior e impura.

Com muitas controvérsias sobre os fatos do fim da escravização no país, chegamos até o dia da promulgação da Lei Áurea, em maio de 1888, quando a princesa Isabel, assina a normativa que liberaria toda a população negra dos serviços forçados, sendo esses agora livres. De acordo com essa afirmativa, Patrícia Fontes Cavalieri Monteiro (2012, p. 359-360) pontua:

> Lei Áurea, Lei Imperial n. 3.353, de 13 de maio de 1888, sancionada pela Princesa Isabel durante a sua terceira e última regência, aproveitando-se da ausência do Imperador D. Pedro II, que se encontrava em viagem ao exterior. Em um único artigo, declarou extinta a escravidão no Brasil: "Art. 1º É declarada extinta desde a data desta Lei a escravidão no Brasil". Procedendo-se à interpretação literal e teleológica da norma, extrai-se que a finalidade da Lei Áurea foi a imediata extinção da escravidão no Brasil. A partir de então, uma a uma as portas das senzalas foram sendo abertas e os negros puderam irromper, pela primeira vez, os limites das cercas das propriedades de seus senhores, como forma de concretizar os ditames literais da lei.

Com a população negra liberta, os rumos da história dessa população tenderiam a mudar drasticamente, uma vez que agora esses homens e mulheres eram livres, podiam usufruir de sua liberdade. Porém o fato é que com a sua liberação para a vida dentro dos parâmetros de dignidade, não os fez livres totalmente, uma vez que gozando de sua liberdade, teriam que se virar por conta própria após anos de um sistema escravagista. A lei Aurea não foi pensada como forma de inserir o negro na sociedade, mas sim como forma de o fazer penar ainda mais no sistema vigente que perpassa séculos até os dias atuais.

## 3. O NEGRO LIBERTO

Após quatro séculos de trabalho intenso nos mais diversos modos de produção, o negro agora livre, poderia escolher para quem vender sua força de trabalho e assim participar da sociedade econômica do país. Essa afirmativa permeia a realidade que se esperava, porém não foi o que aconteceu com o ex-escravizado, que teria que procurar emprego onde os quisessem empregar, moradia onde pudessem residir. O Estado brasileiro se absteve da incorporação da população negra, como relatado por Fátima do Carmo Silva Santos (2012 *apud* Caroni Filho, 2010, on-line):

> Assim é que, desacompanhada de reformas estruturais, a Lei Áurea resultou em uma 'demissão' em massa do povo negro, já que eles não tinham emprego, educação ou qualquer condição de conseguir um trabalho que não fosse os oferecidos pelos seus senhores em troca de um teto.

No intuito de sobrevivência, os ex-escravizados se deslocam em peso para as cidades, em busca de moradia e oportunidade de trabalho. Eis que as dificuldades só aumentariam, já que em seu âmago eles estavam acostumados à servidão e à manutenção de suas vidas por terceiros, tendo agora que dar a si o seu próprio destino. Além da busca por sobrevivência e da adaptação, os libertos foram surpreendidos na forma discriminatória da seleção de cargos, já que eles eram vistos como pessoas com um intelecto baixo, assim não poderiam exercer algumas funções, ficando à mercê de subempregos em condições que em vários aspectos se assemelhavam ao que eram submetidos antes de maio de 1888. As ações necessárias para a manutenção no pós abolição não foram pensadas, ou pelo menos foi descartada a hipótese de integração social dessa população, por parte da classe dominante. Como apontado por Florestan Fernandes (1966, p. 79):

> A escravidão não prepara o seu agente de trabalho senão para os papéis socioeconômicos do escravo e do liberto no seio da ordem social escravocrata. Quando esta entra em crise se desintegra, com ela também desaparece as únicas condições econômicas e socioculturais que protegiam e garantiam os ajustamentos socioeconômicos do 'negro' ao sistema de trabalho.

Sem proteções e com uma famigerada reputação, eram acusados de serem preguiçosos e não ter obediência: sobrou para a população negra o posto de sub-humanos. Por esse motivo, os caminhos para os ex-cativos no mundo do trabalho pairaram por formas de manter trabalhos que eram efetivamente feitos em época de livre sistema escravagista. Muitos dos ex-escravos foram forçados a trabalhar em condições

precárias e degradantes nas fazendas, em troca de salários muito baixos. Eles foram submetidos a jornadas exaustivas de trabalho, sem garantia de direitos trabalhistas básicos, como aposentadoria e seguro de saúde.

As oportunidades de trabalho que surgiram para os negros eram, em geral, empregos precários e mal remunerados, como trabalhadores domésticos, lavadeiras, cozinheiros e pedreiros. A exclusão social e econômica levou a população negra a viver em condições precárias, em favelas e cortiços – processo que foi aumentado com a chegada dos imigrantes europeus ao Brasil, no início do século XX, muitos ex-escravos foram deslocados do trabalho rural para o trabalho urbano, principalmente nas grandes cidades. No entanto, a discriminação racial persistiu, e os ex-escravos enfrentaram muitas dificuldades para conseguir empregos qualificados.

Além disso, a discriminação racial era um grande obstáculo para a inserção no mercado de trabalho, já que a preferência era por pessoas brancas para a ocupação de melhores empregos, e os negros eram muitas vezes barrados por questões de cor de pele, mesmo que tivessem qualificação e experiência. Ao encontro dessas afirmações, Florestan Fernandes (1989) relata que a escravidão se foi, mas o substituto e o sucessor do escravo não foi o trabalhador negro livre, mas o trabalhador branco livre estrangeiro ou então o homem pobre livre, mestiço ou branco, porém sempre marginalizado sob o regime de produção escravista.

A sociedade continuou, mesmo após o fim da escravidão, a enxergar a população negra como um grupo de baixo escalão, dando a essas apenas o fruto do desprezo, uma vez que o sistema escravagista foi tão forte e assíduo no país que a sociedade apenas os via como animais, que agora eram livres e viam seus trabalhos como algo

pejorativo, aumentando mais a degradação do ser humano que tinha há pouco tempo conquistado sua liberdade. Além disso, a discriminação racial era um grande obstáculo para a inserção no mercado de trabalho: os brancos tinham preferência para os melhores empregos e os negros eram muitas vezes barrados por questões de cor de pele, mesmo que tivessem qualificação e experiência.

A partir da década de 1930, com o surgimento do movimento negro e a criação de leis trabalhistas, a situação dos ex-cativos começou a melhorar lentamente. Eles passaram a ter acesso a direitos trabalhistas básicos, como carteira assinada, férias remuneradas e jornada de trabalho limitada. No entanto, mesmo com as melhorias, os ex-escravos continuaram a enfrentar muitas dificuldades no mercado de trabalho. A discriminação racial persistiu e muitos foram forçados a trabalhar em empregos precários e mal remunerados.

Muitos negros ainda são vítimas de exploração no trabalho, especialmente em setores como a construção civil, a agricultura e o serviço doméstico. Eles são frequentemente submetidos a condições precárias de trabalho, jornadas exaustivas e salários muito baixos. As formas mais explícitas tomaram formas disfarçadas de causar obstrução em proporcionar espaços no mercado de trabalho à população negra. Conforme apontado por Abdias do Nascimento (2016, p. 97):

> A ideologia oficial ostensivamente apoia a discriminação econômica – para citar um exemplo – por motivo de raça. Até 1950, a discriminação em empregos era uma prática corrente, sancionada pela lei consuetudinária. Em geral, os anúncios procurando empregados se publicavam com a explicita advertência: "não se aceitava pessoas de cor". [..] Depois da lei, os anúncios se tornaram mais sofisticados que antes: requerem agora "pessoas de boa aparência". Basta substituir "boa aparência" por "branco" para se obter a verdadeira significação do eufemismo. Com lei ou sem lei, a discriminação contra o negro permanece: difusa, mas ativa.

A luta contra o racismo e a discriminação continuou ao longo das décadas seguintes, com importantes movimentos sociais, a exemplo do Movimento Negro Unificado (MNU) e da criação de cotas raciais nas universidades e nos concursos públicos. Essas medidas foram importantes para garantir o acesso de negros a oportunidades de qualificação e emprego que antes lhes eram negadas, mas o grande processo de marginalização dessa população contribui ainda para que esse segmento permaneça como estigmatizado na sociedade, sendo marginalizado diuturnamente.

Apesar dos avanços, ainda há muito a ser feito para garantir a plena inclusão dos negros no mercado de trabalho brasileiro. O racismo estrutural ainda é uma realidade que precisa ser enfrentada, com políticas públicas que promovam a igualdade de oportunidades e combatam a discriminação racial em todas as suas formas.

## CONCLUSÃO

A inserção dos ex-escravos no mercado de trabalho no Brasil foi um processo difícil e complexo, marcado por muitas dificuldades e desafios. A abolição da escravidão em 1888, embora tenha libertado formalmente os escravos, não garantiu a igualdade de oportunidades no mercado de trabalho. Os ex-escravos enfrentaram discriminação, preconceito e exclusão social, o que dificultou sua transição para o trabalho livre, já que a sua libertação foi um processo de articulação política e não um ato pensado com essa população.

No entanto, apesar dessas dificuldades, muitos ex-escravos conseguiram se estabelecer no mercado de trabalho, principalmente nas áreas rurais, onde a mão de obra era escassa e a demanda por trabalhadores era alta. Eles se tornaram agricultores, artesãos,

trabalhadores domésticos, entre outras ocupações. Ao longo do tempo, com a urbanização e a industrialização do país, o mercado de trabalho mudou e novas oportunidades surgiram. Os ex-escravos tiveram que se adaptar a essas mudanças e buscar novas formas de sobrevivência. Muitos se tornaram operários, trabalhando em fábricas e indústrias, enquanto outros se dedicaram ao comércio e aos serviços.

Hoje, embora a situação dos descendentes de escravos ainda seja desigual em relação aos demais brasileiros, é importante reconhecer que a inserção do ex-escravo no mercado de trabalho foi um importante passo para a conquista da liberdade e da cidadania. A história desses homens e mulheres é um exemplo de luta e resistência, que deve ser valorizado e lembrado como parte integrante da história do Brasil. Assim, temos como dever fazer a reconstrução histórica embasada na veracidade dos fatos, não deixando a vaidade e as raízes coloniais tomarem conta de nosso pensamento, pois a libertação do negro enquanto escravo foi um ato de revolução de seu próprio povo, que, com muita perseverança e luta, quebrou os grilhões que os faziam reféns do sistema escravagista vigente.

Mas, atualmente, a luta é outra: é sistêmica e contra a o racismo estrutural, ou racismo institucional, sobre o qual o professor Silvio Almeida (2019, p. 47) faz um relato de suma importância:

> Desse modo, se é possível falar de um racismo institucional, significa que a imposição de regras e padrões racistas por parte da instituição é de alguma maneira vinculada à ordem social que ela visa resguardar. Assim como a instituição tem sua atuação condicionada a uma estrutura social previamente existente – com todos os conflitos que lhe são inerentes –, o racismo que a expressar é também parte dessa mesma estrutura. As instituições são apenas a materialização de uma estrutura social ou de um modo de socialização que tem o racismo como um dos seus componentes orgânicos.

Por fim, é necessária uma análise mais profunda das estruturas e sistemas que perpetuam a desigualdade racial para que possamos trabalhar no sentido de acabar com o racismo em suas diversas esferas, principalmente no racismo sistêmico que nega acesso a diversos setores. Ainda assim, é importante que a sociedade brasileira continue a lutar contra a discriminação racial e a promover a inclusão dos negros no mercado de trabalho. Deve ser prioridade o investimento em políticas públicas que garantam a igualdade de oportunidades para todos, independentemente da cor da pele, e que combatam o racismo em todas as suas formas. Só assim poderemos construir uma sociedade mais justa e igualitária para todos.

## REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Silvio Luiz de. **Racismo estrutural**. São Paulo: Pólen, 2019.

BELLINI, Lígia. Reflexões sobre colonização e interação cultural no Brasil e na América do Norte. **Revista de História**, São Paulo, n. 140, p. 23-42, 1999. Disponível em: https://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/18872. Acesso em: 20 ago. 2023.

CARONI FILHO, Gilson. 13 de maio: quem festeja a pantomima? **Carta Maior**, 2010. Disponível em: http://cartamaior.com.br/?/Coluna/13-de-maio-quem-festeja-apantomima-/20291. Acesso em: 03 ago. 2023.

FERNANDES, Florestan. Imigração e relações sociais. **Revista Civilização Brasileira**, Rio de Janeiro, n. 8, p. 75-95, 1966.

FERNANDES, Florestan. **O significado do protesto negro**. São Paulo: Cortez, 1989.

LUNA, Luiz. **O negro na luta contra a escravidão**. Cátedra: Editora Leitura, 1967.

MONTEIRO, Patrícia Fontes Cavalieri. Discussão acerca da eficácia da Lei Áurea. **Meritum**, Belo Horizonte, v. 7, n. 1, p. 355-387, jan. 2012. Disponível em: http://revista.fumec.br/index.php/meritum/article/view/1208. Acesso em: 10 ago. 2023.

NASCIMENTO, Abdias do. **O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado**. São Paulo: Editora Perspectiva, 2016.

SILVA, Nádia Maria Vieira da. A redenção que não houve: as tentativas de branqueamento da população mestiça no Brasil no final do século XIX e inícios do século XX. **Revista Digital Simonsen**, Rio de Janeiro, n. 09, p. 134-150, 2018. Disponível em: https://www.simonsen.br/revista-digital/wp-content/uploads/2018/12/9.-REVISTA-n-9.pdf. Acesso em: 07 set. 2023.

# 2

# IRMÃS SALVATORIANAS EM MOÇAMBIQUE PELA VOZ DE UMA PROTAGONISTA

*Daiana Paula Varotto*[1]
*Jordan Brasil dos Santos*[2]

**Resumo:** A história de Moçambique é marcada por conflitos, primeiramente para libertação da dominação colonial portuguesa e, em seguida, por uma guerra civil. As consequências desses processos para a sociedade são incalculáveis e refletidas em seu povo em todos os sentidos. O presente trabalho tem por objetivo apresentar a história da atuação da Congregação das Irmãs do Divino Salvador (Irmãs Salvatorianas), ligadas à fé, mas também na educação, saúde e na economia, na Missão localizada na Província de Messica/Manica em Moçambique, durante os primeiros 25 anos de atuação (1992-2017) tendo como principal fonte histórica o depoimento de uma das protagonistas desse movimento. A metodologia utilizada para esta pesquisa foi uma revisão bibliográfica sobre a história de Moçambique, documentos e publicações da Congregação das Irmãs Salvatorianas sobre o tema e entrevista, por meio da metodologia da História Oral, com uma das freiras que atuou nesta missão por mais de 23 anos. No decorrer da pesquisa busca-se dar voz às protagonistas da história e percebe-se a importância da presença das missionárias muito além das questões espirituais, mas especialmente pela atuação na área da saúde com a criação do Centro Salvatoriano de Terapias Alternativas, que desde 1994 atende a comunidade com massoterapia, consultas pela bioenergia,

[1] Professora na Rede Municipal de Aratiba/RS. Mestre em História pela Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS) – *Campus* Chapecó. E-mail: daianavarotto@gmail.com.

[2] Doutorando em História na Universidade Federal de Pelotas (UFPel). E-mail: diordaosanto@hotmail.com.

aconselhamentos, orientação para o uso de medicamentos naturais e o cultivo de plantas medicinais. Ao observarmos o trabalho realizado pelas religiosas, podemos perceber os grandes desafios encontrados por elas, em especial pela falta de recursos e a adaptação ao que a própria natureza oferecia, em especial em relação à alimentação e à saúde – e ainda uma dependência externa do país, efeito das guerras.

**Palavras-chave:** História Oral; Moçambique; Salvatorianas.

## REFERÊNCIAS

CABAÇO, José Luís. **Moçambiqu**e: identidade, colonialismo e libertação. São Paulo: Editora da UNESP, 2009.

GASPARETTO, Vera Fátima. O campo dos estudos de gênero em Moçambique/África. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 28, n. 1, 2020.

GLOBO REPÓRTER. **Moçambique tem um curandeiro para cada 80 habitantes**. 2013. Disponível em: http://g1.globo.com/globo-reporter/videos/t/edicoes/v/mocambique-tem-um-medico-para-35-mil-habitantes-mas-conta-com-um-curandeiro-para-cada-80/2733308/. Acesso em: 15 ago. 2023.

IRMÃS SALVATORIANAS. **Centro Salvatoriano de Terapias Alternativas recebe premiação do MOZEFO**. 2019. Disponível em: https://www.salvatorianas.org.br/blog/centro-salvatoriano-de-terapias-alternativas-recebe-premiacao-do-mozefo/. Acesso em: 20 set. 2023.

IRMÃS SALVATORIANAS. **Quem somos**. 2021. Disponível em: https://www.salvatorianas.org.br/quem-somos/irmas-do-divino-salvador/. Acesso em: 20 set. 2023.

LANDO, Gladis Maria. Gladis Maria Lando: Entrevista. Entrevistadora: Daiana Paula Varotto. Erechim, 2016. Arquivo em MP3.

# 3

# A PARTIR DAS RUAS QUE SE TOMA A LIBERDADE: AS RUAS, CAMINHOS E ESTRADAS FORMADORAS DE MOVIMENTOS POPULARES NAS GUERRAS EM NOME DA LIBERDADE NO HAITI E ESTADOS UNIDOS

*Daniel da Silva Amorim*[1]

## 1. INTRODUÇÃO

As teorias políticas ganharam relevância no debate público com a consolidação das redes sociais especialmente por seu uso como ferramenta política de propaganda e desinformação. Essa tática de utilização das redes, associada à expansão do acesso ao universo digital[2], elevou a temperatura dos debates sobre as teorias que regem as instituições de Estado em diferentes partes do mundo, como exemplo pode-se observar a última disputa eleitoral no Brasil (2022). Desse modo, os espaços de encontro e sociabilidades, sobretudo as ruas, favoreceram os debates. Desde os pontos de ônibus à fila do mercado, nos aplicativos de carona, no comércio e nas escolas, muito se falou sobre comunismo, conservadorismo e ditadura, de modo que o último pleito ao executivo trouxe ao centro do debate – virtual e presencial – o conceito de liberdade[3].

Esse conceito polissêmico, que percorre um longo trajeto de discussões teórico-filosóficas, de compreensão da condição humana, física, espiritual, etc., pode ser concebido de diversas formas a depender

---

[1] Acadêmico de História na Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS) – *Campus* Erechim. E-mail:daniel_amorim@live.com.

[2] Tal informação pode ser consultada em: https://data.cetic.br/.

[3] Segundo pesquisa no Google Trends, ferramenta que mostra o interesse de pesquisa em determinados temas, o tema referente à liberdade de expressão no ano de 2022 teve o maior interesse de pesquisa em 5 anos. Pesquisa realizada em 24 de setembro de 2023.

da perspectiva que se lança olhar à situação contrária, ou seja, o oposto a essa compreensão ideal de liberdade, que em muitos casos foi – e é – a escravidão, no sentido metafórico ou da realidade material. Não é o objetivo deste texto fazer a definição conceitual, ou esgotar a problemática sobre a liberdade, mas em uma perspectiva histórica, mostra-se importante trazer luz às lutas por esse ideal e como as propostas se intercruzam, nesse oceano atlântico de ideias.

O pensamento iluminista francês serve de discurso legitimador para a racionalidade da Europa colonizadora[4] e, ao mesmo tempo, exerce forte influência na América. O intuito de livrar-se dos grilhões – metafísicos ou materiais – levou populações a revoluções em diversos momentos históricos, especialmente em solo americano onde esse desejo por liberdade moldou objetivos diferentes para sujeitos em condições desiguais, como no caso da Revolução haitiana e a Guerra de Independência dos Estados Unidos. Ao lançar olhar a esses dois momentos de inflexão na história da humanidade, percebe-se que a força motriz desse anseio não veio das câmaras legislativas, nem elite intelectual, mas partiu da rua, espaço de socialização e entrecruzamento dos sujeitos.

Buscando observar esses sujeitos despossuídos de propriedade, onde nem mesmo seus corpos lhes pertencem, a presente pesquisa colocará no centro os espaços públicos que os trabalhadores do mundo colonial frequentavam diariamente, como portos e as ruas, caminhos, e trilhas compreendendo esses contatos como fagulha das guerras por liberdade. Dessa forma o presente texto está estruturado em 4 partes, sendo a

---

[4] Como é possível observar em Schwarcz (1993), a partir do século XVIII a construção da concepção do continente americano passa a ser mais negativa, com a intensificação das teorias evolucionistas, que no século XIX defenderam a inferioridade de outras "raças" frente ao homem branco europeu, a "noção de degeneração, utilizada pelo jurista Cornelius de Pauw" (p. 46), servirá de base para as teorias eugênicas que reagem aos pressupostos igualitários e humanistas da revolução burguesa.

primeira sobre a gênese do colonialismo em território americano, a segunda sobre a religião vodu e sua importância no processo de guerra pelo fim da escravidão, na terceira parte discorre-se sobre a ignição que levará à Guerra de Independência dos Estados Unidos. Por fim, o último capítulo refletirá sobre os contatos que o sistema colonial capitalista criou e como isso por vezes se virou contra o jogador.

## 2. DA PONTE – OCEÂNICA – PARA CÁ

A história da América após 1492, desde a chegada de Colombo em solo indígena, é marcada pela devastação socioambiental, catalogação e descrição das presenças observadas no "novo" continente. De acordo com Tzvetan Todorov (1999), o navegador retrata consistentemente a presença humana como integrada à paisagem. A descrição registrada em seus diários de viagem frequentemente representa os indígenas como uma parte inseparável da natureza, muitas vezes sem reconhecer as nuances culturais que poderiam existir entre as diferentes sociedades. Além disso, o almirante garante em suas cartas ao monarca espanhol, que os indígenas são "prodigiosamente medrosos" e que "contra os índios, um cão equivale a dez homens" (Todorov, 1999, p. 39).

Além da concepção criada sobre o outro, a violência capitaneada na conquista assume como característica principal desse processo de dominação, é quando ocorre o genocídio de diversos grupos humanos na América, destacando-se a brutalidade empreendida por Cortés e suas tropas sobre as populações mexicanas e caribenhas. Exemplo da máquina de morte moderna, Hernán Cortés aniquila o Império Asteca em sua busca por ouro e reconhecimento pessoal (Cortez, 2008). Estava dado a face do colonialismo europeu na América. Um novo - ou primeiro - mundo, moderno e industrial, foi forjado com sangue dos povos que

aqui habitam, trocavam conhecimento, estabelecem disputas e sociedades há mais de 30 mil anos[5], da mesma forma, sob o trabalho dos que chegaram a partir do comércio de seres humanos, patrocinado e intensificado pelos brancos europeus.

Essas diversas populações, obrigadas a sobreviver em solo americano, cruzavam-se pelas ruas e pontos de convergência da força de trabalho, em espaços de socialização como encontros religiosos, bares e portos, essa multidão de despossuídos de propriedade iniciaram os movimentos de busca por liberdade que marcariam a história da humanidade e contrastam como preto e o branco o antagonismo dos projetos de emancipação.

## 3. VODU É PARA: REVOLUCIONÁRIO

Iniciar o tópico com essa frase é buscar evidenciar a disputa e o ataque de uma corrente política sobre a outra, nesse cenário de luta pela liberdade. Citado em um episódio do seriado infantil, o personagem "pica-pau" é posto de frente a um praticante vodu, o que é interessante para essa reflexão, uma vez que a religião afro-americana ocupa papel central no início da rebelião que desencadeou a Revolução haitiana. (Silva; Doimo, 2022). Pica-pau afirma em diversos momentos que "vodu é para jacu", uma referência à ave, mas também uma ofensa a pessoas simples[6], o que ficou gravado em algumas gerações que assistiam ao desenho animado foi o estereótipo e o possível desprezo a uma religião

[5] Segundo Funari e Noelli (2020) a hipótese mais aceita é de que a povoação da América se iniciou entre 45 e 25 mil anos antes do presente.

[6] Em ação trabalhista, uma empresa de bebidas foi obrigada a pagar indenização a antigo funcionário por referir-se a ele com essa ofensa, segundo o TRT/RJ a interpretação é de que chamar outra pessoa de "jacu" refere-se a "pessoa pacata e lesada". Para conferir essa informação, acessar: http://portal2.trtrio.gov.br:7777/pls/portal/PORTAL.wwv_media.show?p_id=13915332&p_settingssetid=381905&p_settingssiteid=73&p_siteid=73&p_type=basetext&p_textid=13915333.

outra, afinal, atinge seu objetivo quando não se compreende ou não tem contato com as diferentes possibilidades de religiosidade em um mundo multiétnico. O protagonista da série, que carrega as cores da bandeira estadunidense no copo, pode ser tomado como metáfora de um antagonista no processo revolucionário, deslegitimando e sabotando as raízes de uma revolução ímpar, de caráter popular, diferente da norte americana, de classe média e burguesa, apesar da participação popular, como se verá na sequência. Mas para manter o escopo da tomada da liberdade, é importante focar no ato religioso, onde há o encontro dos subalternos como ponto de partida para a Revolução.

A ilha de São Domingos era a grande produtora de açúcar no mundo colonial do século XVIII, para alcançar esse patamar utilizou-se ao limite da mão de obra africana escravizada e passou a produzir mais açúcar que as "produções da Jamaica, Brasil e Cuba combinadas, além da metade do café mundial" (Silva, 2019, p. 26). Nos prelúdios da Revolução, São Domingos desembarcou mais de 44 mil africanos escravizados[7], que adentraram no mundo colonial caribenho a partir do porto, local de contato com demais escravizados, além de trabalhadores livres, marinheiros, comerciantes, entre outros que povoam as ruas e caminhos da então ilha francesa.

Essas populações africanas eram submetidas a um processo de dominação física por meio da conquista militar, mas também do controle subjetivo. O colonialismo realizava uma reconstrução ontológica dos subjugados, negando suas línguas, seus nomes, suas religiões. Compartilhando do que reflete Enrique Dussel (1993), a "modernidade mercantil-capitalista" impõe não só a conquista dos

[7] No banco de dados Slave Voyage, observa-se que 1790 foi o ápice do tráfico transatlântico de africanos para Santo Domingos. Para mais informações sobre o quantitativo de embarque e desembarque de africanos escravizados, consultar http://www.slavevoyages.org/estimates/qokLLAtB.

corpos, mas também a "conquista espiritual". Dussel escreve em sua obra sobre a dominação colonial sobre os povos indígenas da América, porém busca-se aqui utilizar sua análise sobre a necessidade de domínio sobre o aspecto espiritual, para a relação afro-americana.

Nessa perspectiva, mostra-se importante compreender que as manifestações religiosas de origem africanas no território americano, bem como as tradições indígenas, apresentam-se como processos de resistência frente ao projeto de destruição das liberdades que esses grupos sofriam. Nesse sentido, como afirma Silva e Doimo (2022) "o processo histórico que desencadeou na Independência do Haiti, em 1804, foi marcado pela resistência negra que tinha como um dos seus principais instrumentos a prática religiosa do Vodu", afinal, na arena colonial a religiosidade apresentava-se como ferramenta de unidade e coesão da população negra submetida à escravidão.

Ainda segundo Silva e Doimo (2022), compreendido como o ato fundamental da guerra pela liberdade, em "1791, sob o comando de Dutty Boukman, uma cerimônia de Vodu, no país, unificou os negros". Através de um pacto de sangue, os participantes se propuseram a levar à cabo a luta pela liberdade, "na história do Haiti, essa cerimônia é considerada o ato fundador da revolução e da guerra pela independência, que foi a primeira grande revolta dos escravos contra o sistema da escravidão". (Prosperi; Gentini, 2013 *apud* Silva; Doimo, 2022).

É de grande contribuição a reflexão de Susan Buck-Morss, em "Hegel e o Haiti" (2011), onde a autora demonstra que ao pensar em escravidão e liberdade, os europeus ocidentais tomavam esses conceitos como metáforas, pensando estritamente em sua realidade local, e ignorando todo o avanço da morte característico da modernidade no continente americano. Se por um lado a liberdade deveria ser considerada como um direito natural do ser humano, por outro, havia

um grande esforço em tornar os africanos e seus descendentes não tão humanos quanto os brancos. Porém, ao fazer a revolução no Caribe, tomar o poder e fundar um Estado, os trabalhadores, que até então eram escravizados, exigem que seja posto em prática o discurso de liberdade como direito fundamental. Está aí, o que a autora chama de "a prova de fogo" do sistema colonial francês.

Logo os resultados da luta haitiana vieram com a abolição da escravidão nas colônias. Porém, como Buck-Morss argumenta, os efeitos foram efêmeros, e rapidamente a classe burguesa da França volta a passar por cima da incoerência em seu discurso, mantendo a prática da escravidão sobre outro ser humano. Dessa forma, é possível observar que o Iluminismo fora mais provinciano do que é almejado por seus teóricos. Apesar disso, os revolucionários caribenhos inauguram um ponto de inflexão no século XVIII, e forçam os europeus a conviver com a existência de um Estado fundado e controlado por negros, já no século XIX. Isso não significa que se mudou a racionalidade a respeito da teoria racista, pelo contrário, houve a busca pela cientificidade das teorias raciais. O discurso iluminista e liberal se projetou universal, porém, demonstrou que o mundo desses teóricos era limitado aos seus interesses morais e, sobretudo, financeiros.

## 4. NO NORTE A LIBERDADE É PROPRIEDADE

No século XVIII convergem rupturas políticas, que influenciaram na consolidação da constituição do Haiti como nação independente e livre da escravidão. Os ideais de liberdade postos pelos agitadores da Guerra de Independência estadunidense levariam à primeira descontinuidade colonial das Américas. Thomas Paine, creditado como um dos grandes nomes que atuaram na linha de frente para a

propagação das ideias democráticas e liberais desse período histórico, esteve em dois grandes momentos de inflexão nos antigos regimes políticos, visto que além da atuação nos Estados Unidos, Paine participou da Revolução francesa, sendo recebido com honrarias no momento em que cai a Bastilha. (Carvalho; Florenzano, 2019).

Tido como uma chave de entendimento do processo de Independência norte-americana, o revolucionário inglês, segundo Bertrand Russell, "transformou a pregação da democracia em algo democrático" com a obra *Common Sense,* o debate sobre a liberdade e a possibilidade de romper com a metrópole ganhou força e teve grande tiragem. Essa discussão chegou aos cidadãos letrados e pequenos comerciantes, que sobretudo, eram livres. O debate sobre a liberdade em relação à escravidão encontra em Paine dois sentidos, na perspectiva metafísica quando mobiliza contra a coroa britânica, mas também na crítica à escravidão dos africanos. (Carvalho; Florenzano, 2019).

Isso é o que compõe o sentimento de amor e ódio ao revolucionário liberal, em uma sociedade escravista, os limites da liberdade são alcançados quando se rompem os laços com a metrópole, conquistando o direito de escravizar outros povos, entendidos como propriedade. É o que acontece em solo estadunidense, visto que grande parte dos líderes que assumiram a presidência do país eram proprietários de escravos (Losurdo, 2006).

Nesse sentido, as ideias sobre liberdade e as guerras empreendidas em nome desse conceito, espalham-se pelo mundo atlântico a partir das conversas realizadas diariamente pela classe trabalhadora, assalariada ou não, nos diversos pontos de conexão. Assim como é possível observar em *A Hidra de Muitas Cabeças* (2008), Peter Linebaugh e Marcus Rediker demonstram que as bases da Independência dos Estados Unidos, escoavam das ruas ocupadas pelos sujeitos despossuídos.

Antes de Paine entrar em cena, os bastidores do levante popular já estavam em marcha pelas ruas dos Estados Unidos, vindo em grande parte dos movimentos contrários ao recrutamento obrigatório para servir nos navios. E vem por meio dos marinheiros grande parte das mercadorias e ideias que abasteceriam o mundo do trabalho, relatos como o de Olaudah Equiano, um marinheiro escravizado que escreve sua autobiografia, demonstra que os navios transportavam muito mais do que seres humanos e seus produtos, levavam ideias e serviam de ponto de encontro de diversos trabalhadores que compartilham a mesma experiência de exploração (Linebaugh; Rediker, 2008).

As agitações de contestação do poder colonial já estavam postas desde 1740, quando o movimento puxado por marinheiros, trabalhadores dos portos das colônias britânicas, negros libertos e escravizados, uma multiplicidade de faces e cores formavam o que os homens de poder chamaram de uma "hidra de muitas cabeças", referindo-se a esses grupos de contestação ao recrutamento obrigatório, altos preços das mercadorias e impostos elevados. Além disso, constata-se que Paine voltou-se contra o que a classe política chamou de "turba heterogênea", e ajudou a elaborar a Lei Anti Motim de Massachusetts, em 1786. (Linebaugh; Rediker, 2008, p. 252).

As águas se agitaram em nome da liberdade burguesa nos Estados Unidos e na França, da mesma forma, o clima não ficou ameno na ilha de Santo Domingo, que considerou de maneira literal a ideia de liberdade, proposta de forma figurada pela classe média e alta dos países do norte. Partindo dos praticantes do vodu, a revolta de agosto de 1791 levaria, 13 anos depois, à fundação de um Estado independente, chamado Haiti. Momento singular na história da humanidade, a rua, portanto, proporcionou o encontro dos praticantes da religião e espalhou a notícia da rebelião. Para os revolucionários, a liberdade não

se satisfazia em relação à propriedade e ao direito político, muito mais relevante foi acabar com a escravidão, ou como diz Carolyn Fick (2004), a liberdade ou o direito de destruir a propriedade.

## 5. ENCONTROS QUE SE CRUZAM

O ponto de partida para a modernidade é o Atlântico, caminho que levou ao encontro negros, indígenas e brancos. A América tornou-se cenário desse projeto de dominação e destruição ontológica do outro, um espaço de escravidão e violência. É aqui que as diversas experiências de vida se entrecruzam, sob um estado de guerra de todos contra todos, a modernidade criou o Estado de Natureza hobbesiano por excelência, com a extensão de ser chamada de civilização.

Indo ao encontro das propostas de Luiz Rufino em sua tese intitulada *Exu e a Pedagogia das Encruzilhadas* (2017), a rua é o ponto de encontro e encruzilhada das populações postas no jogo colonial. É nos espaços de convívio que as informações correm, as ideias transitam e as possibilidades de sonhar com o fim das correntes coloniais são criadas e fomentadas. Dessa forma, a liberdade na América foi tomada a partir dos despossuídos, aqueles que não tinham direito nem a seus corpos e eram entendidos como propriedades. A liberdade assumiu faces diferentes, a revolução haitiana pôs à prova os ideais iluministas e burgueses, expondo suas contradições e ridicularizando o discurso liberal que se objetivou universalizante.

## REFERÊNCIAS

BUCK-MORSS, Susan. Hegel e Haiti. **Novos Estudos - Cebrap**, São Paulo, n. 90, p. 131-171, jul. 2011. FapUNIFESP (SciELO). Disponível em: http://dx.doi.org/10.1590/s0101-33002011000200010. Acesso em: 25 set. 2023.

CARVALHO, Daniel Gomes de; FLORENZANO, Modesto. A (des)fortuna de Thomas Paine: um problema histórico e historiográfico. **Tempo**, Niterói, v. 25, n. 2, p. 320-341, ago. 2019. FapUNIFESP. Disponível em: http://dx.doi.org/10.1590/tem-1980-542x2019v250202. Acesso em: 05 jul. 2023.

CORTEZ, Hernan. Segunda Carta. In: CORTEZ, Hernan. **A Conquista do México**. Porto Alegre: L&PM, 2008. p. 34-89.

DUSSEL, Enrique. **1492:** o encobrimento do outro a origem do mito da modernidade. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1993.

FICK, Carolyn. Para uma (re)definição de liberdade: a revolução no Haiti e os paradigmas da liberdade e igualdade. **Estudos Afro-Asiáticos**, Rio de Janeiro, v. 26, n. 2, p. 355-380, 2004. Anual.

FUNARI, Pedro Paulo; NOELLI, Francisco da Silva. **A pré-história do Brasil**. 4. ed. São Paulo: Contexto, 2020.

LOSURDO, Domenico. O que é liberalismo? In: LOSURDO, Domenico. **Contra-História do Liberalismo**. 2006, p. 13-33.

RUFINO, Luiz. **Exu e a Pedagogia das Encruzilhadas**. 2017. 233 f. Tese (Doutorado) - Educação e Humanidades, Faculdade de Educação, Universidade do Estado do Rio de Janeiro., Rio de Janeiro, 2017.

SILVA, Amanda Bastos da. **A Revolução de São Domingos e os embates entre forças abolicionistas e escravistas no longo século XIX:** as contribuições de Marcus Rainsford e Jean-Louis Dubroca. 2019. 167 f. Dissertação (Mestrado) – Curso de História, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2019. Cap. 1. Disponível em: https://www.historia.uff.br/stricto/td/2308.pdf. Acesso em: 20 jul. 2023.

SILVA, Marcela de Oliveira Santos; DOIMO, Bruna Baliza dos Santos. Vodu, a resistência negra no Haiti. **Tempo da Ciência**, Toledo, v. 28, n. 56, 2022. Disponível em: https://e-revista.unioeste.br/index.php/tempodaciencia/article/view/29054. Acesso em: 24 set. 2023.

TODOROV, Tzvetan. **A conquista da América: a questão do outro**. 2 Ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

# 4

# TRAJETÓRIAS DE LUTA: PERÍODO DITATORIAL E A PARTICIPAÇÃO DE MULHERES EM RESISTÊNCIA E LUTA POR DIREITOS NA REGIÃO ALTO URUGUAI/RS

*Daniele Carneiro de Araújo*[1]

**Resumo:** A pesquisa em questão é fruto da pesquisa para o trabalho de conclusão de curso de graduação em história, intitulado Trajetórias de luta: período ditatorial e a participação de mulheres em resistência e luta por direitos na região Alto Uruguai/RS. A investigação consiste na reconstrução histórica da trajetória de mulheres que participaram de movimentos e organizações na região Alto Uruguai gaúcha durante o período ditatorial. Movimentos esses que surgem nas décadas de 70 e 80 como forma de resistência ao regime militar e na luta por direitos. O objetivo foi fazer uma reconstrução do período da ditadura civil militar, e no decorrer, enfatizar a participação das mulheres. Utilizando fonte oral, a partir de entrevistas, construímos narrativas com mulheres da região norte do RS, que de alguma forma contribuíram no processo de redemocratização do país e na organização dos trabalhadores/as, assim como na luta e conquistas de direitos. Entre os movimentos citados no trabalho estão o Movimento de Mulheres Trabalhadoras Rurais (MMTR), Movimento dos trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), assim como Sindicatos e Pastorais – organizações da Igreja católica.

**Palavras-chave:** ditadura civil-militar; mulheres; movimentos; resistência e luta; Brasil.

---

[1] Graduada em História pela Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS) – *Campus* Erechim. E-mail: danicaraujo29@gmail.com.

# 5

# MOBILIDADE URBANA E SEGREGAÇÃO SOCIOESPACIAL EM ERECHIM/RS

*Débora Barbizan*[1]
*Marvin Davi Rojeski*[2]
*Alessandra Remussi*[3]
*Vitória Costa dos Reis*[4]

## 1. INTRODUÇÃO

O fenômeno do crescimento urbano, notadamente a partir de meados do século XX no Brasil, trouxe uma série de implicações profundas para as cidades do país. Esse período viu o direcionamento significativo de recursos para áreas críticas, como habitação, saneamento e infraestrutura viária, à medida que o ritmo de urbanização se intensificava. O destaque recaiu na construção de vias e rodovias e na promoção da indústria automobilística, com uma clara preferência pelos veículos individuais, relegando outras opções de transporte a segundo plano. Essa ênfase excessiva nos automóveis exacerbou consideravelmente os desafios relacionados à mobilidade urbana em todo o país.

Contudo, a virada do século XX para o século XXI testemunhou a adoção de um novo paradigma de urbanismo contemporâneo em várias nações desenvolvidas. No contexto brasileiro, apesar da predominância contínua do investimento em infraestrutura viária para carros,

[1] Acadêmica de Arquitetura e Urbanismo na Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões (URI) – *Campus* Erechim. Contato: deborabizan@gmail.com.

[2] Acadêmico de Arquitetura e Urbanismo na Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS) – *Campus* Erechim. Contato: marvinrojeski@outlook.com.

[3] Acadêmica de História na Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS) – *Campus* Erechim. Contato: alessandraremussi@gmail.com.

[4] Acadêmica de História na Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS) – *Campus* Erechim. Contato: vitoria.reis.2012@outlook.com.

observamos a emergência de novas políticas públicas voltadas para a mobilidade urbana.

Um exemplo notável desse movimento é a Política Nacional de Mobilidade Urbana (PNMU), promulgada em 2012 no Brasil. Essa política tornou-se obrigatória para cidades com Planos Diretores, abrindo caminho para mudanças significativas no planejamento urbano. Erechim, uma cidade de médio porte situada no norte do Estado do Rio Grande do Sul, é um dos municípios que se enquadra nessa exigência, apresentando o seu Plano de Mobilidade Urbana em uma audiência pública realizada em maio de 2023.

Embora a PNMU aspire à promoção de soluções sustentáveis de mobilidade, como investimentos em transporte público de qualidade e ciclovias, e à redução da dependência excessiva dos veículos particulares, a cidade de Erechim, assim como muitas outras, enfrenta o desafio de implementar essas políticas de maneira equitativa. Apesar das boas intenções, a análise desse plano revela uma preocupante tendência de priorização da região central, destacando projetos ambiciosos de parques lineares e faixas coloridas que, inadvertidamente, reforçam as disparidades socioespaciais e consolidam a ideia de que o centro é destinado aos mais abastados.

Nesse contexto, o estudo propõe analisar a mobilidade urbana e a segregação socioespacial em Erechim, explorando as implicações das políticas de mobilidade urbana e as medidas necessárias para garantir uma mobilidade mais inclusiva e justa a todos os cidadãos.

## 2. CRESCIMENTO URBANO E MOBILIDADE URBANA

Nos últimos 22 anos, Erechim registrou um crescimento populacional significativo de 146% (Quadro 1). Isso se deve ao fato de que

a cidade desempenha um papel crucial como polo econômico no Alto Uruguai, abrigando importantes núcleos industriais, instituições de ensino e hospitais com infraestrutura suficiente para atender às demandas da região. Além disso, Erechim se destaca como um centro comercial diversificado, oferecendo uma ampla gama de serviços e oportunidades de emprego (Fagundes, 2014).

**Quadro 1** – População rural, urbana e total de Erechim, RS (1991-2021)

| Anos | Urbana | Rural | Total |
|---|---|---|---|
| **1991** | 61.954 | 6.701 | 72.318 |
| **2000** | 81.400 | 5.958 | 90.087 |
| **2010** | 90.552 | 5.535 | 96.087 |
| **2021** | - | - | 105.705 |

Fonte: IBGE: Organizado pelos autores a partir de Censos Demográficos (1991, 2000, 2020 e 2021).

No entanto, o crescimento acelerado das cidades, embora muitas vezes associado ao progresso e benefícios, pode se transformar em um desafio quando não é acompanhado por um planejamento urbano adequado. A expansão urbana traz consigo a promessa de melhorias na qualidade de vida, acesso a serviços essenciais e a democratização do uso da terra. Entretanto, é evidente que, devido a um planejamento insuficiente, a infraestrutura não consegue acompanhar essa expansão, resultando em uma série de problemas, como dificuldades de acesso à educação, saúde e outros serviços básicos, bem como questões relacionadas à mobilidade urbana deficiente.

Um exemplo notável é a situação do saneamento básico e do fornecimento de água potável no município. De acordo com dados do Instituto Água e Saneamento (2021), aproximadamente 7,06% do esgoto não é tratado e coletado, enquanto 5,76% da população (cerca de 6.185 habitantes) enfrenta diariamente a escassez de água.

A mobilidade urbana do município evidencia um contraste marcante entre o centro planejado da cidade, com vias largas projetadas para acomodar o tráfego de veículos, e os novos bairros e loteamentos, que apresentam vias estreitas de pavimentação precária e acesso dificultado, frequentemente limitado a apenas uma via central. Os pontos de ônibus, apresentados de maneira promissora no Plano de Mobilidade com sistemas de captação de energia solar, não são distribuídos de maneira eficiente, concentrando-se principalmente na região central da cidade e consistindo, na maioria dos casos, em estruturas simples, como abrigos de metal ou até mesmo antigas paradas de concreto armado.

## 3. SEGREGAÇÃO SOCIOESPACIAL

A segregação urbana, conforme definida por Villaça (2001), é um fenômeno intrinsecamente ligado à desigualdade social nas áreas urbanas. Este fenômeno se manifesta de diversas maneiras e possui implicações profundas na configuração espacial e na vida das comunidades urbanas. Segundo Villaça (2001), a segregação pode ser entendida como um processo no qual diferentes estratos sociais tendem a se concentrar em regiões específicas ou conjuntos de bairros dentro de uma metrópole. Esse processo resulta na segregação socioespacial, no qual grupos sociais distintos ocupam áreas separadas da cidade, refletindo as disparidades socioeconômicas que permeiam a sociedade.

Essa análise concentra-se particularmente na segregação involuntária, na qual indivíduos de baixa renda são compelidos a residir em áreas específicas devido a restrições significativas em suas escolhas habitacionais. Conforme descrito por Sposito (2013), essa situação é causada por uma variedade de forças que limitam as alternativas de moradia para a população de baixa renda. Como resultado, esses indivíduos muitas vezes se veem obrigados a ocupar áreas periféricas urbanas, onde os terrenos podem ser mais acessíveis devido à falta de infraestrutura adequada, ou em favelas e cortiços, frequentemente localizados em áreas de propriedade incerta do solo urbano, como terrenos públicos ou áreas de risco.

A segregação involuntária pode assumir várias formas, incluindo aquela planejada e implementada pelo Estado, onde o governo concentra grupos específicos em conjuntos habitacionais. Além disso, a população de baixa renda muitas vezes é forçada a habitar em favelas devido à falta de alternativas acessíveis ou acaba vivendo em cortiços precários, frequentemente distantes dos centros urbanos.

No contexto de Erechim, uma cidade de médio porte localizada no Norte do Estado do Rio Grande do Sul, observa-se um padrão semelhante ao observado em grandes centros urbanos no que diz respeito à segregação involuntária, embora em menor escala. Os residentes de baixa renda são frequentemente compelidos a ocupar áreas periféricas da cidade ou habitações precárias devido à escassez de opções acessíveis no mercado formal de moradia. No entanto, essas áreas periféricas geralmente carecem de infraestrutura básica e estão distantes dos principais equipamentos públicos, como hospitais, postos de saúde, praças e espaços de lazer. Isso resulta na dependência dos moradores dessas áreas em relação às regiões centrais da cidade para atender às suas necessidades cotidianas.

A falta de um sistema de transporte público eficiente e acessível para a classe trabalhadora também contribui para a perpetuação da segregação socioespacial em Erechim. A ausência de opções de transporte confiáveis e com preços acessíveis torna ainda mais difícil para os residentes de baixa renda acessarem oportunidades econômicas, serviços públicos e recursos disponíveis em outras partes da cidade. Essa realidade reflete a complexa desigualdade social existente na cidade, caracterizada pela concentração de diferentes grupos sociais em áreas distintas e a consequente limitação no acesso equitativo a recursos e oportunidades dentro do ambiente urbano de Erechim.

## 4. POLÍTICA NACIONAL DE MOBILIDADE URBANA

A Política Nacional de Mobilidade Urbana (PNMU), promulgada em 2012 pela Lei 12.587/12, representa um marco importante para o desenvolvimento urbano no Brasil, com o objetivo de integrar e aprimorar os diversos modais de transporte. Essa política é crucial para enfrentar os desafios da mobilidade nas cidades, especialmente em centros urbanos como Erechim, onde o crescimento rápido e desordenado tem impactos significativos.

A PNMU enfatiza a prioridade do transporte público coletivo sobre o individual motorizado, promovendo o uso eficiente dos recursos e a redução da emissão de poluentes. No entanto, a implementação bem-sucedida desses princípios enfrenta obstáculos, como a falta de infraestrutura adequada e a desigualdade socioeconômica que afeta diretamente a acessibilidade dos cidadãos a esses serviços.

Erechim, com seu crescimento acentuado nas últimas décadas, enfrenta desafios significativos em relação à mobilidade urbana. A

segregação socioespacial persiste como um problema premente, onde grupos de baixa renda são frequentemente forçados a viver nas periferias da cidade devido à falta de opções acessíveis no mercado de moradias. Essas áreas periféricas, embora ofereçam custos mais baixos, frequentemente carecem de infraestrutura básica e estão distantes de equipamentos públicos essenciais, como hospitais e escolas.

Outro aspecto a ser considerado é a falta de um sistema de transporte público eficiente e acessível. Muitos moradores de Erechim, especialmente aqueles de baixa renda, dependem do transporte público para acessar empregos, serviços e oportunidades de educação. No entanto, o sistema de transporte público existente enfrenta desafios, incluindo a inadequação das linhas de ônibus e a falta de investimento em melhorias.

O recente Plano de Mobilidade Urbana Sustentável de Erechim, apresentado em maio de 2023, é um passo positivo em direção à melhoria da mobilidade urbana. No entanto, como destacado anteriormente, o plano carece de considerações cruciais, como a inclusão de estratégias para tornar o transporte público mais acessível e eficiente. Além disso, a falta de atenção à reforma do Terminal Rodoviário Urbano e a manutenção das tarifas desproporcionais ao poder aquisitivo da população são aspectos que devem ser abordados.

Em resumo, a Política Nacional de Mobilidade Urbana (PNMU) representa uma oportunidade importante para Erechim reavaliar e melhorar sua mobilidade urbana. No entanto, isso requer um compromisso sério com a inclusão social, a infraestrutura adequada e a promoção de um sistema de transporte público eficiente, para garantir que todos os cidadãos tenham acesso igualitário às oportunidades que a cidade oferece. A segregação socioespacial persistente, resultante do não acesso ao transporte com qualidade, continua a ser um desafio

significativo que deve ser enfrentado de frente. Somente com ação coletiva e políticas inclusivas, Erechim poderá verdadeiramente transformar sua mobilidade urbana e, ao fazer isso, criar uma cidade mais justa e acessível para todos os seus habitantes.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em Erechim, como em muitas cidades brasileiras, o desafio da mobilidade urbana é complexo e multifacetado. O crescimento rápido e desordenado, aliado à segregação socioespacial, cria obstáculos significativos para o acesso igualitário a oportunidades e serviços na cidade.

É importante que Erechim comprometa-se verdadeiramente com a implementação efetiva da PNMU. Isso inclui investimentos substanciais na melhoria do sistema de transporte público, tornando-o mais acessível e eficiente para todos os cidadãos, independentemente de sua renda ou local de residência.

Além disso, é crucial abordar a questão da segregação socioespacial de maneira abrangente. Isso implica em políticas que busquem equilibrar o desenvolvimento urbano, garantindo que áreas periféricas tenham acesso adequado a serviços públicos e oportunidades econômicas. O Terminal Rodoviário Urbano e as tarifas de transporte público também devem ser reconsiderados, levando em consideração a realidade socioeconômica da população. A mobilidade urbana não deve ser vista apenas como um problema de infraestrutura, mas como um componente essencial para a inclusão social e o desenvolvimento sustentável.

Em última análise, a PNMU oferece um roteiro valioso para melhorar a qualidade de vida em Erechim e em cidades semelhantes. No

entanto, o sucesso dependerá do compromisso contínuo das autoridades municipais e da sociedade em geral em trabalhar juntos para tornar a mobilidade urbana uma realidade acessível e equitativa para todos os habitantes da cidade.

## REFERÊNCIAS

BRASIL. Lei N° 12.587, de 3 de janeiro de 2012. Dispõe sobre a Política Nacional de Mobilidade Urbana. Brasília, DF: Diário Oficial da União, 2012.

FAGUNDES, Izabela. **É possível falar de segregação socioespacial em Erechim?** 2014. 94 f. TCC (Graduação) - Curso de Geografia, Universidade Federal da Fronteira Sul, Erechim, 2014. Disponível em: https://rd.uffs.edu.br/handle/prefix/138. Acesso em: 18 set. 2023.

**Municípios e Saneamento: Erechim/RS**. Instituto Água e Saneamento. Disponível em: https://www.aguaesaneamento.org.br/municipios-e-saneamento/rs/erechim. Acesso em 18 set. 2023.

**Política Nacional da Mobilidade Urbana.** Ministério Público do Estado da Bahia. Disponível em: https://mobilidadeurbana.mpba.mp.br/pnmu/. Acesso em: 18 set. 2023.

SPOSITO, M. E. B. **Segregação socioespacial e centralidade urbana**. In: Pedro de Almeida Vasconcelos; Roberto Lobato Corrêa; Silvana Maria Pintaudi. (Org.). A cidade contemporânea. Segregação Espacial. 1 ed. São Paulo: Contexto, v. 1, p. 61-93, 2013.

VILLAÇA, F. **O espaço Intra-urbano no Brasil**. São Paulo: Studio Nobel: FAPESP: Lincoln Institute, 2001.

# 6

# DEVIR-QUETZALCOATL: O NACHLEBEN (SOBREVIVÊNCIA) DAS IMAGENS DA SERPENTE

*Eduarda Dumke Ribas*[1]

## 1. ESCATOLOGIAS INDÍGENAS: AVISOS

Algumas escatologias indígenas falam dos muitos fins do mundo, que ocorreram e ocorrem por diversos momentos, a modernidade, como conceito inaugurou um fim que foi marcador e arrebatador na configuração do que hoje conhecemos por América, estando essa entre a "invenção" e o "descobrimento", ou melhor, o encobrimento. A dialética do europeu com o não-europeu criou o mito do irracional, do Outro como si mesmo, da razão e justificou a colonização, os genocídios e os fins do mundo dos indígenas. Se a configuração atual da América se dá a partir dos jogos de poder que aqui foram travados e ainda são, não só no campo da política e sim no da cultura[2], é justo dizer que existiu um mundo antes e um depois da conquista, usando-se das interpretações mitológicas como marcadores temporais, em termos da representação coletivas em torno da linguagem dos objetos compartilhados e um desses está no campo da arte, uma linguagem que não está imprimida em si mesma, ela depende da agência de significados para compor sentido coletivo[3].

Para entender como a invasão e conquista da América não se deu apenas com os genocídios, exploração de territórios, outros jogos de

---

[1] Acadêmica de História na Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS) – *Campus* Erechim. E-mail: eduarda.ribas@estudante.uffs.edu.br

[2] Não a dicotomizar com a natureza, na verdade essa dicotomização está muito mais próxima dos povos conquistadores que trouxeram junto a divisão e hierarquia entre elas.

[3] Aqui o coletivo não se separa do sujeito em seu modo individual, mesmo que o indivíduo atribua significação individual.

poder que envolvem negociações e diplomacia dos indígenas com os europeus, mas também no plano simbólico, alterando assim o plano da cultura, logo a forma como se dá às relações com o conhecimento e com a configuração do mundo, que o ensaio se propõe a ler as várias faces da serpente, que faz o caminho contrário do encobrimento. A serpente sempre renasce ao trocar de pele, não se encobre a si mesma, se altera enquanto sua própria imagem, ele é Outro, mas é sujeito. Com isso, o ensaio traz obras de arte de três artistas plásticos da América Latina retratando a serpente que parece persistir nas representações simbólicas um significado de dualidade e anticolonial da serpente, assim como a figura da serpente emplumada, dos povos da Mesoamérica. A mobilização que as obras desses artistas sugere é uma sobrevivência da serpente positivada por suas obras, assim como a divindade Quetzalcoatl, para os Astecas ou Kukulcán, para os Maias.

O que dá início à miríade de significados da serpente é a perspectiva dos povos da américa pré-colombiana. A serpente, Quetzalcoatl, para os Astecas ou serpente emplumadas, foi um ser, uma divindade híbrida de um pássaro e uma serpente, que pode se assemelhar a uma serpente-pássaro como mostra os vestígios materiais dessa divindade e também a combinação do nome *quetzal,* ave de penas verdes e *coatl,* serpente, formam o ser híbrido que simboliza a ligação do céu e da terra. Seu culto remonta à antiguidade pré-clássica com raízes entre os Olmecas, os Toltecas e Chichimecas, mas sua representação está espalhada por toda Mesoamérica, em grutas e a mais destacada, Pirâmide de Serpente Emplumada em Teotihuacan. O hibridismo entre o pássaro e a serpente denota a dualidade da representação: o céu e a terra. O celeste e o terreno. Ainda que seja uma dualidade, elas fazem parte de um só ser. Poderes destrutivos e ordenadores. Separar essas dualidades e colocar como antagônicas e

separadas não é próprio da racionalidade indígena, como colocado por Enrique Dussel, as mitologias indígenas da Mesoamérica possuíam um sistema de racionalidade, pela origem dual das divindades: a serpente tem a dualidade criadora, destruidora, também marca a passagem temporal ao fazerem a relação da troca de sua pele, plumagem como fim de um ciclo iniciando outro.

Com a colonização e genocídio, e muito antes destes, esse tempo, circunscrito na mitologia (um tempo em que todos eram humanos, no complexo mitológico das terras baixas amazônicas, por exemplo) é ameaçado, por isso muitos dos rituais envolvem a sustentação do que seria a anulação e supressão de algumas escatologias. A simbologia da serpente pode ser uma representação dos fins, mas tem o começo como seu par e esse começo não se repete porque, se há uma possibilidade de resistir, ela será inevitável pela sobrevivência da serpente e suas representações, se não pelo ritual ou só por ele, mas pelas artes plásticas, como as que serão aqui apresentadas.

## 2. O *NACHLEBEN* DA SERPENTE: A OUTRA FACE POSSÍVEL DA MODERNIDADE

Na busca de entender o simbolismo da serpente na América, é preciso fazer saltos temporais para a evidência da sua sobrevivência no tempo, um *Nachleben.* O conceito warburguiano, organizado por Didi-Huberman (2013), supõe não repetições ou essências, mas um deslocamento via sintomas. O que sobrevive das serpentes da antiguidade pré-hispânica? Uma sobrevivência temporal, mas não da sua representação, pois os sentidos atribuídos a ela se dão no tempo e no espaço de modos diferentes. Sua sobrevivência está na sua representação dual, de organização e criação da terra, e destruição da mesma. De forma geral, a serpente era conferida de significação oposta

daquela dos invasores. Sendo a serpente um símbolo para a tradição cristã, o animal que persuadiu Eva, por essa tradição a ela é dado uma significação não dual, mas só e unicamente negativa. As imagens que sobrevivem da serpente em obras como de Xul Solar, Denilson Baniwa e Jaider Esbell, confrontam esse destronamento da imagem dual da serpente na América, logo do colonialismo que promoveu também a destruição dos símbolos representantes das divindades, ligadas por uma rede celeste e terrena, como no caso da serpente emplumada, formada pelo híbrido serpente-pássaro.

A conquista tem um sentido diferente do descobrimento ou da invenção da América. Enrique Dussel discorre sobre esses três referenciais sobre o nascimento do mito da modernidade. A "invenção" e o "descobrimento" marcam as primeiras navegações que aqui chegaram na América, na parte central sob a liderança de Colombo, Américo e com Cortez isso já passa a mudar para uma conquista. Seriam momentos em que a preocupação dessas navegações não era uma colonização, logo, não havia a necessidade de se movimentar um projeto de colônia que exigisse o deslocamento físico e simbólico das pessoas. Dussel chama esses primeiros anos de fluxo de navegação de encobrimento, pois acreditando que estavam na Ásia e chamando os habitantes daqui de índios, o que foi feito foi um encobrimento do Outro, pois existia anteriormente relatos sobre a Ásia e a Ilha de Cipango, aos quais navegadores procuravam, e aqui se confundiram. Dussel considera isso a partir de relatos das as primeiras navegações e identifica esse encobrimento. Sendo assim, existiu um discurso que encobre ontologicamente os indígenas da América. Com Hernán Cortez é inaugurado um tempo de conquistas da América. O projeto de conquista envolve a ação e uma linguagem militar é o caminho e a dialética entre os europeus e os não-europeus, modernos e não-

modernos. Ou seja, um projeto de modernidade nasce na América sobre o signo da "invenção", do "encobrimento" e da "conquista".

Quando Cortes encontra Montezuma[4], este pensa que o conquistador é a divindade Quetzalcoatl, que retorna para dar início ao Quinto Sol. A interpretação de Montezuma se baseia no código de linguagem dos mitos[5], que marcam a passagem temporal pelo reino de divindades filhos dos pais do universo Ometeotl – da qual Quetzalcoatl é filho – divindade também dual, masculino-feminino. Mesmo se enganando sobre a origem de Cortez e isso é verificado pelos perceptos interpretativos como o oferecimento de sacrifícios de comidas com sangue a Cortez e este estranhando, e também o estranhamento de Montezuma ao encantamento de Hernán Cortez para com o ouro. A tentativa de adiar a vinda do Sexto Sol, se torna inevitável, Montezuma percebe que a vinda de Cortez é o fim dos Quinto Sol, o fim dos Astecas. Mas a serpente sobrevive se não em seu aspecto de emplumada, mas na sua ideia de regeneração, contra o fim do colonialismo, contra o Sexto Sol que está impresso como um devir-quetzalcoatl nas obras.

A sobrevivência exige alteridade e essa só se manifesta como o exterior, com o de fora. O que marca essa sobrevivência, seria um motivo anterior a ela, a "morte" do Quinto Sol, da serpente que traz ele, mas que nunca chega, pode ser um desses sintomas da sobrevivência[6],

---

[4] O próprio Montezuma não era só um Imperador, era também um Tlamatini/Tlamatinime, uma instituição de sábios, o equivalente aos filósofos ou até mesmo se aproxima do ofício do historiador, que interpretavam os acontecimentos. Aquele que olha por um espelho de dois buracos, um voltado para a visão dos sábios na terra e outro voltado para a visão dos deuses. Aparecem em relatos de Bernardino Sahagún e León Portilla.

[5] Considerado por Lévi-Strauss como um código de segunda ordem, os mitos são chaves interpretativas racionais.

[6] Na antropologia, Tylor utiliza o conceito de *Survival,* que dá motivo e é ele mesmo deslocado ao conceito de *Nachleben.* O sintoma da Survival como colocado por Edward Tylor se manifesta a partir das doenças, os lapsos.

quando se constata que a conquista troca o mito sacrificial pelo mito da modernidade, ou o mito do capital.

## 3. DO MITO SACRIFICIAL AO MITO DA MODERNIDADE

A modernidade acreditou inaugurar um tempo atravessado de purezas ao superar uma infantilidade de seu passado. No livro *Aufklarung* (*Iluminação* ou *Esclarecimento*), I. Kant aponta que a imensa maioria da humanidade se encontra na sua menoridade, e para superar esse estágio apenas utilizando as ferramentas da razão, sem ajuda de outrem, o uso público dela para alcançar a liberdade. O uso do pensamento racional é um dos faróis da modernidade para justificar a invenção e encobrimento do Outro, se o outro não acompanha a Europa no tempo, está em sua menoridade, é preciso acelerar o tempo rumo a modernização dos povos do "Novo Mundo", pois ainda estão presos ao pensamento de crenças e mítico, que impede de usar a razão e chegar na sua liberdade[7]. O que sobrevive entre a temporalidade do Mito Sacrificial aos deuses e o Mito da Modernidade que sacrifica uma massa dos sujeitos não-modernos ao capital?

A invenção do moderno exige seu antagônico, o não-moderno, o bárbaro. É interessante partir do conceito de etnocentrismo para entendermos essa invenção e as ferramentas por ela usadas na sua efetivação. O etnocentrismo é como um binóculo por onde enxergamos aqueles que estão distantes não só em distâncias, mas em culturas longe da nossa e estranhamos por não compartilharem conosco as mesmas visões e classificamos eles como estrangeiros a nós, como bárbaros. Os

[7] A massa popular dos Astecas, a princípio apoiaram a conquista de Cortés contra o Império Asteca, pois muitos ali eram povos que foram aculturados pelos astecas, ou seja, acreditaram nessa liberdade supostamente para todos trazida pelos conquistadores.

indígenas também eram igualmente etnocêntricos[8], como observado por Lévi-Strauss, resgata o caso na Antilhas para explicar como funcionava o sistema de diferenciação, de etnocentrismo dos indígenas:

> Nas Grandes Antilhas, alguns anos após a descoberta da América, enquanto os espanhóis enviavam comissões de inquérito para investigar se os indígenas tinham ou não uma alma, estes se dedicavam a afogar os brancos que aprisionavam, a fim de verificar, por uma demorada obserVação, se seus cadáveres eram ou não sujeitos a putrefação. (Lévi Strauss, 1952, p. 384 *apud* Viveiros de Castro, 2014, p. 252).

O etnocentrismo é compartilhado, mas as perspectivas e ferramentas de verificação são contrárias. Uma é usada para verificar a alma de corpos e outra para verificar a humanidade sobre os corpos. O sentido de humano é distinto entre os ameríndios, verificando se são gente, humanos, logo se verifica se há alma, porque essa verificação de alma está contida na potencialidade de ser humano, circunscrito desde o tempo mítico. A interpretação de Lévi-Strauss atesta para uma universalidade da cultura.

Como posto no início para existir o ser moderno devia haver uma distinção desses para com os outros, uma civilidade não existe sem haver o selvagem. A invenção dos indígenas e de seu sistema de pensamento como o Outro, ou como encobertos, segundo Dussel (1993) é fabricado, e sua conquista ocorre de forma violenta, ao passo que acreditava-se estar emancipando o Outro, uma civilização toda da imaturidade.

Indo na contramão de todo pensamento "racional", que pretende superar uma natureza, uma infantilidade via o empreendimento das navegações, parece pertinente colocar como essa passagem do mito

---

[8] Viveiros de Castro em seu livro *Inconstância da alma selvagem* explica a passagem do etnocentrismo dos indígenas para o cosmocentrismo.

sacrificial ao mito da modernidade se dá de forma irracional, mas o que sobrevive entre uma temporalidade e outra? Para explicar o moderno, Bruno Latour sinaliza dois conjuntos de práticas distintas: uma é a hibridização e outra a purificação[9], que se colocados em separados podemos nos considerar modernos ainda que haja uma rede de híbridos, mas o que está contido entre um e outro é um paradoxo. Por mais que haja a pretensão de se purificar, essas intenções se dão dentro de redes, por híbridos. A América pode ser vista como um laboratório onde separa sujeitos e objetos ou os cria e os classifica, mas o que sobrevive é esse híbrido Quetzalcoatl (pássaro-serpente). Como potência de vir a ser um Outro sujeito, um não-modernizado, que se entende que a modernidade nasce aqui, pois encontra o seu "negativo" e os modernizados são feitos a partir de um moderno. O balanço entre um tempo e outro aponta para o que Latour coloca, o paradoxo: o fantasma que assombra sobrevive apesar do projeto de purificação.

## 4. DEVIR-QUETZALCOATL

Não buscando uma semelhança, entre as serpentes dos artistas com a Quetzalcoatl, e sim, uma persistência em trazer a sua representação dual, que rompe qualquer temporalidade ou relação de essência sobre elas. Ao interromper o tempo, pode se pensar que ela faz um anacronismo das imagens, mas como nada é factual ou dado na natureza, as imagens permitem embaralhar as temporalidades e ao sobreviver supõe uma alteração na representação e não uma essencialização ou universalidade. O que se procura é as questões das imagens da serpente. As obras dos artistas aqui propostos têm uma representação distinta, mas a semelhança é a sua anticolonialidade.

---

[9] Uma das promessas da modernidade é a purificação como projeto.

Jaider Esbell, foi um artista Indígena da etnia Macuxi, que nos deixou em 2021, tendo contribuído com uma arte cosmopolítica, arte contemporânea indígena. O tema da serpente está em uma das obras do artista, Esbell fez instalações da obra *Entidades*, uma em um viaduto de Belo Horizonte, e em outro momento sobre o espelho d'água no Parque Ibirapuera. Nesses dois momentos vemos o que pode ser uma desordenação dessas entidades cobras em grandes centros urbanos, tomados pela rapidez da vida urbana e industrial. *Entidades* faz referência à lenda amazônica do Boitatá, protetora do espaço florestal, a obra e a lenda são retirados dos espaços em que tradicionalmente são pensados para proteger, mas do ponto de vista da sobrevivência, essas entidades estão protegendo o espaço urbano fora desordenado é invadido, e ao mesmo tempo se mostrando que sua imponência de vigiar não se restringe a floresta, ela invade a cidade urbana numa dialética do retorno. O que *Entidades* podem estar sugerindo é uma reordenação do tempo contra o colonialismo ao se hibridizar com a paisagem urbana e movimentada.

A próxima obra de Denilson Baniwa, apresenta uma antropomorfose, ou uma incorporação. *Sukuryu-tapuya,* em *Aquela gente que se transforma em bicho,* nos faz pensar no perspectivismo ameríndio[10]. Um humano em roupagens humanas dentro de uma cobra, ou o contrário. Quem está vestindo quem? O perspectivismo também pode ser lido como uma crítica a cosmologias não ocidentais, pois compreende uma outra chave de interpretação sobre as purezas, sobre quem é gente, quem detém o status de sujeito. Entre os povos originários que compartilham dessa

[10] Segundo Viveiros de Castro é o pensamento compartilhado por muito povos originários de que o mundo é habitado por seres sujeitos/pessoas humanas e não-humanas. Ainda pensando sobre as separações colocadas pela modernidade, o perspectivismo pode ser uma alternativa contrária e, possível, ou a outra face da modernidade.

visão, e veem o status de gente ser estendido a algumas espécies animais, entre elas algumas cobras, por serem um animal capaz de capturar, de mudar destinos, logo potencialmente é gente. Uma outra chave interpretativa é compreender essa obra como vestir ou um devir serpente, vir a anunciar que há pensamentos que sobrevivem a modernidade ao vestir roupagens de outros seres que estão entre fronteiras de pensamento. O devir-quetzalcoatl, professa pelo contrário de vir a ser modernizado, não que a obra de Baniwa seja sobre as familiaridades ou as descendências, na realidade, devir não envolve parentesco e sim alianças. *Aquela gente que se transforma em bicho,* parece mostrar sua humanidade de forma mais didática, colocando um ser em formato de humano dentro de um não humano que também é humano, ou também pode ser interpretado como um tipo de captura de um sujeito bicho e um sujeito humano, e ambos são humanos, pois poderia o desenho ser sobre "aquele bicho que é gente".

Fazendo um recuo por volta do pós primeira guerra, para o artista argentino Xul Solar, quando o artista adere ao *criollismo,* crença de que na América havia um sentido espiritual para uma nova humanidade, aquilo que se faz possível na contramão do empreendimento colonialista. *Drago*, obra do período do *criollismo* do artista, ensaia um movimento contrário: partindo do Novo Mundo ao Velho Mundo, carregando os símbolos estranhos que não faziam parte da cosmologia originária, o *Dragon* que lembra uma serpente está em direção ao país europeu, num gesto que indica estar devolvendo os signos estranhos. A dialética posta é de subverter o dragão como conquistador[11] que na obra parece fazer referência a serpente emplumada.

---

[11] Há um trabalho mais detalhado sobre o artista apresentado à ANPUH, em 2011, da professora doutora Maria Bernardete Ramos Flores, Quando o dragão assume o lugar do cavalo. Xul Solar e o seu ciclo pré-

A referência artística ou de imagem sobrevivente que as obras desses artistas ressignificam, está no olhar que lançamos sobre elas e aquilo que elas nos devolvem. As imagens não são meros reprodutores de si mesmo uma vez que sua permanência no tempo, sugere um deslocamento de sua representação, no caso da serpente, ela volta para emitir um enunciado dual, destrutivo, do mito da modernidade e construtor de mundos possíveis, pelo seu caráter temporal. Se elas desenvolvem a metamorfose por troca de pele, troca de corpos e de espaços, como mostra as obras, esses são os variados significados que a serpente mobiliza para essas artes que são anticolonialistas e subvertem as familiaridades. As obras aqui analisadas colocaram um olhar sobre as imagens, mas não analisou aquilo que as imagens querem nos dizer. Há diferenças nos sentimentos que essas imagens nos acometem e no que elas tentam nos mostrar, é como se elas tivessem agência até mesmo separada das de seus artistas. O que nos devolvem as imagens?

## 5. O QUE AS IMAGENS REALMENTE QUEREM?[12]

A pergunta pode soar um tanto quanto animalística, dar voz às imagens encaixa mesmo de que forma suspeita ao trabalho aqui feito. O que querem essas obras e como elas respondem a essa pergunta se só é colocado sobre elas as nossas expectativas? Em história, ao lermos um documento projetamos neles a conformidade de que são verdadeiros, e ignoramos que os documentos também nos dizem algo, sobre sua fabricação e intenções de uso. Todo significado e utilidade que eles tem são conferidos a estes, não seria a intenção que eles teriam de se tornar base da verificação de uma história. O mesmo ocorre com as imagens e

colombiano. Disponível em: http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1300666100_ARQUIVO_AArtigoANPUH2011.pdf.

[12] Título de um artigo de W. J. T. Mitchell.

inclui-se fotografias, desenhos, estátuas. Tudo aquilo que não está realmente escrito e não possui uma universalidade de seu significado, e este pode vai ser deslocado de um espaço para outro e tomar um significado diferente.

Mesmo parecendo que superamos um fetichismo[13] dos objetos, ou que isso está concentrado em comunidades tradicionais, há ainda uma aura de que as imagens e objetos falam algo, mas por acreditarmos que somos modernos, não ouvimos sua voz. Alguém pode olhar para as obras dos três artistas apresentados e chamar elas de infantis e classificar como qualquer outra coisa menos como Arte, o máximo uma "expressão artística".

Há um conto chamado "O conto da mulher de Bath", de Chaucer, sobre um cavaleiro condenado por estupro que pergunta sobre o que as mulheres mais desejam. Diante de receber muitas respostas erradas, logo recebe uma resposta correta da mulher de Bath: *maistrye.* Quer dizer uma ambiguidade entre dominação por direito e poder concedido por força superior (Mitchell, 2015). Fazendo um link com as imagens, talvez, e ainda assim pode não ser, o que elas querem é aquilo que elas não possuem: *maistrye.* Um poder de tomar o olhar das pessoas e se fazerem sobreviver por esse olhar, por essa lembrança que ocorre por meio de chamar atenção dos seus alvos. Pode ser o que ocorreu neste artigo. Elas desejam aquilo que elas não têm e precisam do espectador para fazê-las sobreviverem mais de uma vez, toda vez que se passa os olhos pelo museu ou por uma galeria de imagens variadas digitalmente ou na busca de similaridades para construir uma sobrevivência. Desejo

[13] Seguindo o conceito de fetiche da mercadoria de Marx, o termo se estende para as imagens, que a pergunta sobre o desejo das imagens e não o poder que elas exercem sobre nós, parece um fetichismo já que o nosso pensamento muito moderno nos impede de olharmos para os objetos e vermos seus desejos, mas só seu poder. Mitchell (2015) diz que às vezes esse poder das imagens é frágil.

e sobrevivência. Possuir aquilo que não tem para surgir em algum momento como fantasma e dar forma ao que ficou esquecido. Acredito que tenha sido o que este texto tenta, ainda que muito simples, fazer.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Não considerado como um trabalho dado por finalizado, mas o que foi feito até aqui se coloca como o que foi entendido, mas nunca finalizado sobre a sobrevivência da serpente entre o pensamento ameríndio na América. Fazendo sobreviver Quetzalcoatl, divindade dual, renovadora e destruidora, que anunciaria o Quinto Sol, a serpente rasteja por toda a América entre os ameríndios e encontra suas familiaridades no tempo mais recente nas obras de Jaider Esbell, *Entidades;* Denilson Baniwa, *Aquela gente que vira bicho* e *Dragon* de Xul Solar. O que é tomado para entender seu *Nachleben* é pelo sintoma de sua "morte" na conquista da América e a chave do devir, do vir a ser que se faz necessário a partir do elemento estrangeiro da conquista, que se entende uma alteridade, mesmo que essa troca tenha sido desproporcional. Dado as interpretações sobre as obras escolhidas, foi preciso saber dos seus desejos, que se entende por uma falta. O olhar pode se confundir, não sei se dei aquilo que essas imagens queriam, o desejo delas pode ganhar forma ou não. Ao fim e ao cabo, independente de nossas reflexões e projeções delas, as imagens possuem uma vontade que assim como os documentos são objetos que se precisa perguntar a eles. Serem perguntadas sobre o que querem (Mitchell, 2015).

## REFERÊNCIAS

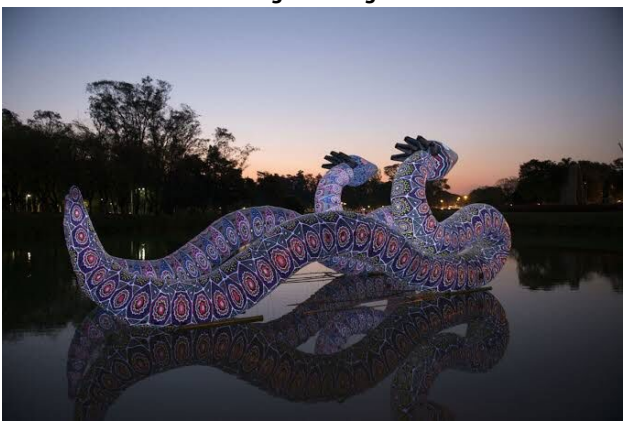
DIDI-HUBERMAN, George. **A imagem sobrevivente**: história da arte e tempo dos fantasmas segundo Aby Warburg/George Didi-Huberman. Rio de Janeiro: Contraponto, 2013.

DUSSEL. Enrique. **1492**: o encobrimento do outro – a origem do mito da modernidade. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.

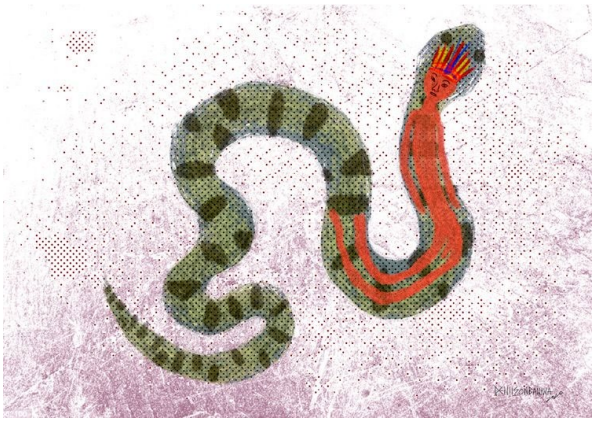
MITCHELL. W. J. T. O que as imagens realmente querem? In: ALLOA, Emmanuel (org.). **Pensar a Imagem.** Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015. p. 165-188.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de Antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify. 2014.

**Catálogo de Imagens:**



*Entidades - Jaider Esbell, 2021.*



*Sukuryu-tapuya - Denilson Baniwa, 2020.*

*Dragon - Xul Solar, 1922.*

# 7

# ENTRE A DOMINAÇÃO CULTURAL E A QUILOMBAGEM: LOCALIZANDO ESTRATÉGIAS DE RESISTÊNCIA QUILOMBOLA

*Elisabete Cristina Hammes*[1]

## 1. INTRODUÇÃO

Os povos quilombolas foram, por muito tempo, invisibilizados no que se refere à sua história e aos conhecimentos e especificidades que os caracterizam. Tendo essa população sofrido na pele as mazelas da escravidão e do abandono no pós-escravidão, muito pouco sabemos sobre suas formas de organização, costumes e crenças. Apenas a partir de 88, com a promulgação da Constituição Cidadã, encontraram amparo e reconhecimento no que se refere aos processos culturais próprios (artigos 215 e 216) e direito aos territórios (artigo 68 das Disposições Constitucionais Transitórias) (Brasil, 1988).

No viés educacional, somente no ano de 2003, com a promulgação da Lei n. 10.639, que trata da obrigatoriedade do ensino de história e cultura afro-brasileira e africana na Educação Básica (Brito; Santos; Matos, 2020), a luta por processos educativos que preservem e valorizem as diversas identidades dos sujeitos escolares conquista embasamento legal.

E quando focamos nossos estudos na educação quilombola, necessitamos recuperar qual o contexto histórico, político e social que originou a escravidão no Brasil. Evidencia-se, ao recuperar memórias, um longo processo de desumanização, seja daquele que escraviza seja daquele que é escravizado. Foram muitas as estratégias utilizadas para desumanizar o escravo trazido das muitas nações africanas: separá-lo de

[1] Acadêmica de História na Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS) – *Campus* Erechim. E-mail: elisabete.hammes@uffs.edu.br

sua família, impedi-lo de utilizar suas línguas originárias, de vivenciar sua religião, de sua cultura alimentar, e, também, de estudar. Percebemos, em relação à escola, que poderá servir de instrumento de colonização, ao impor a lógica eurocêntrica enquanto centralidade epistêmica, ou poderá se organizar como um espaço de autenticidade, ao garantir aos alunos o acesso e a valorização dos conhecimentos de seus ancestrais.

Nesse sentido, com o objetivo de identificar o que poderá marcar a educação na perspectiva quilombola, buscaremos no registro histórico de Sebastiana (referenciada no Quilombo Carrapatos da Tabatinga), as estratégias desenvolvidas ao longo de sua vida para garantir ao povo negro os direitos que tem sido historicamente negados, contribuindo, assim, para o processo de formação da identidade quilombola.

Como procedimento metodológico, foi realizada leitura atenta da dissertação de mestrado *"Quem não tem eco, nem sabe que já deixou de existir": a experiência contra colonialista do Quilombo Carrapatos da Tabatinga*, buscando localizar nos mecanismos de resistência desenvolvidos por Sebastiana, os elementos que, ao serem vivenciados e valorizados, potencializam a resistência e identidade quilombolas. Dentre estes elementos, apontamos: o acesso à educação básica e superior que garanta a valorização de suas culturas originárias, processos próprios de aprendizagem e reconhecimento de sua história, língua, religiosidade, formas de organização, danças, entre outros elementos presentes nesse processo de resistência à imposição do modelo colonial.

## 2. A INTERCULTURALIDADE NA EDUCAÇÃO QUILOMBOLA

Interculturalidade é a aposta no diálogo inter culturas, mas há que se saber que não há interculturalidade quando uma cultura visa submeter outras a seu paradigma. Como refere Fleury (2002), a

perspectiva intercultural busca promover a construção de identidades sociais e o reconhecimento das diferenças culturais, compreendendo cultura como sistemas originais de viver e pensar. Aponta ainda os processos globalizantes como um jogo político onde os discursos promovem a homogeneização, a diluição de identidades e o apagamento das marcas culturais consideradas inferiores.

A partir desses elementos, entendemos que a lógica colonial precisa ser localizada e superada, para que uma relação intercultural se efetive. Assim sendo, tanto a decolonialidade como a contra colonialidade são ferramentas que nos auxiliam nesse embate.

Essas duas abordagens surgem a partir do reconhecimento da colonialidade como um processo monocultural, ou seja, que impõe uma cultura única, e se sobrepõe às demais culturas, por colocar-se como superior. E, a partir desse processo de sobreposição, destrói, inibe e rotula as demais culturas. Como resume Paim (2020), o pensamento decolonial vem buscando romper com as colonialidades vividas pelos povos não europeus. A colonialidade se caracteriza, então, como a antítese da interculturalidade. Nesse sentido, tanto a decolonialidade quanto a contracolonialidade são processos de resistência à dominação colonial. O que muda é a aplicação. Se sou colonizado, preciso me decolonizar. Se não sou, vou usar minha cultura, plenamente, mostrando sua potência, valores e, através desse processo, resistir à colonialidade. Contracolonizar é, assim, fortalecer e preservar as culturas nativas, as culturas não eurocêntricas, as ancestralidades indígenas, africanas, indianas, enfim, é manter vivo o que a colonialidade busca apagar. É se contrapor à hegemonia de um modelo que se pretende o único possível.

Partindo do pressuposto de que a interculturalidade acontece quando não há a sobreposição de uma cultura sobre as demais, tenho

percebido que tanto a decolonialidade quanto a contracolonialidade são forças que operam na mesma perspectiva da interculturalidade (Hammes, 2020). Ou seja, a possibilidade de um mundo onde todas as culturas possam operar sem a imposição de uma sobre as demais, numa perspectiva horizontal, será possível quando a colonialidade for colocada como um regime de opressão que precisa ser, primeiramente, reconhecido, para que outros modos de organização social, política, econômica e científica, presentes em outras culturas e formas de organização, possam operar.

Ao nos dedicarmos à leitura da dissertação de mestrado de Sheila dos Santos Silva, intitulada *"Quem não tem eco, nem sabe que já deixou de existir": a experiência contra colonialista do Quilombo Carrapatos da Tabatinga*, vamos encontrar na trajetória de Dona Sebastiana elementos que apontam para a resistência quilombola, que se traduz em uma experiência de não aceitação à imposição do modelo colonial. E é da resistência desse grupo, liderado por Sebastiana, ao modelo colonial que nós, colonizados, vamos reconhecendo os elementos que poderão nos fazer ressignificar a ideia desse outro que a colonialidade construiu, e, nesse processo, nos descolonizarmos.

## 3. SABERES CONTRACOLONIAIS E IDENTIDADE QUILOMBOLA

Dona Sebastiana Geralda Ribeiro da Silva, conhecida como Mãe Sebastiana de Oxóssi, iniciou sua jornada no Quilombo dos Carrapatos, em Bom Sucesso. Aos quinze anos de idade decide sair de casa, por não suportar as violências e misérias sofridas por sua família, conforme registro de Silva (2020, p.85):

> Ter vivido a infância e os primeiros anos da sua adolescência na área comum das fazendas dos Coronéis, trabalhando em condições aviltantes, sob o risco de ser assassinada a qualquer momento, testemunhando inúmeras situações

> de humilhação e a sujeição de seus pais pelos patrões, desenvolveu em Sebastiana um profundo sentimento de indignação em relação ao sistema de vida que ela e seus parentes eram condicionados a viver.

Dona Sebastiana forjou, a partir das sanções e castigos vividos pelos seus na fazenda onde nasceu e viveu com seus pais, a força que a impulsionou a se construir enquanto um pilar para a identidade quilombola.

A raiva que sentia contra um sistema que violentava seu povo torna-se a potência que move Sebastiana a abandonar esse lugar de dor e buscar outros espaços para construir outros modos de vida, de modo que: "tomar esses sentimentos como maneiras de subverter e combater lugares sociais subalternizados significa, portanto, alterar o modo de produção de sentidos." (Silva, 2020. p. 85). A autora aponta, assim, que o processo de subalternização do negro, do qual Sebastiana não se deixou moldar, ocorre através da forma como o sistema o diminui, enquanto singularidade, e produz o desejo de ser igual ao outro, onde:

> A regra para elaboração do mundo e de si mesmo, sob as bases da constituição colonial dos saberes, perpassa a negação/a vergonha/o distanciamento de traços físicos e/ou culturais que nos remete à herança africana, bem como a assimilação e a apropriação dos modos de ser/fazer/sentir do mundo europeu / norte americano. (p. 86).

Saber-se possuidor de conhecimentos e culturas que estão em pé de igualdade em relação àquele que pretende te diminuir, para te dominar e explorar, é ser plenamente contracolonial. Por tudo isso, como aponta Silva:

> Dona Sebastiana foi uma figura icônica, detentora de etnosaberes que compõem o patrimônio intangível da nação brasileira. O legado deixado é o reconhecimento de que o cântico, a dança, os batuques do tambor, as energias dos pretos e pretas véias, a oralidade e a fé são mandingas que produzem força vital para a invenção de novos modos de vida. (2020, p. 25).

Silva (2020), amparada no pensamento contra colonial inaugurado por Nêgo Bispo (2007), esclarece que os relatos em primeira pessoa dos agentes históricos do quilombo Carrapatos de Tabatinga, "[...] acrescidas de imagens que reforçam seu saber e poder, criam rasuras naquela mentalidade colonial herdada do regime escravista, porque nega a fantasia criada pela branquitude em torno de uma suposta inferioridade e primitivismo." (p. 85).

Quando é colocado em destaque a autoria e o poder de fala dos aquilombados e seu potencial de alterar o modo de produção dos sentidos, revela-se, de certa forma, como o modelo colonial se impôs. É exatamente o poder de dizer o que se é e como se é, que garante a existência de uma cultura. E foi pela anulação do poder de fala, das diferentes culturas, que a colonialidade se impôs. Ao mesmo tempo que nominou e caracterizou, de maneira pejorativa, as culturas de diferentes povos, convencendo-os de que suas formas de ser e de viver são ultrapassadas, como explicita Silva:

> Primeiro criminalizam e demonizam tudo o que é genuíno e pertence à sua história e tradição. Depois justificam a barbárie nos mais nobres tratados – como, por exemplo, a ideia de que o conhecimento só se veicula pelas línguas indo-européias -, de modo que, mais cedo ou mais tarde, a comunidade começa a se envergonhar de suas práticas genuínas, ou no mínimo, passem a questioná-las. É nesse contexto que pregam a boa nova – seja a religião católica ou o único idioma considerado oficial. Convictos do êxito dessa alienação, introduzida pela docilização dos corpos ou pela força bruta, os próprios algozes passam a requisitar aqueles signos que eles próprios chamaram de aberração num passado não distante. (2020, p. 102).

Quando Sebastiana chega na Tabatinga, da língua de Tabatinga, falada pelos quilombolas denominados de Negros da Costa, por serem originários de Moçambique e Angola, havia apenas uma única falante. Os falantes desta língua foram tão perseguidos, inferiorizados e

estigmatizados, que a língua foi desaparecendo, seja pelo desinteresse dos mais novos, afinal, ninguém desejaria aprender uma língua o inferioriza, seja pela morte dos falantes da língua (Silva, 2020).

Além da proibição das línguas originárias, muitas outras foram as privações e violências enfrentadas pela população negra, como o despojamento da herança social e cultural, a criminalização de símbolos e rituais, o apagamento da história, a discriminação velada nas representações, as memórias marginalizadas, o passado estagnado, a mercantilização e encarceramento dos corpos negros, a privação das liberdades, a violação do corpo, o genocídio cultural disfarçado de sincretismo religioso, e englobando tudo isso, o epistemicídio como projeto (Silva, 2020).

Todas essas questões são elementos que necessitam ser problematizados, compreendendo que a negação da liberdade e as atrocidades sofridas por esses e tantos outros povos, que perduram até os dias de hoje, representam a essência da lógica colonial, que se baseia na diferenciação das raças, onde o homem branco europeu e seus descendentes se consideram superiores e com autoridade sobre os demais, tendo direitos, inclusive, sobre a vida e a morte.

A superação dessa diferença colonial, que coloca uns acima dos outros, torna-se essencial para que o racismo e todas as limitações que impõe possam ser superadas. E é nos espaços de transmissão do saber que, ao serem acessados por sujeitos de outras epistemes, essas outras formas de expressar e produzir a vida começam a ser dinamizadas, reconhecidas e registradas. Como destaca Silva: “a colonização no passado e a colonialidade no presente, quando reserva a nós, pessoas negras, exclusivamente o local da servidão e mercadoria, nega a nossa capacidade de pensar e de produzir consciência crítica” (2020, p. 17). Então, ocupar os espaços de produção do saber é oportunizar que outros

saberes possam ser experimentados, e outras maneiras de ser e de viver sejam colocadas em evidência.

Da mesma forma, a autora traz a perspectiva contracolonial operando no espaço do quilombo, de modo que a não submissão à ideia de inferioridade, por parte desses aquilombados, os coloca em pé de igualdade com os demais, sabendo-se possuidores de conhecimentos, que por sua vez, os empodera.

A chegada de Dona Sebastiana a Bom Despacho ocorreu depois de morar em muitas outras cidades, como o Rio de Janeiro, onde foi acolhida por uma tia quando saiu de sua terra natal, e depois em várias cidades de Minas Gerais, pois logo na sequência de sua chegada ao Rio de Janeiro um tio lhe consegue um emprego na ferrovia Estrada de Ferro Paracatu. No início da década de 40, Sebastiana casou-se com seu primeiro marido, quando estavam na cidade de Juatuba. Devido ao trabalho do marido, na época policial militar, mudam-se para Juiz de Fora, até que esse perde o emprego, levando-os a se mudar para Contagem, onde seu pai possuía uma casa. Sebastiana perde o pai, e o marido a deixa sozinha com os 7 filhos para criar. Sem conseguir emprego, Sebastiana chegou a cogitar acabar com o sofrimento em uma lagoa próxima à sua casa, mas um vizinho a impediu. Por fim, consegue um emprego em uma confeitaria, o que lhe permite estruturar-se e ter uma profissão. Por esse período também desenvolve trabalhos de médium no Centro de Umbanda do Tenente José Silva, localizado na Vila dos Marmiteiros, no bairro Gameleira, em Belo Horizonte, local que frequentava semanalmente depois de seu expediente.

Foi no Centro de Umbanda do Tenente José Silva que Sebastiana conheceu seu grande parceiro de vida, com quem mudou-se para Bom Despacho, após prestar serviços para esta comunidade.

No momento da chegada de dona Sebastiana a Tabatinga, um bairro rural da cidade de Bom Despacho, seus moradores sofriam com o descaso do poder público, o racismo e a exclusão social. Conforme relata Sandra, filha de D. Sebastiana, em depoimento coletado por Silva (2020, p. 113):

> Ninguém ia na Tabatinga, ninguém olhava pela Tabatinga, o poder público não reconhecia os negros e falava que eram todos marginais; quem falava o dialeto era preso. Então quase ninguém ia lá na Tabatinga, tinham medo porque era bairro de preto, só negro que tinha lá, e era marginalizado. Aí a mãe chegou, reuniu com o povo e falou: "Aqui é tudo de negro, mas nós precisamos de educação, nós precisamos de quadra...". E aí que ela foi começando a brigar na prefeitura. "Nós precisamos de uma creche, nós precisamos de uma escola pra esses meninos...". E ela ia na prefeitura e ela quebrava o pau.

Conforme relata Silva (2020) a primeira ação de Sebastiana foi abrir o Centro Espírita no terreno de sua casa. E "[...] foi desse modo que passou a criar uma rede de relações com personalidades políticas, acadêmicas, jurídicas, etc., de Bom Despacho, das cidades vizinhas e até de Belo Horizonte." (p. 114). Juntando forças com as lideranças locais, foram conquistando o abastecimento de água tratada, a energia elétrica, o sistema de saneamento básico, a garantia da educação e do lazer através da quadra de esportes, e no que se refere à educação, o Centro de Atenção Integral à Criança (CAIC), uma das primeiras conquistas de Dona Sebastiana para a Tabatinga. E é nesse espaço que a comunidade sediou eventos culturais da cidade como a 3° Feira do Livro, em 1998, e abrigou a Faculdade de Ciências Contábeis da Universidade Presidente Antônio Carlos (UNIPAC) e, onde hoje está instalada a sede Associação dos Quilombos de Bom Despacho (AQBD). Conforme registra Silva (2020, p. 119), Sebastiana lutava, teimosamente, para que seu povo tivesse

acesso a saúde, educação, cultura, pois, como dizia: “meus negros vão trabalhar em banco, vão estudar. Não vão lavar bunda do filho de vocês”.

No campo da cultura, temos a participação da comunidade no primeiro desfile de Escolas de Samba no Carnaval de Bom Despacho, no ano de 1988, tendo por vencedora a escola Estrela de Ouro, fundada por Dona Sebastiana e seus parentes. Outra importante vivência para a manutenção da resistência quilombola desta comunidade, são as Festas do Reinado de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, inseridas “[...] no calendário municipal de eventos de Bom Despacho como mais uma conquista travada por negras (os) escravizadas (os) e continuada por Dona Sebastiana e seus parentes da Tabatinga” (Silva, 2020, p. 133).

Essas e outras ações contribuem para o fortalecimento da cultura e identidade quilombola, considerando que o projeto colonial, em curso, está centrado na desvalorização de tudo que representa as identidades dissidentes. Assim: “percebe-se o êxito desse projeto neocolonial quando o sujeito negro oriundo de comunidades tradicionais olha para si, para a sua língua, para os seus costumes, alimentação e espiritualidade como coisas de gente atrasada.” (Silva, 2020, p. 80).

Ao invés de se intimidar com os valores impostos pela sociedade dominante, dona Sebastiana buscou de todas as formas manter viva a memória e a potência de seus antepassados, lutando contra a produção de identidades negativadas pelo racismo, pela desvalorização do que representa uma cultura diferenciada, não eurocêntrica.

A estratégia desenvolvida por Sebastiana para que suas expressões culturais não se perdessem, como ocorreu com a língua, estabelece um contraponto à pressão colonizadora que impera no ambiente do jovem hoje, que “[...] se vê danificado emocionalmente por diferentes violências (contra o seu corpo, a sua raça, a sua sexualidade, a sua religião, a sua ancestralidade, e etc.)” (Silva, 2020, p. 160).

Para a autora, nesse contexto estrutura-se a disputa entre a assimilação e a quilombagem, onde: "a assimilação continua sendo uma estratégia colonial de bastante êxito" (Silva, 2020, p. 160), pois,

> (...) o mercado, a mídia e as corporações têm se colocado muito receptivas para a inclusão de corpos negros, mas não têm a mesma disposição para incluir as suas subjetividades e narrativas. De modo que uma vez dentro desses espaços até ontem negados, ou nos esforçamos para nos parecer com o colonizador, desde os modos de agir até os modos de ser, ou ficamos refém do racismo cotidiano travestido de "brincadeira".

Aponta, assim, para a dinâmica vivenciada pelo sujeito negro oriundo de comunidades tradicionais, que percebe língua, costumes, alimentação e espiritualidade de seus antepassados como coisa de gente atrasada. De maneira que sua identidade, negativada pelo racismo, promove em si a percepção de que uma cultura diferenciada, não eurocêntrica, é inferior, fazendo da assimilação ao modelo monocultural um dispositivo de autodestruição, fomentado pelo modelo capitalista.

Assim, o negro é cada vez mais absorvido pelos postos de trabalho das empresas capitalistas, mas desde que travestido de branco.

Em contrapartida ao processo de branqueamento do negro, encontramos a quilombagem, que

> [...] significa trazer o quilombo vivo dentro de si para se manter íntegra física, social e culturalmente. Isto é, se movimentar na vida tendo como ponto de partida o encantamento, a mandinga, a astúcia, o atrevimento e a batalha, características tão próprias de suas mais velhas. Ou seja, resistir à tentação de se tornar mais um produto criado pelo mercado. (Silva, 2020, p. 160).

É na potência da cultura viva, que acontece através das línguas, costumes, espiritualidades, que a quilombagem resiste. "Aquilombar-se é, portanto, um movimento de resistência que ressemantiza-se na

própria existência, a qual é autônoma e fortemente voltada para a coletividade, para os laços que unem os quilombolas entre si" (Silva, 2020, p. 161).

## 4. RESISTÊNCIA QUILOMBOLA, ALGUNS CAMINHOS

Ao reconhecermos que os descendentes de africanos que, nestas terras foram escravizados, possuem suas próprias concepções e modos de estruturar a vida e a relação consigo e com a natureza como um todo, localizamos, acima de tudo, o direito de organizarem os processos educativos de maneira a serem respeitados nessa diferença. Compreendermos que a resistência cultural, econômica e existencial, de maneira a contrapor a assimilação ao modelo colonial é um direito que precisa ser exigido e construído cotidianamente, e só se dará no processo de compreender que a imposição de uma cultura outra é um crime humanitário, que tem se mantido através do genocídio de povos e epistemicídio de culturas.

Tendo clareza dessa questão, pontuamos, a seguir, questões a serem exploradas, seja por meio da escola, seja mediante outras formas de vivência, que possam dar efetividade e fluidez ao processo de contracolonialidade, decolonialidade e interculturalidade.

Para a comunidade, aprende-se a ser quilombola: "na convivência, e no reinado, a gente vai olhando, né? Em reuniões também" (Silva, 2020, p. 139). Como destaca Silva:

> Uma das constatações a que chego é a de que a festa do Reinado de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, assim como a Festa de São Benedito, são eventos que informam e educam. Informam os de fora, e educam as crianças, ao passo que fortalece e aprofunda o vínculo da Comunidade com as suas próprias raízes, de tal modo que é possível afirmar tratar se de um acontecimento que através do corpo negro como corpo livre, que age, move,

> contesta, dança, canta, vibra, goza, sonha, reage, resiste e luta, reafirma Identidade do grupo. (2020, p. 139).

Além de ser um espaço de vivência, de troca, de força e organização comunitária, traz a representação de resistência, como cita Bispo, é uma ação contra colonial, porque retrata representações de sua fé, religiosidade e ainda, um espaço que traz presente ressignificações:

> Logo, tratando-se de uma festa com cunho espiritual, a fé alegre é fundamental. Mas, no meio de tudo isto ainda existe uma consciência lúcida de que aquela festa enquanto manifestação política carrega em seus modos de subjetivação a crítica às repressões sofridas pelos antepassados, a resistência às intolerâncias instituídas e cristalizadas no presente e a ressignificação inventiva de outros modos de existir, como é o caso das gungas (chocalhos colocados na canela). (Silva, 2020, p. 141).

As gungas eram amarradas na perna dos negros escravizados pelos senhores, nos tempos do cativeiro, para que, ao correr, o barulho comunicasse ao capataz a tentativa de fuga. No lugar de anunciar o negro fugido, hoje anuncia o negro em festa. Da mesma forma, o turbante e as correntes, que no passado eram instrumentos de inferiorização e produzir dor, sofrimento e perseguição, hoje são ressignificados:

> O turbante que eu tenho é sinal de humildade porque, todo escravo que ia perto do senhor ele tinha que tá com a cabeça coberta, com humildade pra chegar perto do senhor. Então hoje, nós usa o turbante em louvor à Nossa Senhora do Rosário, pra abençoar as nossa cabeça. E os rosário hoje, tá no lugar da corrente né?. As corrente maldita que ia no nosso corpo. Hoje nós usa os rosário em agradecimento à Nossa Senhora do Rosário também. (informação verbal, entrevista concedida por Houdry Oliveira a Sheila Santos, Bom Despacho, jan. 2020). (Silva, 2020, p. 141).

A partir, então, da presença e da valorização dos elementos que compõem a especificidade da cultura quilombola, fortemente pautada na religiosidade, e buscando horizontalizar o acesso aos espaços de

ensino, de trabalho, ressignificando, inclusive, o lugar de morada do povo preto, a cultura desse grupo se retroalimenta.

Outra metodologia, implementada por Sebastiana, que implica no fortalecimento da identidade quilombola, é a vivência das práticas culturais com caráter religioso. Conforme Silva (2020):

> A comunidade traz por meio das festas organizadas em homenagem a nossa Senhora do Rosário e São Benedito a preservação de sua história e da cultura, o congado é outra expressão cultural que contribui por meio da música e da dança com a preservação da cultura e das tradições dos remanescentes de Carrapatos da Tabatinga. (p. 18).

A representatividade negra também se dá por meio da organização de um grupo de dança afro, coordenado pelos jovens da comunidade, que a representa em eventos, levando o tema da escravidão nas músicas, coreografias e temáticas. Da mesma forma que na festa do Reinado, a presença das crianças no grupo permite a vivência de saberes que auxiliam na incorporação de conhecimentos e identificações com a essência da resistência quilombola.

Outro elemento a ser fortemente considerado está relacionado à alimentação. O projeto colonial tem na alteração dos hábitos alimentares um mecanismo de aprisionamento e enfraquecimento dos corpos negros, à medida que a adoção de alimentos da dieta contemporânea caucasiana vai produzindo doenças cerebrovasculares e infartos, por se tratar de "[...] não alimentos, ou seja, em produtos sinteticamente quimicalizados, desnaturados, altamente refinados, processados e geneticamente alterados." Somando-se a isso, há ainda a utilização do álcool e do tabaco, "[...] os quais também são utilizados por nós para lidar com emoções geradas pelas mazelas impostas pela estrutura racista. O resultado acaba sendo o adoecimento físico e psicológico" (Silva, 2020, p. 82).

Nesse sentido, a manutenção e resgate dos hábitos alimentares próprios dessa cultura torna-se, ao mesmo tempo uma ação de resistência cultural, e de luta por melhores condições de saúde. Destaca-se, nesta questão, a necessidade de acesso à terra, permitindo que possam dar continuidade à produção de seus próprios alimentos. Para tanto, a titulação das terras é uma das poucas garantias, pela qual enfrenta-se morosos processos. No ano de 2004, a partir da visita da Fundação Cultural Palmares, as lideranças dos Carrapatos da Tabatinga deram entrada na solicitação de certificação quilombola, sendo a Certidão de autoreconhecimento emitida em 06 de dezembro de 2005.

Frente aos elementos apresentados, reafirma-se a importância de processos educativos que auxiliem na reflexão sobre questões que podem fortalecer a identificação com a essência quilombola, princípios, saberes, práticas e vivências que identificam este modo de ser e de viver. Como destacam Brito, Santos e Matos (2020, p. 440) os currículos escolares podem e devem aquilombar-se, por entenderem que

> [...] o aquilombamento enquanto construção histórica e política permite a reconexão com laços ancestrais e o reconhecimento das identidades negadas pelos processos colonizadores que historicamente habitam as políticas curriculares brasileiras. Assim um currículo, ao aquilombar-se, legitima a cultura e mantém a memória de sua comunidade. É a um só tempo dispositivo de resistência e existência quilombola.

A trajetória de Sebastiana aponta para re-existências, que, motivadas pela necessidade de igualar o acesso aos processos educativos, culturais, religiosos e políticos do povo negro, tem sido um exemplo da ação contracolonial, no embate diário de uma humanidade que tem sido historicamente negada aos seus.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Apostar em processos interculturais exige uma abertura para compreendermos a cultura como um processo específico e diverso. Considerando que as narrativas coloniais tem imposto, mediante processos educativos, midiáticos, políticos, culturais e epistêmicos, uma lógica centrada em uma pretensa universalidade, a diversidade presente nas expressões dos povos nativos tem sido subalternizada e apagada. Para além dessa diferença, muitos povos foram marginalizados nos seus direitos de existência e violentamente submetidos ao regime de escravidão.

Mesmo no período pós-escravagista, esse quadro se manteve. Tanto o acesso à terra, como o acesso à educação, emprego digno e respeito às suas especificidades culturais, religiosas e cosmológicas continuam sendo negadas.

Frente a esse contexto, a quilombagem surge como uma forma de resistência, de fortalecimento e divulgação de modos singulares de ser e de viver, que se opõe à imposição do modelo colonial.

Encontramos na trajetória singular de Sebastiana, mulher negra, fundadora do Quilombo de Tabatinga, elementos que nos mostram como a força da cultura negra, ao resistir ao processo de aniquilamento colonial, torna-se uma potência transformadora.

São os elementos presentes no fortalecimento da cultura do quilombo que emergem na vivência desta comunidade, produzindo identidades forjadas na resistência de uma cultura que não se permite morrer.

Os espaços escolares, contaminados pelos ideais decoloniais e contracoloniais, cada vez mais promovem experiências de ensino e pesquisas pluriepistêmicas, como a apresentada por Silva (2020), Brito,

Santos e Matos (2020) entre outras, que projetam saberes contra colonialistas nos territórios quilombolas e não-quilombolas.

A colonialidade tem sido potente na destruição da vida e da diversidade. A decolonialidade e a contra colonialidade produzem mecanismos de reflexão que apontam para que os povos, até então proibidos de existir em plenitude, ensinem uns aos outros novas formas de pensar a existência, mais humanas e plurais.

## REFERÊNCIAS

BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil. Brasília, 1988.

BRASIL. Lei n. 9.394, de 20 de dezembro de 1996. Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. Brasília: MEC, 1996.

BRITO, E. P. P. E.; SANTOS, A.; MATOS, M. Pode um currículo aquilombar-se? **Cadernos de Pesquisa**, São Paulo, v. 50, n. 176, p. 429-443, abr./jun. 2020.

FLEURY, R. M. Desafios à Educação Intercultural no Brasil. In: **Intercultura: Estudos emergentes**. 1 ed. Ijuí: Unijuí, 2002, v.1, p. 128 a 150.

HAMMES, E. C. **Dialogando sobre conhecimento e ciência a partir da cultura Kaingang e da perspectiva decolonial**. Chapecó: Ed. UFFS, 2022. Disponível em: https://rd.uffs.edu.br/bitstream/prefix/6341/1/Dialogando%20sobre%20conhecimento%20e%20ci%C3%AAncia%20a%20partir%20da%20cultura%20Kaingang%20e%20da%20perspectiva%20decolonial.pdf Acesso em 03 set. 2024.

PAIM, E. A. Epistemologia Decolonial: uma ferramenta política para ensinar histórias outras. **Coluna da Associação Brasileira de Ensino de História.** Postado em 19/06/2019. Disponível em: https://hhmagazine.com.br/epistemologia-decolonial-uma-ferramenta-politica-para-ensinarhistorias-outras. Acesso em 03 set. 2024.

SILVA, S. S. **Quem não tem eco, nem sabe que já deixou de existir**: a experiência contracolonialista do Quilombo Carrapatos da Tabatinga. Mariana, 2020. 240 f. Dissertação (Mestrado em História) - Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal de Ouro Preto.

# 8

# A COLONIZAÇÃO DO NORTE DO RIO GRANDE DO SUL PARA O KAINGANG

*Felipe Tormen Ferrari*[1]
*Yngrid Dominique Coelho de Brito*[2]

## 1. O ALDEAMENTO

A preocupação com os indígenas Kaingang, na porção norte do estado do Rio Grande do Sul, começou na metade do século XIX, durante o Império brasileiro, quando há o interesse do homem branco na construção de estradas, na atividade pecuarista e na extração de erva-mate na região. A expansão da fronteira agrícola, mais uma vez na história, se mostra o ponto de partida para o conflito do homem branco com o indígena (Sponchiado, 1993).

Nesse sentido, é importante recordarmos a obra de Dee Brown, *Enterrem meu coração na curva do rio*, na qual a colonização de diversos grupos indígenas é trabalhada pela perspectiva dos próprios indígenas. Em relatos como os dos Navajos, dos Sioux-Santees, dos Cheyennes do Sul e do Norte, dos Arapahos e entre outras, a expansão agropecuária e extrativista é uma criadora de tensões e conflitos. A apropriação de grandes porções de terras indígenas frequentemente ameaça o modo de vida, a segurança e a estabilidade dos indígenas. Isso somado ao descaso público por parte dos brancos proporciona conflitos. Como veremos, para os Kaingang não vai ser diferente.

Dessa forma, o aldeamento foi o principal recurso utilizados pela província de São Pedro para a proteção do homem branco durante a

[1] Acadêmico de História na Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS) — *Campus* Erechim. E-mail: felipe.to.ferrari@gmail.com.

[2] Acadêmica de História na Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS) — *Campus* Erechim. E-mail: yngridbrittof4@gmail.com.

colonização. O projeto iniciado pelo presidente Manoel Antonio Galvão, citando Breno Antonio Sponchiado (1993), visava a "civilização" dos índios, fazendo-os cidadãos úteis para a sociedade, assim como o governo Imperial entendia. Dentro dessa ideia, podemos mencionar von Martius e sua teoria das três raças: o intelectual alemão Carl Friedrich Philipp von Martius escreveu o texto vencedor de um concurso do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB) para decidir como deveria ser escrita a história do Brasil. Nesse texto, ele apresenta a teoria das três raças, na qual os portugueses seriam a raça central, motora do Brasil, enquanto os indígenas e negros contribuiriam para a nacionalidade brasileira e seriam incorporados pela cultura portuguesa. Dessa forma, é evidente que o projeto de Manoel pretendia acabar com o modo de vida kaingang e pôr no lugar a cultura europeia.

O projeto, inicialmente executado por leigos, passou a ser de responsabilidade de setores religiosos – uma diferença do processo de colonização dos Estados Unidos, que foi efetivado por outros meios. Dessa forma, a primeira preocupação individual da maioria dos missionários era passar a palavra de Deus, evangelizar, porém com o convívio frequente com os Kaingang, houve um certo afeto em relação a eles, havia certas preocupações com as necessidades materiais dos indivíduos. Além disso, havia a crença de que os indígenas eram inferiores, por isso eles queriam civilizar eles. Essas seriam preocupações dos missionários que iriam interferir no caráter do aldeamento (Sponchiado, 1993).

Entretanto, com o advento da República, houve mudanças na política indigenista nacional, principalmente com a criação do "Serviço de Proteção ao Índio" (SPI). Tal mudança reflete o caráter positivista da República, no qual deveria haver uma proteção ao indígena, ao invés de uma proteção ao branco dos indígenas. Além disso, a presença da

religião seria questionada, sendo encarada pelos positivistas como prejudicial para os indígenas (Sponchiado, 1993).

Tal fenômeno de colonização, aldeamento e missão civilizatória foi extremamente amplo, por isso é necessário um olhar completo sobre tal evento para entendermos a relativa aceitação Kaingang sobre esses eventos, bem como para entendermos a sua resistência.

## 2. A RELATIVA ACEITAÇÃO

Os relatórios dos missionários mostram uma grande aceitação a esse processo pelos Kaingang. De fato, muitos indivíduos estavam interessados no projeto e houve alguns que procuraram ser aldeados. Entretanto, precisamos saber o contexto dessa aprovação e como era a relação entre os Kaingangs e os missionários. O artigo nos mostra que a expansão da fronteira agropecuária e extrativista em cima do território Kaingang gerou severas consequências a esse grupo étnico.

O macro grupo Jê, que inclui Kaingangs, Botocudos, Xoclengues, entre outros, abrangia territórios de São Paulo ao Rio Grande do Sul. Com a expansão da fronteira agrícola, esses acabaram reclusos em uma área restrita, que não era capaz de sustentar o povo em seu modo de vida tradicional. O confinamento Kaingang afetou as principais fontes de subsistência de um povo nômade, que exigia uma extensa área territorial e que, por causa da imensa restrição dessa estava morrendo por inanição, ao ponto dos próprios missionários se espantarem. O modo de vida sedentário, utilizando a agricultura como principal fonte de subsistência, com as tecnologias apresentadas pelo homem branco para essa tarefa, se mostrou uma alternativa viável para os Kaingangs que passavam fome. Por esse fator, segundo relatos de missionários, grande parte do trabalho dos missionários teve sucesso, especificamente pela ajuda aos “famintos” naquele contexto (Sponchiado, 1993).

A relativa aceitação passa por vários pequenos fatores e certamente não foi algo espontâneo. Nesse sentido, os missionários mostram, em seus relatos, uma certa preocupação com a qualidade de vida dos Kaingangs aldeados, dando-lhes esmolas e providências para suas necessidades imediatas. Entretanto, fica nítido que os principais fatores para o sucesso dos aldeamentos são a fome e a insegurança que os Kaingangs viviam, algo que definitivamente não teria ocorrido em caso de estabilidade, como foi séculos anteriores, na época das reduções. Os missionários que aplicaram o projeto de reduções aos guaranis, tentaram aplicar aos Kaingangs, entretanto, as reduções Kaingangs falharam (Sponchiado, 1993).

Por fim, entre a questão da segurança, a expansão da fronteira agrícola no território Kaingang provocou outro grande problema para os Kaingangs, o conflito. As divergências dentro das comunidades Kaingangs foram exploradas pelos colonizadores para dividi-los e provocar conflitos internos: foram divididos para serem dominados.

## 3. A RESISTÊNCIA

Em contrapartida, houve notáveis resistências a esse processo, apesar de todo contexto desfavorável que os Kaingangs viviam. Diferente do que se pode imaginar, pelo lamentável momento da época, a aceitação a esse fenômeno não foi unânime. Inclusive, segundo Sponchiado, a vasta cultura que os Kaingangs preservam até os dias atuais, provem dessa resistência no passado, tanto ao processo em si de aldeamento, quanto ao epistemicídio dos missionários.

Nesse sentido é importante ressaltar a figura do Kuiê, o sacerdote Kaingang. Esses, como líderes religiosos, viam que seu modo de ser estaria sob ameaça nas reduções. Dentro das reduções, a sabedoria

Kaingang era atacada e desrespeitada, era ensinada como errada. Os Kuiê, nesse contexto, foram essenciais para manter as tradições Kaingangs durante o processo das reduções.

Houve, evidentemente, pequenos conflitos ocasionais entre Kaingangs e missionários. Entretanto, não houve uma guerra em si. Grande parte da resistência física ao aldeamento vinha de movimentos pacíficos, como as fugas, evitar contato, a não colaboração e a conservação da língua kaingang e da cultura.

Apesar de todos os esforços para manter seu modo de vida e a autonomia sobre a terra, os Kaingangs foram vencidos e acabaram fixando-se nos aldeamentos definidos pelo governo. A cultura Kaingang continuou presente na vida do povo, apesar da insistência dos missionários de taxar sua cultura como errada e ultrapassada. Muito da cultura Kaingang foi mantida em virtude da resistência a esse processo. Até pelo fato de que as práticas culturais, linguísticas, espirituais, agrícolas e medicinais continuam sendo utilizadas.

## REFERÊNCIAS

BROWN, Dee. **Enterrem meu coração na curva do rio**. Porto Alegre: L&PM Editores, 2022.

SPONCHIADO, Breno A. A redução dos Kaingang: ensaio de interpretação a partir dos oprimidos. In: Simpósio de estudos missioneiros, 10, 1993. Santa Rosa, **Anais...** A experiência missioneira: um marco histórico para a integração latino-americana. Santa Rosa: UNIJUÍ, 1994, p. 107-135.

VON MARTIUS, Carl. **Como se deve escrever a história do Brasil**. Rio de Janeiro: IHGB, 1865.

# 9

# CORPO TERRITÓRIO: A TRAJETÓRIA DE UMA GUERREIRA, FEN'NÓ

*Fernanda Cansan Toffoli*[1]

## 1. CONTEXTO DAS LUTAS

O espaço do Toldo Chimbangue evoca diversas pesquisas acerca da autonomia e do protagonismo indígena, devido ao amplo cenário de disputas que envolvem a sua demarcação: são lutas constantes e que inclusive já receberam destaque nacional. Mesmo depois da conquista desta terra, os Kaingang continuam se reafirmando na comunidade e manifestando suas necessidades frente à garantia de seus direitos, é uma luta que ainda persiste atualmente. No mesmo período, o povo Kaingang acolheu o povo Guarani, o qual continua em processo de luta pela conquista de sua terra.

Neste cenário, existem temas centrais que nos ajudam a compreender as nuances de um povo que carrega a luta consigo, em especial as mulheres, que desempenharam papel primordial no espaço, bem como suas respectivas resistências. No período das demarcações, Fen'Nó se deslocou até Brasília (DF) para participar do movimento de lutas para conquista dessa terra. Em 1999, pelo reconhecimento de sua caminhada, foi homenageada no Dia da Mulher pela Prefeitura de Chapecó e, em 2004, sua própria comunidade renomeou a Escola Indígena de Ensino Fundamental Iraní para Escola Indígena de Ensino Fundamental Fen'Nó.

É importante situarmos quem são os Kaingang e como se organizam culturalmente nesse espaço, para compreendermos o

[1] Acadêmica de História na Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS) – *Campus* Chapecó. E-mail: fernandacansan81@gmail.com.

contexto em que a figura principal desta pesquisa se encontra. Fen'Nó contava que nasceu no Pinhal, uma das terras identificadas pelos Kaingang, que se se situam em todos os Estados do Sul do Brasil (Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul), pertencem à família linguística Macro-Jê e se organizam a partir dos clãs ancestrais Kamé e Kairu. Com a chegada dos colonizadores no século XIX, essas populações sofreram a perda de seus territórios, processo marcado por violência, intolerância e perseguição. Os chamados colonos aos poucos foram ocupando esses espaços não reconhecidos como terras indígenas para instalar suas casas e plantações e, além disso, a mata que fazia parte do cenário foi amplamente desmatada, o que consequentemente afetava a sobrevivência dos povos originários e sua permanência neste local. Esse claramente é o contexto que Fen'Nó narra em um documentário produzido no ano de 2000 pela Penna Filho Produções intitulado: *Fendó: tributo a uma guerreira*, que utilizaremos na metodologia de análise.

Uma narrativa que viveu desde o momento de seu nascimento, aparentemente, quando ainda era uma criança, seu povo já estava sofrendo com o deslocamento que os levaram até as margens do rio Irani, onde viveram sem interferência, segundo Silva (2006), até 1917. A partir disso, o processo colonizador começou a fechar o cerco para essas populações. Especificamente no Toldo Chimbangue essa invasão ocorreu em 1940 protagonizado pela colonizadora Empresa Luce Rosa & Cia, como Savoldi (2020, p. 67) destaca:

> Brighenti (2012, p. 37) afirma que os Kaingang do Toldo Chimbangue durante pelo menos meio século ficaram afastados de suas terras, espalhados pela região, não mais reconhecidos pelos regionais em sua identidade Kaingang. Conforme o autor, algumas famílias ficaram acampadas nas margens do Rio Irani e viviam como agregados.

Desse modo, não apenas Fen'Nó, mas toda a população viu suas terras serem devastadas, ocupadas, sua cultura e suas vivências serem atacadas por indivíduos que eles desconheciam e os tratavam como inferiores. Nesse processo de ocupação pelos brancos e desterritorialização dos Kaingang, podemos imaginar que diversos foram mortos e feridos, os embates se tornaram inevitáveis e a violência era a única forma vista pelos colonos de garantir sua posse da terra. Essa não é somente a violência vinda de sujeitos individuais, mas a negligência de um país/Estado que não reconhecia e nem defendia minimamente a existência das populações indígenas. É importante salientar que desde 1940 até a década de 1970 essa população viveu às margens do rio Irani, sofrendo pressão dos colonos "brancos de origem"[2], muitos indígenas e famílias trabalhavam para os primeiros, com processos de arrendamento de terras, o que muitas vezes não garantia a sobrevivência.

Com a chegada da década de 1970, as lutas para garantir legalmente as terras por parte da população indígena se intensifica e o CIMI[3] é um importante aliado neste momento. Além da empresa colonizadora que já atuava a anos neste espaço, no final desta década a agroindústria com crescimento na região, se mostrou outro inimigo, como salienta Silva (2006, p. 69-70):

> Se a situação dos Kaingáng do Chimbangue na primeira metade do século XX já era alarmante, os anos de 1970 chegaram trazendo mais turbulências à vida dessa comunidade, pois foi nesse período que começou a despontar no Oeste catarinense um novo filão econômico, a saber: a agroindústria. O aparecimento dessa atividade valorizou ainda mais as terras da região, que,

[2] Essa categoria é utilizada pela autora Arlene Renk em seus trabalhos, aqui utilizamos seu livro intitulado *A luta da erva: um ofício étnico no Oeste Catarinense* (2006).

[3] Conselho Indigenista Missionário.

> por seu turno, tornou ainda mais acalorado os embates pela posse das mesmas.
> Os indígenas desarticulados, tal qual se esvaem os grãos de areia de uma ampulheta, viam escorrer por entre seus dedos o solo onde nasceram seus antepassados. Entretanto, assim como uma ampulheta tem dois lados, os anos de 1970 também apresentaram duas faces, pois se verificou a precarização das condições de vida dos Kaingáng do Toldo Chimbangue, mas foi nessa época também que começa a se descortinar uma nova realidade, a de retomada de suas terras por meio de uma ação mais organizada e ampla.

Esse contexto se torna necessário para a compreensão e entendimento do espaço em que Fen'Nó estava inserida, os embates que precisou enfrentar para poder ver sua terra reconhecida e demarcada legalmente. Além disso, a brevidade dos fatos aqui descritos se dá por já existirem inúmeras pesquisas que abordam de maneira detalhada o processo.

## 2. CONTRIBUIÇÕES TEÓRICO-METODOLÓGICAS

Nosso propósito é percorrer a trajetória de Fen'Nó, mulher Kaingang, para além de sua atuação e liderança social e política (política no sentido mais amplo da palavra, uma vez que não ocupou nenhum cargo nos poderes municipais, estaduais ou federais), mas também enquanto a mulher que foi pensada aqui a partir de questões decoloniais, de gênero e etnicidade, da perspectiva conceitual do feminismo comunitário. Sua trajetória constrói narrativas importantes para o reconhecimento de lutas por territorialidade que até muito pouco tempo eram ocupadas somente por pessoas brancas e preferencialmente masculinas.

Nascida no ano de 1898, cresceu em meio à ocupação e à invasão colonizadora na Fronteira Sul, trabalhou com sua família como agregada nas plantações destes "brancos de origem". Na década de 1970,

quando o sustento e a violência contra sua comunidade se tornam cada vez mais difíceis, as mobilizações se iniciam para a luta do direito à demarcação. As manifestações pela demarcação que partiram de toda comunidade ocorreram pelo município, o estado de Santa Catarina e até mesmo por todo o país, quando Fen'Nó ocupou Brasília e afirmou que permaneceria lá até seus filhos terem o direito de uma terra para chamar de sua, não apenas em espaço físico, mas porque os Kaingang enterram o umbigo de seus filhos e esse ato é considerado sagrado, onde o umbigo está abaixo do solo é onde devem permanecer, evidenciando que a terra para essa comunidade é considerada como mãe.

Ela enfatiza a sua relação não de exploração como o homem branco, que se apropria da terra como objeto de troca, mas que envolve tradição, cultura e espiritualidade, o que se mostra mais relevante a essas populações que têm um contato particular com o espaço e com seu território, de cuidado e de afeto, principalmente com a memória e com suas vivências. Segundo o mito de existência dos Kaingang, seus ancestrais saíram de um buraco na terra.

> Se tratando de terra e território para nós povos indígenas é como se estivéssemos falando da nossa própria vida e existência, pois, como muitas lideranças nossas dizem, sem território nós não existimos, não temos casa, saúde e educação. E assim lutamos diariamente pela defesa e proteção dos nossos territórios, diante de muita resistência e luta, conseguimos manter nossas culturas, línguas, crenças e tradições (Baniwa; Kaingang; Tremembé, 2020, p. 23).

A decolonialidade e o feminismo comunitário se tornam a metodologia e a perspectiva fundamental para pensar a vivência dessa mulher tão importante para o movimento indígena no Sul do Brasil. O feminismo comunitário foi pensado e elaborado por mulheres de Abya

Yala[4], onde Julieta Paredes, que é poeta, cantora, compositora, escritora, grafiteira e militante feminista decolonial, do povo Aymara da Bolívia, é a principal percursora com publicações e um livro intitulado *Qué es el feminismo comunitário?* (2014), publicado com Adriana Guzmán, integrante do movimento feminista comunitário e mulher indígena do povo Aymara da Bolívia. Outra autora latina extremamente importante é Lorena Cabnal Guatemalteca e feminista comunitária – segundo a autora, essa luta está muito além do termo que se relaciona com o feminismo, está nas disputas de terra e na luta pelo alimento. Para ela, não se pensava em criar um movimento que abarcasse ou atingisse outras mulheres em diferentes partes do mundo, mas sim que esta é uma resistência aos dilemas enfrentados diariamente por indígenas e mulheres em uma sociedade fruto do colonialismo. Olhar a partir do feminismo comunitário é possível compreender que essas mulheres não se dizem ou se veem feministas a partir do conceito do feminismo branco.

> Algumas de nós não escrevem. O feminismo comunitário territorial na Guatemala não escreveu um livro, mas há outras irmãs que o estão fazendo, outras companheiras de outros feminismos que estão publicando livros. Eu acredito na pluralidade feminista, e creio que algumas coisas vamos escrever e outras não. Nós, dos povos ancestrais, somos povos orais, por isso, vamos à comunidade e ali conversamos, sentimos, tocamos, e nesses espaços vamos tecendo a intencionalidade feminista. Isso dá elementos de ampliação desse horizonte, dos diálogos plurais entre feministas e com feministas (Cabnal, 2010, p. 3).

Vivemos em um mundo e, principalmente em um país estruturado no colonialismo europeu, de uma história branca e masculina. Para voltarmos nosso olhar ao protagonismo de mulheres contrárias à

[4] Abya Yala, na língua do povo Kuna, significa Terra madura, Terra Viva ou Terra em florescimento e é sinônimo de América.

história do patriarcado, como Fen'Nó, nos propomos a escuta da voz dessas mulheres indígenas, entendendo suas peculiaridades e os motivos/problemáticas que as deixam em certo apagamento histórico quando falamos de uma história dos povos indígenas. Para isso, é necessário levar em conta o modo como esses povos enxergam o mundo e sua cultura, mas também as transformações ocorridas devido à colonização dos espaços nativos, a destruição e violências geradas pelos brancos. Para compreender essas questões, a decolonialidade nos apresenta um caminho desafiador e eficiente. A partir de autoras como Linda Tuhiwai Smith, do povo Māori, Ngāti Awa, e Ngāti Porou iwi, pesquisadora, professora de educação indígena na Universidade de Waikato (Hamilton), líder em educação indígena na Nova Zelândia e membro do Comitê Waitangi Tribunal, a decolonialidade contrária às estruturas coloniais nos auxilia no processo para aproximar vivências até pouco não consideradas científicas como fonte de conhecimento.

> A forma como a pesquisa científica esteve implicada nos piores excessos do colonialismo mantém-se como uma história lembrada por muitos povos colonizados em todo o mundo. É uma história que ainda fere, no mais profundo sentido, a nossa humanidade. Apenas saber que alguém mediu nossas "faculdades" pelo preenchimento dos ossos de nossos ancestrais com semente de milheto e equiparou a quantidade de sementes assim contida com a nossa capacidade de pensar ofende nosso senso de quem e do que somos (Smith, 2018, p. 11).

## 3. RESISTÊNCIAS DE MULHERES INDÍGENAS

No documentário *Fendó: tributo a uma guerreira* existem diversos trechos e imagens utilizados para pensar a vida e a vivência de Fen'Nó a partir do feminismo comunitário e da decolonialidade. Aqui utilizamos uma que representa o olhar decolonial acerca do espaço em que Fen'Nó ocupou:

Figura 1 – Fen'Nó entre os seus!

Fonte: Documentário *Fendó: Tributo a uma Guerreira* (2000), Penna Filho Produções, 12min10sg.

Esse importante registro representa Fen'Nó em seu espaço de pertencimento. Podemos destacar que a conversa é feita em roda, o que situa igualdade e respeito entre os presentes, um ato de escuta e de entendimento por Fen'Nó que toma a palavra. Repare que os presentes (sua família) são apenas indígenas, ou seja, a importância de dialogar com seus semelhantes. Os bancos em que estão sentados são de madeira, e os detalhes indicam que foram feitos pela própria família, a presença do chimarrão indica um diálogo tranquilo de pessoas que partilham de um mesmo território. Fen'Nó impõe sua ancestralidade, sua sabedoria, de maneira simples, mas que evoca seu espaço de fala, traz sua força e sua luta em cada gesto e palavra.

Figura 2 – Fen'Nó na capital federal

Fonte: Documentário *Fendó: Tributo a uma Guerreira* (2000), Penna Filho Produções, 21min47sg.

Vivências como a de Fen'Nó inspiram muitas mulheres indígenas na atualidade a encontrarem seu espaço na frente pela luta de políticas públicas, de território e de direitos de maneira geral para seu povo, e mais do que isso, a criar laços com outras mulheres de outras etnias, mas que se conectam com suas resistências, suas narrativas e suas pautas, criando uma rede de apoio, muito importante quando falamos em direitos para os povos indígenas. Com toda certeza, podemos afirmar que histórias como a de nossa protagonista fortalecem a permanência de mulheres à frente de movimentos com foco em mulheres indígenas. Já se diz muito no feminismo comunitário que para se ter resistência e luta não é necessário que se escreva sobre, mas as próprias atitudes, a memória e a vivência dessas mulheres que viveram um passado opressor e se colocaram à frente para iniciar uma trajetória de liderança e merecem destaque por isso. O legado de Fern'Nó segue vivo!

## REFERÊNCIAS

BANIWA, Braulina; KAINGAN, Joziléia; TREMEMBÉ, Lucinha. **Vivências diversas**: uma coletânea de indígenas mulheres. São Paulo: Hucitec, 2020.

CABNAL, Lorena. **Feminismos diversos**: el feminismo comunitário. Segovias: ACSUR-Las, 2010.

FENDÓ: tributo a uma guerreira. [S.I.]: Penna Filho Produções, 2000. Son., color.

PAREDES, Julieta; GUZMÁN, Adriana. **¿Qué es el feminismo comunitário?** Comunidad mujeres creando comunidad. La Paz: Moreno Artes Gráficas, 2014.

RENK, Arlene Anelia. **A luta da erva**: um ofício étnico no Oeste Catarinense. Chapecó: Argos, 2006.

SAVOLDI, Adiles. **Rituais de rebelião à brasileira**: distintividade cultural e reconhecimento étnico nas Semanas Culturais do Toldo Chimbangue em Chapecó-SC. 2020. 250 f. Tese (Doutorado) - Curso de Antropologia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2020.

SILVA, Marcos. **Memórias que lutam por identidade:** a demarcação da Terra Indígena Toldo Chimbangue (SC) – 1970-1986. 2006. Dissertação (Mestrado) - Curso de História, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2006.

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

# 10

# O ROMANTISMO NA EUROPA EM DETRIMENTO DA OBRA *OS SOFRIMENTOS DO JOVEM WERTHER*, DE GOETHE, COMO METÁFORA PARA UMA PERSPECTIVA PRÓPRIA IDEALIZADA

*Fernanda Gwiazdecki*[1]

Inicialmente, o trabalho elaborado se desdobrará a partir da obra *O sofrimento do jovem Werther*, do autor Johann Wolfgang von Goethe, cuja tradução é de responsabilidade de Leonardo César Lack, na publicação da editora Nova Alexandria. Compreendido isso, pretende-se expor um apanhado geral da obra, em forma de resumo e tecer alguns pontos críticos na conclusão final.

De início, cabe menção ao fim do século XVIII e início do século XIX, entendido como o século do romantismo. Desencadeia-se inicialmente na Europa o período em que se acompanhava o desdobramento da Revolução Francesa e da Revolução Industrial. Um momento em que os autores tentavam a libertação de princípios de autoridade em favor da autonomia do ser e da livre expressão.

Nesse momento, encontram-se como destaques a valorização dos sentimentos; da imaginação; do nacionalismo; princípios da Revolução Francesa, como a liberdade, igualdade e fraternidade. Cada movimento romântico tem seus acentos filosóficos, porém, o romantismo alemão se destaca como o único que se estrutura como movimento, conscientemente, a partir de uma posição filosófica.

Além disso, o romantismo na Alemanha segue com o individualismo que recusava o racionalismo iluminista, trazendo assim,

[1] Acadêmica de História na Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS) – *Campus* Erechim. E-mail: fernandagwiazdecki1234@gmail.com.

o impacto das mitologias e da religião e a contraposição entre a inocência e o mundo civilizado. Na obra de Goethe *Os sofrimentos do jovem Werther* são visíveis algumas características de tal período, como, por exemplo, a exaltação da natureza como inspiração, a idealização da figura feminina e, principalmente, a dramaticidade exagerada em vários momentos.

Consequentemente, para a análise externa histórica da obra e do autor, inicia-se abordando a externalidade que se encontrava Goethe, quando deu início à sua escrita, uma vez que os fatores que se desbravaram à sua volta, como sua realidade social e estrutural também serviram significativamente para tal produção. Como mencionado acima, o autor vive um cotidiano de transformações políticas e econômicas das revoluções e, também, da guerra franco-prussiana, onde seu pai teve relações de trabalho para o governo de Frederico II. Portanto, nesse contexto, e por diversas influências, o jovem escreve a obra a partir da sua realidade, um romance no qual quase cometeu suicídio pela noiva de um colega.

Com base nessa breve introdução com os principais destaques, cabe agora aludir à devida publicação. Um romance fictício, que se trata de epístolas (formato de cartas) onde Werther envia ao seu amigo Wilhelm contando sua nova rotina de vida e o que lhe agrada em Wahlheim e, posteriormente, sua paixão ardente por Charlotte.

Wherter, logo na primeira carta, demonstra sua aceitação e felicidade em ter partido para Wahlheim, deixando tudo para trás e pronto para viver novas experiências. Nota-se que ele já era acometido pela solidão e pela melancolia antes de transferir-se para essa outra cidade. Assim, nas primeiras cartas, mesmo teoricamente satisfeito com o lugar e com a exaltação de tal natureza que a explora, conta filosoficamente encontros/conversas que teve com algumas pessoas que

o conheceu, e até mesmo devaneios próprios acerca da vida e da existência, esses que aborda sobre o vazio da alma e da solidão.

Conhece Charlotte, ou, preferencialmente Lotte, a representação ideal da mulher no período romancista, que desperta um grande interesse para Werther, fazendo com que ele ficasse completamente apaixonado, ignorando veemente o fato dela estar comprometida com outro rapaz, que estava em viagem resolvendo negócios e candidatando-se a um bom emprego. A partir desse primeiro contato, o jovem passa a ter um convívio maior com a moça. Ocorrem, por via de narração, momentos onde Werther e Lotte se conhecem melhor, tanto que essa aproximação e contato faz com que o personagem sinta em Lotte o preenchimento de si, a cura para a solidão da alma e do coração que o faltava. Essa percepção de se encontrar no outro, a partir do outro. Com isso, nas cartas que envia ao seu amigo Wahlheim escreve sobre suas visitas frequentes à casa da moça, e o quanto estava se sentindo feliz.

Ocorre uma primeira sinalização desse amor "utópico" frente ao destino, que é sobre a própria vida, onde o personagem faz a si mesmo um juramento, quando afirma que, ao dançar com ela, uma mulher amada e pretendida por ele, jamais a deixaria dançar com outro homem, nem que o tivesse de morrer. Paralelamente, esse primeiro momento já o coloca a par das consequências que leva o personagem nessa trajetória. Porém, cabe ainda, expor outros momentos que fazem parte desse raciocínio que o compreendem em um espaço de felicidade e melancolia.

Suas trajetórias marcam por esse caminho, pela exaltação da mulher que se apaixona, indiferente das adversidades ou dos sentimentos da mesma. Para o autor (Werther), Charlotte torna-se o motivo da alegria, e da única esperança. Simultaneamente, chega o dia

em que Albert (noivo de Lotte) retorna da sua viagem, onde faz Werther ter boas impressão, um homem honrado e respeitoso, afirma o autor. Mas, em contrapartida, escreve para seu amigo a angústia que sentia, a desilusão que teve sobre a paixão que sentiu e não consegue mais parar de sentir, por isso têm em mente a possibilidade de partida, de ir embora para outro lugar ao suportar ver ambos juntos. Nesta trajetória, Werther terá muitas conversas com Albert, entre uma delas ocorre um diálogo comparativo entre o suicídio com qualquer outra doença.

O início se dá a partir de quando Werther vai à casa de Lotte, como de costume, e avista um par de pistolas na parede, as quais o pede emprestado para "caçar", com isso inicia-se tal conversa. Albert compara o suicídio como uma fraqueza em meio a grandes ações, enquanto o personagem a compara o com uma doença (febre amarela) afirmando que ambas caminham juntas, por serem incuráveis. Nisso, já há uma possibilidade enquanto o seu fim, pois Werther aponta sinais em suas escritas, de que se morresse, Lotte e seus irmãos ficariam tristes, também escreve para Wilhelm em tom melancólico.

Ao longo da história, o personagem tenta se afastar de Albert e Lotte, pois sabia o quanto o afetava e fazia-o mal. Werther não o consegue. Porém, ele ainda continua a escrever ao seu amigo, conta sobre o emprego que havia conseguido e posteriormente sobre sua demissão, também escreve sobre Charlotte. Sua paixão se torna mais intensa, tão quente que chega ao ponto de o abalar, fazendo ficar obcecado pela mesma. Tanto Lotte quanto Albert notam esse amor que Werther sente, e o último acaba mostrando frieza ao dirigir-se com o personagem. Suas escritas ao amigo são nitidamente acompanhadas pelo desgosto e falta de ânimo que Werther começara a sentir.

Frente a isso, Werther não consegue mais disfarçar o que sente por Charlotte e ela pede para que ele se afaste, para a tranquilidade de

ambos. Ela reconhece o estado em que ele se encontra e deixa evidente que não haveria nenhuma possibilidade a mais do que a amizade que possuíam, até porque amava o seu companheiro. Após essa conversa, Werther retorna a sua casa em um estado agoniante, sem conseguir parar de pensar, ou de falar, em um estado extremamente de agitação e inquietação. Atira-se sobre sua cama, onde posteriormente o seu criado o intervém perguntando-lhe para tirar seus sapatos. Nisso, Werther proíbe seu criado de entrar no seu quarto na manhã seguinte.

Na manhã seguinte, o personagem escreve uma carta, que depois da sua morte foi encontrada em sua mesa, dentro de um envelope. Nela, o personagem inicia sua carta de despedida, ordena ao seu criado para pagar todas as suas contas e afazeres de costumes, e volta para a casa de Charlotte, ao qual o havia pedido para que não voltasse antes do Natal. Já decidido do que pretendia, o personagem tem um último encontro com a moça. Nessa última visita, lança-se sobre seus abraços e a beija forçadamente, o que a faz ficar em um estado atônito diante de tal situação, afirmando para Werther que seria a última vez.

Por fim, o personagem, no dia seguinte, novamente pede as pistolas emprestadas de Albert com a justificativa que iria viajar. Ao ter elas em mãos, o mesmo complementa a carta que havia iniciado e, resolve de uma vez por todas tirar sua própria vida à meia-noite, na qual o falece em torno do meio-dia do dia seguinte.

## CONCLUSÃO

Infere-se, portanto, com algumas suposições a partir da leitura da obra sobre: a paixão que Werther sentia era recíproca ou o personagem desenvolve esse amor na sua cabeça, fazendo com que essa paixão realmente exista entre os dois? No final, essa paixão torna-se trágica e

verdadeira porque Werther não suporta a dor de ver sua amada nos braços de outro e enxerga a morte como única solução?

A partir dessa exposição, pretendeu-se expor brevemente a obra de Goethe. Suas justificativas na carta que escreve é ligada a Charlotte, na qual afirma que sua morte seria por sua causa, pela paixão não correspondida, ou pelo amor irrealizável, impossível dos dois. Negava-se a viver uma vida na qual não teria Lotte como sua companheira, ou como sua mulher. E, em todo o momento, a exaltava. Também pede desculpas a Lotte e Albert, (na qual a pede para fazer esse "anjo" feliz) pelo transtorno e ao seu amigo.

Cabe, por último, explicitar que a intenção do devido trabalho não foi argumentar sobre o suicídio e melancolia em perspectivas da psicanálise, ou tecer argumentos próprios da própria doença, e sim elaborar um resumo da obra do autor, que foi escrita no próprio período romancista, e que possuía tais traços de escrita.

## REFERÊNCIAS

GOETHE, Johann Wolgang Von. **Os sofrimentos do jovem Werther**. São Paulo: Nova Alexandria, 1999.

# 11

# AUTO-INSCRIÇÃO AFRICANA: UMA ANÁLISE DA OBRA *SAIR DA GRANDE NOITE: ENSAIO SOBRE A ÁFRICA DESCOLONIZADA*, DE ACHILLE MBEMBE

*Fernanda Gwiazdecki*[1]

## INTRODUÇÃO

Compreende-se que escravidão africana praticada por longos anos deixou marcas como o racismo e a inferioridade do indivíduo não branco no seio da sociedade, tal qual, neste artigo, pretende-se entender a origem que levou a naturalização do escravo negro como figura subalterna e culminante da transgressão na relação racial, assim como também, compreender o processo do escravizado pós abolição. Para tanto, é necessário abranger o significado de conceitos como subalternização, identificação, representação, denominação e auto-inscrição, cujos termos serão usados com frequência.

Também, na elaboração deste artigo será usado autores como Frantz Omar Fanon (escritor, psiquiatra e ensaísta marxista francês da Martinica, de ascendência francesa e africana), contendo alguns capítulos da obra *Pele negra, máscaras brancas* e o autor, filósofo, teórico político, historiador, e intelectual Joseph Achille Mbembe, com o livro *Sair da grande noite: ensaios sobre a África descolonizada*, que se trata de uma publicação digital de uma coedição das edições pedago e das edições mulemba da Faculdade de Ciências Sociais da Universidade Agostinho Neto, Luanda, Angola. Em ambas as referências, serão usados apenas alguns capítulos das obras e esses serão intitulados como subtítulos ao longo da escrita, com uma nomeação autoral. Em termos

[1] Acadêmica de História na Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS) – *Campus* Erechim. E-mail: fernandagwiazdecki1234@gmail.com.

gerais será estabelecida uma relação entre as duas obras para tratar do reconhecimento, condições auto-inscritivas e inferiorização ao longo do tempo.

## 1. A CONSTRUÇÃO DA NARRATIVA DE NATURALIZAR A SUBALTERNIZAÇÃO DO NEGRO AFRICANO PÓS-COLONIZAÇÃO

Na obra *Pele negra, máscaras brancas*, de Frantz Fanon, no capítulo 5 *A experiência vivida do negro*, o autor cita o não pertencimento do indivíduo negro no ambiente em que vive, diante da figura do homem branco, constituindo-se apenas como um mero "objeto". Uma construção em que coloca o negro (ele utiliza o termo "preto") como um animal, o ruim, o malvado, o feio, e o inferior, onde, diante dos brancos estará sempre em um lugar de subalternidade. Concerne a ideia de sempre esperar algo ruim do preto, em todas as esferas da sociedade. Tal prática possui uma origem de grande violência, exploração, indignidade humana e atrocidades diante de indivíduos vistos como selvagens, ou não humanos, aqueles que são o "outro". Desenvolve-se, dessa forma, a naturalização do escravo aquele que é negro, incapaz de pensar e agir por si mesmo, irracional e desaculturado, um ser dependente do seu senhor, útil apenas para o trabalho.

O autor cita a ontologia como um fator que deixa de lado a existência, a natureza do ser e da realidade, que não permite compreender o "ser negro", pois aos olhos do branco, o negro não tem resistência ontológica. Frente a isso, no mundo branco, o homem de cor encontra dificuldades na própria elaboração do seu esquema corporal, da sua própria identificação como indivíduo negro, aquilo que não é imposto sobre ele, uma estruturação definitiva dele com o mundo, e o conhecimento do próprio corpo é unicamente uma atividade de

negação, com ele próprio. Uma lenta construção do "eu" enquanto corpo, no seio de um mundo espacial e temporal. (Fanon, 2008).

Com isso, há uma passagem em que escreve sobre a maneira em que o negro africano se "identifica". Logo, essa identificação como indivíduo é aquela a partir do olhar que sempre o foi-lhe atribuída pelo branco, pelo senhor. Ele passa a se identificar como sempre foi identificado, naturaliza-se essa própria inferioridade para consigo mesmo.

> Sentimento de inferioridade? Não, sentimento de inexistência. O pecado é preto como a virtude é branca. Todos estes brancos reunidos, revólver nas mãos, não podem estar errados. Eu sou culpado. Não sei de quê, mas sinto que sou um miserável (Fanon, 2008, p.125).

Nesse percurso, a construção de subalternizar o africano é uma problemática que posteriormente torna-se um problema mundial, onde o indivíduo não branco enfrenta desafios cotidianos por questões raciais que o colocam por longas décadas como uma "figura" subalterna. Dessa forma, procura recorrer a meios que o produzem sua identidade própria, sem aquela elencada na colonização, mas a partir do conhecimento sobre, e o conhecimento de si mesmo, que o permitem a busca que o fazem pertencer e se auto-inscrever na sociedade por si próprios.

## 2. O RECONHECIMENTO A PARTIR DO OUTRO. *O DESEJO DO NEGRO É SER BRANCO*, DE FRANTZ FANON

A lógica nessa conjuntura se dá a partir do posicionamento de si, onde, a estabilização de si próprio mantém relações de dependência com o desmantelamento do outro. Na visão do negro escravizado, o outro (branco) não é o objetivo final da sua ação, mas é o outro que o afirma na sua necessidade de valorização.

Na perspectiva de Fanon, o desejo do negro é ser branco. Ele busca, sobretudo, provar sua brancura aos outros e sobretudo a si mesmo. Sua

crítica reside na subjetividade, porque o racismo forma uma identidade (essa do desejo em ser branco). Assim, o conceito de pele negra, máscaras brancas (nomeação de seu livro), seria a maneira como o negro, muitas vezes, compele em adotar padrões estéticos e identidades culturais brancas como uma forma de buscar a aceitação na sociedade dominada pelos brancos. Com isso, "máscaras brancas" é quando o indivíduo negro pretende usar uma máscara branca porque deseja ser branco, acarretando um desprezo do seu próprio "eu", da sua própria identidade e da sua própria cor.

Essa busca pelo reconhecimento leva ao desejo do escravizado de não ser o que ele é, ou de negar-se sobre a sua cor. Um complexo de inferioridade, por justamente não ser branco, e o desejo em ser o outro.

> Peço que me considerem a partir do meu Desejo. Eu não sou apenas aqui-agora, enclausurado na minha coisidade. Sou para além e para outra coisa. Exijo que levem em consideração minha atividade negadora, na medida em que persigo além da vida imediata; na medida em que luto pelo nascimento de um mundo humano, isto é, um mundo de reconhecimentos recíprocos (Fanon, 2008, p.181).

Ocorre, primeiro, em impossibilitar o reconhecimento de si mesmo e, depois, em desejar ser o outro. Porque o bom, o belo e o justo estão vinculador a cor, que é a branca e isso leva a despersonalização do negro, ferindo a sua identidade e dignidade de reconhecer-se por si mesmo. Na lógica de Hegel, o homem só é humano na medida que ele quer se impor a um outro homem, a fim de ser reconhecido. E, enquanto ele não é efetivamente reconhecido pelo outro, é este outro que permanece o tema de sua ação. Posteriormente, é deste outro, do reconhecimento e por este outro, que dependem seu valor e sua realidade humana. Por fim, é neste outro que condensa o sentido de sua vida (Fanon, 2008).

## 3. FIM DA ESCRAVIDÃO, E AGORA? COMO SE AUTO-INSCREVER NO MUNDO A PARTIR DO QUE RESTOU?

O termo "inscrição", no próprio dicionário brasileiro, deriva do ato ou efeito de inscrever (-se), um ato de incluir (-se) alguém em um registro, lista, etc. Portanto, se auto-inscrever é a maneira de inscrever-se em alguma coisa, aqui a terminologia cabe à auto-inscrição africana, a forma de se inscrever na sociedade que vive, pertencer e se sentir pertencente ao espaço, como o "eu" africano.

O problema reside, desde o início, na dificuldade de se inscrever em um espaço cujo próprio nome da região foi-lhe denominado por outros. É assim que Achille Mbembe inicia, no capítulo um *A partir do crânio de um morto. Trajetórias de uma vida*, sua própria experiência ao nascer em uma região da África (Camarões), desprovida de nome próprio, onde tal denominação acaba por apagar a história de um povo que pertenceu à localidade, mitigando sua cultura, modo de vida, ou organização social.

Nessa lógica, após a derrota pela França, os dirigentes nacionalistas africanos que foram executados, significaram alvo de desonra, sendo enterrados como salteadores de estrada. Dessa forma, o controle nacional do Estado foi uma ferramenta para controlar seus habitantes, onde os protagonistas do movimento nacionalista relacionados com a luta pela independência foram banidos do discurso público, com o intuito de serem esquecidos pela população. Assim, a censura do Estado e o discurso saliente ao seu respeito, em afirmar que essa participação de mártires africanos, ou sua história não era "nada", o poder negro revelava o caráter insubstituível do morto, pois apenas se desconstruía o que estava previamente edificado (Mbembe, 2014).

Constituiu uma descolonização, mas perdurou a ideia da existência de um fantasma que vive do escravo além do Atlântico. Um dos fatores que gera a transgressão do racismo e da inferioridade de forma global, uma marca insurrecional que recorda que, em matéria de liberdade, existem apenas sucessores, e, enquanto a última não for usufruída por todos, jamais poderá falar-se em uma democracia (Mbembe, 2014).

A estagnação do preconceito perdura com o passar do tempo, a estigmatização do animal, a supremacia branca, e também consequências do apartheid, marcam a impossibilidade de qualquer relação inter-racial. Era inviável qualquer vínculo humano, de possuir qualquer coisa em comum. A maioria procurava esquecer o passado o mais rápido possível, apenas olhar para o futuro sem saber como se posicionar diante do presente e do passado.

Após a abolição do racismo institucional, ainda reside o espírito do racismo, e este se manifesta também em outras línguas e formas. Consta-se o desafio do ser humano negro, pós-escravidão, onde vê-se sem rumo em meio ao preconceito racial que enfrenta diante de si. Tal qual, perante o negro nenhuma chance lhe é oferecida, sendo determinado pelo exterior, ele não é escravo da "ideia" que os outro fazem sobre si, mas da sua aparição (Fanon, 2008).

Menciona-se o quadro de migrações por questões de miséria crônica e corrupção endêmica, onde os negros africanos que ao entrarem no país ilegalmente, levaram uma vida precária, quase clandestina, alvo de perseguições, sem o aparato do Estado. Assim, privados das suas terras e destituídos de cidadania, os negros sul-africanos foram exilados para reservas nativas, assumindo trabalhos sazonais e migrantes, em uma economia capitalista na qual a raça engendrava a classe. Com isso, tem-se grande movimento de migração das zonas rurais para zonas urbanas, onde, pessoas sem trabalho, e

condições precárias, buscavam esforço de planificação urbana, afluindo as periferias (subúrbios) dos grandes centros urbanos, que conferem um papel de destaque ao crime.

Nesta conjuntura, o autor Mbembe busca caminhos para o reconhecimento, e uma "auto-inscrição africana". A partir disso, faz menção à conjuntura do fim e da reinvenção ao país, negando a premissa de que aquilo que começou com sangue termine com sangue. A reinvenção da esfera política pós-apartheid implica na lógica da vingança, em todos os âmbitos. E é por isso que a preocupação de reconciliação, por si só, não pode ser substituída pela exigência radical da justiça. Pois, a exigência pela justiça não será descurada, acarretando a libertação do ódio de si mesmo e do ódio pelo outro, condição essencial para o retorno à vida. No humanismo colonial europeu, observa-se que existe algo que deve designar-se por ódio inconsciente de si. O racismo, em geral, e o racismo colonial, em particular, constituem a transferência, para o outro, desse ódio e desprezo de si mesmo (Mbembe, 2014). Implica, sobretudo, superar a dependência ao sofrimento próprio, para criar um mundo novo.

Consequentemente, o mundo novo só seria constituído se colocasse em xeque a compreensão de toda a esfera diante dos fatos ocorridos em todos os momentos da história. Os sofrimentos infligidos aos mais fracos, a verdade acerca do que foi suportado, à repressão e à negação. Feito isso, se realizaria a primeira etapa no processo de reconhecimento mútuo da humanidade de cada um e do direito de cada um a uma vida de liberdade perante a lei. Transformar a destruição física daqueles que se perderam e se transformaram em pó numa presença interior. Meditar sobre os meios de recuperar simbolicamente o que foi destruído, seja dos vencedores e dos vencidos. Com isso, haveria possibilidades de pensar em uma liberdade e descolonização

humanitária "enraizada", e em uma democracia pertencente a todos os indivíduos da sociedade.

## 4. ABERTURA DO MUNDO: A ESTRUTURA DE UMA HUMANIDADE COMO UM PENSAMENTO PÓS-COLONIAL

Entre inúmeras designações ao longo dos séculos XIX e XX, a descolonização foi uma categoria política, polêmica e cultural. A descolonização assemelhava-se a uma "luta de libertação". Portanto, deveria instituir-se novas relações entre o sujeito e o mundo, reabilitando-se o possível (Mbembe, 2014).

Todavia, a reconstituição de um sujeito dotado de rosto, voz e nomes próprios não se constituíam numa esfera prático-filosófica. Teve-se a percepção delimitada de que para acabar definitivamente com a alienação colonial e sarar as feridas infligidas pela lei racial, seria preciso o conhecimento de si próprio. Para tanto, era depositada a preocupação de que o conhecimento de si mesmo só se daria a partir de condições ao desapego mental, discursos e representações infligidas pelo Ocidente a respeito da ideia de "futuro". A descolonização era imaginada como um elo de ligação ao futuro, da autocriação e da invenção. Com isso, passa a vigorar a noção de forjar um pensamento em relação ao mundo, onde houvesse uma história comum sobre a colonização.

No capítulo *Abertura do mundo e ascensão em humanidade*, o subcapítulo *Haiti e a Libéria: duas falhas*, trata a descolonização como um momento de transição do que poderia chamar-se de modernidade tardia. O Haiti representa, nesse aspecto, o primeiro lugar nessa conjuntura, dado que, entre 1791 e 1804 escravos e ex-escravos erguem e edificam um Estado livre, onde antes era a colônia mais rentável do mundo. Com um gesto soberano, os escravos negros devotam-se de corpo e alma ao

postulado da igualdade de todos os seres humanos. Visto, que é a ausência de autonomia que caracteriza o escravo (Mbembe, 2014).

Nesse plano, tratou-se de abolir a construção do "eu" africano como objeto de um outro. Para renascer a liberdade visavam a morte dos seus senhores, colocando a própria vida em risco, porque a tese era construída a partir de que só arriscando a própria vida é que a liberdade poderia ser provada e comprovada. Porém, tornou-se necessária uma segunda abolição, dado que apenas a primeira instância não foi suficiente para produzir o reconhecimento.

Segundo Mbembe, não se tratava de abolir o outro, mas se auto-abolir, libertando-se da parte servil, constitutiva de si, almejando a auto-consecução enquanto figura singular do universal, sem uma reduplicação "mascarada", tal como desfrutava apenas novas formas de servidão e atividades para o outro, praticadas por si mesmo e contra o outro.

É a Libéria que põe em hipóteses a concepção de uma nacionalidade africana, que constituiria em um Estado negro cristão, moderno e civilizado. Essa soberania, significaria, em primeiro lugar, o retorno a si. E este retorno só seria possível através da memória dos sofrimentos infligidos e suportados na época de separação. No caso do Haiti, o nascimento do Estado Novo não resulta de um ato de abolição, mas de um gesto filantrópico, de ajudar o próximo, e de um reconhecimento unilateral. O fato de ambas, Libéria e Haiti, serem constituídas por plantações "economicamente", não deixava de se manifestar como uma coisa "morta", pois passou a ser uma espécie de "reduplicação e repetição" da escravidão à uma servidão, mas sem diferenças. Também, cabe elencar como exemplo o "trabalhador assalariado" no caso do escravo liberto pós-abolição.

Essa "coisa morta", posteriormente concerniria a raça, que se tornou o resultado e a reafirmação da ideia global da irredutibilidade

das diferenças sociais, principalmente causadas pelo imperialismo francês. Surge a divisão entre indivíduos e cidadãos, segundo a qual todos os sujeitos não brancos do Império não poderiam tornar-se cidadãos franceses. Interpôs-se, a partir disso, à barreira da raça. Estes eram vistos como os "outros" pelo olhar da França, e demais países, posteriormente.

O termo "abertura do mundo", definida por Achille, seria aquela que englobava o pertencimento do indivíduo, de pertencer ao mundo, habitar o mundo, criar o mundo, ou ainda, as condições sob as quais os constituiria como herdeiros do mundo, seria esse o pensamento anticolonialista e a noção de descolonização. Entretanto, no pensamento da descolonização, a humanidade não existe a priori. Deve fazer-se surgir pelo processo através do qual o colonizado desperta para a consciência de si, apropriando-se subjetivamente do seu eu, onde ele, por si só, desmonta a sua cerca e permite-se falar em primeira pessoa. Todavia, esta consciência apenas não visaria a realização do "eu" africano, por completo, mas, também, a ascensão em humanidade, um recomeço da criação, e a abertura do mundo.

Logo, na percepção de Frantz Fanon, a realização dessa abertura do mundo só seria possível com um desprendimento de si mesmo, almejando enfrentar aquilo que chega e fazendo surgir outros recursos da vida. Diante disso, a abertura do mundo significaria a abolição da raça, que já foi evocada como a região árida da existência. E, isso pressupõe admitir que o negro é um homem igual aos outros, um homem como os outros, um homem entre outros homens. Na ótica de Fanon, a similaridade fundamental de uma cidadania humana originária é a chave do projeto de abertura do mundo, da autonomia humana e da descolonização.

A par desses fatores, procurou-se um diálogo entre o pensamento pós-colonial e o pensamento afro-moderno, oriundo dos Estados Unidos e das Caraíbas. No qual, trata-se de um pensamento englobando o entremeio e o entrelaçamento. Desse jeito, reitera que só se pode apelar ao mundo, quando, por força das circunstâncias, se permaneceu com os outros. Diante do exposto, o "entrar em si mesmo", é, antes de mais "sair de si mesmo", sair da noite da identidade, das lacunas e do seu pequeno mundo. Em outras palavras, a consciência do mundo nasce da atualização daquilo que já era possível para si, mas através do cruzamento de si em relação à vida do outro, dos mundos longínquos, e, sobretudo, de pessoas com as quais não se têm qualquer ligação.

Em síntese, cabe elencar a supremacia colonial como comparável a um estado de guerra, na qual, em inúmeras vezes, afigura-se a uma guerra permanente e de fraca intensidade. Buscar compreender como o vencido sempre procurou prolongar indefinitivamente a relação conquistador-conquistado, pode-se afirmar que a "paz colonial", nesse aspecto, só se diferencia da guerra porque um dos campos não dispõe de armas. A colonização começa quase sempre pelo exercício da força, pela conquista de um povo subjugado pelas armas e, na sua essência, trata-se de uma guerra que é liderada contra outros seres humanos, mas de espécies diferentes. Um povo subjugado pelas armas, vê-se subitamente submetido às ordens de estrangeiros de outra cor, de outra língua, e de uma cultura diferente, e seguros da sua superioridade.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo dessa trajetória torna-se nítida a elaboração da passagem histórica acarretada ao passar dos séculos, acompanhada dos resquícios herdados ao longo da historiografia. Para tanto, o racismo, imbricado

por longas décadas no seio da sociedade emerge e perdura freneticamente, ainda que menos, na atualidade.

Nessa linha de raciocínio, cabe elencar uma passagem do livro *Como o racismo criou o Brasil*, de Jessé Souza, onde ele afirma que todos acham que provar a mera existência do racismo é o mesmo que compreender o que ele é e como funciona. E, de fato, isso serve apenas como reflexão de privilégio branco. Portanto, é necessário entender efetivamente como ele foi construído, qual lógica social, como se mantém sob várias máscaras em todas as sociedades, o que é destruído nas suas vítimas, e afinal, para que ele serve.

Da mesma maneira que, ao tratar da escravidão africana, e ser conhecedor do longo período não permite a percepção de um passado distante, mas de um passado recente e ainda praticado, que recorrem a reflexão da proximidade diante dos acontecimentos que se subjuga como "passados", ou não mais existentes.

Conclui-se, portanto, que a partir desse exposto e da escrita geral no manuscrito, pretendeu-se desenvolver a lógica por trás da figura do escravo, mostrando o percurso que teve para construir, a partir do sentimento de subjugado e inferiorizado, a construção do seu "eu", como indivíduo possuidor de valor e reconhecimento próprio. Assim como também, perceber as barreiras criadas que dificultaram e dificultam seu acesso e pertencimento na esfera social.

## REFERÊNCIAS

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

MBEMBE, Achille. **Sair da grande noite:** ensaio sobre a África descolonizada. Odivelas: Edições Pedago, 2014.

SOUZA, Jessé. **Como o racismo criou o Brasil**. Rio de Janeiro: Estação Brasil, 2021.

# 12

# HISTÓRIA DO ENSINO DE MATEMÁTICA E GÊNERO: UMA ANÁLISE SOBRE A LEI DE 15 DE OUTUBRO DE 1827

*Fernanda Schons*[1]
*Guilherme José Schons*[2]

## 1. A INSTITUCIONALIZAÇÃO DA ESCOLA PÚBLICA E O ENSINO DE MATEMÁTICA

O surgimento das escolas e, consequentemente, a normatização e a difusão do ensino de Matemática se inserem no contexto da Idade Moderna (1543-1789). A crise do Feudalismo e a subsequente queda de Constantinopla (Império Romano do Oriente), que pôs fim à Idade Média, seguidos de uma série de acontecimentos que deflagram o panorama do mundo moderno, quais sejam: as grandes navegações, o mercantilismo, o humanismo, a reforma protestante e a contrarreforma, o Renascimento, o Iluminismo, o racionalismo, o antropocentrismo, o heliocentrismo, a urbanização e a Revolução Francesa foram fatores determinantes para concretizar a ideia de escolarização pública.

A Revolução Científica, elencada por Arendt (2007) como um dos marcos mais significativos da Idade Moderna, colocou em evidência a razão e, ao adotar a dúvida como método de investigação, atribuiu às matemáticas status de ciência por excelência. Descartes (2017, p. 38) verbaliza a respeito da repercussão do pensamento matemático na Modernidade ao afirmar que "entre todos os que até aqui procuraram a

---

[1] Mestranda no Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas da Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS) – *Campus* Erechim. Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). E-mail: fernanda.schons@estudante.uffs.edu.br.

[2] Acadêmico de História na Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS) – *Campus* Erechim. Bolsista do Grupo Práxis – Programa de Educação Tutorial/Conexões de Saberes (PET/FNDE). E-mail: guilherme.schons@estudante.uffs.edu.br.

verdade nas ciências, só os matemáticos puderam encontrar algumas demonstrações, isto é, algumas razões certas e evidentes".

É nesse cenário em que figura a ascensão de uma nova classe social hegemônica, a burguesia, que se institui a escolarização pública.

> Notadamente, foi no decorrer dos séculos XVII e XVIII que a burguesia se comportou como uma classe revolucionária, destruindo a ordem feudal, consolidando o capitalismo e transformando o Estado para atender e legitimar os seus interesses. Esse percurso consolida, também, o ideário da escola pública, de massas, gratuita e leiga (Paludo, 2015, p. 221).

Na América Latina, o processo de escolarização por vias burguesas, conforme Fernandes (2009), visou à dominação econômica, cultural e política. Inicialmente, o sistema colonial alicerçado no capitalismo sustentou os processos de expropriação e exploração das nações latino-americanas por quase três séculos. O comércio com vistas ao enriquecimento da burguesia em detrimento do desenvolvimento local e, posteriormente, a industrialização e a consolidação do capitalismo dependente são os pilares sobre os quais a classe dominante estruturou o sistema de escolarização como mecanismo de satisfação de seus interesses e privilégios, bem como garantia de formação de mão de obra adaptável às necessidades do mercado com o propósito de perpetuar a dominação sob os níveis econômico, político e ideológico.

É imprescindível salientar, entretanto, que no âmbito brasileiro a consolidação da ordem burguesa apresenta especificidades, as quais Frigotto (2014, p. 5) reverbera:

> Florestan Fernandes (1981 e 1975) destaca que a burguesia brasileira não efetivou um projeto societário na forma clássica das revoluções burguesas e, como tal, nunca lutou por um projeto nacional. A opção foi por associar-se de forma subordinada aos grandes centros hegemônicos do capital em detrimento do desenvolvimento autônomo e soberano da nação e de seu povo. Forjou, assim, um projeto de capitalismo dependente que combina

> altíssima concentração de propriedade e de riqueza e produção ampla de pobreza e miséria.

As marcas impressas pelo colonialismo no Brasil desde a gênese da escolarização também se estendem ao ensino de Matemática. Valente (2007) analisa que nos colégios jesuítas (1549-1759), o espaço destinado ao desenvolvimento de conhecimentos matemáticos era exíguo – em contraposição às ideias de cientificismo que emergiram na Europa. À Matemática, no *Ratio Studiorum*[3], cabia o papel de coadjuvante no ensino da Física e de outras disciplinas, com destaque para as humanidades clássicas e para a escrita, inclusive do sistema de numeração decimal. D'Ambrosio (1999) destaca a iminente preocupação dos jesuítas em relação à língua usada pelos nativos, com a finalidade de impor o cristianismo para dominar e colonizar, o que descortina o ideário da Companhia de Jesus, braço da Contrarreforma na América portuguesa. O padre José de Anchieta escreveu a primeira gramática e o dicionário Tupi-Guarani – com o propósito de instrumentalizar os missionários no processo de apropriação da língua dos indígenas como estratégia para impingir o idioma dos colonizadores e, assim, dominar culturalmente para, além de ocupar o território, explorar sob os pontos de vista econômico e humano. Não se percebeu, no entanto, ações em resgatar as atividades de natureza matemática desenvolvidas pelos nativos, como se percebeu em relação à língua que usavam.

Segundo Valente (2007), deve-se atribuir o desenvolvimento do ensino de Matemática às necessidades de fortificação, artilharia e marinha, não aos jesuítas, embora as normas e padrões da educação jesuítica contemplassem a subordinação característica do âmbito

[3] Método pedagógico criado por Inácio de Loyola, baseava-se em 467 regras rígidas e minuciosas, as quais direcionavam as ações dos jesuítas e preconizavam a autoridade, a obediência e a fé católica.

militar. À vista da indissociável relação assinalada por Descartes (2017) entre conhecimento matemático e ciência, Valente avalia que apesar de existirem entre os jesuítas alguns homens que se dedicaram ao desenvolvimento da Matemática enquanto Ciência, "a generalização dos estudos matemáticos como cultura escolar nos colégios jesuítas parece ter fracassado ou, no mínimo, não ganhou destaque como Ciência, nem entre os professores e nem como disciplina" (Valente, 2007, p. 32).

Assim, a gênese do ensino escolar de Matemática no Brasil tem como marcos significativos: a Aula de Fortificações, que apesar de ter sido criada em 1699, ainda em 1710 não estava transcorrendo devido à falta de recursos didáticos; as Aulas de Artilharia e Fortificação do Rio de Janeiro, criadas em 1738; a instituição da Matemática como elemento autônomo no Colégio Jesuíta da Bahia, em 1757; a Real Academia de Artilharia, Fortificação e Desenho, criada em 1792, no Rio de Janeiro, pela rainha D. Maria I de Portugal. Destaca-se, em todos os passos iniciais no sentido de desenvolver o ensino da Matemática no Brasil, o viés branco, elitista e masculino. Os trabalhos pedagógicos dos jesuítas eram predominantemente destinados à formação dos filhos dos colonos portugueses. Desse modo, a educação jesuítica inaugurou o binômio que marca o contexto educacional brasileiro até os dias atuais: o elitismo e a exclusão (Ferreira Jr., 2010, p. 26-27).

De fato, desde o início da organização escolar jesuítica, as mulheres tiveram negado o direito à escolarização. As mulheres da elite colonial frequentavam o catecismo e ocupavam-se das preparações em relação ao casamento e ao cuidado do lar, do marido e dos filhos, resignadas ao papel de senhora do senhor (Tobias, 1986, p. 75). Quando destinadas à vida religiosa, eram enclausuradas em conventos, onde recebiam as instruções necessárias para que soubessem as rezas e os cânticos católicos. Em casa, com as preceptoras, aprendiam "trabalhos de agulha,

de meia, de bordar e depois uns elementozinhos de leitura e escrita e às vezes algumas contas. Terminara o polimento" (Rodrigues, 1962, p. 12).

O padre Manoel de Nóbrega viu na possibilidade de instrução das mulheres uma maneira de "lançar as bases de moralização das futuras famílias brasileiras, sob influência das concepções culturais portuguesas e dos preceitos religiosos católicos" (Ribeiro, 2007, p. 81). Nóbrega, então, enviou uma carta à Corte Portuguesa em que solicitava autorização para permitir a presença feminina nas aulas destinadas ao ensino de leitura e escrita. Tal iniciativa foi qualificada como "ousada" e "inviável" devido às possíveis "consequências nefastas" que o acesso das mulheres à cultura letrada poderia representar, visto que a própria Corte, à época, não possuía instituições educacionais destinadas às meninas (Ribeiro, 2007). A Corte, aliás, "só iria sancionar a criação de escolas femininas para a cidade de Lisboa em 1815"! (Saviani, 2008, p. 43).

O ensino de Matemática manteve-se com ênfase reduzida nas aulas régias pombalinas (1759-1822). Ainda em 1772, de forma isolada, foi instituído o ensino de gramática, latim, grego, filosofia e retórica. Posteriormente, as disciplinas matemáticas: aritmética, álgebra e geometria foram estabelecidas como aulas avulsas, nas quais, conforme Valente (2007), há indícios de poucos alunos e da dificuldade em conseguir professores. Cunha (2007, p. 76) salienta que, no processo de organização de um sistema público, estatal e laico de ensino, ainda antes da expulsão definitiva dos jesuítas do território brasileiro, as Reformas Pombalinas concederam às mulheres à autorização oficial para frequentar as salas de aula, ainda que separadas por gênero. O Alvará de 17 de agosto de 1758 determinava que se criassem, em cada povoação, duas cadeiras de primeiras letras, uma para meninos, outra para meninas, em lugar das escolas jesuítas existentes. Apesar disso, as

cadeiras de primeiras letras para meninas não foram implementadas de maneira extensiva em todo o território brasileiro.

Com vinda da família real portuguesa, em 1808, pela necessidade de criar uma infraestrutura que possibilitasse a permanência Corte e da aristocracia na então colônia, por um período que poderia se prolongar, foram tomadas uma série de medidas no sentido de favorecer o desenvolvimento do ensino da Matemática no Brasil (D'Ambrosio, 1999; Castro, 1999; Valente, 2007). Destacam-se: a criação, segundo o padrão europeu, da Imprensa Régia (1808), da Biblioteca Real (1810), do Jardim Botânico, do Museu Real, do Observatório Astronômico, do Banco do Brasil e de outras instituições que possibilitassem o funcionamento de uma metrópole na colônia. Foram também criadas, de imediato, as primeiras escolas superiores, as Escolas de Cirurgia do Rio de Janeiro e da Bahia e, em seguida, a Academia Real Militar, na cidade do Rio de Janeiro, que passou a funcionar em 1811, em substituição da Real Academia de Artilharia, Fortificação e Desenho. Na Academia Real Militar criou-se o Curso de Ciências Físicas, Matemáticas e Naturais. Contudo, a presença massivamente masculina e aristocrática nos espaços de saber e de poder manteve-se ainda constante.

Destarte, a exclusão feminina do acesso ao conhecimento escolar representa uma severa contradição no que diz respeito aos ideais iluministas amplamente difundidos na Europa. Ao mesmo tempo em que enalteciam o poder transformador da educação, os iluministas "não se propunham a lutar pelo desenvolvimento de todos os membros do corpo social" (Pallares-Burke, 2001, p. 55). Sob essa perspectiva, Mészáros (2008, p. 35-36) atenta para o fato que a educação institucionalizada forneceu os conhecimentos e o pessoal necessários à máquina produtiva para a expansão do capitalismo e legitimou os interesses da classe dominante através da transmissão de seus valores de modo a impor implacavelmente

uma dominação estrutural e uma subordinação hierárquica. O princípio da escolarização pública é, portanto, atravessado pela percepção da burguesia acerca da relação entre desenvolver e regular um tipo de instrução voltada a corroborar seus projetos de dominação – sobretudo a dominação de gênero – bem como evitar possíveis conflitos e revoltas contra o sistema de exploração implantado.

Nesse sentido, ao operacionalizar a divisão social do trabalho, o processo de escolarização apresentou-se como reflexo das relações sociais delineadas por Marx e Engels (2008, p. 8) no que diz respeito a compreender que "a história de todas as sociedades até agora tem sido a história das lutas de classes". Nessa dinâmica permanente de lutas de classes, aos proletários, coube a formação destinada à profissionalização da força de trabalho. À burguesia, por outro lado, como possuidora dos meios de produção, da propriedade privada e do produto do trabalho, coube a formação educacional destinada ao desenvolvimento de profissões essencialmente intelectuais e preparatórias para a ocupação de cargos de liderança na sociedade. "O aparato escolar se convertia em um apêndice da classe dominante. [...] Nestas circunstâncias, apresentava vantagens óbvias e que foram imediatamente aproveitadas pela burguesia" (Marx; Engels, 2011, p. 18).

Partindo desse pressuposto, é possível problematizar acerca das consequências da privação das mulheres do direito à escolarização, seja na classe proletária seja na classe burguesa. Situações evidenciadas na contemporaneidade, permeadas por machismo, sexismo e misoginia, tais como precarização do trabalho das mulheres, desigualdades salariais entre homens e mulheres que desempenham funções similares, menor quantidade de mulheres em postos de gerência e tantas outras violências escancaram as raízes da desigualdade de gênero: o acesso discrepante ao conhecimento escolar entre homens e mulheres desde os primórdios da

institucionalização da escola pública. As implicações disso são mais severas e cruéis entre as proletárias. Isso porque a desigualdade de gênero, assim como a falta de instrução – especialmente em relação ao conhecimento matemático, de caráter sabidamente libertador e emancipatório – são potentes indicadores das desigualdades sociais. Sob esse prisma, Marx e Engels (2011) analisam o ensino como um dos meios fundamentais para exercer a dominação ideológica e, dessa maneira consolidar a hegemonia da classe burguesa no poder, de maneira que o Estado e o ensino da classe estivessem intimamente ligados.

Goodson (1995) reitera essa óptica ao enfatizar que a seleção, organização e distribuição do conhecimento escolar atendem ao controle social e, portanto, à reprodução do status quo, sobretudo ao promover o acesso desigual ao conhecimento entre classes sociais distintas. Ademais, o currículo cria regulação porque "a seleção de conhecimento não implica apenas informação, mas regras e padrões que guiam os indivíduos ao produzir seu conhecimento sobre o mundo." (Popkewitz, 2008, p. 192). As percepções de ambos os autores, em todo caso, convergem para as relações de poder engendradas a partir da escolarização: oportunidades diferenciadas de apreensão dos saberes escolares entre grupos sociais diversos são um dos eixos estruturantes das injustiças sociais. Do mesmo modo, a exclusão das mulheres do ambiente escolar representa o ponto nevrálgico da desigualdade de gênero sobre a qual se debruça a gama de desigualdades outras que se abatem sobre a sociedade contemporânea.

Face a isso, Saviani (2005) repercute a educação implementada na Idade Moderna como forma de legitimação dos interesses da burguesia e, consequentemente, direcionada à manutenção das desigualdades sociais ancoradas na desigualdade de gênero então instituída e naturalizada por vias educacionais.

> [...] a educação que a burguesia concebeu e realizou sobre a base do ensino primário comum não passou, nas suas formas mais avançadas, da divisão dos homens em dois grandes campos: aquele das profissões manuais para as quais se requeria uma formação prática limitada à execução de tarefas mais ou menos delimitadas, dispensando-se o domínio dos respectivos fundamentos teóricos; e aquela das profissões intelectuais para as quais se requeria domínio teórico amplo a fim de preparar as elites e representantes da classe dirigente (Saviani, 2005, p. 232).

Nessa conjuntura, em que o processo de institucionalização da escola pública se efetivou a partir das e nas relações sociais, surgiu a necessidade de seleção e formação profissional de professores. Antes, porém, que se fundassem as primeiras instituições destinadas a formar professores para as escolas primárias, já existiam preocupações no sentido de selecioná-los (Tanuri, 2000, p. 3). As inferências historiográficas que circundam os séculos de exclusão feminina da escolarização permitem estabelecer um dualismo abissal entre o período em que as mulheres estiveram privadas de oportunidades de letramento – leitura, escrita, compreensão, interpretação e conhecimentos matemáticos embasados na linguagem como produto cultural e social – e a posterior feminização da profissionalidade da docência. Esses fatores são, certamente, pontos fulcrais na institucionalização e desenvolvimento da escola pública no Brasil, bem como estão diretamente associados às fragilidades do sistema educacional brasileiro, sobretudo no que diz respeito à desvalorização salarial e ao desprestígio social da profissão.

## 2. O ESPAÇO DA MATEMÁTICA E O LUGAR DAS MULHERES NAS ESCOLAS DE PRIMEIRAS LETRAS

No decorrer do período colonial, seja na educação pública religiosa, quer dizer, de caráter público, mas domínio privado instaurada pelos

jesuítas seja nas aulas régias implantadas pelo Marquês de Pombal, como também nos cursos superiores criados a partir de 1808, não houve nenhuma política voltada à formação profissional de professores. Apesar disso, houve movimentação direcionada ao seu recrutamento, a exemplo do Alvará de 06 de novembro de 1772, em que são regulamentados os exames a que deviam ser submetidos os professores do ensino elementar em Portugal e nos domínios:

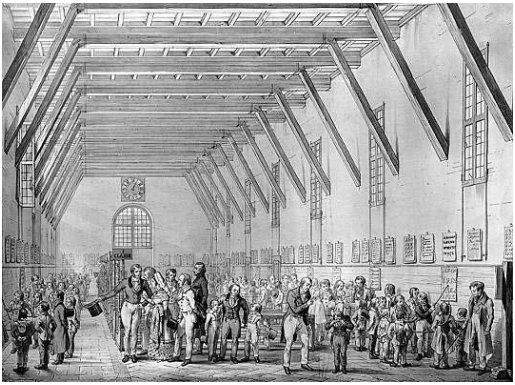
> I. Ordeno: que os exames dos mestres que forem feitos em Lisboa; quando não assistir o presidente se façam na presença de um deputado, com dois examinadores nomeados pelo dito presidente, dando os seus votos por escrito que o mesmo deputado assistente entregará com a informação do tribunal. Em Coimbra, Porto e Évora (onde só poderá haver exames) serão feitos na mesma conformidade por um comissário e dois examinadores, também nomeados pelo presidente da mesa; os quais remeterão a ela os seus pareceres, na sobredita forma; nas Capitanias do Ultramar se farão exames na mesma conformidade. Sempre de tudo será livre aos opositores virem examinar-se em Lisboa, quando declararem que assim lhes convém.
> II. Ordeno: que o sobredito provimento de mestres se mandem afixar editais nos reinos e seus domínios para a convocação dos opositores aos magistérios. E que assim se fique praticando no futuro em todos os casos de cadeiras (Moacyr, 1936, p. 24).

Entretanto, Tanuri (2000) ressalta que a escassez de pessoal habilitado, disposto a exercer o magistério, certamente dificultaria a aplicação do citado Alvará. Ademais, era então deplorável o estado das escolas primárias em todas as Capitanias do Brasil, poucas existiam e estas exercidas por homens ignorantes, não havia sistema nem norma para a escolha de professores, e o subsídio literário não bastava para pagar o professorado (D'Azevedo, 1893, p. 48).

Em 1823, com o objetivo de instrução das corporações militares, um decreto cria uma escola de primeiras letras pelo método de ensino mútuo. Conforme Tanuri (2000), decisões posteriores indicam que a

referida escola funcionou também com o objetivo de instruir pessoas acerca do método de Lancaster[4].

Figura 1 - Ensino mútuo, Método de Lancaster



Aquarela "Aplicação do método de Lancaster", de Giovanni Migliara Confalonieri e Pellico (1860)

A Lei de 15 de outubro de 1827 manda criar escolas de primeiras letras em todas as cidades vilas e lugares mais populosos do Império. O ensino de Matemática passa a fazer-se presente na medida em que as primeiras letras significavam ler, escrever e contar. Consoante a Saviani (2009), é na Lei das Escolas de Primeiras Letras que a preocupação explícita em relação à formação de professores aparece pela primeira vez.

> Ao determinar que o ensino, nessas escolas, deveria ser desenvolvido pelo método mútuo, a referida lei estipula, no artigo 4°, que os professores deverão ser treinados nesse método, às próprias custas, nas capitais das respectivas províncias. Portanto, está colocada aí a exigência de preparo didático, embora não se faça referência propriamente à questão pedagógica (Saviani, 2005, p. 144).

[4] Método pedagógico desenvolvido pelo inglês Joseph Lancaster (1778-1838) no final do século XVIII na Europa. Conhecido também por método monitoral ou mútuo, difere dos métodos que o antecederam por utilizar alunos que se destacam dos demais como alunos monitores, responsáveis por contribuir para o ensino do restante do grupo.

Ainda que oficializando o ensino de Matemática nas escolas públicas e fazendo referências diretas à preparação e seleção de professores, a Lei de 15/10/1827 apresenta especificidades tanto no que diz respeito às restrições impostas às mulheres – seja na condição de alunas seja como professoras – quanto em relação aos parâmetros de abordagem dos conteúdos matemáticos. Cumpre salientar que um movimentado debate na Câmara precedeu o estabelecimento na lei quanto aos exames de seleção para mestres e mestras, dos quais um número significativo de parlamentares solicitaram a dispensa das mulheres (Tanuri, 2000, p. 3). Dessa maneira, a primeira iniciativa no sentido de institucionalizar a escolarização pública de âmbito nacional no Brasil Império traz consigo as agruras profundas marcadas pelo patriarcado[5] e alicerçadas na ordem hegemônica capitalista.

A Lei das Escolas de Primeiras Letras constitui-se de 17 artigos, dentre os quais enfatizamos aqueles em que há referência ao ensino de Matemática, bem como manifestações categóricas de desigualdade de gênero.

> Lei de 15 de outubro de 1827
> Manda crear escolas de primeiras letras em todas as cidades, villas e logares mais populosos do Imperio.
> Dom Pedro, **por Graça de Deus,** e unanime acclamação dos povos, Imperador Constitucional, e Defensor Perpetuo do Brazil: Fazemos saber a todos os nossos subditos, que a Assembléa Geral decretou, e nós queremos a lei seguinte:
> Art 1º Em todas as cidades, villas e logares mais populosos, haverão as escolas de primeiras letras que forem necessarias (Coleção de Leis do Império do Brasil, 1827, p. 71, Vol. 1 pt. I Publicação Original, grifos nossos).

[5] Sistema social em que homens mantêm o poder primário e predominam em funções de liderança política, autoridade moral, privilégio social e controle das propriedades.

Os reflexos da colonialidade[6] instaurada se evidenciam na medida em que os poderes político e econômico são mecanismos de imposição cultural e religiosa. Um exemplo disso é a manutenção do catolicismo como religião oficial no Império do Brasil. Saviani (2013, p.16) esclarece que a primeira Lei de Educação do Brasil buscava difundir as luzes, garantindo os rudimentos do saber necessários à modernidade e conciliar os princípios da moral cristã e da doutrina da religião católica no currículo proposto.

O artigo 2° delega aos Presidentes das províncias a tarefa de, em Conselho e com audiência das respectivas Câmaras, marcar o número e a localidade das escolas, de modo a extinguir as existentes em lugares pouco populosos, bem como remover seus professores para as que se criarem. No artigo 3° estava disposta a determinação acerca dos vencimentos do professorado, sendo que os Presidentes em Conselho deveriam taxar os ordenados dos professores em 200$000 a 500$000 anuais, com a devida atenção às circunstâncias da população e à carestia dos lugares. Os artigos 4° e 5° estabelecem, respectivamente, o método de ensino mútuo, sendo os edifícios e utensílios necessários à custa da Fazenda Pública e a adoção do método Lancaster também para o treinamento dos professores, os quais deveriam instruir-se em curto prazo e à custa dos seus ordenados nas escolas das capitais.

> Art 6º Os **Professores ensinarão a ler, escrever, as quatro operações de arithmetica, pratica de quebrados, decimaes e proporções, as nações mais geraes de geometria pratica,** a grammatica da lingua nacional, e os principios de moral chritã e da doutrina da religião catholica e apostolica

[6] Um fenômeno histórico e cultural que tem sua origem no colonialismo, mas que se mantém após a experiência colonial.

"Um dos elementos constitutivos e específicos do padrão mundial capitalista. Sustenta-se na imposição de uma classificação racial/étnica da população do mundo como pedra angular do referido padrão de poder e opera em casa um dos panos, meios e dimensões, materiais e subjetivos, da existência social quotidiana e a escala societal. Se origina e se mundializa a partir da América" (Quijano, 2000, p. 342).

> romana, **proporcionandos á comprehensão dos meninos;** preferindo para as leituras a Cosntituição do Imperio e a Historia do Brazil (Coleção de Leis do Império do Brasil, 1827, p. 71, Vol. 1 pt. I Publicação Original, grifos nossos).

É, de fato, na Lei das Escolas de Primeiras Letras que são apresentadas, pela primeira vez, as diretrizes para o ensino de Matemática nas escolas públicas brasileiras. Destinado exclusivamente aos meninos, o currículo era composto pelas quatro operações de aritmética, bem como as frações ordinárias – a que a lei se refere como prática de quebrados – decimais e proporções, além de noções, ainda que pouco abrangentes, de geometria figuram ao lado da determinação do ensino de leitura e escrita. Ler, escrever e contar compunham a tríade de saberes elementares constituintes do processo de escolarização edificado sobre a língua agora nacional, qual seja: a do colonizador, a doutrina religiosa do catolicismo imposta pelo colonizador – o qual manteve-se no poder após a independência –, a Constituição do Império, segundo a qual o antes colonizador, então elevado a imperador possuía poderes soberanos e a História do Brasil que, narrada sob a óptica dos colonizadores atribuía-lhes honras e glórias.

Tal composição curricular, idealizada e desenvolvida por homens especialmente para homens, foi delineada a partir da Constituição de 1824. A então instituída Comissão de Instrução Pública, ainda em 1826, apresentara à Câmara de Deputados um plano geral de instrução, o que desencadeou um processo de longas discussões em que os parlamentares pautaram sobre as bases da escolarização nacional. A excessiva preocupação com aspectos relacionados à propagação dos preceitos católicos e à difusão da língua e da cultura eurocêntricas sob um discurso de nacionalismo e patriotismo – que inclusive se

materializa na lei – enquanto os conteúdos matemáticos margeavam os debates fica evidente nas falas:

> **[deputado Odorico]** Diz o projecto que os professores ensinarão a lêr, a escrever: acho bom determinar alguns livros por onde isso possa ser ensinado, a saber, a Constituição do Imperio, e alguns classicos da lingoa portugueza [...] ainda que os meninos não possão alcançar os seus pensamentos, facilmente decorão phrases, e termos os mais puros da lingua, com o que para o futuro virão a explicar as suas idéas com mais propriedade, e sem mistura de lingua alheia.
> **[deputado Ferreira França]** [...] Assim se pode fazer dos nossos escriptores portuguezes; deve-se colher delles o que é de objectos naturaes, dos deveres do homem em geral etc., isto é o que deve ler nas escolas, como tambem a biblia ou ao menos as partes selectas della, porque tenho ouvido dizer que se não deve deixar ler tudo quanto está na biblia.
> **[deputado Cunha Mattos]** Os meninos devem ter nos seus primeiros annos um perfeito conhecimento dos mandamentos da lei de Deus, do padre nosso, do crédo e de tudo aquilo que deve saber o christão catholico romano. [...] Pela parte da moral é também necessario que saibão ser bons cidadãos, que tenhão conhecimentos para bem servir á patria, que aprendão as regras de fazer bem a todos, porque, quem as possue, tem boa moralidade (Brasil, Tomo III, 1875, p. 114-116, grifos nossos).

Desses conhecimentos escolares – de caráter limitado e superficial, selecionados com vistas a manter a ordem societária vigente através da formação de mão de obra capaz de suprir as necessidades e garantir lucro à burguesia – as meninas foram excluídas. A elas, sequer esse tipo de instrução era permitida!

Nesse sentido, ao encontro das perspectivas de Goodson (1995) e Popkewitz (2008) no que diz respeito às ideias de composição do currículo e controle ou regulação social, Hébrard (1990) aborda a estreita relação entre a constituição dos saberes elementares e as profissões desempenhadas por diferentes grupos sociais. Tais enlaces se clarificam quando seguimos a análise das falas de alguns deputados em contraponto às proposições da Comissão de Instrução Pública. Ao

longo dos debates que precederam a Lei que regulamentou a escolarização pública no Brasil houveram, ainda, declarações como, por exemplo, esta do deputado Cunha Mattos:

> Os principios de geometria são da ultima necessidade até para ser pedreiro, carpinteiro etc.; nós não queremos que sejão geometras consumados. O que custa a ensinar a um menino na escola o que é uma linha recta, linha curva, ângulo triangulo etc.? (Brasil, Tomo III, 1875, p. 114).

Às mulheres, de acordo com a estrutura social machista e elitista, eram dispensáveis os conhecimentos relacionados não somente à geometria como também a qualquer outro que excedesse o lugar que a elas fora imposto pelo patriarcado através dos séculos de modo a atravessar gerações, qual seja, o de esposa obediente, dedicada aos afazeres domésticos e aos cuidados com os filhos, o qual poderia ser, no máximo, substituído pela resignação à vida religiosa.

O artigo 11 reitera o caráter segregacionista-machista do artigo 6 na medida em que estabelece a criação de escolas de meninas nas cidades e vilas mais populosas, em que os Presidentes em Conselho julgarem necessário este estabelecimento. Quer dizer, a segregação por gênero, tanto em relação ao acesso aos saberes escolares, quanto no que tange ao direito de ocupar o espaço escolar esteve prescrita em lei no Império do Brasil. Em tais escolas, frequentadas estritamente por meninas, somente eram admitidas professoras. A partir de então, começa a se delinear a participação da mulher no contexto educacional brasileiro na medida em que a profissão docente passou a ser vista como um prolongamento das funções de mãe e de educadora no âmbito doméstico e, assim, associada à educação infantil (Tanuri, 1979, p. 41; Siqueira, 1999, p. 220-221).

Tanuri (2000) destaca ainda que o magistério era a única profissão que conciliava as funções domésticas da mulher, os preconceitos que

bloqueavam a sua profissionalização e apresentava-se como solução para o problema de mão de obra para a escola primária. Historicamente suprimidas das oportunidades de obter conhecimento escolar – sobretudo saberes matemáticos – as mulheres, como forma de atender as necessidades da sociedade capitalista e patriarcal, foram elevadas à categoria de mestras em uma conjuntura que, perversamente, mantinha o acesso desigual ao conhecimento entre os gêneros.

Figura 2 – Meninas têm aula de costura na Escola Caetano de Campos, São Paulo, 1895

Agência Senado (2020)

A desigualdade de gênero em que se assentou o processo de escolarização no Brasil contribuiu para perpetuar uma série de assimetrias entre homens e mulheres no que se refere a direitos, oportunidades e representatividade. A Lei das Escolas de Primeiras Letras reafirmou os preceitos androcentristas radicados na educação brasileira desde a intervenção jesuítica. O artigo 12 atinge níveis absurdos de iniquidade. Além de impedir que mulheres tivessem acesso ao conhecimento na mesma medida em que fora proporcionado aos

homens, restringindo-lhes a apreensão de saberes matemáticos básicos, estabelece categoricamente que as meninas seriam ensinadas apenas por mulheres – as mestras. Ora, que escala de conhecimento profissional docente poder-se-ia esperar de professoras as quais foram excluídas da possibilidade de aprendizagem? Como poderiam elas ensinar aquilo que sequer tiveram direito a saber da existência? A problematização acerca desses e outros questionamentos reside no fato de que a desigualdade de gênero, a qual edifica o patriarcado tem operado por séculos como um projeto de perpetuação da masculinidade hegemônica.

> Art 12º **As mestras, além do declarado no art 6º, com exclusão das noções de geometria e limitando a instrucção da arithmetica só as suas quatro operações, ensinarão tambem as prendas que servem á economia domestica;** e serão nomeadas pelos Presidentes em Conselho, aquellas **mulheres, que sendo brazileiras e de reconhecida honestidade,** se mostrarem com mais conhecimentos nos exames feitos na fórma do art. 7º (Coleção de Leis do Império do Brasil, 1827, p. 71, Vol. 1 pt. I Publicação Original, grifos nossos).

O imperador D. Pedro I, seus ministros e assessores, os deputados, os senadores e os membros da Comissão de Instrução Pública instituída especificamente para deliberações referentes a esta lei, a saber, todos homens, deixam claro o lugar que, segundo eles, as mulheres deveriam ocupar na sociedade: o ambiente doméstico, agregando, no máximo, a tarefa de professora, ressalte-se, de meninas, o que representava uma continuidade dos afazeres do lar e da criação dos filhos. Isso desde que, conforme o moralismo imposto a elas, e enfatize-se que somente a elas, comprovassem honestidade. Quer dizer, homens que, vergonhosamente participaram da promulgação de uma lei que fere profundamente a dignidade das mulheres e lhes nega um dos mais elementares direitos – a aquisição de conhecimento – nomeiam-se detentores da moral, aptos

a avaliar a conduta e a decidir sobre a reputação delas. Auge da hipocrisia, o artigo 13 pontua que às mestras vencerão os mesmos ordenados e gratificações concedidos aos Mestres. Na realidade, lhes foi negado o direito à escolarização e, portanto, à formação profissional, impingindo-lhes o exercício do Magistério sem a devida preparação para a docência – ou para qualquer área que lhes conviesse. Com isso, intensificou-se o discurso de que o salário da mulher deveria ser um complemento da remuneração do marido e institucionalizou-se a depreciação da profissão docente, sobretudo quando exercida por mulheres. Em 15 de outubro de 1827 legalizou-se a desigualdade de gênero no Brasil. As consequências se alastraram em proporções tais que se tornou difícil mensurar o acúmulo de sucessivas injustiças decorrentes disso.

As falas transcritas a seguir foram proferidas por senadores do Império do Brasil em debate que antecedeu a aprovação da Lei das Escolas de Primeiras Letras. Os parlamentares pontuaram sobre a restrição dos conhecimentos escolares matemáticos às meninas – enquanto os meninos aprenderiam adição, subtração, multiplicação, divisão, números decimais, frações, proporções e geometria, as meninas não poderiam ver nada além das quatro operações básicas e prendas domésticas (corte, costura e bordado). Os apontamentos feitos pelos congressistas são, de fato, nauseantes:

> **[senador Visconde de Cayru]** A questão é se as meninas precisam de igual grau de ensino que os meninos. Tal não creio. Para elas, acho suficiente a nossa antiga regra: ler, escrever e contar. Não sejamos excêntricos e singulares. Deus deu barbas ao homem, não à mulher. Sobre as contas, são bastantes [para as meninas] as quatro espécies, que não estão fora do seu alcance e lhes podem ser de constante uso na vida. O seu uso de razão é mui pouco desenvolvido para poderem entender e praticar operações ulteriores

> e mais difíceis de aritmética e geometria. Estou convencido de que é vão lutar contra a natureza.
> **[senador Marquês de Caravelas]** Em geral, as meninas não têm um desenvolvimento de raciocínio tão grande quanto os meninos, não prestam tanta atenção ao ensino. Parece que a sua mesma natureza repugna o trabalho árido e difícil e só abraça o deleitoso. Basta-lhes o saber ler, escrever e as quatro primeiras operações da aritmética. Se querem dar-lhes algumas prendas mais, ensinem-lhes a cantar e tocar, prendas que vão aumentar a sua beleza. O que importa é que elas sejam bem instruídas na economia da casa, para que o marido não se veja obrigado a entrar nos arranjos domésticos, distraindo-se dos seus negócios.
> **[senador Marquês de Maricá]** A mulher é um ente mui diverso do homem. O que ela deve saber é o governo doméstico da casa e os serviços a ele inerentes, para que se façam boas mães de família (Westin, 2020).

O Marquês de Santo Amaro foi o único senador a verbalizar em defesa da igualdade do currículo quanto aos conhecimentos matemáticos proporcionados a meninos e meninas:

> Não me parece conforme as luzes do tempo em que vivemos deixarmos de facilitar às brasileiras a aquisição desses conhecimentos [mais aprofundados de matemática]. A oposição que se manifesta não pode nascer senão do arraigado e péssimo costume em que estavam os antigos, os quais nem queriam que suas filhas aprendessem a ler. Em todas as nações cultas se dá às meninas essa instrução e parece-me que devemos adotar essa mesma prática (Westin, 2020).

As reações do Marquês de Caravelas e do Visconde de Cayru foram instantâneas. Alegaram, respectivamente, conforme Westin (2020), que as nações cultas não poderiam servir de exemplo ao Brasil e que os estudos poderiam corromper as mulheres. O Marquês de Santo Amaro apelou:

> Diz-se que esses conhecimentos [de matemática] são desnecessários em uma mulher e que o essencial é que ela se forme boa mãe de família. Perguntarei agora: uma mulher nunca terá ocasião de fazer a conta de duas terças de pano que mandar comprar? Nunca terá ocasião de mandar fazer uma obra no interior da sua casa para maior comodidade ou ornato dela? E,

> se tiver essa ocasião, não lhe aproveitará o haver adquirido esses conhecimentos de geometria prática? A lei fica contraditória e injusta quando concede aos meninos o que nega às meninas (Westin, 2020).

O argumento final, entretanto, foi desferido pelo Senador José Ignacio Borges:

> Onde é que se hão de buscar mestras que ensinem a prática de quebrados [frações], decimais, proporções e geometria às meninas? Tenho visto o Brasil quase todo e ainda não encontrei mulher nenhuma nessas circunstâncias. Se acaso há alguma, é decerto pessoa de classe mais elevada e que não está nas circunstâncias de sujeitar-se a esse serviço. Querer imitar as nações cultas equivale a não querer que a lei se execute. Legislar assim é legislar em vão (Westin, 2020).

As feridas dessa injustiça seguem expostas e ainda sangram perante todos os tipos de violência decorrentes do machismo, diante da precarização da profissionalidade da docência, sobretudo a partir de sua feminização e frente às mazelas da desigualdade de gênero nos âmbitos social, político e profissional. É por isso, também, que o feminismo é necessário: porque os direitos das mulheres não foram naturalmente reconhecidos, tampouco benevolentemente concedidos por homens; foram conquistados por mulheres feministas.

## REFERÊNCIAS

ARENDT, Hannah. **A condição humana.** 10. Ed. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2007.

BRASIL. **Annaes do Parlamento Brazileiro**. Congresso Nacional. Câmara dos Deputados. Tomo III [1827]. Rio de Janeiro: Typographia Imperial e Constitucional de J. de Villeneuve & C, 1875. Disponível em: http://bit.ly/3al1Kj7. Acesso em: 09 set. 2023.

BRASIL. **Lei de 15 de outubro de 1827**. Manda crear escolas de primeiras letras em todas as cidades, vilas e lugares mais populosos do Império. Registrada na Chancellaria-mór do Imperio do Brazil a fl. 85 do Livro 1º cartas, leis, e alvarás. Rio de Janeiro, 31 de Outubro de 1827. Disponível em: https://www2.camara.leg.br/legin/fed/

lei_sn/1824-1899/lei-38398-15-outubro-1827-566692-publicacaooriginal-90222-pl.html. Acesso em: 15 set. 2023.

CASTRO, Francisco de Oliveira. **A Matemática no Brasil.** 2. Ed. Campinas: Editora da Unicamp, 1999.

CUNHA, Luiz Antônio. **A universidade temporã:** o ensino superior, da Colônia à Era Vargas. São Paulo: Editora UNESP, 2007.

D'AMBROSIO, Ubiratan. **História da Matemática no Brasil:** uma visão panorâmica até 1950. In: Saber y Tiempo. Volume 2, nº 8, p. 7 – 37. Julho-Dezembro, 1999.

D'AZEVEDO, M.D. Moreira. **Instrução pública nos tempos coloniaes.** Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, tomo LV, parte II, p. 141-158, 1893.

DESCARTES, René. **Discurso do método.** Rio de Janeiro: Nova fronteira, 2017.

FERNANDES, Florestan. **Capitalismo dependente e classes sociais na América Latina**. 4. ed. São Paulo: Global, 2009.

FERNANDES, Florestan. **A revolução burguesa no Brasil**. Um ensaio de interpretação sociológica. 3ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

FERNANDES, Florestan. **Capitalismo dependente e classes sociais na América Latina.** Rio de Janeiro: Zahar, 1975.

FERREIRA Jr., Amarilio. **História da Educação Brasileira:** da Colônia ao século XX. São Carlos, SP: EdUFSCar, 2010.

FRIGOTTO, Gaudêncio. **Conjuntura 2014:** desafios para uma cidadania ativa. Disponível em http://educacaopublica.cederj.edu.br/revista/artigos/37724. Acesso em: 10 ago. 2023.

GOODSON, Ivor F. **Currículo:** Teoria e História. Petrópolis: Vozes, 1995.

GOODSON, Ivor F. **História do currículo, profissionalização e organização social do conhecimento:** paradigma para a história da educação. In: Currículo: Teoria e História. Petrópolis: Vozes, 1995 (p. 116-140).

HÉBRARD, Jean. **A escolarização dos saberes elementares na época moderna.** Revista Teoria & Educação, n. 2, 1990.

MARX, Karl.; ENGELS, Friedrich. **Textos sobre educação e ensino.** Campinas: Navegando, 2011.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Manifesto do Partido Comunista.** São Paulo: Expressão Popular, 2008.

MÉSZÁROS, István. **Educação para além do capital.** São Paulo: Boitempo, 2008.

MOACYR, Primitivo. **A instrução e o império:** subsídios para a história da educação no Brasil (1823-1853). São Paulo: Editora Nacional, v. 1, 1936.

PALLARES-BURKE, Maria Lúcia Garcia. Educação das massas: uma "sombra" no século das luzes. In: VIDAL, Diana Gonçalves; HILSDORF, Maria Lúcia Spedo. **Brasil 500 anos**: Tópicas em história da educação. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001.

PALUDO, Conceição. Educação popular como resistência e emancipação humana. **Cad. Cedes**, Campinas, v. 35, n. 96, p. 219-238, maio/ago. 2015.

POPKEWITZ, Thomas S. História do Currículo, Regulação Social e Poder. In: T. T. Silva (org.). **O sujeito da educação**: estudos foucaultianos. 6. Ed. Petrópolis: Vozes, p. 173-210, 2008.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder y clasificación social. **Journal of world-systems research**, v. 11, n. 2, p. 342-386, 2000.

RIBEIRO, Arilda Inês Miranda. Mulheres educadas na colônia. In: LOPES, Eliane Marta Teixeira; FARIA FILHO, Luciano Mendes de; VEIGA, Cynthia Greive (Orgs.). **500 anos de Educação no Brasil**. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

RODRIGUES, Leda Maria Pereira. **A Instrução Feminina em São Paulo.** São Paulo: Escolas Profissionais Salesianas, 1962.

SAVIANI, Dermeval. Educação socialista, pedagogia histórico-crítica e os desafios da sociedade de classes. In: LOMBARDI, J. C.; SAVIANI, D. (Org.). **Marxismo e educação**: debates contemporâneos. Campinas: Autores Associados: HISTEDBR, p. 223-274, 2005.

SAVIANI, Dermeval. Formação de professores: aspectos históricos e teóricos do problema no contexto brasileiro. **Revista Brasileira de Educação**. Rio de Janeiro, v. 14, n. 40, jan./abr. 2009.

SAVIANI, Dermeval. **História das ideias pedagógicas no Brasil.** 4. Ed. Campinas, SP: Autores Associados, 2013.

SAVIANI, Dermeval. **História das idéias pedagógicas no Brasil**. Campinas, SP: Autores Associados, 2008.

SIQUEIRA, Elizabeth M., (1999). **Luzes e sombras**: modernidade e educação pública em Mato Grosso (1879-1889). Tese de Doutorado em História da Educação. Instituto de Educação da Universidade Federal do Mato Grosso, 1999.

TANURI, Leonor Maria. História da formação de professores. **Revista Brasileira de Educação**, n.14, maio-agosto 2000, p. 61-88.

TANURI, Leonor Maria. **O ensino normal no estado de São Paulo: 1890-1930.** São Paulo: Faculdade de Educação da USP, l979.

TOBIAS, José Antônio. **História da Educação Brasileira.** 3. Ed. São Paulo: IBRASA, 1986.

VALENTE, Wagner Rodrigues. **Uma história da matemática escolar no Brasil, 1730-1930.** 2.ed. São Paulo: Annablume, 2007.

WESTIN, Ricardo. Para lei escolar do Império, meninas tinham menos capacidade intelectual que meninos. **Agência Senado**. Arquivo S, Educação, edição 65, publicado em 2/3/2020. Disponível em https://www12.senado.leg.br/noticias/especiais/arquivo-s/nas-escolas-do-imperio-menino-estudava-geometria-e-menina-aprendia-corte-e-costura. Acesso em: 01 set. 2023.

# 13

# DONZELAS DE FERRO: A FORMATAÇÃO DOS CORPOS FEMININOS PELA REPRESENTAÇÃO SOCIAL DO IDEAL

*Gabrieli Maria Worst*[1]

## 1. INTRODUÇÃO: ESPELHO, ESPELHO MEU

O conceito de belo não é igual para todas as sociedades e nem é livre de mudanças, pelo contrário, ele vai se alterando com o tempo e com as novas questões socias e culturais que vão ascendendo, porém, de forma alguma, é único e absoluto (Wolf, 1992). Em nossa sociedade ocidental existe a crença de que há um único padrão ideal e imutável de beleza, que condiciona os corpos femininos a moldes por vezes torturantes, tanto psicológica, quanto fisicamente. Por esse motivo, o presente artigo denomina-se "Donzelas de Ferro", que era o nome dado a um instrumento de tortura dos Estados germânicos na Idade Média, no qual se punha a vítima dentro de uma caixa em formato de corpo de mulher, sorridente. O castigo levava a pessoa à morte, ou por inanição, ou pela perfuração causada pelos ferros pontiagudos que haviam dentro daquele instrumento, em paralelo a esse objeto, encontramos a mulher atual: a alucinação moderna que prende as mulheres, ou na qual elas mesmas se prendem, é da mesma forma cruel, rígida e adornada de eufemismos. A cultura contemporânea dirige a atenção para as metáforas da Donzela de Ferro enquanto censura o rosto e o corpo das mulheres de verdade (Wolf, 1992).

[1] Cursando Especialização em Gestão Pública. Graduada em História pela Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS) – *Campus* Erechim. Email: gabrieli.worst@gmail.com.

## 2. OS ANTIGOS E NOVOS GRILHÕES

Nos últimos anos, após ondas de movimentos feministas e desconstruções de muitos valores intrínsecos à sociedade, o corpo feminino teve a possibilidade de habitar alguns espaços antes não permitidos, de ser dono de seus atos e de si próprio, bem como também pôde ser conceituado e visto sob uma outra ótica. Porém, ao sair de uma formatação ideológica, foi logo posto em outra, que de inúmeras formas o condicionou e o podou, e não de forma menos cruel (Wolf, 1992). O que antes era tido como desejável, e que de igual forma imputava beleza, era a virgindade. Porém, de um controle físico e sexual, passou-se a outro método de contenção, mas em moldes parecidos.

Quando o corpo feminino fugiu do controle após a segunda onda do feminismo, ele foi detido de outra forma. Pararam de controlar suas virgindades, mas não seus corpos. De um controle mais íntimo e escondido do sexo, passou-se a condicionar a comida, os corpos, as curvas do corpo, sob a justificativa da beleza ideal ao corpo feminino (Wolf, 1992). A gordura, os cabelos curtos, a agressividade, foram tidos como não femininos e, portanto, repudiados. Ali então teve início uma nova modelação dos corpos, mais velada, mas não menos agressiva, que resultaria, ao longo do tempo, com uma massa de mulheres insatisfeitas consigo e com seu corpo (Frizzera, Pazó, 2017).

No século XIX, como resposta às resistências dos movimentos feministas da época, foi se criando uma nova taxação a quem se punha contra as amarras da beleza. Desde então, as feministas foram tidas como “feias”, termos e expressões que são utilizadas até hoje para uma tentativa de conversão em corpos dóceis ou, se não, de total exclusão dessas pessoas. Em vistas disso, cabe ver o mito da beleza como um

regrador de condutas, com um cunho um tanto político, transcendendo em larga escala a fisionomia (Wolf, 1992).

## 3. UMA NOVA OCUPAÇÃO: A BELEZA

As mulheres da classe trabalhadora, que antes da Revolução Industrial e das guerras mundiais eram condicionadas ao trabalho do lar, provaram de uma certa liberdade e de uma convivência maior com outras pessoas nos períodos em que adentraram ao mercado de trabalho, e não mais se contentaram em estar condicionadas aos cuidados dos filhos e da casa após o fim das guerras e do período de recessão na economia (Wolf, 1992).

Existiram tentativas, por anos, que tentaram entreter as mulheres no âmbito doméstico. Ali adentraram artifícios como o bordado, que levava tempo para ser feito, e, portanto, ocupava as mulheres, tanto as de classe baixa como de classe média. Porém, isso não durou muito tempo e teve de haver uma explosão das revistas femininas, que foram formadoras de mais um grande modelo de mulher perfeita, a que cuida do lar, a que não questiona o marido, a que toma conta dos filhos.

Com a segunda onda do feminismo, esses discursos não foram mais tão comprados e, assim, as revistas também foram mudadas, pois os manuais de "o que fazer" passaram a ser de "como ser". A moda, de fato, perdeu espaço dentre as temáticas, mas o corpo permaneceu como central. A beleza se tornou um mercado, algo que dá lucro e que ocupa o tempo das mulheres, de tal forma que condiciona suas vidas íntimas a isso, que suscita um desejo constante de se adequar e de se moldar (Wolf, 1992).

Essa cultura de culto a um corpo "ideal" se perpetuou e firmou a partir da disseminação, em larga escala, de imagens do suposto corpo

perfeito nos mais diversos veículos de informação. As revistas, até os dias de hoje, são um dos meios que desgovernadamente levaram as pessoas esse precipício de intervenções cirúrgicas, mutilações e distúrbios alimentares, na sua grande maioria em mulheres. Dessa forma, faz pensar sobre como tudo isso se construiu, como a dor e a fome começaram a fazer parte do cotidiano da beleza (Wolf, 1992). Para isso, "repara-se, educa-se, fabrica-se", dando legitimidade ao discurso (Flores, 2007, p. 70).

Além das revistas destinadas ao público feminino há uma explosão de revistas pornográficas destinadas ao público masculino, revistas essas que vieram a impor seus valores, conceitos, ideais de beleza e pontos de vista. Nessa lógica, o corpo feminino passa a ser não somente objeto do cuidado e crítica feminina, mas principalmente toma seu parâmetro sob os olhares masculinos (Wolf, 1992). Segundo Flores (2007, p. 73), "[...] é uma forma política na dimensão do corpo, um fenômeno cultural de intervenção sobre o corpo do indivíduo para forjar o corpo coletivo da nação".

## 4. MEU REFLEXO NOS OLHOS DO OUTRO

O corpo feminino tido como perfeito foi posto nu à exposição e todos os olhos se voltaram a ele. Pela primeira vez, com o início da pornografia, ele foi colocado em voga para análises, julgamentos, dessa vez até os mais íntimos detalhes, o que viria a acarretar não só na forma do corpo mais passível de ser visto, mas até o íntimo da sexualidade feminina, contrabalanceando com a confiança conquistada com os movimentos feministas (Wolf, 1992).

As imagens desse corpo feminino foram e são espalhadas, deixando expostas mulheres e meninas desde cedo, com os estereótipos de beleza em todos os lugares. Ao passo que os homens podem escolher ver o

corpo masculino desnudado ou não, pois sua imagem não é difundida e exposta em todos os lugares, pelo contrário, é muito mais censurada do que a feminina (Wolf, 1992). Algo importante de se ressaltar é que tipo de imagem feminina é exposta. Poder-se-ia pensar que a exposição do corpo daria abertura e espaço à sexualidade feminina, mas tem um efeito contrário, pois as imagens difundidas não são do desejo feminino, mas do corpo contorcido, sem expressão, ou, se com expressão, demonstrando dor.

## 5. LITERATURA PORNOGRÁFICA

A pornografia, desde seu princípio esteve intimamente ligada com o advento da imprensa e de novas tecnologias para impressão de imagens. Teve início por volta do século XVII e era destinada ao público masculino, enquanto a literatura romântica era para o feminino (Hunt, 1999). Além da imprensa, as mudanças sociais ocorridas nessa época são as grandes responsáveis para a possibilidade de criação desse tipo de material.

A criação de uma classe média, ascensão do capitalismo, alfabetização da população e ideia de privacidade são fundamentais para compreender o surgimento da pornografia. Ela teria vindo abalar os pilares dos bons costumes e criticar abertamente a censura, sob a lógica de que a excitação e o desejo são completamente naturais, bem como que esse tipo de literatura e liberdade tornava as pessoas mais felizes (Hunt, 1999).

Nesse contexto, também surgem diversos panfletos difamatórios contra o clero e a nobreza, criticando e ridicularizando suas autoridades, fazendo crescer uma descrença em relação a eles, e cada vez mais dando sustentação à sua tese de desejo e liberdades sexuais como normais, fenômeno que aumentou vertiginosamente durante a

Revolução Francesa. Um dos grandes exemplos foram as publicações do marquês de Sade, que explorou os mais subversivos campos da pornografia, retratando o estupro, o incesto, o parricídio, a profanação, a sodomia e o tribalismo, a pedofilia e todas as mais terríveis formas de tortura e assassinato (Hunt, 1999). Algo que exemplifica bem o papel da pornografia de romper com paradigmas e com as verdades impostas é uma parte do diálogo do livro *A filosofia na alcova, ou, Os preceptores imorais*, do marquês de Sade (2013): "o que houver de mais sujo, mais infame, mais proibido: é isso justamente que aquece a imaginação e nos faz gozar completamente até o espasmo supremo".

Porém, ao passar do tempo, com novas amarras aos corpos femininos, como primeiramente a virgindade, e depois a beleza, esse papel inovador da literatura pornográfica tornou-se extremamente falho. O que serviu para libertar e fazer transgredir as normas vigentes aos homens, se colocou de forma muito cruel às mulheres: vigiando seus corpos, colocando dentro de padrões nos quais eles não são naturalmente adaptados, acabando por segregar legiões de mulheres, as fazerem se sentir como não passivas do desejo masculino, resultando em pessoas insatisfeitas sexualmente e ambos os sexos cada vez mais distanciados (Wolf, 1992).

## 6. BELEZA, PRAZER E SEXUALIDADE

Como afirmação de si, os homens criam-se concomitantemente ao retratar o Outro, o avesso a si, que é a mulher. Simone de Beauvoir (1970) fala da mulher do ponto de partida de ser um "segundo sexo" como sendo uma construção a partir da afirmação de um Eu masculino. Uma maior igualdade e proximidade entre os sexos, diz Naomi Wolf (1992), representaria uma sublevação política mais radical do que a Revolução

Russa e que seria, para relações heterossexuais um começo, de algo que há muito já não é saudável e prazeroso. O mercado não quer, de maneira nenhuma, que homens e mulheres se unam. O mito da beleza e a pornografia fazem rotacionar um mercado gigantesco, que seria dispensado se ambos os sexos deixassem a solidão de uma revista ou de um padrão de beleza e se unissem em prol do amor e do prazer. Pois ambos os lados antagonistas ao comprarem suas supostas felicidades estão somente adquirindo sua insatisfação sexual.

Quanto aos homens, a pornografia da beleza tem como objetivo o não amor à mulher, estranhando, ao chegar da velhice, o rosto e o corpo de sua companheira, que diariamente dorme ao seu lado. É muito sintomático de relações vazias de significado o não conseguir manter o amor por um corpo sem mais beleza. É o que o mercado da pornografia prega: objeto de desejo é somente o corpo belo, esbelto e jovem. Algo bastante relevante de discutir sobre o desejo feminino é que mulheres aprendem a sexualizar o seu corpo, e não o corpo masculino. Ao imaginar e fetichizar situações – tanto para homens quanto para mulheres, o corpo feminino se mostra no centro dessa lógica. O não desenvolver o desejo pelo corpo masculino é problemático, faz existir uma sexualidade unilateral, na qual todos os olhos se voltam ao corpo da mulher.

Em relação ao prazer sexual, dados importantes do livro de Naomi Wolf (1992) nos mostram como a cultura condiciona os corpos femininos e o seu prazer. Por meio de entrevistas com mulheres sobre atingir o ápice do prazer sexual, foi constatado que mulheres ocidentais, mais especificamente da Inglaterra, chegaram menos ao orgasmo do que mulheres sudanesas que tinham passado pela circuncisão clitoriana. Pode-se perceber que, muitas vezes, a questão cultural é mais definidora do prazer sexual do que uma questão fisiológica. O mito da

beleza faz com que as mulheres se sintam feias e incapazes no quesito sexual. Quando se é feia, o é sexualmente também. Em relação a isso, o silêncio é a maior manifestação feminina sobre o assunto, pois se são feias a culpa é delas, diz o mercado da beleza que as espera com agulhas e bisturis nos consultórios lotados dos edifícios. O ser "feio" no sexo, é não ser quisto e aceito, é ser posto fora, é o descarte humano atual.

## 7. SEXUALIDADE VIOLENTA

Corpos sexualizados, com corpos dominados e rostos demonstrando dor: nas revistas adultas, bem como em todos os recursos que as retratam, segundo Naomi Wolf (1992): "(...) afirma que as mulheres gostam de ser forçadas e violentadas e que o estupro e a violência sexual são modernos, elegantes e bonitos". O cinema e a música igualmente retratam essa realidade, pois por volta da década de 80 há um crescimento gigantesco do estupro como temática, e não como barbárie, mas como objeto de desejo. É tão raro se ver o sexo explícito no contexto do amor e da intimidade nas telas, que a nossa cultura parece tratar a sexualidade terna como se fosse desvio de comportamento ou uma depravação, enquanto aceita o sexo violento ou degradante como correto e saudável (Wolf, 1992, p. 185). Resultado disso é a quantidade crescente de estupros, bem como a sexualização do ato como fetiche, a desconsideração pela denúncia em caso de abuso e a dificuldade entre conceituar e reconhecer uma violência quando ela acontece. Resultado de uma sociedade violenta, marcada pela pornografia violenta. Em pesquisas realizadas, citadas mais uma vez por Naomi Wolf (1992), mostrava-se que os homens sentiam mais desejo sexual por imagens de mulheres que representavam dor do que por imagens femininas de prazer.

## 8. BORDANDO COM AS FONTES

A partir da explosão das vendas de revistas adultas, como a Playboy, que será objeto de estudo deste trabalho, com sua primeira publicação em 1958, segundo Wolf (1992), e no Brasil em 1979, percebe-se a criação de um padrão de mulher perfeita, que não significa necessariamente que é a mulher real. Corpos retorcidos frente às câmeras que convidam o espectador a abrir a revista e em cada página e vislumbrar o que a capa não mostrou. Percebe-se também a importância do discurso encontrado nas capas das revistas, assuntos esses que perpassam desde os melhores motéis e bebidas à normalidade da impotência sexual. Naomi Wolf (1992) aponta uma pesquisa na qual homens e mulheres dizem seus maiores medos quanto ao sexo oposto, e as respostas são sintomáticas dessa necessidade de os homens relativizarem seu desempenho sexual: a pesquisa apontava que o maior medo dos homens era ser motivo de riso para as mulheres, ao passo que o maior medo das mulheres era serem mortas pelos homens.

## 9. SOBRE AS REVISTAS

A escolha das revistas foi feita de modo aleatório, pensando em apontar diversas características das publicações. Nas próximas páginas, mostrar-se-á alguns tópicos importantes para análise e percepção dos conteúdos dessas revistas, a partir somente da análise de suas capas.

## 10. OS CORPOS DAS CAPAS

Segundo Flores (2007, p. 66) são objetos de análise quanto ao conceito de belo relativo ao corpo feminino:

> [...] a beleza do rosto, a dimensão do pescoço, a desenvoltura do busto, das ancas, o torneado dos membros, (...) a beleza dos cabelos, o tamanho, a

> forma e a cor dos olhos, cílios e sobrancelhas, o colorido, a forma e a dimensão dos lábios e dentes, do nariz e das orelhas, a forma das mãos, dos pés e das unhas.

O que se confirma nas capas das revistas Playboy, pois percebe-se que se tratam de mulheres de um mesmo padrão: em sua grande maioria jovens, de pele clara, muitas vezes com o cabelo loiro, perceptivelmente tingido. Outro fator importante é perceber que a maioria delas possui o cabelo longo, que se mostra em grande parte das vezes como um dos atributos principais da imagem, dialogando, mais uma vez, com a obra de Naomi Wolf. Algo relevante de citar, também, é a colocação de figuras públicas na capa: as loiras do Tchan, atrizes ligadas à Rede Globo, principalmente dos programas de classificação indicativa de idade livre, como os programas do Hulk, do Faustão e da Xuxa. Vê-se também atrizes de novelas e é sintomático perceber que os discursos da capa não levam a pensar sobre a mulher que ali está, mas no personagem que ela vive, no nome fictício e nos imaginários a ela atrelados.

Algo que também teve crescimento nos anos finais da Playboy no Brasil foi a participação das ex-BBBs nas revistas. Nas capas analisadas, de 1979 a 2015, percebe-se pouca presença masculina. Alguns exemplos de homens interagindo nas capas vemos em 1983 (exemplar 09), com a participação de um homem vestido de super-herói abraçado em uma mulher de costas para a foto e em 2000 (ex. 12), na qual se tem um papai Noel posicionado atrás da mulher, sorrindo e segurando os seios dela na foto. É interessante perceber como isso também se relaciona com o "O mito da beleza", pensando agora sobre o homem poder escolher ver um corpo masculino desnudado, em contraponto à mulher, que tem seus corpos expostos em todo lugar.

As mulheres, nas fotos das capas dessas revistas sempre são colocadas exibindo algo e subtraindo algo de seu corpo à imagem. As

principais partes apreciadas são claramente os seios e as nádegas, o que é perceptível pelas poses feitas pelas mulheres, que as deixam mais à mostra, tanto pelo foco central da câmera, bem como pela luz da fotografia. Vulvas nunca são expostas totalmente nas capas.

Nos discursos encontrados às bordas das imagens procura-se vender a mercadoria, prometendo a nudez completa da pessoa da capa no interior da revista. As mulheres geralmente sorriem ou deixam os lábios entreabertos, mas é quase nula a presença de um rosto feminino expressando prazer, conversando mais uma vez com Wolf (1992), que aponta a quase nulidade da expressão de satisfação feminina, distanciando assim a sexualidade de homens e mulheres, ao passo que o prazer feminino não é sexualizado, concomitantemente com a ausência de fetichização do corpo masculino.

É interessante perceber a formatação dos corpos das mulheres das capas das revistas. Apesar de todas serem magras "na medida certa", até por volta do ano 2000 elas aparentavam não ter intervenções de cirurgias plásticas, ao menos no que diz respeito ao uso de próteses de silicone nas mamas. Os seios eram naturais, por vezes até levemente flácidos. A partir dos anos 2000, gradativamente, os seios naturais são substituídos pelos com silicone, até que se torna quase preponderante. Percebe-se ainda, nas revistas mais antigas, a presença de marcas de celulite nas mulheres (1981, ex. 05).

Alguns dos principais fetiches que podem ser vistos nas revistas remetem muito ao texto de Naomi Wolf (1992), quando fala do aumento da sexualidade violenta e dos estupros: há revistas que retratam estudantes na volta às aulas (1980, ex. 03), mulheres no metrô (2011, ex. 11), virgens (2013, ex. 01), indígenas só na fantasia (2005, ex. 04) e aeromoças (1980, ex. 05). É possível ver em uma publicação de 2012 (ex.

05) com uma ex-BBB que posa sendo puxada por várias mãos masculinas, em expressão de susto e medo.

Outros fetiches que aparecem nas revistas são com gêmeas (1993, ex. 09) e mãe e filha (2003, ex. 04). Algo interessante de ressaltar, é que em uma das capas da revista há, em formato de texto, como destaque para o conteúdo da revista, uma ex-BBB, transsexual, Ariadna, que é tratada como o "maior enigma sexual do Brasil" (2011, ex. 03). Em outra nota discursiva às bordas da revista, encontra-se uma chacota com os movimentos feministas: "as feministas que tiram a roupa para combater o machismo. Oba!" (2012, ex. 10). Ainda há o uso de animais selvagens nas imagens, (1993, ex. 04) em que a mulher da capa segura um filhote de onça claramente desacordado.

## 11. OS DISCURSOS

Os assuntos tratados às margens das fotografias de capa variam muito: falam sobre política, sobre entrevistas com figuras importantes para a sociedade, sobre as melhores bebidas alcoólicas e os melhores motéis. Mas, por vezes aparecem textos como: o que as mulheres gostam no corpo do homem (1979, ex. 04), como se tornar um amante enlouquecedor, com ênfase em "escrito por uma mulher" (1979, ex. 08), "liberação da maconha" (1980, ex. 03), "cantadas que ganham mais transas de escritório" (1980, ex. 04), "entrevista com as líderes feministas" (1980, ex. 05), "como se dar bem no trabalho se seu chefe ou rival é uma mulher" (1981, ex. 07), "revelação dos corpos de preferência nacional" (1981, ex. 09), "impotência tem cura" (1982, ex. 05), "tamanho e desempenho sexual do brasileiro" (1982, ex. 06), "cocaína em Hollywood" (1983, ex. 02), a existência ou não de vida sexual no casamento (1983, ex. 03), "clubes brasileiros de swing" (1984, ex. 04), a

Amazônia esconde o maior museu erótico do país (1992 ex. 05), "a magia que as mãos dela e as suas podem fazer" (1992, ex. 06), "o que é ser bom de cama na opinião delas" (1992, ex. 07), "como transar sem correr riscos" (1992, ex. 08), "homem que é homem também pode falhar na hora H" (1993, ex. 06), "toda nua coberta das joias que quer ganhar" (1994, ex. 05), "dicas e truques para você aumentar o seu prazer" (1994, ex. 08), "uma cura para não chegar lá antes da hora" (2000, ex. 10), "swing virtual" (2002, ex. 01), "para ver o pezinho dela só comprando a revista" (2002, ex. 02), "elas gostam de sexo anal" (2003, e. 06), "elas querem transar sem compromisso" (2003, ex. 09), "é assim que a gente gosta de argentina" (2004, ex. 02), "ensaio das meninas do interior" (2005, ex. 10), "pratos rápidos para impressionar as gatas" (2007, ex. 11), "amante do doleiro Alberto Youseff mostra o que sabe" (2015, ex. 01), "poliamor" (2015, ex. 10), "índia fitness" (2015, ex.11).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Por fim, diante da bibliografia lida e das capas de revistas analisadas, pode-se perceber uma imensa lacuna entre o papel da pornografia a homens e a mulheres. Enquanto para eles a pornografia representou libertação dos valores de "bons costumes" e de uma moral inquisidora presente, para elas representou a extrema exposição de seu corpo, sexualização até de características infantis (como a depilação pubiana) e distanciamento do prazer real sexual feminino. O fetiche masculino não estar centralizado na expressão de prazer da mulher mostra um pouco de quão doentia se encontra nossa sociedade, ainda mais se percebermos a sexualização da dor, bem como a ascensão de uma sexualidade violenta, que tem como resultado, além de pessoas insatisfeitas sexualmente, o aumento do número de estupros,

principalmente a mulheres jovens e a adolescentes, estupros esses, com dilacerações corporais sérias, por vezes irreversíveis. É terrível, nessa lógica, encontrar em épocas de volta às aulas, revistas que sexualizam o corpo de mulheres vestidas de colegiais (2011, ex. 11), bem como, em tempos de importunação sexual em transporte público crescentes, um ensaio ser feito em um metrô (1980, ex. 03).

É sintomático perceber que ao longo dos anos a revista Playboy foi mudando seu perfil: de seios naturais a siliconados, de entrevistas com líderes feministas à chacota dos protestos, de liberação da maconha a total silêncio sobre. É, também, evidente a relação entre o mito da beleza e a dominação dos corpos femininos, ainda mais quando visto em paralelo ao vertiginoso aumento das cirurgias plásticas, plenamente perceptíveis também nas capas da revista Playboy a partir dos anos 2000. A propaganda de produtos milagrosos e procedimentos estéticos altamente perigosos e invasivos se utiliza dos discursos e das silhuetas padronizadas, que procuram levar legiões de mulheres descontentes consigo mesmas a uma redentora promessa de magreza e rejuvenescimento.

A pornografia e o mito da beleza tornaram as mulheres insatisfeitas consigo, e, portanto, inseguras sexualmente. Eles segregam e afastam, e o prazer, tanto de homens quanto de mulheres, não é a prioridade. Com pessoas insatisfeitas sexualmente, tendem a crescer as cirurgias plásticas nas mulheres e as compras de revistas pornográficas pelos homens, fazendo com que essa distância entre ambos os sexos só aumente, tornando ainda menos possível quebrar esses moldes pré-fabricados pelo mercado. Os corpos das capas não são reais, nem mesmo possíveis de se obter sem dor ou fome, e são essas silhuetas que as mulheres contemporâneas devem possuir e incorporar. Há um molde pronto do corpo feminino desde o seu nascimento, desde

que no útero se é definido como mulher e se é condicionado a um instrumento de tortura do qual não se é possível de livrar em vida: o mito da beleza.

Por fim, sobretudo, mostra-se importante conhecer as formatações nas quais mulheres, homens e demais denominações são postos, para que a partir do conhecer das grades de suas próprias prisões possam delas se libertar, conseguindo enfim aproveitar seus corpos e sexualidades de forma mais plena e intensa, ressignificando prazeres e objetos de desejo, aproximando as pessoas não só sexual, mas humanamente.

## REFERÊNCIAS

BEAUVOIR, Simone de. **O segundo sexo**. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1970.

FLORES, Maria Bernardete Ramos. **Tecnologia e estética do racismo**. Chapecó: Argos, 2007.

FRIZZERA, Mariana Paiva; PAZÓ, Cristina Grobério. Erotismo e beleza do corpo feminino objetificado: a publicidade de lingerie na construção das identidades das mulheres na história. **XXIX Simpósio Nacional de História**, 2017, v. 1, n. 1, p. 1-16, jan. 2017. Disponível em: https://www.snh2017.anpuh.org/resources/anais/54/1502808937_ARQUIVO_EROTISMO-E-BELEZA-DO-CORPO-FEMININO-OBJETIFICADO(comimagens).pdf. Acesso em: 22 maio 2019.

HUNT, Lynn. **A invenção da pornografia**. [S.I.]: Editora Hedra, 1999.

Revista playboy, nº 01, ano 1985. Pág.1.

Revista playboy, nº 01, ano 2002. Pág.1.

Revista playboy, nº 01, ano 2013. Pág.1.

Revista playboy, nº 02, ano 1983. Pág.1.

Revista playboy, nº 02, ano 2002. Pág.1.

Revista playboy, nº 02, ano 2004. Pág.1.

Revista playboy, nº 03, ano 1980. Pág.1.

Revista playboy, nº 03, ano 1980. Pág.1.

Revista playboy, nº 03, ano 1983. Pág.1.

Revista playboy, nº 03, ano 2011. Pág.1

Revista playboy, nº 04, ano 1979. Pág.1.

Revista playboy, nº 04, ano 1993. Pág.1.

Revista playboy, nº 04, ano 2003. Pág.1.

Revista playboy, nº 04, ano 2005. Pág.1.

Revista playboy, nº 05, ano .1994 Pág.1.

Revista playboy, nº 05, ano 1980. Pág.1.

Revista playboy, nº 05, ano 1981. Pág.1.

Revista playboy, nº 05, ano 1982. Pág.1.

Revista playboy, nº 05, ano 1992. Pág.1.

Revista playboy, nº 05, ano 2012. Pág.1.

Revista playboy, nº 06, ano 1982. Pág.1.

Revista playboy, nº 06, ano 1992. Pág.1.

Revista playboy, nº 06, ano 1993. Pág.1.

Revista playboy, nº 06, ano 2003. Pág.1.

Revista playboy, nº 07, ano 1981. Pág.1.

Revista playboy, nº 07, ano 1992. Pág.1.

Revista playboy, nº 08, ano 1979. Pág.1.

Revista playboy, nº 08, ano 1992. Pág.1.

Revista playboy, nº 08, ano 1994. Pág.1.

Revista playboy, nº 09, ano 1981. Pág.1.

Revista playboy, nº 09, ano 1983. Pág. 1.

Revista playboy, nº 09, ano 1993. Pág.1.

Revista playboy, nº 09, ano 2003. Pág.1.

Revista playboy, nº 10, ano 2005. Pág.1.

Revista playboy, nº 10, ano 2012. Pág.1.

Revista playboy, nº 10, ano 2015. Pág.1.

Revista playboy, nº 11, ano 2015. Pág.1.

Revista playboy, nº01, ano 2015. Pág.1.

Revista playboy, nº04, ano .1980 Pág.1.

Revista playboy, nº04, ano 1984. Pág.1.

Revista playboy, nº05, ano 1980. Pág.1.

Revista playboy, nº10, ano 2000. Pág.1.

Revista playboy, nº11, ano 2007. Pág.1.

Revista playboy, nº11, ano 2011. Pág. 1.

Revista playboy, nº11, ano 2011. Pág.1.

Revista playboy, nº12, ano 2000 Pág.1.

SADE, Marquês de. **A filosofia na alcova, ou, Os preceptores imorais**. São Paulo: Iluminuras, 2013.

WOLF, Naomi. **O mito da beleza**. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 1992.

# 14

# O MELHORAMENTO GENÉTICO DE VIDEIRAS E A HISTÓRIA AMBIENTAL GLOBAL: UM PASSADO DE PERSPECTIVAS FUTURAS

*Gil Karlos Ferri*[1]

**Resumo:** O objetivo deste trabalho é apresentar um retrospecto histórico sobre as pesquisas de melhoramento fitogenético de videiras desenvolvidas na Província Autônoma de Trento (Itália) e no Estado de Santa Catarina (Brasil) sob a perspectiva da História Ambiental Global. Por meio de revisão bibliográfica e fontes do campo vitivinícola, apresenta-se uma narrativa histórica sobre o processo de hibridização de videiras, desde a crise vitivinícola causada pela introdução de patógenos nos vinhedos europeus em meados do século XIX até as recentes pesquisas com variedades resistentes denominadas *piwi* (*pilzwiderstandsfähig* = "resistente a fungos") no século XXI. Em um contexto mais amplo, o melhoramento fitogenético de videiras pode contribuir para uma vitivinicultura com aspectos mais sustentáveis ao possibilitar o cultivo de uva com significativa redução no uso de agrotóxicos.

[1] Doutorando do Programa de Pós-Graduação em História Global da Universidade Federal de Santa Catarina (PPGH/UFSC). E-mail: gilkferri@gmail.com.

# 15

# BOA VISTA: O ESPAÇO IMAGINÁRIO EM *COGUMELOS DE OUTONO* (1972), DE GLADSTONE OSÓRIO MÁRSICO

*Gláucia Elisa Zinani Rodrigues*[1]

## 1. INTRODUÇÃO

*Cogumelos de Outono* é de autoria do escritor satírico Gladstone Osório Mársico (1927-1976), seu romance foi publicado em 1972, pela Editora Movimento. O objetivo para este artigo é analisar a representação do espaço imaginário em *Cogumelos de Outono*, devido sua literatura ser satírica e conter elementos verossímeis do espaço de formação histórico-monumental da cidade de Erechim. O estudo está situado na fronteira entre a História e a Literatura. Sandra Pesavento (2004, p. 80) define que:

> a relação entre a História e a Literatura se resolve no plano epistemológico, mediante aproximações e distanciamentos, entendendo-as como diferentes formas de dizer o mundo, que guardam distintas aproximações com o real.

Nota-se que o estudo entrelaça essas duas áreas de conhecimento. Ainda, utiliza o conceito de representação do historiador francês Roger Chartier (1988, p. 20), que define representação como sendo um: "instrumento de um conhecimento mediato que faz ver um objeto ausente através da sua substituição por uma imagem capaz de o reconstituir em memória e o de figurar tal como ele é".

---

[1] Licenciada em Letras – Português e Inglês e Respectivas Literaturas pela Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões (2012). Graduação em História pela Universidade Norte do Paraná, UNOPAR. Mestre em História pela Universidade de Passo Fundo (2019). Especialização em Pós-Graduação Lato Sensu em Docência para Educação Profissional e Tecnológica pelo Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Espírito Santo (IFES). Pós-Graduação em Metodologia de Ensino de Língua Portuguesa, Literatura e Língua Inglesa (2021) pela Dom Alberto. Especialização em Educação Especial Inovação Tecnológica, pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, UFRRJ (2023). Atualmente é Doutoranda em História pela Universidade de Passo Fundo, orientada pela Prof. Dra. Gizele Zanotto. Bolsista CAPES.

Em *Cogumelos de Outono*, o espaço imaginário chama-se Boa Vista, localizado no Vale do Rio Dourado, existe a marca de tempo de 1923, e segue com a marca de tempo até o episódio da 2ª Guerra Mundial, em 1945. Na perspectiva de José D'Assunção Barros (2005, p. 462), o espaço imaginário se define pelas

> ações e transformações que afetam aquela vida humana que pode ser historicamente considerada dão-se em um espaço que muitas vezes é um espaço geográfico ou político, e que, sobretudo, sempre e necessariamente constituir se á em espaço social. Mas com as expansões dos domínios históricos que começaram a se verificar no último século, este Espaço também pode ser perfeitamente um espaço imaginário (o espaço da imaginação, da iconografia, da literatura).

O historiador utiliza em sua pesquisa obras literárias como fontes historiográficas. A análise do imaginário, conforme Barros (2007, p. 31):

> começa a fazer uma história problematizadora quando relaciona as imagens, os símbolos, os mitos, as visões de mundo a questões sociais e políticas de maior interesse – quando trabalha os elementos do imaginário não como um fim em si mesmos, mas como elementos para a compreensão da vida social, econômica, política, cultural e religiosa. O imaginário deve fornecer materiais para o estabelecimento de interconexões diversas.

Dessa forma, o historiador deve selecionar as informações lidas, que a obra literária incorpora em seu enredo textual e, a partir disso, interpretar os elementos vinculados ao imaginário. Em *Cogumelos de Outono* existem elementos verossimilhantes misturados com o historiográfico. Por outro lado, existem aspectos que fogem da veracidade, com isso é sabido que a Literatura tem liberdade ao divagar na escrita, diferentemente da História, que utiliza recursos que lhe garantem legitimidade na argumentação dos fatos ocorridos. De acordo com Ferreira (2010, p. 2), acerca da verossimilhança, afirma:

> o verossímil não é mais, portanto, que uma analogia do verdadeiro, e por isso pode-se dizer que a ficção é a capacidade de um fazer crer, mercê do qual o artifício é tomado como um testemunho autêntico sobre a realidade e a vida. Ou seja, a arte da ficção manifesta-se como arte da ilusão.

A obra de Gladstone possibilita realizar uma análise da representação da cidade de Erechim em uma literatura que foi produzida de forma satírica, quanto ao uso das imagens terão somente caráter ilustrativo. Para dar sequência, surge a análise de Boa Vista, o espaço imaginário em *Cogumelos de Outono* (1972), de Gladstone Osório Mársico, e sem delongas uma breve consideração final.

## 2. BOA VISTA: O ESPAÇO IMAGINÁRIO EM *COGUMELOS DE OUTONO* (1972)

Em 1906, o engenheiro Marcelino Ramos percorria as matas de Erechim preparando o caminho por onde deveria correr os trilhos da ferrovia e encontrou um paiol no meio da mata. O engenheiro anotou em sua caderneta Paiol Grande. Então, Paiol Grande foi o primeiro nome da cidade de Erechim, ex-distrito de Passo Fundo, no período de 1910 e emancipado em 1918. Depois, nomeado de Boa Vista no período de 1918 a 1922. Posteriormente, Boa Vista do Erechim de l922 a l938, após José Bonifácio do período de l938 a l944, e finalmente Erechim a partir de l944, segundo Chiaparini (1998). Em *Cogumelos de Outono*:

> Boa Vista fora descoberta pelos estranhos – fazia pouco – gente que de vez em quando passava por ali em direção a Passo Fundo ou Porto Alegre ou, vice-versa, em direção a São Paulo, e que era obrigada ao pernoite por obra dalgum descarrilamento ou entrega dos pontos da locomotiva – e, naquele ano de 1923, segundo diziam as más línguas, o local era muito recomendável para quem não tivesse grande amor ao estômago ou à vida, para quem gostasse de ganhar dinheiro fácil cortando lenha ou *furungando* na terra, ou para quem pretendesse fugir da mulher ou da polícia sem grande assadura no traseiro ou esbanjamento de passagem. Principalmente para quem residisse nas imediações do Paraná ou de Santa Catarina (Mársico, 1972, p. 129).

Aqui existe verossimilhança com os nomes de cidades e município das quais Erechim mantinha relações via ramal ferroviário, linha Santa Maria a Marcelino Ramos, no início do século XX. Mársico diz que município recebia o fluxo de imigrantes que faziam o percurso Passo Fundo e Porto Alegre, ou via São Paulo, que por Erechim localizar-se no meio do trecho do caminho, e possuir vários hotéis para pernoite. Gladstone reafirma que a cidade não tem futuro, devido nesse lugar se refugiarem fugitivos da Revolução Federalista e Farroupilha, isso vem de encontro com os "foragidos, fugitivos das revoltas e intrusos que tomavam posse das terras devolutas do Estado" (Garcez, 2008, p.23), que na região Alto Uruguai se fixavam, devido a facilidade de acesso fácil para mudança de estado.

No ano 1972, ano de publicação da obra em análise, a localização do fórum ficava no outro extremo da Avenida, bem em frente à Prefeitura, assemelhasse com a localização da prefeitura concluída em 1932, ambos localizados na Praça da Bandeira inaugurada em 1953, na qual contém o mastro da bandeira, o chafariz e o busto do presidente Getúlio Vargas, na qual convergem as dez avenidas da cidade. Em 1972, existia na praça da Bandeira a centralização dos três poderes: legislativo, judiciário e executivo, bem como, até hoje (2023), localiza-se o monopólio da Igreja Católica, a Catedral São José. Essa localização, que pode ser observada pela figura 1, traz a localização do fórum, o primeiro prédio do lado esquerdo, ao centro o prédio da Comissão de terras também chamado de Castelinho, em sua frente o Chafariz, localizados na Praça da Bandeira. Já na figura 2, aparece a Prefeitura Municipal, também Intendência e na dependência inferior do prédio situava-se o presídio. Em *Cogumelos de Outono,* Mársico é preciso ao descrever a posição da "Delegacia de Polícia [que] ficava no outro extremo da Avenida bem de fronte à Prefeitura. Entre ambas havia a Praça da Bandeira, com um

pequeno monólito no centro, onde se inscrevera a data de emancipação (30 de abril de 1918)" (Mársico, 1972, p. 55).

Figura 1- Praça da Bandeira, localização do Fórum e do Prédio de Comissão de Terras

Fonte: Acervo particular da autora, tirada em: 13 jan. 2021.

Figura 2 – Prefeitura Municipal de Erechim (antiga Intendência, na parte inferior situava-se o presídio)

Fonte: Acervo particular da autora, tirada em 13 jan. 2021.

O estilo desta construção chama-se Ecletismo[2], construção da década de 1930, na área central, a prefeitura carrega:

> Significado ideológico e tornaram-se símbolos da virtude republicana. Era o anseio de mostrar o equilíbrio e bom gosto. Á escala monumental reforçava a ideia positivista de hierarquia. A localização consolidava aquela praça como o centro geométrico e político da cidade (Detoni, 1993, p. 80).

A cidade foi planejada pelo engenheiro positivista Carlos Torres Gonçalves. Conforme Baldissera e Cima (2008, p. 65):

> A planta da cidade parte de um traçado geométrico, com uma praça central para onde convergem 10 avenidas. Divididas em 4 quadrantes, os nomes das ruas recebem forte influência positivista: valorização dos mortos, dos vultos históricos.

Ainda, como o site oficial da Prefeitura de Erechim (2021) ressalta:

> O traçado urbano segue o modelo das capitais como Paris e Washington. O centro urbano na forma de um círculo, cortado por duas diagonais, evidencia o conceito urbanístico xadrez com diagonais, que lhe confere a mística de urbe diferenciada, pensada por urbanista seguidor da doutrina positivista, que vê o homem no centro de tudo, notadamente do meio onde ele vive. Da rótula central nascem dez grandes avenidas que se estendem aos bairros mais distantes.

Erechim segue esse modelo de cidade pensada e planejada antes mesmo de existir, como um sistema racional, que segundo Flores e Campos (2007, p. 269), é

> possível de ser pensada como um objeto passível de planificação, apreendido em sua totalidade. Higienistas, médicos e engenheiros são os sujeitos dessa construção. Treinam o olhar, esquadrinham a cidade e visibilizam os corpos dos cidadãos para ter sobre eles o controle sobre sua saúde, sua moradia, seus passos pela cidade, seu trabalho, seu lazer e sua

[2] O ecletismo se desenvolveu ao mesmo tempo e em íntima relação com a chamada arquitetura historicista, que buscava reviver a arquitetura antiga e gerou os estilos *neos*. Do ponto de vista técnico, a arquitetura eclética também se aproveitou dos novos avanços da engenharia do século XIX.

> sociabilidade, suas organizações sociais e políticas, seu consumo. Assim, a cidade racionalizada, disciplinada, é ela própria pensada como uma cidade-corpo, objeto de detalhadíssimo olhar do médico e do engenheiro, objetivando construir uma cidade estetizada (pela arquitetura), ou uma cidade reformada (pelas obras de engenharia e topografia), ou uma cidade saneada (pela intervenção do médico). Esse conjunto de equipamentos e intervenções sobre a cidade constituiu um modelo de cidade — a cidade moderna — pautada pela racionalidade técnica e científica dos planejamentos urbanos.

Além disso, Erechim conta com uma quantidade significativa de monumentos, dentro da Praça da Bandeira existe o monumento chamado *Getúlio Vargas e a Carta Testamento*, inaugurado em julho de 1955. Em *Cogumelos de Outono*, surge a representação da inauguração de uma placa, que continha a célebre advertência de Bilac: "ama com fé e orgulho a terra em que nasceste". A frase já viera pronta de Porto Alegre, sob encomenda postal, emplacada e tudo, temendo os encarregados da Comissão de Terras algumas represálias ao município mãe (Mársico, 1972).

Aqui, Gladstone traz aspectos de como foi a inauguração de placas e bustos inaugurados na praça central, que eram produzidos em Porto Alegre e para serem instalados precisavam da autorização da Comissão de Terras, que foi o órgão que projetou e demarcou as ruas e avenidas, lotes urbanos e rurais de Erechim para a instalação de (i)migrantes italianos, alemães, russos, poloneses, que se estabeleciam. Além disso, a Comissão de Terras era a delegacia regional, a qual "construiu barracões para abrigar provisoriamente os colonos[3], forneceu as primeiras ferramentas, mediu os lotes, forneceu agrônomos, médico, orientação gratuita sobre os problemas de demarcação e assistência em geral, mesmo após instalação do município" (Baldissera; Cima, 2008, p. 64).

[3] "Ser colono não significa apenas ser um agricultor que cultiva a terra, mas comportar-se de acordo com um conjunto de valores simbólicos e práticas culturais identificadas com o modo de vida colonial" (Schneider, 2004, p. 149).

Mársico também satiriza que Erechim, antes de se emancipar dependia de Passo Fundo, chamando-o de município mãe para tomar decisões administrativas na cidade, visto que existia uma disputa de espaço hegemônico.

De acordo com a obra, *Cinquentenário de Erechim 1918-1968: album oficial*, organizado por Israel José da Costa e publicada em 1968, sobre a responsabilidade da Comissão de Terras, também denominado popularmente como Castelinho:

> Instalado em 1916 a então Comissão de Terras de Erechim, foi no dia 20 de abril, [...], tem a sua denominação de Delegacia Regional de Terras pertencente ao Instituto Gaúcho de Reforma Agrária, são suas finalidades precípuas a instalação de serviços de demarcação de lotes rurais e urbanos; instalação de núcleos coloniais e urbanos, sendo que na distribuição de terras aos emigrantes, oriundos de diversos países europeus, formou-se a mescla cosmopolita de Erechim [...]. Essa repartição, tem tido valor marcante no desenvolvimento de Erechim [...]. Ao emigrante total tem sido a assistência dada, quer social, quer médico-hospitalar, além de ferramentas, assistência agronômica etc... (Costa, 1968, p. s/p).

Mársico na ficção cita a frase "ama com fé e orgulho a terra que nasceste" de autoria de Olavo Bilac, mas a inscrição que existe é "ao defrontares com este símbolo pensa naqueles que, alheios aos gozos mundanos, só tem com glória o suor de seu esforço", de autoria de Victório E. Ricciardi. A inscrição está na placa do Monumento em "Homenagem ao Colono", localizado no canteiro central da Avenida Maurício Cardoso, ao lado da Catedral São José de frente à Praça da Bandeira. O monumento é uma homenagem aos colonos e foi inaugurado no dia 25 de novembro de 1955 em ocasião da 3ª Festa Nacional do Trigo. A definição de monumento vem da Le Goff (1996, s/p):

> palavra latina *monumentum* remete para a raiz indo-européia *men*, que exprime uma das funções essenciais do espírito (mens), a menória (*memini).* O verbo *monere* significa 'fazer recordar', de onde 'avisar', 'iluminar',

> 'instruir'. O *monumentum* é um sinal do passado. Atendendo às suas origens filológicas, o monumento é tudo aquilo que pode evocar o passado, perpetuar a recordação, por exemplo, os atos escritos. [...] O monumento tem como características o ligar-se ao poder de perpetuação, voluntária ou involuntária, das sociedades históricas (é um legado à memória coletiva) e o reenviar a testemunhos que só numa parcela mínima são testemunhos escritos.

A escultura em bronze feita por Vasco Prado, foi inaugurada pelo deputado estadual João Caruso Scuderi, que, em 1950, pertencia a mesma bancada do Partido Trabalhista Brasileiro e eram sócios, num escritório de advocacia situado na Rua Torres Gonçalves, 155. Abaixo se situa a imagem da figura 3, chamada de Monumento ao Colono.

Figura 3 – Monumento ao Colono

Fonte: Acervo particular da autora, tirada em 13 jan. 2021.

Nota-se que o colono segura em suas mãos o instrumento característico da época, uma enxada, simbolizando o trabalho no campo dos agricultores. Em *Cogumelos de Outono*:

> Ao lado do marco histórico, fora plantado um jovem eucalipto, igual àqueles paus-de-sebo das brincadeiras juninas, onde se exibia o pavilhão nacional nos dias feriados. Mais além, num canto à esquerda, notava-se um pequeno busto do Vellho Borges, mandando erigir, numa herma, pelo Capitão Gaudério, em agradecimento à sua nomeação como Intendente desde que fora criado o município. E, noutro canto, bem, nos queixos da sua venerável *ossamenta*, o de Tiradentes, enforcado, surgido ali depois da revolução de 23, misteriosamente, não se sabia por qual patrocínio ou manobra secreta. Disseram que foi coisa de Beppi, o sacristão fazendo de conta que era maragato. Mas ninguém ficou sabendo a verdade. Houve protestos, deixa-disso, muita gente querendo se desagravar à custa do alferes e considerando aquilo um desaforo à estampa do Velho. Pregou-se o despejo, a derrubada pura e simples ou um novo enforcamento em regra. Até o Capitão Gaudério, impotente para certas coisas, esteve ali para fazer uma coisa feia naquele monumento, de noite, na primeira noite, regando a base. Recuou com medo do sereno embora tentasse repetir a dose mais tarde, em noite mais favorável e se arrependesse para o resto da vida. O certo, porém, é que seja por isso ou por aquilo, a Praça da Bandeira conserva até hoje os dois bustos, o do Velho Borges, magro como um cabo de vassoura, bigode maciço, colarinho revirado nas pontas e nó de gravata que parece um broche de chimango, e o de Tiradentes, corda no pescoço, barba comprida, olhar de mártir e sangue de maragato esperando a vez de sair pela boca (Mársico, 1972, p. 55).

Neste fragmento, Gladstone comenta sobre a vegetação propositalmente plantada ao centro da praça, na ficção cita eucaliptos por ser uma árvore comum de ser encontrada em Erechim, mas plantaram palmeiras, ao lado da prefeitura e dentro da Praça da Bandeira, que algumas destas árvores até hoje (2023) podem ser vistas. Além disso, aparece em *Cogumelos de Outono* a representação do:

> Matinho da Comissão [que] ficava a umas seis quadras da Igreja. Era uma reserva florestal do Estado, quase uma colônia de terras de puro mato, entregue aos cuidados especiais da Comissão de Terras do Nordeste, órgão que tinha o único trabalho de deixar aquilo como estava. Não havia melhor lugar para um esconderijo, nem para algumas horas de amor contrariado. O local era um verdadeiro labirinto, com várias picadas convergindo para um centro imaginário de se perder numa curva. Ninguém entrava por ali, sozinho, principalmente, por medo das aparições e defuntos (Mársico, 1972, p. 145).

Este Matinho da Comissão é a representação do Mato da Comissão, que é a área hoje (2023), chamada de Parque Longines Malinowski, que foi "um enorme potreiro pertencente à Comissão de Terras, local destinado para os agricultores deixarem seus animais pastando ou passando a noite, enquanto comercializavam seus produtos" (Baldissera; Cima, 2008, p. 52), ainda segundo a autora, em 1939: "Malinowski iniciou o plantio de mudas de árvores nativas, repovoando-o [...] transferindo a área devoluta de 24 hectares para o domínio municipal" (Baldissera; Cima, 2008, p. 53). Mársico satiriza que devido a ser uma mata fechada poderiam acontecer encontros de casais, porém a população tinha um certo temor com as histórias de aparições que rodeavam o lugar. Inclusive, a autora que escreve este artigo já ouviu histórias fantásticas e de presidiários que se esconderam na mata fechada. Outro ponto turístico em Erechim é o Vale do Rio Dourado, na obra surge várias vezes alusões e menções, como no trecho abaixo:

> Bernardo desceu do Noturno carregando na mala todos os seus pertences e ainda uma boa gorjeta do cunhado [...]. Atravessar o seu estado natal quase dum extremo a outro, a ponte de Marcelino Ramos, na divisa, alguns viadutos de arrepiar os cabelos nas curvas dos trilhos aqui já bem próximo da chegada e depois viera bater com os costados moídos naquele buraco que tinha o nome esquisito de Boa Vista, num tal de Vale do Rio Dourado - « boa vista de quê? Só se via mato! » – Lugar que ele fora obrigado a escolher para recomeçar a sua vida longe de tudo, principalmente das garras do Tio Gonça (Mársico, 1972, p. 129).

Neste trecho, a representação da chegada de um imigrante para Erechim, via ramal férreo [na ficção usa o termo Noturno para denominar o trem], em que a personagem, Bernardo, descendente de alemães, migra de do Vale do Itajaí, localizado em Santa Catarina, fugindo para Boa Vista [cidade ficcional] localização do Rio Dourado [ficcional]. Ainda nesse trecho, Mársico explora o percurso que os imigrantes faziam para chegar a Erechim, por meio da Estação ferroviária de Erechim, localizada na Praça Júlio de Castilhos, que foi inaugurada em 30 de agosto de 1910. Conforme o Instituto de Patrimônio Histórico e Artístico do Estado (2002), ela fazia ligação com o ramal Linha Santa Maria com Marcelino Ramos, pertencente à empresa de origem francesa e de capital franco-belga que administrou inicialmente estradas de ferro, a *Compagnie Auxiliaire des Chemins de Fer au Brésil*.

Ainda, no trecho aparece a representação do Vale do Rio Dourado, sendo um local que contém belas paisagens, e a bacia hidrográfica do Rio Dourado, localizada ao Noroeste do município de Erechim – RS possuindo uma área de 148,52 km². Caracteriza-se por ser um rio de médio a grande porte, o qual tem seu percurso através de quatro municípios da Região Alto Uruguai (Erechim, Aratiba, Mariano Moro e Severiano de Almeida) tendo sua foz no Rio Uruguai. Ainda, conforme o *Plano Ambiental Municipal* (2011, p. 246): "como uma beleza ímpar na região do Alto Uruguai Gaúcho. Ao andar em meio à natureza, também é possível conhecer construções antigas dos imigrantes [...], passar momentos de paz espiritual no Santuário Nossa Senhora da Santa Cruz".

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Conclui-se que o objetivo de analisar a representação do espaço imaginário em *Cogumelos de Outono*, devido sua literatura ser

verossímil, foi atingido, porque são observados aspectos como: a emancipação de Erechim de Passo Fundo, a verossimilhança com a Praça da Bandeira, o Castelinho antiga sede da Comissão de Terras, a Delegacia de polícia situada no porão da Intendência, a posição estratégica administrativa da cidade na avenida central do planejamento positivista, a construção de bustos na praça central, como o Monumento ao colono, a chegada do imigrante por meio da ferrovia, a representação de pontos turísticos como o Matinho da Comissão, e o Vale do Rio Dourado. Com isso, pode-se afirmar que o centro da cidade de Erechim se caracteriza pela presença de um conjunto arquitetônico-monumental diversificado e de significativa importância, que Mársico se apropriou de forma ficcional e transpôs para sua literatura. Por fim, o estudo em *Cogumelos de Outono* está apenas no início, a investigação segue.

## REFERÊNCIAS

BALDISSERA, Marli de Almeida. CIMA, Sônia Mári. **De campo pequeno ao grande Erechim**. Erechim RS: Edifapes, 2008.

BARROS, José D Assunção. História, imaginário e mentalidades: delineamentos possíveis. **Conexão – Comunicação e Cultura**, UCS, Caxias do Sul, v.6, n.11, jan./jun. 2007. Disponível em: http://www.ucs.br/etc/revistas/index.php/conexao/article/viewFile/191/182. Acesso em: 16 jan. 2021.

BARROS, José D Assunção. História, região e espacialidade. **Revista de História Regional**, Ponta Grossa, v. 10, n. 1, p. 95-129, 2005.

CHARTIER. Roger. **A história cultural: entre práticas e representações**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1988.

CHIAPARINI, Enori José. **Erechim 80 anos de história**. Erechim: Arquivo Histórico Juarez Miguel Illa Font, 1998.

COSTA, Israel José da. **Cinquentenário de Erechim 1918-1968: álbum oficial**. Erechim: Editora Metrópole, 1968.

DETONI, Maríndia Giardello. História da Arquitetura de Erechim**.** Erechim: URI, Revista: **Perspectiva,** 1993.

FERREIRA, Antonio Sérgio. Relações entre Literatura X História. **Diálogos Acadêmicos**, v.1, n.1, 2010. Disponível em: http://uniesp.edu.br/sites/_biblioteca/revistas/20170627110749.pdf. Acesso em: 2 fev. 2021.

FLORES, Maria Bernadete Ramos; CAMPOS, Emerson César de. Carrosséis urbanos: da racionalidade moderna ao pluralismo temático (ou territorialidades contemporâneas). **Revista Brasileira de História**, v. 27, n. 53, 2007, p. 267-296. Disponível em: https://www.scielo.br/j/rbh/a/fSvmJK8zDqfTLzMCSLxQDgR/?lang=pt. Acesso em: 22 maio 2023.

GARCEZ. Neusa Cidade. **Marcos do colonizador**: o "Castelinho" e a Casa. Erechim: Edifapes, 2008.

LE GOFF, Jacques. **História e Memória**. Campinas: Editora da Unicamp, 1996.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. **História & História Cultural**. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

PREFEITURA MUNICIPAL DE ERECHIM, SECRETARIA MUNICIPAL DE MEIO AMBIENTE. **Plano Ambiental Municipal**. Disponível em: https://uploads.preferechim2.astrusweb.dataware.com.br/uploads.preferechim2.astrusweb.dataware.com.br/uploads/files/Plano_Ambiental_Municipal_Erechim_Dez_2011.pdf. Acesso em: 17 jan. 2021.

PREFEITURA MUNICIPAL DE ERECHIM. **O traçado viário**. Disponível em: https://www.pmerechim.rs.gov.br/pagina/151/tracado-viario. Acesso em: 17 jan. 2021.

RODRIGUES, Gláucia Elisa Zinani. **A representação do imigrante judeu na literatura do Rio Grande do Sul: Cágada e O exército de um homem só**. 2019. 237 f. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade de Passo Fundo, Passo Fundo, RS, 2019.

SCHNEIDER, Sérgio. **Agricultura familiar e industrialização**: pluriatividade e descentralização industrial no Rio Grande do Sul. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2004.

# 16

# AS REMINISCÊNCIAS DO BRASIL COLONIAL E RACISTA: TRATAMENTO DE CHOQUE E REMISSÃO EM *O SOM AO REDOR*

*Guilherme José Schons*[1]

> Auschwitz encontra sua face redentora depois do estágio representado pelo muro de Berlim. Invertam-se os sinais e as câmaras de gás transformam-se em câmaras de gozo. Os muros para não sair transformam-se nos muros para não entrar. O estado de exceção torna-se a regra. O cerco, não a trincheira ou a batalha se tornam a tática predominante. (Dunker, 2009, p. 2).

## 1. A RUA É UM ENGENHO: REMINISCÊNCIAS DE UM PASSADO PRESENTE

Interior[2] de Pernambuco: sucessivas imagens de um engenho – casa-grande, trabalhadores, velório. Corte. Recife: sucessivas imagens de um condomínio – prédios, mulheres negras trabalhando como babás de crianças brancas, barulho infernal de motosserra. *O som ao redor*, filme com roteiro e direção de Kleber Mendonça Filho, lançado em 2012 no Festival de Roterdã, captura e reproduz o cotidiano maçante, autoritário e hipócrita da classe média recifense – ao mesmo tempo em que escancara as origens das fortunas dos senhores de engenho que nos são contemporâneos ao abordar os meandros do sistema capitalista/racista/patriarcal/colonial. O discurso engendrado na obra, dessa forma, emerge como um alerta benjaminiano (2012); isto é, ele articula o passado escravista brasileiro à vida em um bairro de metrópole com a pretensão de expor (ou despertar) possibilidades de

---

[1] Acadêmico de História na Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS) – *Campus* Erechim. Bolsista do Grupo Práxis – Programa de Educação Tutorial/Conexões de Saberes (PET/FNDE). E-mail: guilherme.schons@estudante.uffs.edu.br.

[2] Este texto foi originalmente escrito na disciplina História da arte, do Curso de História da UFFS – *Campus* Erechim, ministrada pelo professor Fábio Feltrin – a quem agradeço pelo incentivo para a publicação.

reflexão e cura (centelhas da esperança) de uma ferida aberta. Mais do que isso: Kleber escova a história – um passado que não passa – a contrapelo no instante em que se recusa a aceitar uma falsa cicatrização – ele coloca o dedo nesse machucado para estimular a chance de elaboração (Adorno, 2011) e remissão (Benjamin, 2012) das violências que subjazem aos espigões e arranha-céus que rasgam o céu das grandes cidades e as vidas dos, literalmente, de baixo.

Em entrevistas posteriores (2018) e na introdução do livro *Três roteiros: O som ao redor, Aquarius, Bacurau* (2020), Mendonça Filho declara que a sua preocupação na escrita desse roteiro – composto originalmente em oito dias desde um hotel (que não existe mais) para um edital de fomento à cultura (cujas publicações foram encerradas) de um Ministério (extinto) – era como fazer um filme sobre um engenho de cana pernambucano clássico ser transplantado para uma rua moderna urbana do Recife (sem que isso fosse dito aos espectadores). Ora, para tal exercício, o roteirista/diretor veio a se apropriar de uma série de minucias que, no todo, desvelam relações de poder – em termos foucaltianos (2004), isto é, redes onde ele funciona, circula, exerce, produz e é enfrentado a partir de diversas topografias – calcadas na opressão de sujeitos como mulheres, negros, pobres e favelados e na preocupação da classe média com a sua reprodução de privilégios para distinção social – e em termos de "capital cultural" mesmo, para lembrarmos Bourdieu (2007). Isso, sem que o sangue, o suor e as lágrimas daqueles que, de fato, trabalharam (e trabalham) no engenho sejam vistos – nas visões desatentas da vida real – como despojos e, logo, monumentos da cultura e, portanto, da barbárie (Benjamin, 2012). Talvez essa seja uma das questões primordiais da obra: como produzir uma necessária sensação de horror até mesmo ao olharmos o cotidiano de uma, apenas na superfície, pacata rua de um bairro nobre?

Em 1985, Donna Haraway (2009) já nos ensinou que a fronteira entre a ficção e a realidade é uma ilusão óptica. Nesse caso, podemos dizer que *O som ao redor* atua em prol da conformação de um melhor entendimento do que talvez possa ter sido uma ingenuidade ficcional. Expliquemo-nos: o filme está inserido em um período de muito otimismo nacional e com o país na vitrine do mundo por meio das ações dos governos petistas. Em todo caso, no auge de uma superação sem remissão, Mendonça Filho aparece com imagens destoantes: não há conciliação entre o senhor de engenho e os filhos daqueles que foram assassinados pelos seus capatazes. Mesmo que as pessoas mudem, caso a estrutura de exploração continuar intocada, em algum momento teremos de acertar as contas com as contradições entre os interesses dos que moram em coberturas e nas favelas. Aqui, não tecemos uma crítica frontal ao modelo de gestão do capital implementado no Brasil de 2003 ao golpe de 2016 – assentado nas experiências de um partido ao qual, inclusive, Kleber, se filiou recentemente. Entretanto, não podemos deixar de enxergar a menção ao passado/presente colonial e racista como abalos à euforia de um ciclo já encerrado por ordens da casa-grande.

Mendonça Filho, ao gravar a dinâmica de um engenho, se aproxima das especulações do psicanalista Christian Dunker (2009) a respeito do que seria a lógica do condomínio (e, acrescento, a dos "quartinhos de empregadas"). Com isso, consegue retratar aspectos da vida dentro daquilo que é posterior às guaritas – onde vigora um estado especial da lei, onde o estado de exceção como norma é um desejo. Falamos, pois, de um espaço extra e protegido dos perigos daqueles cuja reação – e Foucault já nos disse que onde há poder, há resistência (1988, p. 66) – poderia ameaçar certos privilégios. Assim, ele aparece como uma barreira contra uma suposta barbárie exterior – que, desse jeito, reconfigura, para Dunker, a relação parasitária entre público e privado. Se tudo depende de

um bom síndico, percebemos uma nova organização da vida na casa-grande – a qual se adequa, especulamos, a uma mentalidade neoliberal. Por outro lado, na exterioridade às cercas elétricas, a desigualdade socioespacial e a gentrificação permanecem como mazela dos tempos de senzala. Com isso, verifica-se a existência de uma geografia do poder – onde, como chega a ser dito por personagens – existem dois universos: o do bairro nobre e o da periferia, os quais se estabelecem a partir da pretensão da classe média de que casa-grande e senzala sejam apartados para maximização das diferenças sociais.

Concentrando-nos na noção foucaultiana dos jogos de poder em que os sujeitos se envolvem e são envolvidos, vemos que eles não estão sendo impostos, na narrativa do filme, simples e exclusivamente a partir de uma instituição. Para além disso, eles constituem uma rede em que as pessoas lutam por sobrevivência e, inclusive, por ascensão dentro do regime vigente. Ninguém aceita passivamente um mascaramento da realidade; pelo contrário, dentro de suas possibilidades, as personagens produzem enfrentamentos – seja ao riscar um carro, ao sustentar uma discussão ou ao arquitetar um plano de vingança. Nesse sentido, o poder estaria espraiado por um cotidiano em disputa, vivo. Ao escrevermos isso, talvez tenhamos chegado ao cerne do som, do barulho, ao redor: o dos jogos de poder, das lutas de classes, dos que não se calam ao racismo, das mulheres negras empregadas domésticas (assim como suas mães) que fazem questão de não serem da família – no limite, dos que sonham com outro mundo.

A partir dessas linhas, criamos condições para introduzir uma análise do filme. A seguir, apresentaremos questões relativas ao cinema, às três partes de *O som ao redor* – quais sejam, *Cães de guarda*, *Guardas noturnos* e *Guarda-costas* – e às possibilidades de esculhambação do

passado colonial através dos trabalhos de atualização do trauma e de descarrego dos fantasmas do presente.

## 2. POLITIZAR AS IMAGENS SOBREVIVENTES: POR UM TRATAMENTO DE CHOQUE

Em *A obra de arte na era da reprodutibilidade técnica*, Walter Benjamin (2013) escreve a respeito daquilo que ele entende como uma perda da "aura" (analisada como trama peculiar de espaço e tempo na qual ocorre a aparição exclusiva de uma distância fundamentada no ritual) das obras artísticas – isto é, a derrocada do seu caráter único e singular – tendo em vista o avanço dos recursos provenientes da modernidade. Ao propor novos conceitos em prol da formulação de reivindicações revolucionárias na política da arte, o filósofo percebe como as possibilidades de reprodução – que atacam uma certa noção de fidedignidade – desvalorizam um aqui e um agora e atualizam o reproduzido. Nesse cenário, o "[...] agente mais poderoso é o cinema" (Benjamin, 2013, p. 54) – que estaria associado a uma mudança na percepção das pessoas, bem como na função social da arte: da autenticidade à política; do valor de culto (*Kultwert*) ao de exposição (*Ausstellungswert*).

Indo além, Benjamin (2013) pontua que o filme é a obra de arte mais passível de melhoria, já que, a partir de sua montagem com base em muitas sequências de imagens, ele recusa radicalmente o valor de eternidade. Essa seria, para ele, uma demanda urgente do proletariado tendo em vista a apropriação, a falsificação e a corrupção dos filmes perpetradas pelo fascismo – entendimento esse que deveria levar à luta pela "desprivatização do capital cinematográfico" (2013, p. 77). Nesse ponto, inclusive, o cinema – ao quebrar a "aura" da arte – aproximar-se-ia de um público mais amplo, as massas: o que leva a uma disputa. Se

a lógica fascista de estetização da política tomando como paradigma a imagem da guerra se coloca, caberia ao comunismo a politização da arte.

Desse ensaio benjaminiano, cabe destaque ainda à noção de que o cinema seria filho extremado de um movimento que já fora iniciado pelo dadaísmo: se colocar um urinol no museu, como fez Duchamp, torna a obra de arte um projétil que golpeia o observador com sua qualidade tátil, o filme penetra o espectador com o seu impacto. Assim, podemos dizer que o "[...] filme libertou de sua embalagem o efeito de choque físico que o dadaísmo ainda mantinha envolto no choque moral" (Benjamin, 2013, p. 86). Ora, a ideia de um efeito – e quiçá de um tratamento – de choque nos parecem muito felizes ao propiciarem um instrumento de exercício, mesmo que calcado na recepção por dispersão, que possa questionar e problematizar passados traumáticos e dolorosos (escovar a história a contrapelo) diante das telas. Com isso em mente, compreendemos que a atividade de Mendonça Filho em *O som ao redor* muito se aproxima desse ideal: somos chocados com imagens e sons de um passado colonial e racista em que o condomínio aparece como uma face ainda mais cruel e sofisticada das casas-grandes dos engenhos, assim como através da inevitabilidade de remissão dessa catástrofe chamada Brasil – se quisermos futuros mais generosos.

Por meio desses elementos, atingimos uma base teórica que sustenta a ideia, já defendida por Georges Didi-Huberman (2011) de que a imaginação é política e, nesse campo, caberia ao historiador inconformado com as violências de um passado/presente mediado pelo anacronismo – como já fora citado por Aby Warburg – a tarefa de desconstruir a história, jamais construí-la. Ao tratar de "imagens sobreviventes", Didi-Huberman (2017) alude à concepção benjaminiana de um tempo saturado de "Agoras" (Benjamin, 2012), se opõe, portanto, às cronologias organizadas e lineares e nos dá base para

compreendermos o cinema em geral, assim como o próprio *O som ao redor* – em que a estrutura colonial e racista sobrevive e é arremessada aos nossos olhos com vistas à produção de choques audiovisuais – termo com o qual, inclusive, o pensador Christoph Türcke (2010) irá trabalhar para entender a formação de uma "sociedade de sensação" caracterizada pelo excesso de estímulos.

Contudo, novamente, ocorre um embate: se o fascismo é luminoso (Didi-Huberman, 2011), a brecha entre passado e futuro assentada na sobrevivência das imagens traumáticas poderia ser instrumentalizada com vistas a, como dito por ele, nos tornarmos vagalumes, ou seja, instituirmos uma comunidade de lampejos de resistência. À luz disso, a película de Kleber Mendonça Filho muito provavelmente possa ser um exemplo de cinema não-fascista (Foucault, 1977) – uma vez que o seu discurso, ao expor o anacronismo presente na sociedade brasileira e os jogos de poder dele decorrentes, não cai de amores por eles. Para fecharmos a discussão dessa seção, temos de lembrar de Deleuze (2013): a imagem dialética – referida por Benjamin – seria o próprio elemento da experiência histórica (Feltrin, 2016). Ela teria, assim, a chance de desmontar a história e forjar novas montagens que venham a promover remissão, elaboração e, adicionamos, cura, atualização e descarrego.

## 3. "TEM CAFÉ PRONTO, MARIA?": CLASSES SOCIAIS E RELAÇÕES ÉTNICO-RACIAIS NO ENGENHO/BAIRRO

Após nos dar um choque com a imagem sobrevivente da casa-grande no condomínio, somos direcionados ao primeiro dos três trechos do filme (*Cães de guarda*). Nesse instante, conhecemos a personagem Bia – interpretada belissimamente por Maeve Jinkings – uma mãe, dona de casa e, para recordar o misógino ditado, "bela, recatada e do lar", cuja maior preocupação, aparentemente, é o cachorro dos seus vizinhos que

não para de latir. Com as cenas desse núcleo gravadas na até então própria casa de Kleber no Recife – no bairro de Setúbal/Boa Viagem –, conseguimos captar a sensação de vazio inscrita no cotidiano da classe média pernambucana (em que a única interpelação a esse estágio é a constante atmosfera de violência). Enquanto seu marido que trabalha fora, para conseguir pagar os estudos dos filhos – que fazem aulas de inglês e mandarim, além de terem acesso a uma escola particular – e a manutenção de um determinado padrão de vida, dorme e ronca, Bia compartilha sua insônia com o cão – o que só é resolvido quando administra a si e ao animal um remédio indutor de sono. Isso, sem que antes seja aconselhada pelo filho, que a encontra na cozinha, a ir dormir, uma vez que, supostamente, ela teria o dia cheio de atividades. Contudo, na sequência da narrativa, entendemos que as suas únicas tarefas estão atreladas a cuidar da casa e dos filhos: ela é a mulher eletrodoméstico (em que pese seu uso alternativo desses dispositivos, notadamente o aspirador de pó e a máquina de lavar roupas).

Outro corte nos leva ao apartamento de João, um dos netos do dono dos arranha-céus da região e de um engenho (o sempre "Seu" Francisco): ele e uma moça (Sofia) são acordados com a chegada da empregada (Maria) e de suas netas, que ela levara para o serviço por não ter com quem deixá-las. As cenas desse momento são marcadas por um constrangimento implícito em que Mendonça Filho consegue expor a presença do racismo na sociedade brasileira sem que, para tal, seja necessário violentar corpos negros – o que seria uma continuidade da barbárie. Após perguntar se havia café pronto – cuja existência estava lastreada em Maria ter acordado horas mais cedo e se deslocado da favela ao condomínio da família de João para, então, prepará-lo –, o café da manhã do casal de "ficantes" (expressão que dá conta de caracterizar a liquidez e fugacidade da relação) é composto por um diálogo com essa

mulher negra que, descobrimos, trabalhava desde os anos 90 para os pais dele. Isto é, ela era, ironicamente, "quase da família" – expressão que confunde público e privado e mascara uma relação de poder e exploração. Mais tarde, após a aposentadoria de Maria, a nova empregada doméstica da casa seria a sua filha – fato através do qual, mais uma vez, Kleber nos choca com "imagens sobreviventes" de um passado que não passa. O que será do futuro das netas levadas ao trabalho pela avó e pela mãe – enquanto deveriam estar em creches e escolas no exercício do direito à educação a ser assegurado pelo Estado?

No decorrer da conversa, Maria afirma que havia sido informada do assalto de um carro na rua: o de Sofia. João reage de modo estranho. Já longe da quase-namorada, questiona se Dinho, seu primo, não estaria envolvido no episódio. Sim: o ladrão não era um negro favelado (como aparece nos pesadelos da classe média retratados no filme), mas sim um jovem rico neto de um verdadeiro coronel que colecionava aparelhos de som alheios por divertimento. Nesse instante, Kleber faz a polícia passar pela rua – o que amedronta os guardadores de carro, enquanto Dinho permanece ileso. Em todo caso, para além do vazio sentido pela burguesia e pela classe média do engenho/rua, João tem um trabalho: ele é corretor de imóveis das propriedades do avô. Ao mostrar um apartamento a uma senhora – que tenta conseguir um desconto por uma moça ter ali se suicidado – escutamos que aquele condomínio seria moderno (e até pereceria uma fábrica), além de seguro (ou seja, apartado, da senzala/favela). Na apresentação do lugar, João diz: "E ali, é claro, tem o quarto de empregada. Com janela". Ao que a senhora responde: "Quente". Ora, esse é o paradigma compartilhado por nossa burguesia e a classe média – a presença de uma janela aparece como uma boa ação, enquanto privilégio, dentro de uma estrutura arquitetônica colonial e escravista –

tal qual o "elevador de serviço" (situações que Kleber critica no filme/falso documentário *Recife frio*, de 2009).

Após termos a chance de problematizar se a vista daquele apartamento era de fato "boa" – uma vez que apenas permite o olhar para outros condomínios (como reivindicará a personagem Clara de *Aquarius*), voltamos a Bia, que protagoniza uma briga por causa do tamanho de uma televisão (a dela era de 40 polegadas e a da irmã das "pequenas", de 32). Esse imbróglio a deixa nervosa e, então, ela resolve fumar maconha (que ela costumeiramente comprava do vendedor de água) usando o aspirador de pó para que a sua casa não ficasse impregnada com o cheiro da droga – e, portanto, que a moralidade da classe média não fosse vilipendiada pela sua demagogia. Veremos, posteriormente, que outra forma encontrada por ela para aliviar as tensões do seu autoritário cotidiano era a de usar a máquina de lavar roupas como vibrador: um gozo secreto e necessário – já que a vida maçante a impedia de transar com o marido. Aliás, essa cena clássica foi recuperada por Mendonça Filho do seu curta *Eletrodoméstica* (de 2005).

Desse trecho, destaco, ainda, dois momentos. O primeiro é um diálogo entre João e o filho de Maria, que está deitado no sofá do neto do dono do engenho/rua quando esse chega no seu apartamento. Para além do constrangimento com a situação, deparamo-nos com um diálogo entre os dois. O jovem pobre afirma estar trabalhando de madrugada em um supermercado, ao que – do alto de sua arrogância – o patrão de Maria comenta ser esse um bom caminho e lembra que também trabalhara muito (observação: quando ele morou na Alemanha). Por fim, é também nesse trecho que somos apresentados à milícia/segurança privada que faria a ronda no bairro – para garantir a segurança dessa classe média, mesmo que o único ladrão ali fosse o neto de Francisco, o coronel. "Quem mandou vocês aqui", pergunta um dos

filhos – o mais saudoso e melancólico de um passado sem arranha-céus – do todo-poderoso, como se aqueles trabalhadores não tivessem agência. Não obstante, notamos uma desigualdade dentro da equipe de segurança, onde Clodoaldo (feito por Irandhir Santos) desempenha papel de superioridade nos jogos de poder e onde um segurança negro sofre racismo quando as pessoas sequer se dirigem a ele. No encerramento de *Cães de guarda*, Clodoaldo e o seu parceiro negro decidem acertar a sua presença no bairro com Francisco – que não permite que eles passem da cozinha, se refere à "minha rua" e ri quando um dos seguranças diz morar em Guabiraba. Ele diz, ainda: "Dinho, meu neto, não é para vocês". Isto é, a força repressora seria destinada exclusivamente a pobres, negros e favelados. Do alto de suas coberturas, os familiares do dono do engenho/rua estavam acima disso.

## 4. O PLÁSTICO E O ORELHÃO: DOIS EPISÓDIOS DE ÓDIO DE CLASSE

Do trecho *Guardas noturnos*, precisamos destacar duas sequências. Em primeiro lugar, João é levado a participar de uma reunião de condomínio – que, tal qual o agrupamento de sujeitos da classe média recifense, é representada como a sucursal do inferno e lugar de expressão do fascismo. O mote da discussão é o desejo, por parte da maioria dos condôminos de demitir (por justa causa, sem direitos trabalhistas) o porteiro noturno do prédio. Entre as reclamações, aparece a gravação – feita por um filho de morador – do senhor Agenor dormindo em serviço, o que, à noite (enquanto elas próprias dormem), seria um delito gravíssimo para aquelas pessoas. Além disso, uma das mais ferrenhas defensoras do desligamento do porteiro declara: "Ele está nos provocando. A minha Veja está chegando fora do plástico". Ora, aqui uma das revistas que viriam a ser promotoras do golpe de 2016 é

posta como símbolo de prestígio e distinção social. Nesse sentido, incomoda a essa senhora que um porteiro (alguém visto como hierarquicamente inferior a ela) possa folhear as páginas de uma revista que, muito em breve, irá para o lixo. Em última instância, essa personagem integrante de uma classe média despeja o seu ódio de classe no trabalhador ao afirmar que ele estaria almejando a demissão para receber os valores da rescisão contratual (que sequer os condôminos tinham como pagar). De qualquer forma, percebemos ainda a apatia de João na reunião (retratado como "morador turista"), que chega a defender Agenor por pena e por ter condições de arcar com os custos, mas sai do encontro após receber uma ligação da ficante Sofia e, assim, sequer participa de uma protocolar votação.

No segundo momento, o chefe dos seguranças, Clodoaldo, usa um orelhão para distratar Dinho, o neto ladrão de Francisco. Em reação a isso, Dinho sai de casa e vai falar com/xingar pessoalmente esses trabalhadores. Ele afirma que "Essa rua é da minha família" e "Esse orelhão não tá na favela". Com isso, ele expressa uma relação patrimonialista em relação a algo que deveria, democrática e republicanamente, ser do domínio público e representa os trabalhadores (que, de fato, moravam na favela) como seres indignos de se aproveitarem de um orelhão de um bairro nobre. Tal qual em um regime de segregação, a gentrificação da sociedade recifense produz duas categorias de pessoas com base na ocupação espacial: a "gente de dinheiro" e os favelados; as que podem e as que não podem tocar em um orelhão. Vejamos: Dinho não é um ponto fora da curva, mas a concretização de um sistema colonial e racista – em que ele "não seria", como dito por Francisco, passível de preocupação dos seguranças. A ele, gloriosamente, o estado de exceção – a fuga da lei – é a norma.

## 5. ENTRE ESCOMBROS E RUÍNAS: O SANGUE E AS MÁSCARAS CAEM

No terceiro e último trecho do filme – "Guarda-costas" –, podemos analisar uma série de choques audiovisuais. Essa seção começa com João e Sofia fazendo uma visita ao Seu Francisco no engenho – decadente, tendo em vista a nova fonte de recursos da família ser a especulação imobiliária. No passeio do casal pelo "sítio", escutam, no porão da casa-grande, o rangido/barulho dos passos do coronel sobre suas cabeças – tal qual os trabalhadores que ali moraram sempre ouviram. Outra cena icônica de *O som ao redor* é o momento no qual, em um banho de cachoeira, João fica encoberto de sangue. Pensemos: seus privilégios de classe, sua riqueza, existem material e simbolicamente graças ao sangue, ao suor e às lágrimas de seres humanos que foram e são explorados pelo seu avô. A sua vida está marcada por violências; por barbárie – e Mendonça Filho soube como representar isso.

Figura 1 – Cachoeira de sangue em João

Fonte: Cinemascópio (2012).

Esse entendimento pode ser cotejado ao instante no qual um jovem negro passa correndo dentro de uma casa ocupada por Clodoaldo e sua namorada (a empregada de Francisco) cujo morador estava viajando. A

miragem, que tem força real, destaca que no meio daquelas estruturas há a escravidão e o racismo – e não é à toa que a remissão desse passado colonial constitui um medo para a burguesia e a classe média (que tem pesadelos com meninos negros invadindo as suas casas). Lembramos também da oportunidade na qual a empregada/diarista de Bia queima um aparelho responsável por emitir sinal sonoro que atordoava o cão que latia e o fazia ficar em silêncio. Diz ela à mulher negra: "Isso é importado. Eu não vou descontar do teu salário". Ou seja, um equipamento destinado ao trato de um cachorro era mais caro do que aquilo que a família pagava a quem limpava a sua casa. Isso, sem falar no racismo explícito quando um dos filhos de Francisco (Claudio) oferece bebidas alcoólicas a todos os seguranças brancos e ao negro apenas guaraná.

Outro aspecto que abrange o discurso do filme é o vazio desse cotidiano nos condomínios. A lacuna de uma piscina desativada na casa onde Sofia morara (cuja fotografia se tornou capa da obra) e que seria demolida para a construção de mais um prédio é um bom símbolo para esse tempo homogêneo de uma elite violenta e autoritária. Também chama a atenção a ausência de criação de vínculos em uma nova geração. Tudo que é sólido se desmancha no ar: inclusive as relações sociais, já que o namorico do filme se encerra sem maiores explicações – durou enquanto foi eterno (pouquíssimas semanas). Em uma pixação no asfalto vista do alto do edifício, Sofia só consegue ler "Lu que triste". Ela é incapaz de falar "Te amo".

E, então, chegamos à cena final: Seu Francisco convida – em uma reunião na cobertura duplex – Clodoaldo, o segurança e seu irmão para serem seus guarda-costas. Isso porque, seu capataz dos tempos de engenho fora assassinado naquela semana. De repente, o irmão de Clodoaldo olha para um quadro com a pintura de Francisco (que já havia

aparecido nas cenas do engenho) e as máscaras caem: há muitos anos, o dono do engenho/rua tinha ordenado a morte do pai dos seguranças. Eles eram os "meninos do Antonio" – que agora queriam vingança e, por que não, remissão. A cena termina com a frase de Clodoaldo "Por causa de uma cerca" e então todos levantam. Corte. No fim do filme, Bia e a família estouram bombas para fazer o cachorro parar de latir. O barulho incomoda o seu filho.

Kleber Mendonça Filho reproduz o passado/presente colonial e racista nas telas – que ficam repletas de sangue e vazio. Um verdadeiro tratamento de choque em busca por outros presentes/futuros.

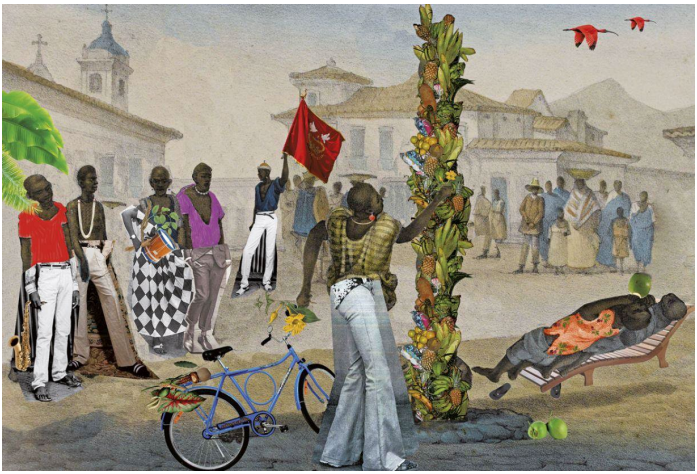
## 6. ESCULHAMBAR E DECOLONIZAR AS VIOLÊNCIAS: UM DESCARREGO NO ENGENHO/RUA

Ao aludirmos a uma imagem sobrevivente colonial, nos referimos, pois, à reminiscência da empresa de genocídio e conquista das bandas de cá do Atlântico – cuja barbárie permanece, entre outras dimensões, na colonialidade do saber, do poder e do ser (Quijano, 2005), bem como em expressões patriarcais de gênero e sexualidade (Segato, 2021). No entanto, para além do choque curativo que Mendonça Filho nos propõe com *O som ao redor*, uma série de artistas latino-americanas/os feministas, indígenas, negras/os e dissidentes vêm lançando mão de outros mecanismos de politização da arte, para lembrarmos Benjamin. O escopo desse trabalho não permite uma análise detalhada e abrangente desse campo, contudo nos arvoraremos a trazer aqui elementos de dois sujeitos: Gê Viana e Ayrson Heráclito.

Gê Viana, artista indígena Muypurá maranhense, pesquisa imagens precárias a partir das quais, por meio de colagens e lambe-lambes, se aproveita das reminiscências do passado em prol da busca pelas centelhas da esperança. Ela denuncia uma máquina de morte que

não poupa nem os mortos (Benjamin, 2013) ao negar o direito à memória e à aparição consciente no retrato da história. Na série "Atualização traumática de Debret", aprendemos que a continuidade da crença na visão do colonizador significa a reedição da violência – e que, portanto, esse passado precisa ser redimido, a contrapelo, pelos termos dos vencidos.

Figura 2 – "Atualização traumática de Debret", colagem digital, de Gê Viana

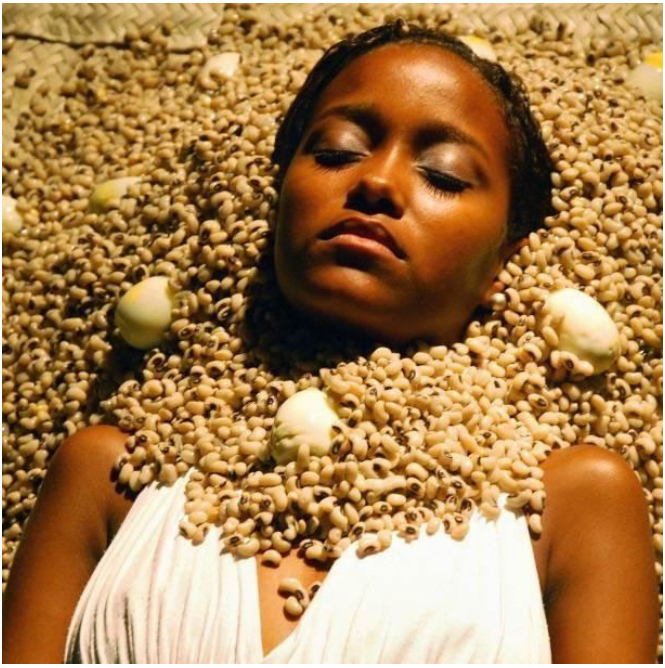


Fonte: Prêmio PIPA (2020)

Ao pesquisarmos sobre Ayrson Heráclito encontramos que ele seria um artista exorcista. Para ele, seria necessário promover um descarrego da sociedade colonial por meio da arte entendida como forma de cura. Praticante do candomblé, ele mistura em suas performances elementos da cultura afro-brasileira. Os sacudimentos que ele engendra se colocam como fissuras, brechas, na ordem racista/burguesa, as quais contestam os fantasmas ainda presentes em uma sociedade como a de *O som ao redor*. Estamos diante de verdadeiros ebós epistemológicos na encruzilhada da modernidade – onde Ayrson, em diálogo com uma historiografia das margens atlânticas, enfrenta as

dores de uma sociedade violenta e desigual – em uma chave que afronta as concepções lineares do ocidente branco.

Figura 3 – Fotografia da série "Bori", de Ayrson Heráclito



Fonte: Arte Brasileiros (2008-2011)

## 7. REDIMIR O SANGUE QUE NÃO PARA DE JORRAR: CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nosso argumento de que, com *O som ao redor*, Kleber Mendonça Filho propicia um tratamento de choque ao passado/presente colonial e racista se confirma com o encerramento deste ensaio. Uma sensação de inconformismo e revolta emerge enquanto possibilidade de construção de novas relações sociais e de outros jogos de poder – em que o futuro das crianças negras não pareça tão difícil como o de suas mães, avós e assim por diante. Está escancarado: Franciscos, Claudios, Dinhos e Joãos estão com os corpos cheios de sangue e privilégios. O topo dos arranha-

céus de onde se escondem existe graças à existência de um cemitério produzido pelas suas ações e de seus ascendentes.

Sem a remissão dessa barbárie, isto é, um acerto de contas com as bases escravocratas, não haverá possibilidade de construção de uma sociedade menos cruel e autoritária no Brasil. Enquanto isso, a cachoeira de sangue continua em movimento.

## REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor. **Educação e emancipação**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2011.

AQUARIUS. Direção de Kleber Mendonça Filho. Produção de Emilie Lesclaux. Recife: Cinemascópio, 2016. (145 min.), son., color.

BENJAMIN, Walter. **A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica**. Porto Alegre: L&PM, 2013.

BENJAMIN, Walter. Comentários a Sobre o conceito de história**. O anjo da história**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.

BOURDIEU, Pierre. **Escritos de educação**. Petrópolis: Vozes, 2007.

DELEUZE, Gilles. **A imagem-tempo**. São Paulo, Brasiliense, 2013.

DIDI-HUBERMAN, Georges. **Sobrevivência dos vagalumes**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.

DIDI-HUBERMAN, Georges. **The surviving image**: phantoms of time and time of phantoms: Aby Warburg's history of art. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2017.

DUNKER, Christian Ingo Lenz. A Lógica do Condomínio ou: o síndico e seus descontentes. **Revista Leitura Flutuante**, São Paulo, v. 1, n. 1, p. 1-8, jan. 2009. Disponível em: https://revistas.pucsp.br/index.php/leituraflutuante/article/view/7623. Acesso em: 14 ago. 2022.

ELETRODOMÉSTICA. Direção de Kleber Mendonça Filho. Produção de Emilie Lesclaux. Recife: Cinemascópio, 2005. (22 min.), son., color. Disponível em: https://vimeo.com/10022944. Acesso em: 14 ago. 2022.

FELTRIN, Fábio. Potências da carne em XXY. In: FELTRIN, Fábio; BRANCALEONE, Cássio (org.). **Cinema e sociedade**: resistência e jogos de poder. Jundiaí: Paco Editorial, 2016. p. 183-200.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I**: a vontade de saber. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

FOUCAULT, Michel. Introdução à vida não-fascista. In: DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Anti-Édipo**: capitalismo e esquizofrenia. Nova Iorque: Viking Press, 1977.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. São Paulo: Graal, 2004.

HARAWAY, Donna. Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. In: TADEU, Tomaz. **Antropologia do ciborgue**. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009. p. 33-118.

KLEBER Mendonça Filho – "O Som Ao Redor" | O País do Cinema. Rio de Janeiro: Canal Brasil, 2018. (23 min.), son., color. Disponível em: https://youtu.be/ijAl3WcNwQI. Acesso em: 14 ago. 2022.

MENDONÇA FILHO, Kleber. **Três roteiros**: O som ao redor, Aquarius, Bacurau. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

O SOM ao redor. Direção de Kleber Mendonça Filho. Produção de Emilie Lesclaux. Recife: Cinemascópio, 2012. (131 min.), son., color.

QUIJANO, Aníbal. **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais: Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

RECIFE frio. Direção de Kleber Mendonça Filho. Produção de Emilie Lesclaux. Recife: Cinemascópio, 2009. (24 min.), son., color. Disponível em: https://youtu.be/U9mu2TJ0scY. Acesso em: 14 ago. 2022.

SEGATO, Rita. **Crítica da colonialidade em oito ensaios – e uma antropologia por demanda**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

TÜRCKE, Christoph. **Sociedade excitada**: filosofia da sensação. Campinas: Editora da Unicamp, 2010.

# 17

# EDUCAR SOBRE A PRIMEIRA GUERRA MUNDIAL: FABULAÇÕES CRÍTICAS NO ENSINO DE HISTÓRIA

*Guilherme José Schons*[1]

A pesquisa que apresentamos é produto de práticas de ensino e reflexões desenvolvidas a partir da disciplina Estágio curricular supervisionado II do Curso de História da Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS) – *Campus* Erechim. Tendo em vista que tal componente curricular prevê 15 horas de regência em História no Ensino Fundamental – Séries Finais, a intervenção foi realizada em duas turmas de nono ano do Colégio Estadual Haidée Tedesco Reali – em Erechim, Rio Grande do Sul – entre os dias 17 de maio e 26 de junho de 2023 sob supervisão da professora Poliane Rosa[2] e orientação do professor Halferd Carlos Ribeiro Júnior[3].

A escola foco de ação, localizada na região central de Erechim, não constituía uma novidade a este estagiário, uma vez que, no ano anterior, eu já havia feito o Estágio curricular supervisionado I (com observação de aulas e do ambiente educacional no Ensino Fundamental) naquele espaço. Não obstante, em minha preparação para a regência, pude reler o relatório do estágio de observação[4] e retomar questões essenciais na pretensão de um bom andamento das aulas a serem ministradas. A

---

[1] Acadêmico de História na Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS) – *Campus* Erechim. Bolsista do Grupo Práxis – Programa de Educação Tutorial/Conexões de Saberes (PET/FNDE). E-mail: guilherme.schons@estudante.uffs.edu.br.

[2] Professora do Colégio Estadual Haidée Tedesco Reali (SEDUC/RS). É graduada em História e mestra em Ciências Humanas pela UFFS.

[3] Professor de ensino de história na UFFS. Possui graduação e mestrado em História na Universidade Estadual Paulista (Unesp) e é doutor em Educação pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp).

[4] Uma versão deste texto já foi apresentada no XXIV Fórum de Estudos Leituras de Paulo Freire, na Universidade Federal do Pampa (Unipampa) – *Campus* Bagé sob o título "Andarilhagens com a escola pública: inquietações construídas em estágio de observação no ensino de história". Haverá publicação em livro.

partir dessas colocações, tive a chance de me preparar e praticar a regência no Ensino Fundamental dessa escola. Em contato com a professora supervisora, combinei um trabalho com os nonos anos a respeito da Primeira Guerra Mundial – tratando de imperialismo, nacionalismo, pós-guerra/entreguerras, violência, conflitos atuais –, conteúdos definidos como "objetos de conhecimento" na Base Nacional Comum Curricular (BNCC).

Entendemos que educar sobre a guerra é uma tarefa complexa e difícil. Ora, falar sobre a Primeira Guerra Mundial não poderia se restringir à alusão ao nacionalismo e ao imperialismo como causas para a formação de dois blocos antagônicos que protagonizariam batalhas apreendidas como inevitáveis em uma história linear e homogênea. Em que pese o estudo dessas questões relativas à deflagração do conteúdo ser indispensável, não queríamos terminar por aí: gostaríamos, assim, de nos referirmos às pessoas que sofreram e resistiram, às suas produções e memórias – indo além, à violência que abarca o presente dos educandos, ou seja, os passados sensíveis que não passam (Pereira, Seffner, 2018).

Nesse caso, naquilo que se relaciona aos referenciais teórico-metodológicos que influenciaram a minha intervenção, podemos citar dois blocos de autores. Primeiramente, me servi das proposições da professora Isabel Barca (2004) relativas ao planejamento e à execução de uma "aula-oficina". Em certo sentido, a autora se aproxima de Paulo Freire (1996), uma vez que o patrono da educação brasileira defendia uma educação libertadora que partisse do senso comum ao saber elaborado – a leitura da palavra – pela via da problematização da realidade do cenário do educando. Barca advogará pela conceitualização dos alunos como agentes dos seus próprios conhecimentos, onde eles são desafiados a participar da produção das aulas por meio da

elaboração de diversos produtos (os quais deveriam ser considerados na avaliação).

Contudo, retornando à complexidade sobre tratar de guerra e paz em sala de aula, foi necessária outra seção de pensadores para nos fundamentarmos teoricamente no exercício da docência. Em suas teses sobre o conceito de história, Walter Benjamin (1987) defende que não há monumento da cultura que não seja também da barbárie – o que abre brecha à necessidade de desviarmos desse processo de transmissão cultural em prol da chance de escovarmos – na educação, no ensino – a história a contrapelo. À luz disso, não nos concentramos em tratar de heróis onde não há honra, tão somente violência e resistência por parte dos vencidos – pensados, então, não como blocos/alianças, mas sim enquanto a classe combatente e oprimida levada ao campo de batalha pelo capitalismo descrito por Benjamin, bem como pela social-democracia convicta em uma experiência de tempo vulgar e linear em que a revolução seria uma inexorabilidade do futuro.

Não parando por aí, outra autora foi essencial em minha postura. Saidiya Hartman (2020) nos desafia à tentativa de reparo da violência do arquivo (das omissões e esquecimentos da historiografia). Como podemos nos aproximar das histórias de soldados, trabalhadores, mulheres, idosos e crianças que participaram da Primeira Guerra Mundial? Cientes da exigência de busca e compartilhamento de tais documentos em sala de aula, não nos enganemos: muitas vezes o que temos registrado sobre essas pessoas está restrito aos seus encontros com o poder, o que representa um esboço insuficiente de sua existência (Foucault, 2003). Como apreender essas vidas quando o arquivo é uma sentença de morte (Hartman, 2020) – ou seja, um monumento da cultura e da barbárie (Benjamin, 1987)?

Uma possibilidade apontada pela autora é a fabulação crítica. Sem cometer mais violência na narração – e no trabalho em sala de aula – busca-se uma contra-história do mundo, uma história a contrapelo, onde possamos contar histórias com esforço na representação das vidas dos sem nomes e dos esquecidos, em considerar a perda e respeitar os limites do que não pode ser conhecido. Desse jeito, nossa intenção não é dar voz aos vencidos (o que não seria mais possível), mas antes imaginar o que não pode ser verificado e considerar as vidas precárias que são visíveis apenas no momento de seu desaparecimento. Ao debatermos guerra e paz no ensino de história, muito nos interessou essa História como "uma narrativa do que talvez tivesse sido ou poderia ter sido" (Hartman, 2020, p. 30).

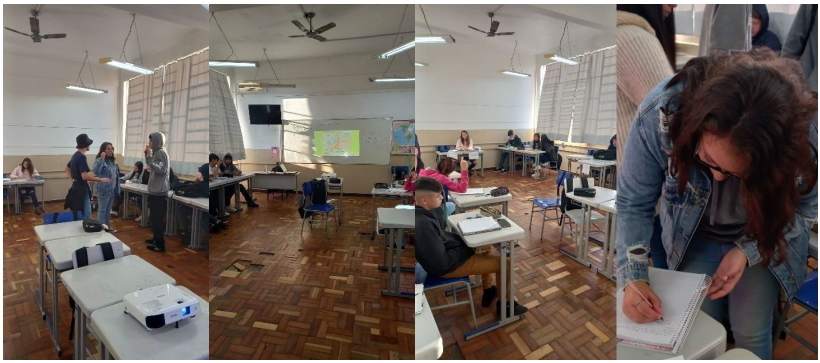
No que se relaciona às fichas de trabalho desenvolvidas, de imediato, o estagiário pôde se apresentar aos educandos e aludir aos conteúdos que seriam estudados, bem como à metodologia a ser empregada. Em seguida, foram estabelecidas três problematizações por meio da projeção de fontes: 1) papel das mulheres na guerra; 2) cobertura desigual da mídia e ocultamento da influência das potências imperialistas em conflitos; 3) violência permanente no Brasil. Para encerrarmos a ficha de trabalho 1, deixei um tema de casa. Considerando que a cidade de Erechim possui, em suas áreas centrais dois símbolos da guerra – um tanque exposto na Praça Boleslau Skorupski e um avião já usado pela Força Aérea Brasileira (FAB) instalado em frente à escola, foram averiguadas as ideias tácitas (Barca, 2004) dos educandos sobre tais monumentos. Em linhas gerais, havia, na leitura de mundo dos alunos, uma dificuldade de perceber o horror da guerra – prevalecendo uma noção positiva e ufanista do conflito.

Na ficha de trabalho 2, foram projetadas imagens e mapas que ajudam a entender a formação dos blocos antagônicos que

protagonizaram a Primeira Guerra Mundial, bem como a assimilar tópicos relativos ao nacionalismo e ao imperialismo. Expus aos educandos o Tratado de Versalhes, que põe fim a essa guerra – quando pudemos analisá-lo. Posteriormente, a ideia foi que os educandos produzissem, em casa, dez pontos para um acordo alternativo em busca da paz. Foram, de modo geral, muito interessantes as respostas: fim do imperialismo, do racismo, da intolerância, gastar menos dinheiro com exército e mais em educação e saúde, criar organizações internacionais onde todos os países possam ter direito de fala em favor de acordos, acabar com as armas químicas, ensinar sobre paz e direitos humanos, respeito à soberania e à autodeterminação dos povos, proibição de expansão territorial.

Essas ideias, contudo, foram delineadas por estudantes de nono ano, em 2023. E se eles participassem, incorporando a identidade dos países e dos blocos protagonistas da Primeira Guerra Mundial, de uma assembleia alternativa do Tratado de Versalhes? Que resultado teríamos? Diante dessas questões, em ambas as turmas, construímos a dinâmica com a divisão do grupo em Tríplice Entente (definida pela vitória em um "par ou ímpar") e Tríplice Aliança mais presidência e secretaria. Ali, pudemos ver que a paz é difícil: uma coisa é pensar em alternativas quando não se está subentendendo a sua presença como parte envolvida; outra é inserir nessa cena a figura de vencedores e derrotados, bem como adicionar seus interesses. Com isso em mente, posso afirmar que a proposta foi muito bem sucedida em sensibilizar e convocar os estudantes a um exercício de empatia histórica, onde foram protagonistas da sequência didática – o que nos aproximou da uma "aula-oficina" (Barca, 2004).

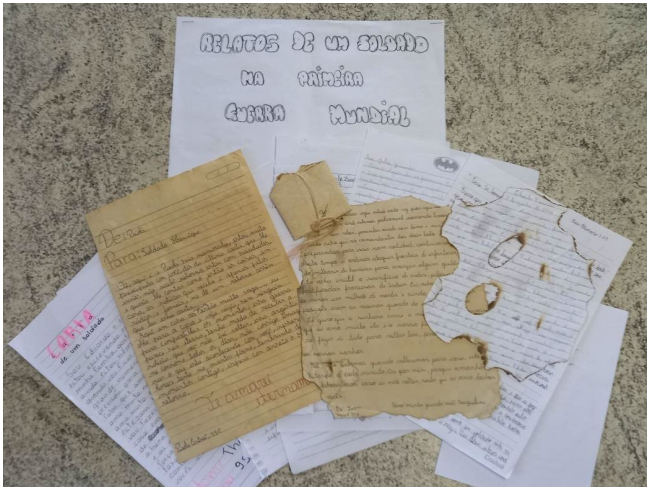
Figura 1 – Fotografias da assembleia do Tratado de Versalhes alternativo em uma das turmas



Fonte: Imagens obtidas para esta pesquisa (2023)

Para o encerramento, na ficha de trabalho 3, entendemos que, além da produção de um tratado alternativo em que os educandos incorporaram os países participantes da guerra, seria positivo proporcionar-lhes a possibilidade de identificação e/ou diálogo com as pessoas envolvidas no campo de batalha, que resistiram nas cidades, as mulheres que lutaram por sobrevivência – seja assumindo a sua personalidade ou, então, apreendendo-as como interlocutoras desde um Brasil de 2023 vivido por um estudante de nono ano. Nos referimos, pois, à escrita de cartas envolvendo a Primeira Guerra Mundial. Com as cartas, verificamos o cumprimento do desejo de fabulação crítica e sensibilização diante do conteúdo estudado por meio de um exercício de empatia histórica.

Figura 2 – Cartas escritas pelos educandos




Fonte: Imagem obtida para esta pesquisa (2023)

Sem dúvidas os educandos, organizados em torno de uma comunidade engajada de aprendizagem (hooks, 2013) ao longo do estágio, conseguiram se apropriar do conteúdo da Primeira Guerra Mundial e forjar elementos em defesa da paz – afirmando que não há honra na guerra. A partir de fabulações críticas inventadas pelos estudantes foi viável escovar a contrapelo uma história de horror e considerar as vidas precárias que compõem o universo narrativo das cartas – o que nos contenta diante do cumprimento dos objetivos previstos.

## REFERÊNCIAS

BARCA, Isabel. Aula Oficina: do Projeto à Avaliação. In: **Para uma educação de qualidade**: Atas da Quarta Jornada de Educação Histórica. Braga, p. 131-144, 2004.

BENJAMIN, Walter. **Obras Escolhidas**. São Paulo: Brasiliense, 1987.

FOUCAULT, Michel. A vida dos homens infames. In: FOUCAULT, Michel. **Ditos e escritos**: estratégia, poder-saber, volume IV. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. São Paulo: Paz e Terra, 1996.

HARTMAN, Saidiya. Vênus em dois atos. **Revista Eco-Pós**, Rio de Janeiro, v. 23, n. 3, p. 12-33, 24 dez. 2020. Disponível em: https://revistaecopos.eco.ufrj.br/eco_pos/article/view/27640. Acesso em: 02 jul. 2023.

hooks, bell. **Ensinando a transgredir**: a educação como prática da liberdade. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

PEREIRA, Nilton Mullet; SEFFNER, Fernando. Ensino de História: passados vivos e educação em questões sensíveis. **Revista História Hoje**, São Paulo, v. 7, n. 13, p. 14-33, 26 nov. 2018. Disponível em: https://rhhj.anpuh.org/RHHJ/article/view/427. Acesso em: 23 abr. 2021.

# 18

# NAS ASAS DO ANJO: APRENDIZADOS COM O LABORATÓRIO DE HISTÓRIA PÚBLICA DA UFFS

*Allan K. Pereira*[1]
*Anderson Dal Prá Dal Vesco*[2]
*Bruna Feiden*[3]
*Eduarda Dumke Ribas*[4]
*Felipe Belleti Alexandre*[5]
*Gerson Luis Egas Severo*[6]
*Guilherme José Schons*[7]
*Hagatta Joana Lengowski Da Silva*[8]
*Lucas Nardi Baierle*[9]
*Raila Iohane Deffaci*[10]
*Yngrid Dominique Coêlho De Brito*[11]

---

[1] Doutor em História. Professor na Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS) – *Campus* Erechim. E-mail: allan.pereira@uffs.edu.br.

[2] Acadêmico de História na Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS) – *Campus* Erechim. E-mail: anderson.dalvesco@estudante.uffs.edu.br.

[3] Acadêmica de História na Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS) – *Campus* Erechim. E-mail: bruna.feiden@estudante.uffs.edu.br.

[4] Acadêmica de História na Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS) – *Campus* Erechim. E-mail: eduarda.ribas@estudante.uffs.edu.br.

[5] Acadêmico de História na Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS) – *Campus* Erechim. E-mail: felipe.alexandre@estudante.uffs.edu.br.

[6] Doutor em História. Professor de História na Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS) – *Campus* Erechim. E-mail: gerson.severo@uffs.edu.br.

[7] Acadêmico de História na Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS) – *Campus* Erechim. E-mail: guilherme.schons@estudante.uffs.edu.br.

[8] Acadêmica de História na Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS) – *Campus* Erechim. E-mail: hagatta.silva@estudante.uffs.edu.br.

[9] Acadêmico de História na Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS) – *Campus* Erechim. Bolsista do Laboratório de História Pública da UFFS (LAHIPU). E-mail: lucas.baierle@estudante.uffs.edu.br.

[10] Acadêmica de História na Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS) – *Campus* Erechim. E-mail: raila.deffaci@estudante.uffs.edu.br.

[11] Acadêmica de História na Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS) – *Campus* Erechim. Bolsista do Laboratório de História Pública da UFFS (LAHIPU). E-mail: yngrid.brito@estudante.uffs.edu.br.

## 1. INTRODUÇÃO

Quais são os sentidos de ensinar e pesquisar História hoje? Foi a partir dessa problematização que este projeto esteve pautado. O ano era 2021: àquela altura, o professor Fábio Feltrin propunha aos estudantes da disciplina Introdução aos estudos históricos, da segunda fase do Curso de História da Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS) – *Campus* Erechim, a elaboração de um produto, em linguagem diversa, que buscasse uma forma de divulgação ampla das discussões historiográficas nas redes sociais e almejasse o engajamento de setores para além da academia em sua idealização e consumo.

Nos referíamos, assim, ao campo da História Pública, definida como "[...] uma forma do historiador profissional engajar diferentes públicos não-especialistas com o conhecimento histórico, de forma crítica, participativa e emancipatória, utilizando para isso os mais diversos recursos tecnológicos e metodológicos [...]" (Leal, 2017, on-line). Tal conduta se justifica ao analisarmos a quebra da autoridade acadêmica na produção do conhecimento histórico (Malerba, 2017) – sobretudo no contexto de difusão das mídias digitais –, bem como o avanço da demanda por consumo de elaborações sobre o passado (Turin, 2018), o que teria deflagrado uma arena de disputas na qual, em detrimento de projetos negacionistas e desqualificados técnica e eticamente, cabe à historiografia a tarefa de se manifestar (Malerba, 2014).

É a partir desse paradigma que as nossas atividades têm como referência a obra de Walter Benjamin, o qual escreveu que "nem os mortos estarão em paz se o inimigo continuar a vencer" (1985, p. 224-225) e lançou um problema incontornável a historiadores: as sociedades estarão fadadas à repetição sistemática das opressões e violências se o

passado não for tratado com o devido compromisso ético e político. Além disso, o autor foi fundamental a ponto de nomear o produto fabricado naquela oportunidade: Anjo da História, título da nossa plataforma digital de divulgação e debate histórico – presente no mundo digital com site, canal no YouTube, podcast, Facebook, Instagram e Twitter (até o momento) –, é uma referência à nona tese de Benjamin. Nesse excerto, o autor recorre a um quadro de Paul Klee para identificar o "anjo da história", vendo no passado uma catástrofe única contra os vencidos, que ele gostaria de acordar e juntar os fragmentos, apesar da tempestade do progresso a lhe impelir a um futuro ao qual ele vira as costas. Reiteramos, portanto, o nosso compromisso com o passado e as suas vítimas ao mesmo tempo em que vislumbramos o desastre que o "progresso" engendra.

## 2. METODOLOGIA

Naquilo que diz respeito à organização do projeto, ressaltamos que o centro da proposta esteve na produção e gravação de vídeos nos quais o grupo de estudantes e os professores coordenadores entrevistam um convidado sobre tema específico no canal do YouTube. Essa conversa é tratada e transformada em áudio para ser disponibilizada no Spotify e em texto para o site. Além disso, as redes sociais (Facebook, Instagram e Twitter) são alimentadas com postagens correlatas. Em todo caso, pontuamos três etapas contínuas desenvolvidas na plataforma: planejamento (convite a historiadores, organização da pauta, delineamento da identidade visual e estudo sobre os temas abordados), execução (com a participação no diálogo, seja gravado seja transmitido ao vivo, e eventual edição e transcrição) e avaliação (pelo público em

formulário, internamente e culminando na reorganização de estratégias).

## 3. RESULTADOS E DISCUSSÃO

Entendemos que o Anjo da História contou com duas temporadas, quais sejam, uma realizada na disciplina "Introdução aos estudos históricos" do curso de História da UFFS – *Campus* Erechim e outra já como projeto de extensão. Com isso, registramos que, ao todo, entre gravações e lives, mais de vinte vídeos e podcasts estão em acesso livre à comunidade. Foram contemplados temas como agroecologia e feminismo, colonização, educação e ensino, teoria da História, história da historiografia, ditadura, sentidos de ensinar e pesquisar história hoje, negacionismo, usos e abusos dos corpos femininos, nacionalismo e história social do futebol, historiografia feminista e antirracista, Argentina oitocentista, gênero e judiciário na construção dos sujeitos, as temporalidades do Antropoceno, a BNCC de História, a vida política dos animais outros que humanos e um olhar racializado para a crise do cânone de intérpretes do Brasil – esse último, inclusive, contando com aula aberta presencial transmitida.

Além das numerosas horas de diálogos disponíveis na internet, a proposta ganhou repercussão nas mídias em que está inserida e proporcionou a formação de uma rede de debates dentro da comunidade historiográfica. Tendo em vista o cenário pandêmico, a maioria de nossas conexões foi virtual – o que, inclusive, possibilitou o contato com entrevistados situados nas mais diversas regiões do país. Não parando por aí, conseguimos a aprovação de comunicações a respeito de nossos trabalhos nos Encontros Estaduais promovidos pela Associação Nacional de História (ANPUH) do Rio Grande do Sul e de Santa Catarina.

Dessa forma, reivindicamos que a ação teve como impactos primordiais a formação de historiadores com ênfase em História Pública, a qualificação dos diálogos em torno dos passados e a produção de amplo arquivo audiovisual sobre os assuntos abordados. Em última instância, nos tornamos vozes que podem participar das discussões relativas a "que história pública queremos" (Mauad; Santhiago; Borges, 2018).

Todo o material do projeto pode ser aproveitado a partir do link https://linktr.ee/anjodahistoria.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os historiadores que fazem História Pública trabalham com as janelas e as portas abertas (Schmidt; Malerba, 2021). Ora, no Anjo da História, os nossos horizontes – e, sobretudo, as telas dos nossos computadores – estiveram escancarados. A partir de nossas movimentações, pudemos experienciar um primeiro contato com as possibilidades de entrelaçar divulgação científica e conhecimento histórico. Desse modo, nossa avaliação, em consonância com as observações do público nas diferentes instâncias de manifestação, é bastante positiva ao concordarmos que os objetivos foram atingidos com êxito – e que fomos colocados diante de uma série de novas questões que suscitarão pesquisas posteriores. No momento, o nosso desafio é o de inquirir os sentidos do processo através de reflexão, participação em eventos e publicação de artigos – ao mesmo tempo em que projetamos a consolidação do Laboratório de História Pública da UFFS (LAHIPU), já institucionalizado como programa de extensão agregador das ações do Anjo da História.

Uma vez que os historiadores profissionais não possuem mais o monopólio sobre as narrativas do passado e a internet foi transformada em uma segunda esfera coletiva, lembramos de Benjamin quando nos contrapomos ao negacionismo e à manipulação em prol da ampliação dos públicos da História sem restringirmos a discussão ao interior da academia. Se depender dos estudantes e dos professores que constroem o Anjo da História e o LAHIPU, o "inimigo" definido pelo teórico alemão cessará de vencer.

## REFERÊNCIAS

BENJAMIN, Walter. As Teses sobre o Conceito de História. In: BENJAMIN, Walter. **Obras Escolhidas**. São Paulo: Brasiliense, 1985. p. 222-232.

CARVALHO, Bruno Leal Pastor de. História Pública: uma breve bibliografia comentada. (Bibliografia Comentada). In: **Café História – história feita com cliques**. Disponível em: https://www.cafehistoria.com.br/historia-publica-biblio/. Publicado em: 6 nov. 2017. Acesso: 17 jul. 2022.

MALERBA, Jurandir. Acadêmicos na berlinda ou como cada um escreve a História? uma reflexão sobre o embate entre historiadores acadêmicos e não acadêmicos no brasil à luz dos debates sobre Public History. **História da Historiografia**, Ouro Preto, v. 7, n. 15, p. 27-50, 8 maio 2014. Disponível em: https://www.historiadahistoriografia.com.br/revista/article/view/692. Acesso em: 17 jul. 2022.

MALERBA, Jurandir. Os historiadores e seus públicos: desafios ao conhecimento histórico na era digital. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 37, n. 74, p. 135-154, 27 abr. 2017. Disponível em: https://www.scielo.br/j/rbh/a/LHTGChGvyDBCdzDk33k4WgM/?lang=pt. Acesso em: 17 jul. 2022.

SCHMIDT, Benito Bisso; MALERBA, Jurandir (org.). **Fazendo História Pública**. Vitória: Milfontes, 2021.

TURIN, Rodrigo. Entre o passado disciplinar e os passados práticos: figurações do historiador na crise das humanidades. **Tempo**, Niterói, v. 24, n. 2, p. 186-205, ago. 2018. Disponível em: https://www.scielo.br/j/tem/a/BkYCb6mfzF4kTGPzSzN9vYg/?lang=pt. Acesso em: 17 jul. 2022.

# 19

# A LEI DO VENTRE LIVRE NAS PÁGINAS DO JORNAL *A REFORMA*: REPERCUSSÃO, PREOCUPAÇÃO E MANUTENÇÃO DA ORDEM

*Ilson Kaiser*[1]

## 1. INTRODUÇÃO

O presente trabalho analisa diversos textos do periódico *A Reforma* (órgão midiático do Partido Liberal no Rio de Janeiro), publicados entre os meses de maio e setembro de 1871, os quais tem como tema a Lei do Ventre Livre, e as discussões em torno dessa até a data da sua aprovação.

Esses jornais são ricas fontes para estudar a personalidade de alguns integrantes do partido liberal no período, bem como a concepção desses para com os acontecimentos que agitavam o país naquele instante.

Tendo ciência da importância de olhar para esse passado, observando as inúmeras possibilidades que determinado momento oferecia para seus indivíduos, é conveniente assistir aos debates da época, sabendo que não havia qualquer certeza sobre os futuros acontecimentos, os quais estão hoje expostos em nossa história. A análise dos artigos busca justamente fazer esse exercício e, ao mesmo tempo, instigar uma reflexão sobre a deficiência do processo de abolição, tendo como principal problemática a manutenção da ordem hierárquica, durante e após a abolição.

Os debates sobre o projeto da Lei do Ventre Livre em A *Reforma* foram frequentes ao decorrer dos meses, e não apenas concordavam com a abolição da escravatura no Brasil, como também impunham

[1] Cursando Mestrado Interdisciplinar em Ciências Humanas (PPGICH). Cursando Especialização em Gestão Escolar, Direção: Coordenação e Supervisão Educacional. Graduado em História pela Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS) – *Campus* Erechim. Especialização em História do Brasil pela Faculdade Iguaçu. E-mail: kaiserilson18@gmail.com.

críticas sobre o tema, apontavam para lacunas no projeto, e desenvolviam novos planos para solucionar possíveis falhas. Buscando, assim, garantir direitos aos senhores de escravos, bem como o comprometimento do Estado para com esses e com os futuros libertos, pretendendo o sucesso para a lei, que naquele momento ainda estava tramitando para ser aprovada.

As publicações concretizam uma ideia de abolição lenta, gradual e segura, almejando garantir a "manutenção da ordem", bem como a supremacia branca, detentora das terras, enquanto deixa às margens uma grande parcela da população, a qual foi responsável pelo desenvolvimento econômico brasileiro desde os primórdios da colonização.

O presente artigo se debruça sobre alguns artigos publicados pelo jornal *A Reforma*, mas o seu principal objetivo é propor uma reflexão crítica sobre o longo processo de abolição da escravatura no Brasil, destacando as consequências desse fato, as quais perpassam a forma como a abolição ocorreu, deixando profundas marcas em nosso país.

## 2. O PASSADO QUE NOS ASSOMBRA

Basta darmos uma breve observada no Brasil, em pleno século XXI, para percebermos as marcas deixadas por quase quatrocentos anos de uma economia baseada no trabalho escravo de indígenas e negros. Entre o fim do século XV e meados do século XIX, "[...] aproximadamente 12,5 milhões de africanos foram embarcados e um pouco menos de 11 milhões chegaram às Américas, sendo que 40% tiveram como destino no Brasil" (Aladrén, 2012, p. 16). O trabalho forçado foi a base da economia colonial e imperial, na produção do açúcar, do charque na região Sul[2], e

[2] Exemplificando a escravidão no sul do Brasil, o historiador Fábio Kühn nos mostra que: "Em Pelotas, área charqueadora por excelência, mais da metade (51,7%) dos habitantes era cativa em 1833, sendo que os brancos perfaziam somente 36% da população." (Kühn, 2007, p. 72).

do café, "[...] o carro-chefe das exportações e da economia brasileira ao longo do século XIX" (Salles, 2019, p. 123), entre outros inúmeros trabalhos exercidos por escravizados, no campo e nas cidades.

Muitas são as críticas sobre a forma na qual ocorreu a abolição da escravatura neste país com dimensões continentais, pois não houve qualquer suporte para reintegrar a população, até então cativa, na economia. Muito pelo contrário, esses indivíduos foram postos às margens da sociedade, sendo que ainda hoje a maior parcela da população residente nas periferias das grandes cidades é negra, um claro exemplo do tamanho da nossa dívida histórica. Para o sociólogo Jessé Souza, a abolição da escravatura "[...] poderia ter significado [...] a integração moral e política do ex-escravo à nova ordem, por exemplo [...]", no entanto:

> Em um contexto de completo domínio simbólico das ideias do racismo científico sobre a sociedade brasileira, ela significou, no entanto, a importação maciça de brancos europeus, por um lado, e a marginalização e estigmatização do negro, por outro (Souza, 2021, p. 219).

Como podemos perceber, nosso passado explica nosso presente, explica as periferias e, sobretudo, explica o racismo impregnado na sociedade brasileira, sendo esse uma consequência direta do trabalho escravo, a qual continua arraigada. Para a historiadora Lilia Schwarcz, "nós, brasileiros, andamos atualmente perseguidos pelo nosso passado e ainda nos dedicando à tarefa de expulsar fantasmas que, teimosos, continuam a assombrar" (Schwarcz, 2019, p. 40).

Na mesma linha de pensamento, é fundamental destacarmos o surgimento das teorias raciais durante a primeira metade do século XX, sobretudo a partir da década de 1930, quando, "políticos, intelectuais brancos e negros buscavam encontrar e conhecer as singularidades de um país mestiço, formado a partir das tradições herdadas de europeus,

índios e africanos" (Dantas, 2012, p. 94). É nesse período que Gilberto Freyre constrói as bases para uma cultura que permanece viva até a atualidade. Freyre contribui muito na formulação de ideias e estereótipos como "Brasil, o país do carnaval", assim como uma nação "afetuosa, harmoniosa". Em sua principal obra, *Casa-Grande & Senzala*, ele buscou construir uma visão positiva sobre a miscigenação, escrevendo sobre um "convívio harmônico" entre as raças: "quanto à miscibilidade, nenhum povo colonizador, dos modernos, exerceu ou sequer igualou nesse ponto os portugueses. Foi misturando-se gostosamente com mulheres de cor logo ao primeiro contato e multiplicando-se em filhos mestiços [...]" (Freyre, 2006, p. 70).

Por mais que Freyre seja criticado, principalmente pela comunidade acadêmica, é notável o quão sua obra ainda está introjetada na cultura brasileira, logo, é possível observar o quanto somos assombrados pelo nosso passado, primeiro, devido aos séculos sustentados pelo trabalho servil, segundo, devido a uma má interpretação da nossa história, assim, temos a receita perfeita a qual nos permite perpetuar e legitimar um país de desigualdade, pobreza, subempregos e violência, mantendo uma "ralé" de novos escravos, como descrito por Jessé Souza (2019), para servir a uma elite "colonizada".

Em complemento a essa reflexão, Eric Nepomuceno e Camila Mendonça também nos mostram que: "os primeiros estudos sobre a Abolição, hoje bastante questionados, afirmavam que a libertação dos escravos foi uma concessão da princesa Isabel e de alguns setores da elite", quando na realidade, "essa elite planejava ter o controle da situação, e para defender seus interesses e investimentos, resolveu ceder às pressões contra a escravidão, temendo que uma reviravolta maior tomasse conta do país" (Nepomuceno; Mendonça, 2012, p. 74).

Com base nas reflexões expostas no presente item, podemos partir para a análise das fontes, observando detalhadamente a "manutenção da ordem" ao decorrer do longo processo de abolição.

## 3. O PROJETO DA LEI

A nossa história mostra que o processo de abolição da escravatura no Brasil foi se desenrolando por diversos anos, foram várias as leis que tangenciaram a liberdade dos escravos, mas todas elas, até a Lei Áurea de 1888, a qual definitivamente deu fim a escravidão, procuraram prolongar e garantir a propriedade dos senhores de escravos enquanto fosse possível. Para José Murilo de Carvalho, "a abolição, entendia-se como o conjunto de políticas que aos poucos levou a extinção da escravidão, [...]", (2011, p. 293). De acordo com Mendonça:

> No processo que culminou com a abolição da escravidão no Brasil, em 1888, duas leis de cunho emancipacionista foram de fundamental importância. Uma entrou em vigor em 1871, [...] Lei do Ventre Livre. Outra, vigente a partir de 1885, foi posteriormente designada Lei dos sexagenários (Mendonça, 2019, p. 277).

O projeto da Lei do Ventre Livre foi proposto em 27 de maio de 1871, pelo gabinete conservador; "essa campanha estava ativa e o imperador fora do país quando, [...] o visconde do Rio Branco, [...] encaminhou o projeto [...] à Câmara." (Alonso, 2019, p. 358). A proposta foi discutida por deputados dos partidos liberal e conservador até o mês de setembro do mesmo ano, "[...] o jogo foi todo interno: não havia pressão material externa [...] A iniciativa foi sem dúvida da Coroa, secundada pelo gabinete conservador e apoiada na imprensa abolicionista e parte do partido liberal" (Carvalho, 2011, p. 314). "Assinada no dia 28 de setembro e com o nome de Lei Rio Branco, esta rezava: Os filhos de mulher escrava

que nascessem daquela data em diante seriam considerados livres" (Priore, 2013, p. 138).

Neste período, de maio a setembro de 1871, ambos os partidos, comprometidos em defender a lei, faziam uso dos seus órgãos de imprensa para difundir suas convicções e propostas sobre este projeto. Propondo a discussão do projeto da lei, apoiando-o, apontando possíveis falhas, e propondo ideias complementares, iam tornando visível o objetivo de garantir o sucesso da lei que deveria ser aprovada em breve.

> Em julho de 1868, no entanto, o imperador, preocupado com o andamento da guerra, aproveitou a saída de Zacarias para fazer uma traumática mudança de partidos, chamando o conservador visconde de Itaboraí. O senador Nabuco liderou a reação ao que chamou de golpe de Estado e ajudou a fundar o jornal A Reforma, com programa mais radical do que o dos progressistas. Um dos itens do novo programa era a emancipação do elemento servil. Em 1869, o Centro Liberal, liderado por Nabuco, inovou ao ser a primeira associação política a incluir o tema da emancipação em seu programa. Mas o gabinete de Itaboraí opôs-se a qualquer discussão dos projetos abolicionistas e o tema do "elemento servil" foi engavetado pelo governo pelos próximos dois anos. (Bethell; Carvalho, 2009, p. 3).

Em vista disso, a pesquisa em diversos artigos referentes à Lei do Ventre Livre, publicados no jornal *A Reforma* nos meses que antecederam a sua promulgação nos permite obter algumas informações acerca do período. Com base na análise desse periódico, órgão de imprensa do partido liberal no Rio de Janeiro, é possível notar que os textos direcionados ao elemento servil passaram a ser mais frequentes a partir da apresentação dessa lei na Câmara dos Deputados, em maio de 1871.

A primeira manifestação que o jornal *A Reforma* (1871) trouxe sobre o tema foi publicada em 30 de maio de 1871, sendo redigida por "Barão de Prados", na qual, o redator procura indicar alguns pontos da lei, os quais são compreendidos como "falhos", no que diz respeito à educação

moral e religiosa dos futuros libertos indicando a necessidade de melhorias no projeto.

Quatorze dias após a primeira publicação alusiva à Lei do Ventre Livre, o periódico liberal manifesta-se novamente sobre o tema. Mesmo de forma indireta, é possível observar a presença de um caráter complementar deste texto em relação ao primeiro. Pois neste são apresentadas condições adequadas para o devido funcionamento da lei. O artigo concorda com parte do projeto e propõe a obrigatoriedade da criação do filho da escrava pelo senhor, até ele completar oito anos de idade; em contrapartida, o futuro liberto deverá trabalhar até completar vinte e um anos. Ainda no mesmo texto, aparece um cálculo com base no projeto da lei, o qual demarcaria o fim da escravidão para o ano de 1901, destacando o prazo de trinta anos para o Brasil tornar-se um país de "homens livres".

No texto publicado em 21 de junho, referente ao "elemento servil"; a expressão *ventre livre* é criticada, pois, de acordo com o jornal, não se conciliaria com a obrigação do filho de servir por certo tempo ao seu senhor. Outro tema abordado do artigo, demonstra preocupação com a sobreposição dos futuros libertos aos demais escravos cativos; *A Reforma* (1871) anuncia que a convivência entre nascidos do "ventre livre" com escravos cativos, preocupa aos senhores – desse modo, o periódico alerta que essa convivência poderá gerar desordem nas fazendas.

Os textos do periódico que analisamos nesta pesquisa, de forma clara, se exprimem favoráveis ao fim da escravatura no Império. Porém, o discurso que defende os direitos dos senhores também se faz presente e, de certa forma, as garantias desses direitos são cobrados ao Estado pelo partido através dos artigos publicados em *A Reforma.* A partir dessas e de outras ideias expressas no periódico, é possível reforçar o

objetivo de uma abolição lenta, gradual e segura que permeou o período imperial.

O propósito de estender ao máximo possível o uso da mão de obra escrava e, ao mesmo tempo, demonstrar-se ciente sobre o problema da escravidão está representado na Lei do Ventre Livre. Atualmente são muitas as críticas referentes ao lento processo de abolição no Brasil. Segundo Mary del Priore (2013, p. 139):

> A lei, [...] era simples contemporização. Era literalmente para "inglês ver". Não mudava nada na vida dos escravos, senão na pequena proporção de alforriados, Mas fazia crer à Europa que era o primeiro passo para a libertação dos cativos. [...] "A lei era necessária, mas é incompleta e inconsequente, eis a verdade". [...] Os jornais continuavam cheios de notícias de transações de compra e venda de escravos: mucamas, moleques, peças, pardinhos, até "raparigas de casa de família" – para diferenciar de outras. A cidade africana estava nas folhas. A verdade é que, na secessão de governos, ora liberais, ora conservadores, ao arbítrio do imperador, todos eram mais ou menos escravistas.

O órgão de imprensa do partido liberal não apenas procura simpatizar com o lento processo abolição, como também busca justificá-lo inferiorizando a "família escrava". O fato de o escravo não viver em liberdade, é utilizado para justificar um "desenvolvimento tardio" desse indivíduo, em relação ao sujeito que desfruta da plena liberdade. Para *A Reforma*, esse argumento fundamentaria que a idade de emancipação do escravo não deveria ser equiparada à do cidadão livre – ficaria mais conveniente que escravos atingissem a maior idade ao completar vinte e cinco anos de idade.

Com uma leitura superficial, essa proposta pode apenas apresentar um viés de subalternidade na relação entre livres e escravos. Mas o fato de estar publicada em um texto, cujo principal tema é a Lei do Ventre Livre, torna possível uma nova reflexão sobre o tema questionando se

esse não seria um argumento que busca legitimar uma forma estender o serviço escravo ao máximo possível, por meio do discurso que coloca o escravo como vítima do sistema escravista, sendo nas páginas do jornal, retratado como "atrasado" em relação à população livre.

## 4. ARTIGOS DO DR. BEZERRA

No entanto, o presente trabalho pretende dar ênfase na análise de uma série de três artigos, publicados em *A Reforma*, entre os dias 27 de julho e 09 de agosto de 1871. Todos os textos citados são assinados de autoria do Dr. Bezerra[3], impressos nas páginas 2 e 3 do jornal, com o título *Elemento Servil*. Os textos queriam mostrar alternativas para a criação e a educação dos filhos das escravas nascidos após a Lei do Ventre Livre, apontando para lacunas encontradas no projeto de lei proposto, assim como problemas que o governo teria ao mexer na propriedade dos senhores de escravos.

Mostrando o desapreço pela população escrava, a qual é descrita como uma "família dependente de vícios e praticante de maus hábitos!"[4] (A Reforma, 1871, p. 2), de forma incansável, esses textos apresentam a lei como a "salvação" do que até então seria uma "raça perdida". Nela é vista a possibilidade de os escravos fornecerem uma geração de pessoas "moralizadas" e "úteis" para a nação.

Os textos do Dr. Bezerra têm por principal objetivo propor a "criação" das crianças pelo Estado a partir dos primeiros meses de vida[5].

---

[3] Adolfo Bezerra de Menezes nasceu na antiga Freguesia do Riacho do Sangue (hoje Jaguaretama), no Estado do Ceará, no dia 29 de agosto de 1831, faleceu no Rio de Janeiro, no dia 11 de abril de 1900. Da bibliografia de Bezerra de Menezes, antes e após a sua conversão ao Espiritismo, constam diversos trabalhos; foi um dos redatores de *A Reforma*, órgão liberal e redator do jornal *Sentinela da Liberdade*.

[4] As citações do jornal *A Reforma* mantem a grafia dos textos originais.

[5] Esta proposta é contraditória para com a primeira publicação do periódico, a qual defendia a criação dos filhos das escravas pelos senhores até completarem oito anos.

De acordo com o periódico, isso seria algo fundamental para evitar uma série de problemas. Sabendo que a "escrava mãe" continuaria sendo propriedade do seu senhor, o filho dessa, futuro liberto, não interessaria ao dono de sua mãe.

Conforme *A Reforma* (1871*),* esse desinteresse significaria um grande risco à vida dessas crianças: "que de verdadeiros infanticídios se não hão de dar por essas fazendas, se a lei do ventre livre passar sem a cláusula de remover-se a *creança* recém nascida dos sítios onde os serviços de suas mães são ouro para o senhor!" (A Reforma, 1871, p. 2). Ainda conforme o periódico do partido liberal, os senhores não concordariam com o tempo perdido por suas escravas para cuidarem destas crianças, pois ao dedicar tempo aos pequenos, estariam deixando de trabalhar em favor do seu dono.

O periódico ainda destaca que assim como os fazendeiros, a sociedade também não está disposta a aceitar a "criação" dos futuros libertos nas fazendas, uma vez que "[...] a sociedade quer fazer dos libertos homens úteis e não animais embrutecidos como seus pais" (A Reforma, 1871, p. 2). O contato destas crianças livres com os escravos é entendido pelo jornal como princípio de desordem e "problema": o convívio entre cativos e libertos da mesma família, poderia provocar a indisciplina e ocasionar rebeliões de escravos nas fazendas.

Os discursos em torno do medo de haver rebeliões entre os escravos, não era exclusivo deste momento. De acordo com José Murilo de Carvalho (2011, p. 314):

> Nas discussões do conselho de Estado ficou clara a percepção dos perigos potenciais, para a segurança interna, de uma ausência de decisão quanto ao problema escravo. A abolição, embora ferindo interesses econômicos importantes, era mal menor diante das profundas perturbações da ordem que poderiam advir de um adiantamento da decisão, como indicava os exemplos de outros países.

A Lei do Ventre Livre determinava que as crianças fossem criadas pelas mães e seus senhores até atingirem a idade de oito anos. Segundo a historiadora Mary del Priore (2013, p. 138):

> Criados pelos senhores de suas mães até a idade de 8 anos, ou os senhores receberiam indenização do Estado quando a criança atingisse essa idade ou o menor trabalharia até completar 21 anos. Se entregues a instituições de caridade, também trabalhavam até a idade adulta, podendo ser alugados para serviços diversos. Enfim, eram dez artigos que permitiam a exploração do "filho do ventre livre" até sua maioridade.

*A Reforma* (1871) também critica em seus artigos os baixos valores referentes à indenização oferecida pelo Estado, mostrando que isso levaria os senhores a optarem pelo uso da mão de obra desses indivíduos, em vez de entregá-los aos cuidados do governo. Essa decisão resultaria em uma má educação das crianças do ventre livre, pois a população de futuros libertos seria desfavorecida e, consequentemente, não estaria preparada para "ser útil" à sociedade.

> Dado que fazendeiros haja que aceitem os serviços dos libertos até 21 *annos*, como dispões o projeto do governo; que educação virão a ter esses libertos?". Aos "[...] 21 *annos*, o liberto terá passado pela escola sem nada ter aproveitado; e virá tomar lugar entre seus cidadãos, analfabetos e corrompidos como os escravos com quem conviveu (A Reforma, 1871, p. 2).

Todos os argumentos expostos até o momento reforçam a ideia de que *A Reforma* cobrava do Estado brasileiro a responsabilidade de criar e educar os futuros libertos a partir dos primeiros meses de vida. O longo artigo do Dr. Bezerra, publicado no dia 27 de julho, também apresenta um projeto com o objetivo de mostrar como o governo poderá fazer para criar essas crianças separando-as de suas mães.

Uma das ideias propostas pelo jornal do partido liberal seria a implantação de abrigos, os chamados "*asylos*", em todos os municípios. Mostrando-se ciente que o principal problema da criação destes bebês

refere-se à necessidade do aleitamento, a fim de encontrar uma solução as câmaras municipais poderiam empregar a amamentação artificial "com leite de vaca, de cabra, ou de ovelha". Também far-se-ia uso de serviços prestados por "amas mercenárias" ou através de um sistema de aluguel, no qual as próprias mães poderiam fazer o serviço de aleitamento por alguns meses. O periódico ainda destaca: "[...] amamentar até a idade da razão evitando influencia sobre as *creanças*.", a partir deste momento todo o contato deverá ser com "pessoas inteligentes". "Diante destes cuidados e outros [...] o resultado a de ser muito satisfatório" (A Reforma, 1871, p. 2).

*A Reforma* (1971) também coloca que, para o indivíduo ser útil à sociedade, não é o bastante que seja "dotado de boa índole e bons sentimentos", também é necessário ter o hábito de trabalhar e o conhecimento para exercer um ofício. No artigo analisado no presente trabalho, o Dr. Bezerra também propõe a instrução de princípios morais e religiosos, dividindo e separando por partes a educação desses indivíduos. Meninos e meninas inicialmente estudariam juntos, mais tarde, logo que aprendessem as primeiras letras, "[...] devem os meninos, aprender elementos da ciência que servem de base para às artes e ofícios mecânicos", enquanto as meninas deveriam aprender os trabalhos de uma "mãe de família". Ainda conforme o periódico liberal, "[...] com esse trabalho, o estado teria: [...] tirado de uma raça perdida homens úteis e mães de família moralizadas" (A Reforma, 1871, p. 2).

Para encerrar o primeiro artigo, Dr. Bezerra aponta para a necessidade desses libertos encontrarem seu lugar na sociedade após concluírem o processo educacional. Afirmando que apenas lançar estas pessoas na sociedade não seria o suficiente para garantir o seu sucesso. Os homens, segundo ideias extraídas do jornal, teriam maior probabilidade de serem bem sucedidos; já as mulheres não, essas "[...]

ficariam órfãs de proteção, e facilmente poderiam se perder". O periódico propõe a criação de colônias nacionais para os que terminarem seus estudos; "desta forma seria fácil, [...] mulheres encontrar maridos e formar famílias honestas e laboriosas". Ao finalizar, o redator do texto afirma a importância dessas "colônias" para que todo o projeto por ele apresentado dê os resultados esperados pela sociedade; concluindo com a seguinte frase: "sem este complemento, meu plano ficaria truncado" (A Reforma, 1871, p. 2).

Nos artigos complementares, divulgados nos dias 03 e 09 de agosto de 1871, Dr. Bezerra responde a críticas feitas sobre sua proposta, e também agradece aos comentários de "Cristiano Ottoni", publicados em *A Reforma* no dia 26 de julho. Nesses textos identificamos os principais objetivos: orçar os devidos gastos do governo para manter os "*asylos*", e estipular o tempo que o Brasil ainda deverá contar com a força de trabalho servil.

No entanto, para o orçamento ser possível, foi realizado um cálculo sobre a taxa de natalidade dos escravos. Além de basear-se em estudos feitos sobre o tema, o redator destaca a dificuldade enfrentada nessa estimativa, justificada pelo excessivo trabalho, vida irregular e prostituição das escravas; esses fatores dificultariam na obtenção de números mais precisos sobre os nascimentos e óbitos na "família escrava".

Com base no orçamento realizado, é apresentado nos artigos que os dois primeiros anos de criação nos "*asylos*" seriam os mais custosos para o governo. Fazendo uma breve ligação com o texto anterior, Dr. Bezerra propões a criação em comum dos filhos do ventre livre: "[...] pela qual uma *creadeira* poderá amamentar 2, 3 e até 4 *creanças*, porque *ellas* não se nutrem exclusivamente amamentação natural" (A Reforma,

1871, p. 3). Ao final, o redator também estipula o prazo de trinta e seis anos após a Lei do Ventre Livre, para o fim total da escravidão no Brasil.

Durante o passar dos meses, foram muitas as discussões que levaram à promulgação da Lei em 1871; segundo Costa (1994), no que diz respeito à votação da Lei, os conservadores não foram de maneira unânime favoráveis à Lei, nem houve unanimidade em oposição por parte dos liberais. Mas, "[...] em resposta às crescentes pressões pela abolição, vindas de dentro e de fora do império, a famosa Lei do Ventre Livre entrou em vigor", a qual eliminou "[...] a doutrina legal do *partus sequitur ventrem* (o princípio de que o filho segue o ventre da mãe), tornava formalmente livres os 'ingênuos', filhos e filhas das mulheres nascidos a partir daquela data" (Ariza, 2019, p. 169).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir do presente trabalho, podemos considerar que com as pressões externas e internas sobre o tema da abolição, no momento da apresentação do projeto da Lei do Ventre Livre os brasileiros já conseguiam olhar para um futuro que não contava mais com a mão de obra escrava.

Com base nas publicações em *A Reforma*, é perceptível a defesa da liberdade dos escravos pelo partido liberal; porém, do mesmo modo, são destacados os direitos dos proprietários. Foi possível observar que o jornal buscava transferir para o Estado a responsabilidade sobre o elemento servil, cobrando desse os direitos dos proprietários, assim como a liberdade dos escravos.

Os textos do periódico também nos mostram a construção de justificativas buscando inferiorizar a população escravizada. Assim como o uso da expressão "tornar-se útil" é frequente, é perceptível (para

os integrantes do Partido Liberal, mais especificamente aqueles que estão escrevendo no jornal), que a lei viria para transformar esse destino e tornar essas pessoas úteis à sociedade, oferecendo a elas a moral religiosa, a boa índole e bons costumes.

Notamos que alguns dos artigos analisados apresentam um caráter utópico, idealizando um futuro que deveria vir com a promulgação da Lei do Ventre Livre, não apenas libertando do cativeiro, como também livrando "uma raça" que até então é apresentada como "perdida" nos mais diversos sentidos da palavra.

Todo o projeto do Dr. Bezerra tem este intuito: mostrar ao Estado uma forma ideal de acabar com a escravidão, evitando retaliações dos senhores, e projetando um futuro em que libertos teriam "capacitações semelhantes à da população que sempre usufruiu da liberdade".

Mas, sobretudo, é de grande importância observar a preocupação e o receio diante do término do trabalho servil. Análises como as realizadas pelo Dr. Bezerra nos soam estranhas em muitos sentidos, no entanto, apresentam uma percepção muito consciente e fundamental sobre o destino dos futuros libertos. Ele instiga a reflexão: afinal, o que acontecerá com essas pessoas, se não houver um devido cuidado por parte do Estado para as reinserir na sociedade, garantindo não só a liberdade, mas também o direito à moradia, ao emprego à cidadania? Essa questão vem sendo respondida dia após dia, pela pobreza, pelo racismo, pela segregação, pela violência, reforçando a dívida histórica do Brasil com a maior parcela da sua população.

## REFERÊNCIAS

**A REFORMA**: órgão democrático. Rio de Janeiro, 03 agosto 1871. Disponível em: http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=226440&Pesq=30%20de%20maio%20de%201871&pagfis=2630. Acesso em: 01 set. 2022.

**A REFORMA**: órgão democrático. Rio de Janeiro, 07 setembro 1871. Disponível em: http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=226440&Pesq=30%20de%20maio%20de%201871&pagfis=2746. Acesso em: 01 set. 2022.

**A REFORMA**: órgão democrático. Rio de Janeiro, 09 agosto 1871. Disponível em: http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=226440&Pesq=30%20de%20maio%20de%201871&pagfis=2650. Acesso em: 01 set. 2022.

**A REFORMA**: órgão democrático. Rio de Janeiro, 15 junho 1871. Disponível em: http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=226440&Pesq=30%20de%20maio%20de%201871&pagfis=2462. Acesso em: 01 set. 2022.

**A REFORMA**: órgão democrático. Rio de Janeiro, 21 junho 1871. Disponível em: http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=226440&Pesq=30%20de%20maio%20de%201871&pagfis=2490. Acesso em: 01 set. 2022.

**A REFORMA**: órgão democrático. Rio de Janeiro, 22 junho 1871. Disponível em: http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=226440&Pesq=30%20de%20maio%20de%201871&pagfis=2494. Acesso em: 01 set. 2022.

**A REFORMA**: órgão democrático. Rio de Janeiro, 27 julho 1871. Disponível em: http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=226440&pesq=ventre%20livre&pagfis=2607. Acesso em: 07 set. 2022.

**A REFORMA**: órgão democrático. Rio de Janeiro, 30 maio 1871. Disponível em: http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=226440&Pesq=30%20de%20maio%20de%201871&pagfis=2418. Acesso em: 01 set. 2022.

ALADRÉN, Gabriel. O tráfico de escravos e a escravidão na América portuguesa. In: DANTAS, Carolina Vianna (org.). **O negro no Brasil**: trajetórias e lutas em dez aulas de história. Rio de Janeiro: Objetiva, 2012. p. 13-22.

ALONSO, Angela. Processos políticos da abolição. In: SCHWARCZ, Lilia Moritz; GOMES, Flávio (org.). **Dicionário da escravidão e liberdade**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019. p. 358-364.

ARIZA, Marília. Crianças/Ventre livre. In: SCHWARCZ, Lilia Moritz; GOMES, Flávio (org.). **Dicionário da escravidão e liberdade**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019. p. 169-182.

BETHELL, Leslie; CARVALHO, José Murilo de. Joaquim Nabuco e os abolicionistas britânicos: Correspondência, 1880-1905. **Scielo**, São Paulo, v. 23, n. 64, p.1-5, jan.

2009. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142009000100015. Acesso em: 07 set. 2022.

CARVALHO, José Murilo de. **A Construção da Ordem**. Teatro das Sombras. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

DANTAS, Carolina Vianna. Mobilização negra nas primeiras décadas republicanas. In: DANTAS, Carolina Vianna (org.). **O negro no Brasil**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2012. p. 85-98.

FREYRE, Gilberto. **Casa-Grande & Senzala**. 51. ed. São Paulo: Global, 2006.

KÜHN, Fábio. **Breve história do Rio Grande do Sul**. 3. ed. Porto Alegre: Leitura XXI, 2007.

MENDONÇA, Joseli Maria Nunes. Legislação emancipacionista, 1871 e 1885. In: SCHWARCZ, Lilia M.; GOMES, Flavio (Org.). **Dicionário da Escravidão e Liberdade**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019. p. 277-284.

NEPOMUCENO, Eric Brasil; MENDONÇA, Camila. 1888: abolição e abolicionismos. In: DANTAS, Carolina Vianna (org.). **O negro no Brasil**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2012. p. 74-84.

PRIORE, Mary del. **O castelo de papel**: uma história de Isabel de Bragança, princesa do Brasil, e Gastão de Orléans, conde d´Eu. Rio de Janeiro: Rocco, 2013.

SALLES, Ricardo. Café e escravidão. In: SCHWARCZ, Lilia Moritz; GOMES, Flávio (org.). **Dicionário da escravidão e liberdade**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019. p. 123-136.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **Sobre o autoritarismo brasileiro**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

SOUZA, Jessé. **A elite do atraso**: da escravidão a Bolsonaro. Rio de Janeiro: Estação Brasil, 2019.

SOUZA, Jessé. **Como o racismo criou o Brasil**. Rio de Janeiro: Estação Brasil, 2021.

# 20

# A QUEM PERTENCE A IDENTIDADE E CULTURA GREGA? UMA DISPUTA ENTRE A IDENTIDADE NACIONAL E A HISTÓRIA UNIVERSAL ANALISADA NO PEDIDO DE REPATRIAÇÃO DOS MÁRMORES DO PARTHENON

*Kimberly Terrany Alves Pires*[1]

**Resumo:** Este trabalho tem como objetivo discutir a disputa da identidade grega entre os contextos do nacionalismo e do universalismo, representadas a partir do caso da repatriação da coleção dos mármores do Parthenon. Para tanto, será apresentado o contraste discursivo dos movimentos populares gregos a favor da repatriação do patrimônio nacional, em oposição a trechos de entrevistas proferidos pelos diretores do Museu Britânico e políticos ingleses, defendendo a manutenção da coleção em território estrangeiro, devido à sua importância de caráter universal. São aproximadamente quatro décadas de debate internacional sobre a reunificação dessa coleção, existem posicionamentos de entidades internacionais, como a UNESCO e ONU, organizações independentes, comitês intergovernamentais, e a realização de muitos eventos com pesquisadores, curadores e diretores das instituições, para discussão teórica e prática de uma possível resolução do caso, satisfatória para ambas as partes. Os ingleses defendem a importância dessa coleção para além das fronteiras nacionais, mas como se constituiria uma história universal? Quais fatos e povos são representados nela? A Grécia faz parte da história universal, contudo, como se representam os cenários históricos nacionais? O que este estudo de caso pode elucidar sobre relações de poder simbólico e

[1] Doutoranda do Programa de Pós Graduação em História da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). E mail: kimterrany@gmail.com.

econômico na atualidade? Estas são algumas das questões elucidadas e exploradas nesta pesquisa. Como conceitos norteadores desta investigação, podemos elencar a discussão sobre identidade proposta por Hall (2006) e Woodward (2014), e a concepção de ocidente e história universal abordadas por Dussel (2005) e Guarinello (2003). Para este estudo, é proposta uma análise comparativa a partir dos materiais publicitários produzidos pelo *The Independent Voluntary Movement for the Repatriation of the Looted Greek Antiquities*, em contraponto às matérias e entrevistas divulgadas pela BBC News dos debatedores ingleses da temática. Em suma, a pesquisa evidenciou que os museus refletem as posições políticas, sociais e valores das sociedades que fazem parte. Alguns países ainda acreditam ser superiores a outros, e, portanto, teriam esse direito a serem porta-vozes dos discursos universais, que nada mais são do que a manutenção de um imperialismo colonizador na atualidade. Essa coleção representa uma luta por representatividade e discurso na construção da identidade nacional, assim como contesta relações de poder existentes e mantidas dentro do cenário contemporâneo. A repatriação é uma ação de reconhecimento da importância e necessidade do outro de produzir e reproduzir a partir de seus vestígios culturais originários. Talvez a maior dificuldade em aceitar a repatriação dessa coleção e de outras tantas – na África e nas Américas, principalmente – seja admitir que países imperialistas exploraram suas colônias e que devem, no mínimo, começar a reparar historicamente essas expropriações.

**Palavras-chave:** identidade grega; repatriação; universalismo.

## REFERÊNCIAS

DUSSEL, Enrique. Europa, modernidade e eurocentrismo. In: **A colonialidade do saber:** eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas. Edgardo Lander

(org). Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. Setembro 2005.

GUARINELLO, Norberto. Luís. **Uma Morfologia da História:** as formas da História Antiga. Politéia (Vitória da Conquista), Vitória da Conquista, v. 3, n.1, p. 41-62, 2003.

HALL, Stuart. **A identidade Cultural na pós-modernidade.** Rio de Janeiro: DP&A, 1999. p. 9-58.

WOODWARD, Kathryn. **Identidade e diferença:** uma introdução teórica e conceitual. In Tomaz Tadeu da Silva (Org.) Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014, cap.1, p.7-72.

# 21

# HISTORICIZANDO OS CONCEITOS DA REFORMA: INFLUÊNCIAS TRANSNACIONAIS NA EDUCAÇÃO FORMAL BRASILEIRA

*Marina Fátima Onyszko*[1]
*Halferd Carlos Ribeiro Júnior*[2]

## 1. INTRODUÇÃO

Está naturalizada e bem aceita a ideia de que a educação formal brasileira está em crise. A difusão do ideário de crise legitima a necessidade de reforma. As mídias, os governos e a opinião pública compartilham posicionamentos em defesa de reformas educacionais. Os argumentos reformadores são subsidiados, também, pelos resultados dos estudantes brasileiros nas avaliações em larga escala, entre as quais o Programa Internacional de Avaliação de Estudantes (PISA), coordenado pela Organização para a Cooperação e o Desenvolvimento Econômico (OCDE).

Os conceitos que, por meio das reformas, integram as novas políticas educacionais brasileiras são, também, convincentes e bem aceitos. Poucos são os sujeitos contrários a uma educação escolar pautada nas áreas consideradas as mais importantes para o desenvolvimento do país, no desenvolvimento de habilidades que sejam úteis na "vida real" e na preparação para o futuro. Está naturalizada a

[1] Licenciada em Pedagogia pela Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões (URI) – *Campus* Erechim. Mestranda do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas (PPGICH) da Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS) – *Campus* Erechim. E-mail: marinaonyszko.mo@gmail.com.

[2] Licenciado e Bacharel em História pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP). Mestre em História pela UNESP. Doutor em Educação pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Professor do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas (PPGICH) da Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS) – *Campus* Erechim. E-mail: halferd.junior@uffs.edu.br.

concepção de que a escola precisa formar sujeitos autônomos e protagonistas de suas aprendizagens e vidas.

Tais conceitos, no entanto, nada têm de naturalidade/neutralidade. Servem ao fortalecimento do ideário neoliberal em que se alicerçam. A educação passa a congregar os interesses dos mercados, entre os quais o de trabalho. Nesse contexto, o presente trabalho propõe-se a refletir e contextualizar, historicamente, as origens dos referidos conceitos no campo educativo e os meios pelos quais estes chegam à realidade educacional brasileira. Para isso, são abordados os debates transnacionais e as influências dos organismos internacionais/multilaterais, especialmente a OCDE, por meio do PISA.

## 2. DOS DEBATES ÀS PRESCRIÇÕES: A DÉCADA DE NOVENTA E A INTENSIFICAÇÃO DAS INFLUÊNCIAS TRANSNACIONAIS NA EDUCAÇÃO BRASILEIRA

A década final do século XX foi marcada por intensos debates e movimentos reformadores no campo educativo. Organismos internacionais/multilaterais integraram tais movimentos e tiveram significativas influências nas decisões em curso. Destacam-se, entre os organismos, a Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO), a Comissão Econômica para a América Latina e Caribe (CEPAL) e o Banco Mundial.

O Banco Mundial e a OCDE partilham de entendimentos e interesses no que tange à educação. As ações do primeiro no campo educativo, no entanto, são anteriores às ações da OCDE. O banco, um organismo multilateral de financiamento, tem sua origem situada no pós-guerra. Atuando sob liderança dos Estados Unidos, é um dos maiores captadores mundiais de recursos. Entre seus principais interesses estão a venda de projetos para os países e o financiamento de

projetos por eles apresentados. A venda e o financiamento ocorrem desde que certas condicionalidades impostas sejam respeitadas (Shiroma; Moraes; Evangelista, 2002).

A fim de alcançar empréstimos lucrativos e as metas de cobrança da dívida externa, a exemplo de outros organismos internacionais como o Fundo Monetário Internacional (FMI), o Banco Mundial passou a exigir ajustes estruturais e reformas socioeducacionais dos governos dos países. Os empréstimos passaram a serem condicionados ao cumprimento dos referidos ajustes e reformas (Silva, 2002).

O interesse para com o campo educativo evidenciou-se, de acordo com Shiroma, Moraes e Evangelista (2002), sobretudo quando o banco atuou como copatrocinador da Conferência Internacional de Educação para Todos e elaborou, a partir das conclusões da conferência, suas diretrizes políticas para as décadas seguintes (Shiroma; Moraes; Evangelista, 2002). A Conferência, realizada em 1990 em Jomtien na Tailândia, foi financiada pela UNESCO e teve como participantes agências internacionais, governos, organizações não-governamentais, e outras entidades importantes. A partir do encontro, os nove países com as maiores taxas de analfabetismo do mundo (entre os quais o Brasil) "[...] comprometeram-se a assegurar uma *educação básica de qualidade* [...]" (Shiroma; Moraes; Evangelista, 2002, p. 57, grifo das autoras).

A conferência foi um momento significativo para a difusão do projeto educacional internacional. O Banco Mundial, servindo-se das conclusões do encontro, publicou, em 1995, o documento intitulado *Prioridades y Estrategias para la Educación*. O documento (uma análise global sobre o setor educativo) "recomenda a reforma do financiamento e da administração da educação, começando pela redefinição da função do governo e pela busca de novas fontes de recursos" (Shiroma; Moraes; Evangelista, 2002, p. 73).

Outras recomendações foram "[...] mais atenção aos resultados, sistema de avaliação da aprendizagem, inversão em capital humano atentando para a relação custo-benefício;" (Shiroma; Moraes; Evangelista, 2002, p. 74). As autoras ainda pontuam que, além da descentralização de políticas de cunho social, entre as prescrições do banco, figuram uma eficiência maior no gasto social e a articulação com o setor privado na oferta da educação. Assim, foram definidas as tarefas dos países latinos no campo.

O Brasil, por meio do governo de Fernando Collor de Mello, prontamente aderiu às prescrições e iniciou as reformas. Os governos que sucederam o de Collor não alteraram o rumo. Ao longo da década de noventa, o sistema educacional brasileiro foi profundamente reformado. As mudanças políticas alicerçaram-se no apoio técnico dos organismos multilaterais. Fernando Henrique Cardoso (FHC), presidente do Brasil de 1996 a 2003, estabeleceu parcerias entre o setor privado, a indústria e o campo educativo. As propostas, idênticas às prescrições dos organismos, alicerçaram a LDB, lei maior da educação brasileira, aprovada em 1996 (Shiroma; Moraes; Evangelista, 2002).

Os interesses do capital e do trabalho foram congregados em torno da educação. FHC organizou, em 1995, um encontro entre representantes de seus ministérios e de segmentos da sociedade civil. O encontro, coordenado pelo então Ministério do Trabalho, constituiu-se um momento de inflexão na elaboração das políticas educacionais brasileiras. Tais mudanças foram publicadas no documento intitulado *Questões Críticas da Educação Brasileira* (Shiroma; Moraes; Evangelista, 2002).

Percebe-se, a partir do documento, que "[...] o que se busca é a adequação dos objetivos educacionais às novas exigências do mercado internacional e interno e, em especial, a consolidação do processo de

formação do cidadão produtivo." (Shiroma; Moraes; Evangelista, 2002, p. 78).

Shiroma, Moraes e Evangelista (2002) evidenciam que entre as propostas para a educação básica, contidas no documento, estão a reestruturação de currículos e melhoria de livros didáticos, a implementação de um sistema nacional de avaliação e a aplicação de exames com ampla divulgação de resultados e o monitoramento dos sistemas educativos. É nesse contexto, de enquadramento do campo educativo nos moldes neoliberais, que a OCDE e o PISA encontram terreno fértil para a difusão, legitimação e implementação de seus conceitos.

## 3. O LUGAR DA OCDE NA REGULAÇÃO DA EDUCAÇÃO FORMAL

A OCDE foi criada em 1961, no contexto pós Segunda Guerra Mundial, para coordenar o Plano Marshall. O referido plano consistiu numa medida, adotada pelos Estados Unidos, que pretendia auxiliar na reconstrução dos países europeus que haviam sido devastados pela guerra. A construção de marcos regulatórios para a capacitação de pessoal nas áreas científica e tecnológica, a criação de mecanismos para a liberação do comércio entre países e o crescimento da produção estavam entre os objetivos das ações da OCDE no período pós-guerra.

Com isso, nas décadas seguintes à sua criação, a organização logrou poder econômico, jurídico e político no campo internacional e passou a atuar como formuladora de políticas para a estabilidade, ampliação e consolidação do modelo econômico liberal. Possui sede em Paris, na França, e atua sob a liderança dos Estados Unidos. A área específica direcionada às ações de educação foi criada em 1970, com o nome de

Diretoria de Educação. Em 2012, passou a se chamar Diretoria de Educação e Habilidades (Silva, M. A.; Silva, M. D. A.; Ferreira, 2022).

A Diretoria é composta por pessoal especializado e assume um papel de banco de dados, alcançando o poder de prescrição de uma política global para os sistemas educativos de seus países-membros e parceiros (Silva, M. A.; Silva, M. D. A.; Ferreira, 2022). As formas de ação da OCDE passaram grandes mudanças na década de 80, com a ascensão do neoliberalismo. Foram sendo criados modos cada vez mais complexos de regulação das políticas educacionais. A organização desenvolveu uma *expertise* estatística voltada à medição da eficiência das escolas e sistemas de ensino, pautada na avaliação de algumas aprendizagens dos estudantes (Teodoro, 2023).

A referida medição, no entanto, precisava ser convincente e efetiva no plano internacional. Assim, a OCDE deparou-se com a dificuldade de aplicação das mesmas avaliações em diferentes currículos, modos de formação e contextos culturais dos diversos países. A referida limitação foi supostamente superada por meio da adoção do conceito de literacia/letramento, entendido como um conjunto de conhecimentos, habilidades e atitudes. A noção, já amplamente utilizada em alguns de seus países-membros (no Canadá, por exemplo), foi bem aceita nos demais. Isso possibilitou a criação do PISA, seu maior instrumento regulatório (Teodoro, 2023).

O PISA foi criado em 1997 e aplicado, pela primeira vez, em 2000. Trata-se de um mecanismo de avaliação em larga escala que abrange, trienalmente, os países-membros da OCDE e países convidados. O Brasil participa do PISA como país convidado desde a primeira edição. O exame é aplicado para estudantes de 15 anos e avalia conjuntos de competências em três áreas: leitura, matemática e ciências (Brasil, 2020).

Os resultados e dados gerados pela avaliação têm ampla circulação nas mídias e são tomados como referência para a medição da qualidade educacional dos diferentes países. Entre os materiais produzidos a partir dos dados do PISA estão os *rankings* mundiais que situam, em ordem decrescente (do melhor para o pior), o desempenho dos estudantes participantes de cada país.

Por conta da abrangência alcançada e da legitimidade adquirida pelas vias do convencimento e da disseminação de um tipo singular de conhecimento, o PISA dispõe de significativa credibilidade por parte dos atores políticos nacionais e da opinião pública. Seus dados são tomados, conforme Barroso e Carvalho (2011), como um conhecimento pericial, independente e universal e, de acordo com a retórica própria da OCDE (2019), à orientação política.

Sudbrack e Fonseca (2021) evidenciam que, ao passo em que se legitima como produtor de conhecimento para a tomada de decisão no campo educativo, o PISA torna-se um instrumento poderoso de regulação transnacional. A regulação transnacional, de acordo com Barroso (2006), constitui-se por meio de um conjunto de normas, instrumentos e discursos que são produzidos e têm circulação nos fóruns e espaços internacionais de consulta e decisão.

A utilização do referido conjunto de instrumentos é tomada, pelos atores nacionais (especialistas, gestores), como obrigação. Servem à adoção e/ou legitimação de decisões tomadas no âmbito dos sistemas educativos nacionais. A regulação transnacional opera por meio de um sistema de dependências constituído a partir dos efeitos da globalização da economia e tem origem nos países centrais, entre os quais Portugal, Estados Unidos, França e Reino Unido (Barroso, 2006).

Nota-se que os governos dos países se utilizam de diagnósticos e prescrições políticas para apoiar e legitimar sua tomada de decisão

(Barroso, 2006). Apesar de constituir outro importante nível de regulação, face à diversidade de fontes e modos reguladores, o Estado nacional não é o único e, por vezes, nem o mais decisivo. O sistema educativo, portanto, está sujeito a múltiplas regulações. Dito de outro modo, o sistema educativo constitui-se de uma multirregulação (Barroso, 2005). Nesse conjunto de regulações, nomeadamente no nível transnacional, é que a OCDE e o PISA operam.

## 4. AS PROMESSAS E OS PRINCIPAIS CONCEITOS DO PISA

De acordo com a retórica difundida pela OCDE, os dados ofertados pelo PISA possuem uma natureza singular e são, portanto, indispensáveis para a decisão política no campo da educação. O objetivo do exame, conforme o discurso da organização, é avaliar até que ponto os estudantes têm competências e conhecimentos suficientes para participar plenamente da vida social e econômica dos países. Para tanto, não se limita a verificar se os estudantes são capazes de reproduzir aquilo que aprenderam (OCDE, 2019).

O PISA promete também, e essa é uma de suas principais peculiaridades, avaliar "[...] até que ponto os alunos podem extrapolar o que aprenderam e aplicar seus conhecimentos em ambientes desconhecidos, dentro e fora da escola." (OCDE, 2019). A OCDE aponta que o exame traz, nas questões que o compõem, situações que possibilitam a aplicação de conhecimentos considerados essenciais para o futuro social e econômico.

A avaliação, ainda, é considerada única porque apresenta um conceito de "alfabetização" entendido como inovador. Tal conceito se refere à capacidade que os estudantes têm para aplicar habilidades e conhecimentos em áreas consideradas "chave". Esse novo

entendimento também se relaciona às capacidades dos estudantes de raciocinar e comunicar seus raciocínios de forma eficiente ao passo que são capazes, também, de identificar, interpretar e resolver problemas em situações variadas (OCDE, 2019).

Outro ponto que, de acordo com a retórica da OCDE, torna o PISA um instrumento diferenciado para apoiar a decisão política é a relevância posta na noção de aprendizagem ao longo da vida. O exame possui, ainda, regularidade e significativa amplitude de cobertura (OCDE, 2019).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A intensificação dos debates transnacionais acerca da educação, na década de noventa, impactou nas reformas e políticas educacionais implementadas no Brasil. O país acolheu prontamente as prescrições e imposições advindas da esfera transnacional e dos organismos multilaterais.

As reestruturações curriculares, a ampliação da utilização de livros didáticos, a implementação de sistemas de avaliação e monitoramento do sistema educativo e a ampla divulgação dos resultados, propostas pelo governo FHC, criaram um contexto favorável à acolhida do PISA e do ideário da OCDE.

A organização, por meio do exame, passou a dispor de significativa credibilidade em nível mundial, constituindo-se um mecanismo poderoso de regulação transnacional. Entre suas influências nas reformas e políticas educacionais brasileiras está a proposição/imposição de conceitos e, consequentemente, de concepções acerca das finalidades da educação formal.

Os exemplos mais recentes do fato anteriormente apresentado são os conceitos presentes na Base Nacional Comum Curricular (BNCC) e no Novo Ensino Médio. Áreas-chave para o desenvolvimento do país (entre as quais não estão as Ciências Humanas), competências e habilidades úteis à vida real, preparação para o futuro, resolução de problemas, eficiência e aprendizagem ao longo da visa estão entre os conceitos presentes tanto nas reformas e políticas educacionais brasileiras quanto na retórica da OCDE/PISA.

## REFERÊNCIAS

BARROSO, João. **O estado e a educação**: a regulação transnacional, a regulação nacional e a regulação local. In: BARROSO, João (Org). A regulação das políticas públicas de educação: espaços, dinâmicas e actores. Educa: Lisboa, 2006. Disponível em: https://repositorio.ul.pt/ handle/10451/5761. Acesso em: 10 set. 2023.

BARROSO, João. O Estado, a educação e a regulação das políticas públicas. **Educação e Sociedade**, v. 26, n. 92, p. 725-751, 2005. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-73302005000300002&lng=pt&nrm=iso. Acesso em: 10 set. 2023.

BARROSO, João; CARVALHO, Luís Miguel. Apontamentos sobre os 'novos modos de regulação' à luz de estudos sobre as relações entre conhecimento e política. **Propuesta Educativa**, Portugal, v. 2, ano 20, n. 36, p. 9-36, 2011. Disponível em: http://propuestaeducativa.flacso.org.ar/wp-content/uploads/2019/12/dossier_Barroso.pdf. Acesso em: 19 set. 2021.

BRASIL. Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira. **Brasil no Pisa 2018** [recurso eletrônico]. Brasília, DF: Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira, 2020. Disponível em: https://download.inep.gov.br/publicacoes/institucionais/avaliacoes_e_exames_da_educacao_basica/relatorio_brasil_no_pisa_2018.pdf. Acesso em: 18 set. 2023.

OCDE. **Resultados PISA 2018 (Volume I)**: o que os estudantes sabem e conseguem fazer. Publicações da OCDE: Paris, França, 2019.

SHIROMA, Eneida Oto; MORAES, Maria Célia Marcondes de; EVANGELISTA, Olinda. **Política Educacional**. 2 ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

SILVA, Maria Abadia da. **Intervenção e Consentimento**: a política educacional do Banco Mundial. São Paulo: Cortez, 2002.

SILVA, Maria Abádia da; SILVA, Maicon Donizete Andrade; FERREIRA, Neusa Sousa Rêgo. Governar por números: política da Organização para a Cooperação e Desenvolvimento Econômico para a educação básica. **Revista Brasileira de Educação**, Rio de Janeiro, RJ, v. 27, 2022. Disponível em: http://educa.fcc.org.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-24782022000100280&lng=pt&nrm=iso. Acesso em: 20 set. 2023.

SUDBRACK, Edite Maria; FONSECA, Dora Maria Ramos. **As razões do PISA**: regulações transnacionais e indução de políticas educativas. Curitiba, PR: CRV, 2021.

TEODORO, António. O PISA e as limitações e riscos de um programa de governação global da OCDE. **Revista Lusófona de Educação**, Portugal, v. 56, n. 56, p. 45-64, 16. jan. 2023. Disponível em: https://revistas.ulusofona.pt/index.php/rleducacao/article/view/8604. Acesso em: 19 set. 2023.

# 22

# PESOS E PANOS: REGULAMENTAÇÕES E AÇÕES COLETIVAS DOS TECELÕES E TECEDEIRAS NA LISBOA DO SÉCULO XV

*Merlim Miriane Malacoski*[1]

## 1. INTRODUÇÃO

Do processo de produção até o vestir, os tecidos foram objeto de abundantes regulamentos, contabilidade e descrições técnicas ou literárias ao longo da Idade Média (Fossier, 2018, p. 192). Historiadores debruçaram-se consideravelmente sobre suas tramas para estudar aspectos sociais, econômicos, religiosos e de inovação acerca do setor têxtil no medievo. É a partir de algumas dessas regulamentações, mais precisamente das posturas da Câmara de Lisboa sobre o uso de pesos e medidas dos tecidos, que apresentaremos neste trabalho reflexões sobre a forma como os tecelões portugueses se organizavam em meados do século XV.

Em um contexto de urbanização e complexificação dos ofícios citadinos, os mesteirais, trabalhadores urbanos responsáveis por diversas atividades manufatureiras, ocupavam um papel importante na dinâmica social das cidades portuguesas, e mantinham uma constante relação com os poderes políticos municipais - por vezes de cooperação e, em muitos casos, de oposição (Melo, 2018, p. 26). Boa parte dos atritos ocorria por conta das regulações e fiscalizações impostas pelos concelhos municipais, aos homens (e mulheres) de mesteres, no sentido de normatizar seus ofícios e produtos.

[1] Acadêmica de História na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). E-mail: merlim.malacoski@gmail.com.

Entre as inúmeras normas regulatórias do período, destacamos neste trabalho três ordenações da Câmara de Lisboa: uma de 1436 e duas de 1458, que versam sobre a padronização de pesos e medidas e recusa dos tecelões e tecedeiras de Lisboa em cumprir as determinações concelhias, resultando na interferência do rei para mediar a querela (Sequeira, 2020, p. 853). Esses documentos serão analisados, a partir de uma leitura a contrapelo (Benjamin, 1985, p. 157), no intuito discutir o papel dos tecelões e tecedeiras dentro do universo dos mesteres da Lisboa medieval, as relações entre os mesteirais e os concelhos e as estratégias de ação política dos trabalhadores.

Para isso, usaremos como principal fonte documental o *Livro das Posturas Antigas*[2] do Arquivo Municipal de Lisboa. A obra, editada em 1974 com leitura e transcrição de Maria Teresa Campos Rodrigues, reúne uma série de normas jurídicas estabelecidas pela autoridade concelhia nos séculos XIV e XV (Pinto, 2016, p. 48). O livro é composto por 264 posturas e seu conteúdo pode ser dividido em sete núcleos principais: comércio, mesteirais e ofícios, urbanidade, pesos e medidas, justiça, sociedade e varia (Homem; Homem, 2014, p. 42-46).

Nossa análise dialoga com as reflexões de autores lusófonos que se dedicam ao estudo da atuação dos mesteirais nas cidades portuguesas nos últimos séculos da Idade Média. Entre eles, Arnaldo Sousa Melo, autor de estudos sobre os sistemas produtivos dos mesteirais e sua relação com o poder concelhio; Joana Sequeira, cuja obra versa sobre o setor têxtil no território português em suas diferentes etapas de produção. Além de Bruno Marconi da Costa, que aborda as atividades

[2] RODRIGUES, Maria Teresa Campos (ed.). **Livro das Posturas Antigas**. Lisboa: Câmara Municipal de Lisboa, 1974.

políticas dos trabalhadores urbanos, utilizando o conceito de ação coletiva presente na obra de Charles Tilly.

As reflexões propostas neste trabalho serão costuradas a partir da perspectiva da História Vista de Baixo. Abordagem historiográfica que, ao explorar a história do ponto de vista do soldado raso e não do grande comandante, abre, segundo Jim Sharpe, "a possibilidade de uma síntese mais rica da compreensão histórica, de uma fusão da história da experiência do cotidiano das pessoas com a temática dos tipos mais tradicionais de história" (Sharpe, 1992, p. 54).

Sob a ideia defendida por E. P. Thompson de que devemos olhar para os trabalhadores de outros períodos e reconhecer que "suas aspirações eram válidas nos termos de sua própria experiência" (Thompson, 2004, p. 13), vamos abordar o contexto dos mesteirais de Lisboa, sua relação com o poder concelhio e as regulamentações municipais; as organizações produtivas dos tecelões e; sobretudo, as ações coletivas empregadas para que sua voz fosse ouvida pelos poderes da cidade e do reino.

## 2. O SETOR TÊXTIL E O OFÍCIO DA TECELAGEM

O setor têxtil possuía notável importância dentro da economia das cidades medievais e apresentava uma "estreita associação entre cidade e campo, comércio e mecânica, regulamentação e modas" (Fossier, 2018, p. 196), com etapas de produção que se iniciavam no cultivo do linho e na produção de lã, por exemplo, e seguiam até ofícios mais especializados como a confecção e comércio de tecidos e vestimentas.

A divisão do trabalho e as dinâmicas de produção presentes no setor têxtil medieval podem, segundo Robert Fossier, lançar luz sobre

as unidades de produção características das cidades europeias do período:

> É nesse contexto que floresce com perfeição a estrutura artesanal medieval em seu grau pleno: oficinas que são a propriedade de um mestre ou de uma família, aprendizes cada vez mais ligados a eles pelo sangue, encarregados contratados por tarefa e, às vezes, com suas próprias ferramentas (Fossier, 2018, p. 196).

A historiografia tradicional, no entanto, por muito tempo limitou os estudos acerca do setor têxtil aos grandes centros de produção. O que contribuiu para uma "sobrevalorização da importância das oficinas urbanas especializadas em tecidos de luxo destinados à exportação, relegando para um segundo plano os tecidos de qualidade média, que correspondiam à maioria da produção têxtil europeia" (Arnoux; Bottin, 2004, p. 347 *apud* Sequeira, 2019, p. 321).

Nas últimas décadas, o desenvolvimento de estudos em escala regional tem lançado novos olhares para a produção de tecidos de qualidade média em diversas regiões da Europa medieval. É o caso de Portugal, onde se destacam as pesquisas de Joana Sequeira acerca da manufatura de têxteis durante a Idade Média. Sua obra *O Pano da Terra*[3] aborda a distribuição geográfica dos tecidos, as técnicas e fases da produção, bem como aspectos relacionados ao trabalho – como a participação feminina, os modelos de organização da produção e as fiscalizações sobre os ofícios têxteis.

A produção de tecidos em Portugal, embora muito menor que a de outros centros europeus, representava um dos principais setores econômicos do reino e possuía diversos modelos de organização e gestão da produção (Sequeira, 2012, p. 2). As fases iniciais da manufatura têxtil,

[3] SEQUEIRA, Joana. **O Pano da Terra**. Editora U. Porto Press. Porto, 2014.

como a preparação da fibra de linho ou lã e a fiação, ocorriam no campo e dentro de um contexto doméstico. A partir da tecelagem – etapa de produção do tecido propriamente dito – os ofícios têxteis passavam a assumir um caráter mecânico e urbano, cuja "unidade de produção base mais comum seria a oficina/loja, de pequena dimensão na qual se poderia se conjugar o trabalho dos membros do agregado familiar com a mão de obra assalariada contratada" (Sequeira, 2014, p. 145).

Esse tipo de unidade de produção, porém, não era a única forma de organização do trabalho. No século XVI, há registros de que alguns ofícios têxteis de Portugal atuavam no modelo de *verlagssystem*, "no qual os comerciantes (*verlegers*) financiam, através de um sistema de adiantamentos, o ciclos produtivos, controlando dessa forma a distribuição do produto pelas diferentes fases de produção" (Sequeira, 2014, p. 146). É possível que esse modelo já estivesse presente nas relações dos comerciantes de tecidos (trapeiros) com tecelões e fiandeiras no século XV, pois nem todos os tecelões e tecedeiras possuíam teares e equipamentos próprios (Sequeira, 2014, p. 146).

É, portanto, necessário ter em mente que os tecelões e tecedeiras de Lisboa, cuja atuação e organização será abordada neste trabalho - assim como outros mesteirais da fabricação de panos - não representavam uma categoria homogênea de trabalhadores.

## 2.1 O LUGAR SOCIAL DOS TECELÕES E TECEDEIRAS ENTRE OS MESTEIRAIS DE LISBOA

Uma vez inseridas no ambiente urbano, as unidades de produção da tecelagem estavam diretamente ligadas às dinâmicas de trabalho e comércio do espaço citadino e os tecelões e tecedeiras faziam parte de um grupo social heterogêneo e característico das cidades medievais portuguesas: os mesteirais.

De origem medieval, o termo *mesteiral* se refere a uma série de categorias profissionais, que inclui ofícios dedicados à transformação de matéria-prima e pequenos comerciantes (Marques, 1981, p. 136). De acordo com Arnaldo Sousa Melo, os mesteirais ocupavam uma posição intermediária na escala social - abaixo das oligarquias e do poder concelhio, e acima do povo (Melo, 2013, p. 151).

Arnaldo Sousa Melo é, dentro da historiografia atual portuguesa, um dos principais pesquisadores a tratar dos sistemas de produção dos mesteirais nos séculos XIV e XV, bem como da organização dos artífices portugueses no espaço urbano e suas relações sociais e políticas. Ao abordar a relação desses trabalhadores urbanos com o poder concelhio das cidades medievais portuguesas, o autor aponta que existiam, entre os próprios mesteirais, distinções sociais de acordo com seus ofícios:

> Naturalmente que a posição social dos mesteirais não era toda igual, pois como é sabido, uns dispunham de capital social, simbólico e económico superior a outros. Simultaneamente não podemos esquecer que estes grupos e partições sociais não eram de modo algum estanques, pelo contrário alguma mobilidade social existia, em particular entre mesteirais e mercadores ou oficiais superiores (Melo, 2013, p. 151).

Embora não tenhamos informações específicas sobre a hierarquização dos mesteirais em Lisboa e o lugar social em que se encontravam os tecelões, o Regimento das Procissões de Évora pode fornecer indicativos da posição ocupada por diferentes mesteres no espaço urbano português. Em procissões como a de Corpus Christi os mesteirais eram organizados de acordo com seu grau de prestígio na cidade. No regimento, datado do final do século XV, os tecelões aparecem na 7ª posição (de um total de dezoito), ao lado dos penteadores de lã e dos cardadores; à frente de mesteirais como os ferreiros, alfaiates, sapateiros, entre outros; e abaixo de ourives, tosadores,

carpinteiros, pedreiros, etc. (Marques, 1981, p. 137-138). Ou seja, é provável que os tecelões ocupassem uma posição intermediária dentro da hierarquia dos mesteirais.

## 3. OS MESTEIRAIS E SUA RELAÇÃO COM O PODER CONCELHIO

Embora exercessem diferentes ofícios e ocupassem posições hierarquicamente distintas no espaço citadino, os mesteirais tiveram papel importante dentro do contexto de crescimento urbano e de transformações econômicas experienciado pelas cidades portuguesas nos últimos séculos da Idade Média. Com suas tendas, casas e oficinas espalhadas pela cidade, especialmente em regiões como a Ribeira Ocidental, os mesteirais de Lisboa se organizavam em um "espaço economicamente vivo no qual comerciantes e artífices compartilhavam o viver citadino" (Costa, 2017, p. 9).

O compartilhamento dessas experiências sociais pode ter contribuído para que os mesteirais lisboetas constituíssem uma identidade própria enquanto grupo e desenvolvessem um certo grau de organização em determinados períodos. Ao analisar as ações coletivas dos trabalhadores, Bruno Marconi da Costa ressalta que o próprio uso do termo mesteiral para designar uma categoria tão heterogênea pode ser um indicativo de que existia uma certa identidade comum entre os artífices urbanos de Lisboa:

> São ferreiros, sapateiros, alfaiates, tanoeiros, carniceiros, piliteiros, cutileiros, entre outros – todos sob a mesma denominação, o que denota alguma identidade coletiva, determinada por uma série de experiências sociais comuns: compartilhavam um sistema produtivo, faziam parte dos grupos populares e "médios" urbanos e organizavam-se em confrarias religiosas (Costa, 2018, p. 382).

É importante destacar que em Portugal a organização mais institucionalizada dos mesteres em corporações de ofício só ocorreu no século XVI (Marques, 1981, p. 140). Isso não significa, porém, que os mesteirais não possuíam formas de organização próprias nos séculos anteriores. Um exemplo são as confrarias, associações religiosas e de solidariedade que ofereciam vantagens práticas aos membros que compartilhavam do mesmo ofício ou devoção (Costa, 2016, p. 128). Ao reunir pessoas com vivências semelhantes, as confrarias serviram como um catalisador para uma experiência social comum. Segundo Bruno Marconi da Costa:

> Podemos considerar as confrarias religiosas instituições que garantiam uma experiência social em conjunto, ao se configurarem como espaços nos quais os mesteirais compartilhavam os flagelos que a peste, a fome e a instabilidade econômica legaram à população. Assim, através dessas precursoras das "corporações de ofício", criava-se uma identidade social e uma noção de pertencimento, que seria um dos fenômenos que possibilitaria uma agência comum por parte desse grupo social (Costa, 2016, p. 128).

Seja por meio dessas confrarias religiosas ou a partir de ações informais, os mesteirais adotavam com certa frequência atitudes de intervenções coletivas de enfrentamento aos poderes públicos, sobretudo o concelhio (Melo, 2013, p. 150), de forma a defender seus interesses e demandas.

Nos séculos XIV e XV, o grau de participação política dos mesteirais no ambiente citadino variava de acordo com a cidade, os ofícios e o nível de centralização dos poderes públicos - tanto o régio quanto o dos concelhos. A relação dos homens de mesteres com o poder concelhio assumia tanto formas de cooperação, quanto de oposição e litígio (Melo, 2018, p. 26). Nesse sentido, Arnaldo Sousa Melo aponta alguns dos contextos nos quais ocorriam as ações conjuntas dos mesteirais:

> – Participação na regulamentação e controlo dos mesteres.
> – Participação em determinadas decisões políticas concelhias.
> – Ações judiciais junto do poder régio ou seus agentes.
> – Contestação social, greves, tumultos, ações violentas: motivos profissionais; ou políticos e económico-sociais mais vastos.
> – Participação em procissões, como o Corpus Christi, de forma organizada por mester, ou grupos de mesteres. (Melo, 2018, p. 28).

Essas e outras ações apontam para a "existência dum protagonismo político, social e económico dos mesteirais junto do poder concelhio nas principais cidades do reino ao longo dos séculos XIV e XV, em particular em Lisboa, Porto e Évora" (Melo, 2018, p. 29). Os ofícios passavam por regulações por parte dos poderes municipais, senhoriais e régios; mas os mesteirais também possuíam um grau de autorregulação; além de alguma capacidade de negociação para participar da formulação e fiscalização das regulamentações de seu trabalho (Melo, 2013, p. 150).

## 4. REGULAMENTAÇÕES E FISCALIZAÇÕES

Grande parte das relações entre os mesteirais e o poder concelhio se dava por conta das regulamentações impostas aos ofícios urbanos. Tais regulações estão presentes em fontes normativas do período, como as posturas municipais, atas de vereação e regimentos de ofícios. Esses documentos foram objeto de estudo da historiografia portuguesa a partir do início do século 20, em especial nas décadas de 1940 e 1950, com a publicação de regimentos de ofícios do final da Idade Média e início do período Moderno, referentes a cidades como Lisboa, Porto e Guimarães (Sequeira, 2020, p. 837). Esses primeiros estudos possuíam, segundo Joana Sequeira, um grau de comprometimento político-ideológico ligado à ideologia corporativista de regimes fascistas

europeus e acabaram "por promover uma certa visão estática e idílica do funcionamento das corporações de mester" (Sequeira, 2020, p. 837).

Nas últimas décadas, as regulamentações dos ofícios urbanos medievais voltaram a receber a atenção dos historiadores, a partir de perspectivas renovadas, que colocam maior enfoque nos indivíduos do que propriamente nas estruturas (Sequeira, 2020, p. 837). Segundo Joana Sequeira, os estudos mais recentes sobre os documentos normativos buscam construir "uma visão integrada dos sistemas de regulamentação nos seus contextos sociais, econômicos, jurídicos e políticos, interessando-se mais pelas relações entre mesteirais e poderes públicos" (Sequeira, 2020, p. 837).

Em Portugal, destacam-se os trabalhos de Arnaldo Sousa Melo, incluindo sua tese de doutoramento *Trabalho e produção em Portugal na Idade Média : o Porto, c. 1320 – c. 1415*[4], além da pesquisa de Rodolfo Feio[5] sobre as regulamentações dos mesteirais presentes nas posturas de Évora. Ressaltamos ainda a contribuição da obra de Joana Sequeira, que trata especificamente das regulamentações dos ofícios têxteis.

Dentro do contexto normativo dos mesteirais, o primeiro regimento corporativo português - e único que se conhece para a época medieval - é de 1489 e trata dos ofícios dos couros e sapateiros da cidade de Lisboa (Sequeira, 2020, p. 840). Os movimentos dos poderes municipais para enquadrar e regulamentar os ofícios urbanos, no entanto, começaram séculos antes e tem suas raízes no período de domínio islâmico da Península Ibérica, quando o responsável pelo

---

[4] MELO, Arnaldo Rui Azevedo de Sousa. **Trabalho e Produção em Portugal na Idade Média:** o Porto, c. 1320 - c. 1415. 2009. 2 v. Tese (Doutorado) - Curso de História, Instituto de Ciências Sociais, Universidade do Minho, Braga, 2009.

[5] FEIO, Rodolfo. **Por prol e bom regimento.** A cidade e o trabalho nas posturas antigas de Évora. Dissertação de Mestrado em História, ramo Idade Média, apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 2017.

mercado, o muhtasib (almotacé), tinha entre suas funções o controle das atividades dos ofícios.

A tradição islâmica sobreviveu nos espaços conquistados pelos cristãos, inclusive mantendo o nome de almotacé para designar o oficial responsável por fiscalizar o controle de pesos e medidas e a qualidade dos produtos (Sequeira, 2020, p. 841). Mas o almotacé não atuava sozinho na fiscalização. Em cidades como Lisboa surgiram também os vedores, representantes dos mesteirais que tinham a função - delegada por um almotacé - de fiscalizar os seus respectivos ofícios e controlar aspectos específicos dos seus mesteres (Melo, 2009, p. 287). A intervenção do poder municipal nos ofícios urbanos fazia, portanto, parte das obrigações concelhias e era justificada pela ideia de garantir o bem comum dos habitantes da cidade. Mário Farelo, porém, aponta que tais posturas e ordenações não raramente "tivessem por objectivo principal, embora velado, o favorecimento da elite dirigente em detrimento de outros grupos urbanos" (Farelo, 2009, p. 98).

Além disso, a regulação por parte do concelho não ocorria com o mesmo nível de intensidade para todos os mesteirais - alguns ofícios eram mais controlados do que outros. A regulamentação era mais rígida no caso de atividades poluentes e de ofícios considerados particularmente importantes para a economia da cidade, geralmente relacionados com o abastecimento e consumo urbano (Melo, 2018, p. 31).

Seria esse o caso dos ofícios têxteis? Um indício da presença dos mesteres relacionados à feitura dos tecidos entre os ofícios com maior regulamentação pode ser notado na divisão dos mercadores em três grupos feitas por D. Afonso V: "um para o comércio de panos, outro para o de vinhos e o terceiro para o das mercadorias compreendidas na denominação genérica de "auer de peso", isto é, aquilo que se vendia a peso ou por medida". Mesmo que essa classificação trate dos

mercadores de panos e não necessariamente dos tecelões, nos parece plausível que uma maior fiscalização do ofício da tecelagem ocorria de forma a garantir que os comerciantes de tecido, um dos produtos mais requisitados à época, não ficassem sem sua mercadoria.

### 4.1 AS POSTURAS SOBRE O CONTROLE DE PESOS E MEDIDAS

O controle dos pesos e medidas das mercadorias era um dos principais conteúdos de regulamentação do trabalho dos mesteirais. A uniformização das medidas era uma preocupação constante dos poderes municipais e régio - tanto para proteger os consumidores e evitar fraudes, quanto para facilitar a cobrança de impostos:

> Em Portugal, a utilização dos selos parece estar sobretudo relacionada com a cobrança dos impostos. Nas posturas de Évora de finais do século XIV, estipula-se que os tosadores não pudessem receber nem tosar pano sem que o mesmo estivesse selado com o selo do concelho. Os moradores de Monsanto, nas Cortes de Lisboa de 1498, queixavam-se do facto de que todos aqueles que aí teciam buréis tinham de se deslocar até à Guarda para selar os respetivos panos (Sequeira, 2020, p. 852).

Não entraremos aqui no sistema de pesos das cidades medievais portuguesas, cujo funcionamento era especialmente complexo (Lopes, 2018, p. 145). Destacamos apenas que, desde o século XIV, existia em Portugal um desejo da Coroa em estabelecer padrões únicos. Por conta disso, ordenações e cortes do rei e regulamentações concelhias das cidades buscavam padronizar as medidas utilizadas pelos mesteirais.

Em Lisboa, uma postura da Câmara, de 1436, estabeleceu o peso da terra como forma oficial e exclusiva de medida das mercadorias - incluindo os têxteis (Purificação, 2009, p. 51). A *"Ordenaçom que não comprem panos nem cousas de pesso ssenom per medidas e pesos da terra"*

(Rodrigues, 1974, p. 3) proibia o uso de outras medidas e previa uma pena de quinze dias de prisão para quem não cumprisse a regulação.

Mais de vinte anos depois, o cumprimento da ordenação não aparenta ser uma prática comum entre os mesteres responsáveis pelo ofício da tecelagem. É o que demonstra uma postura de 1458, que tratava diretamente dos pesos e medidas usados pelos tecelões. O documento, presente no *Livro das Posturas Antigas*, determinava que os tecelões e tecedeiras parassem de usar pesos que "*nom eram verdadeiros e emganavam o povo*" (Rodrigues, 1974, p. 25), e utilizassem os pesos oficiais da cidade. A punição, dessa vez, era uma multa de 200 reais e a apreensão dos pesos falsos.

A postura seguinte tratava do mesmo tema dois meses depois e reiterava que os tecelões deveriam entregar seus pesos falsos, além de determinar que as ordenações *"fosem apregoadas polla dicta çidade pera os dictos teçelãaes nom alegarem jnorançia"* (Rodrigues, 1974, p. 27). A necessidade de reforçar a ordenação e criar mecanismos para que os mesteirais não encontrassem brechas demonstra uma dificuldade do poder público em fazer com que os tecelões cumprissem o ordenamento.

O mesmo documento mostra que a Câmara precisou mudar suas estratégias a fim de garantir que os mesteirais da tecelagem se adequassem à regulamentação. Ainda em novembro de 1458, os almotacés se reuniram com os tecelões e estenderam em mais um mês o prazo para troca dos pesos. A audiência, porém, não garantiu o acordo entre o poder público e os mesteirais e, tanto os tecelões quantos a Câmara de Lisboa solicitaram a intervenção do rei para resolver a contenda (Sequeira, 2020, p. 853).

A resposta de D. Afonso V acerca da questão da adequação do uso dos pesos de ferro ocorreu em maio de 1459. O documento, presente no

Livro I de Sentenças, traz mais detalhes sobre as reivindicações dos tecelões e dá pistas sobre como se deram suas ações coletivas. De acordo com o documento, onze tecelões e quatro tecedeiras de Lisboa, citados nominalmente no documento, se reuniram para falar *"em seus nomes e de todollos outros do dicto oficio"* (Sequeira, 2020, p. 854). O requerimento produzido por esses mesteirais é detalhado por Joana Sequeira:

> Inicialmente, começavam por argumentar que a ordenação sobre o uso de pesos de ferro era nova, que nunca tinha sido aplicada e que tinha sido executada sem autorização do rei. Alegavam ainda que muitos dos mesteirais eram pobres e que não poderiam pagar os 300 reais que eram necessários para adquirir os pesos de ferro marcados, preferindo abandonar a atividade a incorrer em tal despesa. Pediam então aos oficiais da Câmara que dessem a ordenação por nula e, uma vez que estes não acederam, solicitavam que o município apresentasse um recurso ao rei (Sequeira, 2020, p. 854).

Os vereadores e o procurador de Lisboa, por outro lado, argumentam em sua carta a D. Afonso V que os pesos utilizados pelos tecelões estavam desgastados e quebrados, prejudicando os compradores. Além disso, acusavam alguns tecelões de usarem pesos falsos de forma deliberada e como o intuito de ficar *"ricos com ho pano allheo"*. De acordo com os oficiais municipais, a regulamentação havia sido, portanto, realizada "por serviço de nosso senhor Deus e bem do povo" (Sequeira, 2020, p. 853).

Após considerar os argumentos dos dois lados, o rei ordenou a presença dos tecelões que seriam impactados pela decisão para confirmar se os mesteirais estavam de acordo e determinou que dois tecelões da cidade, mais velhos e casados, fossem consultados sobre os custos que os mesteirais teriam para adquirir os pesos da terra.

> A sentença, que recebeu o acordo geral dos tecelões, determinava que não fossem aplicadas as sanções determinadas pelos almotacés e vereadores do

> ano anterior. No entanto, o rei ordenou que, daí em diante, a postura fosse observada, isentando apenas do seu cumprimento "molheres vizinhas pobres, miseravees pessoas ou velhas de saseenta e çinquo anos para acima." (Sequeira, 2020, p. 854).

Embora os tecelões e tecedeiras de Lisboa não tenham conseguido atingir o seu objetivo de anular a ordenação dos pesos, tanto o processo junto à Câmara da cidade quanto o envolvimento e posterior decisão do rei trazem reflexões interessantes sobre a capacidade de organização desses mesteres, como veremos a seguir.

## 5. REFLEXÕES SOBRE AS AÇÕES COLETIVAS DOS TECELÕES E TECEDEIRAS

Ao analisarmos o caso da padronização dos pesos e medidas - desde a postura de 1436 até o envolvimento do rei em 1459 – um elemento logo chama a atenção: a recusa constante dos tecelões e tecedeiras de Lisboa em obedecer ao poder da cidade e reconhecer sua autoridade em relação à fiscalização do ofício da tecelagem (Sequeira, 2020, p. 854). Mas como se deu o enfrentamento dos trabalhadores em relação às regulamentações impostas pelo poder municipal? De que forma esses mesteirais organizaram suas ações coletivas?

### 5.1 A QUESTÃO DOS PESOS FALSOS E FRAUDES

O primeiro ponto a ser analisado é o conteúdo da acusação presente na postura de 1458: o uso de pesos falsos por parte dos tecelões. Essa era uma prática comum entre esses mesteirais? Joana Sequeira destaca que o fio de lã provavelmente não era de propriedade do tecelão (Sequeira, 2020, p. 147) - sendo entregue a ele por um mercador ou pelo próprio consumidor que fazia uma encomenda. A autora aponta a possibilidade da utilização de pesos falsos ser "uma manobra de manipulação utilizada por alguns tecelões para guardarem, ou melhor,

roubarem uma parte do fio recebido, não o aplicando na totalidade da confeção do tecido encomendado" (Sequeira, 2020, p. 147).

Nesse sentido, podemos levantar hipóteses para a forma como os tecelões e tecedeiras poderiam burlar as regras durante o processo de tecelagem. Misturar fios de qualidade inferior ou tecer tramas mais espaçadas - com uma densidade menor de fios -, por exemplo, nos parecem alguns dos recursos passíveis de serem empregados pelos tecelões para ficar com uma parte dos fios para si. Tais possibilidades estariam de acordo com o fato de que as regulamentações a respeito da qualidade dos tecidos produzidos em Portugal nos séculos XIV e XV são relativamente escassas e focadas apenas em questões de medidas. Um controle mais rigoroso da qualidade têxtil e fiscalizações regulares de aspectos técnicos da produção de panos só foram implementados no século XVI com os primeiros regimentos de tecelões (1559) e o Regimento da Fábrica dos Panos (1573) (Sequeira, 2020, p. 857).

## 5.2 AS AÇÕES COLETIVAS EMPREGADAS PELOS TECELÕES E TECEDEIRAS

Independentemente de os pesos irregulares serem utilizados por má-fé ou não, os tecelões e tecedeiras foram acusados de empregar medidas falsas e decidiram se organizar coletivamente para contestar a regulamentação da Câmara de Lisboa. Vamos analisar, portanto, de que forma se deram as ações coletivas desses mesteirais.

Para conceituar ações coletivas, utilizamos as reflexões de Charles Tilly, sintetizadas por Bruno Marconi da Costa:

> Por ações coletivas, referimo-nos a um conceito sociológico baseado nas reflexões de Charles Tilly. Para esse autor, a análise das ações coletivas deve considerar uma síntese entre elementos causais, isto é, que toda ação é fruto de elementos externos ao grupo social ou indivíduo que a empreende; e intencionais,que consideram que esses grupos e indivíduos escolhem

> livremente quais ações tomar, de acordo com um certo conjunto de regras. (Costa, 2018, p. 384).

De acordo com Tilly, as ações coletivas de um grupo devem ser analisadas a partir de cinco componentes: interesses, organização, mobilização, oportunidade e ação coletiva (Costa, 2018, p. 385). É a partir do arranjo desses fatores em diferentes contextos históricos e da cultura historicamente definida que determinados grupos criam seus repertórios de ações coletivas. De acordo com Bruno Marconi da Costa, "podemos definir esses repertórios como uma caixa de ferramentas que um determinado grupo possui e considera legítima para usar em situações distintas" (Costa, 2018, p. 385).

No caso abordado neste trabalho, os *interesses* dos tecelões eram de evitar a aplicação da regulamentação de pesos e as punições sobre o uso de pesos falsos. Para isso, sua *organização* se deu pela escolha de quinze representantes do ofício, cuja *mobilização* ocorreu através da reunião com os almotacés e do posterior requerimento ao rei. Nesse ponto, é interessante destacar que o forte controle régio em Lisboa pode ter possibilitado que os tecelões tivessem uma *oportunidade* maior de apelar diretamente ao rei do que teriam em outras cidades do reino. Fato é que, mesmo com uma argumentação limitada, a *ação coletiva* dos tecelões e tecedeiras fez com que seus interesses fossem ouvidos não apenas nas instâncias municipais, mas também junto ao próprio monarca (Sequeira, 2014, p. 132).

Cabe destacar como os ecos das demandas dos tecelões podem ser notados na decisão de D. Afonso V. Da alegação dos mesteirais de que muitos deles não possuíam condições de adquirir os pesos da terra, restou a isenção concedida pela Coroa às tecedeiras pobres e aos tecelões miseráveis ou idosos. Mesmo não conseguindo anular o emprego dos pesos oficiais, os tecelões conseguiram garantir a presença

de seus representantes em negociações futuras sobre regulamentações do seu ofício.

Esses representantes foram realmente ouvidos pelo poder municipal? A querela entre os tecelões e a Câmara de Lisboa terminou após a sentença do rei? Nos faltam fontes sobre o cumprimento ou não da regulação por parte dos tecelões. As próximas ordenações referentes a pesos e medidas presentes no *Livro das Posturas Antigas de Lisboa* (Rodrigues, 1974, p. 73-74, 80-84) tratam de assuntos como o valor monetário que os afinadores devem levar pelas medidas, além de prazos para afinação das medidas - tanto para moradores quanto para mercadores - mas não trazem nenhuma menção específica aos tecelões e ao peso da terra.

### 5.3 A PARTICIPAÇÃO FEMININA

Outro ponto referente às ações dos tecelões que merece atenção é o fato de que entre os quinze representantes citados no requerimento ao rei, estão quatro tecedeiras. Innes Perez, Catarina Paaez, Lionor Afomso e Lionor Gonçallvez são as mulheres citadas nominalmente junto aos demais tecelões (Sequeira, 2020, p. 854).

Embora as tecedeiras raramente sejam citadas individualmente, a menção conjunta a mesteres femininos e masculinos em documentos e ordenações não é uma exclusividade desse caso. Determinações concelhias de Évora (1379-81) e Arraiolos (1420), e capítulos de Cortes de Guimarães e Braga (1455) e de Leiria (1460) referem-se a tecelões e tecedeiras - distinguindo o gênero, mas aplicando as mesmas regras para homens e mulheres (Sequeira; Melo, 2012, p. 12).

O que chama a atenção no caso do requerimento de 1458 é a existência de nomes femininos entre aqueles escolhidos pelos próprios

tecelões lisboetas para apresentar suas demandas à Coroa. Seria a presença das mulheres uma forma de apelar ao rei a partir da piedade cristã relacionada à proteção de mulheres, como as viúvas, por exemplo? Uma forma de mostrar que essas mulheres desamparadas também estavam sofrendo com a necessidade de comprar os pesos oficiais da cidade? Não temos indicações sobre as condições sociais das quatro mulheres escolhidas como representantes - se elas eram viúvas, se tinham maior status entre os tecelões ou se eram tecedeiras mais simples. Nesse sentido, é significativo, no entanto, que o rei acabou por isentar as *"molheres vizinhas pobres"* de seguir a regulamentação.

Por outro lado, a presença feminina no requerimento dos tecelões pode demonstrar que, além de estar presentes no ofício da tecelagem, as mulheres tinham a possibilidade de assumir, em certa medida, o papel de representantes daquele ofício em uma negociação com o poder público da cidade (Sequeira, 2014, p. 140). Mas até onde ia a participação das tecedeiras nessas decisões? Como se davam as relações de gênero entre os mesteirais de Lisboa?

Como já apontamos neste trabalho, a tecelagem era uma etapa que marcava a transição da produção têxtil do campo para o espaço urbano. De forma semelhante, era na tecelagem que o trabalho deixava a ser executado majoritariamente por mulheres no âmbito doméstico e passava a ser realizado por homens e mulheres também na cidade.

Em Portugal, a participação feminina no ofício da tecelagem se dava em diferentes níveis: desde o trabalho mais rudimentar nas áreas rurais até o ofício com alto grau de especialização técnica realizado nas oficinas urbanas (Sequeira; Melo, 2012, p. 13). Informações presentes em documentos de pagamento de dízimo e em regulamentações concelhias, por exemplo, indicam que algumas mulheres trabalhavam como tecedeiras o ano todo enquanto outras atuavam sazonalmente

(Sequeira; Melo, 2012, p. 11). Além disso, umas possuíam tear próprio e outras trabalhavam com equipamentos de outra pessoa - provavelmente um mesteiral ou um mercador.

O final do século XV trouxe indícios de especialização técnica do ofício da tecelagem e uma maior divisão entre as atividades exercidas por homens e mulheres. No Regimento de Pesos e Medidas da Câmara da cidade do Porto (1483), os mesteres da tecelagem são divididos em duas categorias com medidas específicas para cada um. Os tecelões eram responsáveis pelos panos de linho, que deveriam ser pesados com pesos de ferro (Lopes, 2018, p. 159); já as tecedeiras produziam os veeos – tecidos delicados de linho ou seda - medidos por onças (Lopes, 2018, p. 162).

Os documentos de regulamentação são elementos importantes que nos possibilitam mapear a participação feminina na atividade têxtil medieval. Esses números, no entanto, não dão conta da totalidade da atuação das mulheres na tecelagem. Ao mencionar os privilégios comerciais concedidos por D. Afonso V aos mercadores judeus em 1442 (atribuídos a 143 tecelões e duas tecedeiras), Joana Sequeira alerta para necessidade de analisar os números de forma crítica:

> Se nos baseássemos apenas nos números desta amostragem, poderíamos facilmente concluir que o sector da tecelagem seria largamente dominado pelos homens e que às mulheres estava reservado um espaço muito reduzido. Mas estes números podem enganar. Por detrás de cada um dos nomes destes tecelões poderia estar escondido o das suas mulheres, que trabalhavam em conjunto com eles nas oficinas ou no quadro de uma economia familiar. O privilégio é atribuído apenas no nome do homem porque é ele o mestre do ofício. Não deixa, mesmo assim, de ser significativo que nesta lista haja duas mulheres, que nada indica serem viúvas, a receber o privilégio na qualidade de mestras (Sequeira; Melo, 2012, p. 10).

Mas, se por um lado a hipótese do trabalho em conjunto com os homens pode sinalizar uma maior participação feminina nos ofícios;

por outro, pode evidenciar uma relação de subalternidade nas relações de trabalho. Para Maria Helena da Cruz Coelho, "o trabalho feminino é assim complementar do masculino, mas numa complementaridade que se matiza de subordinação ou emulação" (Coelho, 1990, p. 38).

As relações de gênero das mesteirais mulheres com seus pares homens e com os agentes públicos responsáveis pela regulamentação e fiscalização de seu trabalho constituem, portanto, outro aspecto que não é contemplado pelas fontes documentais. Mulheres e homens eram tratados da mesma forma pelos almotacés? As punições e limitações das atividades laborais se davam em igual intensidade? Para Josena Ribeiro, as relações de trabalho eram intrinsecamente perpassadas pela visão sobre a mulher presente no imaginário medieval:

> [...] o fato de não existir em documentação uma diferenciação clara, não significa que não houvesse um espaço para ação livre e interpretação dos homens que aplicavam as penas e que tinham poder em relação às categorias laborais. As mulheres certamente poderiam sofrer sanções desviadas e mais fortes pelo próprio discurso acerca do feminino, presente no seio da sociedade medieval e misógina, e que compreendia que a posição da mulher era sempre de um ser incompleto, imperfeito. (Ribeiro, 2022, p. 204).

No caso das posturas analisadas neste trabalho, as penas para tecelões e tecedeiras que utilizassem pesos falsificados eram as mesmas e não há indicações explícitas de diferenciação do tratamento de mesteres masculinos e femininos. É importante lembrar, no entanto, que a fiscalização era feita por homens. Agentes de origem distinta que poderiam ser mercadores, letrados, cavaleiros vilões, peões, proprietários urbanos e mesteirais (Ribeiro, 2022, p. 202).

Além disso, quando olhamos para outros ofícios têxteis, é possível notar nas posturas camárias diferenças de tratamento entre homens e mulheres (Ribeiro, 2022, p. 198). Um exemplo são as tendeiras, mulheres

que vendiam pequenos itens, incluindo linhas e fitas de seda, no espaço citadino. E que, ao lado de outras ocupações femininas relacionadas ao pequeno comércio - como as regateiras – recebiam do poder municipal uma série de limitações a respeito dos espaços e da forma como podiam comercializar seus produtos. Tais ações acabava por retirar dessas mulheres o lucro que recebiam para o seu próprio sustento (Ribeiro, 2019, p. 55), uma vez que afetam diretamente o seu trabalho.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como abordamos ao longo deste trabalho, tanto a instituição de regimentos específicos para os mesteres urbanos quanto a organização dos artífices em corporações de ofício só ocorreram em Portugal depois do fim da Idade Média. Mas nos séculos anteriores os mesteirais já estavam sujeitos a regulações instituídas pelos poderes da cidade, e já se organizavam coletivamente para impedir que as ordenações concelhias limitassem seu ofício.

A partir de um vasto repertório de ações coletivas, e de diferentes táticas e estratégias de enfrentamento do poder concelhio, "unidas por um projeto de sociedade que era compartilhado por esse grupo social, os mesteirais disputavam a política local com as armas que possuíam e que escolhiam de acordo com a situação histórica" (Costa, 2018, p. 408). As ações coletivas empregadas pelos tecelões de Lisboa para adiar e tentar anular o emprego medidas oficiais da cidade são um exemplo de como os mesteirais portugueses conseguiam se organizar - ainda que de forma pontual e limitada - para alcançar uma certa agência sobre a forma como o seu trabalho era regulado.

Esse caso específico, é claro, não representa a totalidade dos mesteres que, como vimos, eram diversos em sua posição e organização

no espaço urbano; mas serve para ilustrar alguns aspectos e possibilidades de ações coletivas dos mesteirais de Lisboa. Entre esses fatores, destacamos: o apelo ao poder régio para mediar a contenda com as autoridades municipais, e a participação feminina entre os representantes dos tecelões. Sobre esse ponto, inclusive, fica o questionamento: a presença dos nomes femininos no requerimento de 1458 seria um indicativo de que a participação das mulheres na tecelagem urbana era maior do que apontam as escassas fontes de tabelamentos e regulações do período?

É pouco provável que um dia tenhamos respostas para essas e outras questões sobre os trabalhadores e trabalhadoras medievais que viviam ao rés-do-chão. Afinal, aquela voz que os tecelões e tecedeiras de Lisboa buscaram que fosse ouvida em meados do século XV não chega até nós. Mas o que permanece nas entrelinhas das fontes oficiais são ecos[6] das suas demandas e ações coletivas.

## REFERÊNCIAS

ANTÓN, José María Monsalvo. Ideario sociopolítico y valores estamentales de los pecheros abulenses y salmantinos (ss. XIII-XV). **Hispania**: Revista Española de Historia, [S.L.], v. 71, n. 238, p. 325-362, ago. 2011.

BENJAMIN, Walter. **Teses sobre filosofia da história**. In: KOTHE, Flávio R. (Org.). Sociologia. São Paulo: Ática, 1985.

BRAUNSTEIN, Philippe. Artesãos. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-claude (Org.). **Dicionário Analítico do Ocidente Medieval: volume 1**. São Paulo: Editora Unesp, 2017. p. 95-105.

[6] Utilizamos aqui a reflexão que José Maria Monsalvo Antón faz sobre as vozes e os ecos do comum. Ao analisar os pecheros de Ávila e Salamancanos nos séculos XIII e XIV, o autor levanta a discussão de que as documentações oficiais oferecem apenas informações indiretas sobre o discurso dos comuns. Ou seja, não escutamos a sua voz, mas sim o seu eco. Ver: ANTÓN, 2011, p. 332.

COELHO, Maria Helena da Cruz. A mulher e o trabalho nas cidades medievais portuguesas. In: **Homens, Espaços e Poderes** - Séculos XI-XVI - I: Notas do Viver Social. Lisboa: Horizonte, 1990. p.37-59

COSTA, Bruno Marconi da. "Sandice de dois sapateiros e alfaiates?" O repertório de ações coletivas dos mesteirais lisboetas nos séculos XIII e XIV. In: SOLÓRZANO TELECHEA, Jesús Ángel, MELO, Arnaldo Sousa (eds.). **Trabajar en la ciudad medieval europea**. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 2018, p. 379-408

COSTA, Bruno Marconi da. Experiência social e resistência em Portugal no século XIV: as revoltas dos mesteirais e a oligarquia camarária de Lisboa. **Roda da Fortuna**, v. 5, n. 1-1, 2016.

COSTA, Bruno Marconi da. Os mesteirais e o concelho de Lisboa durante o século XIV: um esboço de síntese (1300-1383). **Medievalista**, [S. l.], v. 1, n. 21, 2017. DOI: 10.4000/medievalista.1268.

FARELO, Mário. **A oligarquia camarária de Lisboa:** (1325-1433). 2009. 873 f. Tese (Doutorado) - Curso de História, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa, Lisboa, 2009.

FOSSIER, Robert. **O trabalho na Idade Média**. 1ª ed. Petrópolis: Vozes, 2018.

HOMEM, Armando Luís de Carvalho; HOMEM, Maria Isabel N. Miguéns de Carvalho. Lei e poder concelhio: as posturas. o exemplo de Lisboa (sécs. XIV-XV) (primeira abordagem). **Revista da Faculdade de Letras**: História, Porto, v. 7, n. 3, p. 35-50, 2017.

LOPES, Luís Seabra. **O Regimento de Pesos e Medidas nos reinados de Dom Afonso V e Dom João II**. In: Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa, Série 136, nº 1-12. 2018, p. 143-169.

MARQUES, A. H. de Oliveira. **A sociedade medieval portuguesa: Aspectos de vida quotidiana**. 4. ed. Lisboa: Sá da Costa, 1981.

MELO, Arnaldo Rui Azevedo de Sousa. **Trabalho e Produção em Portugal na Idade Média:** o Porto, c. 1320 - c. 1415. 2009. 2 v. Tese (Doutorado) - Curso de História, Instituto de Ciências Sociais, Universidade do Minho, Braga, 2009.

MELO, Arnaldo Rui de Sousa. Os mesteirais e o poder concelhio nas cidades medievais portuguesas (sécs XIV e XV). In: **Edad Media**: Revista de História, nº 14. 2013. p. 149-170.

MELO, Arnaldo Sousa. Entre trabalho ordenado e trabalho livre: regulamentação e organização dos mesteres em Portugal nos séculos XIV e XV. In: SOLÓRZANO TELECHEA, Jesús Ángel, MELO, Arnaldo Sousa (eds.). **Trabajar en la ciudad medieval europea**. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 2018, p. 23-37.

PINTO, Sandra M. G. Em torno do foral medieval da almotaçaria de Lisboa. **Fragmenta Histórica**, 2016.

PURIFICAÇÃO, Maria Manuela Lima da. **A vivência do tempo na Idade Média, no Livro das Posturas Antigas de Lisboa**. 2009. 150 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de História Medieval e do Renascimento, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Porto, 2009.

RIBEIRO, Josena Nascimeno Lima. **"Tam ousada de quallquer estado e comdiçom"**: as relações de gênero nos mesteres em Lisboa de 1385 a 1438. 2022. 311 f. Tese (Doutorado) - Curso de História, Departamento de História, Universidade Federal Fluminense, Niteroí, 2022.

RIBEIRO, Josena Nascimento Lima. Como se ssempre sse acustumou: as regateiras e a cidade de Lisboa (séculos XIV-XV). In: **Revista Magistro**, v. 2, nº 2. 2019, p 45-65.

RODRIGUES, Maria Teresa Campos (ed.). **Livro das Posturas Antigas**. Lisboa: Câmara Municipal de Lisboa, 1974.

SEQUEIRA, Joana. A regulamentação dos ofícios têxteis no mundo urbano em Portugal, séculos XIV-XV. In: **Mirabilia**: electronic journal of antiquity and middle ages. nº 31. 2020 pp. 835-872.

SEQUEIRA, Joana. Fatores de inovação na produção têxtil em Portugal (séculos XIII-XV). In: PEINADO, Laura Rodríguez; GARCÍA, Francisco de Asís García (ed.). **Arte y producción textil en el Mediterráneo medieval**. Madrid: Ediciones Polifemo, 2019. p. 320-346.

SEQUEIRA, Joana. **O Pano da Terra**. Editora U. Porto Press. Porto, 2014.

SEQUEIRA, Joana; MELO, Arnaldo Sousa. A mulher na produção têxtil portuguesa tardo-medieval. In: **Revista Medievalista**. nº 11. Lisboa, 2012.

SHARPE, Jim. A História vista de baixo. In: BURKE, Peter. **A escrita da história:** novas perspectivas. São Paulo: Editora Unesp, 1992. p. 39-62.

THOMPSON, E. P. **A formação da classe operária inglesa:** a árvore da liberdade. 4. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2004. 204 p.

# 23

# E SE: UMA ÁFRICA UM POUCO DIFERENTE DO QUE NOS IMPUSERAM OU DA QUE QUEREM QUE PENSEMOS QUE EXISTA

*Niomar Fantinelli*[1]

## 1. INTRODUÇÃO

Este artigo se propõe a apresentar alguns conceitos, mesmo que básicos, sobre a importância do estudo a respeito da História da África, passando por uma breve contextualização, apresentando alguns elementos de como se deu o surgimento do homem no continente africano e de como a partir dali se deu a expansão para o restante do mundo.

Não menos importante, será discutido o tema da África Pré-Colonial, cujo objetivo será apresentar uma visão diferente da que nos foi imposta pelo colonizador, que é de que o continente africano não passava de um local repleto de animais selvagens e tribos sem qualquer complexidade. Logo em seguida será discutida a questão do comércio de escravos, quando a economia foi tornada unicamente mercantil e também apresentar o contexto do liberalismo.

## 2. UMA ÁFRICA UM POUCO DIFERENTE DA QUE NOS IMPUSERAM

O presente artigo estará estruturado em quatro sessões que tratarão dos temas, sobre a História da África, com suas primeiras aproximações, sobre a África Pré-Colonial, a África diante da escravidão mercantil e a escravidão no contexto do liberalismo.

---

[1] Acadêmico de História na Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS) – *Campus* Erechim. E-mail: niomarf@gmail.com.

## 3. HISTÓRIA DA ÁFRICA: PRIMEIRAS APROXIMAÇÕES

Sob a nossa pele todos temos sangue africano. Essa frase pode soar de maneira forte, especialmente para quem se considera superior sob o sentido racial, contudo do ponto de vista da arqueologia, é possível ter algumas perspectivas do porquê, como e onde a humanidade surge no continente africano. De acordo com Connah: "tudo começou na África, para todos nós. Muitos anos de meticulosas investigações realizadas por diversos pesquisadores têm demonstrado que as origens mais remotas da humanidade, só podem ser remontadas no continente africano" (2013, p. 23).

Em termos gerais o mais aceito é o seguinte: em relação ao continente africano, sabemos que o sul da África é uma grande floresta, com um terremoto levanta-se duas cadeias de montanhas, causando problemas em relação às chuvas. Do outro lado, a floresta dá origem a uma vegetação de savanas, os macacos precisam se adaptar, o que por meio da evolução vai originar nessa região outras espécies, com o fim do "rabo" que não tinha mais função.

No meio do continente africano havia uma série de lagos, com sua importância devido ao ecossistema: água, possibilita-se assim que esse ser evolua e surge os *australopitecos* – sua origem remonta há 3,9 milhões de anos. Variações podem ser possíveis para o surgimento desse ser no período entre de 3,9 milhões a 1,1 milhão de anos. A partir dessa criatura surge o *homo habilis* – já é uma espécie humana, ainda possuem diferença de tamanho entre machos e fêmeas, mas já começam a desenvolver as habilidades necessárias para produzir artefatos e o cérebro já é um pouco maior que o *australopiteco*.

O surgimento de descobertas, como, por exemplo, quando se percebe que o fio de pedra pode cortar, raspar carne, também se passa

a arrancar a pele dos animais, permitindo que se enrole nela e se proteja do frio, faz com que tal instrumento acabe por se caracterizar como uma importante revolução tecnológica. Percebe-se também a diferença entre as pedras, que algumas são ideais para fazer fios muito afiados, outras, por sua vez, não.

Nesse sentido complementa Connah (2013, p. 31):

> A posse desses utensílios permitiu que os primeiros seres humanos pudessem adaptar-se a uma diversidade maior de ecossistemas e, muito provavelmente, possibilitou um aumento na quantidade de carne consumida. Os instrumentos de pedra também podem ter contribuído para um aproveitamento mais eficaz de alimentos vegetais e ainda possibilitado o talhamento de madeira e o uso de peles de animais.

Outro aspecto importante é que se começa a ensinar o filho a lascar, que vai ensinar o neto, o bisneto. Começa assim a se ensinar a cultura do lascamento das pedras. O *homo habilis* já é um ser que consegue transmitir cultura, anda não havia fala, em si, mas ele conseguia se comunicar. Essa nova espécie, não sai do continente africano, mas se espalha pelo mesmo, desse surge o *homo ergaster/homo erectus*. Contudo, não se pode diferenciar um do outro, bem como se foram de fato duas espécies, eles começam a dominar o fogo, que muda radicalmente a vida.

Com o fogo se pode migrar para outros lugares, como a Europa, a Ásia, sendo que se consegue chegar a lugares mais frios. Já não há o dimorfismo sexual (diferença de tamanho) entre machos e fêmeas e nem a competição para com as fêmeas, se começa outro tipo de organização humana. O cérebro aumenta devido ao consumo de carne. O *homo erectus*, desenvolve a técnica da pedra lascada dos dois lados, percebe-se que as lascas podem se tornar pontas de flecha ou pontas de

lança, há então a possibilidade do surgimento de grupos ou hábitos coletivos.

Podem, muito provavelmente, falar, mas com dificuldade ainda. A pedra lascada é uma grande invenção e o fogo uma verdadeira revolução. Do *homo habilis*, surgem dois tipos de seres, o *homem de neandertal* – adaptado para lugares mais frios, sendo esse mais forte e o *homo sapiens*, para lugares mais quentes, mas o *Homo sapiens* vai ser o que melhor vai conseguir se adaptar.

No que diz respeito à importância do continente africano, nos apresenta Connah (2013, p. 31):

> Ele também propiciou vestígios arqueológicos que apontam para o desenvolvimento de um comportamento cada vez mais humano que, por fim, possibilitou a expansão de caçadores-coletores para quase todos os tipos de ecossistemas do continente. Por volta de há cinquenta mil-quarenta mil anos, parece que tais populações estavam prestes a conquistar o mundo, e isso, caso a teoria atualmente mais aceita seja correta, foi o que eles fizeram.

Há geneticistas que dizem que o Homem de Neandertal pode ter cruzado com o Homo sapiens, pois podemos carregar indícios desses antepassados, contudo tal afirmação soa como controversa e não pode ser totalmente confirmada. Na sessão seguinte serão efetuadas discussões a respeito da África em seu momento pré-colonial.

## 4. A ÁFRICA PRÉ-COLONIAL

A África pré-colonial possuía cidades, reinos, impérios, vasto comércio. Essa visão destoa muito do que foi se construindo ao longo do tempo, com a África como meramente tribal, ideia imposta pelos europeus. Connah, reforça essa noção ao expor:

> O desenvolvimento desse comércio só foi possível porque havia comunidades na África ocidental capazes de obter, transportar e comercializar os produtos oriundos do interior do oeste africano e de distribuir as mercadorias provindas do Saara e do mundo mediterrâneo. Algumas das mais influentes comunidades habitavam a zona de transição entre savana e deserto. Sua importância advém do fato de ocuparem a primeira linha de contato com os comerciantes norte-africanos, cujas atividades, até certo ponto, podiam controlar (2013, p. 159).

A Sedentarização gera pequenos aglomerados, que culminam em pequenos núcleos familiares. Por meio de alianças matrimoniais, algumas vezes se formam estruturas semelhantes às cidades, se começa então a desenvolver infraestrutura, com o início das relações de poder, legitimadas ideologicamente. Tem-se a existência de Reinos, neste caso Cidades-Estado com zonas de influência, tais como a Núbia-Sul do Egito.

Núbia é uma região que possui diversos reinos – Kush – duas cidades, Kerma e Napata, Cidades-Estado com comércio grande, nesse caso a existência da estratificação social é uma prova da sociedade complexa, são assim sociedades complexas com poder político afirmado. Isso também ocorre com Axum.

Existia a possibilidade de comércio com diversas regiões, pois eles estavam entre a fronteira com o mundo africano, egípcio, árabe, europeu. Usa-se assim dessa posição privilegiada para comércio, com o domínio da saída do mar vermelho, onde ocorre contato com os povos árabes e a instalação nas costas africanas de entrepostos comerciais, o que acaba criando uma mistura étnica-cultural. Connah, apresenta essa perspectiva ao afirmar que situação que os portugueses encontraram ao aportar na África:

> Os atuais habitantes de grande parte da costa leste africana diferem daqueles do interior, e isso tem sido assim já há muito tempo. Há quinhentos anos, quando os navegantes portugueses contornaram, pela

> primeira vez, o extremo sul da África e entraram no oceano Indico, encontraram comunidades costeiras urbanas e islâmicas com amplos contatos marítimos. Conquanto tais comunidades fossem parcialmente letradas e tivessem uma economia basicamente mercantil, a maior parte dos povos que habitavam as terras anteriores não só continuavam a viver como agricultores, pastores, caçadores-coletores como possuíam suas próprias formas de religião (2013, p. 229).

A penetração cultural das populações da península arábica é muito anterior ao período islâmico, anterior até ao início da era cristã. A África estava no mapa comercial do mundo, fazia comércio com a península arábica, com a Índia e com a China. Há um comércio de dimensões mundiais, poderíamos falar até em globalização, se considerarmos o processo no sentido de rotas de comércio que ligam diferentes pontos do mundo. O centro dessa globalização era o mundo árabe e o mundo africano, sem falar do Egito ou somente dele, o Egito é apenas uma pequena parte.

Atravessar ou saber atravessar o Saara, faz com que surjam rotas de comércio para atravessar o território, devido ao enorme lucro que as mercadorias de um lado e de outro poderiam proporcionar. Os comerciantes pagavam o imposto para os políticos locais, seja o imperador, o rei ou o chefe político local.

Em relação à infraestrutura das cidades, podemos dizer que, no centro da cidade estão localizadas as principais atividades, como o comércio, o poder religioso, o poder político, as pessoas com maior poder econômico, sendo que quem mora mais afastado possui menor poder econômico, de forma generalizada. O primeiro objetivo dos mercadores era converter o poder político ao pensamento de Alá, através do Alcorão. Da mesma forma está na Bíblia que pede que os apóstolos convertam todos e preguem o evangelho. É função dos comerciantes de influência árabe levar o alcorão, a cultura árabe, por

onde eles forem. O islamismo de certas regiões da África, acaba sendo uma religião que contém os traços da cultura do lugar.

De acordo com Costa e Silva (2002, p. 121):

> O islamismo expandiu-se pelo Sael e pela savana graças, em boa parte, ao comércio. Atravessou o Saara com as caravanas. Instalou-se onde quer que mercadores mouros, soninquês ou mandingas erguessem o menor dos entrepostos. O Alcorão vinha junto com as barras de sal, os fardos de tecidos, as fieiras de contas, as cordas de cauris, os objetos de cobre, os cestos de tâmaras e as armas. Ia-se, depois, paulatinamente insinuando na vizinhança, graças ao prestígio de que gozavam as pequenas comunidades de forasteiros que, nas urbes e aldeias, erguiam suas casas e depósitos em bairros a eles reservados, ou ao longo dos caminhos e onde estes se cruzavam, e nos pontos em que embicavam as almadias e as canoas, e onde houvesse o que comprar ou fosse possível vender.

A existência de muros ao redor das cidades não combina com a ideia de sociedades simples, para que alguém mande construir um muro é necessário existir uma sociedade complexa. Os muros mostram a existência de sociedades complexas muito antes das "grandes navegações". No próprio Brasil, a existência dos sambaquis, antes da "chegada" dos portugueses, demonstra isso.

A partir das trocas comerciais, alguns dos reinos ficaram especialmente poderosos e ricos, como o Reino de Mali: Mansa Mussa (1312-1337) é considerado a pessoa mais rica da história. Cria-se inclusive sistemas de ensino, devido à necessidade de se aprender o alcorão e ler em árabe, se torna um centro de produção de intelectuais do islamismo. A Europa é só uma ponta das rotas de comércio, ela apenas participa, ela não controla esses mercados. Nesse contexto Costa e Silva (2002, p. 5) demonstra que as sociedades existentes no continente africano possuíam enorme complexidade muito antes do europeu chegar:

> O papel dos brancos nessa história não é narrado para pintar um retrato romântico da África anterior ao assédio europeu. O historiador explica as sociedades complexas que os africanos já tinham anteriormente criado, seus sistemas políticos sofisticados, sua organização em sociedades estratificadas e muitas vezes opressivas, seus impérios conquistadores, reinos, governos, classes e inteligência comprometidos com a escravidão. Esta não foi inventada na África pelo europeu. Nem foi o tráfico, que figurava como atividade havia muito estabelecida entre os africanos e árabes quando os portugueses se iniciaram no negócio em meados do século XV.

Os relatos que chegavam do continente africano nem sempre, mas na maioria das vezes não representavam a realidade, pois eram apresentadas visões do ponto de vista dos europeus, que diante do encontro com os outros (os que não eram europeus) viam os diferentes como alguém pertencente a uma raça/cultura inferior. O que é do outro, isto é, alheio a minha cultura, no caso a do europeu, é sinônimo de primitivo. O africano foi escolhido pelo europeu como inferior pela cor da pele. Os europeus não adentraram, de início, na África devido à ausência de antibióticos. Quem controla o comércio nos portos africanos, com algumas poucas exceções, são os africanos, ou seja, eles estabelecem o preço.

O navio tinha que se abastecer com a maior quantidade possível de mercadorias para existir a possibilidade de conseguir a troca dos produtos, pois quem controlava os portos eram os africanos. Em relação ao escravo não era somente a sanha pelo lucro dos portugueses ou ingleses, mas sim dos africanos, que não se viam como africanos, pois cada um tinha sua própria cultura, assim eles escravizam “os outros”. O comerciante europeu estava literalmente na mão do comerciante africano, pois o europeu não tinha vacina, não tinha antibiótico.

É criada uma imagem a respeito dos africanos, com o intuito de “levar o progresso”. O conceito que os europeus têm das populações

africanas, nos séculos XIV, XV, XVI é o mesmo conceito do meio do século XX, talvez até agora no século XXI. No litoral índico africano não havia a constituição de um único reino, ao que parece existe um conjunto de cidades litorâneas, portuárias, que não querem se constituir como uma unidade política: é uma fragmentação política. Havia em cada porto "uma moda, um gosto, um jeito diferente".

De forma geral, os produtos mudam ou podem mudar, bem como as unidades políticas mudam de forma, de tamanho, de poder, ser mais ricas, menos ricas, há uma diversidade para todos os gostos. O que não podemos fazer de forma alguma é olhar para o continente africano e dizer que antes da chegada dos europeus não havia nada. A única coisa que não havia na África eram os europeus, contudo algumas coisas existiam mais do que na Europa.

> Muitas daquelas entidades a que chamamos estados já conheciam, antes do século XV, uma escravidão mais complexa e em maior escala. Por força do próprio desenvolvimento de estruturas políticas centralizadas. Ou por influxo de fora. Sociedades que possuíam escravos a serviço das linhagens e nas quais a escravidão era, por assim dizer, um fenômeno marginal — uma escrava equivalia, na distribuição do trabalho familiar, a uma esposa ou a uma filha — passaram a vendê-los ao Egito e à outra margem do Saara, do mar Vermelho ou do Índico, aprendendo, como parte da barganha, a utilizá-los de modo semelhante ao dos compradores. Suas elites ficaram com fome de cativos (Costa e Silva, 2002, p. 67).

A sociedade existente já era por si só complexa e com uma série de situações, até mesmo escravidão, pois como foi visto anteriormente e diferente do pensamento existente no senso comum, o continente africano é formado por muitos povos, com culturas diversas, que enxergavam o outro, no caso o próprio africano, mas pertencente a outro povo, como diferente e o escravizaram. O interior da África, evidentemente, não é ocupado todo por reinos, há pequenas aldeias,

médias aldeias, enfim uma diversidade de tipos de povos. As comunidades aldeãs, que não estão integradas a nenhuma unidade política, são as primeiras a sofrer o processo que a escravidão vai se impor, sendo, portanto, os grandes polos de "produção de escravos". Há uma desarticulação (as aldeias deixam de se preocupar com produzir alimentos, por exemplo), pois estavam muito próximos de se tornarem escravos, pois as tribos/aldeias ao redor já haviam sido escravizadas e eles seriam os próximos.

Se os cultivos estão chegando de outros continentes e os africanos estão mandando coisas para fora, isso quer dizer que a região litorânea é cosmopolita, ou seja, influenciada e influenciadora de diversas culturas. Já no período pré-colonial há uma multiculturalidade no continente africano. O litoral africano do lado índico é um rico caldeirão cultural. Em relação aos muros, no caso do Zimbábue, há o objetivo de impressão de dar a ideia de grandiosidade e poder aos vizinhos. A função das muralhas também é para manter a segurança, porque não necessariamente as relações são amistosas. A existência das muralhas sugere ou me obriga a pensar na existência de uma estrutura política forte.

Sobre esse tipo de construção, podemos dar o nome de engenharia, pois há uma técnica de construção, que fez com que eles existissem até hoje. Não posso pensar a África antes dos europeus como uma simples cadeia alimentar, pois lá existiam sociedades complexas. Há uma colcha de retalhos de variedades a ponto de uma cultura dizer quem são os outros, portanto não existe apenas uma África, mas sim várias. Dessa forma, de acordo com Costa e Silva (2002, p. 9):

> Disto, da enorme diversidade de maneiras de fazer, pensar e viver, que torna a África várias Áfricas, creio que dei boa notícia. No seu dia a dia, um abexim pode ser tão diferente de um ijexá, e este de um pende, e um pende

> de um mandinga, e um mandinga de um soto, quanto um alemão de um andaluz e um húngaro de um escocês. É bem verdade que há certos gestos, comportamentos, símbolos, crenças e valores que são comuns a grandes áreas do continente ou a todo ele.

Sempre tivemos escravidão no mundo, mas quando passamos a discuti-la a partir do continente africano, não há como não pensar nas questões de cor, pois, a partir desse momento, se começa a pensar: Escravo = Negro. A seguir, efetuamos uma discussão a respeito da escravidão em termos mercantis.

## 5. A ÁFRICA DIANTE DA ESCRAVIDÃO MERCANTIL

Ao fim do século XVI, se altera a lógica e se constrói uma visão de que escravos eram necessariamente negros por meio da idealização de uma imagem, que toma ares e força de verdade. De forma geral, se escraviza os outros, porque eles são diferentes de mim, de minha cultura, de minha posição. Os comerciantes vão ganhar mais vendendo escravos, do que vendendo ouro, para ver o peso que ganha esse comércio.

Para escravizar é preciso desumanizar essas pessoas, fazendo com que se creia que os escravos não são humanos. Se utiliza, por exemplo, da Maldição de Cam: depois do dilúvio, Noé plantou uma vinha, aí fez vinho e ficou bêbado e pelado, Cam viu e foi amaldiçoado, esse argumento foi usado para justificar todo o processo de escravidão, é natural, é bíblico, é religião.

De acordo com Costa e Silva (2002, p. 637), esse processo ocorreu de forma tão acentuada que:

> Ao terminar o século XVII, já se havia avançado tanto no processo de desumanização ideológica do negro, que certos autores o consideravam como um ser entre os animais e os humanos, ou, para usar as expressões de um médico inglês, William Petty, como uma espécie separada, diferente dos

> brancos na cor, "nas maneiras naturais e nas qualidades internas do espírito.

Em relação ao desenvolvimento tecnológico, as culturas vão "inventando" as coisas que vão precisando, sendo assim a tecnologia que era desenvolvida na África ou em relação aos povos originários do Brasil era suficiente para as suas necessidades. O argumento para escravizar os indígenas utilizado era o seguinte: são os negros da terra. Costa e Silva (2002, p. 638) reforça essa ideia ao dizer: "no Pará, os defensores da escravização dos ameríndios chegaram a argumentar que estes eram negros, razão suficiente também para que fossem escravos. E não seria à toa que aos índios os colonos portugueses chamavam 'negros da terra'". O comércio dos escravos passou a ser em larga escala a partir de 1530.

Em termos gerais, os que são escravizados serão sempre são os outros. No ponto seguinte do texto, procuramos efetuar uma discussão a respeito da escravidão, sob a óptica e contexto do liberalismo.

## 6. A ESCRAVIDÃO NO CONTEXTO DO LIBERALISMO

Losurdo (2006) trabalha o apontado no texto do Costa e Silva (2002) e aprofunda a equação de equiparar negro a escravo, especialmente nos Estados Unidos. É o momento da história que mais se fala sobre liberdade, mas que, ao mesmo tempo, se aprofunda a questão da escravidão. A escravidão não é nenhuma novidade nas formas de relações entre seres humanos, entretanto, acaba se associando muito a escravidão aos portugueses e a colonização do Brasil, o que não deixa de estar correto, contudo, a partir do momento em que ocorre o declínio dos impérios de Portugal e Espanha, com ascensão da Inglaterra liberal, ela é quem vai lucrar com a escravidão de forma brutal.

De acordo com Losurdo (2006, p. 47): “mas para poder ser explicado, antes de mais nada, esse paradoxo deve ser exposto em toda a sua radicalização. A escravidão não é algo que permaneça, não obstante, o sucesso das três revoluções liberais; ao contrário, ela conhece o seu máximo desenvolvimento cm virtude desse sucesso”. Na escravidão mercantil a ideia é de que uma vez adquirido o escravo, se usa ele até morrer, quanto mais conseguir lucrar, melhor, caso ele morra, se compra outro. A tendência é que se vá aumentando o plantel de escravos à medida que se vai tendo cada vez mais lucros.

No mundo antigo, o escravo é o outro, no mundo mercantil, a partir do século XVI, o escravo é o negro. A escravidão no mundo antigo tinha seus limites, a posição do escravo era diferente do homem livre, contudo ele não era um objeto, o escravo não pode simplesmente ser assassinado sem motivo algum, simplesmente porque o “dono” acordou com essa vontade.

Aos escravos convertidos ao cristianismo era possibilitado a validade do casamento e dos sacramentos recebidos, aos escravos era assegurado uma certa moral, isso dizia respeito que os corpos das mulheres convertidas deveriam ser apenas para o trabalho e não para o prazer sexual. A partir do momento em que a escravidão vira sistêmica e em larga escala, o poder do senhor de escravos vira absoluto. “O poder é absoluto, porque o escravo é meu”. Tudo a ver com o liberalismo, o escravo é propriedade, portanto se faz o que quer. Juridicamente falando, o escravo é um objeto, sendo assim, nunca houve um poder absoluto de uma pessoa sobre a outra dessa maneira.

O problema da miscigenação leva à proibição dos casamentos inter-raciais, pois isso vai miscigenar a espécie, pois não se vai saber se a pessoa é exatamente preto ou branco. A ideia da colonização é ampliar a fronteira agrícola, para a conquista de novas terras, a colonização

começa no litoral e vai avançando, os povos indígenas vão sendo cada vez mais "empurrados" de suas terras.

Surgimento do liberalismo, pelo menos discursivamente a liberdade passa a ser um componente fundamental nas relações das pessoas, sendo que a burguesia possa fazer isso da maneira mais livre possível: "A propriedade privada é um bem sagrado". A colônia é o mundo onde as relações de escravidão são possíveis, na Europa esse tipo de relação não cabe, porque lá o "ar é puro" e não cabe esse tipo de relação.

Assim sendo, conforme Losurdo (2006, p. 71):

> Para compreender a difusão, em seus diferentes significados, do uso político do termo liberal, precisa levar em consideração dois pontos de referência: em primeiro lugar, a autoconsciência orgulhosa amadurecida no Império britânico na onda da vitória obtida durante a guerra dos Sete anos sobre a França do absolutismo monárquico e religioso, e ulteriormente fortalecida na própria Inglaterra pelo êxito do caso Somerset, em segundo lugar, as lutas que se desenvolvem no âmbito da comunidade dos livres. Quando eclode a polêmica provocada pela agitação dos colonos rebeldes, as diversas posições que se confrontam tendem a se definir de qualquer forma todas "liberais" Burke busca promovera conciliação chamando o governo liberal desta livre nação (*the liberal governmnent of this free nation*), a dar prova de espírito de compromisso.

Sendo assim, percebe-se que a escravidão para o liberalismo não passa de um mero negócio e os tão difundidos ideais de liberdade tem somente sentido quando pensamentos única e exclusivamente para si e voltados para o lucro.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

De forma geral, podemos perceber que o estudo sobre o continente africano é muito importante, principalmente por algumas características que gostaria de enumerar. Primeiramente, como foi

apresentado, ainda que de forma breve, no tópico que apresenta as primeiras informações sobre a África, o continente africano se constitui como a origem do ser humano, pois conforme os estudos arqueológicos realizados, a nossa espécie surgiu na África e dela se espalhou para o restante do planeta.

Outro aspecto muito importante diz respeito à visão que nos foi imposta pelos europeus do continente africano, no sentido de que ele seria formado basicamente por animais e tribos selvagens. Sem dúvida, o estudo a respeito da África antes da chegada dos europeus demonstra que ela era um centro importante de comércio, sendo muito mais diversificada do que a própria Europa, no continente foram surgindo uma série de reinos, com uma enorme complexidade, o que nos faz ter em mente de que a África deve ser entendida como um continente e não como um povo único.

O aspecto ressaltado anteriormente a respeito do entendimento do continente africano como sendo formado por uma série de povos e culturas nos faz refletir a respeito de outra questão muito importante: a transformação do conceito de escravo ser igual a negro e a justificação disso a partir do argumento de que eram os próprios africanos que se escravizaram. De fato, um povo escravizava o outro, ou seja, uma cultura escravizava outra cultura, da mesma forma como os europeus compravam os escravos, os povos existentes na África vendiam os outros.

Sobre a questão de o conceito de escravo ter se tornado equivalente a negro, tem-se que tamanha fora a comercialização de africanos como escravos e praticamente a sua exclusividade no momento, ou seja, basicamente eram os negros africanos que eram vendidos como escravos. Nesse contexto, associou-se a palavra escravo à raça negra. O aspecto final que deve ser ressaltado é a questão de que o comércio de

escravos, especialmente com o surgimento do liberalismo, foi ganhando ares única e exclusivamente mercantis, o escravo se torna mercadoria.

Por fim, estudar a África é de suma importância, para desmistificarmos o que nos foi imposto pelos europeus, com o intuito de justificar a escravidão, de que o negro era inferior e de que eram os próprios semelhantes que os vendidos. Precisa-se então compreender que a África era um continente formado por uma diversidade de povos, com uma estrutura complexa e com uma diversidade cultural enorme.

## REFERÊNCIAS

CONNAH, Graham. **África desconhecida**: uma introdução à sua arqueologia. São Paulo: Edusp, 2013.

COSTA E SILVA, Alberto da. **A manilha e o libambo**: a África e a escravidão, de 1500 a 1700. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2002.

LOSURDO, Domênico. **Contra-História do liberalismo.** Aparecida: Ideias & Letras, 2006.

# 24

# SER MULHER MÃE NA PÓS-GRADUAÇÃO: (RE)EXISTÊNCIA

*Pamela Marmentini Corrêa*[1]

## 1. SER MULHER NA PÓS-GRADUAÇÃO E O IMPACTO DE SER MÃE NA PÓS-GRADUAÇÃO

Tivemos um marco histórico como mulheres/mães e pesquisadoras recentemente, a partir de 15 de abril de 2021, o Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) fez uma mudança significativa na plataforma do Currículo Lattes[2], abrindo uma seção para registos dos períodos de licença maternidade para as pesquisadoras mulheres-mães. Em uma tentativa de justificar os períodos de queda na produção científica por parte das mães pesquisadoras.

A inclusão dessa seção é um fruto de pesquisa elaborada pelo *Parent In Science*, projeto o qual surgiu no Brasil, pela luta de equidade para as pesquisadoras e pesquisadores que tiveram filhos, o qual comprova por pesquisas que a maternidade pode desacelerar por um período a produção acadêmica. Conforme a pesquisa "*Mulheres e Maternidade no Ensino Superior no Brasil"*[3], a participação das mulheres na ciência sofre de um efeito tesoura, conforme se avança no nível de carreira científica, se reduz o percentual de mulheres.

---

[1] Mestranda do Programa de Pós-Graduação Profissional em Educação da Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS) – *Campus* Erechim. Especialista em Paulo Freire: Pedagogia da libertação (CENSUPEG). Licenciada em Pedagogia pela Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS). E-mail: pamelamarmentinicorrea@gmail.com.

[2] A plataforma é um ambiente virtual no qual são integrados dados curriculares de pesquisadores/as, resultando em um currículo acadêmico.

[3] PARENT IN SCIENCE. 2021. Disponível em: https://327b604e-5cf4-492b-910b- e35e2bc67511.filesusr.com/ugd/0b341b_6ac0cc4d05734b56b460c9770cc071fc.pdf Acesso em abril de 2022

Desde a graduação, as mulheres enfrentam dificuldades em concluir seus cursos. Segundo o, INEP/MEC 2019, nós mulheres, por mais que sejamos 71,3% das vagas na graduação, somos também quem mais tem dificuldades para se formar (Brasil, 2019). E os motivos que levam a esse levantamento são e vão desde a falta de assistência até a falta de organização estrutural dos espaços. Urpia e Sampaio (2011, p.146), em suas pesquisas sobre as mulheres Universitárias, relatam que "no percurso da formação superior, tornam-se mães, sendo confrontadas com a desafiadora tarefa de conciliar maternidade e vida acadêmica e ainda sim permanecem lutando pela inclusão dentro do contexto desafiador e conclusão de seus cursos".

E, apesar de termos uma Lei[4] que garante a licença maternidade por um período, devemos admitir que a produção não é a mesma. A criança ainda é legalmente amparada e "é dependente da mãe pelo menos até os 6 meses"[5]. Segundo Corrêa (2021, p. 26) "somos mulheres e mães, estudantes e trabalhadoras, e a sociedade não está apta a nos acolher nos espaços para que possamos participar integralmente".

A resistência das mães em continuar na pesquisa ainda é persistente e abrangem diversas áreas e,

> A queda na produção de artigos científicos é uma das principais fontes de ansiedade para as cientistas que se tornam mães e passam a dedicar aos filhos parte do tempo que anteriormente dedicavam ao trabalho. Isso porque a valorização de um profissional na ciência, no Brasil e

[4] Lei nº 11.770, de 9 de setembro de 2008.

[5] De acordo com o art. 9º do Estatuto da Criança e do Adolescente, (Lei n.8.069, de 13 de julho de 1990): "Art. 9º O poder público, as instituições e os empregadores propiciarão condições adequadas ao aleitamento materno, inclusive aos filhos de mães submetidas a medida privativa de liberdade." (Brasil, 1990), Organização Mundial da Saúde – OMS que traz orientações para uma amamentação bem-sucedida (OMS, 2020) e indicações da UNICEF (Fundo das Nações Unidas para a Infância), "Todas as mães têm o direito de amamentar seus filhos. No trabalho, em casa e até quando estão privadas de liberdade, elas têm direito a alimentar o seu filho no peito. O aleitamento materno é também um direito da criança" (Brasil, 2020).

> internacionalmente, por seus pares e por comitês de avaliação e seleção para financiamento à pesquisa, está muito atrelada a este placar das publicações em revistas científicas e livros acadêmicos (Assis; Boueri, 2018).

Dentre inúmeros avanços a cada dia, mulheres/mães ainda tem muita barreira para enfrentar e conquistar seu espaço, avançando cada dia mais.

## 2. (RE)EXISTÊNCIA

Como uma instituição educadora, cabe à Universidade, em suas pesquisas, ter o compromisso de "ser uma instituição social constituída por diferenças internas que correspondem às diferenças dos seus objetos de trabalho, cada qual com uma lógica própria de docência e de pesquisa" (Chauí, 2001, p. 125).

Jacqueline Leta (2003) apresenta uma pesquisa sobre o crescimento das mulheres na ciência brasileira, mostrando que historicamente a ciência foi predominante por homens e aos poucos as mulheres vêm ganhando seus espaços. "Mais estudantes do sexo feminino nos cursos de graduação e nos programas de pós-graduação possibilitaram a maior demanda delas por posições de maior hierarquia no sistema" (p. 276). Avançando no reconhecimento cada vez mais das mulheres na pesquisa.

Ser mulher na Pós-Graduação, e principalmente a maternidade, vem com diferentes desafios, e para as mulheres são universos "distintos e exigentes como a maternidade e a academia" (Urpia; Sampaio, 2009, p. 37). Conversar sobre a realidade que vem se intensificando faz nós crescermos quanto mulheres e mães, sobretudo como vivermos melhor ao olharmos com mais humanidade para si, podemos pensar no machismo enfrentado no dia a dia.

> O fato é que eu conheço muita gente revolucionária que dentro de casa é diferente, que manipula o destino da mulher. É claro há anos as mulheres

> começaram a lutar e estão mais independentes, mas existem contradições enormes, inclusive na linguagem. Nossa linguagem continua sendo uma linguagem de "macho" e dizemos que é uma questão de "sintaxe", uma questão de gramática e não é. Por exemplo, como explicar que neste lugar com uma quantidade grande de pessoas — suponhamos que haja apenas um homem e todas as demais sejam mulheres eu tenha que dizer "todos vocês". Por quê? Não me digam, por favor, que é porque quando existe um homem e uma mulher a concordância deve ser feita no masculino. Por que todos e não todas? Quem estabeleceu esta regra? Só existe uma explicação: é a ideologia machista através da linguagem, que não é neutra. Desta forma, também é preciso revolucionar a linguagem. Isto quer dizer, se nós pretendemos fazer transformações no mundo, temos que reinventar uma linguagem para que não seja mais machista. [...] neste último livro que eu escrevi, a Pedagogia da esperança, dedico toda uma parte a isto porque a linguagem da Pedagogia do oprimido é uma linguagem totalmente "machista". Quando o livro saiu na década de 70, eu comecei a receber cartas dos EUA de mulheres elogiando-o, mas dizendo: o senhor é contraditório, disse em uma parte do seu livro "eu acredito na capacidade dos homens de mudar o mundo", e por que não das mulheres também? Eu lembro que quando li as primeiras cartas disse para minha mulher: "Meu Deus, quando eu digo homem incluo também a mulher!". Esta é a explicação manhosa, ideológica, com a qual todas as crianças aprendem e crescem, porque se eu dissesse "as mulheres um dia transformarão o mundo", nenhum homem se incluiria. Agora, quem determinou que ao dizer "homem" a mulher está incluída? Os homens inventaram isso (Freire, 2008, p. 97-8).

Paulo Freire defende que uma igualdade é coerente, mas a mudança em repensar o que já está dado, assim como o próprio autor repensando em suas escritas, o modo de escrever, suas posturas, a reconstrução de um diálogo de provocações e reflexões faz com que sejamos comprometidos com esses avanços. Precisamos rever nossas estruturas e posturas que oprimem vários grupos e a pesquisa é potencialmente o caminho para tal.

A partir de provocações e elaborações de diálogos sobre diversos temas necessários a nós mulheres/mães e pesquisadoras, temos um caminho ainda para que a ciência e a persistência na pesquisa sejam

acessíveis a todas nós cada vez mais, mas para isso é necessário dialogar e dar visibilidade às protagonistas deste processo.

## REFERÊNCIAS

ASSIS, C.; BOUERI, A.G. **Sem considerar maternidade, ciência brasileira ainda penaliza mulheres.** Revista Gênero e Número, 2018.

BRASIL. **Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira (INEP).** Censo da Educação Superior 2018: notas estatísticas. Brasília, 2019.

CHAUI, M. **Escritos sobre a universidade.** São Paulo: UNESP, 2001.

CORRÊA, Pamela Marmentini. **As escolas de educação infantil nas universidades federais da região Sul do Brasil**: desafios e possibilidades. 2011. 98 f. TCC (Graduação) - Curso de Pedagogia, Universidade Federal da Fronteira Sul, Erechim, 2021. Disponível em: https://rd.uffs.edu.br/handle/prefix/4328. Acesso em: 10 nov. 2021.

FREIRE, P. **Pedagogia da autonomia:** saberes necessários à prática educativa. São Paulo: Paz e Terra, 2008.

LETA, Jaqueline. **As mulheres na ciência brasileira: crescimento, contrastes e um perfil de sucesso.** Estudos Avançados, v. 17, n. 49, p. 271-284, 2003 Disponível em: https://www.scielo.br/j/ea/a/F8MbrypqGsJxTzs6msYFp9m/ Acesso em janeiro de 2024.

URPIA, Ana Maria de Oliveira**. Tornar-se mãe no contexto acadêmico:** narrativas de um self participante. 2009. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 2009. Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2009. Disponível em: https://pospsi.ufba.br/sites/pospsi.ufba.br/files/ana_maria_urpia.pdf Acesso em janeiro de 2024.

URPIA, Maria Ana., e SAMPAIO, Sonia Maria. **Mães e universitárias:** transitando para a vida adulta. In: SAMPAIO, SMR., org. Observatório da vida estudantil: primeiros estudos [online]. Salvador: EDUFBA, 2011, pp. 145-168. ISBN 978-85-232- 1211-7. Disponível em: https://books.scielo.org/id/n656x/pdf/sampaio-9788523212117-09.pdf Acesso em janeiro de 2024.

# 25

# A MULHER E A MORAL NA IDADE MÉDIA: UMA ANÁLISE DA TRADIÇÃO HAGIOGRÁFICA NA LEGENDA ÁUREA DE JACOPO DE VARAZZE

*Pedro Henrique Giequelin Silveira*[1]

## 1. INTRODUÇÃO

Estabelecida de maneira pejorativa no chamado Renascimento e na Ilustração enquanto "idade das trevas", a era medieval está sendo reinterpretada de maneira cada vez mais profunda e precisa no âmbito da historiografia contemporânea. Isso se deve, em grande parte, à adoção de novos métodos de análise histórica e à formulação de questões mais pertinentes à nossa época. Consequentemente, o estudo desse período histórico agora é conduzido com maior clareza, à medida que se busca deixar de lado os preconceitos que foram forjados nos períodos subsequentes ao seu "término". Por certo, assim como em qualquer período da história delimitado arbitrariamente, houve contradições marcantes naquele "meio" entre a antiguidade clássica e a modernidade. Contudo, é de atroz ignorância rebaixá-lo ao posto de nulo, improdutivo nos âmbitos científicos, sociais, econômicos, culturais. No decurso desse período histórico, assistimos ao surgimento de uma ampla gama de inovações em múltiplos aspectos, além da emergência de novas percepções e concepções a respeito do mundo e da sociedade. Sobretudo, ocorreu um significativo enraizamento de normas morais, cuja persistência ao longo dos séculos tem perdurado, em certa medida, até os dias de hoje, e cuja análise será apresentada de forma mais aprofundada nas seções subsequentes deste artigo.

---

[1] Acadêmico de História na Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS) – *Campus* Erechim. E-mail: pedrohgiequelin@gmail.com.

A moral que se estabelece no medievo é aquela de uma corte leiga e belicosa, dos cavaleiros, dos *miles* ou *milites,* mas, sobretudo, é uma moral da ordo dos *oratores*, especialmente no tocante ao período da chamada Idade Média Central, que comumente é localizada entre os séculos XI e XIII[2]. Essa influência eclesiástica é notadamente observável após a Reforma Gregoriana, que caracterizou uma transformação que teve lugar no seio da Igreja Romana. O movimento começa a se configurar a partir da metade do século XI, sendo levado a cabo pelo então Papa Gregório VII (pontífice entre 1073-85) no ano de 1075, onde o sumo-sacerdote expôs seu programa político-eclesiástico em um conjunto de 27 sentenças, as quais ficaram conhecidas por *Dictus Papae* (Franco Júnior, 2001). A reforma representou a busca da Igreja pelo estabelecimento de sua posição no mundo, por sua autonomia e superioridade ao poder temporal, de forma a estabelecer Sua Santidade enquanto o líder máximo de toda cristandade europeia ocidental (Barros, 2012). Um dos seus aspectos mais relevantes foi, sem qualquer sombra de dúvidas, o combate ao Nicolaísmo, doutrina considerada herege contrária ao celibato eclesiástico (Franco Júnior, 2001), que concordou assim em uma norma, na qual, segundo Jacques Le Goff (2021), os padres estabelecem uma fronteira frente ao século, uma fronteira moral, e em última instância, sexual. Ou seja, "eles proíbem o casamento aos eclesiásticos porque a abstinência sexual pode lhes parecer a garantia de uma superioridade que deve colocar os clérigos no ápice da hierarquia da condição terrestre" (Duby, 2011, p. 46).

Para além de aplicar princípios morais ao seu corpo eclesiástico, a Igreja passa, inclusive, a difundir progressivamente os seus preceitos ao

[2] Utilizo aqui a delimitação utilizada por Jaques Le Goff referente ao período também conceituado enquanto Cristandade Medieval.

núcleo das "famílias" leigas. Pode-se examinar essa introdução a partir de 1100, período em que surgem os primeiros rituais litúrgicos relacionados ao matrimônio na França do norte (Duby, 2009). No entanto, é importante ressaltar que a disseminação dessa doutrina para o domínio temporal não se limita exclusivamente ao âmbito dos tratados, mas abrange uma série de meios e manifestações que permeiam as diversas esferas da sociedade e da cultura. Acerca desses Duby exprime que:

> entre os instrumentos mais eficazes dessa propaganda, em todo caso entre os que o historiador pode mais facilmente alcançar, figuram as narrativas edificantes, as biografias de alguns heróis **cujos fiéis foram levados a imitar-lhes a conduta** e que acabaram, desta forma, colocados entre os santos (2011, p. 47, grifo nosso).

Portanto, para além de simples narrativas, as *vitas* dos santos desempenhavam o papel de constituir a própria ideologia dessa cristandade, sendo transmitida de maneira eficaz através do exemplo de indivíduos que haviam alcançado um grau de virtuosidade que transcendia os limites da condição humana. O autor posteriormente complementa suas ideias ao adicionar que esses textos, as chamadas hagiografias[3], se tratavam de "armas [das mais afiadas] de uma luta ideológica" (Duby, 2011, p.47). Desse modo, pode ser entendido que o status de santidade de um indivíduo não é resultante apenas de sua notável trajetória pessoal, mas também se relaciona intrinsecamente com os interesses e os esforços daqueles que fomentaram e sustentaram seu culto (Silva, 2016).

A partir dessas questões apresentadas por Duby, este artigo propõe uma análise da moral empregada nos textos hagiográficos no

[3] Em suma, se trata do tipo de literatura que contém a narrativa da vida de um santo, extremamente difundida no período medieval.

concernente à figura feminina, exclusivamente. Assim, serão expostas previamente algumas noções em relação à feminilidade, acerca da figura feminina propriamente dita, sobre o casamento e a moral conjugal/sexual, seguidas de excertos da obra do dominicano Jacopo de Varazze, a *Legenda Áurea*[4], escrita na segunda metade do século XIII. Utilizando apenas dos escritos referentes às santas mulheres presentes nessa obra, objetivo apresentar o texto hagiográfico enquanto um exemplo de ordem moral, aos leigos e clérigos, além de proporcionar uma visualização desses elementos expressos anteriormente naquela que foi uma das principais obras sobre a vida dos santos de toda a era medieval.

## 2. DAS MULHERES E DO CASAMENTO

A figura feminina representa um *outro* de seu tempo. Ela impõe medo aos homens. Deve-se compreender que pouco ou nada sabemos a respeito das mulheres, *pelas* mulheres, no recorte temporal analisado. Os documentos esparsos com os quais nos deparamos que falam dessas são permeados de uma misoginia amplamente difundida pela comunidade leiga e eclesiástica. Constituem geralmente escritos de homens para homens, e se, mais raramente, são escritos destinados ao público feminino, exprimem uma imagem idealizada pelo homem que o escreveu. Dessas fontes, a grande maioria está relacionada de alguma forma ao casamento. É impossível desvinculá-lo da moral imposta à figura feminina por um motivo muito simples: solteira, a mulher era *filha de*, já casada passava a ser tratada, além de filha e irmã, enquanto *esposa de*. Os homens eram sempre sua referência (Macedo, 2002).

[4] Será utilizada aqui uma versão em língua portuguesa, traduzida do Latim por Hilário Franco Júnior.

O corpo eclesiástico se debruçava com empenho assombroso no estabelecimento de uma ideologia conectada à figura da mulher e, sobretudo, ao casamento. Acerca desse, Duby (2022) afirma: ele simboliza a pedra angular de todo o edifício social na Idade Média. Não é para menos, uma vez que estava situado entre duas ordens, a natural e a sobrenatural, era o remédio para a concupiscência e o freio às tentações da carne[5]. Os bispos estabelecem o matrimônio para os leigos com o propósito de melhor controlá-los, represar a devassidão. O laço matrimonial era considerado um mal menor perante todo o desejo presente no mundo, onde a cópula, da qual deve ser eliminado todo o prazer, especialmente feminino, é justificada para fins de procriação (Duby, 2011). A paz social recaia sobre essa edificação (Duby, 2013). As estratégias do matrimônio organizavam e sustentavam as relações sociais. Era, assim, "antes de tudo um pacto entre famílias. Neste ato a mulher era ao mesmo tempo doada e recebida, como um ser passivo. Sua maior virtude dentro e fora do casamento deveria ser a obediência, a submissão" (Macedo, 2002, p.20). Na união matrimonial, as questões relacionadas ao amor não eram importantes.

Sendo "coisa séria, o casamento é assunto masculino" (Duby, 2011, p. 34), assim a moral do bom casamento gratifica as mulheres que sabem servir com diligência seus mestres (Duby, 2022), ela transpunha a ética das relações sociais próprias do feudalismo para o quadro mais restrito e íntimo do meio doméstico (Macedo, 2002, p. 22), propagando ao mesmo tempo uma igualdade entre os cônjuges e a submissão da mulher dentro do corpus matrimonial. Sobre esse aspecto, Duby possui uma passagem particularmente fecunda, onde é dito que "a sociedade conjugal é

[5] Estes "perigos" eram usualmente relacionados às mulheres, sendo uma das características que constituíam a sua inferioridade.

desejada a uma só vez igualitária e hierárquica. Exatamente uma relação de feudo-vassalagem, com o qual tem em comum o uso de palavras como meu senhor e, ao mesmo tempo, *ma par*, minha igual" (2009, p.148).

A "moral dos padres" que surge a partir dos primeiros pensadores do cristianismo, apoiados na Bíblia, impõe: a mulher é inferior, disso não restam dúvidas. Nascida lateralmente a partir de Adão, esse sim imagem e semelhança do criador, é uma cópia, imperfeita, ela foi a verdadeira causa da expulsão do homem do paraíso (Duby, 2022). Essa linha de pensamento se expressa também além dos limites do contexto eclesiástico, como se pode visualizar no *Jeu D'adam*[6], drama anônimo, amplamente difundido na corte de Henrique Plantageneta durante o terceiro quarto do século XII (1150-70), que, em uma representação do pecado original, colocava a figura de Eva enquanto a personificação da fraqueza inerente à condição humana (Duby, 2011), porquanto, como descendentes de Eva, as damas não são confiáveis. Boulchard de Worms, no século XII, em seu *Decretum* acusava as "mulheres de serem por natureza, pérfidas, frívolas, luxuriosas, impulsionadas para a fornicação" (Macedo, 2002, p. 26). Logo, é dever então do homem tomar cuidado com relação a elas, observá-las. Elas carecem da necessidade de uma vigilância constante, precisam ser reprimidas. Para isso, a insistência com relação ao casamento, para isso a reafirmação incessante desta moral demasiadamente sexista.

Dois conceitos destacam-se como especialmente relevantes para a análise desta moral eclesiástica proposta: a virgindade e a maternidade, ambas consideradas virtudes e intrinsecamente ligadas ao casamento. A virgindade deveria ser mantida até as núpcias (Macedo, 2002), contudo, na maioria das vezes, a escolha pela negação do matrimônio

[6] Traduzido livremente como o "jogo de Adão".

está associada à vida monástica, representando assim o completo afastamento do mundo secular. Já a maternidade é a aceitação do laço conjugal em sua totalidade, aqui acrescento desde a subserviência, a geração de frutos até a viuvez. Dentre essas virtudes, a castidade é mais frequentemente encontrada e enaltecida acima das outras. É neste aspecto, por exemplo, que se encontra a figura da mãe de Jesus Cristo, Maria. O culto à Virgem tem uma relação profunda com a moral sexual imposta pelos padres a partir do século XI, exaltando, em especial, a virgindade, a prática do celibato, mas também reforçando as estruturas de linhagem e venerando a maternidade (Duby, 2022). Ela personificava o arquétipo da esposa ideal, representando uma imagem exemplar daquilo que se esperava da condição feminina.

## 3. A LEGENDA ÁUREA

Com o propósito de apresentar sucintamente o autor e sua obra, mencionamos que Jacopo, nascido na cidade de Varazze, localizada nas proximidades de Gênova, no ano de 1226, destacou-se como um eminente membro da Ordem Dominicana durante o século XIII. Além de exercer a função de Arcebispo de Gênova, ele também se notabilizou como autor de importantes sermões e crônicas. Entretanto, é inegável que sua obra mais proeminente foi a coletânea hagiográfica popularmente conhecida como *Legenda Áurea*. Conforme observa Hilário Franco Júnior (2003), essa obra, que expõe em pouco mais de 170 capítulos a vida dos santos e santas, tinha como objetivo primordial fornecer aos frades da ordem um rico repertório de material para a elaboração de seus sermões. Foi, então, uma obra criada para o exemplo.

## 4. DA VIDA DAS SANTAS

São perceptíveis, na abundância de relatos contidos na *Legenda Áurea*, um punhado de características que implicam uma moral a ser imitada e que se sobressaem em relação às demais. A principal é certamente a virgindade. Foi citado acima que este era um caráter particularmente difundido a respeito das vidas das santas, e na obra analisada ela se exprime de maneira corriqueira. A afirmação deste *status quo* aparece, em geral, já no início de cada capítulo, como ao tratar de "Inês, virgem de elevadíssima prudência" (cap. 24, p. 183)[7], "Ágata, virgem de nobre estirpe e lindíssima de corpo" (cap. 39, p. 256) e Cecília, "virgem notável" (cap. 163, p. 941). Estes casos revelam quase que invariavelmente uma regra estabelecida, e são poucos os exemplos em que esta condição aparece em um momento posterior. Usualmente, após estar assegurada a pureza da santa, a devoção é afirmada: a respeito de Ágata o autor cita que "incessantemente honrava a Deus com toda santidade" (cap. 39, p. 256). Referindo-se a Santa Lúcia, é possível analisar um trecho bastante explícito em que, diante do cônsul Pascário, sob a acusação de ser cristã e de estar infringindo as leis imperiais, ao ser questionada se o espírito santo estava realmente nela, responde: "os que vivem em castidade são templo do Espírito Santo", e acrescenta que "o corpo só pode ser corrompido se o coração consentir, porque se você me violentar, será contra a minha vontade, e ganharei a coroa da castidade" (cap. 4, p. 79). Aqui se expressa a regra: a castidade constitui um estado tanto do corpo quanto da alma, sendo o pré-requisito primordial para a comunhão com o Criador. Ela é desejada, pelo menos até a consumação do matrimônio.

---

[7] Quando numerado o capítulo e página da seguinte forma estarei tratando da Legenda Áurea relativa à edição em português referenciada ao fim do artigo.

Duby exprime que a recusa ao casamento é punida por meio de intervenção divina. No entanto "essas resistências são objeto de louvor quando se trará de um outro amor, o amor a Deus, quando as núpcias são repelidas por um desejo de castidade" (Duby, 2011, p. 35). Santa Anastácia e Santa Juliana são exemplos disso. A primeira "tendo-se casado com Públio, simulou doença para se abster das relações conjugais" (cap. 7, p. 103), ato reprovável, não fosse a breve introdução escrita por Jacopo de Varazze sobre o significado do nome da santa: "Anastácia vem de *ana*, 'acima', e *stasis*, 'que fica em pé' ou 'permanece', por que se elevou acima dos vícios e ali permaneceu" (ibidem). Dessa maneira, sua recusa pode ser analisada enquanto uma negação às tentações da carne, tratando-se indubitavelmente de uma ação de grande admirabilidade e mérito. Santa Juliana é um tanto diferente. Também ela em união conjugal, afirmou que estava disposta a manter relações sexuais no âmbito de seu matrimônio apenas sob a condição de que seu cônjuge adotasse e aceitasse as premissas da fé cristã (cap. 43, p. 366). Ora, por certo a moral empregava que a esposa deveria submeter-se, e ceder-se, ao esposo carnal quando solicitada, mas claro, se ambos fossem cristãos, e esse não era o caso. Assim sendo, martirizada, Juliana agiu bem e na fé. Em virtude disso, ela foi canonizada e elevada ao status de santa.

Das demais santas virgens, algumas possuem aspectos similares, como a negação aos deuses pagãos, a renúncia às paixões da carne e o martírio. Dessas, talvez Santa Catarina tenha a *vita* mais marcante. Versada nas artes liberais, ela mostrou-se extremamente eloquente ao defender o cristianismo frente ao Imperador ao afirmar:

> Quaisquer que sejam os tormentos que você possa imaginar, não demore em aplica-los, pois desejo oferecer minha carne em meu sangue a Cristo, como

> ele ofereceu a mim. **Ele é meu Deus, meu amante, meu pastor e meu único esposo** (cap. 166, p. 966, grifo nosso).

Eis aqui uma forte explanação da recusa ao lascivo, novamente, mas para além disso, de uma devoção a um único esposo, o celeste. Como decorrência, emerge a seguinte questão: haveria então outro tipo de esposo? Duby (2011), citando Adam de Perseigne[8], diz que o ser estaria dividido entre o corpo e alma[9]. Deus concede o corpo ao esposo, mas continua a ser o Senhor da alma, assim, no estado matrimonial, a essência humana se encontra partilhada. Portanto, sim, existem dois esposos, no entanto o que Catarina expressa transcende a mera devoção da alma; ela se entrega por completo, dedicando todo o seu amor e devoção a um único Senhor. É um *exemplum* verdadeiro de devoção.

Praxedes traz um caso particular. Apresentada em breve excerto, o autor diz que "a virgem Praxedes foi irmã da beata Potenciana e dos santos Donato e Timóteo, instruídos na fé pelos apóstolos" (cap. 91, p. 554). Finalmente, em seu martírio, ela foi vítima da perseguição aos cristãos. Ao que parece, ela alcançou a santidade em virtude de seus irmãos, visto que, além da virgindade, não há outro fator marcante em sua história na presente obra. É, sem dúvida, um caso curioso. Entretanto, é de suma importância a percepção de que Praxedes assumiu esse caráter de santidade, pelo menos conforme o autor deixa entender, em razão da influência dos homens à sua volta. É no livro um texto isolado, mas é também o espelho que reflete um discurso corrente da época em que foi escrito, e por isso deve ser mencionado.

Por conseguinte, a *Legenda Áurea* possui um outro tipo de santidade: é aquela relacionada ao laço matrimonial que, em último

---

[8] Monge cisterciense nascido na França, abade da Abadia de Perseigne.

[9] Concepção apresentada anteriormente a respeito da castidade.

caso, está vinculada a maternidade. Trata-se da representação da figura da esposa ideal. Dessas, Santa Paula talvez seja o exemplo ideal. A narração de sua vida é atribuída à Jerônimo[10], o qual cita que Paula teve cinco filhos, Blesilha, Paulina, Pamáquio, Eustóquia e Toxócio (cap. 29, p. 209). Após este último ela teria parado de ter filhos, o que, segundo o autor

> atesta que **ela só desejara tê-los para satisfazer seu marido, que queria filhos homens**. Depois da morte do marido, ela chorou tanto que pensou que ia perder a vida **e consagrou-se de tal sorte ao serviço de Deus que se poderia imaginar que tinha desejado ficar viúva** (cap. 29, p. 209-10, grifo nosso).

Aqui se evidencia, em primeiro plano, o papel fundamental da submissão feminina perante o masculino, como é ilustrado quando Santa Paula busca satisfazer, na qualidade de serva diligente que é, às vontades do seu esposo. Nesse contexto, Paula serve como um modelo para aqueles que se encontram diante de sua *vita*. Ademais, é notável a reverência demonstrada pelo estado de viuvez, um estado reconhecido como superior pela moral eclesiástica em comparação a um novo casamento, mesmo que esse último não fosse necessariamente desaprovado. Santa Paula optou, desse modo, por abraçar uma vida dedicada à viuvez, na qual seu corpo e alma estariam consagrados inteiramente ao seu "esposo imortal".

Não será atribuída uma atenção específica à mãe de Cristo, isto é, à figura de Maria, mesmo que essa possua dois capítulos no livro abordado, sendo eles *A assunção da bem-aventurada Virgem Maria* (cap. 114) e *A Natividade da bem-aventurada Virgem Maria* (cap. 126). Contudo, nesse segundo capítulo citado, faz-se menção à Santa Ana, mãe de

[10] São Jerônimo, vida descrita no capítulo 141 do livro.

Maria, que também é reverenciada, especialmente pelos frutos que dela surgiram. Teria se casado um total de três vezes, e desses três casamentos, teve filhas, todas Marias, que geraram outros filhos ainda mais ilustres, como podemos analisar neste verso apresentado pelo autor:

> Tem-se o costume de dizer que ana concebeu três Marias,
> Geradas de seus maridos Joaquim, Cleofas e Salomé.
> Elas foram entregues a José, Alfeu e Zebedeu, seus maridos.
> A primeira pariu Cristo, a segunda Tiago, o menor,
> José, o justo, Simão e Judas.
> A terceira Tiago, o maior, e o alado João (cap. 126, p. 747).

Nessa santa, mais uma vez, encontramos o paradigma da mulher ideal no contexto do casamento, isto é, aquela que evoca a uma santidade puramente matriarcal. O notável reside naquilo que a santa gerou tanto diretamente de seu ventre quanto de maneira indireta, por meio dos proeminentes nomes concebidos por suas filhas, simbolizando assim uma maternidade duplamente extraordinária.

Por fim, existem santas que, mesmo tendo pecado, encontraram redenção a partir da penitência e entregaram-se completamente ao amor por Cristo, das quais Santa Maria Madalena é o nome mais relevante. Nobre de estirpe e rendida à carne inicialmente, se voltou ao Salvador, lavou seus pés com suas lágrimas e o secou com seus cabelos (cap. 90, p. 554). Dela, Duby fala com maestria que a santa possui um traço essencial: “o amor, ‘o ardor fervorosíssimo do amor’, e essa efervescência da feminilidade é aqui apresentada como uma virtude maior. Nela se assentam a constância, a perseverança da santa” (Duby, 2013, p. 34). Sua intensa devoção e fé servem, também, como um exemplo para o sexo masculino.

## CONCLUSÃO

Em suma, este artigo buscou apresentar a moralidade presente nos textos hagiográficos da Era Medieval, com um foco especial na representação e abordagem das figuras femininas, utilizando a *Legenda Áurea* de Jacopo de Varazze como fonte primária. Ficou evidente que a moral da época estava profundamente enraizada na influência da Igreja Católica, que impunha normas rígidas às mulheres em relação a virgindade, castidade e submissão ao casamento. A virgindade era especialmente valorizada e as santas eram frequentemente retratadas como exemplos de mulheres que renunciavam aos prazeres carnais em nome de sua devoção a Deus. O matrimônio era considerado uma instituição fundamental na sociedade medieval e as mulheres eram instruídas a serem submissas aos maridos, mesmo dentro desse contexto. A maternidade também era vista como uma virtude e o ato de gerar filhos era louvado. No entanto, a castidade era a virtude mais enaltecida e as santas eram frequentemente retratadas como mulheres que renunciavam à satisfação dos desejos carnais em favor de uma devoção total a Deus.

A *Legenda Áurea* de Jacopo de Varazze exemplifica como essas normas morais eram transmitidas e celebradas na sociedade medieval. Por meio dos relatos das vidas das santas, a obra oferece modelos de moralidade destinados a orientar as mulheres de sua época. E, em última análise, este estudo nos proporciona uma análise crítica da moralidade feminina no medievo, destacando a complexidade das normas e valores que moldaram a vida das mulheres naquela época.

## REFERÊNCIAS E FONTES

BARROS, José D'assunção (org.). **Papas, Imperadores e Hereges na Idade Média**. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012.

DE VARAZZE, Jacopo. **Legenda Áurea**: vidas de santos. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

DUBY, Georges (Org.). **História da vida privada 2**: da Europa feudal à Renascença. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

DUBY, Georges. **As damas do século XII**. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

DUBY, Georges. **Idade Média, Idade dos Homens**: do amor e outros ensaios. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

DUBY, Georges. **O cavaleiro, a mulher e o padre**. São Paulo: Editora Unesp, 2022.

FRANCO JÚNIOR, Hilário. **A Idade Média:** Nascimento do Ocidente. 2ª ed. São Paulo: Brasiliense, 2001.

FRANCO JÚNIOR, Hilário. Apresentação. In: DE VARAZZE, Jacopo. **Legenda Áurea**: vidas de santos. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

LE GOFF, Jacques. **A Civilização do Ocidente Medieval**. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2016.

LE GOFF, Jaques. **São Francisco de Assis**. 17ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2021.

MACEDO, José Rivair. **A mulher na Idade Média**. 5ª ed. São Paulo: Contexto, 2002.

SILVA, Andreia C. L. Frazão da. Mulheres e a santidade na Idade Média. In: SILVA, Andreia C. L. Frazão da; SILVA, Leila Rodrigues da (Orgs.) **Mártires, confessores e virgens**: o culto aos santos no Ocidente medieval. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2016.

# 26

# FEMINISMOS NO CONTINENTE AFRICANO: UMA SISTEMATIZAÇÃO DE TRÊS TEÓRICAS

*Rafaela Pasquali*[1]

**RESUMO:**

O trabalho procura sistematizar teorias de três feministas contemporâneas do continente africano: Chimamanda Ngozi Adichie, Minna Salami e Patricia McFadden, bem como apresentá-las. As teóricas buscam compreender o feminismo por uma perspectiva não ocidental e interseccional, discutindo a relação do patriarcado com o racismo, a diferença de classes e a exploração no continente africano pelos países ocidentais.

Chimamanda Ngozi Adichie nasceu na Nigéria, em 1977. A autora advém de uma família de classe média e mudou-se para os Estados Unidos aos 20 anos, lugar onde concluiu sua formação em comunicação e especialização em ciência política e tornou-se uma influente escritora. Suas teorias feministas são encontradas, principalmente, no livro *Sejamos Todos Feministas*, e abordam questões como o patriarcado, os estereótipos de mulheres feministas, o conceito de gênero e a criação feminista de crianças como modo de combater o patriarcado.

Minna Salami, assim como Adichie, nasceu na Nigéria, em 1978. Formou-se em ciência política e estudos de gênero com especialização em teoria feminista e é autora do blog MsAfropolitan.com, que acumula mais de um milhão de leitores. Suas teorias são encontradas principalmente em seu blog e seu livro *Sensuous Knowledge: A Black Feminist Approach for Everyone*, e discutem acerca dos feminismos

[1] Acadêmico de História na Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS) – *Campus* Erechim. E-mail: r.pasquali.rp@gmail.com.

africanos e sua importância para o continente, além da relação do feminismo africano com patriarcado, raça, tradição, exploração dos países ocidentais na África, sexualidade, feminismo internacional e arte.

Patricia McFadden nasceu na Suazilândia, atual Essuatíni, em 1952. Formada em política e administração, possui mestrado e PhD em sociologia. Os escritos da ativista feminista radical abordam o "sequestro" do conceito de gênero, a sexualidade, o conceito de feminismo nacionalizado, e exploração colonial, a repressão neoliberal e neocolonial e sua interferência negativa na progressão do feminismo, as relações de poder capitalistas, a cidadania, a propriedade privada e a pós-colonialidade.

Juntas as teóricas feministas apresentam uma diversidade de perspectivas sobre o feminismo africano, que engrandecem os debates sobre a superação do patriarcado e igualdade de gênero.

**Palavras-chave:** feminismos; África; patriarcado.

## REFERÊNCIAS

ADICHIE, Chimamanda. **Sejamos todos feministas**. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

MCFADDEN, Patricia. Perspectivas feministas africanas de pós-colonialidade. **AbeÁfrica**: Revista da Associação Brasileira de Estudos Africanos, Rio de Janeiro, v. 04, n. 04, p. 303 - 313, abr. 2020.

MCFADDEN, Patricia. Tornamo-nos Feministas Africanas Contemporâneas: Histórias femininas, legados e os novos imperativos**. Friedrich-Ebert-Stiftung**, Maputo, v. 01, n. 07, p. 01 - 07, nov. 2016.

OS PERIGOS da história única. [S. l.: s. n.], 2009. 1 vídeo (19 min). Publicado pelo canal TED. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=D9Ihs241zeg&t. Acesso em: 05 jul. 2023.

SALAMI, Minna. Bio. Disponível em: https://msafropolitan.com/bio. Acesso em: 09 jul. 2023.

SALAMI, Minna. Sete Questões-Chave No Pensamento Feminista Africano, por Minna Salami. 14 mar. 2017. Blog: Ondjango Feminista. Disponível em: https://www.ondjangofeminista.com/txt-con/2017/3/14/sete-questes-chave-no-pensamento-feminista-africano. Acesso em: 05 jul. 2023.

SALAMI, Minna. Uma breve história do feminismo africano.10 abr. 2017. Blog: Ondjango Feminista. Disponível em: https://www.ondjangofeminista.com/txt-con/2017/4/10/uma-breve-histria-do-feminismo-africano. Acesso em: 05 jul. 2023.

UFRGS - Biografia de Mulheres Africanas. Chimamanda Adichie (1977). Disponível em: https://www.ufrgs.br/africanas/chimamanda-adichie-1977/. Acesso em 09 jul. 2023.

WE SHOULD all be feminists | Chimamanda Ngozi Adichie | TEDxEuston. [S. l.: s. n.], 2013. 1 vídeo (30 min). Publicado pelo canal TEDx Talks. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=hg3umXU_qWc. Acesso em: 07 jul. 2023.

ZIRBEL, Ilze. **Ondas do feminismo**. Mulheres na Filosofia. Campinas, v. 07, n. 02, p. 10 - 31, 2021.

# 27

# MEMÓRIA ESCRAVOCRATA NA LITERATURA AFRO-BRASILEIRA: UMA TENTATIVA DE APAGAMENTO DA HISTÓRIA

*Suélen Pawelkiewicz* [1]

## 1. INTRODUÇÃO

A literatura faz parte do nosso cotidiano, sendo de suma importância para o desenvolvimento crítico social dos indivíduos. Nesse contexto, o surgimento de personagens e autores negros possibilita uma nova percepção dos acontecimentos, ao longo da história. É notório que a carência de autores negros no meio literário brasileiro, e sua ausência é resultado de um sistema estruturalmente racista e desigual. Assim sendo, este trabalho busca analisar a relação entre a memória afrodescendente e a ideologia escravocrata de depreciação do negro, a partir do livro-diário de Carolina Maria de Jesus, *Quarto de Despejo - Diário de uma favelada* (1960).

A autora, uma mulher negra, pobre, mãe solteira, catadora de papel, encontra na escrita uma fuga dos problemas sociais e estruturais de sua realidade, narrando em seus cadernos, as condições e o cotidiano de pessoas migrantes, pobres e afrodescendentes, que viviam na extinta favela do Canindé-SP.

> Quando eu fui catar papel encontrei um preto. Estava rasgado e sujo que dava pena. Nos seus trajes rotos ele podia representar-se como diretor do sindicato dos miseraveis. O seu olhar era um olhar angustiado como se olhasse o mundo com despreso. Indigno para um ser humano. Estava comendo uns doces que a fabrica havia jogado na lama. Ele limpava o barro

[1] Graduanda do Curso de História – Licenciatura da Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS) – *Campus* Erechim. shupawelkiewicz@gmail.com.

> e comia os doces. Não estava embriagado, mas vacilava no andar. Cambaleava. Estava tonto de fome! (Jesus, 2020, p. 56).

Seus relatos de senso crítico político, se passam durante o governo de Juscelino Kubitschek, que tinha como lema: "cinquenta anos em cinco", no qual, pretendia impulsionar o desenvolvimento econômico e industrial brasileiro. É perceptível pelas falas de Carolina, que apesar de ter tido um expressivo crescimento econômico, o Plano de Metas, não conseguiu erradicar com a pobreza e a fome do país.

> [...] O que o senhor Juscelino tem de aproveitavel é a voz. Parece um sabiá e a sua voz é agradavel aos ouvidos. E agora, o sabiá, está residindo na gaiola de ouro que é o Catete[2]. Cuidado sabiá, para não perder esta gaiola, porque os gatos quando estão com fome contempla as aves nas gaiolas. E os favelados são os gatos. Tem fome (Jesus, 2020, p. 39).

Foi em 1958 que Carolina conheceu o jornalista Audálio Dantas (1929-2018), que havia sido escalado para fazer uma reportagem sobre a favela do Canindé, mudando assim, o rumo de sua trajetória. Segundo Dantas, a história da favela que ele buscava estava escrita em vinte cadernos encardidos, guardados no barracão de Carolina. Entre aquelas páginas, estava escrito o que nenhum outro autor poderia descrever melhor, do que aquela que vivenciou todos aqueles fatos, a realidade da mais cruel pobreza.

Este estudo aborda questões étnico-raciais e, ao analisar os relatos de Carolina Maria de Jesus acerca da obra *Quarto de Despejo - Diário de uma Favelada*, busca-se estabelecer uma relação, entre a memória afrodescendente, com a ideologia escravocrata de depreciação do negro, ponderando o surgimento das favelas, após a abolição da escravatura.

---

[2] Referência ao Palácio do Catete, situado no Rio de Janeiro e na época residência oficial do Presidente da República.

> Estou residindo na favela. Mas se Deus me ajudar hei de mudar daqui. Espero que os políticos estingue as favelas. Há os que prevalecem do meio em que vive, demonstram valentia para intimidar os fracos. Há casa que tem cinco filhos e a velha é quem anda o dia inteiro pedindo esmola. Há as mulheres que os esposos adoece e elas no penado da enfermidade mantem o lar. Os esposos quando vê as esposas manter o lar, não saram nunca mais (Jesus, 2020, p. 26).

Dessa maneira, na sequência, primeiramente observaram-se as questões do racismo estrutural na contemporaneidade, vinculando a historiografia da escravidão no Brasil e sua abolição, utilizando-se da obra *A Escravidão no Brasil,* do autor Jaime Pinsky. Posteriormente, analisar-se-á a obra de Carolina Maria de Jesus, *O Quarto de Despejo - Diário de uma Favelada* e a importância dos relatos de uma mulher negra, pobre, que conviveu com a fome e o descaso social, durante os "anos dourados". Por fim, será explorado, por meio da utilização de *sites,* o protagonismo de autores negros na literatura brasileira. Construindo, assim, uma reflexão sobre o racismo estrutural e as desigualdades sociais, baseadas na herança escravocrata.

## 2. RACISMO ESTRUTURAL: UMA HERANÇA ESCRAVOCRATA

Para o entendimento do racismo estrutural na contemporaneidade, é necessário ter uma perspectiva historiográfica da escravatura no Brasil. Ao longo de mais de 300 anos, cerca de 5 milhões de africanos, de povos diferentes, foram trazidos ao país e escravizados. Com a demanda de trabalho braçal na grande lavoura, principalmente nos canaviais, e as limitações impostas pela Coroa à escravidão indígena, intensificou-se a prática do tráfico negreiro[3]. Os africanos escravizados que sobreviveram à travessia da África para o Brasil eram vendidos normalmente para trabalhar nas fazendas.

[3] O tráfico negreiro trazia forçadamente o africano para ser vendido e escravizado no Brasil.

> Em pesquisa realizada com documentos referentes à região de São Sebastião, litoral norte de São Paulo, pude constatar que havia uma importante população de escravos nos últimos anos do século XVIII, vinculada à grande lavoura açucareira [...] (Pinsky, 2022, p. 26).

Logo que chegavam ao local de trabalho, os escravos eram batizados, recebendo um nome cristão, sendo obrigados a esquecer seu nome de origem, ou seja, um apagamento da memória africana. Separados de suas famílias, proibidos de entoar seus cânticos e praticar sua religião, viviam em senzalas[4], monitorados pelo feitor, recebiam uma alimentação de péssima qualidade e sua jornada de trabalho chegava até dezoito horas diárias. Além de ser um trabalho pesado e perigoso, eram frequentemente punidos com castigos bárbaros e cruéis.

> [...] A atribuição de um novo nome e o batismo representavam a transformação do cativo em escravo, isto é, o início do trabalho compulsório. Assim era de se esperar uma identificação feita pelo escravo, entre o poder e a religião. Isto, de fato, ocorria, uma vez que a documentação demonstra que, em muitos casos de revolta, os negros atacavam os símbolos da religião, como imagens, crucifixos e os próprios padres se ousassem ficar perto (Pinsky, 2022, p. 60).

Por séculos, o homem branco ocupou o lugar de predominância como escravocrata, enquanto o negro era o escravizado, um período do passado marcado pela perversidade e violência, que deixou sequelas profundas na sociedade, influenciando em sua formação cultural. Sendo o Brasil, o último país do continente americano a abolir o trabalho escravo, por meio da Lei Áurea[5], num momento que a escravidão estava se tornando um impasse ao desenvolvimento econômico, não houve uma política pública aplicada a esses indivíduos, que continuaram a

---

[4] Habitações coletivas dos escravos negros.

[5] Assinada pela princesa Isabel, em 13 de maio de 1888.

viver em situações análogas, sem direitos reconhecidos, tratados como o escárnio da sociedade, fator que se reflete na atualidade.

A abolição da escravatura trouxe mudanças na economia e sociedade brasileira. A situação dos agora ex-escravos piorou de algumas formas, muitos migraram para outras fazendas ou cidades, em busca de seus parentes e melhores condições de sobrevivência, trazendo insatisfação para os grandes proprietários de terra e autoridades, desse modo, começou uma grande repressão por parte da sociedade dominantemente branca.

Com o fim da escravidão e a troca da mão de obra negra escrava pela mão de obra imigrante branca, a solução encontrada pelos afrodescendentes foi a moradia em favelas, locais precários, localizados em morros, longe do centro urbano. Desse modo, iniciou-se um longo processo de lutas dos afrodescendentes por direitos, que perdura na contemporaneidade, e nossas heranças escravocratas, baseadas na discriminação e violência, são bastante visíveis.

> A origem do termo "favela" se relaciona à Guerra dos Canudos (1896-1897), que aconteceu no sertão da Bahia. A cidade de Canudos, cenário do combate político-religioso relatado por Euclides da Cunha no Livro *Os Sertões,* ficava em meio a alguns morros. Entre eles o Morro da Favela, batizado assim porque era coberto pela planta homônima. Uma parte dos soldados que participaram da luta, ao voltar para o Rio de Janeiro, deixou de receber seu salário e foi morar em casas precárias instaladas nas encostas do Morro da Providência. Por alguma semelhança ou por lembrança do morro dos Canudos, batizaram o local de Morro da Favela. Foi a partir daí que os conjuntos de habitações precárias onde residem pessoas de baixa renda passaram a ser conhecidos como favelas (Jesus, 2020, p. 261).

A ideologia do racismo na sociedade brasileira, baseada na hierarquização racial dos tempos do Império, está enraizada psicologicamente na sociedade, e a posição social desses indivíduos, numa sociedade capitalista, acaba contribuindo para a depreciação do negro.

Carolina Maria de Jesus traz em seu relato diário a realidade vivenciada dessa herança, repleta de preconceitos, racismo e desigualdades.

## 3. MARIA CAROLINA DE JESUS E O *QUARTO DE DESPEJO*: REALIDADE DOS INDIVÍDUOS DESCARTADOS PELA SOCIEDADE

A década de 50, conhecida como os "Anos Dourados", foi um período marcado por grandes transformações socioeconômicas, conflitos políticos, avanços tecnológicos e científicos. Enquanto na política exterior travava-se uma disputa ideológica entre os Estados Unidos (EUA) e a União Soviética (URSS), a chamada Guerra Fria (1947-1991). No Brasil, o quadro político é marcado pela criação do BNDE (Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico) e da empresa estatal Petrobrás (1953), pelo governo de Getúlio Vargas[6] e pelo Plano de Metas, de Juscelino Kubitschek[7], programa de desenvolvimento econômico brasileiro. Em São Paulo, Jânio Quadros, membro do Partido Trabalhista Nacional (PTN), que teve uma notória popularidade durante a época de prefeito da cidade, foi eleito governador do estado (1954 - 1959), posteriormente chegando à presidência.

*Quarto de despejo - diário de uma favelada*, publicado em 1960, tem em seu contexto os relatos de Carolina Maria de Jesus, durante o governo de Juscelino Kubitschek, de 1955 a 1960. A autora, descendente de escravos, nasceu na cidade de Sacramento, em Minas Gerais, em 1914. Estudou somente por dois anos de sua vida, no qual aprendeu a ler e escrever. Mudou-se para São Paulo, em 1937, onde trabalhou como empregada doméstica em diversas casas. Ao tornar-se mãe solo, ficou desempregada, indo morar em um barraco, construído com pedaços de

---

[6] Ex-Presidente do Brasil, permaneceu no poder entre os anos 1930 a 1945 e de 1951 a 1954, ano no qual se suicidou.

[7] Ex-Presidente do Brasil, conhecido como JK.

madeira e papelão, por ela mesma, na primeira grande favela da cidade de São Paulo, o Canindé, nas margens do rio Tietê, em meados de 1950.

> É que em 1948, quando começaram a demolir as casas térreas para construir os edifícios, nós, os pobres, que residiam nas habitações coletivas, fomos despejados e ficamos residindo debaixo das pontes. É por isso que eu denomino que a favela é o quarto de despejo de uma cidade. Nós, os pobres, somos os trastes velhos (Jesus, 2020, p. 257).

Com a consolidação da industrialização e o desenvolvimento dos centros urbanos, ocorreu uma demanda maior de mão-de-obra, influenciando assim na migração de pessoas do campo para as cidades, em busca de melhor qualidade de vida, alterando o perfil socioeconômico do país. Em um momento de desenvolvimento infraestrutural, onde grandes obras foram construídas e a indústria crescia consideravelmente, intensificaram-se os níveis de desigualdade social. Temos uma percepção desses acontecimentos, nos textos de Carolina, que ao descrever todas as injustiças presenciadas pelas ruas de Canindé: a miséria, fome, violência, prostituição, negligência e o racismo, demonstra todo o descaso social, de uma parte da população brasileira, menosprezada pela sociedade e seus governantes.

Os relatos escritos pela autora, entre 15 de julho de 1955 e 1 de janeiro de 1960, mostram as condições precárias de sobrevivência na favela. A falta de saneamento básico, a fome e a violência fazem parte do seu cotidiano. Escrever era algo inusitado para uma comunidade carente e analfabeta e, antes mesmo de ter seus textos publicados, Carolina se autodenomina escritora e poeta, provocando inveja, medo e revolta entre a vizinhança, que temem ter seus atos “errados” expostos. Na esperança de, um dia, ter seus diários publicados, Carolina escreve como uma denúncia sobre os excessivos impostos cobrados, o alto valor dos alimentos, a violência e discriminação. Manifesta sua crítica e

aversão aos crimes e irregularidades cometidos pelos seus vizinhos e governantes da época, demonstrando uma consciência política e social.

O ponto de destaque em sua obra é a fome, apesar de sair todos os dias para catar papel e outros tipos de lixos reaproveitáveis, muitas vezes retornava à favela de mãos vazias. Para ter o que seus filhos comessem, recolhia alimentos descartados pelas feiras, mercados e frigoríficos. No entanto, foram inúmeras as vezes que ela e seus filhos foram dormir, sem terem se alimentado. Carolina preocupa-se não só com seus filhos, mas com todos ao seu redor, vivendo no limite, sem condições básicas de vida.

> Como é horrível levantar de manhã e não ter nada para comer. Pensei até em suicidar. Eu suicidando-me é por deficiencia de alimentação no estomago. E por infelicidade eu amanheci com fome. Os meninos ganharam uns pães duro, mas estava recheiado com pernas de barata. Joguei fora e tomamos café. Puis o unico feijão para cozinhar. Peguei a sacola e saí. Levei os meninos. Fui na Dona Guilhermina, na Rua Carlos de Campos. E pedi para ela um pouco de arroz. Ela deu-me arroz e macarrão. [...] (Jesus, 2020, p .93).

Imagem 1: Carolina Maria de Jesus em seu barracão, na extinta favela do Canindé-SP

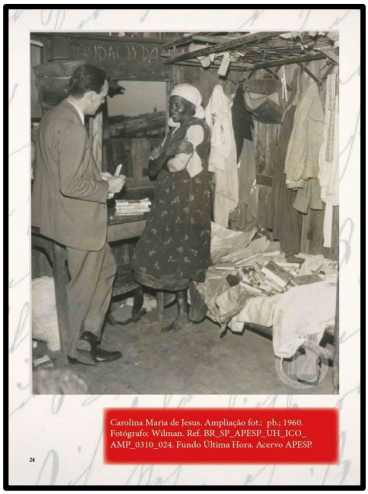
Fonte: Arquivo Público do Estado de São Paulo

Neste contexto de extrema pobreza, a autora evidencia o papel das igrejas na comunidade, levando palavras de esperança e pão para os moradores da favela. Em uma certa ocasião, relata a vinda de um padre para rezar a missa, no qual ele diz aos pobres para terem mais filhos, que, ao precisarem de pão, poderiam buscar na Igreja. Carolina, declara em seu diário, "[...] para o senhor vigario, os filhos de pobres criam só com pão. Não vestem e não calçam" (Jesus, 2020, p. 132). Em seus relatos, Carolina não especifica a qual religião pertence, frequentando todas que a ajudam, com pão e roupas, para seus filhos.

Em seus escritos, há uma preocupação política e social, por parte da autora, que critica os governantes da época pela situação dos moradores da favela. Com o aumento dos preços dos alimentos, sem condições de adquirir, sua família acaba passando fome. Em diversas ocasiões, a autora, revoltada com a situação, expressa sua indignação com os políticos: "[...] eu quando estou com fome quero matar o Janio, quero enforcar o Adhemar e queimar o Juscelino. As dificuldades corta o afeto do povo pelos politicos" (Jesus, 2020, p. 37).

Foi durante o desenvolvimento de uma reportagem sobre a favela do Canindé, que o jornalista Audálio Dantas conheceu Carolina e leu seus cadernos. Desse modo, segundo Dantas, "[...] da reportagem – reprodução de trechos do diário – publicada na *Folha da Noite*, em 1958, e mais tarde (1959) na revista *O Cruzeiro,* chegou-se ao livro, em 1960 [...]" (Jesus, 2020, p. 201), com o livro publicado, sua vida melhorou, conseguindo sair da favela, realizando seu sonho ao comprar uma casa de alvenaria.

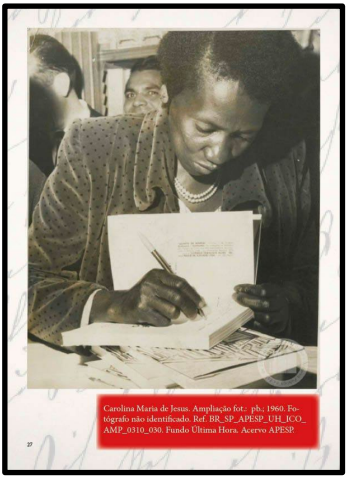
Imagem 2: Carolina Maria de Jesus e o jornalista Audálio Dantas, na extinta favela do Canindé-SP




Fonte: Arquivo Público do Estado de São Paulo

*Quarto de Despejo* foi um sucesso, tanto pessoal como socialmente. Impactando os leitores, com os relatos fortes de uma mulher negra, que conheceu a fome, vivenciou o racismo, a violência e o descaso dos governantes, com o povo da favela. No lançamento de seu livro, estiveram presentes autoridades e famosos, tendo vendido cerca de cem mil exemplares, no primeiro ano, traduzido para treze línguas, chegando a circular em quarenta países. O poeta e linguista Carlos Vogt avalia esse cenário: "o seu livro despertou paixões e desencadeou movimentos para a eliminação das favelas em São Paulo. Há quem diga que a favela do Canindé desapareceu em consequência de suas denúncias. Outros lembram que a Marginal do Tietê já estava planejada e que a favela sumiria de qualquer maneira por motivos mais estruturais de urbanização" (Jesus, 2020, p. 199).

Imagem 3: Carolina Maria de Jesus autografando sua obra




Fonte: Arquivo Público do Estado de São Paulo)

Mesmo com todo sucesso de seu livro, no qual atraiu a atenção para os problemas sociais na favela, Carolina continuou sofrendo preconceitos. Ter uma mulher negra, nos meios literários, não foi bem aceito. Para muitos, sua obra não deveria ser considerada literatura, outros deram todos os créditos a Dantas. Apesar de ter ficado famosa e ganhar algum dinheiro, seus outros livros publicados não tiveram o mesmo êxito que o *Quarto de Despejo - Diário de uma Favelada*, precisando continuar catando papel para sua sobrevivência. Carolina Maria de Jesus faleceu em 1977, por insuficiência respiratória, aos 62 anos. Após sua morte, outras seis obras foram publicadas, por meio dos materiais deixados por ela. Nas últimas décadas, sua vida e obra têm sido objeto de estudo, trazendo visibilidade a autores negros.

## 4. LITERATURA NEGRA: INVISIBILIDADE IMPOSTA A AUTORES AFRODESCENDENTES

A literatura brasileira, por séculos, seguiu os padrões da elite, em uma estrutura ideologicamente branca. Temos uma percepção desse

contexto, ao observarmos as obras expostas nas livrarias, bibliotecas públicas e particulares, que em sua maioria são de autores homens e brancos. Sendo os autores em sua maioria nesse contexto, não surpreende que seus personagens tenham o mesmo perfil: brancos, classe média alta. Em muitas histórias a cor da pele é insignificante, que nem chega a ser mencionada, personagens de pessoas negras são escassas e estereotipadas, refletindo características da sociedade, relacionadas ao racismo.

Na sociedade brasileira, as hierarquias sociais, são praticamente divididas em classe, raça e gênero. Assim, a literatura negra surge trazendo diferentes perspectivas e outras experiências no mundo literário. "Entende-se por literatura negra a produção literária cujo sujeito da escrita é o próprio negro. É a partir da subjetividade de negras e negros, de suas vivências e de seu ponto de vista que se tecem as narrativas e poemas assim classificados" (Brandino, 2023).

São essas vozes que trarão, no meio literário, espaço para as histórias da cultura afrodescendente, assim como para o cotidiano desses indivíduos, invisibilizados pela sociedade estruturalmente racista. Este trabalho leva em consideração a importância dos relatos da autora Carolina Maria de Jesus, em seu livro-diário. Sua obra teve grande relevância entre as mulheres escritoras do século XX. O jornalista Audálio Dantas comenta: "Carolina, querendo ou não, transformou-se em artigo de consumo e, em certo sentido, num bicho estranho que se exibia "como uma excitante curiosidade", conforme registrou o escritor Luís Martins" (Jesus, 2020, p. 202).

*Quarto de despejo - Diário de uma favelada* (1960), foi a primeira obra de uma autora negra brasileira traduzida. Passo fundamental para evidenciar os autores invisibilizados, por questões de raça, gênero e condição social. Por meio da literatura negra, os cronistas, ao contarem

suas histórias, encontram um meio de romper o círculo do racismo, enraizado na sociedade, inclusive no mundo literário.

> Mais de trinta anos decorridos desde o aparecimento de Quarto de despejo, a cidade tem outra cara, esparramada para muito além da avenida Marginal. E a favela do Canindé, onde viveu Carolina Maria de Jesus, na rua A, barraco n° 9, multiplicou-se em dezenas, centenas de outras. Assim, Quarto de despejo não é um livro de ontem, é de hoje. Os quartos de despejo, multiplicados, estão transbordando (Jesus, 2020, p. 203).

Dessa forma, a literatura negra é um instrumento poderoso para a formação social do ser humano, ampliando as possibilidades de conhecimento, mostrando o protagonismo do povo, resgatando histórias do cotidiano, dando visibilidade a autores e personagens negros, auxiliando assim, na consciência histórica dos indivíduos, desenvolvendo o senso crítico e transformando sociedades.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

No decorrer da análise do livro-diário *Quarto de Despejo - Diário de uma favelada,* de Carolina Maria de Jesus, percebem-se os desafios encontrados por uma parte da sociedade brasileira, em sua maioria afrodescendentes. Obtendo-se, por meio dos relatos da autora, uma visão da favela em seus aspectos mais cruéis e precários, vivenciados pelas comunidades, desamparadas por seus governantes.

Mesmo sendo escrito há mais de sessenta anos, *Quarto de Despejo - Diário de uma Favelada* é de extrema relevância na atualidade. Carolina, ao denunciar as condições precárias dos moradores da favela, traz em pauta as questões sociais, negligenciadas pelo governo, destacando-se, assim, entre as escritoras negras brasileiras.

> [...] A vida é igual um livro. Só depois de ter lido é que sabemos o que encerra. E nós quando estamos no fim da vida é que sabemos como a nossa vida

> decorreu. A minha, até aqui, tem sido preta. Preta é a minha pele. Preto é o lugar onde eu moro (Jesus, 2020, p. 154).

Ao abordar questões étnico-raciais neste trabalho, compreende-se que a herança escravocrata dos antepassados se perpetua na contemporaneidade. Numa sociedade na qual as pessoas que fazem parte do índice de desigualdade social são em sua maioria afrodescendentes, percebem-se as consequências causadas pela escravidão, refletidas numa sociedade estruturalmente racista. Relacionando, a partir dos relatos de Carolina Maria de Jesus, a ideologia escravocrata de depreciação do negro com a memória africana, verifica-se a importância do protagonismo de autores e personagens negros nos meios literários, construindo, assim, uma reflexão sobre a construção social do país.

## REFERÊNCIAS

BATALHA, Camila Fernanda; DUARTE, Thiago Silva. **Política Externa do Governo Juscelino Kubitschek - Operação Pan-Americana**. Portal Jurídico Investidura, Florianópolis/SC, 26 Jun. 2010. Disponível em: investidura.com.br/biblioteca-juridica/artigos/politica/164527-politica-externa-do-governo-juscelino-kubitschek-operacao-pan-americana. Acesso em 24 de junho de 2023.

BRANDINO, Luiza. **Literatura negr**a; Brasil Escola. Disponível em: https://brasilescola.uol.com.br/literatura/literatura-negra.htm. Acesso em 24 de junho de 2023.

BRANDINO, Luiza. **O negro na literatura brasileira**; Brasil Escola. Disponível em: https://brasilescola.uol.com.br/literatura/a-representacao-negro-na-literatura-brasileira.htm. Acesso em 24 de junho de 2023.

JESUS, Carolina Maria de. **Quarto de despejo**: diário de uma favelada. São Paulo: Ática, 2020.

NORBERTO, **Galeria Carolina Maria de Jesus**: de volta a Santana, Fundo Jornal Última Hora, Maio, 2022. Disponível em: http://www.arquivoestado.sp.gov.br/uploads/conteudo_site/exposicoes/galerias/carolina_maria/carolina_maria_de_jesus_20.jpg. Acesso em 24 de junho de 2023.

PINSKY, Jaime. **A Escravidão no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2022.

RIBEIRO, Paulo Silvino. **Transformações socioeconômicas no Brasil da década de 50**; Brasil Escola. Disponível em: https://brasilescola.uol.com.br/sociologia/transformacoes-socioeconomicas-no-brasil-decada-50.htm. Acesso em 24 de junho de 2023.

SANTOS, Estela Pereira dos. **Quarto de despejo**. Todo Estudo. Disponível em: https://www.todoestudo.com.br/literatura/quarto-de-despejo. Acesso em: 24 de Junho de 2023.

SILVA, Daniel Neves. **Como ficou a vida dos ex-escravos após a Lei Áurea?**; Brasil Escola. Disponível em: https://brasilescola.uol.com.br/historiab/como-ficou-vida-dos-ex-escravos-apos-lei-aurea.htm. Acesso em 24 de junho de 2023.

WILMAN, **Galeria Carolina Maria de Jesus**: de volta a Santana, Fundo Jornal Última Hora, Maio, 2022. Disponível em: http://www.arquivoestado.sp.gov.br/uploads/conteudo_site/exposicoes/galerias/carolina_maria/carolina_maria_de_jesus_24.jpg. Acesso em 24 de junho de 2023.

# 28

# O CINEMA DURANTE A GUERRA FRIA: A EXPERIÊNCIA DE ARTE E A CONQUISTA DO ESPAÇO EM *SOLARIS*, DE ANDREI TARKOVSKI (1972)

*Gabriela Dalla Rosa*[1]
*Suzan Baldissera*[2]

## 1. INTRODUÇÃO

Desde a sua criação, o cinema soviético teria um padrão estabelecido formalmente por Sergei Eisenstein à indústria cinematográfica, esse padrão deveria servir aos interesses do Estado, sendo utilizado como um veículo de sua propaganda (Comim, 2018. p. 19). Para além desse fator, o cinema soviético deveria buscar temas que agradassem ao seu público de destino, levando em consideração temas que ficassem mais próximos e compreensíveis diante da realidade do povo, formado inicialmente por camponeses e analfabetos.

Uma das primeiras medidas realizadas pelos bolcheviques após a revolução foi a Likbez, uma campanha para a erradicação do analfabetismo herdado do antigo Império Czarista, entendendo-se que a educação era fundamental para o sucesso do projeto socialista. Até 1930 quase 90% da população russa seria alfabetizada, dessa parcela 95,1% dos homens e 83,4% das mulheres, 94,4% da população urbana e 86,3% da população rural (Deslandes, 2019 *apud* Macari, 2020), significando que essas pessoas poderiam ter acesso às diferentes formas de comunicação e linguagens.

[1] Graduada do curso de História pela Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS) – *Campus* Erechim. E-mail: babiedallarosa@gmail.com.

[2] Discente do curso de História pela Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS) – *Campus* Erechim. E-mail: suzankbaldissera@gmail.com.

Após a morte de Lenin em 1924, a União Soviética se torna mais instável politicamente, o que permite mudanças não planejadas com Josef Stalin no poder. O stalinismo foi um período marcado pela censura que duraria cerca de 30 anos e que coloca o cinema em uma configuração muito limitada. Essas limitações eram estabelecidas pelo Comitê do Estado para a Cinematografia, mais conhecido como Goskino, que decidia quais filmes poderiam ser produzidos ou não, onde seriam cinematográficos e distribuídos, como também, quais seriam as temáticas abordadas. O comitê tinha controle absoluto de todos os filmes soviéticos e era livre para fazer alterações que julgassem necessárias em qualquer obra. Qualquer artista que fosse contra as regras estabelecidas, sofreria punição.

Desse modo, o Realismo soviético torna-se o estilo estético de excelência nos anos 1930, trazendo consigo representações de sua pátria, heróis e ideais. O período ficaria conhecido como "sufocamento", devido à grande perseguição à liberdade de expressão artística.

> No entanto, depois de muitos anos do que chamamos de "estagnação cultural", alguns fatos políticos deram vasão a novas relações culturais. Com a morte de Stálin, o período conhecido pelo sufocamento ganhou uma brecha. Muitas obras de fora da cortina de ferro da URSS passaram a circular pelo país e muitos artistas começaram a ousar em suas experimentações novamente. É nesse período, final dos anos 1950, que surge a Nova Onda no cinema soviético, trazendo outras articulações linguageiras através das telas (Macari, 2020).

A obra de Andrei Tarkovski estará inserida nesse contexto de menores tensões, seguindo a contramão das produções de seus contemporâneos, que, mesmo após o afrouxamento da censura, mantinham-se fiéis ao Realismo, retratando "o povo russo por meio de grandes narrativas heroicas com fortes tonalidades nacionalistas" (Souza, 2019, p. 1). A filmografia de Tarkovski buscava experimentações

criativas, filosóficas e artísticas que nem sempre eram bem recebidas pelos espectadores, permanecendo incompreendidas ou consideradas elitistas. Para o diretor, havia um dever do artista para com o público, um dever de oferecer uma experiência que fosse sublime:

> Meu desejo é realizar filmes que não tragam peças de oratória e propaganda, mas que ofereçam a oportunidade de uma experiência profundamente íntima. Trabalhando com esse objetivo, tenho consciência da minha responsabilidade para com o público de cinema, e acho que posso oferecer-lhe a experiência necessária e única que o leva a entrar voluntariamente no escuro de uma sala de projeção (Tarkovski, 1998, p. 221).

Durante os vinte e cinco anos em que trabalhou como cineasta, Tarkovski produziu sete longas-metragens, sendo cinco produzidos na União Soviética e suas duas últimas obras feitas no exterior, Itália e Suécia. Esse número pequeno de trabalhos é resultante da difícil relação estabelecida pelo diretor com o sistema soviético de cinema, contra o qual lutava e do qual dependia. O caráter abstrato de seus filmes também dificultou suas realizações, ainda dependentes das avaliações do Goskino, fazendo com que algumas das produções permanecessem em espera de aprovação por anos, por serem "míticas demais" ou antipatrióticas.

*Solaris*, por exemplo, enfrentou uma série de problemas durante sua realização, desde cortes e alterações à demora no recebimento de autorizações e trâmites ligados ao Comitê Central, ao departamento de cultura e ao Goskino.

## 2. *SOLARIS*, A CONQUISTA DO ESPAÇO E A ESTÉTICA DE TARKOVSKI

A corrida espacial iniciada em 1957, é um dos conflitos resultantes durante a Guerra Fria entre dois países: os Estados Unidos da América e a União das Repúblicas Socialistas Soviéticas. Simultaneamente à consolidação da mídia e de seus produtos culturais, a conquista do

espaço se torna uma figura protagonista da nova era, aparecendo frequentemente em filmes, livros e canções. Tornando-se um importante evento midiático, principalmente nos Estados Unidos, onde os astronautas eram vistos como uma elite idealizada, essa corrida contribuiria também para a divulgação científica, visto que a ciência ainda era rejeitada por parte da população em decorrência aos ataques das bombas atômicas no Japão (Gomes; Piassi; 2014, p. 2).

Na União Soviética, a ciência era entendida como uma profissão de excelência onde a dedicação era fundamental. Para Hobsbawm (1995, p. 527 *apud* Gomes; Piassi; 2014, p. 5), a classe científica soviética era a mais consciente quanto às limitações do sistema, de modo que estaria atenta a crise subsequente. Após o desastre de Chernobyl, em 1986, essa fé científica perderia credibilidade, algo que acabaria por ocorrer em todo o mundo em diferentes níveis, marcando na geração dos anos 1980 um medo de catástrofes semelhantes e uma perda de esperanças para o futuro.

Sendo um reflexo dos sentimentos de uma modernidade tardia, as obras de Tarkovski apresentam esta faceta da sociedade, se dedicando aos lentos dramas na solidão, no medo do desastre e no fim iminente[3]. *Solaris* é, nesse sentido, uma representação de seu tempo, mesclando esses diferentes aspectos ao contingente da corrida espacial, promovendo a novela do polonês Stanislaw Lem ao cinema, novo principal difusor de cultura de massas, ainda que na URSS esse não fosse tão amplamente divulgado como nos Estados Unidos.

Tarkovski mantinha as coisas ao seu próprio estilo, distinguindo-se de soviéticos ou ocidentais em seu fazer artístico, contrapondo-se e criticando o cinema meramente comercial (Comim, 2018, p. 22), o que tornaria *Solaris* tão diferente de seu primo hollywoodiano *2001: Uma*

[3] Por fim iminente, estou me referindo ao sentido de apocalipse.

*odisseia no espaço*, de Stanley Kubrick. Um filme "estéril", na opinião de Tarkovski. Centrado na tecnologia, nos efeitos especiais e com um ritmo acelerado, *2001* era a confirmação da vitória estadunidense sobre a corrida espacial representada em tela, enquanto *Solaris* seria a constatação da solidão humana:

> A falta de um sentido de comunhão com o cosmos, a incapacidade humana de se ver como parte integrante da Natureza, impossibilita a compreensão de que aquilo que procuramos fora, no mundo exterior – isto é, no planeta *Solaris* –, é um reflexo do Homem. O si-mesmo, representação última do ser, é tanto fonte da humanidade como do mundo, pois ultrapassa as fronteiras do psíquico [...].
> O oceano seria, assim, a representação do arquétipo central, de tudo de misterioso e enigmático que encontramos nas entranhas de nosso próprio ser e no mundo, sobre o qual nada de positivo pode ser dito (Raffaeli, 2004, p. 218).

O oceano de *Solaris* não é mais que um espelho de nós mesmos, adaptando em pequenas ilhas e visitantes nossas memórias subconscientes. A trama se constitui ao redor do personagem Kris Kelvin, um psicólogo atormentado por um passado traumático e que será enviado para *Solaris* para integrar a equipe de pesquisa da Solarística, ciência que estuda o planeta. Durante sua preparação para a viagem, Kelvin fará uma visita a *datcha*[4] da família, para se despedir do pai e da tia. Ele caminha lentamente ao longo do lago, observa a vegetação, o movimento das plantas dentro da água, como se registrasse cada pequena impressão do local, depois assiste a uma gravação de um amigo de seu pai, que esteve em *Solaris* e que estava ali para falar com eles. Enquanto ouvimos o depoimento da experiência de Burton, vemos ao fundo da tela os quadros dos homens do governo, que decoram a sala com motivos militares.

[4] Datcha em russo, significa: fazenda, casa de campo ou mansão.

Por se tratar de uma adaptação de Andrei Tarkovski é importante prestar atenção a esses pequenos detalhes em sua fotografia, com simbolismos costumeiramente encontrados em sua obra que se assemelham em muitos recortes a pinturas, de naturezas-mortas, como a mesa com o chá e os frutos mordidos se encharcando com a chuva, e as abstrações, como a atmosfera de *Solaris* ou a superfície do lago. Essa cena se seguirá a outras de pequenas felicidades infantis, rompidas pelo medo inocente do incompreendido, quando um menino aparece assustado por conta dos gritos do cavalo. Na sequência, Burton questionará Kelvin acerca do que fará frente ao desconhecido, o perguntando se estaria disposto a destruir algo pelo simples fato de ser incapaz de compreendê-lo. O domínio das figuras poético-simbólicas associado ao caráter depressivo de Kelvin, envoltos em um drama de ficção científica sobre viagem espacial, confere a *Solaris* um status de filme sobre questionamentos humanos, sobre os limites da ciência e dos domínios do conhecimento.

> Chris mergulhará no universo de *Solaris*, a partir da estação espacial – um universo que se desenvolve a partir de um oceano fluido e dominador. Será sob essa influência espessa e poderosa que o psicólogo conhecerá uma transformação decisiva. Esse desenvolvimento é para Tarkovski o caminho para uma abordagem filosófica das crises imensas com que a cultura ocidental se debate. E uma delas é a relação do poder da tecnologia face ao império da morte que habita a terra e invade a estação. O espaço da estação é decrépito e inquietante (Capucho, 2008, p. 87).

Uma vez que está na estação, Kelvin inicia sua jornada de autoconhecimento, deparando-se com o estranhamento frente aos outros e ao espaço[5], com a inimizade por parte dos companheiros de tripulação, Snout e Sartorius, que mal falam com ele, com o medo e com

[5] Espaço, aqui, tem o sentido de espacialidade.

a dor. Sentindo a perda do amigo que se suicidou dias antes da sua chegada a *Solaris*, Kelvin assiste ao vídeo que Guibarian deixou como um alerta. Não estava louco, dizia, mas os outros não poderiam compreendê-lo. Na filmagem aparece uma mulher misteriosa, uma presença estranha que observa Kelvin. É um dos "visitantes" solarianos, que tenta reconhecê-lo, acessando-o por suas lembranças reprimidas.

Essa mulher misteriosa vai se converter na figura de Hari, esposa de Kelvin, que se suicidou depois de uma briga com medicamentos deixados por ele em sua casa, algo que parecia ser constante no relacionamento do casal, a visitante solariana ostenta uma marca de agulha no braço, a causa da morte de Hari. Essa figura é, como explica Snout, um espectro da memória de Kelvin, esculpido à sua semelhança, em uma versão perfeita do último momento em que ele pensaria nela. Como Kelvin não consegue se perdoar por ter deixado que Hari se suicidasse, é essa a identidade que a visitante assume. À medida que o enredo avança essa identidade começa a se tornar um pouco confusa, pois Hari parece adotar uma segunda identidade, a mãe de Kelvin, a mulher que aparece em cenas oníricas da primavera durante a infância do personagem, registrada por estações em uma fita sobre sua vida e as pessoas ao seu redor.

A mãe de Kelvin, que inicialmente não reconhecemos como tal, é apontada por Hari e revivida como "uma mulher que a odiava", diante dessa percepção entendemos que a visitante está aprendendo sobre o que significa ser humana. Conforme o tempo passa ao lado de Kelvin em *Solaris*, e à medida que ele passa a aceitá-la após estar relutante com o ressurgimento de sua esposa, o relacionamento *floreste*, se tornando uma vasta floresta cheia de espinhos e frutos. É a noção de amor que perpassa todo o nosso entendimento do filme, que em Tarkovski muitas

vezes pode ser apontado como fator de redenção. “Não existe amor sem sacrifício e não existe redenção sem amor”, diria ele.

> Se tomarmos a compreensão de Tarkovski acerca do Apocalipse como dizendo respeito à história dos indivíduos e da humanidade veremos que a besta do Apocalipse se resume à falta de amor. Ela está presente com exceção de Chris e Hari, nos olhares vazios e desesperados dos demais personagens de *Solaris* [...]. A redenção em *Solaris* passa pelo amor entre Hari e Chris (Mendonça, 2015, p. 34).

Para as personagens de *Solaris*, perdidas no cosmos, suas lembranças da terra onde cresceram se tornavam irreais, um passado distante, de modo que Kelvin considera a possibilidade de não retornar. Entendendo a memória como provedora do entendimento do mundo exterior, Tarkovski (1990, p. 65 *apud* Almada, 2018, p. 32) explora as percepções do tempo: “Privado da memória, o homem torna-se prisioneiro de uma existência ilusória; ao ficar à margem do tempo, ele é incapaz de compreender os elos que o ligam ao mundo exterior – em outras palavras, vê-se condenado à loucura”. Febril e desorientado, Kelvin apresenta um quadro de imobilidade depressiva, viajando pelo mundo dos sonhos. Durante a passagem entendemos mais sobre ele, sobre sua relação com os pais e sobre o conforto das memórias na *datcha*.

Quando acorda, descobrimos que Hari já não existe mais e que não poderá reviver, pois o envio dos dados do encefalograma de Kelvin para o oceano de *Solaris*, executado enquanto experiência científica por Snout e Sartorius teria originado perturbações na superfície magmática que dariam origem a pequenas ilhas. Com isso, as visitas cessaram e a consciência de Kelvin estaria agora incorporada pelo oceano, em uma dessas formações.

Compreendemos isso no final do filme, quando novamente Kelvin caminha vagarosamente pelas árvores, ao redor do lago gelado, indo em

direção à casa de sua família. Chegando lá, vê o pai pelo vidro da janela, organizando recordações enquanto cai sobre ele um fio de água, que vem do teto, mesmo que não haja chuva alguma. Uma hipótese para a presença dessa água seria a representação da purificação por meio da água, tão comum na cultura judaico-cristã, que seria incorporada por Tarkovski para finalizar sua obra, conferindo-lhe um caráter bíblico, do retorno do filho pródigo ao perdão de seu pai. A água ocupa um local de centralidade no filme, como elemento místico e espiritual, de ligação com a vida e com a família, sendo diversas vezes apresentada, na neve, na chuva, no lago, no oceano de *Solaris*, no sonho, quando a mãe de Kelvin lava seu braço e em sua redenção, na casa. Tanto a casa quanto a água tem ligação com as memórias do personagem, podendo ser associadas a sensação de segurança, conforto, elo com o passado, fundamentais a estética do filme (Milanezi, 2015, p. 49).

Outra observação importante que deve ser feita é em relação à fotografia do filme, que oscila entre recortes coloridos e em preto e branco, marcando transições de cenas mais calmas para cenas mais emotivas ou desconfortáveis. A utilização constante de pinturas e objetos também tem de ser considerada, não como figuração ou composição de cenário, mas como elemento de unidade.

Quatro das cenas mais importantes do filme evocam pinturas. A primeira delas, na *datcha*, quando Kelvin chega de sua caminhada e para na varanda, observando a mesa posta com a louça delicada, o chá e os frutos estragados e começa a chover. Kelvin permanece imóvel, tudo se encharca rapidamente e a uma sensação de tristeza e solidão carregadas por uma beleza sutil. É uma natureza-morta, pintura decorativa, proveniente de um helenismo tardio, como uma possibilidade estilística independente dentro das renascentistas humanísticas, o gênero tornou-se o principal representante das vanitas, na incorporação de

elementos filosóficos nas composições típicas de objetos de cenas domésticas cotidianas, como cestos de frutos e flores dos mais diversos. Vanitas, que pode ser traduzido como vaidade, é um termo utilizado para tratar da finitude humana, de nossa insignificância perante Deus e o eterno, como uma lembrança constante de nossa morte e solidão.

A segunda e a terceira, na biblioteca, durante o aniversário de Snaut, quando, tomado pelo desespero, Kelvin se jogará sobre a mesa, deparando-se com uma pintura sacra, ao estilo bizantino, de Andrey Rublev, lembrando-nos das concepções religiosas sobre pecado, vida e ressurreição e quando Hari permanece contemplativa diante de Caçadores na Neve de Pieter Brueghel, o Velho. As árvores e a neve vão se confundindo em sua observação com a lembrança da filmagem que virá sobre a infância de Kelvin, causando-lhe tristeza por não ser quem se parecia, por não se reconhecer totalmente. Nesse momento, o amor de Kelvin por Hari triunfaria, estando ele disposto a reconhecê-la como sua amada, ainda que fosse outra e que fosse diferente dele. "Apenas o amor do casal supera momentaneamente o cepticismo sobre o humano e a ciência, com tal intensidade que o casal levita ao som da música, reaparecida, do *kantor* Bach, para terminar numa *pietà*, em que o homem se acolhe ao regaço da mulher" (Capucho, 2008, p. 89). Por fim, a última cena, quando Kelvin desaba aos pés de seu pai, abraçando-lhe as pernas, em uma referência a *O Retorno do Filho Pródigo*, de Rembrandt.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O filme *Solaris*, de Andrei Tarkovski, pode ser utilizado como ponto de partida para diversas pesquisas por não se tratar apenas de um filme. Como pretendia seu realizador, *Solaris* foi adaptado para proporcionar

uma experiência de arte aos seus espectadores, algo que renderia elogios no festival de Cannes, sendo também o único trabalho do diretor a receber uma versão homônima ocidental.

Distinguindo-se dos filmes comerciais estadunidenses de mesmo gênero e época, *Solaris* pode nos ajudar a compreender como se constituíam a cultura soviética e a estadunidense, que aqui já se pretendia como uma cultura (norte)americana, exportando seus produtos para fora do país, no advento da bipolaridade mundial da Guerra Fria.

A midiatização feita em cima da exploração espacial era parte desse efeito, servindo como uma propaganda dos feitos de cada país. Nos Estados Unidos, a conquista do espaço era sinônimo de futuro e de grandes feitos nacionais, enquanto na União Soviética, a partir de Tarkovski, esta conquista se daria na percepção de que um avanço científico sem limites lançaria a humanidade em tristeza, já que "a ânsia infinita do homem por conhecimento, que lhe foi dada gratuitamente, é uma fonte de grande tensão, pois traz consigo ansiedade constante, sofrimento, pesar e desilusão, já que a verdade última nunca pode ser conhecida" (Mendonça, 2015, p. 33-34).

O aumento do aparato tecnológico isolava e significava também um aumento no potencial destrutivo, gerando uma onda de medo sobre o mundo, que estava diante da possibilidade de aniquilação pela guerra. Com a sensação de que o apocalipse estava próximo, a ausência de futuro se colocava como uma realidade, gerando um mal estar significativo, expressado em muitas composições e atitudes características dos anos 1970/1980, como a postura punk ou a ultra violência de *Laranja Mecânica*, exemplos de como a cultura se manifesta em expressões de acordo com seu tempo.

## REFERÊNCIAS

ALMADA, Isabella Fernandes. **Relicário Tarkovski**: as imagens, o artista, a conexão. Brasília: Universidade de Brasília, Faculdade de Comunicação, Departamento de Audiovisuais e Publicidade, 2018.

CAPUCHO, Carlos. **Filmes onde a morte paira**. Duas faces: Solaris e O Quarto do Filho. Comunicação & Cultura, n. 5, 2008, p. 77-9.

COMIM, Daniela Oliveira. **Expressões do tempo no cinema**: uma análise comparativa entre os filmes *Solaris* (1972 e 2002). Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Sociologia, 2018.

GOMES, Emerson Ferreira. PIASSI, Luís Paulo de Carvalho. **Corrida Espacial, Mídia e Rock n'Roll:** A Exploração Espacial em seu Contexto Midiático e sua Representação na Cultura Pop. Intercom – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação, XXXVII Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação – Foz do Iguaçu, 2014.

MACARI, Maria Lucia. **Esculpindo o tempo com Andrei Tarkovski**: articulações entre estética, política e psicanálise. Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande Do Sul, Instituto De Psicologia, Programa de Pós-Graduação em Psicanálise: Clínica E Cultura, 2020.

MENDONÇA, Kátia M. L. **Andrei Tarkovski e o Imaginário do Apocalipse**. Universidade Federal do Pará, AVANCA Cinema, 2015.

MILANEZI, Daniel Tabarini Santos. **Espelhos do Tempo**: política no cinema de Tarkovski. PUC – SP, São Paulo: 2015.

RAFFAELI, Rafael. **Solaris**: Conhecimento e Autoconhecimento. Psicologia USP: 2004, 15(3), p. 213-231.

SOUZA, Driciele Glaucimara Custódio Ribeiro de. **Ecos de uma tradição, a natureza morta no cinema de Andrei Tarkóvski.** Encontro de História da Arte, UNICAMP: 2019.

TARKOVSKI, Andrei Arsensevich. **Esculpir o tempo**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

# 29

# ACELERAÇÃO E RADICALISMO REPUBLICANO NA IMPRENSA DAS DÉCADAS FINAIS DO SÉCULO XIX

*Talia Gabrieli Fianco*[1]

**Resumo:** Este trabalho apresenta um estudo sobre o radicalismo republicano e a aceleração do tempo no final do século XIX, a partir da análise da revista *A America*, publicada no Rio de Janeiro entre os anos de 1879 e 1880. Para isso, propõe-se a problematizar os modos como os conceitos de "República", "progresso" e "civilização" foram mobilizados no periódico e se articularam a um processo mais amplo de elaboração de um projeto de nação. Para isso, investiga-se também a rede intelectual na qual o responsável pela revista, Filinto de Almeida, estava inserido e de que maneira sua atuação contribuiu para fazer com que as ideais fossem transportadas pelos espaços, uma vez que, na perspectiva de Angela de Castro Gomes, "as ideias não circulam elas mesmas pelas ruas; elas estão sendo portadas por homens que fazem parte de grupos sociais organizados" (Gomes, 1993, p. 63). A partir da abordagem da História Intelectual e da História dos Conceitos, defende-se a hipótese de que as pautas promovidas em *A America*, tanto pela diversidade temática quanto pelo tom mais radical, se aproximam daquelas que caracterizavam o grupo dos Federalistas Científicos, termo elaborado por Angela Alonso ao extrapolar a dicotomia liberal/conservador em sua análise sobre a década de 1870. Os textos publicados na revista indicam que seus autores estavam em sintonia com as discussões intelectuais de outros lugares, como a França e a Espanha, e faziam uso do repertório

[1] Licenciada em História e mestranda do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas na Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS) – *Campus* Erechim. E-mail: taliagfianco@gmail.com.

disponível para formular suas próprias interpretações em prol do futuro da nação. Essa interpretação perpassava a urgente implementação de um sistema republicano, que pusesse fim à monarquia, instituição que prendia o Brasil no passado. A investigação empreendida possibilita ampliar a visão sobre os usos políticos da temporalidade quando abarca as discussões republicanas do final do século XIX e abre caminho para perseguir a maneira como a sociedade é um projeto político constituído no tempo, como afirmou Hartmut Rosa.

**Palavras-chave:** História Intelectual; História dos Conceitos; século XIX.

## REFERÊNCIAS

ALONSO, Angela. **Idéias em Movimento**: A geração de 1870 na crise do Brasil-Império. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

GOMES, Angela de Castro. **Essa gente do Rio**... Intelectuais cariocas e o modernismo. Estudos Históricos, Rio de Janeiro. vol.6, n. 11, 1993, p. 62-77.

ROSA, Hartmut. **Aceleração**: A transformação das estruturas temporais na Modernidade. São Paulo: Editora Unesp, 2019.

## FONTES

A AMÉRICA: revista quinzenal. Rio de Janeiro: Typographia Cosmopolita, 1879-1880, n. 1-9. Acervo digital da Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional. Disponível em: http://memoria.bn.br/DOCREADER/DocReader.aspx?bib=307696&pagfis=1.

# 30

# SALA DE LEITURA MAURÍCIO DE SOUSA: A PRÁTICA PEDAGÓGICA EM CONFORMIDADE COM A LEI 10.639/03

*Thaiane Dantas Silva*[1]
*Camilla Pereira de Oliveira*[2]

**Resumo:** Esta submissão é redigida a partir do trabalho, em andamento, realizado pelas proponentes, ambas acadêmicas da Licenciatura em História da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro e docente no ensino básico, no município de Itaguaí, Rio de Janeiro, responsável pela Sala de Leitura da Escola Municipal Padre Rafael Scarfó – Sala de Leitura Maurício de Sousa. O projeto de lei n° 9484, de 2018, prorroga para 2024 o prazo para que todas as escolas do país tenham biblioteca com acervo mínimo de um título para cada aluno matriculado e um bibliotecário por colégio, visto que considera a biblioteca escolar o equipamento cultural obrigatório e necessário para o desenvolvimento educacional do indivíduo. Portanto, para além de lugares de armazenamento de livros, as bibliotecas ou salas de leitura escolares, bem utilizadas, são ferramentas de emancipação, autonomização e encantamento de leitores que estão em formação (Brasil, 2011). A utilização integral e de forma interdisciplinar desses espaços, promove uma educação libertadora (Freire, 1989), que capacita o indivíduo para leitura de mundo e de formas de opressão sistemática a fim de combatê-las e superá-las, como o racismo estrutural. O objetivo da comunicação oral é expor, de forma

[1]Acadêmica da Licenciatura em História da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro – *Campus* Seropédica; Professora da Educação Básica da Prefeitura de Itaguaí/RJ. E-mail: dantasthai@hotmail.com.

[2] Acadêmica da Licenciatura em História da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro – *Campus* Seropédica. E-mail: millapereira.o@gmail.com.

introdutória, a importância da sala de leitura para a formação plena dos estudantes da educação básica e sua relação direta com as leis 10.639/03 – que tratam do ensino de cultura e história africana e afro-brasileira – a fim de promover o engajamento da comunidade escolar na luta antirracista. O trabalho realizado numa escola municipal de Itaguaí subsidiará a dimensão prática da atividade. Para tal, além de uma breve exposição sobre a implementação do projeto, o trabalho realizado, serão utilizados como aporte teórico *Racismo estrutural* (Almeida, 2019), *Leitura e literatura na escola* (Travassos; Mendonça, s/d) e *A importância de ler* (Freire, 1989) para tratar do projeto de sala de leitura, além dos dispositivos legais pertinentes e as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana. Ademais, serão apresentados alguns resultados do trabalho prático na sala de leitura Maurício de Sousa.

**Palavras-Chave:** sala de leitura; ensino de história; ensino de literatura; lei 10.639/03; educação para as relações étnico-raciais.

## REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Silvio. **Racismo estrutural.** São Paulo: Pólen, 2019.

BRASIL. **Avaliação de Bibliotecas Escolares no Brasil**. MEC, Secretaria de Educação Básica. 2011. Coordenação: Jane Paiva. Instituição responsável: UERJ.

BRASIL. Lei 10.639, de 09 de janeiro de 2003. **Diário Oficial da União**, Poder Executivo, Brasília.

BRASIL. **Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional**, LDB. 9.394/1996.

BRASIL. Projeto de Lei nº 9.484, de 2018. Disponível em: https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=2167716. Acesso em: 22 de set. de 2023.

FREIRE, Paulo. **A importância do ato de ler**: em três artigos que se completam**.** 42.ed. São Paulo: Cortez, 1989.

TRAVASSOS, Sônia; MENDONÇA, Denise. **Leitura e literatura na escola.** s/l, s/d.

# 31

# ALÉM DOS SILÊNCIOS: RELATOS ACERCA DAS RELAÇÕES DE TRABALHO NO PÓS-ABOLIÇÃO EM GAROPABA

*Tiago Gonçalves*[1]

## 1. INTRODUÇÃO

Os estudos que remontam ao período do pós-abolição no Brasil passaram por significativas mudanças ao longo da história, a inauguração desses[2] está calcada na obra de Gilberto Freyre (2006) *Casa Grande & Senzala*[3], de 1933, que pensava o período a partir das relações harmoniosas entre senhores e ex-escravizados herdadas do caráter paternalista da escravidão brasileira (Mattos; Rios, 2005, p. 20). Essa chave de interpretação permaneceu inerte por um longo período do século XX. As publicações de Florestan Fernandes (1986) mudam a perspectiva dos estudos sobre escravidão no Brasil, ao analisar a herança deixada pela escravidão, ele pensa a desorganização das populações negras no país a partir de uma análise psicopatológica desses grupos que segundo ele possuíam inclinação para o crime, desregramento sexual e o alcoolismo; apesar da evolução analítica, Fernandes em última medida corrobora a tese de que os grupos descendentes de ex-escravizados mantém as mesmas dinâmicas apesar do fenômeno que os atravessa, ou seja, "o pós-abolição se apresentaria

---

[1] Acadêmico de História na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). E-mail: tiagosalvez01@gmail.com.

[2] No sentido de começar a pensar a escravidão como problema e trazer contribuições sobre o pós-abolição como enfatiza Mattos e Rios (2005).

[3] Considerado um marco no estudo da história e cultura brasileira, *Casa Grande & Senzala* utiliza uma abordagem antropológica e sociológica para analisar a formação da identidade nacional brasileira. Freyre argumenta que a miscigenação racial e cultural decorrente da escravidão criou uma sociedade única e complexa, influenciada pelas tradições africanas, indígenas e europeias.

como um quase não-fenómeno" (Mattos; Rios, 2005, p. 22). Ao longo da segunda metade do século XX diversas teorias americanas como de Elkins, Tannenbaum e Gutman[4] vão sendo empregadas e revistas a partir do contexto brasileiro, mas é válido ressaltar que a temática do pós-abolição em específico ganha corpo somente com o centenário da abolição em 1988. É a partir desse período que cientistas sociais e historiadores ultrapassam a interpretação de que a condição dos negros no período logo após 1888 está diretamente ligada à herança escravista.

A partir da década de 1990, Hebe Mattos e Ana Lugão Rios se destacam ao abordarem o período do pós-abolição partindo das experiências dos grupos afrodescendentes[5] em relação à identidade, resistência, trabalho, sociabilidade e participação política. O trabalho das pesquisadoras busca sanar uma lacuna gigante da nossa historiografia no que diz respeito às memórias dos ex-escravizados e seus descendentes diretos. O trabalho foi desenvolvido por meio dos registros orais colhidos desde a década de 1980 até os primeiros anos do século XXI a fim de compreender, a partir de uma memória coletiva, as experiências dos últimos anos de escravização e o processo de libertação. Seu trabalho associado ao Laboratório de História Oral da UFF (Universidade Federal Fluminense) inaugura novas perspectivas para a análise do pós-abolição, além de ter como resultado o livro "Memórias do Cativeiro", de 2005, e um posterior documentário.

É tendo como referencial a obra de Rios e Mattos e o trabalho de Chalhoub sobre o fim da escravidão e o pós-abolição[6], que a presente

---

[4] *Slavery, a problem in American Institutional and Intellectual life* (1959), *Slave and Citizen* (1946) e *The Black Family in Slavery and Freedom* (1976) respectivamente.

[5] As autoras, com a história oral, investigam as experiências dos descendentes de ex-escravizados que residem no Vale do Paraíba-RJ.

[6] *Visões da Liberdade: uma história das últimas décadas de escravidão na corte* (1990).

investigação se debruça nas narrativas que compõem as vivências negras na cidade de Garopaba, com foco especial nas comunidades do Campo D'una e Encantada, onde os entrevistados residem. As discussões giram em torno das concepções que os grupos de afrodescendentes possuíam a respeito do período escravista da cidade e como entendiam as diferenças e similitudes nos períodos posteriores, com a abolição da escravidão já consolidada. Por meio de entrevistas, busca-se mapear as relações interétnicas na cidade sob a perspectiva do trabalho a fim de estruturar uma análise a respeito de relações de servidão e paternalismo[7] entre senhores brancos e descendentes de escravizados. Os entrevistados residem na comunidade quilombola da Aldeia no bairro Campo D'una e busca-se também por meio das narrativas apresentadas compreender os espaços de sociabilidade que os negros criaram ao longo do tempo, além de perceber como o espaço físico é fundamental para compreensão das relações de poder na região.

Como explicitado, o trabalho é desenvolvido a partir das narrativas presentes em entrevistas colhidas na cidade de Garopaba, portanto, a história oral é o procedimento metodológico utilizado para compreender as fontes. Para Verena Alberti (2005, p. 155) "ela [história oral] consiste na realização de entrevistas gravadas com indivíduos que participaram de, ou testemunharam, acontecimentos e conjunturas do passado e do presente", ou seja, os relatos e memórias presentes nessas entrevistas são os principais meios de acessarmos e reconstituirmos o processo histórico aqui analisado. A discussão sobre memória se baseia na abordagem de Walter Benjamin que entende a memória como um

[7] Conceito compreendido a partir da análise de Thompson (1998) na obra *Patrícios e Plebeu*, em que o autor desafia a noção de uma relação unilateral de poder entre empregadores e trabalhadores. Sua análise reflete sobre como os trabalhadores desenvolveram estratégias de resistência e contestação diante das práticas opressivas do capitalismo industrial.

instrumento de resistência que possui um papel fundamental contra as forças opressivas da sociedade moderna, seu argumento, localizado na era da reprodutibilidade técnica e da cultura de massas, entende que a memória individual é ameaçada pelo esquecimento e pela perda de segurança. A mídia de massa, como o cinema e a fotografia, contribuem para a diluição e banalização dessas experiências vividas (Volz, 2019).

As entrevistas colhidas para o trabalho foram semiestruturadas, ou seja, apesar de um objetivo de pesquisa bem definido para essa busca, os entrevistados foram acompanhados ao longo de um dia em suas residências e a partir de indagações iniciais que priorizavam relações familiares e de trabalho, foram recontando suas histórias e lembranças de forma mais livre. Como expõe Manzini (1991), a entrevista semiestruturada está focada em um assunto sobre o qual confeccionamos um roteiro com perguntas principais, complementadas por outras questões inerentes às circunstâncias momentâneas à entrevista. Para o autor, esse tipo de entrevista pode fazer emergir informações de forma mais livre e as respostas não estão condicionadas a uma padronização de alternativas. Nesse sentido, as memórias compartilhadas nos permitiram acessar com mais clareza os meandros das transformações que a cidade e grupos antagônicos fizeram parte desse processo.

Vale ser ressaltado que a pesquisa busca compreender as narrativas subalternizadas da história de Garopaba, uma cidade do litoral catarinense, que possui como traço característico uma herança cultural construída que remonta à tradição açoriana. Sua historiografia é permeada por silenciamentos notáveis, como destaca Mauricelia Albuquerque (2013), a cidade toma para si uma identidade branca e europeia ligada aos remanescentes açorianos e com isso entende que sua construção se deu apenas por meio da força de trabalho de homens

brancos, o que deve ser revisto e reclamado pelos estudiosos que se debruçam na temática principalmente no sul catarinense. Esse presente trabalho busca acima de tudo valorizar a história dos afro-brasileiros e afrodescendentes na cidade de Garopaba bem como escapar dos silêncios impostos a essa história.

## 2. GAROPABA – UMA HISTÓRIA CONSTRUÍDA

É relevante ressaltarmos primeiramente que Garopaba localiza-se no litoral catarinense, 80 km ao sul da capital do estado Florianópolis e possui, segundo IBGE de 2010, 18 mil habitantes. Os primeiros grupos a habitarem esse território, como reforça o próprio IBGE, foram os indígenas Carijós (subgrupo Guarani) eles também deram o nome a essa área, denominada na época como Ygarapaba (Ygara = canoa + paba = enseada), ou seja, enseada de barcos. A nomenclatura está associada ao fato de a localidade funcionar desde de 1525 como uma espécie de abrigo para embarcações que passavam pela região

Após a chegada dos colonos açorianos na enseada é flagrante que as fontes e as documentações optam por invisibilizar a presença indígena na região, há vagas passagens em registros oficiais que denotam contato entre os dois grupos, ou seja, há nesse sentido um apagamento da presença não-branca na construção da cidade já no seu período colonial. Um exemplo que explicita esse processo remonta à cultura pesqueira: segundo site oficial da prefeitura e o próprio Wikipédia, essa tradição foi influenciada e implementada pelos açorianos, nesse sentido, as narrativas oficiais tendem a anular os costumes indígenas – pautados principalmente na pesca – que já viviam na enseada e ainda apagar a presença negra que geria a economia pesqueira por meio de sua força dentro do contexto escravista.

Compreender Garopaba a partir de suas narrativas históricas é se aprofundar nas transformações pelas quais ela passou no século XX, visto que, de um pequeno vilarejo de pescadores, a cidade se tornou conhecida por sua vocação para o turismo, essa mudança fica mais evidente a partir da década de 1980 (Albuquerque, 2014). Esse movimento de descoberta turística transforma não só as relações comerciais e econômicas, mas também a paisagem, as dinâmicas sociais e ainda as influências culturais. Com o passar do tempo, esse processo possibilitou a chegada de novos moradores que migraram principalmente das regiões metropolitanas do Rio Grande do Sul. Ou seja, nas últimas décadas a cidade teve um aumento populacional considerável, segundo dados em 1980 a população total era 8.238 habitantes e em 2022 a cidade já ultrapassa os 24.000.

Para além dos números, um aspecto que também se alterou está relacionado à cultura, já que é notável na cidade a forte influência da tradição gaúcha, nesse sentido há esse fator de assimilação cultural que, em alguma medida, dificulta a compreensão das memórias locais principalmente aquelas ligadas às comunidades negras da cidade. Portanto, Garopaba toma para si uma forma unilateral de compreensão dela mesma, sendo então esse passado entendido como branco, europeu e que visibiliza apenas as contribuições açorianas para sua construção.

Quando observamos as fontes ligadas à história de Garopaba no século XIX, percebemos que elas analisam normalmente contribuições ligadas à figura dos brancos descendentes de açorianos. A contribuição de José Artulino Besen[8] para a construção do imaginário comum garopabense foi de extrema relevância, e sua obra lançou bases para os

[8] José Artulino Besen é um teólogo catarinense que, a pedido do então vigário da paróquia de Garopaba Padre Francisco de Assis Wloch, em 1980 escreveu o livro inaugural sobre a história da cidade chamado *1830-1980 São Joaquim de Garopaba: Recordações da Freguesia*.

estudos que viriam a seguir. Porém, não podemos deixar de notar que ela reitera um mito da hegemonia da cultura açoriana em Garopaba que deve ser compreendido como um posicionamento do autor no momento da escrita e também discutido e desconstruído visto que "não foram somente os braços brancos que deram vida ao lugar: a pesca, a agricultura, o comércio e atualmente o turismo, aconteceram e acontece através da junção de forças de todo povo de Garopaba e não somente do grupo de 'remanescentes açorianos'" (Albuquerque, 2014, p. 2).

Quando analisamos a narrativa de Besen, no que diz respeito especificamente à participação dos negros livres e escravizados na construção da cidade, não conseguimos chegar a conclusões, visto que o próprio autor tende a minimizar esta participação. Em uma passagem, Besen diz: "a presença escrava, negra, não deu tom significativo à história de Garopaba" (Besen, 1980, p. 56). Porém, contraditoriamente, ele traz números significativos sobre essa presença que seria em torno de um terço de toda a população, portanto, se focarmos nessa história, que podemos compreender como "oficial", chegaremos a ainda mais dúvidas sobre a participação desse grupo. Dados do relatório compilados por Pe. Vicente Ferreira dos Santos Cordeiro, que englobam Enseada de Brito e Garopaba e estão na obra de Besen, mostram que de 3.038 habitantes apenas 1.107 eram entendidos como cidadãos, desses, 730 eram homens e mulheres escravizados (Besen, 1980, p. 56). Ou seja, apesar de habitarem esse lugar, não eram nem ao menos considerados em direitos em comparação aos demais, mesma realidade imposta às mulheres.

Por isso, se faz necessário articularmos uma bibliografia mais atualizada sobre a contribuição dos negros na cidade. O artigo de Mauricélia Teixeira de Albuquerque intitulado *A presença dos africanos e afrodescendentes em Garopaba* e seus arredores é um dos precursores

no que se refere à contribuição dos afro-brasileiros em Garopaba. Por meio dessas novas abordagens, conseguimos mapear também como foi o processo de transição do trabalho escravo para o "livre". Percebemos na bibliografia e com as entrevistas que a relação hierárquica entre brancos e negros continuou hostil. Apesar de formalmente livres, os ex-escravizados ainda se viam na condição de subordinados dos seus antigos senhores, o que remonta uma relação paternalista típica do período escravista. Chalhoub (1990) irá caracterizar essa relação como uma estratégia de controle e dominação por parte dos senhores, que buscavam exercer um poder benevolente e paternal sobre seus escravizados. A dinâmica paternalista envolvia uma suposta preocupação com o bem-estar e a proteção dos escravizados, porém, na prática, mantinha uma estrutura de exploração e opressão.

> Meu avô (Juca Pereira) teve escravo até 1940 ali na Encantada, pode ser que na lei eles não fossem mais né, mas ele que mandava nessas pessoas, ele era dono de todas as terras por ali sem ele não dava pra morar, não dava pra comer pois ele também era dono das vendas que tinham. Eles viviam melhor, tinham mais direitos mas não gozavam da liberdade sabe. Quando eles não moravam na na propriedade vinham lá da Aldeia para trabalhar.[9]

Em relação aos grupos subalternizados pela história da cidade, os novos estudos relatam a importância da figura de Fortunato Machado, homem negro fundador da comunidade que atualmente conhecemos por Remanescente de Quilombo do Morro do Fortunato. A figura que viveu entre os séculos XIX e XX é relatada como sendo uma das mais ricas da história de Garopaba, durante o período que viveu e comandou boa parte das plantações no Morro do Fortunato no bairro Macacu ele ficou conhecido como "rei do café", pois produzia anualmente toneladas do produto e os comercializava com os moradores na região central e

[9] Darci Pereira da Silva, 73 anos, em entrevista concedida em maio de 2023 em Garopaba-SC.

também com outras localidades como Florianópolis (Albuquerque, 2014). Atualmente, boa parte dos moradores da comunidade e do bairro descendem diretamente de Fortunato, que foi o primeiro a desbravar essas terras no noroeste da cidade. É notável a falta de reconhecimento dado a essa figura na historiografia da cidade, nenhuma das bibliografias assinalam a importância de tal personagem, diferentemente das memórias de afrodescendentes que sua importância e reafirmam o caráter desbravador e vanguardista.

> Meu bisavô Fortunato Justino Machado foi o patriarca da comunidade, uma figura muito importante, o primeiro morador desta comunidade, ele veio pra cá com 22 anos de idade e aqui era só mata virgem, quando ele chegou ele construiu uma casa de taipa, depois de um tempo ele casou com a Joana lá de Imbituba e teve seus filhos [...] Fortunato tem uma história fantástica, por isso que eu conto sua história.[10]

Em relação à comunidade da Aldeia, temos duas visões sobre sua história de fundação, uma pensada por seus próprios moradores e outra pelos moradores identificados como brancos. Para os moradores da comunidade, a formação do agrupamento é pensada a partir da libertação dos escravizados ainda no século XIX, ou seja, entendida como um espaço em que se vive a liberdade diferente da experiência na propriedade dos senhores brancos, uma espécie de refúgio. No trabalho de Hebe Mattos e Ana Lugão Rios podemos observar essa mesma dinâmica por meio dos relatos colhidos, em muitos momentos torna-se laboriosa a tarefa de resgatar uma memória coletiva em relação à escravidão, pois percebe-se que nos grupos familiares é dado maior importância a identidade camponesa desses sujeitos e o quanto esta influencia a conquista de liberdade e cidadania.

[10]Maurilio Machado em entrevista concedida em junho de 2023 na cidade de Garopaba-SC.

> [...] uma memória genealógica curta, associada ao trabalho familiar e à valorização da autonomia, configurando uma identidade camponesa [...] Desde a segunda metade do século XIX, mobilidade espacial e trabalho familiar autônomo combinaram-se de forma a permitir, mesmo que eventualmente, acesso à propriedade a amplas camadas da população (Mattos; Rios, 2005, p. 38).

Contrariando essa análise, os moradores brancos do bairro levantam a tese de que a Aldeia já era um espaço ocupado pelos antigos escravizados, apesar de corroborar que ela ganha corpo após a libertação, além de entenderem as terras como lugares ilegítimos por terem sido invadidos.

> Teve escravo aqui na época dos escravos; só que naquela época (fundação da Aldeia), já eram livres. Ficaram livres e começaram aquela comunidade. E não foi só ali, onde havia 'terra devoluta', porque não tinha escravo só aqui na Garopaba; onde não tinha dono, eles iam lá e apossavam-se de um pedaço. O pessoal chegava nas terras, tomava conta e ficava morando ali. Os primeiros moradores eram filhos de uma ex-escrava. Eram filhos de uma 'preta' que tinha sido escrava; acho que se chamava "Joana Homem". Então, o Amaro Joana e o Antônio Joana, filhos dessa 'Joana Homem', criaram-se ali. A partir daí foi que vieram esses descendentes. E aqui nessa região vieram por causa da lagoa, porque a maioria desses escravos, descendentes de escravos, eram pescadores [11](Antônio, 2010 *apud* Carvalho, 2011, p. 43).

Vale ser ressaltado que oficialmente a comunidade da Aldeia refere-se a Maria Eva de Jesus e Antônio Joana Nascimento[12] como primeiros moradores daquela área, acredita-se que eles tenham nascido na primeira década do século XX e eram filhos de ex-escravizados que moravam na então Villa de Garopaba, a partir desses dados os sujeitos

---

[11] Laudelino Antonio em entrevista concedida a Francine Carvalho em 2010.

[12] Segundo as evidências apontadas pela árvore genealógica do grupo, percebemos que, dos sete filhos do casal Celecina Maria Eva e Antônio Joana – Celecina, Adelaide, Manoel Antônio, Dorinha, Basilícia, Pedro e Eraci – somente Celecina de Jesus Pereira, Manoel Antônio e Adelaide Maria de Jesus Nascimento constituíram descendência. Assim, a Comunidade Aldeia é formada principalmente pelas famílias geradas a partir desses três indivíduos, que constituem o tronco dos parentes legítimos.

sejam moradores da comunidade, ou mesmo aqueles de fora entendidos aqui como brancos, fazem seus próprios usos. Enquanto os *de fora* analisam seu surgimento atrelado à história da escravidão, outras questões são mais relevantes para a comunidade: a ancestralidade, a coletividade, a territorialidade e os traços culturais específicos, o que configura para eles, a importância de sua autonomia na construção da cidadania.

## 3. A MEMÓRIA EXPRESSA

No dia 13 de maio de 1888, entrou em vigor a Lei Áurea, nº 3353, sancionada pela Princesa Isabel, que tinha como objetivo proibir a escravidão no Brasil e conceder a tão almejada "liberdade" aos indivíduos que eram escravizados. No entanto, a promulgação dessa lei emblemática não trouxe imediatamente as mudanças e garantias esperadas para os ex-escravizados (Chalhoub, 1990). Embora tenham sido libertados, eles se viram desamparados, sem orientação sobre seu novo lugar na sociedade. Com a liberdade, boa parte desses "recém-libertos" não possuía sequer um pedaço de terra para construir pequenas casas, e, assim, recorria à agricultura de subsistência como forma de sustentar suas famílias ou mesmo continuavam sob o jugo de seus antigos senhores.

> Muito escravo ficou com o patrão, pois a Abolição de 13 de maio de 1888 não dava resposta a esta pergunta: — "O que vamos fazer sem o nosso feijão, pra nós cume?'' Preferiram o pão na servidão, à fome na liberdade (Besen, 1980, p. 57).

Essa transição para uma vida pós-escravidão revelou-se desafiadora e cheia de obstáculos, evidenciando a complexidade das condições enfrentadas pelos descendentes de escravos nesse período de transição histórica. É importante enfatizar que nem todas as

experiências foram semelhantes, visto que diversos grupos de escravizados viviam realidades ambíguas apesar da mesma condição, nesse sentido é importante entendermos esses grupos a partir de vivências heterogêneas com construções de memórias distintas.

> as narrativas sobre a abolição elaboram muito mais do que as tradições familiares, agregando às diversas construções sobre o processo com que os narradores tomaram contato, das cerimônias cívicas às novelas e filmes sobre o tema exibidos na televisão (Mattos; Rios, 2005, p. 107).

Em Garopaba, o período foi marcado por forte migração dentro da própria cidade. Os trabalhadores escravizados após o processo de libertação buscaram locais que pudessem reconstruir suas vidas: a comunidade da Aldeia foi um desses espaços em que os negros da cidade podiam criar uma espécie de refúgio. Nesse momento, além de serem marginalizados por sua condição de recém libertos e possuírem condição material inferior, os negros em Garopaba enfrentaram uma outra camada de exclusão, aqui chamada de territorial; os espaços ocupados por brancos e por negros na cidade passaram nesse período a ser um marcador de superioridade social.

> Aqui a maioria do que vivia era preto, era só preto, muito tempo depois que veio chegar branco aqui, minha mãe e meu pai acho que foram os primeiro aqui, daí era mais família, branco mesmo tinha mais lá pra Garopaba (centro da cidade), ali na Encantada também, os preto foram vindo também né.[13]

Um outro marcador que definia a relação hostil entre negros e brancos na cidade era o trabalho, mesmo no pós-abolição eram os braços negros que geriam em grande medida a economia local, eles desempenhavam atividades no campo em plantações de arroz, milho, café e mandioca, além de estarem ligados a atividades pesqueiras. Os

[13] Adelaide Maria Jesus Nascimento, 95 anos, em entrevista concedida em maio de 2023 na comunidade da Aldeia, Garopaba-SC.

cargos eram divididos a partir de uma hierarquia racial, já que eram os negros que faziam o trabalho mais pesado e com menor ou nenhuma remuneração.

> Meu marido morreu cedo cedo, mas ele trabalhou muito, a gente morava aqui mas ele ia todo dia pra trabalhar pra plantar arroz e não recebia quase nada, as vezes nem recebia porque nós pegava comida com eles, às vezes trazia banana, fósforo, essas coisa, mas quando ganhava também era mixaria.[14]

Mesmo com o fim do período escravista, a população de Garopaba continuou demarcando um espaço que dividia os sujeitos nos lugares comuns e o embasamento para tal divisão estava vinculado ao trabalho (Besen, 1980). Havia diversos lugares onde negros não poderiam ir por conta de sua condição e acima de tudo por sua história, marcada pela subordinação de seus antepassados escravizados. Nesse sentido, os espaços de lazer eram negados à população negra de Garopaba, os bailes por exemplo eram locais hostis à comunidade, um dos motivos para tal conflito pode ser conferida através de relato da década de 1940 que diz: "o preto já foi escravo do branco, por isso não pode tirar moça branca pra dançar"[15]. Com isso, vai se desnudando o processo de segregação racial nos espaços naquele período, onde o negro só era admitido enquanto força de trabalho e seu lazer, comércio e prática religiosa deveria permanecer nos limites de cada comunidade.

> Houve cercas no meio do Salão, como no Macacu (ao som da mesma orquestra – apenas separados pelo odioso preconceito – dançavam pretos e brancos. No Macacu e na Palhocinha o problema foi resolvido, devido ao trabalho enérgico do então Vigário Pe. Eugênio Kinceski, que a muito custo

[14] Idem.

[15] Relatório Paroquial de 1946.

> conseguiu arrancar as cordas divisórias. Em Campo D'Una, salão particular, perdura a separação (Besen, 1980, p. 57).

Durante o processo de pesquisa e de entrevistas, esses mesmos relatos foram também encontrados nas narrativas de moradores da Comunidade da Aldeia, as falas evidenciam as alternativas criadas para que os moradores pudessem vivenciar práticas de lazer.

> A eu me lembro que no baile era tudo dividido ao meio, no salão assim né, lá no Macacu era assim, aqui também, era um tempo de muita bobiça[16], a gente brincava de um lado e eles do outro. Mas a gente também tinha festa que ia só nós, tinha aqui, era um jeito da gente brincar junto. Aqui a gente ia na igreja depois num baile, depois foi perdendo essa bobiça daí foi se juntando.[17]

Apesar de uma presumida história açoriana e branca, Garopaba foi construída enquanto cidade no século XX também por seus moradores negros que viviam na pele uma exclusão sistêmica. Essa persistente exclusão remonta ao período escravista da cidade pouco difundido na história oficial, mas que pode ser percebido através da memória como um período violento e hostil assim como no restante do Brasil em que o negro passava por um processo de coisificação como analisa Chalhoub "reduzido à condição de cousa, sujeito ao poder e domínio ou propriedade de algum outro, é havido por morto, privado de todos os direitos, e não tem representação alguma" (Chalhoub, 1990, p. 36).

Uma maneira de fugir desses espaços de violência foi criar um ambiente de resistência, onde negros se apoiaram e compartilharam experiências ligadas a aspectos como religião, lazer e cultura (dança e música). A comunidade da Aldeia, apesar de não possuir uma irmandade

---

[16] Bobiça segundo a entrevistada é como ela chama a discriminação que os negros enfrentavam a época.

[17] Adelaide Maria Jesus Nascimento, 95 anos, em entrevista concedida em maio de 2023 na comunidade da Aldeia, Garopaba-SC.

ou clube estabelecido, cumpria esse papel de possibilitar que os moradores se ajudassem mutuamente trocando experiências, prática comum entre afrodescendentes e afro-brasileiros em Santa Catarina.

> Mesmo durante a escravidão, os africanos e os afro-brasileiros encontraram maneiras de se reunirem com seus pares e formarem, sejam sociedades de ajuda mútua e irmandades leigas católicas, que existiam desde o período colonial, sejam jornais dos "homens de cor", grupos de capoeiras e espaços de religiosidade afro-diaspórica (terreiros de diferentes nações de candomblé), que remontam ao período do Império (Domingues, 2020. p. 23).

As memórias dos descendentes de escravizados revelam narrativas vívidas e profundamente enraizadas que remontam essas relações de irmandade na comunidade da Aldeia.

> Nós vivia muito bem aqui, era quase tudo irmão ou gente muito chegada mesmo, branco mesmo quase não tinha, era mais entre a gente [...] Minha mãe era benzedeira, dai eu virei também, lá com uns 10 anos eu já benzia todo mundo daqui, rezava o responso, isso era uma coisa que já vinha das outras né, minha vó benzia também, as mulher ia tudo junto pra igreja, essa coisa a gente foi aprendendo junto[18].

Esses espaços de resistência e de ajuda mútua eram de extrema relevância, visto que os moradores permaneciam em rotinas extenuantes de trabalho, muitas vezes não remuneradas, como demonstram os relatos. Apesar dessa relação poder ser compreendida como uma prática que promove a manutenção da própria escravidão, os moradores reforçam suas identidades e de seus familiares escravizados a partir da liberdade. Ou seja, apesar do regime servil, a condição legal de liberdade lhes conferia um auto reconhecimento não visto antes, a partir de noções como: valor, notoriedade e prestígio.

---

[18] Idem

> Minha avó foi escrava, mas pelo que eu sei ela ficou um tempo na casa dos patrão mas nasceu livre né, quando já nascia livre da barriga assim, eu não sei bem, mas todo preto que eu conheci já era dono de si[19].

Na mesma medida os moradores brancos da cidade buscaram manter a subalternidade própria do período escravista para conseguirem se distanciar socialmente dos afrodescendentes recém-libertos, isso se deu pela garantia da dependência desses grupos. Ou seja, a troca de trabalho por alimentos e casa era uma forma de promover a manutenção dessa relação racialmente hierarquizada pautada na servidão e no sentimento paternalista que se mantinha.

> A gente trabalhava tudo na casa de gente rica de Garopaba e Encantada, marido ficava sempre na parte da roça, no arroz né, eu limpava casa de todo mundo aqui, recebia às vezes só a comida, eles mesmo eram dono da venda daí já deixava tudo ali, mas eles eram pessoas muito boa assim, a gente agradecia por ter eles, eu benzia os filhos deles, tinham muito respeito[20].

Percebe-se por meio do relato que há uma necessidade constante de manter uma relação de obediência e proteção entre esses sujeitos antagônicos, os senhores garantem então as necessidades básicas da família como alimentação, vestimenta e em última medida para alguns grupos moradia, em troca de obediência, que implicava uma relação de controle desses sujeitos em relação a horas de serviço e quantidade de trabalho. As relações de trabalho percebidas a partir dos relatos em Garopaba nos ajudam a compreender como o pós-abolição mantinha em certa medida as mesmas características do período escravista.

> A sujeição, a subordinação e a desumanização, que davam inteligibilidade à experiência do cativeiro, foram requalificadas num contexto posterior ao término formal da escravidão, no qual relações de trabalho, de hierarquias e de poder abrigaram identidades sociais se não idênticas, similares àquelas

---

[19] Idem

[20] Idem

> que determinada historiografia qualificou como exclusivas ou características das relações senhor – escravo (Cunha; Gomes, 2007. p. 11).

As narrativas que permeiam esse período da história são múltiplas, cada uma carrega em si os fluxos e atravessamentos do próprio tempo, revisitá-las é a maneira que temos de alcançar o desconhecido. As memórias compartilhadas que formam esse trabalho fazem parte de uma série de diversas outras que recontam a história de um grupo silenciado em Garopaba, ouvi-las, compreendê-las e expandi-las é uma tarefa necessária e urgente, visto que corremos o risco de não conseguir registrar ainda em vida todos os seus relatos. Diante desse desafio, os educadores, museólogos e historiadores que pensam a história da cidade devem se comprometer com a preservação dessas memórias, honrando o legado daqueles que contribuíram para a história de Garopaba e reconstruindo a narrativa histórica com a sensibilidade e a justiça que ela merece.

É evidente que o trabalho aqui exposto não dá conta de encerrar todo o período, tampouco consegue explicar de maneira completa as relações de trabalho entre os ex-escravizados e os senhores brancos de Garopaba, mas ele nos ajuda a mapear os silenciamentos da história da cidade bem como problematizar o lugar comum sobre os negros no pós-abolição que, mesmo em um espaço territorial pequeno como Garopaba, possuíam diferenças cruciais em seus modos de vida e de trabalho. Em Garopaba podem ser encontrados diversos relatos que remontam de maneiras diferentes ao pós-abolição, mas de forma geral todas elas refletem o local como arena de atrito entre brancos e negros. Pensar sua construção histórica a partir dessa chave nos ajuda a compreender sua conjuntura atual baseada em silenciamentos e intolerâncias.

## REFERÊNCIAS

ALBERTI, Verena. Histórias dentro da história. In: PINSKY, Carla Bassanezi. **Fontes Históricas.** São Paulo: Contexto, 2005.

ALBUQUERQUE, Mauricélia Teixeira de. A presença dos africanos e afrodescendentes em Garopaba e seus arredores. **Anais do II Seminário Internacional História do Tempo Presente**, Florianópolis, 14 out. 2014.

BESEN, José Artulino. **1830-1980 São Joaquim de Garopaba** (Recordações da Freguesia). Passo Fundo (RS): Gráfica e Editora BERTHIER, 1980.

CARVALHO, Francine Adelino. **Entre cores e memórias**: escolarização da Comunidade Remanescente do Quilombo Aldeia de Garopaba/ SC (1963-1980). 2011. Dissertação (Mestrado) – Universidade do Estado de Santa Catarina, Centro de Ciências Humanas e da Educação, Mestrado em Educação, Florianópolis, 2011.

CHALHOUB, Sidney. **Visões da liberdade**: uma história das últimas décadas da escravidão na corte. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

CUNHA, Olívia Maria Gomes da; GOMES, Flavio dos Santos (Orgs.). **Quase-cidadão**: histórias e antropologia da pós-emancipação no Brasil. Rio de Janeiro, Editora: FGV, 2007.

DOMINGUES, Petrônio. Negros no Brasil Meridional: associativismo no pós-Abolição. In: MENDONÇA, Joseli Maria Nunes; MAMIGONIAN, Beatriz Gallotti; TEIXEIRA, Luana. **Pós Abolição no Sul do Brasil**: associativismo e trajetórias negras. Salvador: Sagga, 2020. cap. 1, p. 22-37.

FERNANDES, Florestan. **Integração do negro na sociedade de classe**. São Paulo: Brasiliense, 1986.

FREYRE, Gilberto. **Casa-Grande & Senzala**. 51. ed. São Paulo: Global, 2006.

MANZINI, Eduardo. A entrevista na pesquisa social. **Didática**, São Paulo, v. 26/27, p. 149-158, 1991.

MATTOS, Hebe Maria; RIOS, Ana Lugão. **Memórias do cativeiro**: família, trabalho e cidadania no pós-abolição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

SANTA CATARINA. Arquivo eclesiástico da Arquidiocese de Florianópolis. **Relatório paroquial de Garopaba**. Registro em: 11 jun. 1991.

THOMPSON, Edward. **Patrícios e plebeus**: uma pesquisa em história. São Paulo: Cia das Letras, 1998.

VOLZ, F. Walter Benjamin: memória e conhecimento do presente. **Voluntas**: Revista Internacional de Filosofia, Santa Maria, v. 10, n. 3, p. 150–168, 2019. Disponível em: https://periodicos.ufsm.br/voluntas/article/view/40395. Acesso em: 10 de maio de. 2023.

# 32

# O CORPO DO HOMEM NEGRO E A CONTINUIDADE DA CONCEPÇÃO ESCRAVISTA DE *MANDINGO*

*Vicenzo Gostinski Bieseki*[1]

## 1. INTRODUÇÃO

O corpo do homem negro nunca foi representado a partir de perspectivas de homens negros. Da escravidão à contemporaneidade, é a partir de uma construção social que se molda o imaginário sobre como é, ou deveria ser, um corpo negro masculino. Porém, mesmo com a modernização, o fim da escravidão e o maior número de debates a respeito da igualdade de gênero, que condenam o preconceito racial, ainda se mantêm estigmas e estereótipos negativos que são herança do passado que impôs a escravidão racial.

O movimento de escravidão do negro africano foi galgado em justificativas baseadas em pseudociências, e interpretações religiosas e filosóficas. Porém, são, primordialmente, os aspectos físicos discrepantes entre o europeu e o africano que pesaram para esse processo. Da cor da pele, ao tamanho do órgão sexual a diferença foi pretexto para subjugar e utilizar a mão de obra negra à força. Assim, o africano era visto e representado como um ser violento, ignorante, não-civilizado, sem alma, extremamente dependente de estímulos sexuais, depravado e agressivo.

Ou seja, é com uma idealização externa ao indivíduo negro, que se forma a sua identidade corporal. Assim, surge o conceito de *mandingo,* celebremente retratado no filme *Django Unchained*, dirigido por Quentin Tarantino (2012). Essa obra que marcou o cinema hollywoodiano,

[1] Acadêmico de História na Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS) – *Campus* Erechim. E-mail: vicenzogostinski@gmail.com.

dialoga com diversas definições de como deve ser o corpo e comportamento do homem negro. Por exemplo, o protagonista, Django, é um *Black Hero*, uma representação contemporânea do homem negro que se impõe como herói. Por outro lado, são explicitadas as faces mais obscuras da escravidão e, em certo ponto, surge o *mandingo*. Nesse caso, um homem forte, robusto, violento e apelativamente sexualizado, que tem como sua principal tarefa a luta com outros escravos para entretenimento do seu senhor.

Fora das telas do cinema, esse estigma se consolidou tão fortemente que nem os movimentos abolicionistas foram capazes de eliminá-lo. Em uma pesquisa realizada no município de Duque de Caxias – interior do Rio de Janeiro – Caetano, Melgaço e Hernandez (2015) abordam os modos como os jovens constroem suas masculinidades e as vivenciam no sistema escolar. Segundo os autores:

> [...] a masculinidade em garotos negros é localizada na estrutura falocêntrica, posicionando-os como superiores aos garotos de outras etnias em relação aos atrativos sexuais. Arriscamos a afirmar que esse posicionamento se repetiu nos ambientes escolares investigados e na periferia em geral, onde a sexualidade, a força e a masculinidade do adolescente e do homem negro são exaltadas e reconhecidas. Esse quadro amplia-se para além da população negra. No campo das expectativas discursivas observamos que o homem negro também é construído como ativo, como aquele que está a todo o momento pronto para o ato sexual. Ainda que, em suas narrativas, os rapazes destacavam o número significativo de parceiras, foram expressivas as histórias de incontinência sexual narradas por eles (Caetano *et al*, 2015, p. 8).

Ao compreender que o olhar do corpo negro atual é um descendente direto do conceito e da representação do *mandingo*, este artigo tenta compreender como algumas estruturas possibilitaram a permanência dessa visão. Primeiramente, é preciso entender como se forma a masculinidade e a identidade corporal masculina. Em um

segundo momento, será abordado o *mandingo* e as relações que podem ser estabelecidas entre ele e o corpo negro contemporâneo. Por fim, serão analisadas algumas estruturas que agem na consolidação dessa representação corporal no mundo pós-abolicionista.

## 2. FORMAÇÃO DA MASCULINIDADE E DO CORPO DO HOMEM NEGRO

O conceito de masculinidade teve seu significado modificado ao longo do tempo, sofrendo influências de progressos sociais e históricos. A pergunta "o que é ser homem?" só pode ser respondida a partir da percepção do contexto ao qual é questionado. No século XIX, por exemplo, essa a concepção da masculinidade era "vista como sendo puramente sexual-biológica, delimitada pela posse ou não de um objeto físico, a saber, o pênis" (Botton, 2007, p. 110).

Ou seja, constrói-se a ideia de que os homens adotam certas atitudes, comportamentos e características por conta de sua estrutura física "superior". Essa ideia não só molda o indivíduo do sexo masculino, como constrói uma estrutura de dominância sobre a mulher, contrapondo ambos e solidificando o patriarcalismo e a homofobia. Apesar de parecer preconceituosa aos olhos contemporâneos progressistas, essa forma de ver o corpo não destoa das próprias compreensões de mundo do período em que foi desenvolvida, já que era também na academia que se disseminava esse discurso. Portanto, nesse momento, é a própria natureza a responsável pela construção do homem e da sua respectiva masculinidade.

Porém, com os estudos e avanços da crítica feminista do século XX, ergue-se o conceito de gênero, que vem em combate da naturalização da estrutura dominante masculina. Segundo Botton (2007, p. 112):

> [...] levantou-se a compreensão de que os sexos não definem os comportamentos sociais, mas sim os gêneros, que eram construídos e delimitados culturalmente e socialmente (eu adicionaria: também subjetivamente) – de acordo com a clássica frase de Simone de Beauvoir 'não se nasce mulher, torna-se mulher'. Isso abriu espaço para que se pensasse na *construção social* dos gêneros, questionando os papéis sexuais antes vistos como 'naturais'.

Assim, sexo e gênero se diferem, sendo o primeiro relativo ao corpo e o segundo à personalidade e comportamento (Nunes, s.d.). Entretanto, posteriormente se compreende como o próprio corpo está sujeito às relações e práticas sociais (Nunes, s.d.). A masculinidade, portanto, passa a ser uma construção social, bem como o corpo masculino está sujeito a essa construção. Isso implica compreender que a hegemonia do homem não se consolidou naturalmente, mas foi outorgada em um longo processo histórico, violento e coercitivo.

Mas, por outro lado, sendo intrinsicamente ligado a condições materiais e sociais, os homens constroem sua masculinidade a partir das influências que recebem. Não se pode falar de uma masculinidade, mas sim de várias, submetidas a uma delas que se mostra superior e hegemônica (Botton, 2007), protagonizada na atualidade pelo movimento *red pill,* que menospreza o feminino e promove uma cultura de ódio as mulheres e de desprezo aos homens "inferiores", além, é claro, do repúdio à comunidade LGBTQIA+.

Ou seja, além de uma estrutura de superioridade entre sexos (masculino se sobrepondo ao feminino) existem relações de subalternidade entre as masculinidades concorrentes (Botton, 2007). Essas diferenças entre as diferentes formas de ser homem são criadas culturalmente. Por exemplo, homens sul riograndenses, por mais heteronormativos que sejam, vão ser diferentes de homens paraibanos,

em suas atitudes e comportamentos em relação ao seu próprio corpo e nas relações que estabelecem com o ambiente ao seu redor.

Também, é observável a existência de uma grande diferença entre masculinidades baseadas na cor da pele. Desde o nascimento, o corpo negro masculino é associado à virilidade, força e apetite sexual de forma extremamente naturalizada. Remetendo a essa questão física e baseada na objetificação negra, Rodrigues (2020, p. 273) escreve:

> O corpo negro viril é, na grande maioria dos casos, treinado, moldado e trabalhado a fim de passar uma imagem de energia, vigor e potência, muitas vezes associado ao trabalho braçal, ao esforço físico, atividades que moldam o corpo, a estética masculina e reforçam a virilidade desejada ou almejada ao corpo do homem negro.

Ou seja, a partir de um processo histórico e social, constrói-se uma masculinidade para o homem negro, a mesma que foi utilizada durante a escravidão para justificá-la. Essa expectativa social, por sua vez, influencia a criança e jovem negro enquanto ele molda sua identidade, já que ele precisa corresponder ao desempenho sexual e físico que se espera dele (Caetano *et al*, 2015).

É notável, portanto, que "cada jovem revela em seu corpo a forma como dá sentido e constrói sua virilidade, revelando que ela não é um dom, mas uma fabricação" (Caetano *et al*, 2015, p. 9). Todavia, assim como para Marx, em sua famosa e citadíssima ideia sobre a construção da história, essa fabricação identitária não é condicionada somente na vontade individual, mas se sujeita à realidade e as estruturas em que o homem, nesse caso, habita.

## 3. A IDEALIZAÇÃO DO HOMEM NEGRO A PARTIR DA ESCRAVIDÃO

A escravidão não é uma exclusividade dos séculos XVI ao XX, ela existe desde os primórdios das comunidades organizadas e se mantém

até a atualidade, em diversos locais. Porém, em um certo momento, essa prática teve seu produto, o escravo, caraterizado exclusivamente como o negro africano. Pela repetição dessa imagem, o plantel de escravos teve sua variação limitada. Com a formação das colônias europeias e a consequente necessidade de mão de obra, a escravização do negro se populariza. O próprio continente africano passa de um importante parceiro comercial europeu, que disponibilizava recursos luxuosos, para a fonte desse enorme contingente de homens e mulheres para exercerem trabalho forçado (Costa e Silva, 2002).

Mas, essa escolha de modelo de escravo não foi impensada, mas muito bem planejada e justificada. Das justificativas religiosas as filosóficas, esse enredo não foi construído em tom farsante, mas com uma real convicção de sua veracidade e, principalmente, da sua necessidade para o progresso da humanidade (Costa e Silva, 2002). Porém, sobre todas as ideologias justificatórias, o que se sobrepõe são os aspectos físicos. Segundo Costa e Silva (2002, p. 632):

> Só se escraviza o outro, o estranho que está fora de nossa sociedade, e esse outro, com a expansão oceânica dos portugueses e espanhóis, tornara-se o não europeu, de cor, feições e cabelos diferentes, que se multiplicara nas populações das Ásias, das Américas e das Áfricas. E de todos esses outros — acrescento eu —, aquele que se mostrou fisicamente mais dessemelhante aos europeus foi, aos olhos destes, o negro africano.

Assim, o africano passou a ser visto como bruto, agressivo, violento, bárbaro, não civilizado, ávido por sexo (a partir da estrutura corporal), viril. Enfim, cria-se o *mandingo*, esse homem negro que precisa do chicote do senhor para ser controlado e não estuprar, espancar, matar. Esse processo visava desumanizar o africano, tornando-o um objeto passível de ser utilizado sem culpa, pois era-lhe tirada alma, recebia um título de estranheza física e não sabia se

comunicar na língua do colonizador. Muito mais do que "inveja", como circula em piadas na internet e no senso comum, o corpo do homem negro foi a base para sua escravização, pois ele era estranho ao europeu (Rodrigues, 2020).

Essa "racialização" do conceito de escravo foi bilateral, ou seja, o escravo passou a ser o negro, e o negro o escravo. Porém, com o fim dos regimes escravistas legais baseados na raça, não se estingue a ideia incrustada na mentalidade social. A abolição não conseguiu apagar as imagens do corpo negro violento e sexualizado, e essas representações causam influência na própria construção da identidade negra masculina até a contemporaneidade.

A semelhança entre a forma que os europeus viam os escravos negros e seus corpos e a forma como os negros são vistos, representados e constroem a si mesmos não é uma coincidência. Isso resulta de um longo processo de afirmação da superioridade branca a partir da inferiorização do negro. Sobre esse fenômeno social, Kocić (2016, p. 87) discorre:

> Lemelle (2010: 2, 47) notices a similar trend in the representation of black masculinity in popular media, the phenomenon which he traces through the history of the Western culture from the 17th century and Shakespeare's *The Tempest*. He points out that African Americans are often represented as either hypermasculine and hypersexual beings or socially feminized, passive and helpless (*Ibid.*). The purpose of this strategy of stereotyping is to perpetuate the subordinate social position of African Americans in the U.S. society (*Ibid*. p. 36). On the negative end of the representation spectrum, a typical portrayal of African Americans on screen often includes their association with criminal activities (Tasker 2002: 36).

Em *O Sol é Para Todos* (1960), clássico da literatura mundial produzido Harper Lee, é demonstrado um exemplo da profundidade em que esse estereótipo está enraizado. Nessa narrativa, um advogado está encarregado de defender um réu negro, acusado de estuprar uma jovem

branca de uma família tradicional da cidade. Essa acusação é fortemente baseada na raça do suposto criminoso e é apenas por extrema competência do defensor que a justiça toma o caminho correto e o inocenta. Apesar de ser uma obra ficcional, o livro representa uma estrutura social que se manifestava na realidade. Por ser negro e ter sido visto na cena do crime, era óbvio que o réu era culpado da violência sexual praticada contra uma jovem branca, pois, supostamente, seria uma reação natural de sua condição física.

Ou seja, a representação do homem negro na escravidão e na atualidade possui poucas diferenças. Subtraída a possibilidade de impor trabalhos forçados por conta da estrutura física, incluindo a cor da pele, ele ainda é visto como bruto, violento, criminoso, e de forma sexualizada. Essa continuidade só foi possível pois existiram, e ainda existem, aparatos que a permitiram e que ainda influenciam em como deve ser e se portar um homem negro.

## 4. CINEMA, *BLACK BUCK*, PORNOGRAFIA E PUBLICIDADE

Diversas estruturas midiáticas contribuem para a consolidação das representações violentas e sexualizadas dos homens negros. Essas plataformas nas quais se difunde a imagem do negro como o *mandingo* carregam o objetivo implícito de manter as diferenciações raciais, com valorização do homem branco e barbarização do homem negro. Esse plano que promove a hegemonia racial é acompanhado por uma falsa valorização da sexualidade negra, muito visível na pornografia. Ou seja, enquanto se condiciona o homem negro a construir-se violento e viril, ao mesmo tempo coloca-se a essas atribuições um sentido pejorativo, associando-as à criminalidade, à violência sexual, física e moral, à irracionalidade e à ignorância.

A indústria pornográfica é um dos locais em que a hiperssexualização do homem (e da mulher, também) negro ocorre frequentemente. Garcia (2019), em sua dissertação, mostra como a pornografia apropria-se da idealização do homem negro como possuidor de um pênis gigantesco, um ávido penetrador, em casos homoafetivos ou heteroafetivos, e que se comporta de uma maneira dominante durante o ato sexual. Com isso, assim como no período escravista, a mente é subjugada frente ao corpo, tornando o homem negro muito mais um objeto do que um ser humano (Garcia, 2019). Isso reflete na própria organização da sociedade, afetando inclusive a escolarização e a ocupação de postos de trabalho, produzindo uma hierarquia racial.

No regime escravista, o corpo do homem negro foi a justificativa para a exploração dele mesmo. Ao mesmo tempo, a pornografia mantém essa lógica. Nas produções pornográficas em que aparecem, homens e mulheres são, necessariamente, "bons de cama", além de possuírem um físico "favorável" para essa prática, representado pelas curvas femininas e pelo pênis "enorme" do homem. Segundo Barros e Barreto (2018, p. 5):

> [...] todo homem negro estaria fadado à prova concreta dessa fantasia imaginária no contexto erotizado da sexualidade e do corpo como objeto. [...] A construção do imaginário social, coisificado como objeto e de mercadoria onde se comprava, alugava e vendia para o uso (de todas as formas) pelos seus senhores e senhoras de engenho se configura as produções das fantasias de corpos negros.

Ou seja, a estrutura que envolve a representação da masculinidade e do corpo do homem negro na pornografia ainda é a mesma do período escravista, em que ele era um mero objeto passível de ser usado da forma que seus senhores entenderem. A sexualização do negro não é um elogio, mas uma forma de menosprezo e submissão.

As cotas raciais em universidades públicas do Brasil, por exemplo, são uma tentativa de reparação à essa situação, visto que se desenvolve a associação entre o negro possuir trabalhos que envolvam a fisicalidade, enquanto o branco tem a oportunidade de estudar e se especializar. Tanto por conta da representação dos seus corpos, quanto pela herança econômica que isso gerou, a maioria da população pobre do Brasil se identifica como preta ou parda, conforme o IBGE. Não só é necessário, como é condicionado que o negro se direcione a um trabalho que exija baixa instrução intelectual, pois ele é considerado mais corpo do que mente.

Outra estrutura fundamental da idealização do corpo e da masculinidade do homem negro é o cinema. Por sua fácil acessibilidade e difusão, os filmes são uma ferramenta fundamental para a disseminação da hierarquização racial a partir das características físicas e da sexualidade. Kocić (2017), tenta traçar uma linha histórica das representações cinematográficas do homem "de cor" a partir de alguns filmes hollywoodianos, identificando a categoria do *Black Buck*. Essa figura, muito presente nas produções do final do início do século XX, tem nas suas raízes a doutrina racista da supremacia branca, segundo a qual os africanos eram estigmatizados como selvagens e inferiores física e intelectualmente, sendo inclusive, representados como uma espécie subumana, ameaçando a comunidade branca, principalmente as mulheres (Kocić, 2017). A autora ainda reflete como esse estereótipo era exagerado intencionalmente para afirmar essa imagem, consolidando-a no imaginário social e influenciando na real formação do homem negro.

Um exemplo claro desse estereótipo cinematográfico é o filme *Mandingo: O Fruto da Vingança* (1976), que explora uma relação interracial entre uma esposa de uma dona de escravos e um escravizado,

atuando tanto sobre o corpo masculino, quanto feminino negro. Mais recentemente, *Django Livre* (2012) também toca essas problemáticas, porém é explorada a contraposição entre o *mandingo,* protagonizados principalmente pelos escravos lutadores, e o *Black Hero*, um negro que luta contra a opressão branca e a supera, nesse caso o próprio Django.

A publicidade é outro meio que auxilia na difusão da sexualização e violentação do corpo negro masculino. Muito mais do que divulgação de produtos, esse mecanismo tem a tarefa implícita de reproduzir e vender visões de mundo (Martins, 2009). Segundo Kellner (2001, p. 322), "...a propaganda 'interpela' os indivíduos e convida-os a identificar-se com produtos imagens e comportamentos". Ou seja, os meios de divulgação publicitária têm o poder de pôr à mesa características físicas e comportamentais que podem ou devem ser almejadas e produzidas. Por conta das disputas raciais de poder, a propaganda assume o papel de instrumento de difusão implícita de teorias racistas. A imagem abaixo é um ótimo exemplo dessa prática:

Imagem 1 – Cartaz *Destroy this mad brute* em comparação com capa da revista *Vogue*

Fonte: HuffPost (2008)

A semelhança não parece ser coincidência. A terceira aparição de um homem negro na capa da revista traz uma aproximação muito grande à propaganda de guerra utilizada pelos estadunidenses em aversão aos alemães na Primeira Guerra Mundial. Em 2008, a revista *Vogue* decide utilizar o astro de basquetebol estadunidense Lebron James e a modelo brasileira Gisele Bündchen para protagonizar a capa de uma edição do periódico. Porém, a similaridade estrutural de ambas as imagens é notável. O enorme macaco na primeira imagem é associado aos alemães. No entanto, é válido rememorar o histórico estereótipo do negro animalizado e associado a outros seres da ordem taxonômica dos primatas em um processo de inferiorização do corpo negro. A posição ocupada pelos modelos é essencialmente semelhante ao pôster de guerra, em que o homem negro atlético, viril e sexualizado, com aspecto de força e brutalidade frente à mulher branca em seus braços, a segura de forma dominante.

Mesmo parecendo exagerada, essa comparação é impossível de ser ignorada. A simbologia da imagem à esquerda não representa necessariamente uma representação preconceituosa com os negros afrodescendentes, mas com os alemães inseridos no contexto do conflito ocorrido no início do século XX. Contudo, ela é base inegável para o uso posterior do corpo negro de forma estigmatizada.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir dos pontos de análise deste trabalho, é possível analisar a estruturação do racismo baseado nas características físicas. A dificuldade nesse objeto de pesquisa é situar-se entre o que é causa e o que é consequência na atualidade. Se o racismo e o espectro preconceituoso que ele gera causam a auto construção dos homens

negros seguindo o estigma do *mandingo,* ao mesmo tempo, é nesses corpos e masculinidades geradas que o preconceito se estrutura. Portanto, cria-se uma via de duas mãos, na qual quem sempre sai perdendo é o homem negro.

A constituição da masculinidade e, consequentemente, da identidade física e "moral" é cerceada pelo contexto social em que essa constituição é exercida. Portanto, em uma sociedade que estigmatiza o corpo negro como violento e sexualizado, a tendência é a identificação da criança e jovem negro em formação de se apropriar dessas características impostas. Essa "aceitação" do estereótipo vem, primeiramente, da necessidade e da pressão social exercida. Desde cedo, o jovem homem negro tem de demonstrar e utilizar seu corpo de forma sensual, viril e sexual, sendo alvo de olhares e novas formas de discriminação se não o fizer. Além disso, ocorre uma falsa valorização dessas características, principalmente as físicas.

Essa situação se assemelha imensuravelmente à representação do escravo negro homem disseminada durante os séculos de escravidão africana. Nesse momento, a brutalidade e selvageria era o reflexo do continente exibido pelos colonizadores para legitimar o sistema escravista. São nas características físicas que os europeus diferenciam a si dos africanos e apontam os segundos como passíveis de serem forçados a trabalhar, a serem chicoteados, comprados e vendidos a bel-prazer, enfim.

Ao mesmo tempo, quando se olha para o hoje, a situação não é muito diferente. Partindo de alguns produtos midiáticos é possível notar como o corpo do homem negro ainda serve para objetificá-lo e desumanizá-lo. Sem desconsiderar o mérito e a importância extrema que os processos de alforria representaram, mas o corpo do negro ainda não foi libertado de alguns dos grilhões que o inferiorizavam.

## REFERÊNCIAS

BARROS, Paulo Esber; BARRETO, Robenilson Moura. Corpo negro e pornografia: a fantasia do negro pauzudo. **Bagoas**, Natal, n. 19, 2018, p. 301-315. Disponível em: https://periodicos.ufrn.br/bagoas/article/download/16361/10917/. Acesso em: 14 jun. 2023.

BOTTON, Fernando Bagiotto. As masculinidades em questão: uma perspectiva de construção teórica. **Revista Vernáculo**, n. 19, 2007. Disponível em: https://revistas.ufpr.br/vernaculo/article/view/20548/13731. Acesso em: 28 jun. 2023.

CAETANO, Marcio Rodrigo Vale *et al*. Ninguém nasce homem, torna-se homem1: Um estudo acerca da objetificação do corpo do homem negro. **Revista Periódicus**, Salvador, n. 2ª edição novembro 2014, p. 1-11, 2015. Disponível em: https://periodicos.ufba.br/index.php/revistaperiodicus/article/view/12873. Acesso em: 14 jun. 2023.

COSTA E SILVA, Alberto da. **A manilha e o libambo**: a África e a escravidão, de 1500 a 1700. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2002.

GARCIA, Clarck Hammer Soares**. A hiperssexualização dos negros na indústria pornográfica**. Universidade Federal de Uberlândia Instituto de Ciências Sociais Curso de Ciências Sociais, Uberlândia, 2019. Disponível em: https://repositorio.ufu.br/bitstream/123456789/28294/1/Hiperssexualiza%c3%a7%c3%a3oNegrosIndustria.pdf. Acesso em: 28 jun. 2023.

KELLNER, Douglas. **A cultura da mídia – estudos culturais**: identidade e política entre o moderno e o pós-moderno. Bauru: EDUSC, 2001.

KOCIĆ, Ana Stanković. From the Violent "Black Buck" Stereotype to the "Black Hero": Representations of African Americans and Black Masculinity in American Cinema. **Facta Universitatis** - Linguistics and Literature, vol. 15, nº 1, 2017, pp. 85-96. Disponível em: https://www.ceeol.com/search/article-detail?id=568207. Acesso em: 13 jun. 2023.

MARTINS, Carlos Augusto Miranda e. **Racismo anunciado**: o negro e a publicidade no Brasil (1985-2005). São Paulo: C.A.M Martins, 2009. Disponível em: https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/27/27154/tde-04042010-182647/en.php. Acesso em: 3 jul. 2023.

NUNES, Daniel Minossi. **Objetos construindo homens**: xicrinhas para café e masculinidade hegemônica.

RODRIGUES, Walter Hugo de Souza. Desmitificando a sensualidade naturalizada do ébano: um estudo acerca da objetificação do corpo do homem negro. **Cadernos de Gênero e Tecnologia**, Curitiba, v. 13, n. 41, p. 267-284, 2020. Disponível em: https://revistas.utfpr.edu.br/cgt/article/view/9281. Acesso em: 14 jun. 2023.

# 33

# CHICO SCIENCE E O MOVIMENTO MANGUEBEAT: UMA CRÍTICA DA DESIGUALDADE SOCIAL EM PERNAMBUCO

*Walnei Flores dos Santos Junior*[1]

O movimento de contracultura intitulado Manguebeat foi criado em Recife no ano 1991, sendo liderado principalmente pelos pernambucanos Chico Science e Fred Zeroquatro (Neto, 2022). Tendo emergido em um cenário de estratificação social evidente, as letras das músicas são utilizadas como uma forma de crítica social contundente, usando a lama do mangue, em forma de metáfora, para denunciar a exclusão social, a fome e a violência (Carvalho; Gameiro, 2008).

Chico Science, um dos fundadores do grupo, em um de seus álbuns relata os grandes centros, que demostram uma certa evolução contestável, levando em consideração a situação de pobreza e miséria que fazia parte do cotidiano no qual as pessoas viviam (Ramos, 2023). A música *A cidade*, integrante do álbum *Da lama ao caos*, lançado no ano de 1994, pode ser citada como exemplo da crítica à desigualdade e exclusão social que Recife vivia naquele momento.

> O sol nasce e ilumina. As pedras evoluídas. Que cresceram com a força. De pedreiros suicidas. Cavaleiros circulam. Vigiando as pessoas. Não importa se são ruins. Nem importa se são boas. E a cidade se apresenta. Centro das ambições. Para mendigos ou ricos. E outras armações. Coletivos, automóveis. Motos e metrôs, Trabalhadores, patrões, Policiais, camelôs. A cidade não para. A cidade só cresce. O de cima sobe e o de baixo desce. A cidade não para. A cidade só cresce. O de cima sobe. E o de baixo desce [...] (A cidade, 1994).

[1] Acadêmico de História na Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS) – *Campus* Erechim. E-mail: facioli.junior17@hotmail.com.

De acordo com Carvalho; Melo e Cairo (2015), a letra da música traz a inquietação da sociedade sobre o cotidiano e a exclusão social. O trecho "o de cima sobe e o de baixo desce" demonstra a desigualdade e a dificuldade de mobilidade social, presentes até a atualidade. Para Neto (2022, p. 202), "Recife sofria com a miséria: alta densidade demográfica, mortalidade infantil, baixa qualidade do ar, poluição, violência, injustiça social, desabamento de morros residenciais e alagamentos na época de chuva [...]". Diante disso, a música "[...] tinha que denunciar o microfascismo cotidiano, a hipocrisia desmedida e os idiotas formais. É dessa mistura dos ritmos africanos com a rebeldia inglesa que nasce a cena recifense, regada ainda com o molho psicodélico" (Neto, 2022, p.201).

> Os mangueboys colocaram um ponto final na era do eu-lírico melancólico-ufanista na "terra dos altos coqueiros de beleza soberba e estendal", como Pernambuco é definido em seu hino. Fizeram da nova mistura, o Manguebeat, uma causa e uma trincheira de luta política: uma nova cabeça para um mundo melhor (Neto, 2022, p.201).

Dessa forma, resta evidente a relevância e importância do movimento manguebeat na cena musical de Pernambuco, impulsionando a inclusão social e denunciando através das críticas em suas letras os problemas enfrentados pela população Pernambucana na década de 1990. A inquietação de Chico Science traz a possibilidade de se repensar as políticas públicas, se mostrando uma crítica atemporal, visto que o país ainda enfrenta os mesmos problemas na atualidade.

**Palavras-chave:** Manguebeat; desigualdade social; contracultura.

## REFERÊNCIAS

A CIDADE. Intérprete: **Chico Science**. Compositor: Chico Science. Rio de Janeiro: Gravadora Chaos, 1994. Disponível em: https://www.letras.mus.br/chico-science/45205/. Acesso em: 16 maio. 2023.

CARVALHO, Cláudio Oliveira; MELO, Ezilda; CAIRO, Mariana Brito. **A "cidade" em Chico Science, notas musicais, jurídicas e sociológicas.** São Paulo: Empório do Direito, 2015. Disponível em: https://emporiododireito.com.br/leitura/a-cidade-em-chico-science-notascidade%20de%20Recife. Acesso em: 16 maio. 2023.

CARVALHO, Cristina; GAMEIRO, Rodrigo. **O movimento manguebeat na mudança da realidade sociopolítica de Pernambuco.** Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 2008. Disponível em: http://www.associacaoportuguesasociologia.pt/vicongresso/pdfs/462.pdf.Acesso em: 16 maio. 2023.

NETO, Moisés Monteiro de Melo. **Chico Science e o Movimento Mangue**. 2. Ed. São Paulo: Paradoxum, 2022.

RAMOS, Lucas Borges. **Manguebeat**: identidade e narrativa. 2019. 52 f. TCC (Graduação) - Curso de Relações Públicas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019. Disponível em: https://repositorio.usp.br/directbitstream/dc4a8713-d52c-4c62-a52c-419416515797/tc4361-lucas-ramos-manguebeat.pdf. Acesso em: 16 maio 2023.

# 34

# MACHADO DE ASSIS NAS MARGENS: ESCRAVIDÃO E MISÉRIA HUMANA NAS PÁGINAS DE *MEMÓRIAS PÓSTUMAS DE BRÁS CUBAS*

*Welisson Bernardi*[1]

## 1. INTRODUÇÃO

Joaquim Maria Machado de Assis, muito falado, muito vendido, será mesmo que é muito lido? Nem os grandes escapam do descaso. Machado de Assis, nos seus escritos recheados de ironia e pessimismo escancarando a miséria humana, previa que o esquecimento chega até para os grandes. O túmulo de Machado de Assis, até pouco tempo estava sem as letras do seu nome devidamente preservadas, com mofo, infiltrações, e correndo o risco de desabar[2]. A memória, o patrimônio, a vida cultural do país, agonizam.

Este artigo foi escrito para comunicação na XI Semana Acadêmica do Curso de História da Universidade Federal da Fronteira Sul – *Campus* Erechim/RS, com a temática *"Uma história com os de baixo: Indígenas, Negros, Mulheres e Pobres. O público como multidão engajada"*. Machado de Assis foi acusado injustamente de ser um escritor que abordava apenas temas e personagens da elite imperial do século XIX, e que se absteve de retratar cenas do cotidiano, das pessoas comuns, da escravidão, do negro. Tento por meio de um esforço de pesquisa e

---

[1] Acadêmico de História na Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS) – *Campus* Erechim. E-mail: welisson.bernardi11@gmail.com.

[2] Thomas Giulliano Ferreira dos Santos, pós-graduado em literatura brasileira pela PUC-RS e estudioso da obra de Machado de Assis, foi um dos primeiros a denunciar o estado precário do mausoléu da ABL, tema que virou notícia na Folha de São Paulo: *Infiltração sobre túmulo de Machado de Assis chama atenção para degradação de mausoléu da Academia Brasileira de Letras*. Disponível em: https://f5.folha.uol.com.br/voceviu/2023/02/degradado-mausoleu-da-abl-tem-mofo-lapides-erradas-e-infiltracao-sobre-tumulo-de-machado-de-assis.shtml Acesso em: 23 de agosto de 2023.

leitura que vai desde os textos do autor até as mais variadas críticas literárias e pesquisas historiográficas, mostrar que o autor abordava os temas sensíveis da sociedade da época e não se furtava de trazer os mais variados aspectos da vida cotidiana, colocada muitas vezes à margem dos "grandes temas", que giram em torno do político, das elites, da religião, entre outros. A elite aparece nos textos de Machado de Assis. Deputados, barões, políticos, fazendeiros, conselheiros, estão presentes nas narrativas. A ironia, o pessimismo, o humor, aparecem associados a essas elites. Machado de Assis desnuda a miséria humana a partir dos mais diferentes temas e personagens. Dizer que o autor somente retratava as elites e não tinha preocupações com as pessoas comuns de sua época ou com as temáticas em torno da escravidão é como não ver um hipopótamo no meio de um campo de futebol.

Este trabalho ressaltará essencialmente os personagens que não ganham o protagonismo da narrativa machadiana e que são pouco analisados. O trabalho se confunde em uma crítica literária da obra e em aspectos biográficos da vida de Machado de Assis e do Brasil Imperial da segunda metade do século XIX. Em *Memórias Póstumas de Brás Cubas*, as críticas ficam concentradas na análise do personagem, o defunto autor, ou até mesmo na estrutura da narrativa. Alfredo Bosi escreve que a crítica tem estudados três aspectos: 1) segundo uma leitura formalizante, o modelo da forma livre de Sterne, que se inscreve na tradição da sátira menipéia; 2) a leitura cognitiva e existencial presente na figura do humorista melancólico, discurso do homem subterrâneo e do autoanalista; 3) a leitura sociológica, que está no tipo social de Brás Cubas e no contesto ideológico do Brasil Império (Bosi, 2006, p. 51). Minha análise centra-se na leitura, principalmente sociológica, mas explorando alguns aspectos da figura existencial e melancólica do personagem Brás Cubas.

A palavra miséria pode ter muitos significados: pode ser carência de meios de subsistência; estado de sofrimento, infelicidade, desgraça; pobreza; imperfeição moral; entre outras. Todos podem se encaixar em trechos que este artigo aborda. Escrito por um miserável. Otto Maria Carpeaux, como muitos outros críticos, ressaltam que as leituras de Schopenhauer fortaleceram-lhe a visão negra e quase demoníaca dos homens e das coisas. Não transmitir o legado da nossa miséria, eis um bom conselho.

## 2. MACHADO DE ASSIS E SEU TEMPO

O Rio de Janeiro de 1839, ano do nascimento de Machado de Assis, era insalubre e atrasado. População de cerca de 300 mil pessoas, grande parte escravas, alimentadas pelo tráfico clandestino.[3] A falta de higiene e precariedade dos transportes ofuscava as belezas naturais da cidade. Não havia sequer fossas sanitárias. Os despejos domiciliares eram recolhidos em cubas de madeira, levados de carroça para as praias ou até mesmo à cabeça, por escravos. Eram estes os chamados *tigres*, que todos fugiam apavorados, por conta do cheiro e do medo de um acidente. Os dejetos salpicavam nas ruas e nos próprios transeuntes, por isso também do nome tigre, pois os escravizados ficavam com manchas pelo corpo (Magalhães Júnior, 2008, p. 11). Embora o trabalho escravo se concentrasse na agricultura de exportação, ele invadia todo o território nacional e todas as camadas da sociedade. Joaquim Nabuco afirmou, ironicamente, que a escravidão brasileira era mais democrática que a

[3] A lei de 1831, aprovada após pressões inglesas, foi simplesmente ignorada. Para grande irritação dos representantes britânicos no Brasil, o número de escravos introduzidos no Brasil aumentou ainda mais. Entre 1831 e 1850, quando uma nova lei foi aprovada reiterando a proibição do tráfico, mais de meio milhão de escravos foi introduzido ilegalmente no país, em total desrespeito à lei de 1831. Embora ilegal, o tráfico continuava sendo considerado legítimo pela maioria da população. Fortunas enormes continuavam a ser feitas à custa do tráfico de escravos e negreiros ilustres continuavam a circular entre as elites da época. (COSTA, Emília Viotti da. A abolição. 9. ed. São Paulo: Editora UNESP, 2010. p. 26).

dos Estados Unidos, porque todos os brasileiros podiam possuir escravos, inclusive os libertos e os próprios escravos. Nas cidades maiores, viúvas sustentavam-se com o trabalho de seus escravos de ganho. O clero católico era conivente com a prática. José do Patrocínio, por exemplo, era filho de um padre com uma de suas escravas (Carvalho, 2012, p. 26).

Joaquim Maria Machado de Assis, nasceu no Rio de Janeiro a 21 de junho de 1839. Vocação decidida nas letras, exercendo a arte tipográfica na Imprensa Nacional, onde serviu de 1856 a 1858, deixou-a para só dedicar-se às letras. Exerceu cargo público na Secretaria da Agricultura, Comércio e Obras Públicas. Em 1872, foi nomeado para a comissão encarregada de organizar o dicionário técnico da Marinha. Foi membro do Conservatório Dramático, de várias associações de letras, e oficial da Ordem da Rosa (Blake, 1898, p. 195-196). Filho de Maria Leopoldina Machado da Câmara, nascida em 1812 no Arquipélago de Açores, veio ainda menina para o Brasil, servia a uma família rica, desempenhava funções de costureira e bordadeira, sabia ler e escrever. E filho de Francisco José de Assis, pardo forro, operário, pintor de casas e dourador (Magalhães Júnior, 2008, p. 14). Como se percebe, Machado de Assis vinha de uma origem humilde, seu nome está ligado com os de padrinho de batismo, que eram pessoas abastadas. D. Maria José de Mendonça Barroso era a madrinha e seu genro, Joaquim Alberto de Sousa Silveira, o padrinho. Os pais do menino queriam captar para ele o alto patrocínio dos poderosos padrinhos (Magalhães Júnior, 2008, p. 16). De sua infância pouco se sabe. Sua mãe vem a falecer antes de seus 10 anos de idade. Próximo a completar 15 anos, seu pai se casa novamente, com a mulata Maria Inês. De seus estudos primários, sabe-se que saiu da escola sabendo apenas ler e escrever, tratou-se de instruir-se a si mesmo. Lúcia Miguel Pereira diz no seu estudo crítico e biográfico de

Machado de Assis, que Machado manifestou logo cedo o seu amor aos estudos, com uma insaciável curiosidade intelectual, que o levaria, já beirando dos setenta anos, e da morte, a aprender grego (Pereira, 1955, p. 40). Aprendeu a ler e traduzir francês com um forneiro de uma padaria (Pereira, 1955, p. 43), aprendizado que seria utilizado para traduzir diversos textos do francês, inclusive, *Os Trabalhadores do Mar*, de Victor Hugo, traduzido para o Diário do Rio de Janeiro (Blake, 1898, p. 197). A grandiosidade do autor se explica pela sua vida e obra. Esse moleque negro, pobre, gago, doente, triste, feio, retraído e desconfiado, viria a ser o maior escritor brasileiro, reconhecido ainda em vida. Nas palavras de Alfredo Bosi, "o ponto mais alto e mais equilibrado da prosa realista brasileira" (Bosi, 2017, p. 184). Foi com Machado de Assis, segundo José Guilherme Merquior, "que a literatura brasileira entrou em diálogo com as vozes decisivas da literatura ocidental" (2014, p. 249). Ainda, José Veríssimo o classifica como "a mais alta expressão do nosso gênio literário" (1963, p. 304). Nelson Werneck Sodré o coloca como a grande figura literária do tempo e o maior que o nosso país conheceu. Na individualidade, Machado ascende de uma camada humilde, condenado pela pobreza e pela cor. Na sociedade escravocrata da época, a carreira literária encontra prestígio, enobrecimento que é muito mais alta do que títulos e moedas (Sodré, 2002, p. 552). A carreira literária se apresenta para Machado de Assis quase que como uma fuga da sua vida e circunstâncias estabelecidas no nascimento.

Caio Prado Júnior, no clássico *A Formação do Brasil Contemporâneo,* escreve que o que naturalmente antes de mais nada, e acima de tudo, caracteriza a sociedade brasileira de princípios do século XIX, é a escravidão. Tal instituição é encontrada em todo lugar e em todos os setores da vida social. (Prado Júnior, 2000, p. 277). A escravidão é a negação da humanidade, trata-se de uma dominação absoluta de seres

humanos sobre seus semelhantes. Ao longo do tempo a guerra foi a grande fornecedora de escravos, geralmente o escravizado é um estrangeiro. A escravidão não é um estágio da evolução humana, mas um tipo de relação social que existiu em todas as épocas e em todas as relações do mundo (Dorigny; Gainot, 2017, p. 10-11). Durante mais de trezentos anos a escravidão africana compôs a base da sociedade brasileira, um longo período, do século XVI até o final do século XIX. Foi o território que mais importou escravos africanos: 5.848.265, cerca de 500 mil deles no Segundo Reinado (Alonso, 2015, p. 28-29). Teve uma abolição tardia, que só se concretizou oficialmente em 1888, com a assinatura da Lei Áurea, pela princesa Isabel. Escravidão e população negra estiveram muito presentes no cotidiano do Rio de Janeiro, cidade onde se passa grande parte da obra de Machado de Assis. Angela Alonso em seu livro, *Flores, Votos e Balas* (2015), escreve que durante muito tempo, pouco se pensava em acabar com a escravidão no Brasil. Os escravos eram uma mercadoria acessível a grande parte da população, proprietários de terras, imperador, até mesmo ex-escravos tinham cativos. A escravidão era um pilar da hierarquia social e do estilo de vida do estamento dominante. Alicerçava o sistema político, definia identidades, possibilidades e destinos dos membros da sociedade imperial. "A nação toda era escravagista, o que retardou a conversão do tema em problema na agenda pública" (Alonso, 2015, p. 28-29).

Convivendo diariamente com a escravidão, passando pelo Cais do Valongo, que trazia marcas do comércio negreiro, Machado de Assis não era indiferente a isso. Escrevendo sob o pseudônimo de Manassés ele classifica a escravidão como uma "detestável instituição social" (Magalhães Júnior, 2008, p. 274). Raimundo Magalhães Júnior, transcreve um escrito francamente abolicionista de Machado de Assis,

que escrevia sob o pseudônimo de Manassés, segue comentário referente a algumas libertações de escravos:

> De interesse geral é o fundo da emancipação, pelo qual se acham libertados em alguns municípios 280 escravos. Só em alguns municípios!/ Esperamos que o número será grande quando a libertação estiver feita em todo o Império./ A lei de 28 de setembro fez agora cinco anos. Deus lhe dê vida e saúde! Esta lei foi um grande passo na nossa vida. Se tivesse vindo uns trinta anos antes, estávamos em outras condições./Mas há 30 anos não veio a lei, mas vinham ainda escravos, por contrabando, e vendiam-se as escâncaras, no Valongo. Além da venda, havia o calabouço. Um homem do meu conhecimento suspira pelo azorrague./ 'Hoje os escravos estão altanados', costuma ele dizer. 'Se a gente dá uma sova num, há logo quem intervenha e até chame a polícia! Bons tempos os que lá vão! Eu ainda me lembro quando a gente via passar um preto escorrendo em sangue, e dizia: 'Anda, diabo, não estás assim pelo que eu fiz!' - Hoje...'/ E o homem solta um suspiro, tão de dentro, tão do coração... que nos faz cortar o dito. *Le pauvre homme!* (Magalhães Júnior, 2008, p. 280).

Como dito e repetido, Machado de Assis conviveu de perto com a escravidão. Essa abominável instituição está presente em toda sua obra literária, nas relações sociais entre escravos e sinhôs e sinhás, no dialeto falado por personagens de origem africana, nas crenças, culinária, nos amores trágicos entre senhores e escravas, nos poemas, nos contos, crônicas e romances. Pelo seu próprio temperamento e por ser funcionário público, Machado de Assis não podia se expor como um panfletário da abolição, tratou dessa grave questão a seu jeito, dissimulado e sinuoso, mas não se omitiu, como acusou uma crítica obtusa e ultrapassada. Um provérbio antigo reforça a ideia de um Machado que nutria simpatias pela abolição, "dize-me com quem andas, dir-te-ei quem és". Alguns amigos de Machado de Assis: Joaquim Nabuco, Ferreira de Meneses, Joaquim Serra, Artur Azevedo, Paula Ney, Raul Pompéia, etc., todos muito empenhados na causa dos escravos. E ainda o maior de todos eles, José do Patrocínio. (Magalhães Júnior, 2008,

p. 148-149). No próprio dia da abolição, 13 de maio de 1888, Machado de Assis saiu às ruas:

> Sim, também eu saí à rua, eu o mais encolhido dos caramujos, também entrei no préstito, em carruagem aberta, [...]; todos respiravam felicidade, tudo era delírio. Verdadeiramente, foi o único dia de delírio público que me lembra ter visto (Carvalho, 2018, p. 307).

## 3. MEMÓRIAS PÓSTUMAS DE BRÁS CUBAS

Saber que morre, eis aqui uma diferenciação concreta do homem e dos animais.

Publicado pela primeira vez na *Revista Brasileira*, no Rio de Janeiro, de 15 de março a 15 de dezembro de 1880. Foi publicado em volume em 1881, pela Tipografia Nacional, no Rio de Janeiro. Escrito por um defunto autor, com a pena da galhofa e a tinta da melancolia, com algumas rabugens de pessimismo. Dedicado ao verme que primeiro roeu as frias carnes do seu cadáver. A morte chega não tão triste e até um pouco deliciosa. "[...] esvaía-se-me a consciência, eu descia à imobilidade física e moral, e o corpo fazia-se-me planta, e pedra, e lodo, e coisa nenhuma" (Assis, 2015, p. 601). No fim das contas, o homem, o corpo, é coisa nenhuma. Apodrece e é esquecido. Morto, narrando a vida do submundo, Brás tem domínio do passado e é capaz de pensar o vivido. Cada passagem da sua vida tem um significado e é de alguma forma avaliado por Brás. O personagem se insere na elite imperial do século XIX, na condição de beneficiário do escravismo e dotado de boa fortuna, não precisa comprar o pão com o suor do seu rosto. Livro recheado de melancolia com certo humor e ironia, a exemplo da criação de Brás Cubas, o emplasto anti-hipocondríaco, medicamento sublime, destinado a aliviar a melancólica humanidade.

A leitura sociológica, já referenciada aqui, trouxe contribuições relevantes para a construção de um Machado brasileiro. Por mais europeia e branca que seja a forma de seu texto, nela está inserida a consciência do Outro: de quem vê o seu tempo e o seu país com o olhar dos de baixo, em uma crítica, tanto a tradição ocidental, quanto a elite senhorial. Já no prólogo isso fica evidente, quando é inserido a metáfora: "*É taça que pode ter lavores de igual escola, mas leva outro vinho*" (Duarte, 2020, p. 214). Na visão de Roberto Schwartz, a composição das *Memórias* imita a estrutura da sociedade brasileira do século XIX marcada pela coexistência de escravidão e liberalismo (Bosi, 2006, p. 42-43). A memórias de Brás são um testemunho histórico importante sobre as transformações nas ideologias de sustentação do poder no período de crise da sociedade escravista (Chalhoub, 2003, p. 96). Quanto o estilo da escrita, Brás Cubas nasce no dia 20 de outubro de 1805, no capítulo IX, intitulado *Transição.* Capítulo onde Machado deixa claro a sua relação com o método da escrita do livro, que segundo ele, "é melhor tê-lo sem gravata nem suspensórios, mas um pouco à fresca e à solta".

O capítulo XI, *O menino é o pai do homem*, é de fundamental importância para o estudo que empreendo aqui e para a compreensão de alguns aspectos presentes na literatura machadiana que se intercalam na realidade do Brasil escravista do século XIX. Desde os cinco anos Brás Cubas recebeu a acunha de "menino diabo". Trecho que segue exemplifica de alguma forma tal alcunha.

> [...] um dia quebrei a cabeça de uma escrava porque me negara uma colher do doce-de-coco que estava fazendo, e, não contente com o malefício, deitei um punhado de cinza ao tacho, e, não satisfeito da travessura, fui dizer à minha mãe que a escrava é que estragara o doce "por pirraça"; e eu tinha apenas seis anos. Prudêncio, um moleque de casa, era o meu cavalo de todos os dias; punha as mãos no chão, recebia um cordel nos queixos, à guisa de freio, eu trepava-lhe ao dorso, com uma varinha na mão, fustigava-o, dava

> mil voltas a um e outro lado, e ele obedecia — algumas vezes gemendo — mas obedecia sem dizer palavra, ou, quando muito, um "ai, nhonhô!", ao que eu retorquia: "Cala a boca, besta!" (Assis, 2015, p. 612).

Além do retrato de uma escravidão presente no ambiente doméstico, há uma crítica no modo como o pai leva a educação de Brás, onde às vezes à vista de gente o repreendia, mas depois em particular dava-lhe beijos, pancadinhas na cara e ria chamando-o de brejeiro[4]. Brás "nasceu de pais ricos e complacentes, que o amavam com ardor, mas de um amor antes específico e animal do que esclarecido e elevador. As suas inconveniências e travessuras passavam como rasgos de espírito. As suas exigências, por mais esdrúxulas, eram sempre satisfeitas" (Abreu, 2015, p. 18). O menino é o pai do homem, nesse caso porque manda no pai, mas se fizemos um exercício de expansão, podemos imaginar nos castigos adultos aos escravos e no modo como a maldade e a banalização imperava no meio. Brás Cubas se coloca como um membro da elite senhorial do Brasil escravista, e essa educação viciosa que recebe permite o embrutecimento e a insensibilidade com o outro, principalmente aos submetidos à pobreza ou escravismo, isso fica evidente em vários trechos (Duarte, 2020, p. 217). Narrando a primeira infância, Machado de Assis, muitas vezes acusado de se haver alheado aos grandes problemas de seu tempo, traçou sem digressões, sem palavras difíceis, a crítica da organização servil e familiar da época. Mostrou o mal da escravidão a negros e brancos. Sem o moleque Prudêncio para lhe servir de cavalo, sem as pretas para alvos passivos de sua maldade, Brás Cubas não teria sido o que foi. Importante pontuar que a vaidade do menino era cultivada pela beata admiração dos pais, o que contribuiu para o seu egoísmo (Pereira, 1955, p. 196).

---

[4] Brejeiro: que ou quem tem como características a simpatia, a vivacidade e, por vezes, certa malícia. que ou quem gosta de se divertir e divertir os outros; brincalhão, gozador.

Se falava de importação de negros como se fala hoje da importação de qualquer produto. O ser humano tratado como mercadoria, número, como uma coisa qualquer. Além de comprado, vendido ou alugado, o escravo podia ser oferecido como fiança e trocado por bens móveis e imóveis (Pinsky, 2021, p. 45). No ano de 1814, em que se passa o trecho transcrito abaixo, tal comércio era legalizado.

> Um sujeito, ao pé de mim, dava a outro a notícia recente dos negros novos, que estavam a vir, segundo cartas que recebera de Luanda, uma carta em que o sobrinho lhe dizia ter já negociado cerca de quarenta cabeças, e outra carta em que... Trazia-as justamente na algibeira, mas não as podia ler naquela ocasião. O que afiançava é que podíamos contar, só nessa viagem, uns cento e vinte negros, pelo menos (Assis, 2015, p. 615).

A forma dissimulada como Machado de Assis aborda a questão do tráfico negreiro surge de passagem e ocupa poucas linhas dentre os interesses pequenos e particulares dos convivas que participavam de um banquete na casa de Brás cujos pais comemorava a primeira queda de Napoleão. Trecho como este exemplificam a frieza com que o tráfico era inserido e encarado no ambiente de uma conversação familiar (Duarte, 2020, p. 218).

Poderia dedicar algumas palavras a Marcela, que amou Brás durante quinze meses e onze contos de réis, mas não vem ao caso. Essa miséria é superficial. Na viagem da Brás Cubas para Europa, acompanhava-o na mesma embarcação, um homem doido e sua mulher em estado terminal, dois rapazes que iam a passeio, quatro comerciantes e dois criados. Percebe-se que os criados estão em todos os ambientes apresentados no livro até aqui. Na importação dos negros que virou assunto em um evento da elite, na coisa doméstica convivendo com o menino, na viagem para a Lisboa. Os doidos também tem lugar na prosa machadiana.

> No dia seguinte, acordamos debaixo de um temporal, que meteu medo a toda gente, menos ao doido; esse entrou a dar pulos, a dizer que a filha o mandava buscar, numa berlinda; a morte de uma filha fora a causa da loucura. Não, nunca me há de esquecer a figura hedionda do pobre homem, no meio do tumulto das gentes e dos uivos do furacão, a cantarolar e a bailar, com os olhos a saltarem-lhe da cara, pálido, cabelo arrepiado e longo. Às vezes parava, erguia ao ar as mãos ossudas, fazia umas cruzes com os dedos, depois um xadrez, depois umas argolas, e ria muito, desesperadamente. A mulher não podia já cuidar dele; entregue ao terror da morte, rezava por si mesma a todos os santos do céu (Assis, 2015, p. 625).

Dias depois a mulher morre e é jogada ao mar. Uma entre tantas pessoas que não tem onde cair morta na periferia do capitalismo chamado Brasil.

Coxa de nascença. Eugênia coxeava um pouco e Brás pergunta se ela havia machucado o pé. A mãe ficou em silêncio, a filha respondeu que era coxa de nascença.

> O pior é que era coxa. Uns olhos tão lúcidos, uma boca tão fresca, uma compostura tão senhoril; e coxa! Esse contraste faria suspeitar que a natureza é às vezes um imenso escárnio. Por que bonita, se coxa? por que coxa, se bonita? Tal era a pergunta que eu vinha fazendo a mim mesmo ao voltar para casa, de noite, sem atinar com a solução do enigma (Assis, 2015, p. 639).

Fica evidente a dura realidade de uma assimetria social e natural. Brás, rico e saudável, topa com Eugênia, filha bastarda de um antigo comensal dos Cubas, e coxa de nascença. Junto com a diferença de classe, o estigma do corpo (Bosi, 2006, p. 10). As reflexões de Roberto Schwarz em *Um mestre na periferia do capitalismo: Machado de Assis,* não colocam Eugênia como propriamente pobre. Ela é educada na proximidade de um mundo abastado, podendo até fazer um bom casamento e ser uma boa senhora, mas pode também terminar, como termina, pedindo esmola em um cortiço (Schwarz, 2012, p.87). O fundo

da questão não é Eugênia ser coxa, mas é um efeito de classe. O defeito físico não passa de um acréscimo (Schwarz, 2012, p. 95).

> Tu, minha Eugênia, [...]; foste aí pela estrada da vida, manquejando da perna e do amor, triste como os enterros pobres, solitária, calada, laboriosa, até que vieste também para esta outra margem... O que eu não sei é se tua existência era muito necessária ao século (Assis, 2015, p. 642).

Marcela, outra das mulheres personagens de Machado, reaparece no livro com um rosto amarelo e bexiguento. Expressando a decadência do tempo.

> Não podia ter sido feia; ao contrário, via-se que fora bonita, e não pouco bonita; mas a doença e uma velhice precoce destruíam-lhe a flor das graças. As bexigas tinham sido terríveis; os sinais, grandes e muitos, faziam saliências e encarnas, declives e aclives, e davam uma sensação de lixa grossa, enormemente grossa (Assis, 2015, p. 643).

Essas mulheres da vida de Brás, Marcela e Eugênia, não tem um final feliz. Eugênia vivia triste, coxa e miserável; Marcela morre feia, magra e decrépita.

O velho Cubas, pai de Brás, morre. É preciso dividir a herança, coisa que gera, na maioria das vezes algum tipo de conflito, e aqui na narrativa, uma intriga entre Brás e Sabina. Ainda estamos no tempo de um Brasil escravista, e o velho Cubas tinha escravos. Na divisão dos bens, dois tem destaque: a prata e os escravos (escravos não são tratados como pessoas, mas simples "peças"). Sabina propõe ceder o Paulo e outro preto, com a condição de ficar com a prata. Seu marido, Cotrim, interrompe na hora: "– Isso nunca! não faço esmolas!". Essa prataria era do tempo de d. José I, "a porção mais grave da herança, já pelo lavor, já pela vetustez, já pela origem da propriedade; dizia meu pai que o conde da Cunha, quando vice-rei do Brasil, a dera de presente a meu bisavô Luís Cubas" (Assis, 2015, p. 649). Observem que a prataria foi

considerada "esmola" por Cotrim, em comparação com o valor dos escravos. O tráfico se torna ilegal com a Lei de 1831, após pressões internacionais. Pela lei, o governo brasileiro cumpriu a promessa de considerar livres todos os africanos introduzidos no Brasil daquela data em diante. A lei, no entanto, foi simplesmente ignorada e o contrabando continuava impune (Costa, 2010, p. 24-26). O preço do escravo tem um salto considerável, passando de 250.000 réis na década de 1830, para 450.000 mil réis na década de 1840, e segue aumentando até a década de 1870 (Mattoso, 2016, p. 119)[5]. O escravo começa se tornar uma mercadoria cara e o tráfico interno se torna mais intenso.

Quincas Borba aparece na narrativa de Memórias Póstumas de Brás Cubas, outrora abastado, acaba mendigo, mas com a sua *filosofia da miséria*.

> Imaginem um homem de trinta e oito a quarenta anos, alto, magro e pálido. As roupas, salvo o feitio, pareciam ter escapado ao cativeiro da Babilônia; o chapéu era contemporâneo do de Gessler. Imaginem agora uma sobrecasaca, mais larga do que pediam as carnes — ou, literalmente, os ossos da pessoa; a cor preta ia cedendo o passo a um amarelo sem brilho; o pelo desaparecia aos poucos; dos oito primitivos botões restavam três. As calças, de brim pardo, tinham duas fortes joelheiras, enquanto as bainhas eram roídas pelo tacão de um botim sem misericórdia nem graxa. Ao pescoço flutuavam as pontas de uma gravata de duas cores, ambas desmaiadas, apertando um colarinho de oito dias. Creio que trazia também colete, um colete de seda escura, roto a espaços, e desabotoado (Assis, 2015, p. 659).

Um dos trechos mais impactantes, que escancaram a miséria humana e reforçam a ideia de um Machado de Assis incrédulo na humanidade está presente no livro *Quincas Borba*, escrito em 1891, dez anos depois de *Memórias Póstumas de Brás Cubas*.

---

[5] Dados coletados nos inventários pós-morte, AEB, secção judiciária 1740-1890.

> [...] Era uma vez uma choupana que ardia na estrada; a dona – um triste molambo de mulher – chorava o seu desastre, a poucos passos, sentada no chão. Senão quando, indo a passar um homem ébrio, viu o incêndio, viu a mulher, perguntou-lhe se a casa era dela.
> – É minha, sim, meu senhor; é tudo o que eu possuía neste mundo.
> – Dá-me então licença que acenda ali o meu charuto?
> O padre que me contou isso certamente emendou o texto original, não é preciso estar embriagado para acender um charuto nas misérias alheias (Assis, 2015, p. 838-839).

Há várias passagens de escravos presentes no ambiente doméstico, que leva uma mensagem, que avisa a senhora que chegou alguém, entre outras funções. Sidney Chalhoub destaca no capítulo *Literatura e Escravidão* presente no livro *Dicionário da Escravidão e Liberdade*, organizado por Lilia M. Schwarcz e Flávio Gomes, a passagem onde a família de Brás daria um banquete. Ao se referir aos preparativos da festa, diz assim: "veio abaixo toda a velha prataria [...]; vieram as toalhas de Flandres, as grandes jarras da Índia; matou-se um capado; [...] lavaram-se, arearam-se, poliram-se as salas, escadas, castiçais, arandelas, as vastas mangas de vidro, todos os aparelhos do luxo clássico". A omissão de sujeitos nos verbos diz muito. A escravidão como algo naturalizado e parte da paisagem social (Chalhoub, 2018, p. 298). "Machado de Assis, nomeia-os como criados, escravos ou negros. Mas um trecho merece destaque, o capítulo LXVIII, intitulado *O vergalho.* Brás Cubas vinha fazendo reflexões pelo Valongo afora e vê um ajuntamento, um preto vergalhava outro na praça. Brás para e vê Prudêncio, que seu pai libertara alguns anos antes, vergalhando seu escravo.

> Era o modo que o Prudêncio tinha de se desfazer das pancadas recebidas – transmitindo-as a outro. Eu, em criança, montava-o, punha-lhe um freio na boca e desancava-o sem compaixão; ele gemia e sofria. Agora, porém, que era livre, dispunha de si mesmo, dos braços, das pernas, podia trabalhar, folgar, dormir, desagrilhoado da antiga condição, agora é que ele se desbancava: comprou um escravo, e ia-lhe pagando, com alto juro, as

> quantias que de mim recebera. Vejam as sutilezas do maroto! (Assis, 2015, p. 669).

O Largo do Valongo, situado no Rio de Janeiro entre os bairros da Saúde e da Gamboa, era porto de chegada de africanos recém escravizados e local onde o tráfico se realizava as escancaras. Negros eram vendidos e examinados como animais. Pais e filhos eram separados sem o menor problema. Apenas em 1868, quando o grito contra a escravidão começou a penetrar na opinião pública, saiu uma lei proibindo a venda de escravos debaixo de pregão e em exposição pública, assim como a separação de pais e filhos com menos de 15 anos (Pinsky, 2021, p. 45). O local escolhido para a cena é carregado de significações. Prudêncio, depois de liberto repete as mesmas práticas dos brancos (Duarte, 2020, p. 222). Cerca de 1 milhão de escravos circularam pelo Cais do Valongo, a maioria era remetida para as minas de ouro e para as fazendas de café do Vale do Paraíba. Em 9 de julho de 2017, a UNESCO concedeu o título de Patrimônio da Humanidade ao Cais do Valongo, importante para dar visibilidade à trajetória sofrida dos povos africanos e afrodescendentes na história mundial moderna (Soares, 2018, p. 424).

As imagens da escravidão mais conhecidas são dos castigos físicos e das torturas. A máscara de folha de flandres, os anjinhos, os colares de ferro, impressionavam os viajantes que passavam pelo Brasil. Os castigos físicos exemplares eram muito comuns. A imobilização em troncos ou os açoites em pelourinhos, frequentemente culminavam na morte dos castigados (Grinberg, 2018, p. 144).

A história de D. Plácida, filha de um sacristão da Sé e de uma mulher que fazia doces, se confunde com a vida das muitas pessoas que viviam na margem da sociedade da época. Perde o pai aos dez anos, já fazia doces e ralava coco com essa idade. Aos quinze ou dezesseis casou

com um alfaiate, que morreu tísico algum tempo depois, deixando-lhe uma filha de dois anos. Trabalhava dia e noite. emagreceu, adoeceu, perdeu a mãe, enterrou-a por subscrição, e continuou a trabalhar. A filha fugiu e deixou-a velha e doente. Trabalhou como agregada, costurando, na família de Iaiá até a moça casar.

> Depois vivi como Deus foi servido. Olhe os meus dedos, olhe estas mãos... – E mostrou-me as mãos grossas e gretadas, as pontas dos dedos picadas da agulha. – Não se cria isto à toa, meu senhor; Deus sabe como é que isto se cria... Felizmente, Iaiá me protegeu, e o senhor doutor também... Eu tinha medo de acabar na rua, pedindo esmola... (Assis, 2015, p. 673).

No capítulo LXXV, que é o seguinte ao que aborda a história de d. Plácida, Machado de Assis faz uma crítica forte, mas que fica meio que nas entrelinhas. No trecho que transcrevo abaixo Brás Cubas disse consigo mesmo após a saída da senhora da sala.

> Assim, pois, o sacristão da Sé, um dia, ajudando a missa, viu entrar uma dama que devia ser sua colaboradora na vida de d. Plácida. Viu-a outros dias, durante semanas inteiras, gostou, disse-lhe alguma graça, pisou-lhe o pé, ao acender os altares, nos dias de festa. Ela gostou dele, acercaram-se, amaram-se. Dessa conjunção de luxúrias vadias brotou d. Plácida. É de crer que d. Plácida não falasse ainda quando nasceu, mas se falasse podia dizer aos autores de seus dias: 'Aqui estou. Para que me chamastes?' E o sacristão e a sacristã naturalmente lhe responderiam: "Chamamos-te para queimar os dedos nos tachos, os olhos na costura, comer mal, ou não comer, andar de um lado para outro, na faina, adoecendo e sarando, com o fim de tornar a adoecer e sarar outra vez, triste agora, logo desesperada, amanhã resignada, mas sempre com as mãos no tacho e os olhos na costura, até acabar um dia na lama ou no hospital; foi para isso que te chamamos, num momento de simpatia (Assis, 2015, p. 674).

Na intimidade do pensamento, o homem rico admite sem dificuldade a dimensão funcional da miséria, cuja finalidade na terra, se existe, é de lhe proporcionar vantagens (Schwarz, 2012, p. 110).

Alguns anos depois, Brás recebe uma carta de Virgília que dizia que Dona Plácida estava muito mal. Brás vai até a casa da velha senhora, acha um "molho de ossos, envolto em mulambos[6], estendido sobre um catre velho e nauseabundo". Uma semana depois, "amanheceu morta; saiu da vida às escondidas, tal qual entrou" (Assis, 2015, p. 723). "A fome é eterna, como a vida e como a morte" (Assis, 2015, p. 721). Não transmitir o legado da miséria, eis aqui mais uma evidência. Roberto Schwarz, em *Ao Vencedor as Batatas*, argumentando sobre a condição do personagem Salvador no romance *Helena,* escreve que o trabalho do homem livre e pobre é ridículo. O país em que as eleições se resolvem em conversas com as influências locais, em que as heranças são acontecimentos capitais, em que os escravos estão misturados à vida familiar, em que o casamento é uma forma de fazer fortuna e ascender socialmente, e em que o desprotegido tem o território nacional inteiro para cair morto (Schwarz, 2012, p. 135). Esta mesma lógica pode ser usada para descrever a vida de D. Plácida e de tantos outros brasileiros da época, que estão na vida real e não na literatura.

Cotrim, cunhado de Brás Cubas, era um homem que possuía um caráter "ferozmente honrado". Tinha amor aos filhos, era tesoureiro de uma confraria, irmão de várias irmandades. Mandava para os jornais a notícia de um ou outro benefício que praticava, com a desculpa de que as boas ações eram contagiosas, quando públicas. Machado de Assis era um leitor da Bíblia e tinha certa preferência pelo livro de Eclesiastes, mas será que não poderia caber aqui uma certa crítica referente as boas ações e publicidade? Trabalho no campo hipotético, que nada tem a ver com a história. A literatura serve aqui como um meio e o que faço é uma

[6] Mulambo, ou molambo, significa farrapo, e é um termo de origem angolana. Mulambo surgiu inicialmente com os escravos, na época da escravatura, e depois começou a ser usado com um sentido pejorativo, para designar uma pessoa suja, mal arrumada.

interpretação. Em Mateus 6, 1-4, encontramos a famosa passagem referente a esmola, que diz que não fazemos boas obras para ser visto e louvado pelos outros, mas porque realizam com a alegria de Deus e o bem de seus filhos.

> [1]Cuidado para não praticardes vossa justiça diante dos homens, para serdes vistos por eles. De outra forma, não recebereis recompensa do vosso Pai que está nos céus.
> [2]Por isso, quando deres esmola, não mandes tocar a trombeta diante de ti, como fazem os hipócritas nas sinagogas e nas ruas, para receber glória humana. Em verdade vos digo: já receberam sua recompensa. [3]Tu, porém, quando deres esmola, não saiba tua mão esquerda o que faz a direita, [4]de modo que tua esmola fique em segredo. E teu Pai, que vê o que está em segredo, te retribuirá (Mt, 6, 1-4).

A crítica a Cotrim, que se estende a sociedade como um todo, não é só no fazer boas ações e se vangloriar. Os elogios são colocados para que, na sutileza, Machado de Assis, consiga mostrar a miséria do homem e também da sociedade. "Fica patente o duplo estatuto que rege o modo de ser e agir da classe senhorial: Apesar de bom pai, esposo exemplar e caridoso homem de religião, Cotrim tem explicitado todo o seu desprezo pelos negros escravizados, submetidos por ele a tortura" (Duarte, 2020, p. 225). Muitos senhores não queriam sujar as mãos, por isso haviam em algumas cidades a instituição do calabouço, para onde o escravo era levado e recebia castigos. O calabouço não era uma prisão no sentido de homens recolhidos após serem julgados e condenados, mas dependia apenas da vontade do dono (Pinsky, 2021, p. 78). O trecho que segue fica explícito:

> O único fato alegado nesse particular era o de mandar com frequência escravos ao calabouço, donde eles desciam a escorrer sangue; mas, além de que ele só mandava os perversos e os fujões, ocorre que, tendo longamente contrabandeado em escravos, habituara-se de certo modo ao trato um pouco mais duro do que esse gênero de negócios requeria, e não se pode

> honestamente atribuir à índole original de um homem o que é puro efeito de relações sociais (Assis, 2015, p. 711).

"Não tive filhos, não transmiti a nenhuma criatura o legado da nossa miséria" (Assis, 2015, p. 733). Esse foi o pequeno saldo da vida de Brás Cubas, já que não alcançou a celebridade do emplasto, não foi ministro, não foi califa, não conheceu o casamento.

## REFERÊNCIAS

ABREU, Capistrano de. **Sobre as Memórias Póstumas de Brás Cubas.** In: Machado de Assis: obra completa em quatro volumes, volume 1. Organização editorial Aluísio Leite. São Paulo: Editora Nova Aguilar, 2015.

ALONSO, Angela. **Flores, votos e balas**: O movimento abolicionista brasileiro (1868-88). São Paulo: Companhia das letras, 2015.

ASSIS, Machado de. **Memórias Póstumas de Brás Cubas**. In: Machado de Assis: obra completa em quatro volumes, volume 1. Organização editorial Aluísio Leite. São Paulo: Editora Nova Aguilar, 2015.

ASSIS, Machado de. **Quincas Borba.** In: Machado de Assis: obra completa em quatro volumes, volume 1. Organização editorial Aluísio Leite. São Paulo: Editora Nova Aguilar, 2015.

BLAKE, SACRAMENTO. D**iccionario bibliographico brazileiro**. v. 4. Rio de Janeiro: Typ. Nacional, 1898.

BOSI, Alfredo. **Brás Cubas em três versões**: estudos machadianos. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

BOSI, Alfredo. **História Concisa da Literatura Brasileira**. 52. ed. São Paulo: Cultrix, 2017.

CARVALHO, Castelar de. **Dicionário de Machado de Assis**: língua, estilo, temas. 2. ed. Rio de Janeiro: Lexikon, 2018.

CARVALHO, José Murilo. **As marcas do período**. In: CARVALHO, José Murilo. (Org). A construção nacional: 1830-1889, volume 2. Rio de Janeiro: Objetiva, 2012.

CHALHOUB, Sidney. Literatura e escravidão. In: GOMES, Flávio; SCHWARCZ, Lilia M. (org.). **Dicionário da escravidão e liberdade**. São Paulo: Companhia das letras, 2018. p. 298-304.

CHALHOUB, Sidney. **Machado de Assis Historiador**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

COSTA, Emília Viotti da. **A abolição**. 9. ed. São Paulo: Editora UNESP, 2010.

DORIGNY, Marcel; GAINOT, Bernard. **Atlas das Escravidões**: Da Antiguidade até nossos dias. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

DUARTE, Eduardo de Assis. **Machado de Assis Afrodescendente**: antologia e crítica. 3. ed. Rio de Janeiro: Malê, 2020.

GRINBERG, Keila. Castigos físicos e legislação. In: GOMES, Flávio; SCHWARCZ, Lilia M. (org.). **Dicionário da escravidão e liberdade**. São Paulo: Companhia das letras, 2018.

MAGALHÃES JUNIOR, Raimundo. **Vida e Obra de Machado de Assis**. v. 1: Aprendizado. Rio de Janeiro: Record, 2008.

MAGALHÃES JUNIOR, Raimundo. **Vida e Obra de Machado de Assis**. v. 2: Ascensão. Rio de Janeiro: Record, 2008.

MATTOSO, Katia M. de Queirós. **Ser escravo no Brasil**: séculos XVI-XIX. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.

MERQUIOR, José Guilherme. **De Anchieta a Euclides**: breve história da literatura brasileira. 4. ed. São Paulo: É Realizações, 2014.

PEREIRA, Lucia Miguel. **Machado de Assis**: estudo crítico e biográfico. 5. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1955.

PINSKY, Jaime. **A escravidão no Brasil.** 21. ed. São Paulo: Contexto, 2021.

PRADO JÚNIOR, Caio. **Formação do Brasil Contemporâneo**. São Paulo: Brasiliense; Publifolha, 2000.

SCHWARZ, Roberto. **Um mestre na periferia do capitalismo:** Machado de Assis**.** 2. ed. São Paulo: Duas Cidades/Editora 34, 2012.

SOARES, Carlos Eugênio Líbano. **Valongo**. In: GOMES, Flávio; SCHWARCZ, Lilia M. (org.). **Dicionário da escravidão e liberdade**. São Paulo: Companhia das letras, 2018.

SODRÉ, Nelson Werneck. **História da Literatura Brasileira.** 10. ed. Rio de Janeiro: Graphia, 2002.

VERISSÍMO, José. **História da Literatura Brasileira**: de Bento Teixeira, 1601 a Machado de Assis, 1908. 4. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1963.

# 35

# EXU: DE ORIXÁ A DIABO

*Wesley Santana Carvalho*[1]

## 1. INTRODUÇÃO

O orixá Exu está inserido em um vasto panteão africano, especificamente, ele se encontra no panteão de povos do grupo étnicos-linguísticos da África Ocidental, os iorubás. Sendo essa divindade de suma importância, tanto para os iorubás como para os praticantes das religiões de matriz africana. O Exu é um orixá que, assim como outros orixás, tem um conjunto de características próprias – físicas e comportamentais – que o torna único. Em contato com essa figura complexa, os missionários europeus o demonizaram, vinculando-o ao diabo judeu-cristão e à divindade greco-romana Príapo. Sua demonização é resultado de um olhar etnocêntrico para o "outro"[2]. Neste artigo, portanto, tem-se como interesse percorrer a trajetória de um divino que foi transformado de mensageiro a diabo e, por fim, visualizar como ele é visto no Brasil em terreiros de candomblé e por neopentecostais.

## 2. EXU, DE MENSAGEIRO A DIABO[3]

O orixá Exu, como já mencionado, faz parte do panteão africano do grupo étnico-linguístico iorubá. Porém, é valido contextualizar, superficialmente, o que são esses seres divinos que são chamados de

---

[1] Acadêmico de História na Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS) – *Campus* Erechim. E-mail: weslwysc@gmail.com.

[2] O "outro" refere-se aos povos iorubá e os fons.

[3] Título desta seção retoma o título de um artigo de Reginaldo Prandi, *Exu, de mensageiro a diabo. Sincretismo católico e demonização do orixá Exu*. DOI: https://doi.org/10.11606/issn.2316-9036.v0i50p46-63.

orixás. Para essa tarefa, busco nos escritos do sociólogo Reginaldo Prandi, especialista na temática:

> Para os Iorubás tradicionais e os seguidores de sua religião nas Américas, os orixás são deuses que receberam de Olódùmarè ou Olorum, também chamado de Olofin em Cuba, o Ser Supremo, a incumbência de criar e governar o mundo, ficando cada um deles responsável por alguns aspectos da natureza e certas dimensões da vida em sociedade e da condição humana (Prandi *apud* Moraes; Rodriguês, 2021, p. 242).

Nota-se que os orixás são divindades que foram designadas a responsabilidade de criar e governar o mundo, no qual cada orixá tem certos aspectos e responsabilidades em dimensões da natureza, sociedade e condição humana. Entende-se, aqui, para os iorubás tradicionais, que tudo tem o toque dos orixás: nas águas, nas tempestades, no fogo, na terra, no ar, no batuque, no movimento, na comida, etc. É a eles que todas as preces e oferendas devem ser dirigidas.

Ora, se em algumas cosmogonias – principalmente de religiões abraâmicas – de outros povos existem concepções de seres divinos que representem uma dicotomia entre bem e mal – afetando, assim, a vida do homem –, nesse caso, no que diz a respeito dos orixás, isso não é uma concepção existente. Sàlámi e Ribeiro, especialistas no assunto, ao realizar uma pesquisa das relações dos orixás no que tange à vida do homem, afirmam que, "compete aos homens solicitarem aos Orixás as forças específicas necessárias, para solução de problemas igualmente específicos. Essas forças da natureza não são boas e nem más em si mesmas; são forças neutras que podem sujeitar-se à vontade humana" (Sàlámì; Ribeiro *apud* Moraes; Rodriguês, 2021, p. 242). Em outras palavras, pode-se confirmar que essa predisposição da dicotomia bem e mal, encontradas em algumas religiões, não vem ao caso das religiões africanas e de matriz africana. Portanto, se essa relação entre o homem

e o orixá é orientado para realização de alguma tarefa, seja de qual natureza ela for, o orixá lhe dará forças; sendo assim, atestar os orixás de deuses de má índole é descabido diante da compreensão da neutralidade de suas forças.

Neste trecho citado, pode-se averiguar que uma figura importante é mencionada, o Ser Supremo, Olódùmarè, responsável pela criação dos orixás. O mesmo está acima de sua criação, entretanto, sua figura é um tanto quanto diferente, pois "é um deus distante, inacessível e indiferente às preces e ao destino dos homens. Está fora da compreensão humana" (Carybé; Veger, 2005, p. 6), ou seja, contrário ao Deus cristão, Olódùmaré é um deus supremo que não deixa os humanos o alcançarem, e nem tem interesse em ser alcançado. Para além das especificidades aqui comentadas, é notável destacar que Olódùmaré não se tem uma etimologia segura, portanto, duvidosa, como vai apontar Veger (2005, p. 6). Por fim, não existindo interesse na conexão com os humanos, Olódùmaré movimenta-se apenas em prol da ordem, onde "aceita julgar desavenças que possam surgir entre os orixás" (Carybé; Veger, 2005, p. 6).

Não sendo da natureza das religiões africanas terem divindades duais, portanto são divindades neutras, todavia, o orixá Exu carrega em seus aspectos uma dualidade. Ele se mostra, ora um orixá positivo, ora um orixá negativo. A figura de Exu tem "múltiplos e contraditórios aspectos, o que torna difícil defini-lo de maneira coerente" (Carybé; Veger, 2005, p. 36), completa o autor, "de caráter irascível, ele gosta de suscitar dissensões e disputas, de provocar acidentes e calamidades públicas e privadas. É astucioso, grosseiro, vaidoso, indecente..." (Carybé; Veger, 2005, p. 36), contudo, ele sendo um deus dual em seus múltiplos aspectos, Exu possui um lado onde "se ele é tratado com consideração, reage favoravelmente, mostrando-se serviçal e

prestativo" (Carybé; Veger, 2005, p. 36). Como se pode averiguar, Exu é dual em seus atos e aspectos, mas com essas especificidades, o mesmo revela-se ser o orixá mais humano. Como é possível visualizar pelas citações, ele se assemelha a um humano no que tange à esfera das subjetividades: ele sente raiva, é grosseiro, mas bondoso, tem uma vaidade que resulta na indecência, é leal e prestativo, astuto, protetor e cuidadoso, mas também é desordeiro. Exu tem qualidades de seus defeitos, atestando ser um equilíbrio. Ele é justo.

O orixá Exu não fica restrito apenas a essas dualidades descritas acima, tendo função importante no culto religioso, ele é o primeiro a ser ofertado, pois é o orixá mensageiro, servindo de intermediário entre os orixás e humanos, portanto, responsável pela comunicação ao levar as oferendas dos adeptos ao Òrum – céu dos povos iorubás –, sem Exu nada se faz. Exu é o principal. O orixá também é descrito como "guardião dos templos, das casas, das cidades e das pessoas" (Carybé; Veger, 2005, p. 36). Ao afirmar que Exu é o principal no culto, não quero diminuir a importância dos outros orixás que vem posteriormente, mas é fazer-se entender que sem oferta-lo primeiro, nada se faz, pois, a continuidade do culto é sua responsabilidade. Exu é orixá mensageiro.

Por fim, para completar essa etapa – retornarei mais adiante sobre aspectos de Exu, mas no que tange seus atributos físicos – de descrever o orixá, trago uma citação de Barcelos, onde o mesmo sintetiza, no limite possível, Exu:

> Na língua yorubá, Exu significa "esfera". É o princípio natural de tudo; é o início, o ponto de partida, o nascimento, a força de criação. O equilíbrio negativo do universo, sem dar, neste caso, a conotação de maldade. Exu é o primeiro passo, a célula inicial de geração da vida. É o ser "ser", aquele que gera o infinito, o primogênito, Senhor dos caminhos, das ruas, aquele que dá passagem (Barcellos *apud* Costa, 2012, 47).

Abordado sobre aspectos do orixá Exu, por conseguinte, continuo na análise do orixá nas relações que se estabeleceram, consequentemente, levando-o a ser vinculado ao diabo judeu-cristão.

A primeira relação que estabeleceu para que iniciasse a demonização de Exu seria por conta de missionários europeus terem entrado em contato, na África, com o culto do orixá Exu, dos iorubás, e o vodum Legba ou Elegbara venerados pelos fons. E isso desencadeou, de imediato, uma denúncia etnocêntrica por parte daqueles missionários. Atribuindo-o a duas personificações: ao Príapo, deus fálico greco-romano e ao diabo, inimigo de Deus para os judeus e cristões. Prandi afirma que essa atribuição se deu por:

> A primeira por causa dos altares, representações materiais e símbolos fálicos do orixá-vodum; a segunda em razão de suas atribuições específicas no panteão dos orixás e voduns e suas qualificações morais narradas pela mitologia, que o mostra como um orixá que contraria as regras mais gerais de conduta aceitas socialmente [...] (Prandi, 2001, p. 47).

Após a elucidação dos escritos de Reginaldo Prandi, tiro de imediato dois pontos possíveis de reflexão: os missionários que, naquele contexto, lidavam com as regras de conduta moralmente aceita pela igreja católica, ao se depararem com os aspectos fálicos e atribuições de Exu, o condenaram imediatamente a ser o diabo e ao deus Príapo; e, vislumbro o quanto um olhar cristão e etnocêntrico em relação ao culto do "outro" interferiu na tomada de decisão sobre esses deuses africanos.

Os assentamentos enunciados por Prandi, são representações dos orixás no mundo, no aìye – terra em língua iorubá –, onde os praticantes realizam suas oferendas e cultuam os seus orixás. Podendo, talvez, fazer uma analogia ao altar cristão. Quando os missionários europeus olharam os assentamentos de Exu, viram que os assentamentos tinham um aspecto muito notável: a representação do

falo era demasiado desproporcional ao resto do corpo. Advindo desses aspectos em seus assentamentos, foi o ponto culminante para atribuir Exu e Elegbara – sendo este, semelhante ao orixá Exu (iorubá), mudando apenas que este é cultuado pelos fons – ao deus Príapo.

Desde os primórdios, a igreja católica tem um viés de reprimir a libertinagem, o ato sexual em prol do prazer, pois, na doutrina católica "o ato sexual é sacramental, deve ser realizado somente após o casamento e com a finalidade de procriar" (Moraes; Rodriguês, 2021, p. 246), em outras palavras, o prazer gerado da relação entre dois corpos, fora da norma estabelecida pela doutrina católica é condenada pela instituição.

Essa conduta moral imposta pela igreja católica era justificado através da corrente filosófica da patrística, tendo como seu maior pensador, Santo Agostinho. Ele acreditava que o "corpo teria que ser santificado; desta forma a sensação de prazer ligada ao ato sexual tornaria o ser humano impuro, portanto pecador; o sexo seria permitido somente depois do casamento, em um sentido natural, para continuação da espécie humana" (Moraes; Rodriguês, 2021, p. 246). Em última instância, as concepções agostinianas do século V sobre a temática de relações sexuais, serviria de base para os padres condenarem Exu a ser o diabo iorubá.

No artigo *Exu, de mensageiro a diabo: sincretismo católico e demonização do orixá Exu*, o sociólogo Reginaldo Prandi traz escritos de viajantes sobre a figura de Exu e Legba ou Elegbara, portanto, acho válido e elucidativo recuperar esses escritos tão cruciais para a demonização de Exu. Esses são escritos de viajantes, missionários, dentre outros que tiveram em territórios iorubá ou fon entre os séculos XVIII e XIX. Começo essa sequência com: "a um quarto de légua do forte os daomeanos têm um deus Príapo, feito grosseiramente de terra, com

seu principal atributo [o falo], que é enorme e exagerado em relação à proporção do resto do corpo" (Verger, 1999, p. 133 *apud* Prandi, 2001, 48). Esse é um dos primeiros, senão o primeiro escrito[4] que Legba é referido, de autoria de Pommegorge, publicado em 1789. Prosseguindo, temos o testemunho de Jhon Ducan[5], de 1847, escrevendo o seguinte: "As partes baixas [a genitália] da estátua são grandes, desproporcionadas e expostas da maneira mais nojenta" (Ducan, 1847, v. I, p. 114 *apud* Prandi, 2001, p. 48). Outra descrição notável, de 1857, sobre a figura de Exu, desta vez é de responsabilidade do pastor Thomas Bowen[6], onde o mesmo destaca outro aspecto que o olhar ocidental atribui a Elegbara, à possessão: "Na língua iorubá o diabo é denominado Exu, aquele que foi enviado outra vez, nome que vem de *su*, jogar fora, e Elegbara, o poderoso, nome devido ao seu grande poder sobre as pessoas" (Bowen, 1857, cap. 26 *apud* Prandi, 2001, p. 48).

Como se pode averiguar por meio dessa coletânea de escritos que Prandi utilizou em seu artigo, é evidente que tanto a figura de Exu – do povo iorubá – e Legba ou Elegbara – do povo fon – foi mal compreendido pela ótica ocidental, especificamente, pela ótica cristã e etnocêntrica dos missionários/padres europeus que estabeleceram contatos com esses povos de territórios da África Ocidental. Pode-se considerar, portanto, que essa vinculação hedionda feita a Exu e Elegbara, os condenou, injustamente, a carregarem o estigma de diabo e Príapo. Exu

---

[4] Conforme Oli Santos da Costa (2012), esse primeiro escrito são relatos de viagens de Antoine Edme Pruneau de Pommegorge que foram publicados em seu livro *Descreption de La Negritie* editado em Paris pela Chez Maradan em 1789.

[5] Conforme Oli Santos da Costa (2012), o mencionado Jhon Duncan foi um missionário e teólogo escocês de formação protestante, onde também foi conhecido como rabino Duncan, para os judeus. Disponível em: https://en.wikipedia.org/wiki/John_Duncan_(theologian). Acesso em: 20 Set. 2023.

[6] Conforme Oli Santos da Costa (2012), o pastor Thomas Bowen, referido por Prandi (2001), foi um pastor protestante batista estadunidense. Thomas Jefferson Bowen viveu na África e no Brasil Imperial no século XIX.

e Elegbara foram levados serem vinculado ao binômio de diabo e Príapo devido a dois motivos: suas representações fálicas e o poder de "possessão". Esses dois motivos, para a ótica cristã, eram indiscutivelmente malignos e merecedores de repudio, pois os remetiam ao diabo. O diabo era a representação máxima, naquela sociedade banhada em preceitos católicos, do pecado, da luxuria e danação, e também da possessão sobre os indivíduos.

Mas, caso surja a pergunta interna, "porque os assentamentos com o falo avantajado?", a resposta é "Exu tem significado no espectro social para esse povo, e seu falo é indissociável para tal". Ora, contrario as doutrinas católicas – que repudia o falo –, as representações fálicas de Exu, para os iorubás, é considerado um símbolo de procriação (Moraes; Rodriguês 2021), portanto, tem o significado ancorado em garantir a prole. Prandi (2001) destaca que uma prole numerosa é importante para os iorubás ou outros africanos tradicionais, em última instância, uma vida sexual é incumbido aos indivíduos dessa sociedade, onde, tampouco o sexo é demonizado e menos ainda é algo que se tem de ser reprimido. Com isso, é certo afirmar que "o sexo tem um sentido social que envolve a própria ideia de garantia da sobrevivência coletiva e perpetuação das linhagens, clãs e cidades. Exu é o patrono da cópula, que gera filhos e garante a continuidade do povo e a eternidade do homem" (Prandi, 2001, p. 50). Além dos ornamentos fálicos de seu assentamento, o orixá Exu é sempre representado carregando consigo o Ogó, um porrete de formato fálico, carregados de ornamentações – "cabaças e búzios que simulam respectivamente os testículos e o semêm" (Souza, 2016, p. 5) – que simboliza essa questão da procriação.

Como se pode perceber, Exu é figura essencial tanto para o culto como para o social de povos iorubás. Ele é o patrono da cúpula, senhor dos caminhos e movimentos. Ele, ora é desordeiro, ora responsável pela

organização. As estruturas são rompidas e reorganizadas no mesmo instante. Exu tem caráter transformador, rompendo com o *status quo*.

> Exu é aquele que tem o poder de quebrar a tradição, pôr as regras em questão, romper a norma e promover a mudança. Não é pois de se estranhar que seja considerado perigoso e temido, posto que se trata daquele que é o próprio princípio do movimento, que tudo transforma, que não respeita limites e, assim, tudo o que contraria as normas sociais que regulam o cotidiano passa a ser atributo seu. Exu carrega qualificações morais e intelectuais próprias do responsável pela manutenção e funcionamento do status quo, inclusive representando o princípio da continuidade garantida pela sexualidade e reprodução humana, mas ao mesmo tempo ele é o inovador que fere as tradições, um ente portanto nada confiável, que se imagina, por conseguinte, ser dotado de caráter instável, duvidoso, interesseiro, turbulento e arrivista (Prandi, 2001, p. 50).

Por vez, por ser capaz de romper com *o status quo*, os missionários viam Exu como o maior dos inimigos, já que o *status quo* que os missionários traziam consigo e acreditavam ser o certo era ameaçado quando Exu agia. Logo, a sua demonização era essencial para os missionários, especialmente no contexto do Brasil Colonial: transformando-o em diabo faria com que os negros africanos não solicitassem forças para o orixá, por conseguinte, sendo mais fácil realizar a dominação desses povos.

## 3. EXU NOS TERREIROS DE *CANDOMBLÉS*[7]

Como bem vimos, as relações que acarretaram na demonização do orixá Exu foram um acontecimento ainda em terras africanas, resultado da concepção católica e etnocêntrica dos missionários ao culto do orixá Exu. A calunia de ter sido atribuído ao próprio diabo judeu-cristão, ficaria estigmatizado em Exu para todo o sempre, ao ponto de cristalizar

[7] Modo que Roger Bastide vai se referir diante da pluralidade de candomblé de nações diferentes.

no imaginário de muitas pessoas. E essa atribuição demoníaca ao orixá não ficaria circunscrita à África, portanto, assim que Exu veio para terras brasileiras, junto aos africanos que foram levados para o Brasil sob condição de escravo, na diáspora africana, ele não deixou de ser visto como diabo.

Após os orixás terem chegado ao Brasil, seus praticantes foram proibidos de realizar suas adorações, sendo obrigados a seguirem na linha, forçando-os a frequentarem missas, se converterem e os impedindo de realizarem o culto de sua terra de origem. É por meio dessa relação que se estabeleceu entre os africanos e os padres da igreja católica, que culminou no sincretismo religioso, onde, mais tarde, resultaria na criação de várias religiões até hoje praticadas. Contudo, não é o meu foco delongar nessa rica temática, não é essa minha proposta. Mas, para fins de interesse na temática, deixo de recomendação o artigo *Exu, de mensageiro a diabo: sincretismo católico e demonização do orixá Exu*, do sociólogo Reginaldo Prandi. É um artigo rico em detalhes que, certamente, dará conta de ser uma boa introdução para a compreensão do que foi o sincretismo religioso no Brasil.

O candomblé é, juntamente com a umbanda, a religião de matriz africana mais conhecida no Brasil. Diferentemente da umbanda que é composta por diversas entidades, o candomblé tem os orixás como deuses, portanto, Exu o integra. Vale mencionar que não existe um candomblé único, pois o culto é realizado por várias nações, portanto, podemos enfatizar que são *candomblés* (Bastide, 1961), sendo esses candomblés de nações nagô, angola, jêje, congo, ketu e ijêxa etc. O sociólogo Roger Bastide afirma que: "é possível distinguir estas 'nações' umas das outras pela maneira de tocar o tambor (seja com a mão, seja com varetas), pela música, pelo idioma dos cânticos, pelas vestes litúrgicas, algumas vêzes pelos nomes das divindades, e enfim por

certos traços do ritual" (Bastide, 1961, p. 17). Na esteira da afirmação de Bastide, ao dizer que nomes das divindades podem ser chamadas de formas diferentes, o orixá Exu é um que tem seu nome mudado: "no candomblé de nagô, Èsú ou Exu; no candomblé de angola, Aluvaiá; no candomblé de congo, Bombojira; e, no batuque naçaõ ijexá, Bará; no xambá, Celebogum; no candomblé de Ketu, Embarabô; no candomblé de jêje ou fon, Legbá" (Costa, 2012, 57).

Vale destacar que não tenho pretensão de esgotar todas diferenças, no que consiste as múltiplas características de Exu em cada nação, mas, sim, realizar um olhar voltado em saber como Exu é interpretado em alguns desses cultos, na intenção de averiguar se o mesmo manteve suas funções primordiais, ou a demonização afetou sua função no culto. Portanto, irei comentar sobre os candomblés de origem nagô, ketu, bantu (Angola, congo, cabinda e caboclo). Ressalto que, primordialmente, Exu é mensageiro, onde sem ele nada se faz; ele é o primeiro a ser ofertado, pois ele é o interprete entre os deuses que estão no *Òrum* e os humanos no Aiyê.

A demonização do orixá Exu iniciada em território africano e, posteriormente, acentuada no Brasil colonial e imperial através de padres, fizeram com que muitas comunidades religiosas africanas vissem em Exu o próprio diabo. A fim de realizar essa tarefa de averiguar à função de Exu nos candomblés, do início com o candomblé de origem banto, portanto, candomblés de angola, congo, caboclo e cabinda, onde a figura do orixá Exu foi, de fato, assimilada ao próprio diabo cristão. Bastide afirma: "mas a utilização diabólica de Exu é principalmente obra dos candomblés bantos" (Bastide, 2001, p. 164 *apud* Costa, 2012, p. 71), em outras palavras, é visto entre os negros africanos de origem bantu que essa assimilação foi mais acentuada, onde Costa (2012) comenta que devido a essa relação entre os brancos europeus e

africanos de origem bantu serem mais antigas, as concepções católicas estavam mais enraizadas, em vista disso, os bantus associaram com mais facilidade a figura de Exu como diabo. Costa relata que:

> Carneiro (1981) comenta que no candomblé de caboclo, mais precisamente no candomblé da goméia de influência banto fundado pelo babalorixá Joãozinho da Goméia em São Caetano (Salvador), a abertura de trabalhos são iguais aos demais candomblés, começando por Exu, ou seja, o despacho de Exu. Observamos que esse despacho de Exu não significa enviar-se como mensageiro entre os homens e as divindades, no caso os caboclos, mas se trata de um afastamento de Exu. Carneiro (1981) refere-se a um ponto cantado de afastamento de Exu no candomblé de caboclo que diz o seguinte: "sai-te daqui, Aluvaiá, que aqui não é teu lugá. Eu não quero ver-te aqui, na mesa de Apaniá (Costa, 2012, 71).

Percebe-se, a partir das citações de Costa e Bastide, que no candomblé de origem bantu, a figura do orixá Exu foi transformada em um baderneiro que deve ser afastado primeiro para não atrapalhar a continuação do culto. Portanto, a função primordial de mensageiro se perdeu.

Todavia, no candomblé nagô o orixá Exu é ainda o mesmo de África, sendo tratado como orixá mensageiro, que faz a conexão entre os homens e os deuses. A importância de Exu para o culto de candomblé nagô é a idêntica ao culto religioso na África. Houve uma resistência por parte dos nagôs nesta tentativa que se estabeleceu para demonizar Exu, onde os mesmos enfatizavam: "Não, Exu não é o diabo! Não, Exu não é ruim!" (Bastide, 2001, p. 170 *apud* Costa, 2012, p. 72).

Igualmente ao nagô, o candomblé de origem ketu entende Exu como mensageiro, senhor dos caminhos; realizando, assim, a mesma atribuição primordial que lhe foi atribuído: de ser o interprete e intermediário entre os homens e orixás, levando as oferendas e pedidos. "Os Ketu conservam fielmente a imagem africana de Exu intermediário,

falando pelos búzios em nome dos orixás, divindade de orientação, o garoto mais malicioso que é bom e mau e, demais, protetor de seu povo" (Bastide, 2006, p. 350 *apud* Costa, 2012, p. 72).

O orixá Exu está presente em diversos outros cultos não realizados aqui. É possível ver sua presença no Batuque (Rio Grande do Sul), sendo chamado de Bará; Tambor de Mina (Maranhão), onde o mesmo não participa do culto, sendo afastado no começo das cerimônias; na Umbanda e etc. A figura de Exu é viva e existente nessas religiões de matriz africanas, todavia, nem sempre é o Exu mensageiro, mas sim um Exu demonizado.

## 4. EXU E O NEOPENTECOSTALISMO

O percurso da demonização de Exu é um fenômeno que se iniciou em um passado longínquo e, consequentemente, aprisionando em amarras da ignorância. Diante já da abordagem que percorri no artigo, busco finaliza-lo abordando como a ótica neopentecostal enxerga Exu e o culto aos orixás, no Brasil.

O Brasil contemporâneo constitucionalmente é um Estado laico, contudo, a liberdade religiosa nem sempre é respeitada, consequência da intolerância religiosa por parte de alguns indivíduos da sociedade que se negam a aceitar outras religiosidades, ancorando-se em seus preconceitos. Na esteira dos pensamentos intolerantes, o culto aos orixás é, ainda hoje, visto por muitos como práticas demoníacas. Com a crescente expansão das religiões de matriz africana, sobretudo, a umbanda e o candomblé, muito se vê casos de intolerância religiosa com essas religiões, onde é possível ver casos de espaços sagrados para esses adeptos serem destruídos. A abordagem que se segue inicia-se com Prandi (2001) afirmando que a imagem de Exu demonizado é utilizado

de exploração para disputar seguidores no chamado mercado religioso. O neopentecostalismo utiliza das imagens do orixá para destilar preconceituosas narrativas, muitas vezes compradas pelas pessoas; narrativas que visam, por exemplo, explicar o desemprego:

> O desemprego, por exemplo, ao invés de ser considerado como decorrente das injustiças sociais e problemas da estrutura da sociedade, como explicariam os católicos das comunidades eclesiais de base, é visto pela Igreja Universal como resultante da possessão de alguma entidade como Exu Tranca Rua ou Exu Sete Encruzilhadas (Almeida, 1996, p. 15 *apud* Prandi, 2001, p. 60).

Como mencionado na citação, a "possessão" – motivo fundamental para a demonização do orixá ainda em África – é entendida como responsável da pobreza das classes menos favorecidas economicamente. Todavia, os transes de incorporações dos cultos afro brasileiros não tem ligação com a possessão desempenhada pelo diabo cristão, mas os neopentecostais se valem disso para enquadrar esses deuses como seres demoníacos. Portanto, para os fiéis neopentecostais o exorcismo de entidades afro é necessário para livrar-se da pobreza. Cenas como essa de exorcismo são transmitidas em canais televisivos:

> Em ritos de exorcismo televisivos da Igreja Universal do Reino de Deus, que representa hoje o mais radical e agressivo oponente cristão das religiões afro-brasileiras, exus e pombagiras são mostrados no corpo possuído de novos conversos saídos da umbanda e do candomblé, com a exibição de posturas e gestos estereotipados aprendidos pelos ex-seguidores nos próprios terreiros afro-brasileiros (Prandi, 2001, p. 60).

Para o movimento neopentecostalismo, todas as desgraças possíveis que ocorrem na sociedade têm entidades afro trabalhando por trás, nas quais "os Orixás e demais entidades do panteão afro-brasileiro são demônios que agem de forma danosa impondo medo e nada fazendo em favor dos seguidores" (Souza, 2016, p. 13). Finalizo trazendo uma

liderança muito forte neopentecostal, o pastor Edir Macedo, fundador da Igreja Universal do Reino de Deus e proprietário da emissora RecordTV, onde o mesmo expressa a respeito dessas religiões de matriz africana:

> no Brasil em seitas como vodu, macumba, quimbanda, candomblé e umbanda, os demônios são agradados ou servidos como verdadeiros deuses (...) No candomblé, Oxum, Iemanjá, Ogum e outros demônios são verdadeiros deuses a quem o adepto oferece trabalhos de sangue, (...) Na umbanda os deuses são os orixás (...) a estes obedecem e fazem sacrifícios e obrigações, (...) Na quimbanda os deuses são os exus, adorados e servidos no intuito de alcançar alguma vantagem sobre um inimigo ou alguma coisa imoral, como conquistar a mulher ou o marido de alguém, obter favores por meios ilícitos, etc." (Macedo, 2004, p. 14- 15 *apud* Souza, 2016, p. 13).

Verifica-se que todos as divindades afro são vistas como demônios na qual os praticantes os adoram e oferecem sacríficos em função de alcançar desejos malignos e perversos. Os líderes neopentecostais se aproveitam da demonização que Exu sofreu e a desinformação sobre os cultos de deuses africanos para ganhar fieis no mercado religioso, através de narrativas cheias de mentiras descabidas sobre essas divindades e seus cultos. Com os exorcismos mencionado acima sendo transmitidos na TV, portanto alcançando as massas, reforça mais ainda o estereótipo sobre Exu na sociedade brasileira.

## CONCLUSÃO

A demonização que acarretou o estereótipo do orixá Exu foi um fenômeno que ultrapassou séculos chegando até os dias de hoje no imaginário brasileiro. Foi possível ver que sua demonização iniciou em África e continua até os dias de hoje com a permanência das narrativas estereotipadas do mesmo. Então, é visível que o neopentecostalismo é um movimento que utiliza da imagem de Exu e outras entidades afro

para os condena-los através de narrativas demasiadas preconceituosas e intolerantes. Essa visão europeia e cristã que se atribuiu ao orixá Exu e outras entidades afro acabou por romper com os aspectos primordiais inatos concedidos por Olódùmarè. Se Exu nasce como senhor dos caminhos, da encruzilhada, senhor da cópula; tendo poder para romper com as tradições, estruturas e normas, portanto, o *status quo*; foi com a demonização que lhe foi acometida que ele foi reduzido apenas a ser o Exu, diabo. É possível afirmar que Exu foi condenado a ser o orixá mais mal compreendido da história, onde o mesmo foi, infelizmente, acorrentado pelas correntes da ignorância.

## REFERÊNCIAS

BASTIDE, Roger. Apresentação do candomblé. In: BASTIDE, Roger**. O candomblé da Bahia (rito nagô)**. São Paulo: Brasiliana, 1961. p. 17-77.

CARYBÉ; VERGER, Pierre Fatumbi.**Orixás**. Edizioni Associate, 2005.

COSTA, Oli Santos da. **Exu, o orixá fálico da mitologia nagô-yorubá**: demonização e sua ressignificação na umbanda. 2012. 126 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Ciências da Religião, Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2012. Disponível em: https://tede2.pucgoias.edu.br/handle/tede/864. Acesso em: 01 set. 2023.

MORAES, José Carlos; RODRIGUÊS, Penélope Harline. Exu: de deus mitológico à demônio cristão. **Caderno Intersaberes**, Curitiba, v. 10, n. 28, 2021, p. 240-255.

PRANDI, Reginaldo. Exu, de mensageiro a diabo. Sincretismo católico e demonização do orixá Exu. **Revista Usp**, São Paulo, n. 50, 2001, p. 46-63.

SOUZA, André Luiz Nascimento. É o Cão, Uma análise sobre a construção da imagem de Exu como diabo cristão. **CERES/UFRN**, Rio Grande do Norte, 2016.

A Editora Fi é especializada na editoração, publicação e divulgação de produção e pesquisa científica/acadêmica das ciências humanas, distribuída exclusivamente sob acesso aberto, com parceria das mais diversas instituições de ensino superior no Brasil e exterior, assim como monografias, dissertações, teses, tal como coletâneas de grupos de pesquisa e anais de eventos.

Conheça nosso catálogo e siga as nossas páginas nas principais redes sociais para acompanhar novos lançamentos e eventos.

**www.editorafi.org**
contato@editorafi.org

**Este livro torna públicas pesquisas apresentadas na XI Semana de História da Universidade Federal da Fronteira Sul, II Mostra de Ensino, Pesquisa e Extensão do Curso de História da UFFS – *Campus* Erechim e I Congresso Internacional por uma História com os de baixo. A partir dessas investigações, nos desafiamos a pensar multidões engajadas em contar uma outra história: menos centrada na branquitude, no racismo, na colonialidade global. Uma história, portanto, que exercita a escuta dos saberes indígenas, negros e feministas. Que, além disso, procura combater práticas de conhecimento que reificam a misoginia, o machismo, a homofobia, a transfobia e o capacitismo. Com os de baixo, acreditamos ser possível iniciar um processo cuidadoso de reparação. Com eles também imaginamos que o futuro desesperançoso do planeta pode ter um destino diferente. Outros caminhos são abertos nos instantes em que nos dispomos a ouvir esses sons, esses gritos, esses clamores por tanto tempo silenciados, seja por projetos de poder autoritários, seja por uma escrita da história pouco sensível aos testemunhos desses sujeitos.**

**Allan K. Pereira**
Professor de História Pública na Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS) – *Campus* Erechim. Doutor em História (UFRGS)

**Guilherme José Schons**
Graduando em História na Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS) – *Campus* Erechim

UNIVERSIDADE FEDERAL DA FRONTEIRA SUL
CAMPUS ERECHIM
Curso de História

FAPERGS
Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio Grande do Sul

ICH

Diretório Acadêmico de História Olga Benario
UFFS Campus Erechim

LAHIPU
Laboratório de História Pública da UFFS

Anjo da História
CANAL E PODCAST HISTÓRIA - UFFS

9 786585 958547

editorafi.org

CC BY SA