

Êça Pereira da Silva

Vitor Hugo Abranche de Oliveira (orgs)

ENSAIOS DE HISTÓRIA & HISTÓRIAS REGIONAIS





Universidade Federal do Tocantins

Editora da Universidade Federal do Tocantins - EDUFT

Reitor

Luis Eduardo Bovolato

Vice-reitor

Marcelo Leineker Costa

Chefe de Gabinete

Emerson Subtil Denicoli

Pró-Reitor de Administração e Finanças (PROAD)

Jaasiel Nascimento Lima

Pró-Reitor de Assuntos Estudantis (PROEST)

Kherlley Caxias Batista Barbosa

Pró-Reitora de Extensão, Cultura e Assuntos Comunitários (PROEX)

Maria Santana Ferreira dos Santos

Pró-Reitora de Gestão e Desenvolvimento de Pessoas (PROGEDEP)

Michelle Matilde Semiguem Lima Trombini Duarte

Pró-Reitor de Graduação (PROGRAD)

Eduardo José Cezari

Pró-Reitor de Pesquisa e Pós-Graduação (PROPESQ)

Raphael Sânzio Pimenta

Pró-Reitor de Tecnologia e Comunicação (PROTIC)

Ary Henrique Moraes de Oliveira

Conselho Editorial

Presidente

Ruhena Kelber Abrão Ferreira

Membros do Conselho por Área

Ciências Biológicas e da Saúde

Eder Ahmad Charaf Eddine
Marcela Antunes Paschoal Popolin
Marcio dos Santos Teixeira Pinho

Ciências Humanas, Letras e Artes

Barbara Tavares dos Santos
George Leonardo Seabra Coelho
Marcos Alexandre de Melo Santiago
Rosemeri Birk
Thiago Barbosa Soares
Willian Douglas Guilherme

Ciências Sociais Aplicadas

Roseli Bodnar
Vinicius Pinheiro Marques

Engenharias, Ciências Exatas e da Terra

Fernando Soares de Carvalho
Marcos André de Oliveira
Maria Cristina Bueno Coelho

Interdisciplinar

Ana Roseli Paes dos Santos
Ruhena Kelber Abrão Ferreira
Wilson Rogério dos Santos



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.

ENSAIOS DE HISTÓRIA & HISTÓRIAS REGIONAIS

Copyright ©2023 Universidade Federal do Tocantins

TODOS OS DIREITOS RESERVADOS - A reprodução total ou parcial, de qualquer forma ou por qualquer meio deste documento é autorizado desde que citada a fonte. a violação dos direitos do autor (Lei nº 9.610/98) é crime estabelecido pelo artigo 184 do código penal.

Diagramação e capa: MC&G Editorial

Arte de capa: MC&G Editorial

Revisão: O conteúdo dos textos e seus dados em sua forma, correção e confiabilidade são de responsabilidade dos respectivos autores

Dados Internacionais de Catalogação na publicação (CIP)

E59 Ensaios de história & histórias regionais [recurso eletrônico] / orgs.
Êça Pereira da Silva e Vitor Hugo Abranche de Oliveira. – Palmas :
EDUFT, 2023.
Dados eletrônicos (pdf) .

Inclui bibliografia.
ISBN: 978- 65-5390-054-7

1. História - Ensaios. 2. História do Brasil – Ensaios. 3. História regional
–
Ensaios. I. Silva, Êça Pereira da. II. Oliveira, Vitor Hugo Abranche de. III.
Título.

CDD23 : 981 . 033

Bibliotecária Priscila Pena Machado – CRB - 7/6971

Direitos desta edição cedidos à
Editora da Universidade Federal do Tocantins | Eduft
109 NORTE AV NS 15 ALCNO 14 - *Campus* de Palmas, BL IV
Palmas - TO
CEP 77001-090 - Brasil
Tel.: +55 63 3229-4301
www.uft.edu.br/editora

SUMÁRIO

Prefácio	07
-----------------------	-----------

Parte 1 ENSAIOS DE HISTÓRIA

Ensaio Sobre a História da Divisão do Estado de Goiás	13
<i>George Leonardo Seabra Coelho</i>	

Passados Presentes: uma Breve História do Anticomunismo no Brasil (1940 - 1960)	26
<i>Marcos Alexandre de Melo Santiago Arraes</i>	

Pena de Prisão para Mulheres nos Estados Unidos e Europa do Século XIX: um Ensaio Historiográfico	38
<i>Angela Teixeira Artur</i>	

Discursos e Práticas Missionárias eo Campo Evangélico Brasileiro no Regime Republicano	49
<i>Vasni de Almeida.</i>	

Apontamentos Sobre Cultura e Alteridade na Obra Freudiana	60
<i>Eloy San Carlo Maximo Sampaio</i>	
<i>Vitor Hugo Abranche de Oliveira</i>	

A Amazônia Peruana em dois Tempos	69
<i>Êça Pereira da Silva</i>	

Parte 2 HISTÓRIA REGIONAIS

O Colégio Sagrado Coração de Jesus e o Curso Normal em Porto Nacional: alguns Apontamentos Históricos	82
<i>Erasm Rosa Da Silva</i>	
<i>Regina Célia Padovan</i>	

Os Modos de Influência da Teologia da Libertação no Combate à Ditadura Civil Militar	94
<i>Janildes Cursino Sarzêdas</i>	
<i>Vasni de Almeida</i>	

Cultura Material, Identidade e Território	109
<i>José Carlos de Oliveira Pinto Junior</i>	

Missionarismo Protestante no Vale dos Rios Araguaia/Tocantins na Década de 1920	121
<i>Jose Eduardo Almeida Gonçalves</i>	
<i>Vasni de Almeida</i>	
A Participação das Religiosas no Bispado de Dom Jaime Collins: “Parte da Caminhada e não um Apêndice”	134
<i>Luciene De Sousa Ribeiro</i>	
<i>Marcos Alexandre de Melo Santiago Arraes</i>	
Do Campesinato à Comunidade Quilombola — A Saga dos Rodrigues da Barra da Aroeira	146
<i>Maria Helena Borges</i>	
<i>Marcos Alexandre de Melo Santiago Arraes</i>	
De Missionário a Bispo: Dom Alano e a Realidade Eclesiástica Brasileira	156
<i>Rafael Machado Santana</i>	
<i>Regina Célia Padovan</i>	
O Programa de Compensação Ambiental Indígena Xerente (Procambix): metas das Ações Sobre Cultura	167
<i>Ronney Ribeiro Batista</i>	

PREFÁCIO

Essa é uma coletânea constituída por fios que agregam a diversidade da produção acadêmica de vários docentes e discentes do Programa de Pós-Graduação em História das Populações Amazônicas (PPGHISPAM) e está dividida em duas partes. A primeira agrupa estudos ensaísticos voltados para diferentes temas: divisão territorial no Brasil Central; concepção de anticomunismo; pena de prisão para mulheres; campo evangélico brasileiro; aspectos de cultura e alteridade na obra de freudiana; Amazônia peruana. A aparente dispersão cumpre uma função específica na obra, que é apontar para um exercício caro à historiografia recente, aquele que privilegia o intercâmbio nas abordagens históricas. Assim, territorialidade, religiões e religiosidades, política, sistemas prisionais, temas do campo da psicanálise e diferentes amazônias formam um conjunto de saberes a sinalizar para a complexidade histórica e seu exercício recente. Na segunda parte estão organizadas pesquisas com olhares concentrados em histórias do Tocantins. São capítulos relacionados à educação confessional dominicana em Porto Nacional, aos modos de organização de setores religiosos influenciados pelos teólogos da libertação, às relações entre cultura material e identidade, às ações de religiosas católicas; às relações entre campesinato e comunidade quilombola, ao bispado de Dom Alano e à questão ambiental envolvendo os indígenas Xerente.

George Leonardo Seabra Coelho, com *Ensaio sobre a História da divisão do Estado de Goiás*, inicia a primeira parte da obra. Sua pretensão foi tecer um breve retrospecto da história dessa divisão, com atenção concentrada nas contradições do discurso separatista, sem intuito de buscar os elos ou as origens no movimento. O autor busca expor os principais pontos que sustentaram as iniciativas governamentais de ocupação do território goiano durante o Estado Novo. Em *Passados Presentes: uma breve história do anticomunismo no Brasil (1940—1960)*, Marcos Alexandre de M. S. Arraes recorre aos anais da história para demonstrar que, longe de ser uma narrativa nova, o fenômeno do anticomunismo tem raízes mais profundas e ligações bastante complexas com outras estruturas sociais e processos históricos vivenciados no Brasil em sua inserção em contextos específicos da relação com o mundo ocidental, em especial com os Estados Unidos. O objetivo ensaio é revelar as teias produtoras desses discursos, que, em sua excepcional maioria, recorrem a narrativas fantasiosas, com mensagens de apelo emocional e pouco racionalizáveis.

Angela Teixeira Artur, com *Pena de prisão para mulheres nos Estados Unidos e Europa do século XIX: um ensaio historiográfico*, introduz a discussão

acerca da punição como componente indissociável a administração da justiça e instrumento de manutenção da ordem social, recurso antigo e adotado por modelos sociais muito variados na história da humanidade. Para a autora, dentre as possibilidades de punição, a pena de prisão é expediente relativamente recente no mundo ocidental e foram inspirados nos modelos monásticos do medievo europeu, cujo confinamento se dava baseado na reclusão individual sob constante penitência que levaria ao arrependimento e consequente expiação dos pecados.

Em *Discursos e práticas missionárias do campo evangélico brasileiro no regime republicano* Vasni de Almeida toma como ponto de partida a ideia de que há, no final dessa segunda década do século XXI, uma batalha no interior do campo evangélico brasileiro tendo em vista a configuração de uma narrativa conservadora com intenções de representar um campo que está longe de ser coeso. Para oferecer alguma compreensão desse diversificado campo religioso, o autor percorre algumas leituras acerca das práticas e representações da presença pública dos evangélicos a partir da inserção de missionários que espalharam sua cultura nos espaços urbanos mais complexos e também em áreas interioranas.

Eloy San Carlo Maximo Sampaio e Vitor Hugo Abranche de Oliveira, em *Apontamentos sobre cultura e alteridade na obra freudiana* tomam como o mote central do texto explorar algumas consequências do conceito de cultura na psicanálise freudiana a partir da compreensão de que a psicanálise é uma teoria que se constituiu metapsicologicamente acerca da dinâmica psíquica do sujeito. Porém, através da escuta clínica, da elaboração de conceitos e estruturação da teoria, com o passar dos anos Freud foi conseguindo adentrar não só ao que é o funcionamento psíquico como, aos poucos, compreendendo e descortinando como se dão as relações sociais, o outro e a cultura enquanto constitutivos da vida psíquica. Procuram levantar alguns pontos das implicações sociais e culturais da psicanálise freudiana na intenção de mostrar que o reconhecimento de uma lógica de conflito entre sujeito e cultura, diante da necessidade da renúncia pulsional em nome da vida social, pode implicar, por um lado, na melancolia ou na paranoia. Mas, por outro lado, a assunção da própria vulnerabilidade diante do encontro com o afeto do novo, a percepção de que a *travessia* é mais importante que a chegada, pode dar ao sujeito um farol, ainda que transitório e insuficiente, no caminho para a própria potência.

No último ensaio dessa parte da obra, Êça Pereira da Silva, com *A Amazônia peruana em dois tempos* destaca ser a ideia central do trabalho analisar dois estudos e suas propostas para a região amazônica. O primeiro

é *La conquista del Peru por los peruanos* (1959), de Belaúnde Terry. O outro é *Amazonia Peruana en 2021* (2009), elaborado pelo engenheiro agrônomo Marc Dourojeanni, pelo advogado Alberto Barandiarán e pelo antropólogo Diego Dourojeanni. Publicados com meio século de diferença, remetem a diferentes olhares e interesses para a região. Enquanto a proposta de colonização elaborada em 1959 estava ancorada na abertura de estradas e na introdução de uma agricultura intensiva, o informe publicado em 2009 consiste num retrato da situação no final do século XX e uma análise crítica aos impactos previstos pelos projetos que também podem ser qualificados como colonizadores, em pleno século XXI, à medida que não foram elaborados pela população local e tampouco a tem como beneficiária, sequer tangencialmente.

A segunda parte denominada Histórias Regionais é iniciada com o capítulo de Erasmo Rosa e Regina Célia Padovan, cujo título é *O Colégio Sagrado Coração de Jesus e o Curso Normal em Porto Nacional: alguns apontamentos históricos*. Nele, analisam a constituição do Curso Normal oferecido pelo Colégio Sagrado Coração de Jesus, nos primeiros anos do século XX, no contexto de expansão da escola normal em Goiás. Em um primeiro momento, buscaram marcar a representação da ordem dos dominicanos na cidade de Porto Nacional, em especial nos registros na imprensa e estudos produzidos sobre a ação dos religiosos e da educação das irmãs da ordem, responsáveis pelo Colégio. No segundo, expressaram as interfaces da formação escolar frente às necessidades sociais e familiares da época no município.

Em *Os modos de influência da Teologia da Libertação no combate à ditadura militar civil militar*, Janildes Curcino Sarzêdas e Vasni de Almeida tiveram como foco a atuação de religiosos e religiosas católicas da Diocese de Porto Nacional, no período de redemocratização brasileira (1978-1985). Discorreram ainda sobre os organismos criados no interior do catolicismo para organizar a luta dos trabalhadores do campo e da cidade. A ideia central do texto foi sinalizar para os modos pelos quais os agentes religiosos da diocese se inspiraram para o atuarem junto aos posseiros e empobrecidos da terra. Os organismos sociais apresentados tiveram forte impacto sobre as ações de padres e freiras no Tocantins, antigo norte goiano.

José Carlos Oliveira Pinto Júnior, com o título *Cultura Material, identidade e território* discute as concepções de cultura material na ocupação do território no entorno de usinas hidrelétricas. Lembra que a gama de significados envolvendo a cultura material depende do contexto histórico e social em que o conceito é aplicado. Para o autor, a cultura material é histórica devido a sua capacidade de resistir às artimanhas do tempo e devido a sua resistência

física o material em si. É social porque representa significância perante uma cultura, agregando valores e funcionalidade ao objeto, como o machado para uma quebradeira de coco babaçu. O machado representa a ferramenta para executar uma tarefa, mas a tarefa executada representa um modo de vida, sua cultura e seu sustento.

No capítulo *Missionarismo protestante no Vale dos rios Araguaia/Tocantins na década de 1920*, José Eduardo de Almeida Gonçalves e Vasni de Almeida partem da premissa de que é importante verificar como os sujeitos sociais protestantes constituíram seus discursos sobre populações do interior. A intenção dos autores foi ampliar e aprofundar as percepções sobre conteúdo historiográficos, sociais e religiosos nas práticas missionárias na região norte, propondo uma avaliação crítica do papel das frentes missionárias protestantes junto às populações sertanejas e indígenas. Entendem que a historiografia sobre o antigo norte goiano, atual Tocantins, necessita abrir espaços para os modos pelas quais a fé protestante se inseriu nas relações socioculturais da região. Em *A participação das religiosas no bispado de Dom Jaime Collins: “Parte da Caminhada e não um apêndice”*, Luciene de Sousa e Marcos Alexandre de Melo Santiago Arraes notam que as religiosas tiveram uma relevante contribuição nas comunidades em católicas da região. Tais mulheres colaboraram sobremaneira com a missão do bispo, muitas vezes desenvolvendo trabalhos comumente pertencentes ao universo masculino. Isso fez com que parte das religiosas ouvidas, na perspectiva da história oral, se sentissem integradas à caminhada diocesana. Todavia, ressaltam que as ações desenvolvidas por elas não significaram uma mudança estrutural no interior das igrejas cristãs na região. Lembram que as questões de gênero precisam de mais discussões no interior do catolicismo.

Maria Helena Borges e Marcos Alexandre de Melo Santiago Arraes, com o capítulo *Do campesinato à Comunidade Quilombola — a saga dos Rodrigues da Barra do Aroeira* objetivaram relatar a história dessa comunidade localizada na região sudeste do Estado do Tocantins. O texto teve as fontes orais como suporte, cuja proposta foi a de apresentar as comunidades quilombolas como detentoras de características culturais peculiares que as distinguem entre si e da sociedade em geral. Salientam que a identidade quilombola ainda é um instrumento de luta, por meio do qual as comunidades estão buscando acessar as políticas públicas que permitam melhorar suas condições de vida e, ao mesmo tempo, preservar sua história.

Com o título *De missionário a Bispo: Dom Alano e a realidade eclesial brasileira*, Rafael Machado Santana e Regina Célia Padovan propõem

a constituição histórica da Diocese de Porto Nacional e seu desenvolvimento entre os anos de 1936 a 1962, com enfoque para o percurso de atuação do missionário dominicano Dom Alano Maria Du Noday no contexto histórico de atuação da Igreja Católica no século XX. Tiveram ainda como objetivo discorrer sobre a trajetória de Dom Alano, desde sua entrada na ordem dominicana, passando pelo seu percurso vocacional e sua inserção no contexto brasileiro na década de 1930, em seu processo de transição de frade a bispo. Para isso, consideraram necessário intercalar a relação entre Estado e a Igreja Católica, em transformação contínua dentro do referido período. Evidenciaram as principais diretrizes eclesiais que se consubstanciaram em práticas administrativas e pastorais do novo bispo.

Finalizando a segunda parte e a coletânea, Ronney Ribeiro Batista, com *O Programa de Compensação Ambiental Indígena Xerente (PROCAMBIX): metas das ações sobre cultura*, objetivou avaliar tal programa e suas metas e ações efetivadas ao longo de sua execução, além de demonstrar os valores monetários aplicados durante oito anos. O autor afirma que o programa ajudou diminuir os danos em determinadas áreas culturais de produção de alimentos dos Xerente. Todavia, em outras, não obteve êxito. Lembra que o programa não mitigou quanto a forma de plantar e de colher, que foi modificada com a presença do lago da represa de Lajeado, uma vez que o lago tirou o ciclo natural das enchentes que fertilizavam as margens do rio. O conhecimento ou forma de fazer a roça dos Xerentes, a partir das vazantes, foi alterado, tendo que se adaptar a novas formas de cultivar gêneros alimentícios.

A coletânea, assim, busca ser mais uma possibilidade de difusão do conhecimento histórico e suas ramificações em temáticas políticas, religiosas, territoriais, educacionais, de gênero, amazônicas e regionais. Desejamos uma boa leitura.

Os organizadores.

ENSAIOS DE HISTÓRIA

ENSAIO SOBRE A HISTÓRIA DA DIVISÃO DO ESTADO DE GOIÁS

George Leonardo Seabra Coelho¹

Introdução

O objetivo deste ensaio será apresentar alguns pontos do discurso político de modernização e ocupação econômica do estado de Goiás durante o Estado Novo (VELHO, 1976; LENHARO, 1981; PALACIN, 1994; BORGES, 2004). Consideramos que a construção discursiva que sustentou este projeto não foi produzida apenas para justificar a ocupação econômica dos “espaços vazios”, mas, em maior intensidade, fixou ideologicamente a atuação do Estado intervencionista. Como o projeto modernizador no estado goiano foi um processo vasto e complexo, iremos apresentar uma breve exposição sobre a campanha em prol da divisão do Norte goiano, em 1944. As posições favoráveis à proposta de criação de um novo estado, o qual se daria com a divisão do estado de Goiás, defendiam que esta iniciativa aceleraria o desenvolvimento da região. Contudo, essa proposta encontrou resistência por parte das elites do Centro-Sul de Goiás que, por sua vez impediu a concretização do projeto.

Este trabalho está dividido em três seções. Na primeira seção, intitulada *Experiências separatistas do norte goiano: da Colônia ao Regime Imperial*, demonstraremos que as tentativas de divisão territorial na região tiveram experiências que remontam ao período colônia brasileira. Ao apresentar um breve retrospecto desta história, não temos o intuito de buscar os elos ou as origens no movimento separatista, pois, para essa empreitada, seria necessário um estudo mais denso, o que não é nosso objetivo aqui. Na segunda seção, intitulada *A modernização do estado nacional nas décadas de 1930 e 1940*, exporemos os principais pontos que sustentaram as iniciativas governamentais de ocupação do território durante o Estado Novo. Este exercício é importante para demonstrarmos sob quais argumentos as iniciativas pró e contra a divisão do estado de Goiás se sustentaram. Por fim, na terceira seção intitulada *O discurso de colonização interna e a sugestão de divisão do estado de Goiás*, apresentaremos alguns pontos sobre o debate referente à proposta de divisão do estado de Goiás e a criação do Estado do Tocantins nos primeiros anos da

¹ Pós-doutor em História pela UNIRIO e pela UFG, professor Adjunto do Curso de História de Porto Nacional e professor do quadro permanente do PPGHispam-Porto Nacional. Atualmente desenvolve estágio de pós-doutoramento em Educação pelo PPGE-UFT.

década de 1940. Com base nesta estrutura, convidamos o leitor a acompanhar esse breve ensaio sobre a História da divisão do estado de Goiás, onde veremos o debate entre militares, intelectuais e servidores públicos sobre a criação do novo estado.

Experiências separatistas do norte goiano: da Colônia ao Regime Imperial

É no contexto da economia de mineração da primeira metade do século XVIII que se assinala a primeira manifestação da oposição entre o Norte e o Centro-Sul goiano. Segundo Maria do Espírito Cavalcante (2004), tal fato aconteceu em razão de a Coroa Portuguesa determinar a cobrança de um imposto de capitação mais elevado às minas do Norte goiano. Para a autora, a administração portuguesa justificava tal medida devido ao fato de que as minas localizadas nessa região eram mais ricas do que as do Centro-Sul, todavia, naquele local, a arrecadação era inferior à das minas dos Goyazes. De acordo com a autora, o isolamento e a discriminação fiscal sobre os mineiros despertaram os primeiros sentimentos separatistas. De modo geral, esses efeitos ficaram como um marco para uma série de reivindicações que foram, segundo a autora, os primeiros protestos de sentimento separatista no Norte de Goiás.

Em decorrência desses desacordos, instalou-se a primeira força organizada de caráter militar e política na Província de Goiás, a qual foi utilizada para submeter a região ao pagamento desse imposto discriminatório. Para aperfeiçoar a cobranças desses tributos, também foram construídas duas casas de fundição: a primeira, em 1751 em Vila Boa, e a segunda, três anos depois em São Felix. Segundo a autora, esse investimento deixou claro o distanciamento entre o Norte e o Sul de Goiás, pelo menos em termos de relação econômica, pois na esfera política e administrativa o Norte continuava vinculado a Vila Boa de Goiás.

Rosy de Oliveira (2004) compartilha da mesma posição. Para esta autora, os mineiros do Norte goiano estavam insatisfeitos com a cobrança do quinto e do dízimo, assim como pela falta de incentivos fiscais. Por volta de 1809, a economia dessa região passava por um processo de transição da economia mineradora para a economia pastoril. Juntamente com o desprezo pelo trabalho agrícola pouco rentável, com a dificuldade de encontrar um produto lucrativo que substituísse a produção aurífera, com o alto custo do transporte e com ausência de um sistema viário capaz de ligar o Norte de Goiás com outras

regiões, a diminuição e a dispersão da população também emperravam o desenvolvimento da região. Frente a essa situação, algumas personalidades da região passaram a defender a divisão administrativa de Goiás como forma de reorganizar a economia local. Essa divisão foi realizada por Príncipe Regente João VI através do decreto Real de 18 de março de 1809. Na ocasião, o Príncipe Regente nomeou o desembargador Joaquim Teotônio Segurado como ouvidor responsável pela administração da Comarca do Norte, e o capitão-general Manuel Inácio de Sampaio, responsável pela Comarca do Sul.

Para Cavalcante (2004), essa divisão foi uma medida administrativa que pretendia contornar o problema dos gastos com a administração na província goiana. Para a autora, a instalação da Comarca do Norte foi significativa para contornar os problemas de natureza financeiro-econômica e administrativa da Coroa Portuguesa. A divisão da Província de Goiás e a nomeação do desembargador Joaquim Teotônio Segurado — como ouvidor responsável pela administração — atenderam aos interesses da metrópole, visto que, essa personalidade era representante dos interesses da Corte na região. No entanto, essas medidas não foram suficientes para alterar a situação econômica da região, por esse motivo, organizou-se o primeiro movimento divisionista da região entre 1821 e 1823².

Segundo Oliveira (2004), esse movimento separatista foi um movimento eminentemente econômico, pois reclamava para a região Norte de Goiás o poder de autogerir-se. Por outro lado, a posição não-independentista de Teotônio Segurado — líder do movimento divisionista — e o regresso deste para a Corte de Lisboa, em 1823, resultou no arrefecimento do projeto. Nessa situação, José Bonifácio pôs fim ao movimento. De acordo com a autora, a atitude de José Bonifácio desfez a base que sustentava a bandeira divisionista e a consequente integridade e representação política do Norte goiano. Segundo Cavalcante (2004, p. 74),

[...] em 25 de abril de 1823, a Comarca do Norte retornou à condição de dependente dos atos políticos e administrativos do Centro-Sul. Há, ainda, a ser considerado o significativo peso da decisão [...] numa época em que movimentos de natureza separatista eram considerados perniciosos à garantia da unidade territorial e política do país. Portanto,

² Segundo Cavalcante (2004), esse movimento independentista pode ser dividido em dois momentos: o primeiro, de setembro de 1821 a janeiro de 1822, se inicia com a instalação da junta Provisória em Cavalcante, posteriormente transferida para Arraias; o segundo momento iniciou-se com a viagem de Segurado a Portugal e a nomeação do tenente-coronel Cerqueira como seu substituto.

para reforçar a unidade física e política do Brasil, José Bonifácio baixou uma portaria em 23 de junho de 1823 proibindo a multiplicidade de governo em uma província.

Para o Império brasileiro, o movimento separatista do Norte goiano apareceu como sendo uma luta contra o princípio da nacionalidade. Portanto, os movimentos autonomistas, surgidos no Brasil de então não conseguiam se firmar perante a ordem política, econômica e sociocultural nacional. Para Marcos L. Martins (2010), o Estado Imperial brasileiro seguiu a tendência das Nações europeias ao investir no nacional em detrimento da comunidade local. Nesse caso em particular, podemos considerar que a batalha do Estado Imperial contra os regionalismos alcançou o ápice através do nacionalismo político, pois o Estado moderno brasileiro forjou a ideia de Nação através da unidade política do território. Nessa perspectiva, Oliveira (2004) considera que

[...] os interesses políticos, econômicos e sociais contemplados pelo movimento separatista da região do Norte goiano, além de totalmente antagônicos aos interesses articulados pelo Estado brasileiro, ainda se chocavam com a busca da independência política diante de Portugal e com o princípio da nacionalidade, que pressupunha a manutenção da unidade do vasto território colonial (p. 19/20).

Para os autores citados, o grupo contrário ao separatismo do Norte de Goiás viria a consolidar-se no poder durante o período regencial e se cristalizaria — ao longo do segundo reinado — num estamento político-burocrático concentrando na cidade de Vila Boa de Goiás, que só começaria a ser transformado mais de um século depois. Segundo a autora, embora o movimento tenha arrefecido, o sentimento separatista permaneceu vivo durante muitas gerações, mas a ideia permaneceu viva ao longo do século XIX, visto que, ocorreram novas manifestações das lideranças regionais em oposição ao Centro-Sul goiano. Ao longo do século XIX várias denúncias são publicadas na imprensa local, as quais alimentaram o sentimento separatista que sugeria que a divisão do estado de Goiás seria a possibilidade mais viável contra o descaso político administrativo, a falta de vias de comunicação, de garantias individuais e de propriedade (OLIVEIRA, 2004). De acordo Oliveira (2012), o processo de divisão territorial foi uma constante em todas as fases da História brasileira: da Colônia à República, da Velha República ao Estado Novo. Segundo Fernanda

F. Bruni (2007), nos anos 1940 as lideranças civis no Norte do estado de Goiás se articulam em prol do movimento Pró-Criação do Território do Tocantins.

Para que possamos realizar uma breve análise dessa nova proposta divisionista é de suma importância entender como se organizou politicamente o Estado brasileiro após o Movimento de 1930. Juntamente com o termo solidariedade social, outras expressões fizeram parte do glossário político desse período, dentre elas, um governo coletivo e popular comandado por “um chefe com poderes excepcionais” (RICARDO, 1940). Estudiosos dedicados a esse período defendem que essas expressões pertenceram ao arcabouço ideológico de um governo que pretendeu modernizar as relações entre o Estado e a economia, a política e a sociedade. Para compreendermos a utilidade prática dessas expressões, veremos como os adeptos e os opositores da separação do Norte goiano apropriaram-se do discurso pretensamente científico do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) e do corpo doutrinário estadonovista para defender suas posições na década de 1940.

A modernização do estado nacional nas décadas de 1930 e 1940

Durante o Estado Novo, o nacionalismo configurou-se em um importante suporte ideológico nos debates governamentais voltados para a solução dos problemas brasileiros. Dentre os órgãos criados pelo governo que carregaram a proposta nacionalista, encontramos o IBGE³. Para Francisco de Oliveira (1997), a criação do IBGE foi fundamental para institucionalizar uma divisão regional⁴ que interferisse no poder das lideranças estaduais. Já do ponto de vista econômico, o IBGE formularia programas destinados a ocupar os “vazios territoriais” e fortaleceria a integração entre as áreas urbanas e rurais.

A partir da leitura dos textos presentes na coletânea *Amazônia Brasileira* (1940) organizada pelo IBGE, encontramos estudos que reforçam o discurso de ocupação econômica arquitetada a partir da recuperação da mística do bandeirantismo paulista. É clara, por parte do Instituto, a opção pela apropriação do passado paulista para subsidiar o discurso político do Estado Novo. Além

³ O IBGE foi fundado em 1938 pelo decreto-lei nº 218.

⁴ O geógrafo responsável pela divisão regional foi Delgado de Carvalho e Fábio Guimarães, os quais levaram em consideração os espaços geológicos, o relevo, o clima e a vegetação. Os geógrafos admitiam que a sua utilização era de caráter prático e duradouro, pois possibilitava a comparação de dados estatísticos e ações administrativas. O Instituto elaborou a divisão do país em cinco grandes regiões naturais — Norte, Nordeste, Leste, Sul e Centro-Oeste — em 1942, e para facilitar os interesses didáticos e estatísticos fez com que as fronteiras entre as grandes regiões e os Estados coincidissem (ANDRADE, 1987).

de apropriar do passado paulista⁵, os estudos reunidos nessa obra também se apropriaram de situações do presente. A ênfase no presente recaía sobre o quanto o interior do Brasil era desconhecido. Essa constatação tornou-se a justificativa necessária para elaborar uma proposta de reorganização produtiva desses espaços. Além de estudos geográficos e históricos, o campo político da década de 1940 também estava presente nesta coletânea, pois, sempre que possível, os autores defendiam que a visão administrativa de Getúlio Vargas abriu novos rumos para o interior do país. Sendo assim, passado, presente e projeto político foram articulados nesta coletânea para defender que o programa “Marcha para o Oeste” edificaria, no futuro, uma moderna sociedade no interior do Brasil.

O desafio que o Estado Novo lançou para si mesmo era a superação de um país talhado em duas partes opostas — uma que produz, exporta manufaturas e capitais, e outra que os recebem e remete matérias-primas de volta — por meio da integração e ocupação econômica. No plano discursivo, o regime acreditava que somente com a inserção do interior nas relações capitalistas é que se daria a formação de uma sociedade urbano-industrial. Lana C. Velasco (1988), Sônia R. de Mendonça (1990), Maria Y. Linhares (1999), Boris Fausto (2004), entre outros, consideram que a política de colonização interna estadonovista incentivou as regiões do interior a ocuparem o papel de produtoras de artigos agrícolas. De modo geral, foi neste momento que a ocupação do Centro-Oeste refletiu a nova divisão regional do trabalho, ou seja, essas áreas seriam espaços de extensão agrícola e, ao mesmo tempo, seriam mercados consumidores de bens industrializados produzidos na região Centro-Sul.

Como estratégias de efetivar esse projeto, Barsanufio G. Borges (2004) considera que o Governo Federal criou dispositivos de apoio à ocupação da fronteira como, por exemplo, o apoio a construção de Goiânia em Goiás e a criação da Fundação Brasil Central. Segundo Bruni (2007), a ação política do Estado Novo — visando a ocupação efetiva do interior e a defesa das fronteiras — também se fez sentir com a criação dos territórios federais em 1943: Amapá, Rio Branco (atual Roraima), Guaporé (atual Rondônia), Iguazu (partes do Paraná e Santa Catarina) e Ponta Porã (parte sul do Mato Grosso

⁵ Segundo Trubiliano e Martins Junior (2008), com a fundamentação da nacionalidade através das Bandeiras históricas, o Estado procurou legitimar não apenas as aspirações de um modelo político, mas também os interesses da expansão econômica pelo território. Desse modo, o Oeste que os bandeirantes tinham conquistado, deveria ser reincorporado pelo “imperialismo interno” estadonovista. Ao estudar esses projetos, Lenharo (1981) percebe que nessa retórica, o passado foi rememorado para estabelecer sentido à necessidade de ocupação do centro do país no presente, ou seja, o passado é retificado e reinterpretado para justificar as diretrizes do presente.

do Sul). O discurso de integração territorial se tornou um recurso precioso nas mãos dos ideólogos: de um lado, porque reforçava a obra da conquista e o papel transformador do Estado; e de outro lado, porque criava um clima emotivo e ilusório de participação política. De modo geral, a propaganda armada em torno do *slogan* da “Marcha para o Oeste⁶” edificava uma imagem simbólica, onde todos os brasileiros se fossem marchando juntos e conduzidos por um único chefe (LENHARO, 1981; BORGES, 2004). Vejamos, então, como a exteriorização do discurso que subsidiou a campanha “Marcha para o Oeste” foi sentida na campanha em prol da criação de um novo território com a divisão do estado de Goiás. Também, veremos no próximo tópico, como alguns elementos deste discurso serviram de subsídio para os argumentos contrários a divisão do estado goiano.

O discurso de colonização interna e a sugestão de divisão do estado de Goiás

De acordo com Bruni (2007), no início dos anos 1940, o discurso governamental ressaltava que o Rio Araguaia do Norte Goiano era a última barreira natural ao progresso civilizatório. No que se refere a política patriótica nos idos de 1944, o jornal *O Popular*⁷ nos dá uma dimensão das discussões sobre a reordenação política e econômica da região central do Brasil. O jornal nos

⁶ Para fundamentar a elaboração do discurso político e econômico de ocupação territorial, o Estado Novo lançou mão da caneta de vários intelectuais, dentre eles, do poeta paulista Cassiano Ricardo. Consideramos que esse escritor em seu ensaio *Marcha para Oeste*, de 1940, apropriou-se do passado para justificar as conjunturas do presente, ou melhor, o passado foi transposto em uma nova roupa confeccionada com elementos pertencentes ao desenvolvimento econômico e ao progresso técnico do presente. A preocupação do ensaísta era evidenciar que o fenômeno bandeirante se encontrava vivo no projeto de ocupação do interior promovido pelo Estado Novo, assim como, afirmar que as características encontradas em Getúlio Vargas eram as mesmas do chefe bandeirante que guiou o “Estado em miniatura rumo a conquista do sertão mais ínvio do mundo” (RICARDO, 1940, p. 56). Concordamos com Lenharo (1986), Trubiliano e Martins Junior (2008) quando afirmam que em Cassiano Ricardo, as cores, os sons, a poesia e um especial clima de religiosidade são instrumentalizados para compor o itinerário mítico que vai das bandeiras paulistas ao Estado Novo. Cassiano Ricardo é um dos homens que Marc Bloch (BLOCH, 2002) aponta como daqueles que participam de múltiplos aspectos do destino humano, que falou e se fez entender por seus contemporâneos, também foi produtor, traficante e consumidor de discursos e, ao mesmo tempo, sofreu os seus desdobramentos.

⁷ Para defender que a construção de uma nova capital no estado de Goiás poderia promover o desenvolvimento almejado pelas elites vencedoras do Movimento de 1930, a nova elite política goiana elaborou uma propaganda mudancista junto aos meios de imprensa. A nova capital — batizada de Goiânia — começou a ser construída em 1935 e inaugurada em 1938. Diante a dificuldade de circulação de notícias e informações na nova capital, o governo interventor de Goiás concedeu a Joaquim Câmara Filho — chefe do Departamento de Propaganda e Expansão de Goiás — a publicação, no dia 3 de abril de 1938, do primeiro jornal com circulação regular da Capital: o jornal *O Popular*.

informa sobre o debate acerca do interesse do Governo Federal em criar um novo território na região do Norte de Goiás. Para José Miranda de Oliveira (2012), o movimento separatista encontrou um ambiente propício para retomar o ideário de divisão territorial. Segundo o autor, as articulações em prol da divisão territorial faziam parte das estratégias de ampliação ou criação de espaços de poder. Por esta razão, o autor considera que a divisão e a ocupação territorial foram utilizadas como estratégias para fragmentar o poder das oligarquias locais, as quais eram tidas como elementos que impediam o desenvolvimento da Nação e, ao mesmo tempo, ameaçavam a Segurança Nacional.

No que concerne à organização administrativa do território brasileiro, o major João Segadas Viana (1940) escreveu um artigo em 1940 para a *Revista Brasileira de Geografia*, intitulado *Divisão Territorial do Brasil*. Neste artigo, o militar defendeu que a divisão territorial de um país deve facilitar a administração, mas sempre que se “fala em dividir os estados despovoados em territórios [...] o regionalismo mal compreendido desses estados protesta” (p. 379). E continua:

[...] todos sabem perfeitamente que a população do interior deseja por todas as formas a administração direta da União, que só lhes trará a justiça e o progresso, e que o regionalismo cheio de suscetibilidades só existe nas populações das capitais, temerosas de perderem a sua importância política (VIANA, 1940, p. 379).

Esse militar apresentou, nesse artigo, uma solução possível para melhorar a administração pública e quebrar o poder das elites locais. De acordo com Bruni (2007), para esse defensor da divisão do território de Goiás, a causa do atraso desses grandes estados seriam a falta de recursos e as dificuldades que as distâncias acarretavam. Apesar do forte apelo desta proposta, ela não era compartilhada pela elite do Centro-sul de Goiás. As manchetes do jornal *O Popular* trazem a defesa da tese de que a criação de um território não contribuiria para o futuro de Goiás. O principal expoente desta defesa foi o procurador do Estado de Goiás, o senhor Rodrigo Duque-Estrada. Em visita ao Rio de Janeiro, o procurador declarou que a “criação de um território no Tocantins, região que não é fronteira e nem costeira interessa à Defesa nacional, é uma afirmação tão descabida de senso, que foge da seriedade que reveste os atos oficiais” (O POPULAR, 1944).

As fontes analisadas não apresentam nenhuma retaliação frente a esses comentários e não trazem os contra-argumentos do Governo Central para a

necessidade de criação de um território em Goiás. Através deste exemplo, podemos ver claramente como a imprensa goiana apropriou-se da informação e transmitiu aquilo que foi escolhido como notícia. O jornal procurou informar apenas à opinião pública sobre a falta de recurso financeiro para a criação de um novo território no Brasil Central e, não as opiniões contrárias, isto é, os supostos benefícios da divisão do estado de Goiás. As manchetes do jornal goiano trazem a seguinte tese: a criação de um território nesta região não contribuiria economicamente com o desenvolvimento da região, assim como, tal medida seria contraditória à unidade nacional.

O jornal *O Popular* transcreveu alguns debates entre os palestrantes em congresso realizado pelo IBGE, no Rio de Janeiro, em 1944. Tais diálogos transcritos no periódico procuraram apenas evidenciar a inconstitucionalidade — baseada na ideia do corpo⁸ — da criação de novos territórios. Neste congresso, o procurador goiano procurou indicar a inconstitucionalidade da criação de novos territórios, pois

[...] o desmembramento do território nacional, para a organização de novas células, embora pudesse efetivamente trazer vantagens de ordens administrativas, envolveria perigoso estímulo a quebra desse sentimento cívico que é a própria base da grandeza do Brasil (O POPULAR, 1944).

Estas palavras expressaram com propriedade outro dos fundamentos da ocupação e colonização do interior do país empreendido pelo Estado Novo, isto é, a preocupação com a Defesa Nacional institucionalizada com a Lei de Segurança Nacional de 1935. Como visto, o improvável desenvolvimento econômico, a Unidade Nacional e a Segurança Nacional são fundamentos que serviram de argumento para os interesses locais de manter a região do alto Tocantins anexada ao estado de Goiás.

Em consonância com os debates sobre a divisão de Goiás apresentados pela imprensa goiana, o Major Lysias Augusto Rodrigues também se interessou pela região tocantinense e iniciou sua defesa em prol da separação da região Norte de Goiás. No entanto, as posições deste militar não aparecem nas páginas do periódico goiano. De acordo com Bruni (2007), as justificativas do militar em defesa da criação do território do Tocantins pontuavam a

⁸ Durante o Estado Novo a proposta de conquista da fronteira, segundo Barsanufio G. Borges (2004) é associada a alegoria do “corpo”. A nação é vista como totalidade orgânica, como um corpo harmonioso e indivisível, e é justamente isso que forja a identidade do brasileiro.

falta de vias de transporte na região e o ostracismo a que ela se encontrava. Segundo o Major, a criação do território do Tocantins viria apressar a valorização das riquezas naturais e beneficiaria toda a região Central do Brasil. O Major Lysias Rodrigues além de escrever o ensaio *Roteiro do Tocantins*, em 1943, apresentou, no ano seguinte, um projeto de criação de um outro território, desmembrado de Goiás. Neste projeto, o território do Tocantins seria criado com a divisão territorial do Norte de Goiás e do Sul do Maranhão. A capital do novo estado seria em Carolina (MA) ou Pedro Afonso (GO). Segundo Bruni (2007), o Major despachou o projeto para o IBGE para averiguações técnicas, mas não obteve resposta e, posteriormente — em 3 de março daquele mesmo ano — para Getúlio Vargas, mas também não obtendo retorno.

Após a deposição de Getúlio Vargas, em 1945, criou-se um Comitê de Propaganda, em dezembro de 1946. Esse Comitê julgou sua ação pertinente, uma vez que atuava em um momento de abertura política, sendo assim, seria possível retomar os debates sobre a questão da divisão político-administrativa do território brasileiro. O Comitê de Propaganda encaminhou um projeto para a Assembleia Legislativa ainda em 1946, o qual defendia a criação do território do Tocantins. Entretanto, a Assembleia e a Comissão de Constituição e Justiça da Administração Federal, em 1949, rejeitou a representação do Comitê — o qual é extinto — alegando que a região, caso fosse desmembrada, não teria condições de se manter economicamente.

Considerações finais

Ao longo deste ensaio foi possível perceber a apropriação de enunciados ideológicos estadonovistas na defesa e oposição à criação de um estado a partir da divisão do Norte de Goiás. Como foi possível observar, a proposta de divisão do estado de Goiás foi sondada como meio de solucionar os problemas administrativos e fortalecer economicamente a região. Todavia, também vemos que a decisão de ir contra a divisão por parte das elites do Sul goiano — na década de 1940 — foi forjada a partir da apropriação do argumento de unidade nacional. Tal negativa sustentou-se na tese de que o Brasil deveria crescer como um todo “orgânico e equilibrado”, pois a quebra da unidade territorial fragilizaria a unidade espiritual da Nação. Por sua vez, essas discussões — pró e contra — perderam o fôlego após a deposição de Getúlio Vargas e o debate referente ao projeto de criação do estado do Tocantins foi arquivado, consolidando-se apenas em 1988.

No que concerne ao debate esboçado neste ensaio, não podemos dizer que ocorreu uma desarmonização entre o governo regional e Federal. No que se refere a Goiás, podemos deduzir que ocorreu a manutenção dos interesses da elite do Centro-Sul goiano, isto é, ocorreu a manutenção da ocupação dos “espaços vazios” de acordo com os interesses destes grupos. Os argumentos contra tal proposta se situaram no nível constitucional ao assegurar a identificação da unidade da nacionalidade com a unidade territorial. Podemos ver como as manchetes que informaram posições contrárias a proposta do Governo Federal apropriaram-se das diretrizes da campanha “Marcha Para o Oeste” — ocupação dos “espaços vazios” como elemento de nacionalidade — e da função do estado — preservação da Unidade Nacional e Segurança Nacional — para defender uma posição contrária a divisão do estado. A oposição regional contra a divisão do estado para a formação do estado do Tocantins — noticiada pelo jornal *O Popular* — apropriou-se da retórica estadonovista, pois a criação de um novo estado quebraria a unidade territorial, tida como cerne da unidade nacional, mas também, nos argumentos que a nova unidade federativa não teria condições de se manter economicamente.

Cientes de não enxugar o assunto, ressaltamos que este ensaio abre espaço para novos estudos que possam romper com as generalizações históricas que apontam que o discurso doutrinário estadonovista foi recebido sem questionamentos pelas elites regionais. Nesse sentido, essa preocupação aumenta a responsabilidade dos pesquisadores em estimular a produção de estudos históricos regionais e locais. Outro ponto de relevância é questionar a suposta continuidade de um “espírito separatista tocantinense” que teve sua gênese no período colonial que somente se materializaria em 1988. Defendemos a necessidade de elaborações de estudos históricos, especialmente aqueles que apontem as transformações e diferenciações entre os diferentes momentos históricos, particularmente aqueles em que o discurso de divisão do território goiano e a criação do estado do Tocantins se deram.

Referências

ANDRADE, M. C. *Espaço, polarização e desenvolvimento: uma introdução à economia regional*. 5ª ed. São Paulo: Atlas, 1987. 168 p.

BLOCH, M. *Apologia da História ou o ofício do Historiador*. São Paulo: Zahar, 2002. 122p.

BORGES, B. G. A fronteira na formação do espaço brasileiro (1930-1980). In. SERPA, Ê. C. (Orgs.). *Escritas da História: intelectuais e poder*. Goiânia: Editora UCG, 2004. p. 223-251.

BRUNI, F. Z. *Ideais separatistas e autonomia política: depoimentos sobre a criação do estado do Tocantins*. 2007. Rio de Janeiro, RJ. Dissertação. Fundação Getúlio Vargas — FGV; Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil — CPDOC, 202p.

CAVALCANTE, M. E. *O discurso autonomista do Tocantins: primeiras manifestações*. In. GIRALDIN, O. (org.). *A (trans)formação histórica do Tocantins*. Goiânia: Editora UFG, 2004. p. 49-88.

FAUSTO, B. *O Brasil Republicano: sociedade e política (1930-1964)*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004. 356 p.

LENHARO, A. *Colonização e trabalho no Brasil: Amazônia, Nordeste e Centro-Oeste*. Campinas-SP: Editora da Unicamp, 1981. 105 p.

LINHARES, M. Y. L.; SILVA, F. C. T. 1999. *Terra Prometida: uma história da questão agrária no Brasil*. Rio de Janeiro: Campus, 189 p.

MARTINS, M. Lobato. História Regional. In. PINSKY, C. *Novos temas nas aulas de História*. São Paulo: Contexto, 2010. p. 135-172.

MENDONÇA, S. R. As bases do desenvolvimento capitalista dependente: da industrialização restringida a internacionalização. In. LINHARES, M. Y. (org.). *História Geral do Brasil (da colonização portuguesa à modernização autoritária)*. Rio de Janeiro: CAMPUS, 1990. p. 243-272.

O POPULAR, Goiânia, ano 6, nº 519, 1944.

OLIVEIRA, F. *Elegia para uma re(li)gião: SUDENE, Nordeste. Planejamento e conflito de classes*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1997. 137 p.

OLIVEIRA, J. M. *Miranda. Estratégias separatistas e ordenamento territorial*. Uberlândia, MG. Dissertação. Instituto de Geografia, Universidade Federal de Uberlândia — UFU, 2012.317p.

OLIVEIRA, R. *A “invenção” do Tocantins*. In. GIRALDIN, O. (org.). *A (trans) formação histórica do Tocantins*. Goiânia: Editora UFG, 2004. p. 13-48.

PALACIN, L. *História de Goiás*. 6ª ed. Goiânia: UCG, 96 p. RICARDO, C. 1940. *Marcha para Oeste*. São Paulo: José Olympio, 1994. 580 p.

RICARDO, Cassiano. *Marcha para Oeste*. São Paulo: 1940.

RODRIGUES, L. *Roteiro do Tocantins*. São Paulo: José Olympio, 1943. 125 p.

TRUBILIANO, C. A. B. ; MARTINS JUNIOR, C. M. 2008. *A Marcha para Oeste e Cassiano Ricardo: um itinerário para a Nação*. In: XI Encontro Regional da Associação Nacional de História. Jacarezinho, PR: ANPUH.

VELASCO, L. C. *Divisão regional do Brasil a partir da divisão regional do trabalho*. B. Goiano Geografia; n.º 1-2, jan./dez., 1987/88. p.117-133.

VELHO, O. G. *Capitalismo Autoritário e Campesinato*. São Paulo: DIEHL, 1976. 261 p.

VIANA, J. S. *Divisão territorial do Brasil*. Revista Brasileira de Geografia (RBG), v. 2, n. 3, 1940, p. 372-406.

PASSADOS PRESENTES: UMA BREVE HISTÓRIA DO ANTICOMUNISMO NO BRASIL (1940—1960)

Marcos Alexandre de M. S. Arraes⁹

Nos últimos anos, têm retornado com força e frequência cada vez maiores os discursos de medo ou rechaço ao comunismo nas esferas conservadoras da sociedade brasileira. Tomado como uma força ameaçadora, eles povoam o imaginário das elites nacionais e circulam com rapidez e adesão considerável nas ruas, canais digitais e meios tradicionais de comunicação voltados para um público cada vez mais diverso socialmente.

Este capítulo recorre aos anais da história para demonstrar que, longe de ser uma narrativa nova, o fenômeno do anticomunismo tem raízes mais profundas e ligações bastante complexas com outras estruturas sociais e processos históricos vivenciados no Brasil em sua inserção em contextos específicos da relação com o mundo ocidental, em especial com os Estados Unidos.

O objetivo aqui é revelar as teias produtoras desses discursos, que, em sua excepcional maioria, recorrem a narrativas fantasiosas, com mensagens de apelo emocional e pouco racionalizáveis. Apesar de considerar o conteúdo dessas enunciações um tema de relevância e que merece estudos mais precisos, focarei, neste breve estudo, apenas nas redes de enunciação e seu acontecimento na ordem do discurso.

Para tanto, considero ser relevante um pequeno desvio para apontar quais as configurações discursivas que contribuíram para a consolidação do americanismo enquanto paradigma cultural e imagético no Brasil por meio da produção de sentido presente nas imagens e textos veiculados em periódicos de grande circulação no Brasil durante o período de 1945 a 1964, no qual o anticomunismo vai possuir um papel fundamental.

Antes de mais nada, entretanto, permitam-me esclarecer melhor dois conceitos chave deste estudo: *paradigma* e *americanismo*. O primeiro é aqui entendido como um modelo cultural em sentido amplo, envolvendo questões de comportamento, organização política, padrões de consumo bem como, mais especificamente, também uma cultura do ver e do olhar, que se entende por ideal e procura-se seguir. Já o segundo é assumido enquanto uma “ideologia programática” em que estão presentes diversos elementos discursivos, tais

⁹ Professor Adjunto do curso de História da Universidade Federal do Tocantins, campus de Porto Nacional e do Programa de Pós-graduação em História das Populações Amazônicas, da mesma instituição.

como o ideal de democracia, o progresso e a tradição, o trabalho, a liberdade. Toda essa discursividade condensada e assumida enquanto uma prática de vida cotidiana ficou também conhecida como *american way of life*, quando referida ao modelo de vida cotidiana e seus valores implícitos ou, simplesmente, *american way*, para referir-se, de forma mais específica, ao jeito estadunidense de portar-se em determinadas situações que espelham um ou mais aspectos do modelo maior.

Em estudo prévio, procurei demonstrar como as tensões que levaram à Segunda Guerra Mundial foram de suma importância para a entrada e disseminação do *american way of life* no Brasil a partir de uma estrutura propagandística muito bem articulada (ARRAES, 2016). Essa estrutura estava constituída pelo *Office of the Coordinator of Inter-American Affairs (OCIAA)* e empresas associadas, tanto nos EUA como no Brasil, o que permitiu a difusão no país do americanismo e de seu sucedâneo no campo do comportamento de forma mais bem acabada e sedutora do que anteriormente acontecia através do cinema e outros meios. Agora, com esse novo aliado, essa iniciativa seria efetivada por meio de uma vasta rede de enunciação que incluía a mídia impressa, a radiodifusão, o cinema, políticas de suporte educacional, econômico e assistencialista, entre outras iniciativas no bojo da *Política da Boa Vizinhaça*, que visavam a combater o germanismo durante a Segunda Guerra Mundial e instituir o americanismo como paradigma em toda a América Latina.

Seguindo, então, esses objetivos, todo o campo das comunicações foi bombardeado por diversas inovações técnicas, já enunciadas pela Feira Mundial de Nova York, em 1939, e desenvolvidas durante todo o período em questão. Assim, o rádio, inovação que revolucionou os meios de comunicação de massa, ganha, sucessivamente, novas frequências, objetivando atingir maiores distâncias com menor interferência. Seguindo o novo ritmo das comunicações, agora mais aceleradas, a imprensa escrita também necessita ser adaptada ao novo tempo — aqui entendido em sentido amplo: como o período vivido e também como instante que passa — e precisa cada vez mais condensar as informações para agilizar a sua recepção.

Com o fim da Guerra em 1945, os Estados Unidos, integrantes do lado vitorioso no conflito, consideram finda a ameaça à sua supremacia no continente americano e põem gradualmente a cabo a Política da Boa Vizinhaça, relegando o OCIAA à margem de sua política externa, transformando-o em um setor sem expressividade do Departamento de Estado, até ser finalmente extinto em 1947 junto com a política que lhe deu vida.

Os últimos entraves à entrada do americanismo no país haviam sido, no entanto, superados.¹⁰

No que diz respeito ao cenário internacional, o término da Segunda Guerra acarretou duas conseqüências para os Estados Unidos:

por um lado, ele assumiu a responsabilidade de organizar e manter novas regras de convivência internacional: sua atuação não seria mais isolacionista ou regional, mas global e integradora. Por outro lado, o tipo de problemas e os atores com que trataria mudaram radicalmente ao passarem da PBV [Política da Boa Vizinhança] à ordem posterior à II Guerra, pois não teriam que lidar apenas com os países “instáveis”, “atrasados” e subdesenvolvidos da América ibérica, mas principalmente com as grandes potências econômicas e militares do mundo. Essa foi a segunda conseqüência de longo alcance: a disputa ideológica e estratégica entre os EUA e a União Soviética, formando os dois “blocos” rivais na Guerra Fria (LACERDA, 2007, p 1-1).

Se antes e mesmo durante o conflito mundial o germanismo era a ameaça à hegemonia política e cultural estadunidense no continente americano, no pós-guerra isso ficará a cargo do bloco soviético e a possível expansão do comunismo pelos países do chamado *Terceiro Mundo*, sendo então os novos inimigos a se combater.

Esse novo inimigo, que levaria as disputas de poder para fora dos limites do continente americano, passou a ser construído em escala global pelos EUA, que instituem, assim, uma imagética da Guerra Fria, inaugurando novas formas de representar o mundo, bem como uma nova forma de vê-lo e entendê-lo, ou seja, uma nova cultura do olhar. Para tanto, como parece óbvio, a imagem vai ter um papel decisivo, e estará muito mais presente nas páginas dos periódicos e das campanhas publicitárias, no caso da imprensa escrita, e, posteriormente, nas transmissões televisivas, o que deixará as transmissões radiofônicas em segundo plano.

¹⁰ É importante destacar que o fim da Política da Boa Vizinhança não significou o fim da elaboração por parte do Estado estadunidense de políticas externas específicas para a América Latina. Nas décadas seguintes, seriam várias as iniciativas nesse sentido, destacando-se a Aliança Para o Progresso, instituída pelo presidente Kennedy. Também é preciso ter-se em mente o Destino Manifesto, que, apesar de secular nesse período, foi constantemente reestruturado e adaptado aos novos contextos de expansão estadunidense. Nesse momento, como bem demonstra Maryane Junqueira, a América Latina era considerada um novo Oeste a ser “domado”. Ref. JUNQUEIRA, Mary Anne. Ao Sul do Rio Grande — imaginando a América Latina em Seleções: Oeste, wilderness e fronteira (1942-1970). Bragança Paulista: EDUSF, 2000.

No Brasil, essas modificações se fazem claramente perceptíveis a partir da década de 50. Esse foi um período em que se verificou sensíveis transformações no país possibilitadas pela intensa industrialização, sobretudo, na segunda metade da década, que, trouxe consigo, um acelerado ritmo de urbanização e de crescimento populacional nas cidades. Tal fato iria refletir-se nos meios de comunicação de massa, que avançaram no ritmo da dança desenvolvimentista, fazendo surgir as primeiras transmissões televisivas e renovando a forma de se fazer imprensa.

No que tange especificamente ao desenvolvimento da imprensa brasileira, podemos dizer que é (*sic*) nos anos 50 que se consolidou o processo de transformações que já vinha sendo realizado desde a década anterior. O jornalismo teve que se adaptar às novas aspirações da população e do mercado. O crescente dinamismo da sociedade levava à necessidade de informações rápidas e facilmente digeríveis, e o aumento da concorrência estimulava inovações no setor. Assim, as empresas jornalísticas transformaram-se em grandes empreendimentos comerciais detentores de poder econômico, introduzindo inovações técnicas, gráficas e editoriais. É nesse período que se dá a passagem, no Brasil, de um jornalismo literário, de opinião, para um jornalismo empresarial (MEYRER, 2007, p 47).

Dessa forma, os meios de comunicação impressos, que até décadas antes dependiam dos favores do Estado, de pequenos anúncios e da publicidade das lojas comerciais locais ou nacionais para sobreviver, vêm sua situação transformar-se. Foi seguindo essa nova conjuntura que se fundou o primeiro curso de jornalismo do país, em 1947, na da Faculdade Cásper Líbero, ao qual, seguiram-se outros. Foi nos anos 50 que os novos espaços abertos no setor publicitário, criados com a implantação de grandes agências de publicidade nacionais e estrangeiras no país, ajudam a modificar também a forma de divulgar: os anúncios se diversificaram, encontrando-se desde anúncios de automóveis, eletrodomésticos, produtos alimentícios e produtos agrícolas até anúncios de produtos artesanais os mais variados. Também os profissionais do jornalismo e fotógrafos, formados, a partir de então, em cursos superiores no país, aplicavam aqui as técnicas do jornalismo estadunidense que aprenderam na faculdade.

Essas renovações também atingiram o uso das imagens na imprensa. De simples ilustração a fotografia passou a ser também informação. Isto foi

facilitado por inovações técnicas, que trouxeram à tona as câmeras menores, que permitiam maior mobilidade do fotógrafo, e novos tipos de filme que, isentando o uso do flash, possibilitavam ao profissional a captação de imagens em situações de luz mais adversas. Com isso, novas formas de fotografar, novos enquadramentos, novos tons passavam a inovar as formas de representar o real, compondo, muitas vezes, com a fotografia, a reportagem por inteiro.

Todo esse novo aparato, estará, então, a serviço da imagética americana, que define como seu oposto, o inimigo a ser combatido, o comunismo. E o Brasil, devidamente já incluso entre os bons importadores dessa ideologia no pós-guerra, passa a endossar essa visualidade.

É preciso, no entanto, entender que já existia um discurso anticomunista no Brasil antes mesmo do alinhamento aos Estados Unidos e da difusão de uma nova visualidade americanista. Uma vasta historiografia do tema assume a Intentona Comunista de 1935 como o fator que inicia a história da repressão ao comunismo no país, uma vez que esse foi o primeiro movimento nacional de grande significância a defender os propósitos desse regime. Contudo, estudos recentes vêm questionando esse marco inicial, demonstrando que o conflito em questão é ainda mais antigo. Como nos mostra Carla Silva,

(...) não podemos supervalorizar o período a partir de 1935, descaracterizando as disputas anteriores, partes do mesmo processo. A existência da ANL foi um fator importante, enquanto um grande movimento de massas de contestação ao Estado varguista. A chamada Intentona Comunista, que ocorreu depois do fechamento da ANL, foi um pretexto concreto para o fechamento do Estado às liberdades civis. Mas, é importante que o apoio às diversas modalidades de ação repressiva nunca deixou de existir durante o governo provisório de Vargas. A existência do temor ao comunismo era anterior à ANL, e também à Lei de Segurança Nacional, o que faz com que o forjamento de um pensamento totalitário deva ser estudado também no período que precede à Aliança (SILVA, 2001, p 31-32).

Ainda de acordo com a mesma autora, alguns estudos já apontam a ocorrência do termo “comunista” de forma ácida e negativa nos jornais brasileiros em meados do século XIX. Tal fato, no entanto, demonstraria antes a “relevância do ‘comunismo’ como um inimigo [dado que se verifica] nas diferentes utilizações do termo, que levaram à prática de considerar qualquer oposição ao sistema como sendo ‘comunista’.” (SILVA, 2001, p. 27).

Sendo assim, como nos aponta Carla Rodeghero, o anticomunismo brasileiro, da forma como irá se delinear no período que estamos pondo sob análise, “parece ter tido sua fase inicial entre 1917 e 1930. Seus alvos eram movimentos operários de inspiração anarquista, socialista e, mais tarde, comunista (RODEGHERO, 2002, p. 184).

É então com a Revolução Russa de 1917 e seus desdobramentos que o medo e conseqüente luta contra o comunismo começam a dar seus primeiros passos no Brasil, inicialmente através de iniciativas privadas e da sociedade civil, como o anticomunismo católico, e, posteriormente, estruturando-se e penetrando no aparato estatal.

De forma similar, nos EUA, tal atitude já existia internamente na esfera privada e civil antes mesmo de 1945.

O anticomunismo nos Estados Unidos não foi (...) uma novidade da Guerra Fria (...). Uma primeira grande onda de medo do comunismo atingiu o país no final da década de 1910. Nessa fase, seu alvo estava localizado nas classes baixas, entre trabalhadores nascidos no estrangeiro e que estariam trazendo doutrinas “alienígenas”, do Velho Mundo. A isso somou-se o impacto da Revolução Russa (RODEGHERO, 2007, p. 84).

A perseguição aos *reds* iria ainda ser redefinida nos anos seguintes a esses acontecimentos. No período entre guerras, o temor deslocou-se do perigo de uma insurreição para a possibilidade “de uma conspiração dirigida por Moscou e que usava as estratégias da infiltração, manipulação e sedução ideológicas” (RODEGHERO, 2007, p. 184). Da mesma forma, durante a Segunda Guerra, o cenário de aliança com a União Soviética continuava a assustar determinados setores da sociedade civil, que permaneciam hostis ao comunismo.

Mesmo durante a Segunda Guerra, quando a União Soviética era aliada dos Estados Unidos, muitos norte-americanos — católicos patriotas, protestantes fundamentalistas, socialistas democráticos e muitos sindicalistas — permaneceram firmes em sua hostilidade tanto ao comunismo doméstico quanto ao internacional. O que a Guerra Fria fez foi aproximar mais o governo federal desse tipo de demanda do eleitorado. Com o aprofundamento da Guerra Fria e com a administração de Truman legitimando a campanha doméstica contra a esquerda, muitos

estados norte-americanos passaram a aprovar leis de lealdade, bem como leis de controle dos comunistas (RODEGHERO, 2007, p 184).

Fica claro, então, que até o desfecho da Segunda Guerra e o início da Guerra Fria, apesar de o medo do comunismo povoar o imaginário de determinados setores sociais, inexistia uma estrutura nacional organizada que envolvesse, além da sociedade civil e setores privados, também o Estado em um planejamento da política interna e externa que visasse a frear o avanço do comunismo no país e no mundo. É só com a formação do bloco soviético e a divisão do mundo em zonas de influência que o discurso anticomunista inaugura uma nova fase, consoante à política de segurança nacional estadunidense.

Sendo assim, o alinhamento brasileiro aos estadunidenses e à paradigmatização de seu modo de vida, hasteando a bandeira da democracia e liberdade, se ia contra os caminhos tomados pela política autoritária nacional¹¹, por outro lado, encaixava-se perfeitamente no cenário de medo e rechaço ao regime comunista, que vinha demonstrando sua força internacionalmente e foi tomado por ambos os países como *o outro*, o inimigo que devia ser eliminado. Note-se que não estou querendo supor que o anticomunismo brasileiro foi importado, entrando no país juntamente com os ideais americanistas. Como procurei demonstrar, a repressão ao regime implantado na Rússia em 1917 toma corpo enquanto uma política nacional antes mesmo de ela tornar-se uma questão internacional institucionalizada pelo Estado estadunidense.

Por outro lado, não podemos dizer o mesmo de outro tentáculo do americanismo em sua busca de auto-afirmação, que também terá seu valor na construção de uma outra cultura do olhar, alinhada aos ideais americanistas: a cultura de consumo tal como ela se configura no pós-guerra.

Na democracia liberal instituída nos Estados Unidos, tudo tinha um preço e precisava ser conquistado, lutado, suado. Nada pode vir de graça ou por iniciativa do Estado patriarcal. Numa sociedade assim estabelecida, afinal, que representante melhor da democracia, liberdade e igualdade que o consumo (para os padrões estadunidenses)?

“Uma Coca-Cola é uma Coca-Cola”, por exemplo, escreveu certa vez Andy Warhol, “e nenhuma quantidade de dinheiro pode lhe proporcionar uma Coca-Cola melhor que aquela que o vagabundo da esquina

¹¹ Refiro-me aqui à ideia defendida por setores da historiografia varguista de que o projeto político brasileiro do período do Estado Novo entrou em crise quando da entrada do Brasil na Segunda Guerra ao lado dos Aliados para defender o ideal de Democracia.

está bebendo” (...). Nós somos instados a entender, aqui, que a ideologia democrática estadunidense está contida no maquinário do consumo em massa. Alternativamente, também é o caso que o modelo capitalista de consumo em massa é impossível de atingir sem alguma forma de democracia liberal para produzir e proteger a liberdade de comprar a mesma coisa que as demais pessoas: desnecessário dizer, o aforisma de Warhol também requer a presença estrutural do vagabundo na esquina para poder celebrar a lógica aclassista de ambos, o produto e o ato de consumir. Mas a verdadeira democracia postulada nas imagens de garrafas de Coca-Cola de Warhol — e nas imagens de propaganda nas quais ele desenhou — é a dos objetos mais que das relações sociais.¹²

É tomando por base esses valores que, quando a etapa inicial da difusão dos valores culturais e do modo de vida estadunidense com a atuação do OCIAA estava vencida, ocorreu um processo de rearranjo das teias discursivas do americanismo para ser adaptada às novas conjunturas globais do pós-guerra, passando a funcionar, em grande medida, através do consumo. Os mercados dinamizavam-se após um longo “inverno” de necessidades e escassez de produtos básicos nas prateleiras, voltando-se agora para uma nova fatia que surgia: os artigos supérfluos. Os mais abastados, que, mesmo com condições financeiras não possuíam a sua disposição grande variedade produtos para comprar durante o conflito internacional, com o fim deste tiveram o desejo de consumir ampliado e diversificado, abrindo um novo setor a ser desenvolvido pela indústria em recuperação. Assim, os meios de comunicação sofrerão reestruturações para adequar-se à vida mais acelerada e de escala global.

É nesse sentido que, partindo de um ideal de “liberdade”, de “poder ser quem se quiser ser”, a propaganda *Yankee* fazia acreditar que a aquisição de determinados objetos tornaria as pessoas mais livres, iguais, no princípio do “a felicidade bate à sua porta”. No entanto, ao consumir determinados produtos, as pessoas não estavam adquirindo apenas seu valor de uso, ou mesmo de troca, mas também um valor simbólico e, com ele, uma cultura aliada a esse produto. Em outras palavras, era como se as pessoas estivessem consumindo o modo de vida estadunidense e aquela cultura que se representava através dos objetos.

¹² HOLLOWAY, David & BECK, John. *American Visual Cultures*. London, New York: Continuum, 2005, p. 2. Original em Inglês. Tradução livre.

O consumo, portanto, torna-se essencial para a cultura e sociedade estadunidense ao final da Segunda Guerra. Naquele momento, não se tratava de uma urgência meramente econômica. Eram as bases da existência mesmo da nação que estavam em xeque, era o próprio americanismo que precisava ser defendido. E isso não vinha de graça. Diante das responsabilidades de potência vitoriosa e líder do bloco ocidental, era necessário fazer frente ao modelo soviético que se impunha do lado oriental. Cabia, portanto, mostrar as razões para o seu “excepcionalismo”, conforme afirmou Tocqueville.¹³

Para muitos, o ato de consumir continha em si os valores basilares que precisavam ser defendidos e alastrados pelo mundo livre ocidental.

Esse discurso tomou muitas formas, de uma ansiedade aguda (devido à preocupação a respeito dos danos morais causados pelo consumo) à violenta celebração (porque a difusão do consumo foi visto como uma prova de liberdade). De fato, desde o início, a relação dos Estados Unidos com o consumo tem sido profundamente ambígua. Da mesma forma que este tem sido constantemente relacionado a liberdades individuais e políticas além de à saúde da economia, ele também tem sido considerado central para a desigualdade econômica, o eclipse dos valores tradicionais e a valorização do artifício.¹⁴

Não cabe aqui discutir a questão das desigualdades proporcionadas pelo consumo. O objetivo é analisar os discursos que buscaram enunciar o ato de consumir como um valor universal a ser defendido a qualquer custo, pois acreditava-se estar relacionado às liberdades individuais e à democracia social. Importa atentar para essa questão, uma vez que foram esses mesmos discursos incorporados pela mídia hegemônica no Brasil e enunciados como o paradigma máximo de determinados setores sociais do país, especialmente nos anos 50 e 60.¹⁵

¹³ Refiro-me aqui à tese de Alexis de Tocqueville, francês que viajou pelos Estados Unidos durante o século XIX e relatou suas impressões do que considerava uma distinta e excepcional ordem social que emergia naquele país em sua obra *Democracia na América*. Para mais informações, vide: TOCQUEVILLE, Alexis. *Democracia na América*. Volume 1. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

¹⁴ Glickman, Lawrence B (ed). *Consumer society in American history: A Reader*. Cornell University Press, 1999, p. 12.

¹⁵ Em seu livro *A Liberdade é uma calça velha azul e desbotada*, Anna Cristina Figueiredo procura cercar-se do imaginário social das camadas médias da sociedade brasileira na década anterior ao golpe militar de 1964 para entender como, pouco tempo depois de defenderem avidamente o regime democrático, esses setores sociais passaram a desejar a intervenção militar. Nesse sentido, a autora promove uma análise minuciosa das peças publicitárias, procurando demonstrar as classes sociais que essa publicidade pretendia atingir e os valores tidos como essenciais à essas classes de forma a justificar sua mudança

Mais uma ressalva precisa ser feita: não estou tentando entender o consumo como uma invenção do pós-guerra e que ele não teve seu papel na entrada do discurso americanista no Brasil. Comentei, em trabalho anterior (ARRAES, 2016), que esse foi um fator que, ainda que como coadjuvante, teve seu papel na entrada do *american way of life* na cidade do Recife. E, aliás, mais que isso, o consumo enquanto construtor de novos paradigmas e necessidades possui uma história própria e bem anterior ao período desta pesquisa.¹⁶ Em outras palavras, o que tento afirmar é que, se num primeiro momento, o consumo não vai possuir um *papel chave* na difusão do americanismo, uma vez que ele ainda era incipiente no Brasil e não produzia tanto efeitos discursivos, no pós-45, entretanto, esse cenário muda e o consumo, principalmente a partir dos anos 50, adquire novos contrastes. É nesse momento que o país adota o modelo de desenvolvimento pautado na industrialização e que novos produtos são inseridos no mercado brasileiro também sob novas formas de propaganda. Como consequência, surge uma nova massa consumidora e o hedonismo passa a predominar nas relações de consumo. O supérfluo torna-se necessário e a propaganda acompanha essas mudanças: se anteriormente ainda se utilizava de longos textos e poucas imagens para convencer o consumidor e comprovar a eficácia ou a importância do objeto ou ideia que se divulgava, o que tornava o trabalho longo e escravo da repetição e da aliança de vários meios de comunicação, o tempo — novamente em seu sentido amplo — que surge traz com ele uma renovação nos modos de divulgar — acompanhados por novas formas de ver e representar — que busca efeitos mais imediatos e mais diretos, utilizando-se de um maior apelo imagético com curtas frases para comunicar. Em outras palavras, a velocidade é a nova regra: a imagem de apoio ao longo texto dá lugar ao curto texto em complemento à imagem. Essas novas relações de consumo/propaganda irão se tornar no grande aliado da consolidação do paradigma cultural/visual americanista no Brasil.

de postura. Em outras palavras, é possível perceber, através da publicidade, que o desejo de consumo e os valores arraigados no imaginário de determinados setores sociais proporcionou a sua mudança de postura diante de uma conjuntura política considerada ameaçadora a esses mesmos valores e desejos. Apesar de discordar da autora em alguns aspectos teóricos e conceituais, vejo, em seu texto, um aspecto da nova conjuntura histórica vivida pelo país no momento em questão, quando o americanismo, em sua busca por projetar-se mundialmente, encontra no Brasil condições de possibilidade para o seu acontecimento. Para mais informações, vide: FIGUEIREDO, Anna Cristina Camargo Moraes. “A Liberdade é uma calça velha azul e desbotada”: Publicidade, Cultura de Consumo e Comportamento Político no Brasil (1954-1964). São Paulo: Hucitec, 1998.

¹⁶ Para mais a esse respeito, vide ROCHE, Daniel. **História das coisas banais: o nascimento do consumo nas sociedades do século XVII ao XIX**. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

Portanto, é através do uso de uma intensa produção imagético-discursiva, que perpassam pelas campanhas anticomunistas e pela sedução do consumo, tudo isso bem adequado ao contexto instaurado no pós-45, que se buscará consolidar o americanismo como paradigma no Brasil. Esse universo discursivo é tanto importado, entrando no país através de políticas de fachada desenvolvimentista instauradas pelos EUA, como (re)produzido internamente por setores simpatizantes do *american way of life*. Isto pode ser percebido através das ilustrações, peças publicitárias, fotorreportagens e outras imagens presentes nos periódicos de circulação nacional, tais como O Cruzeiro, Manchete, etc., que, por questões de espaço, não foi possível reproduzir aqui. Toda essa produção midiática é que faz *acontecer* o americanismo e seus valores no seio dos setores conservadores da sociedade brasileira.

Uma vez compreendido esse processo, pode ser afirmado que tais discursos produziram uma subjetividade consoante com os desejos e valores das elites nacionais. Subjetividade esta que ganhou corpo e substância política durante os anos da ditadura civil-militar. O conservadorismo alia-se ao autoritarismo e forja uma grotesca forma social que, ainda que lançada para um segundo plano nos anos da redemocratização, permanece viva e atenta aos movimentos das forças sociais em disputa nos anos 90. Da mesma forma, o pacto político que alçou à esquerda ao poder nos anos 2000 também não derrotou essa forma social, que permanece forte e diligente em seu berço esplêndido. Não havendo mais espaço para discutir a fundo as razões do retorno do “gigante adormecido” e seu discurso autoritário e conservador ao protagonismo da política nacional a partir de 2013, cabe concluir com uma breve relação entre os discursos e suas estruturas enunciativas aqui descritos e suas ressurgências atuais.

O breve hiato político do conservadorismo que predomina entre a elite brasileira não foi suficiente para abalar as premissas dos valores individualistas e liberais espelhados do americanismo à maneira tupiniquim. Tais valores, diante do crescimento do Estado e da reaparição de um cenário de bem-estar social, fazem reverberar emoções profundas e emanar medos latentes, não muito diversos daqueles fenômenos verificados nos movimentos pré-64. Assim, o consumo e as disputas por espaços de distinção social, como bem demonstrado por Anna Cristina Camargo Figueiredo na obra citada em nota acima, representam um papel decisivo não só na consolidação dos valores emanados pelo *american way of life*, mas também nas reações de defesa destes, como pode ser verificado nos momentos de recrudescimento do autoritarismo na nossa história recente. Todavia, o fenômeno da adesão de setores sociais cada vez mais distintos a esses mesmos discursos é um dado que requer mais estudos e não pode ser contemplado aqui.

Referências

ARRAES, Marcos A. de M. Santiago. *Discursos sedutores: difusão cultural estadunidense e um novo paradigma do moderno no Recife (1940-1946)*. Saarbrücken: Novas Edições Acadêmicas. OmniScriptum GmbH & Co. KG, 2016, v.1. p.193.

FIGUEIREDO, Anna Cristina Camargo Moraes. “A Liberdade é uma calça velha azul e desbotada”: *Publicidade, Cultura de Consumo e Comportamento Político no Brasil (1954-1964)*. São Paulo: Hucitec, 1998.

GLICKMAN, Lawrence B (ed). *Consumer society in American history: A Reader*. Cornell University Press, 1999.

HOLLOWAY, David & BECK, John. *American Visual Cultures*. London, New York: Continuum, 2005.

JUNQUEIRA, Mary Anne. *Ao Sul do Rio Grande — imaginando a América Latina em Seleções: Oeste, wilderness e fronteira (1942-1970)*. Bragança Paulista: EDUSF, 2000.

LACERDA, Gustavo Biscaia de. *Modelos de relacionamento interamericanos entre o Brasil e os EUA: a Operação Panamericana e a Aliança para o Progresso*. In: XXIV Simpósio Nacional de História, 2007, São Leopoldo. Anais - XXIV Simpósio Nacional de História. São Leopoldo - Unisinos, 2007. v. 1. p. 1-1.

MEYRER, Marlise Regina. *Representações do desenvolvimento nas fotoreportagens da revista O Cruzeiro (1955-1957)*. Tese (Doutorado em História). Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul: Porto Alegre, 2007.

ROCHE, Daniel. *História das coisas banais: o nascimento do consumo nas sociedades do século XVII ao XIX*. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

RODEGHERO, Carla Simone. Religião e patriotismo: o anticomunismo católico nos Estados Unidos e no Brasil nos anos da Guerra Fria. In: *Revista Brasileira de História*. São Paulo, V 22, n 44, pp 463-488, 2002.

RODEGHERO, Carla Simone. *Capítulos da Guerra fria: o anticomunismo brasileiro sob olhar norte-americano (1945-1964)*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2007.

SILVA, Carla Luciana. *Onda vermelha: imaginários anticomunistas brasileiros (1931-1934)*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.

TOCQUEVILLE, Alexis. *Democracia na América*. Volume 1. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

PENA DE PRISÃO PARA MULHERES NOS ESTADOS UNIDOS E EUROPA DO SÉCULO XIX: UM ENSAIO HISTORIOGRÁFICO

Angela Teixeira Artur¹⁷

Punição e prisão: uma introdução

A punição, como componente indissociável a administração da justiça e instrumento de manutenção da ordem social, é recurso antigo e adotado por modelos sociais muito variados na história da humanidade. Dentre as possibilidades de punição, a pena de prisão é expediente relativamente recente no mundo ocidental. Inspirados nos modelos monasteriais do medievo europeu, cujo confinamento se dava baseado na reclusão individual sob constante penitência que levaria ao arrependimento e conseqüente expiação dos pecados, os projetos de reforma penal encampados no início no século XVIII estavam fortemente carregados de valores religiosos. Valores predominantemente católicos, mas não exclusivamente. Setores protestantes não se furtaram do embate político na defesa seu projeto de reforma penal, caso do modelo Reformatório de estabelecimento penal. Enquanto, por outro lado, o modelo Penitenciário era defendido por grupos políticos mais alinhados ao catolicismo. Essa distinção não se reduzia à mera nomenclatura dos estabelecimentos, marcava de ponta a ponta a essência e os efeitos da punição. As divergências eram profundas e partiam da filosofia da pena, passando por suas motivações e funções, chegando a materialidade artefactual e arquitetônica do próprio edifício prisional.

A adesão de um ou outro modelo variou de acordo com uma série de embates políticos regionais variados e, por vezes, específicos tanto na Europa quanto no norte da América do Norte. Tanto os debates quanto os modelos adotados nessas regiões do globo por longo período exerceram forte influência sobre os embates jurídicos e políticos de outros países. Independentemente da adoção integral de modelos, das adaptações possíveis ou da criação de modelos locais e regionais de punição, no Brasil de fins do século XVIII até, pelo menos, meados do século XX as referências aos modelos europeus e norte-americanos são uma constante na exposição de motivos dos juristas,

¹⁷ Professora Adjunta no curso de História da Universidade Federal do Tocantins, Campus Porto Nacional.

nos discursos dos políticos, nas pregações religiosas, no debate acadêmico especializado a respeito dos projetos de redução e abando da punição na forma dos castigos físicos, torturas, mutilações, humilhações públicas e execuções em prol da chamada reforma e modernização da justiça penal no país (ARTUR, 2016).

Esforço historiográfico e as prisões

A historiografia brasileira voltada para as questões penais, jurídicas, criminais e policiais, embora tímida, é cada vez mais pujante e engajada. Nos últimos vinte anos ela cresceu não somente em volume, mas, sobretudo, em qualidade; ampliou o debate, revelou e divulgou documentos e fontes, contestou proposições tidas como dadas, diversificou perspectivas, refinou metodologias e segue ampliando o debate acadêmico e não exclusivamente historiográfico — pesquisar a temática da punição envolve um diálogo necessariamente inter e transdisciplinar. Dentro desse movimento, é possível notar as iniciativas individuais de pesquisadoras interessadas na produção de uma historiografia que contemple e discuta o envolvimento feminino nos processos jurídicos e políticos da punição bem como revele trajetórias de vida e arranjos sociais silenciados pelo desinteresse nos impactos políticos, socioeconômicos e culturais desse envolvimento. Essas pesquisas estão distribuídas circunstancialmente pelo território nacional (ainda não é possível apontar áreas geográficas de concentração de pesquisa ou ausências) desenvolvidas no âmbito dos cursos de pós-graduação distribuídos pelo território nacional. Por se tratar de um campo de pesquisa em desenvolvimento no país, muitas são as temáticas a serem exploradas. Nesse sentido, o presente texto ensaia as contingências de uma possível trajetória da pena de prisão sobre as mulheres em parte da Europa e Estados Unidos ao final e metade do século XIX e que tanto inspiraram leis, discursos, pregações e ações no Brasil. Vale dizer que o intuito do texto não é discutir se tais modelos foram ou não transplantados, em algum momento, para o Brasil por meio de adesões integrais ou parciais dos regimes de punição europeus ou norte-americanos. O esforço essencial aqui é conhecer as trajetórias da pena e, desta forma, reunir elementos para ampliar a compreensão das referências presentes e frequentes nos embates públicos nacionais ao longo do século XIX e de parte do XX.

Por volta de meados do século XIX, as prisões (tanto para homens quanto para mulheres) eram geralmente de dois tipos: as prisões locais — cadeias, xadrezes, celas em delegacias — e as prisões estaduais — compostas por

presídios e/ou penitenciárias. Os componentes básicos das prisões em ambos os níveis eram bastante parecidos em alguns países europeus e nos Estados Unidos. Nos dois tipos de prisão era comum haver, além das celas, uma capela e uma enfermaria. Mas em outros aspectos, os tipos de estabelecimento diferiam acentuadamente. Deter um indivíduo por longo período de tempo produz no complexo prisional uma série de demandas não só distintas, mas, sobretudo, inexistentes nas prisões locais. Esse alerta é importante pois a questão será retomada mais adiante. Mais do que isso, quando nos referimos ao encarceramento de mulheres, devemos levar em conta as distinções de natureza desses dois tipos de prisão (ARTUR, 2016). De um lado, temos as detenções por poucos dias cujas demandas estruturais e administrativas são mais simples. De outro lado, temos o longo encarceramento ocasionado, geralmente, por sentença condenatória cujo cotidiano requer planejamento de longo prazo que envolva uma arquitetura para a permanência, com a especialização de espaços variados de acordo com suas funções; abastecimento frequente e regular; higiene; saúde; ocupação etc. Ao longo de meados do século XIX e XX, as detenções provisórias ou para mera averiguação correspondiam ao maior número de ocorrências e encarceramento. No caso das mulheres, as acusações mais frequentes eram por prostituição, alcoolismo, vadiagem e pequenas brigas.

O confinamento de mulheres em prisões (locais ou penitenciárias) existia desde, pelo menos, o século XVIII (ZEDNER, 1998). Entretanto, este encarceramento acontecia sob condições muito variadas, sem qualquer regulamentação até, pelo menos, a década de 1820 na Europa. O encarceramento das mulheres era praticado de acordo com os desígnios das autoridades responsáveis pela detenção. Não havia obrigatoriedade legal de aprisionar as mulheres separadamente dos homens, de modo que se a autoridade responsável pela detenção não o fizesse, não responderia legalmente por isso.

Houve, ainda, durante todo o século XIX e início do XX, na Europa e nos EUA, mais dois agravantes no que diz respeito às práticas de encarceramento de mulheres. O primeiro era o espaço físico. As prisões de até então não haviam sido projetadas levando-se em consideração a presença de mulheres; que tipo diferenciado de detento deveria ser guardado em separado dos homens. Em muitos casos, delegados e chefes de polícia intencionavam aprisionar separadamente os homens das mulheres, mas não havia espaço físico para tal separação. As celas eram geralmente pequenas, superlotadas, juntas umas das outras e misturavam pessoas dos mais variados tipos e detidas pelos mais variados delitos (PERROT, 1975). A separação proposta, durante o século XIX, dizia respeito

não somente à segregação entre homens e mulheres, mas devia ser operada entre as próprias presas. Dever-se-ia, primeiramente, separar as detidas ou que estivessem aguardando julgamento das já sentenciadas, entre essas mais outras duas separações eram recomendadas, por tipo de crime e idade.

O segundo agravante que diz respeito ao encarceramento de mulheres era o quadro de funcionários. Composto por carcereiros dos mais variados valores éticas, esses quadros não recebiam qualquer treinamento profissional específico para lidar com um público tão variado (sexo, idade, variedade de sentenças, de crimes cometidos, condições de saúde). Assim, não era incomum que as cadeias públicas fossem transformadas nos períodos noturnos — e, por vezes, nos diurnos também — em verdadeiros prostíbulos (ZEDNER, 1998).

Na Grã-Bretanha, a primeira referência legal ao encarceramento de mulheres foi o *Gaol Act* proposto pelo Sir Robert Peel, em 1823. Esse ato exigiu que as mulheres uma vez detidas fossem mantidas separadamente dos homens. Outra exigência do *Goal Act* era a de que as presas fossem supervisionadas somente por carcereiras do sexo feminino, proibindo que qualquer homem fosse autorizado a frequentar ou sequer visitar a ala feminina da prisão, a menos que estivesse acompanhado por uma funcionária do sexo feminino (ZEDNER, 1998).

Essa separação seria resultado de uma intensa campanha de organizações de mulheres oriundas das camadas mais burguesas da sociedade britânica (ZEDNER, 1994). Ligadas a projetos de caridade, essas senhoras burguesas dedicaram especial atenção à vida de mulheres em situação de cárcere, atenção que se estendeu ao longo de todo o século XIX. Uma das primeiras e mais influentes figuras na organização da vida prisional das mulheres, tanto na Grã-Bretanha quanto nos Estados Unidos, foi Elizabeth Fry (ROSE, 1980). Ela era uma típica *Quaker* engajada com o trabalho religioso e filantrópico e fez numerosas campanhas com vistas ao estabelecimento de uma regulamentação mínima para as práticas de encarceramento de mulheres, além de denunciar uma situação que considerava crítica: as promíscuas condições dos regimes prisionais vigentes.

Combinando visitas missionárias com ampla publicidade, Fry rapidamente ganhou visibilidade. Durante as décadas 1820 e 1830, fez viagens missionárias pelas ilhas britânicas, conquistou várias adeptas e criou várias associações de senhoras como, por exemplo: *Ladies Association for the Reformation of Female Prisoners in Newgate*, criada em 1821; *British Ladies Society for the Reformation of Female Prisoners*, criada em 1817 (ZEDNER, 1994). Juntas, essas associações empenharam considerável energia na

conquista de melhores acomodações, estabelecendo regimes especiais para as mulheres e programas de tratamento moral.

Esse trabalho deu origem a uma forte tradição de reivindicações por reformas prisionais impulsionadas por mulheres das classes médias nos Estados Unidos. A maioria delas advinha do setor liberal. E muitas estavam profundamente envolvidas numa variedade de outras campanhas sociais, por exemplo, o pacifismo e anti-escravismo. A empreitada foi bem-sucedida, suas grandes campanhas chamaram bastante a atenção para as condições de bem-estar de mulheres aprisionadas, garantiu que o estado das prisões femininas se tornasse assunto de importância e debates públicos.

Chamadas de “Ladies Visitors” eram conhecidas por agregarem referências morais, tais como: inocência, pureza, modéstia, passividade e altruísmo, o que as levou a serem consideradas como modelo de inspiração para a regeneração das presas. No entanto, essas associações nem sempre eram bem recebidas no interior das prisões. Muitas autoridades consideravam sua intervenção amadorística e causadora de entraves ao cotidiano prisional (ZEDNER, 1994).

Escrevendo anos mais tarde, Fry deplorava a contínua presença de homens nas prisões femininas da França: “*Os guardas! Essa é a praga das prisões onde as mulheres são mantidas*”¹⁸ Entre 1837 e 1838, em visita à França, Fry descreveu seu choque diante da quantidade de internas que engravidaram no interior da prisão e que sofriam todo tipo de exploração dos guardas. Para a maior parte das autoridades penitenciárias, a segregação estava circunscrita apenas à existência de quartos ou celas nas prisões masculinas para as quais as mulheres poderiam ser encaminhadas. Era consenso, na época, que a separação física dos sexos era o único meio possível para se criar um ambiente condutor de reforma.

No início do século XIX, na França, os reformadores das prisões defendiam a imprescindibilidade de se garantir a proteção das mulheres, uma vez que, nas condições de então, elas não estavam livres da exploração masculina (tanto de outros prisioneiros quanto dos próprios guardas). Por um lado, a justiça exigia que as mulheres fossem punidas por seus crimes; por outro lado, o ideal do esclarecimento exigia que elas fossem tratadas diferentemente e separadamente. Assim, por volta de 1820, a maioria das cadeias francesas já providenciavam acomodações diurnas e noturnas separadas para homens e mulheres (O'BRIEN, 1982).

¹⁸ “The Guards! This is the plague of prisons where women are kept”. ROSE, 1980.

Em 1863, iniciou-se a construção da primeira prisão para mulheres na França. Em 1869, a obra estava concluída e no ano seguinte o presídio foi inaugurado na cidade de Rennes com o nome de “*Maison Centrale de Force et de Correction*”. A prisão foi projetada para abrigar entre 900 e 1000 mulheres, mas no ano de sua inauguração abrigou somente 230.

No que diz respeito ao quadro de funcionários, as prisões francesas, bem como tantas outras, tiveram certa dificuldade no recrutamento de mulheres que se adequassem às exigências do trabalho carcerário. Ao mesmo tempo, a larga população de freiras católicas proporcionou um quadro de pessoal prontamente disponível de mulheres cuja moral e fé religiosa atendiam às expectativas reformadoras. Nesse sentido, ordens religiosas inteiras, como as irmãs Marie-Joseph, se dedicaram a compor os quadros de funcionários das prisões para mulheres na França (ZEDNER, 1998). Elas cumpriam o papel de modelos de feminilidade e religiosidade que os administradores das prisões esperavam incutir nas presas.

Entretanto, nem todos na França estavam de acordo com o trabalho dessas ordens religiosas. Republicanos anticlericais objetaram o emprego das freiras nas instituições dirigidas pelo Estado. Outros objetaram em graus mais pragmáticos:

As irmãs consideram os interesses de sua comunidade religiosa acima dos demais; elas escolhem as melhores súditas das prisões centrais, aquelas que sejam capazes de facilmente ganhar a vida.¹⁹

As freiras assim se instrumentalizaram com grupos de trabalho pesado de mulheres “administráveis” que estariam em condições de reproduzir as próprias ordens religiosas.

Nos Estados Unidos, uma lei aprovada em 1828 exigiu que todas as prisões nacionais segregassem os prisioneiros das prisioneiras (CSG, 2000). A primeira prisão nos moldes reformistas inaugurada em separado para as mulheres nos Estados Unidos foi fundada em 1835. Localizada em Nova York, a *Mount Pleasant Female Prison*, foi estabelecida tentando dar vazão à superlotação existente nas prisões de Nova York. Ela permaneceu a única prisão para mulheres no país até os anos de 1870. Contudo, a administração de *Mount Pleasant* não era autônoma, estava oficialmente sob a responsabilidade dos inspetores da prisão de Sing Sing (FREEDMAN, 1981).

¹⁹ “The sisters think of the interests of thir religious community above all else; they choose the best subjects from the central prisons, those who are capable of easily earning a living.” (ZEDNER, 1998, 309)

Embora a legislação a exigisse, a segregação de homens e mulheres significava somente a existência de alas distintas no interior da mesma prisão, enquanto a França tinha estabelecido prisões especificamente para mulheres já nos anos de 1820 e a Grã-Bretanha por volta de 1850 (ZEDNER, 1998).

Somente em 1874 foi fundada no estado de Indiana a *Indiana Reformatory Institution*, esta teria sido a primeira prisão para mulheres completamente independente em sua administração e fisicamente separada dos estabelecimentos masculinos nos Estados Unidos. Além dessa, outras três instituições desempenharam papel central no movimento reformista pelo pioneirismo de suas técnicas e estruturas. Foram elas: *Massachusetts Reformatory Prison for Women*, inaugurada em 1887; *Western House of Refuge*, fundada em Albion e inaugurada em 1893; e *Belford Hills Reformatory*, fundada em Nova York e inaugurada em 1907 (FREEDMAN, 1981).

O envolvimento das mulheres na reforma prisional começou com as visitas de voluntárias à prisão — uma atividade que muitas vezes foi considerada pelas autoridades prisionais como marginal. Nos últimos anos do século XIX e início do XX, essas mulheres desempenharam um papel muito mais central. Na fundação da *American Prison Association*, em 1870, por exemplo, elas formaram um conjunto sólido, dedicado a intensificar o debate sobre os métodos penais e sobre a execução da reforma penal (RAFTER, 1990).

Nessa e em outras organizações similares, mulheres filantropas desenvolveram novas ideias sobre a proposta de prisões femininas e, com efeito, sobre o próprio governo e seu regime político. Muitas propunham um novo tipo de “feminismo social”, argumentando que elas, como mulheres, tinham virtudes femininas únicas que poderiam ser aplicadas de modo muito frutífero no desenvolvimento de instituições mais aptas a responder às necessidades especiais que seu sexo demandaria (ZEDNER, 1998). As novas instituições reformatórias para mulheres eram o resultado direto desses esforços, essas instituições criadas nos modelos de reformatórios, ao invés de francas prisões, eram efeitos das mudanças de concepções sobre as mulheres infratoras no final do século XIX nos Estados Unidos.

Em alguns aspectos os vinte reformatórios fundados para mulheres no período que se estendeu de 1870 a 1935 ecoaram o etos e a organização das primeiras prisões para mulheres estabelecidas na Grã-Bretanha. Significativamente, muitas reformadoras americanas influentes tinham visitado Mount Joy Female Convict Prison em Dublin e estavam impressionadas com as possibilidades do tratamento diferenciado de uma instituição separada, governada e dirigida inteiramente por mulheres.

Portanto, as perspectivas de reformas dos estabelecimentos prisionais americanos, em certos aspectos, diferiam das britânicas. Enquanto as prisões para mulheres na Grã-Bretanha eram pesadamente restritas por sua arquitetura local aproveitada das instalações projetadas para os presos do sexo masculino, as reformadoras americanas passaram a investir também em projetos arquitetônicos específicos cujas construções correspondessem aos ideais que elas procuravam inculcar em suas internas e assegurar institucionalmente.

A maioria desses novos estabelecimentos era fundada em áreas rurais, frequentemente em vastos campos. O Massachusetts Reformatory Prison for Women ocupava trinta acres, a House Refuge em Hudson, Nova York, se estendia por quarenta acres e o Western House of Refuge foi construído num campo de cem acres.

De muitas maneiras, a vida nesses reformatórios estava longe de ser menos severa do que nas prisões masculinas da mesma época, e há ainda um aspecto importante, o reformatório representava uma maior infração sobre a liberdade das mulheres. Embora as práticas penais sobre as sentenciadas variassem de estado para estado, a norma era uma sentença “indeterminada” de três anos. “Indeterminada” porque as sentenças correspondiam legalmente ao período de três anos, contudo a presa só era definitivamente libertada quando se considerasse que esta tivesse atingido os objetivos da reforma, gerando assim um número alto de mulheres que permaneciam muitos anos nas prisões chegando a passar toda a vida sem receber “alta”.

Usava-se como justificativa para esse tipo de tratamento o argumento de que as mulheres eram enviadas para os reformatórios não para serem punidas na mesma proporção da seriedade de suas infrações, mas para serem reformadas e recuperadas. Num processo que, como era sustentado, exigia tempo. Cada vez mais, a pressão para deter as mulheres por tão longos períodos vinha não somente dos reformadores, mas também do crescente Movimento Eugênico, que pretendia atribuir “genética inferior” a estas mulheres removidas da circulação social, e que, portanto, deveriam permanecer afastadas da sociedade pela maior quantidade de tempo possível.

Na Europa, o desenvolvimento da ciência médica, particularmente a psiquiatria, foi a força impulsionadora da reforma penal. Essa “medicalização” do desvio promoveu um novo modo de pensar. Como explicaria o Dr. Eugene Dally, explicou:

Deve-se tratar criminosos como doentes, não levando em consideração nem o ódio, nem a raiva, nem o espírito de vingança e limitar-se a preservar a sociedade dos perigos que sua presença traz.²⁰

Ao mesmo tempo, o aumento da influência do darwinismo social focou atenção no potencial da mulher criminosa, elas poderiam produzir futuras gerações de “crianças viciadas, neuróticas”, como o médico escocês, Dr. Clouston, chegou a defender:

Quando crianças ilegítimas nascem de tais jovens mulheres, as chances estão enormemente a favor de se tornarem ou imbecis, degeneradas ou criminosas.²¹

A incapacidade genética foi tomada prioritariamente sobre a punição como a proposta primária da custódia feminina. O último quarto do século XIX foi um período de considerável inovação para as prisões de mulheres no Ocidente. De modo geral, o impulso para a reforma veio principalmente de um poderoso corpo de mulheres que, muito influenciado pela existência de reformatórios já estabelecidos para menores delinquentes, fizeram campanha para lançarem instituições similares para mulheres adultas. Muitas dessas reformadoras tinham sido ativas na salvaguarda de crianças e outras tinham ganhado experiência numa gama de movimentos de reforma social, educacional e de bem-estar. Um princípio central de suas filosofias era o de que as mulheres exigiam tratamento separado, apropriado ao seu sexo.

Significativamente, nos Estados Unidos e em parte da Europa Ocidental, foram as políticas penais para mulheres que promoveram as maiores inovações nesse período. Isso ocorreu por conta da menor escala de aprisionamento de mulheres, o que permitiu flexibilidade para novas experimentações. A emergente visão nos EUA das mulheres infratoras como voluntárias e o crescimento do reconhecimento na Europa das razões médicas para a infração criminal entre mulheres, tendiam a aumentar as questões sobre a utilidade da punição daquelas que poderiam não ser totalmente responsáveis por seus crimes. Isso levou à remoção de muitas mulheres das prisões de custódia. Elas

²⁰ “One must treat criminals as sick, having with regard to neither hate nor the spirit of vengeance and limit oneself to preserving society from the dangers their presence brings”. (ZEDNER, 1998, apud, Eugene Dally)

²¹ “When illegitimate children are born by such young women, the chances are enormously in favour of their turning out to be either imbeciles, defenerates, or criminals.” (ZEDNER, 1998, apud, Dr. Clouston)

seriam sentenciadas e levadas aos novos reformatórios, cuja proposta ostensivamente não era punir, mas curar e reabilitar.

Outro efeito resultante dessa investida médica sobre as mulheres infratoras era o fato de que se construía uma tentativa de controle sobre elas através da imposição de pequenas sentenças em prisões locais especializadas, decorrentes de infrações insignificantes, por períodos indeterminados nessas novas instituições especializadas. Essas mulheres estavam sujeitas à detenção até que elas fossem consideradas reformadas ou curadas. Aquelas que se mostraram recalcitrantes ou incuráveis, como no caso de mulheres portadoras de deficiências mentais, estavam sujeitas a permanecer confinadas indefinidamente.

Estas práticas de aprisionamento de mulheres seguiram o modelo do “Regime de Estágio Progressivo” configurado para homens. Funcionava como uma série de estágios a serem alcançados no interior do regime carcerário, por meio do qual as condenadas seriam deslocadas durante o período de sua sentença dependendo de seu comportamento. Para os homens, a característica central do Regime Progressivo era a existência do estágio dos “trabalhos públicos”, no qual eles eram empregados em trabalho pesado em pedreiras e na construção de obras públicas. Não havia trabalho comparável ou considerado adaptável às mulheres, que pudesse ser aplicado em similaridade ao dos “trabalhos públicos”.

A visão de Elizabeth Fry da prisão para mulheres era claramente diferente daquela das prisões criadas para homens. Enquanto as propostas de reforma da prisão masculina enfatizavam o tratamento uniforme, direção formal e rígida adesão às regras, Fry advogava que as mulheres fossem “carinhosamente tratadas” com gentileza e simpatia, assim elas seriam alegremente submetidas às regras e cooperariam voluntariamente em sua própria reforma.

Referências

ARTUR, Angela T. *Institucionalizando a Punição: as origens do Presídio de Mulheres do estado de São Paulo*. São Paulo, Humanitas/CAPES, 2016.

FREEDMAN, Estelle B. *Their Sisters' Keepers: Women's Prison Reform In America, 1830-1930*. Ann Arbor, University of Michigan Press, 1981.

MORRIS, Norval & ROTHMAN, David (Edited by). *The Oxford History of the Prison. The Practice of Punishment in Western Society*. New York – Oxford, Oxford University Press, 1998.

O'BRIEN, Patricia. *The Promise of Punishment. Prisons in Nineteenth-Century France*. Princeton, Princeton University Press, 1982.

PERROT, Michele. Délinquance et Système Pénitentiaire en France au XIXe siècle. Paris, *Annales: Economie, Societé, Civilisations*, n.1, 1975.

PERROT, Michele. La femme populaire rebelle. In: *L'Histoire sans qualités*. Essais. Galilée, 1979.

PERROT, Michele. 1848: Révolution et Prisons. In: *L'impossible Prison*. Paris, Seuil, 1980.

PERROT, Michele. Les femmes, le pouvoir, l'histoire. In: *Une Histoire des femmes est'elle possible?* Paris, Rivages, 1984.

RAFTER, Nicole Hahn. *Partial Justice: Women, Prisons, and Social Control*. New Brunswick, Transaction Publishers, 1990.

ROSE, June. *Elizabeth Fry, a biography*. London & Basingstoke: Macmillan, 1980.

THE COUNCIL OF STATE GOVERNMENTS (CSG-USA). *Female Offenders: Special Needs and Southern State Challenges – A Special Series Report Of The Southern Legislative Conference — 2000*.

ZEDNER, Lucia. *Women, Crime and Custody in Victorian England*. Oxford, Clarendon Press, 1994.

ZEDNER, Lucia. Wayward Sisters. The Prison for Women. In: MORRIS, Norval & ROTHMAN, David (Edited by). *The Oxford History of the Prison. The Practice of Punishment in Western Society*. New York — Oxford, Oxford University Press, 1998.

DISCURSOS E PRÁTICAS MISSIONÁRIAS DO CAMPO EVANGÉLICO BRASILEIRO NO REGIME REPUBLICANO

*Vasni de Almeida*²²

Como ponto de partida para a feitura desse ensaio tomo como premissa a ideia de que há, no final dessa segunda década do século XXI, uma batalha, no interior do campo evangélico brasileiro, para a configuração de uma narrativa conservadora com intenções de representar um campo que está longe de ser coeso; ao contrário, ele é, desde a Reforma Protestante, multifacetado e eivado de diversidades. É perceptível nos meios de comunicação, sejam eles os tradicionais ou as redes sociais digitais, a tendência de se imputar aos evangélicos um único perfil religioso, aquele conservador, moralista e fundamentalista, se é que é possível separar esses conceitos um do outro.

Para oferecer alguma compreensão desse diversificado campo religioso, percorro aqui algumas leituras acerca das práticas e representações da presença pública dos evangélicos a partir da inserção de missionários que espalharam sua cultura nos espaços urbanos mais complexos; também em áreas interioranas. Não receio aqui tratar os diversos ramos desse campo como evangélicos, pois foi dessa forma que a cultura religiosa do país, desde o século XIX, tratou aqueles que, no interior do cristianismo brasileiro, não faziam parte do catolicismo.

Diálogos e práticas de interatividade social

No que se refere aos modos como os evangélicos se posicionaram na esfera pública das primeiras décadas do regime republicano, Santos (2005) alerta que o protestantismo brasileiro atuou como co-participante da ordem moderna e liberal, posicionando-se ao lado das forças secularizantes à medida que o catolicismo buscava se romanizar em regiões periféricas. Ao desenvolver a ideia de ilhas do sentido, o autor afirma que os espaços privilegiados para dialogar com a sociedade seriam as instituições educacionais e a criação de diversos meios de comunicação impressos, cujo objetivo seria a divulgação de suas doutrinas e éticas e religiosas. Santos ressalta ainda que, na busca de serem reconhecidos na sociedade, os representantes do protestantismo demonstravam convivência com ordem republicana, pelo viés da civilidade, sem questioná-la.

²² Doutor em História e Docente do Curso de História da Universidade Federal do Tocantins, Campus de Porto Nacional e do Programa de Pós-Graduação em História das Populações Amazônicas — PPGHispan.

Em artigo publicado em 2003, amparado em fontes como o *Jornal Expositor Cristão*, *Revista Voz Missionária* e *Revista Bem-te-vi*, da Igreja Metodista do Brasil, procurei verificar a aproximação entre a cultura religiosa do metodismo brasileiro e a ordem social republicana das primeiras décadas de século XX (ALMEIDA, 2003). No estudo percebi que o discurso desses evangélicos, em seus meios de comunicação, estava, em muito, identificados com os saberes médicos sobre a formação de corpos saudáveis.

Nessa faina moralizadora, livros considerados imorais eram acusados de perverter a juventude. Os metodistas seguiam ainda os pareceres médicos da defesa dos esportes e da recreação nas escolas, tendo em vista constituição de um corpo ágil (SOARES, 1998). Os metodistas se alinharam ao discurso das ligas higienistas das duas primeiras décadas do século XX e decantaram, em suas revistas e jornal, a necessidade da limpeza dos espaços públicos e domésticos como práticas de consolidação de uma ordem que buscava, a todo custo, homogeneizar hábitos e comportamentos de populações das periferias urbanas e interioranas. De acordo com Rago (1985) havia, nesse período, uma obsessão dos médicos higienistas pela erradicação da sujeira e seus métodos autoritários nas campanhas de saneamento. Não havia, ainda, no protestantismo brasileiro, um olhar atento para os modos pelos quais diferentes populações se relacionavam entre si e com natureza. O protestantismo missionário, de perfil liberal, encarregar-se-ia de fundar escolas, igrejas e meios de comunicação, fazendo desses espaços a difusão de um outro modelo de sociedade.

Ao analisar o movimento ecumênico e as práticas de interatividade social das igrejas protestantes, Barreto Jr. (2010) afirma que o protestantismo liberal norte-americano seria sentido na sociedade brasileira a partir da defesa de uma certa modernização com conservação da ordem, e que essa conservação deveria ter início na família e na educação escolar. O autor destaca que o protestantismo liberal, na Primeira República, posicionou-se como vanguarda de uma democracia fundada na perspectiva das elites. Ao discorrer sobre o Congresso Ecumênico do Panamá, de 1916, o autor lembra que os participantes, dotados da concepção de que a América Latina era uma região atrasada, defenderam primeiro a evangelização das elites, desconsiderando o pobre como ponto de partida. Somente no Congresso de Havana, de 1929, é que temas mais inclusivos como a solidariedade evangélica e ação social passaram a ser objeto de debates e de encaminhamentos missionários. Para o autor, foi a partir de 1950, com o surgimento do Setor de Responsabilidade Social é que temas políticos, com forte influência do pensamento marxista, passou a

figurar nos seminários teológicos de algumas igrejas evangélicas, cujo enfoque foi a aproximação entre o liberalismo e a ação social próprias de sociedades racionalizadas, somadas às preocupações com o mundo do trabalho.

A educação escolar

A expansão das igrejas, a organização de veículos de comunicação, as obras assistenciais, a atuação política partidária acompanhou a presença das denominações evangélicas brasileiras no decorrer do Império e da República. Mas nenhuma dessas possibilidades de interferência social deu mais visibilidade ao campo evangélico brasileiro do que a atuação escolar. Se houve um apelo moderno no campo religioso evangélico no Brasil, em seus momentos de implantação e organização (1870-1930), esse residiu no discurso e práticas escolares, verificados no ambiente da instauração e estruturação da República. Entre as igrejas evangélicas brasileiras, a República foi saudada como um tempo em que as propostas escolares afinadas aos seus princípios cristãos seriam espalhadas na sociedade. Políticos republicanos também esperavam a participação de educadores das escolas evangélicas na organização de sistemas educacionais públicos.

Ocupado em apontar em que medida os colégios protestantes inovaram em relação às escolas públicas do final do Império e início da República, Ramalho (1976), ao analisar as escolas presbiterianas, batistas e metodistas, organizadas no Brasil a partir de 1870, destacou como propostas modernas para o ensino escolar brasileiro a adoção da educação de crianças do sexo masculino e feminino numa mesma sala de aula (a coeducação), a implantação de cursos técnicos comerciais, a obrigatoriedade das aulas de ginástica no currículo escolar, criação de cursos de artes e música os métodos experimentais e usos de atividades manuais, a constante formação do professor, a implantação de associação de pais e mestres. Essas atividades estavam no centro das propostas escolanovistas, que analisaremos posteriormente.

Vieira (2016) indica, em *Contribuição protestante à reforma da educação pública paulista* indica que a Escola Normal da Praça (Praça da República, São Paulo), instituição que seria o polo irradiador da reforma educacional paulista na década de 1920, utilizava os métodos experimentados nas escolas protestantes do estado. Nesse sentido, Prudente de Moraes chegou a convidar a missionária metodista fundadora do Colégio Piracicabano, Martha Watts, para assumir a lideranças das atividades pedagógicas da Escola Normal. Com a recusa dessa missionária, Caetano de Campos, o diretor da escola, convidou

Márcia Bowne e Guilhermina Loureiro de Andrade, professoras do Colégio Americano, dos presbiterianos, para assumirem essas tarefas. O envolvimento evangélico na educação escolar estava ancorado na crença de que suas pedagogias estavam em sintonia com o regime político instaurado.

Silva e Santos (2016), ao analisarem a trajetória do Colégio Taylor Egídio, da Escola da Associação Cristã de Moços, em Salvador, BA, e do Colégio Progresso, em São Paulo, destacaram que o projeto evangelizador dos batistas exigia um mínimo de letramento, portanto, as escolas que fundavam estavam inseridas na batalha contra o analfabetismo, na qual se envolveram muitas instituições que defendiam o regime. A alfabetização era tida como condição para o ingresso do país nos tempos de modernidade e progresso. Para as autoras, na compreensão dos educadores evangélicos, o catolicismo seria o culpado pelo analfabetismo que grassava entre os brasileiros. Na mesma proporção que culpavam os católicos pela falta de estudos escolares entre a maioria da população, os evangélicos construíam a autoimagem de progressistas e modernos.

Bezerra da Silva (2016), ao estudar as práticas educacionais do presbiteriano Horace Lane, procurou vestígios da intenção desse educador protestante em formar uma rede de escolas metodologicamente orientadas pelos princípios da Escola Americana de São Paulo. A educação que Lane pensou apresentava-se como antagônica ao modelo católico de ensino. Para o educador evangélico, o combate ao catolicismo ocorreria por meio da pregação cristã nas igrejas, da criação de escolas e da divulgação da cultura norte-americana, o que colocaria os jovens em pé de igualdade nas disputas por melhores postos de trabalho e condições de vida.

Presbiterianos, batistas e metodistas visualizavam na República instaurada um momento de transformação cultural. Em certa medida, o mesmo acontecia do lado dos republicanos mais exaltados, que depositaram nos protestantes a esperança de instauração de um tempo de civilidade, progresso e prosperidade. Tais republicanos tinham nos Estados Unidos, um país de maioria protestante, o modelo de República a ser efetivado. Era daquele país que esperavam importar pedagogias para inovar a escola brasileira.

As narrativas de educadores que se envolveram com reformas educacionais no Brasil, na década de 1920, reforçam a ideia de que havia relação entre a educação escolar evangélica e a ideia de inovação e laicidade. As escolas evangélicas, que se beneficiaram da laicidade declarada na Constituição 1891, dada a austeridade de seus hábitos e o princípio da denominação, ajustavam-se mais à ideia da descentralização defendida pelos republicanos. Azevedo

(1976), viu no caráter laico do ensino a possibilidade de propagação dos métodos de ensino protestantes. As pedagogias norte-americanas, desenvolvidas nas escolas do campo evangélico, não conseguiam, todavia, expandir e ter força suficiente para modificar a estrutura educacional brasileira, que continuava a reproduzir o ensino literário característico do Período Imperial. Segundo Azevedo, tais pedagogias não tinham, ainda, tempo suficiente para se incorporarem à cultura nacional. No entanto, destaca que exerceram “sobre ela uma real influência no sentido de orientá-la para uma nova direção”. As escolas particulares, de uma forma geral, não tinham a liberdade de manejar currículos e programas, o que as impedia de transformar suas experiências em uma cultura escolar mais abrangente. (1976, p. 129; 138).

Nas décadas de 1920 e 1930, o intercâmbio entre as propostas dos missionários evangélicos e as dos educadores ligados à Escola Nova aumentou quando os escolanovistas passaram a empreender reformas no ensino brasileiro. A Escola Nova surgiu no final do século XIX, em países como Alemanha e Rússia, a partir da influência cada vez maior da Psicologia na área educacional. As experiências escolanovistas foram levadas e sistematizadas por John Dewey, nos Estados Unidos, no início do século XX. Os princípios básicos do escolanovismo podem ser assim traduzidos: a necessidade de jogos e brinquedos na instrução da criança; a aprendizagem ancorada no respeito; a preferência por escolas localizadas nos campos e bosques; escolas equipadas com laboratórios; a Psicologia como ferramenta para as exigências ativas; o trabalho como forma de desenvolvimento da criança; o destaque dado aos trabalhos manuais e economia doméstica; a educação como meio de transformação social; o aprender fazendo e o trabalho cria uma nova moral. (MANACORDA, 2002, p. 303-310). Tais princípios eram experimentados em escolas protestantes.

O ensino escolar, em compasso com as práticas religiosas e sociais, seria compreendido ainda como possibilidade de intensificar a instauração do regime republicano, tido pelos missionários protestantes como ideal de sistema político. Diretores e professores depositaram nesse sistema a certeza de transformação individual do aluno e, conseqüentemente, da sociedade. Todavia, a interação entre as políticas educacionais republicanas e as escolas protestantes não vigorou, como o mesmo ímpeto, durante muito tempo. Calvani (2016) alerta que o processo de autonomia das igrejas protestantes no Brasil em relação às associações evangélicas norte-americanas, consolidadas na década de 1930, arrefeceu o entusiasmo educacional dos que lidavam com escolas.

O descompasso entre os que defendiam mais esforços das igrejas nos programas de evangelização e aqueles que prezavam por maiores investimentos na área educacional marcaram o protestantismo brasileiro a partir da década de 1940. Porém, não restam muitas dúvidas que foi no setor educacional que os protestantes encontraram o principal canal de interação social. Pelas escolas difundiram métodos de ensino que em muito se traduziam no tipo de sociedade que tinham como ideal, ou seja: ordeira, laboriosa, higiênica, que valorizava a individualidade e a criatividade. Pelas escolas abriam as portas das igrejas. Para isso, dispuseram-se a fundar unidades de ensino em várias regiões do país.

Os missionários e missionárias que cuidavam de escolas resolveram essa ambiguidade não exercendo um proselitismo declarado, mas exigindo de seus professores e diretores moralidades condizentes com a crença cristã protestante. Tarefa nada fácil, pois muitas escolas acabavam por não conseguirem ensinar apenas a partir de princípios civilizatórios liberais e sim adotando práticas e discursos evangelizadores proselitistas. Mas o discurso que prevaleceu, e que foi muito enfatizado pelos educadores protestantes, era o de que a evangelização não se daria pelo proselitismo, mas seria sentida na vida de seus alunos na medida em que esses conseguissem se destacar na sociedade por meio do ensino que recebiam em suas escolas.

A interiorização das práticas missionárias

Posto os debates que ocupavam a agenda das igrejas evangélicas diante de contextos que experimentavam mudanças urbanas e nas relações de trabalho, procurarei, de forma brevíssima, sinalizar para um outro tipo de prática missionária que fincou raízes profundas nas regiões interioranas e sertanejas e que abriu sendas para a configuração de uma cultura religiosa muito mais conservadora.

Na sua tese de doutorado, Araújo (2019), analisou a viagem do missionário escocês Archibald Macintyre, da União Evangélica Sul Americana, realizada em 1920, pelos rios Araguaia e Tocantins, de Anápolis-GO até Conceição do Araguaia -PA. Nesse estudo, a autora elencou os motivos dessa incursão missionária: a intenção expansionista, ou seja, chamar a atenção das agências internacionais para a necessidade de auxiliar com recursos financeiros as frentes missionárias; ofertar a assistência religiosa aos convertidos dos sertões; mapear as populações indígenas encontradas; e a colportagem, ou prática de distribuição de bíblias. Ao analisar a narrativa desse viajante, a autora

percebeu uma prática missionária afinada à política do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) e à batalha dos evangélicos contra a primazia da evangelização dominicana entre os indígenas Tapirapé, Xerente e Javaé do Brasil Central. O uso de termos hierarquizados, como selvagens, semisselvagens e civilizados formava um discurso conservador com o qual o campo evangélico passa a ser representado nos sertões.

Em sua tese de doutorado, Silva (2016) analisou a linguagem missionária da Junta de Missões Nacionais (JMN) da Convenção Batista Brasileira (CBB), publicada no *O Jornal Batista* (OJB), com enfoque na viagem de Lewis Mallen Bratcher, empreendida durante o ano de 1925, aos estados de Goiás, Maranhão e Pará. O autor aponta elementos que indicam os discursos que emergem da narrativa missionária acerca dos sertanejos e indígenas e que muito pode contribuir na compreensão de como esse caldo conservador foi sendo espraçado pelo interior do Brasil.

Na compreensão de Bratcher, os grupos sociais que encontrou possuíam uma religiosidade confusa, um estágio de civilização atrasado, uma moralidade desgovernada e grupos indígenas ainda bárbaros. Havia, sinaliza o autor, alinhamento entre missão batista, a cultura e a política de governo. Para Bratcher, o indígena precisava ser inserido na sociedade nacional e o sertanejo era visto como incapacitado, cuja sobrevivência dependia do Estado. As ideias conservadoras de hoje não são tão novas assim. Na trilha de Silva, considero ser preciso, para o entendimento do conservadorismo que vigora no meio evangélico em regiões interioranas, ocuparmos um pouco mais sobre o campo evangélico brasileiro em sua relação com a cultura dos povos do interior.

Em artigo publicado recentemente na *Caminhos: Revista de Ciências da Religião*, PUC/GO, debrucei-me sobre diversas pesquisas acerca da presença evangélica no Tocantins (ALMEIDA, 2021). Entre essas pesquisas figuram: *A missão protestante em Carolina, MA: narrativas de experiências missionárias e de conversão (1926-1975)* (BRAGA, 2012); *A mão que embala o berço domina o mundo: práticas educativas das missionárias batistas no antigo norte goiano* (LOBO, 2014); *História do metodismo em Porto Nacional: atividades assistenciais e femininas* (PAULA, 2019); *“Destruindo as trevas espirituais, morais e intelectuais”: História, mediação cultural e missionarismo batista no Vale do Rio Tocantins (1925 -1940)*, (SABINO, 2019).

Tais estudos nos permitem oferecer algumas considerações sobre os modos como os evangélicos agiram e sobre suas intenções de inculcar valores e comportamentos no estado do Tocantins, estado localizado na Região Norte. Ou seja, sobre as práticas de interferência cultural que almejavam na

constituição de igrejas, escolas, seminários teológicos. Os evangélicos buscaram, a todo custo, converter populações indígenas, ribeirinhas e populações negras rurais ao tipo de cristianismo que acreditavam. Nesse projeto de conversão residia o que os evangélicos entendiam como práticas civilizatórias. No que se refere às populações indígenas, o conceito de civilidade com os quais agiram e reagiram nos sertões era o mesmo que ancorava as políticas indigenistas de confinamento, ou seja, a de não aceitação dessas populações como sujeitos com modos de relações com a natureza e religiosidades próprias. O conceito de civilidade evangélica estava afinado com os saberes médicos de saneamento dos sertões, que tinham as populações sertanejas e indígenas como inimigas do progresso. Assim, na conversão pretendida pelos protestantes estava a busca por uma adesão eivada de intolerância às religiosidades das populações tradicionais e sertanejas. Nessa perspectiva, ser convertido significava aderir a princípios e comportamentos próprios do campo evangélico. Nesse sentido, os evangélicos não diferiam muito das ordens religiosas católicas mais identificadas com o processo de institucionalização do catolicismo popular.

Parte desse processo de espriar seu modelo de civilidade e moralidade, os evangélicos atuaram em três frentes: no assistencialismo, na educação escolar e na formação de mulheres para atuarem em igrejas. O assistencialismo, antiga forma de caridade preservada pela Reforma Protestante e assumida em grande medida pelo protestantismo norte americano, traduzia-se na possibilidade de agir na sociedade para amenizar misérias, sem questionar a ordem social que a gerava. No assistencialismo que praticavam e ainda praticam não há questionamento da ordem social que produz situações de injustiça. Algo muito semelhante ocorria no catolicismo. Na educação escolar, os protestantes se assumiam como defensores do ensino moderno e modelar, propondo didáticas que levassem em conta o que se tinha de mais recente nos avanços científicos. Nisso, pelo menos até a primeira metade do século XX, as escolas evangélicas se diferenciavam das católicas. Mas não abriam mão de inculcar no ensino escolar os princípios religiosos com os quais pretendiam conquistar fiéis. Na formação de mulheres estava depositada a crença de que essas podiam atuar fora dos limites domésticos. Tanto foi assim que muitas escolas protestantes foram organizadas por missionárias no antigo norte goiano. Porém, no ambiente interno das igrejas, essa ousadia não conseguia emancipar a mulher do mando masculino, pelo menos até a segunda metade do século XX. A busca pela autonomia feminina e a defesa da sua conformação estava no centro dos conflitos envolvendo as práticas religiosas das mulheres evangélicas, questão que levou anos para haver algum tipo de mudança. E quando houve, foram poucas.

Breves conclusões

Pelo que expusemos aqui é possível tecer algumas breves conclusões. Podemos considerar o campo evangélico brasileiro como denso e tenso. É com esta compreensão que indico alguns pontos de partida para um debate sobre as práticas missionárias evangélicas no regime republicano, pontos esses que estão longe de um consenso. Entendo que, no período de 1890 a 1940, houve um alinhamento das instituições, entre elas as escolas confessionais, à ordem republicana, na perspectiva pendular de modernizar e conservar. De 1950 a 1960, muito em decorrência dos desdobramentos das ações e discursos oriundos dos movimentos ecumênicos e de cunho político, as representações evangélicas procuraram se distanciar da ordem conservadora. Contudo, as práticas missionárias em regiões de fronteira e periféricas mudaram pouco. Nos sertões do Brasil, inovações religiosas e teológicas demoraram a chegar, se é que um dia chegaram. Nos anos de 1970 a 1990, o evangelismo social criou uma representação libertária acerca das igrejas tradicionais, com as sociedades urbanas as concebendo como detentoras de concepções avançadas e abertas às mudanças. Porém, os poderes hierarquizados e calcados na ética individual ainda prevaleceriam no interior de igrejas e instituições escolares, bem como nas igrejas em regiões de fronteira. Nos anos recentes, a tentativa de prevalência de práticas religiosas alinhadas a uma moralidade conservadora começaram a pulverizar as representações modernizadoras e libertárias das décadas de 1960 e 1970. E isso não pode ser creditado apenas ao crescimento dos neopentecostais ou dos fundamentalistas, mas à força do missionarismo estrangeiro na cultura evangélica brasileira, que é urbana, mas também rural e sertaneja. Suas raízes são bem mais profundas e estão fincadas em todas as vertentes do campo evangélico brasileiro. Por fim, vale destacar que, à medida em que há um avanço conservador em vários aspectos da vida social, os apegos ao poder de uma parcela dos evangélicos são alçados como representação de todas as vertentes do campo evangélico brasileiro, o que necessariamente não ocorre de fato.

Referências

ALMEIDA, Vasni de. O metodismo e a ordem social republicana. *Revista de Estudos de Religião*, Rever, PUC, SP, n. 1, 2003. https://www.pucsp.br/rever/rv1_2003/p_almeid.pdf. Acesso em: 16 jun. 2021.

ALMEIDA, Vasni de. Protestantes e Católicos no Tocantins. *Caminhos: Revista de Ciências da Religião*, PUC, GO, v. 19, n. 01, 2021. Disponível em: <http://seer.pucgoias.edu.br/index.php/caminhos/article/view/8486>. Acesso em: 16 jun. 2021.

ARAÚJO, Ordália Cristina Gonçalves. *Os Javaé e o protestantismo: salvação e resistência (1896-1937)*. Goiânia, Tese de Doutorado em História, UFG, 2019.

AZEVEDO, Fernando de. *A transmissão da cultura*. São Paulo: Melhoramentos, 1976.

BARRETO JR. Raimundo C. O movimento ecumênico e o surgimento da Responsabilidade Social no protestantismo brasileiro. *Numen: Revista de Estudos e Pesquisa da Religião*, v. 13, n.1 e 2. Disponível em: <https://periodicos.ufrf.br/index.php/numen/article/view/21824/11882>. Acesso em: 16 jun. /2021.

BEZERRA DA SILVA, Ivanilson. Horace Lane e a formação de uma rede de escolas americanas no Brasil (1885-1912). *Mnemosine Revista*, vol. 7 n. 3, jul. 2016. Disponível em: http://docs.wixstatic.com/ugd/101348_35674809d220404893ce6eb39dbb82db.pdf. Acesso em: 16/ jun. 2021.

BRAGA, Cristiano Marinho. *A missão protestante em Carolina, MA: narrativas de experiências missionárias e de conversão (1926-1975)*. Araguaína, TO: Monografia de Conclusão de Curso de História, 2012.

CALVANI, Carlos Eduardo B. A educação no projeto missionário do protestantismo no Brasil. Curitiba: *Revista Pistis Prax*, v. 1, n. 1, 2009. Disponível em: <file:///C:/Users/USU%C3%81RIO/Downloads/10730-17213-1-SM.pdf>. Acesso em: 16 jun. 2021.

LOBO, Maíza Pereira Lobo. *A mão que embala o berço domina o mundo: práticas educativas das missionárias batistas no antigo norte goiano*. Araguaína, TO: UFT, Monografia de Conclusão de Curso de Graduação em História, 2014.

MANACORDA, Mario Alighiero. *História da Educação: da antiguidade aos nossos dias*. São Paulo: Cortez, 2002.

PAULA, Raphaela Kerolayne Corrêa. História do metodismo em Porto Nacional: atividades assistenciais e femininas. Porto Nacional, TO: UFT, Monografia de Conclusão de Curso de Graduação em História, 2019.

RAGO, Luzia Margareth. *Do cabaré ao lar: a utopia da cidade disciplinar*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.

RAMALHO, Jether Pereira. *Práticas educativas e sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

SABINO, Wedster Felipe Martins. “*Destruindo as trevas espirituais, morais e intelectuais*”: História, Mediação Cultural e Missionarismo Batista no Vale do Rio Tocantins (1925 – 1940). Porto Nacional, TO: UFT, Monografia de Conclusão de Curso de História, 2019.

SANTOS, Lyndon de Araújo. As outras faces do sagrado: protestantismo e cultura na Primeira República Brasileira. *Revista de Estudos de Religião*, Rever, n. 01, 2005. Disponível em <https://revistas.pucsp.br/rever>. Acesso em: 16 jun. 2021.

SILVA, Elizete da; SANTOS, Maria do Carmo Souza. Colégios batistas no Brasil: instrução, evangelização e disputas no campo religioso. *Mnemosine Revista*, vol. 7 n. 3, jul. 2016. Disponível em: http://docs.wixstatic.com/ugd/101348_35674809d220404893ce6eb39dbb82db.pdf. Acesso em: 16 jun. /2021.

SILVA, Paulo Julião da. *Entre a evangelização e a política: a expansão missionária batista para o Brasil Central (1925-1939)*. Campinas, Tese de Doutorado, Unicamp, 2016.

SOARES, Carmen Lúcia. *Imagens da educação no corpo: estudo da prática da ginástica francesa no século XIX*. Campinas: Autores Associados, 1998.

VIEIRA, Cesar Romero; SOARES, Thais Gonsales. A presença de escolas protestantes na educação brasileira do final do século XIX. *Mnemosine Revista*, vol. 7 n. 3, jul. 2016. Disponível em: http://docs.wixstatic.com/ugd/101348_35674809d220404893ce6eb39dbb82db.pdf. Acesso em: 16 jun. 2021.

APONTAMENTOS SOBRE CULTURA E ALTERIDADE NA OBRA FREUDIANA

*Eloy San Carlo Maximo Sampaio*²³

*Vitor Hugo Abranche de Oliveira*²⁴

A psicanálise é uma teoria que se constituiu metapsicologicamente acerca da dinâmica psíquica do sujeito. Porém, através da escuta clínica, da elaboração de conceitos e estruturação da teoria, com o passar dos anos Freud foi conseguindo adentrar não só ao que é o funcionamento psíquico como, aos poucos, compreendendo e descortinando como se dão as relações sociais, o outro e a cultura enquanto constitutivos da vida psíquica. Esse é o mote central desse texto, explorar algumas consequências do conceito de cultura na psicanálise freudiana.

Freud — da clínica à cultura

Ao escutar as histéricas no final do século XIX, os sofrimentos psíquicos que se manifestavam no corpo sem comprometimentos biológicos diretos, naquela aparente irracionalidade desesperada, Freud percebeu que aquilo de alguma maneira tinha um sentido, ainda que um sentido oculto, que não se revelava no imediato. Uma mulher de classe média-alta do século XIX se casava, tinha filhos, mas, insatisfeita, produzia sintomas que se revelavam no corpo, isso dizia de um sofrimento sem um correlato orgânico do qual a medicina tradicional necessitava para um diagnóstico. A histérica, no seu sofrimento peculiar, revelava um modo de organização histórico-social. Por trás do aparente sofrimento isolado e psíquico há muito do que é a sociedade e Freud alcançou isso por entender que o indivíduo psíquico também é o ser social.

Até meados do século XIX havia uma ideia de um sujeito iluminista soberano, livre e consciente, que de alguma forma oferecia uma segurança, uma promessa de racionalidade a ser alcançada. A questão, para Freud e outros autores do mesmo período, é que o progresso ético não acompanha necessariamente e nos mesmos passos progresso científico. As guerras e pandemias

²³ Psicanalista, professor adjunto da Universidade Federal do Tocantins, curso de Psicologia.

²⁴ Historiador e psicanalista, professor adjunto da Universidade Federal do Tocantins, curso de História, e do Programa de Pós-Graduação em História das Populações Amazônicas.

provam isso. O sujeito não possui apenas a dimensão racional, mas também é atravessado pelos afetos, pelas relações sociais e por parte de sua psiquê que não domina. Isso tudo o constitui e o estrutura psiquicamente e, em alguns casos, quando o corpo não suporta as dicotomias entre desejo e frustração, ele adocece. Os sintomas histéricos inicialmente estudados na teoria psicanalítica contavam desse conflito entre ideal e real, entre vontade e realidade.

Para dar conta da parte de nossa psiquê que não dominamos e dos efeitos que isso produz no corpo e na vida anímica, Freud precisou elaborar um conceito de inconsciente que fosse atravessado pelo desejo. Nessa concepção, o inconsciente não está no campo do *nonsense*, do inapreensível. Ele interpela as nossas relações, a nossa fala, nossa forma de nos relacionar, de adoecer, de nos vincular, as escolhas que fazemos, e assim produz seus efeitos; é isso que nos atravessa, que nos faz pesquisar, criar e, por vezes, adoecer. Ao mesmo tempo, o inconsciente é uma forma de compreendermos o que é a subjetividade, a forma como nos vinculamos ao outro, mesmo que reconhecamos que isso gera prazer ou desprazer, muitas vezes; o inconsciente está em larga medida em conflito com o que nós somos em termos de relações sociais.

Ao entender que o sofrimento psíquico está por trás do sintoma psíquico, que esse não está vinculado a um acontecimento biológico específico, Freud compreendeu que o inconsciente está ligado a uma dinâmica de forças de conflito entre o desejo e a realidade. Isso não significa que o desejo não seja forjado na relação com a realidade; pelo contrário, ele é constituído na relação com a realidade, mas revela-se sempre em oposição a ela.

O sintoma era uma forma de dizer algo que não podia ser dito de outra forma. Mas o psiquismo, como Freud o compreendia, que não deriva imediatamente do biológico, mas sim da constituição do sujeito através da realidade, da natureza, do outro. As relações familiares no âmbito da vida infantil, os primeiros contatos parentais e fraternais, foram reveladores para ele. Foi através dessas constatações que ele percebeu a internalização das proibições e das normas culturais que depois comporão o Supereu. Por isso, o inconsciente e o sintoma, em grande medida, revelam muito da forma como internalizamos o outro, em como a subjetividade está atravessada pela alteridade, em como isso se dá em uma relação bastante conflituosa entre o eu e o outro.

Aquela forma soberana iluminista de sujeito, consciente e seguro de si mesmo, foi abalada pelo inconsciente psicanalítico, pois este depende das relações dadas na experiência da realidade e porque o inconsciente pode ser analisado apenas pelos seus efeitos, e não em si mesmo, restando sempre um desconhecido.

Boa parte do que há de revolucionário em sua teoria está na compreensão correlata de que os sofrimentos do sujeito estão bastante ligados aos interditos e silenciamentos impostos na sociedade. Muito diferente dos providencialismos religiosos e do cogito cartesiano, na psicanálise nos constituímos incessantemente pelo outro; o outro é a condição que nos faz sujeitos; mas também é impedimento e restrição às demandas individuais. Sem a relação com o outro não nos existiríamos como sujeitos. A condição de sermos individuais é a relação de quem *é* em relação à alteridade.

Necessitamos do outro não só porque nos ensina ou porque dele dependemos fisicamente, mas porque nós experienciamos o outro do ponto de vista afetivo libidinal. Ele responde a uma demanda pulsional, seja de fome, seja de amor, ao mesmo tempo em que delimita a satisfação dessas demandas. O corpo passa a ser uma zona de contato atravessado pelas relações de prazer. Outro é também aquele que de algum modo porta um traço a partir do qual eu me identifico, mas que também expressa um traço de experiência do que há de diferença e do que eu desconheço em mim mesmo.

Outro salto possibilitado pela psicanálise foi compreender que o que a alteridade é, o desconhecido e a incompletude que ela representa, mostra que nós não temos conhecimento acerca de tudo aquilo que somos; o outro expõe ao sujeito a parte que ele não conhece de si mesmo. Nesse sentido, a relação com o outro é sempre uma relação de possibilidades de satisfação ou insatisfação, de constituição, de construção, algo que sempre significa o tamanho da nossa incompletude.

O outro, pelo qual o sujeito se diferencia, é também por quem ele se reconhece, podendo de alguma forma de singularizar-se. É aquele que não o confirma nas suas necessidades mais imediatas e por isso mesmo o coloca em contato com as suas próprias diferenças. Por exemplo, em “Psicologia das Massas e Análise do Eu” (1921), a questão posta é sobre o motivo de as massas continuarem sustentando tiranos. Freud responde argumentando que manter a ilusão de onipotência do outro, do líder, é uma forma de preencher o vazio da própria onipotência infantil perdida, ou seja, sustentar a própria incompletude. Esse argumento aparece também em “O futuro de uma ilusão” (1927). Se considerarmos que o Supereu é resultado da interiorização da hostilidade reprimida no final do Complexo de Édipo, a idealização desse outro onipotente e onisciente (seja um líder, uma doutrina, ou modelo, etc.), essa *ilusão* representa tanto a generalização dos valores particulares do indivíduo, quando sua própria hostilidade reprimida e sua própria impotência. A estrutura infantil do final do Complexo de Édipo permanece em muitos adultos durante toda a vida.

No limite, todo indivíduo é formado na trama com o outro. Porém, isso não se dá por uma lógica determinista. O fato de o indivíduo ser social, não significa que o individual exista numa relação de equilíbrio, em acordo com o que é a vida coletiva. Não há garantias pois não há previsões. Essa é uma relação de tensão e não significa que não exista antagonismos e dicotomias. A relação entre subjetivo e o objetivo, individual e coletivo, é sempre uma relação de conflito e não de síntese, é uma equação que não se resolve.

A cultura, na definição de Freud é o processo de humanização, ou seja, o convívio em comunidade, porém de maneira distinta dos outros animais. Cultura, civilização (ele não distingue um do outro), ou o que podemos entender como humanização, é inicialmente o processo de transformação da natureza. Num primeiro momento para sobreviver, um segundo momento para extrair formas de vida mais agradáveis. Assim, para nos satisfazermos, passamos a melhor conhecer e a tentar dominar o desconhecido.

Desde o nascimento do sujeito, a cultura vai sendo internalizada e o atravessando. A constituição da consciência moral é um dos grandes avanços civilizatórios que desenvolvemos ao longo da sociedade. É o processo de constituição de normas — as mais básicas: a proibição do incesto, do assassinato e do canibalismo — que, internalizadas, dão origem ao Supereu. A cultura para Freud é o campo em que o indivíduo vive e internaliza a alteridade e a realidade nas experiências de satisfações e de proibições.

O caminho que a psicanálise propõe, inicialmente nas histéricas e depois nos outros pacientes, se dá pela compreensão desse duo satisfação/proibição, ou seja, pela escuta do desejo do paciente, um desejo que ele mesmo não entende conscientemente não pode acessar, e por isso adoce. Quanto mais o sujeito escuta sua dimensão desejante — que é conturbada e contraditória em sua internalização — maior a possibilidade de compreensão e transformação. O sintoma é uma solução de compromisso, um acordo, ainda que claudicante, entre os desejos e consciência moral do sujeito. É resultado de uma certa “covardia do sujeito”, ainda que inconsciente; é uma forma de não ter que se implicar moral e eticamente pelo próprio desejo.

A psicanálise freudiana não se presta a ser um discurso moral. Sua constituição e seu objetivo estão na singularidade do sujeito, em possibilitar que ele seja quem ele é, que ele compreenda seus desejos. No limite, a verdade é algo que deve ser construída pelo sujeito, mas esse precisa se confrontar com suas amarras, internalizadas enquanto consciência moral, mas também enquanto o que o seu desejo porta de realidade. A experiência clínica da psicanálise é a ambientação do encontro com o outro na potência das possibilidades: a

alteridade que o analista representa, a ocorrência da transferência, as repetições que ali comparecem, as manifestações do inconsciente na associação-livre. O paciente, ao repetir na clínica com o analista as mesmas atitudes que ele tem com outras pessoas — atitudes que geralmente são as que levaram o paciente à clínica —, revela como ele estrutura sua relação com a alteridade. O trabalho da clínica é fazer com que o paciente se recorde e compreenda por que repete. Ao elaborar a lembrança, ele tem a possibilidade de não repetir, e não ser mais escravo de si mesmo. A técnica psicanalítica estabelece no encontro com o outro, na necessidade e no conflito desse encontro, o encontro com a própria subjetividade, pois ali se dá o reconhecimento de um sujeito que só pode ser desejante numa relação com o outro.

Freud entende que o desejo não visa à realização, mas sim à satisfação. A plena realização — tornar real —, implicaria em barbárie. O desejo porta algo de irrealizável pois em alguma medida, em algum limite, ele se oporá em relação ao desejo do outro. Por isso, não podendo o desejo ser realizado, ele busca a satisfação apenas em determinada medida. A tarefa do sujeito passa a ser se reconhecer, se responsabilizar, pelo aquilo que o desejo traz do irrealizável, embora deva ser pensado dentro do que ele pode ser satisfeito. É isso que significa dizer “acessar” o desejo, não necessariamente para realizá-lo, mas para elaborá-lo.

Humanizar-se pelo outro: ressignificando a vulnerabilidade

Para entendermos a vida psíquica em Freud e como ela compõe um ethos cultural, não podemos prescindir do conceito fundamental que é a sexualidade. Longe do senso-comum que liga à ideia de coito e reprodução, sexualidade em Freud é vinculada à ideia de vida pulsional naquilo que ela pode ser satisfeita ou proibida, à ideia de prazer e desprazer. A pulsão sexual, para se constituir, precisa do outro. Uma vez que a pulsão encontra o objeto, ela se abre para uma experiência de desejo. Dessa maneira, a pulsão insere o sujeito nos laços sociais mas ao mesmo tempo esses são capazes de transformar a pulsão nos indivíduos.

Freud percebe que a vinculação com o outro (uma pessoa), pode ser também a vinculação com uma ideia, uma doutrina, um sistema, um modelo, através do investimento libidinal que o sujeito faz nesses laços, ou seja, o quanto de energia ele aplica e quanto de prazer ele tem no retorno desse desejo. Nós não internalizamos o outro apenas como uma relação cognitiva. Há uma afetividade nessa internalização. Sobretudo se considerarmos a

semântica de que *afeto* é aquilo que afeta, abala, sensibiliza, perturba, atormenta, consterna, emociona, incomoda, amargura, angustia, choca, preocupa, pertence, representa, etc. A libido, o investimento libidinal que nos referimos acima, são formas de experimentar o mundo não apenas de forma cognitiva, mas entrelaçado às nossas exigências afetivas.

Na vida psíquica o outro que nos afeta não é apenas a possibilidade de representar-se como sujeito e constituir-se como eu, mas também possibilidade desse sujeito encontrar modalidades de satisfação e de frustração, de prazer e de desprazer. Por isso, a vida psíquica não é exclusivamente referente à constituição do pensamento racional — e daí a sua tensão com os campos científicos —; ela está completamente atravessada pela vida afetiva libidinal, pelos desejos e investimentos afetivos, que se constitui na relação com o outro.

A vida psíquica não é expressão apenas do pensamento, da moral, mas como o pensamento e a moral estão articulados à vida afetiva. Isso não quer dizer que não seja isento de tensão; dizer que a vida pulsional e afetiva é sustentadora dos laços sociais não quer dizer que os laços sociais atuem numa relação de equilíbrio. Ao contrário. Essa é sempre uma relação de tensão, de conflito. O que também não significa que seja possível realizar-se, constituir-se em outro lugar que não seja o social; não há outro lugar de constituição psíquica além da cultura e da sociedade.

A pulsão procura se satisfazer, mas nunca consegue se resolver. O que resulta desse conflito, entre cultura e vida individual, é o que Freud chama de mal-estar. A psicanálise não quer retirar o sintoma numa “cura” no sentido medicinal. É preciso que o mal-estar possa ser representado, possa existir, pois ele representa a eterna insatisfação pulsional plena.

A renúncia pulsional, em si, não é ruim, ela faz parte da vida social, sem ela não haveria cultura nem sociedade; mas o excesso da renúncia leva inevitavelmente ao sofrimento psíquico individual e coletivo. A civilização não pode levar o indivíduo à renúncia total, não pode extirpar seu desejo pois, se assim o fizer, o sujeito deixa de desejar; ele morre e, com ele, a cultura. Por outro lado, se houvesse satisfação pulsional plena do sujeito, não houvesse restrições, a realização plena de desejos levaria à barbárie, e a cultura também seria destruída. Freud compreendeu então que não há solução nem na total realização dos desejos nem na total restrição deles. A conclusão é que ambos dependem da tensão e ambos dependem da manutenção do sujeito enquanto ser desejante para que ambos continuem existindo.

O problema colocado em “O mal-estar na civilização” (1930), e que Freud já vinha compreendendo desde o início dos seus estudos, passando por

“A moral sexual ‘cultura’ e o nervosismo moderno” (1908), é que a moral sexual civilizada exige do indivíduo muito mais do que ele pode abdicar. Quanto mais o sujeito abre mão de suas satisfações, mais a moral lhe cobra renúncia. O preço desse excesso de renúncia pulsional é a neurose e os outros sofrimentos psíquicos. O *mal-estar* é um resto dessa condição social de tensão e renúncia permanentes.

A impossibilidade de satisfação pulsional pode levar, por exemplo, a dois caminhos defensivos. A melancolia: diante de mundo insatisfatório, onde tudo é perecível, não vale a pena se vincular a nada, levando a um recuo diante da constatação da absoluta impotência. Ou, diante da mesma constatação, um delírio de onipotência e megalomania diante da realidade, acreditando que tudo pode saber e controlar, o que muitas vezes leva a delírios paranoides persecutórios. Essas duas formas são, portanto, em último grau, ingênuas, insuficientes e inúteis.

Uma contribuição da psicanálise, correlata a outras teorias que lhe são contemporâneas, é a da possibilidade de que constituir-se na relação com o outro; humanizar-se pela cultura envolve a constatação e assunção desse desamparo, da dependência e da vulnerabilidade em relação à alteridade. Se tem algo que é primitivo em relação à natureza é o desamparo: nós só nos tornamos humanos através de outro ser humano.

O raciocínio que levantamos aqui, próprio da psicanálise, é o de que a vulnerabilidade não precisa ser sinônimo, necessariamente, de fragilidade. Destacamos o argumento de Freud de que o amor é o momento em que o sujeito está mais “entregue”, mais “vulnerável”, é onde ele abdica de suas próprias vontades e desejos em nome do desejo do outro. E isso não significa infelicidade. O conceito de felicidade criticado em “O mal-estar na civilização” é o de completude, de plenitude “oceânica”, uma permanência no prazer ao mesmo tempo em que se evita o desprazer. Dentro de um conceito de cultura onde o panorama é a renúncia pulsional do indivíduo, de conflito e frustrações entre o sujeito e o mundo ao seu redor, esse tipo de felicidade é certamente impossível. Estar vivo é estar em tensão com o mundo, com a cultura; é estar dentro de um conflito entre satisfação e restrição. A única possibilidade de não haver mais tensão é a morte.

Uma felicidade irrestrita, uma completude, sem restrições pulsionais, significaria a realização plena dos desejos e, em consequência, a aniquilação do outro, a barbárie. O amor sem a renúncia pulsional é um amor irreal, mítico, ilusório, pois demanda essa ideia de completude, de ausência de infelicidade. O amor na sua totalidade, nega a existência do outro, pois reconhece

o outro apenas como meio para a tentativa de realização do próprio desejo de completude. A renúncia pulsional é fundamental para uma vida a dois ou uma vida cultural. Isso não significa que a demanda de completude não nos constitua psiquicamente; ela continua lá, constituindo nossos ideais e ilusões, mas é preciso reconhecê-la como um desejo.

O que a psicanálise propõe é que o indivíduo reconheça sua própria uma *potência*. Nem impotência, nem onipotência; sem melancolias nem delírios. Reconhecer-se vulnerável significa, aqui, compreender a experiência do encontro com a alteridade, com a incompletude, como uma necessidade para o indivíduo se haver de outra maneira com seus desejos, sem aniquilar o outro e sem aniquilar si mesmo. Viver em cultura é renunciar à ilusão de um Eu soberano, onipotente, e reconhecer-se permanentemente afetado pela *alteridade* (com todos aqueles sinônimos *afeto* que colocamos acima).

Reconhecer que esse desamparo é constitutivo, estrutural, é compreender que há algo na relação entre o eu e o outro que satisfaz, mas não completa; é em nome dessa satisfação — ainda que parcial e conflitiosa — que o sujeito se vincula com o outro.

Um exemplo é o papel da sublimação na obra de Freud. Meta pulsional desviada da satisfação sexual em função de uma elevação psíquica ou intelectual, a sublimação é o nome que Freud dá à fruição artística ou científica. Procurar o “sublime”, entretanto, não é garantia nem de felicidade nem de intensa satisfação pulsional. Ademais, a sublimação não está acessível a todos. Isso significa que uma vez que o sujeito opta por exercer esse tipo de atividade ele estará permanentemente lançado à incerteza do resultado de sua obra. Essa vulnerabilidade, entretanto, não impede de procurar essa satisfação; ao contrário, a incompletude e a incerteza parecem motivar boa parte da sublimação, transformando-a quase em uma necessidade tanto para o sujeito quanto para a cultura.

Outro exemplo bastante perspicaz levantado por Joel Birman (2017) é a figura do *flaneur* de Baudelaire, que possui uma relação libidinal — erótica, poderíamos dizer — com a cidade, prescrutando cada detalhe, movido pela experiência moderna do novo, entregue a surpresa que cada esquina e lhe reserva. Vivência da modernidade retomada e relida por Benjamin nas “Passagens”, o investimento libidinal do *flaneur* se dá no descobrimento de si mesmo pela experiência urbana; “vulnerável” diante do tamanho da cidade e da incerteza das experiências, o sujeito se reencontra consigo mesmo e com os próprios desejos no caminhar pelas ruas.

Procuramos aqui levantar alguns pontos das implicações sociais e culturais da psicanálise freudiana. Tentamos mostrar que o reconhecimento de uma lógica de conflito entre sujeito e cultura, diante da necessidade da renúncia pulsional em nome da vida social, pode implicar, por um lado, na melancolia ou na paranoia. Mas, por outro lado, a assunção da própria vulnerabilidade diante do encontro com o afeto do novo, a percepção de que a *travessia* é mais importante que a chegada, pode dar ao sujeito um farol, ainda que transitório e insuficiente, no caminho para a própria potência.

Referências

BIRMAN, Joel. *Arquivos do mal-estar e da resistência*. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2018.

FREUD, Sigmund. *O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930-1936)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

FREUD, Sigmund. *Psicologia das massas e análise do eu e outros textos (1920-1923)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

FREUD, Sigmund. *Inibição, sintoma e angústia, O futuro de uma ilusão e outros textos (1926-1929)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

FREUD, Sigmund. A moral sexual “cultural” e o nervosismo moderno. *In: O delírio e os sonhos na Gradiva, Análise da fobia de um garoto de cinco anos e outros textos (1906-1909)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

A AMAZÔNIA PERUANA EM DOIS TEMPOS

Êça Pereira da Silva²⁵

Introdução:

A superação do subdesenvolvimento foi o tema que mobilizou toda a América Latina entre os anos pós-guerra e a onda liberal dos anos 1990. Neste período de meio século a região amazônica foi alvo de diversas ações que visavam levar à região o que era então entendido como “progresso”. Especificamente no Peru, Belaúnde Terry presidente em dois momentos (1963-1968 e 1980-1985) foi um destacado promotor da conquista da região amazônica pelos peruanos. Seu livro *La conquista del Peru por los peruanos* (1959), embasou sua primeira candidatura e posteriores ações de seus governos. Desde os anos 1950, o ímpeto colonizador avançou sobre a região acompanhado de diversas crises econômicas, políticas e sociais.

Meio século depois, em 2009, no bojo de uma intensa disputa que envolveu as populações amazônicas organizadas na *Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana* (Aidesepe) contrárias a uma série de decretos que abriam mais ainda a selva à exploração de mineradoras e à construção de uma grande hidrelétrica (que acabou sendo cancelada) foi publicado o informe *Amazonia Peruana en 2021*, elaborado pelo engenheiro agrônomo Marc Dourojeanni, pelo advogado Alberto Barandiarán e pelo antropólogo Diego Dourojeanni todos eles pesquisadores e com reconhecida atuação pela preservação da amazônia peruana. O principal objetivo desta publicação era divulgar informações sobre as obras previstas a serem realizadas na região e seus impactos específicos e acumulados. Uma vez que, segundo os autores, faltavam informações importantes no debate público sobre a necessidade de obras de tamanha dimensão numa região cuja preservação tornou-se uma preocupação global.

A ideia deste trabalho é analisar as duas obras em suas propostas para a região amazônica. Publicadas com meio século de diferença, remetem a diferentes olhares e interesses para a região. Enquanto a proposta de colonização elaborada em 1959, estava ancorada na abertura de estradas e na introdução de uma agricultura intensiva, o informe publicado em 2009 consiste

²⁵ Doutora em História Social pela FFLCH-USP e docente dos cursos de História UFT- Porto Nacional e do PPGHISPAM -Programa de Pós-Graduação em História das Populações Amazônicas -UFT

num retrato da situação no final do século XX e com uma análise crítica aos impactos previstos pelos projetos que também podem ser qualificados como colonizadores, em pleno século XXI, a medida que não foram elaborados pela população local e tampouco a tem como beneficiária, sequer tangencialmente. A obra de 2009 publicada pela fundação *ProNaturaleza* — fundada por Marc Dourojeanni, um dos autores— visava difundir informações pouco acessíveis e informar a população peruana urbana sobre o que acontecia na longínqua selva, e principalmente dos perigos em permitir intervenções que seriam altamente impactantes. Cabe aqui uma reflexão acerca da dimensão temporal, destacar continuidades e rupturas presentes nas duas obras em seus olhares para a Amazônia peruana.

Estradas e Progresso

O arquiteto Fernando Belaúnde Terry, oriundo de uma destacada família da elite intelectual peruana fundou o Partido *Acción Popular* em 1956, ocasião em que concorreu pela primeira vez a presidência do país. Das viagens feitas nesta campanha, nas quais percorreu as três regiões em que o país é tradicionalmente dividido - Serra, Costa e Selva - resultou seu livro *La conquista del Perú por los peruanos*, publicado em 1959. Esta obra consiste numa proposta genérica de governo com o objetivo de superar do subdesenvolvimento através da integração nacional e, claro, numa laudatória da trajetória do autor e seu recém fundado partido.

As quase duzentas páginas do livro estão divididas numa introdução seguida por cinco capítulos, a saber: *el Peru como doctrina, la revolución del crédito, colonización vial, la conquista del Perú por los peruanos* e, por fim, *inciativas del Acción Popular*. Estão organizados de modo a desencadear uma proposta de governo que deveria solucionar os principais problemas da população: primeiro apresenta seu referencial — o período áureo e, então, mais romantizado que conhecido, do Império Inca—, depois discute o tema de como descentralizar o crédito para integrar o país (muitos problemas eram atribuídos a excessiva concentração de recursos em Lima), na sequência o capítulo sobre como a abertura de estradas seria o eixo articulador da solução dos problemas de infraestrutura e agrários e por fim elenca os projetos já encampados pela *Acción Popular*. Interessa aqui particularmente os aspectos referentes à proposta de colonização da Amazônia.

A fonte de inspiração do projeto político declarada por Belaúnde era o período incaico. Além do óbvio apelo nacionalista, tal referência era justificada

pelo planejamento expresso em três características que seu projeto político retomaria: a interligação territorial pela rede viária, a produção agrícola e a existência de armazéns de grãos. Na interpretação de Belaúnde a sociedade incaica teria sido organizada em cooperativas populares, de modo que, sua proposta, fundamentada ao poderoso passado incaico, resolveria os graves problemas estruturais dos rincões do país quando o Estado financiasse as iniciativas populares.

La acción popular, en cuanto a asuntos locales, organizada, estimulada y generalizada, superará a la democracia. Esta delega en un grupo de hombres el gobierno; aquélla no sólo toma las decisiones sino las ejecuta directamente. (BELAUNDE TERRY, 1959: 39)

Esta citação dimensiona a importância dada ao autor a iniciativa das populações, ao menos em seu projeto. A ação das populações deveria ser organizada numa grande planificação nacional, esta também uma valorizada por ser uma herança incaica, voltaremos ao tema da planificação mais adiante.

Para o autor a expansão da agricultura e a abertura de estradas eram ações inseparáveis. Eram dois pilares explicativos da prosperidade incaica e continuariam fundamentais para a superação da pobreza no Peru de 1959. O terceiro capítulo, intitulado *colonización vial*, é dedicado inteiramente a esta questão.

O início do capítulo apresenta alguns dados sobre o problema do acesso à terra no Peru: a baixa quantidade de consumo calórico pela população, ou mais diretamente, a fome, o dado informado é que em média os peruanos consumiam 1500 calorias por dia²⁶. (BELAUNDE TERRY, 1959:88) Para o autor, a solução do problema passava necessariamente pela ampliação da extensão de terra agricultável proporcionalmente ao crescimento da população. Sendo o território do Peru perpassado pela Cordilheira dos Andes, fez com que o autor apresentasse três alternativas para a ampliação das terras agricultáveis.

A primeira das alternativas apresentada foi a reforma agrária. Dada a ampla dimensão que o tema da reforma agrária teve nos anos 1950 (CHOCHOL,1989), a brevidade com que esta alternativa foi apresentada

²⁶ É preciso esclarecer que este valor de consumo calórico denota fome, segundo a Organização das Nações Unidas para Alimentação e Agricultura: "É difícil determinar o valor calórico necessário, já que esta depende de muitos fatores, como a idade, o sexo, a atividade, as condições fisiológicas etc. No entanto, a Organização Mundial de Saúde estima, de forma genérica, um valor calórico de 2.000 a 2.500 quilocalorias/dia para um homem adulto e de 1.500 a 2.000 para uma mulher. <http://www.fao.org/3/i3454o/i3454o.pdf>. Acesso em: 22 jun. 2021

demonstra que, se não se posicionou abertamente contra, Belaúnde no mínimo queria evitar o assunto que era incontornável. A única consideração que teceu a respeito foi a necessidade que deveria ser efetivada com critérios técnicos. A segunda solução apresentada por Belaúnde era a irrigação de regiões áridas, principalmente na Costa. Contudo, o grande óbice a esta opção seria o alto custo das obras. Cabe destacar que a irrigação da região de Olmos, proposta pelo autor, foi realizada muitos anos depois, pela empreiteira brasileira Odrebrecht, sendo alvo de investigações (DURANT, 2018). Simultaneamente à irrigação, Belaúnde sugeriu também a criação de gado nas regiões com altitudes em torno de 3mil metros conhecidas como punas, indicando que a produtividade do pasto poderia ser ampliada com tratamento e rotatividade, inclusive citando como exemplo as propriedades da *Cerro Pasco Corporation*, mas lembrou também que as medidas para ampliação do pasto deveriam se adaptar a presença de comunidades indígenas que deveriam ter acesso a créditos e auxílio técnico em larga escala (BELAUNDE TERRY, 1959)39.

Mas foi a terceira alternativa para aumentar a quantidade de terra agricultável a solução preferida pelo autor por ser a mais rápida e a mais barata: a colonização da parte oriental dos Andes ou da Amazônica peruana. É esta a proposta mais longamente apresentada e que foi, mesmo que de maneira descontínua, realizada ao longo destes cinquenta anos desde a publicação de *La conquista del Peru por los peruanos*. A colonização da parte oriental dos Andes – Amazônia peruana teria como coluna vertebral a construção de uma estrada: a *Marginal de la Selva*. A função desta estrada seria mais incorporar terras que ligar cidades, não se tratava de buscar as menores distâncias, mas de dar acesso a maior extensão de terras produtivas. Nas palavras do próprio Belaúnde “*puede decirse que el origen y el destino de la carretera colonizadora es un sólo: el mejor habitat para el hombre y para la agricultura.*” (BELAUNDE TERRY, 1959, p. 94)

O projeto de colonização previa que as terras deveriam ser vendidas a quem pudesse pagar para construir a estrada, mediante a orientação técnica do Estado que contribuiria também com a construção das pontes necessárias. Os colonos que não tivessem recursos deveriam ter acesso a créditos via Banco de Fomento Agropecuário, com longo prazo e juros baixos, ou seja, o autor do plano supunha que a incorporação ao sistema bancário via endividamento solucionaria o acesso à terra, mesmo para camponeses pobres (BELAUNDE TERRY, 1959, p. 95). Aparece mais adiante a preocupação com uma possível concentração da propriedade da terra, que seria evitada mediante a limitação

da área a ser adquirida, no entanto lembramos que sem um Estado estruturado para fiscalizar este mecanismo para limitação da concentração de terras seria inócuo. (*Ibidem*, p. 111).

A concepção liberal de ocupação da região amazônica via abertura da *Marginal de la Selva* ficou muito clara no documento quando o papel atribuído ao Estado deveria ser limitado ao traçado da estrada, vigilância e construção de pontes. Chama atenção o fato do autor mencionar as *estructuras metalicas, que son las más apropiadas para la Selva*, sem sequer fazer a ponderação se o metal referido seria resistente a oxidação causada pela umidade, uma vez que uma das características da região são os altos índices de pluviosidade. (BELAUNDE TERRY, 1959, p. 95)

A única menção à floresta no livro de Belaúnde se restringe a madeira a ser explorada para a construção de casas e outras utilidades. Este olhar remete a mentalidade de uma época em que as questões ambientais sequer eram mencionadas como tema de um projeto político. Naquele ano de 1959, não causaria assombro que a floresta fosse associada antes à “madeira” que a “vida” ou “preservação”. Segue a única menção à floresta presente em todo o projeto de Belaúnde:

Parece increíble que Peru, cubierto de bosques en más de mitad de su extensión territorial, tenga que importar anualmente 93 millones de madera. La Marginal de la Selva intensificaría la explotación de nuestros ricos y variados arboles maderables convirtiendo al Perú en un gran exportador de esse material básico que puede resolver, en gran parte, el problema del techo para millares de familias. (BELAUNDE TERRY, 1959, p. 96)

O trecho evidencia bem que viria ser o afã dos governos Belaúnde, de acordo com o engenheiro agrônomo especialista na Amazônia Marc Dourojeanni: impor sua visão de colonização e progresso sobre a Amazônia (DOUROJEANNI, 2017).

A estrada seria a via por onde a colonização da Amazônia aconteceria para solucionar todos os problemas do Peru. Em relação à economia, além da já mencionada extração de madeira, também foi aventada a busca por petróleo e urano floresta adentro. Ainda do ponto de vista econômico, o autor projetou a ocupação das margens da rodovia com propriedades rurais de produção intensiva de frutas, depois café, cacau, algodão castanhas e, por fim, gado (BELAUNDE TERRY, 1959, p. 97 e p. 100).

O traçado da estrada, para além de promover a maior incorporação de terras férteis, deveria ser pensado de modo integrado aos rios, para que não se sobrepusessem, mas formasse uma rede com as hidrovias. O projeto de Belaúnde era que a estrada complementasse os rios nos trechos em que estes não fossem navegáveis. Além disso, que em sua extensão máxima, a estrada pudesse integrar as três bacias hidrográficas do continente: Prata, Amazonas e Orinoco. (IBIDEM:97 e 112) Este ideal de uma grande obra que promovesse a integração continental fez com que Dourojeanni atribuisse a Belaúnde o epíteto de precursor da Iniciativa para Integração Regional Sul Americana (IIRSA) (DOUROJEANNI, 2017).

Ao fim e ao cabo, o livro-projeto *La conquista del Peru por los peruanos*, indicava que a Selva amazônica deveria ser ocupada e colonizada não por suas demandas específicas, mas como uma maneira de desafogar a Costa da onda de migrantes da Serra que para lá se dirigiam em busca de trabalho e acesso à educação e saúde. Sem mencionar o acesso a estes direitos básicos, a ideia de Belaúnde era direcioná-los à Amazônia a partir da oferta de terras baratas, *la tierra más barata do Peru*, de modo que a fórmula *una tierra sin hombres, para hombres sin tierras* parecia uma solução óbvia e fácil (BELAUNDE TERRY, 1959, p. 105). No entanto, as ações decorrentes desta interpretação da Selva como um vazio a ser ocupado tem apresentado suas consequências ao longo de todos estes anos. Vejamos agora o livro- denúncia de autoria de Marc Dourojeanni, Diego Dourojeanni e Alberto Barandiarán.

Estradas e devastação

A obra *Amazonia peruana en 2021* publicada meio século após o livro de Belaúnde, propõe um olhar diferente para a região: ao invés de vê-la como solução para problemas que lhes são externos, a grande questão era divulgar os impactos das obras nela realizadas e avaliá-los em relação aos seus pretenso benefícios. Segundo os autores, dados que se pautaram para construir sua análise estavam espalhados em diversas instituições públicas e privadas. Deste modo, o principal objetivo do trabalho era tornar acessível ao grande público dados referentes as obras que estavam em andamento e as projetadas a serem realizadas na região amazônica, uma vez que a falta de transparência era apontada como a principal causa de conflitos na região (DOUROJEANNI; BARANDIARÁN; DOUROJEANNI, 2009).

Os autores destacam que o ciclo de exploração da Amazônia do início do século XXI é muito maior que os anteriores (borracha no XIX e petróleo

em fins do XX) por sua dimensão, impacto e infraestrutura, portanto a potencialidade de conflitos também tem maiores proporções. Precisamos lembrar aqui o alto grau de violência alcançado pelos confrontos ocorridos na região de Bagua, Amazonas cujo auge foi um massacre de cerca de 30 pessoas em junho de 2009 que se manifestavam contra os Decretos Legislativos que ampliaram as possibilidades de exploração econômica em territórios indígenas. Tais decretos não haviam passado por consulta prévia aos povos indígenas conforme exige o Convenio nº169 da Organização Internacional do Trabalho, do qual o Peru tornou-se signatário em 1994.

Os autores analisaram as projeções acerca dos impactos ambientais e sociais dos empreendimentos previstos para a região até 2021, seguem em ordem decrescente de acordo com a magnitude dos impactos: em primeiro lugar construção de estradas, empatadas em segundo exploração madeireira, hidrelétricas e mineração; depois, em terceiro, exploração de hidrocarbonetos, seguida pela agricultura intensiva de biocombustíveis, hidrovias e por fim ferrovia (IBIDEM). Nos concentremos na construção de estradas e seus impactos, uma vez que, de todas as propostas, foi a que mais avançou, inclusive por ser meio para que outros empreendimentos aconteçam.

Segundo o texto, o objetivo da construção de estradas era além de interligar cidades, tornar a exploração da terra e o transporte dos produtos dela extraídos economicamente viáveis. Até este ponto há alguma concordância como texto de Belaúnde, as estradas deveriam servir para acessar as terras, no entanto, os impactos causados pela construção, sequer foram mencionados por este, e aqui está a principal diferença entre as obras.

Para os Dourojeanni e Barandiarán (2009) os altos impactos se deviam a falta de planejamento e ao não cumprimento da legislação protetiva existente, ou seja, não eram inerentes à construção de estradas. Tais problemas eram - e são - comuns aos oito países amazônicos. Os autores denunciam que um dos mecanismos utilizados para legitimar a abertura das estradas era simplesmente afirmar que as estradas já existiam e as obras deveriam apenas melhorá-las. No entanto, segundo os dados apresentados ao longo do texto, transformar simples “picadas” em estradas tinha graves consequências, os impactos podem atingir entre 50 a 200km de cada margem, considerando apenas a exploração de madeira. O impacto da abertura de estradas apresenta tamanho danos que, segundo conhecidos ambientalistas estadunidenses *la carretera Rio Branco a Cuzco es el comienzo del fin de la Amazonía* (WIRTH, GORE, HEINZ, LOVEJOY *apud* DOUROJEANNI; BARANDIARÁN; DOUROJEANNI, 2009).

Os autores dividiram os impactos resultantes da abertura de estradas em ambientais e sociais. Quanto aos impactos ambientais estavam o desmatamento tanto pela própria abertura das estradas, como pela agricultura e pela extração de madeira, aumento do risco de incêndios florestais, a caça ilegal para comércio de animais, carnes e peles, pesca ilegal, erosão dos solos e invasão de áreas protegidas entre outros. Quanto aos impactos sociais, a invasão de terras indígenas e conseqüente mortandade destes por doenças ou violências, deslocamento de povos indígenas e possíveis conflitos entre eles, especulação e apropriação ilegal de terras, expansão de cultivos ilegais, incentivo a migração para as cidades e conseqüente aumento de populações pobres, incentivo a formação de favelas, fomento ao subemprego e até mesmo a prostituição, inclusive infantil, perda de valores culturais tradicionais e por fim, mas não menos pior, disseminação de doenças como a malária e a dengue (DOUROJEANNI; BARANDIARÁN; DOUROJEANNI, 2009).

Diante de possíveis acusações de serem “contra o desenvolvimento”, os autores responderam que se trataria indicar se tal desenvolvimento prometido por tais intervenções na Amazônia aconteceria de fato e para quem. Ao responderem estas questões os Dourojeannis e Barandiarán tocaram no ponto nevrálgico do problema: os beneficiados por tais obras eram empreiteiras que receberiam dinheiro público — fruto de endividamento do Estado com bancos de fomento — para realizar as obras, ademais, quando calculadas as externalidades, ou seja, os danos colaterais, tais obras sequer eram rentáveis. Apoiados em estudos da *Conservation Strategy Fund* (CSF), mostraram a manipulação dos estudos de viabilidade das obras: não eram viáveis nem economicamente, tampouco ambientalmente. De modo que *los únicos que ganarián con esas obras son las empresas de construcción civil, los agentes finaceiros y, probabelmente, algunos políticos*. (IBIDEM:85)

Em relação às estradas e a maneira como são construídas os autores foram claros:

“Es decir que, en verdad, el problema que se denuncia en este informe, en el caso de las carreteras, no es el “hacer más” sino que es construir las o mejorarlas sin correlacionarlas con sus implicaciones ni con sus potencialidades. Si se hacen caminos, concomitantemente debe invertirse en ayudar a los productores rurales ya asentados sobre tanta tierra improductiva a usarla más intensamente sin deforestar más. Del mismo modo, deben perverse las inversiones que garanticen que la producción de madera a lo largo de esa vía sea legal, es decir que respete realmente

los planes de manejo. Esas tierras también deben permitir el desarrollo de programas de reforestación, de manejo de vegetación secundaria, restaurando ecosistemas degradados y, por lo menos, garantizando la conservación de los suelos más fértiles en la parte baja de los valles y la provisión con regularidad de agua de calidad, para los centros urbanos o para la generación de energía eléctrica.”. (DOUROJEANNI; BARANDIARÁN; DOUROJEANNI, 2009, p.121)

Tal conclusão vinha acompanhada do desejo de elaboração de planos de desenvolvimento que de fato pudessem contribuir para a melhoria da qualidade de vida das populações amazônicas, que trouxesse desenvolvimento real. Neste ponto, as duas obras convergem quanto à necessidade de planejamento por parte do Estado peruano.

Planificação: um tema em comum

O planejamento passou a ser um tema incontornável para os estados latino-americanos a partir da segunda metade do século XX, especialmente depois da crise de 1929 quando o papel do Estado foi imprescindível para recuperação da quebra do sistema. Belaúnde Terry (1959) incorporou o planejamento em sua obra, como uma tradição herdada do império Inca. Contudo, seu liberalismo exacerbado transparece no momento em que explicou o funcionamento de sua concepção de planejamento: quase sem mencionar o Estado, limitou sua atuação a organizar o sistema de empréstimos que financiaria a *ação popular*, entendida por livre iniciativa da população para resolver seus problemas. Tal conceito era tão importante que batizou seu então recém fundado partido (BELAUNDE TERRY, 1959).

O papel reservado ao Estado seria descentralizar a oferta de créditos, então concentrada nas grandes cidades, particularmente em Lima, e colocá-los a disposição dos camponeses para que estes pudessem solucionar os problemas que se apresentavam nos rincões do país mais rapidamente. Além disso, caberia ao Estado também traçar o caminho das estradas rumo à Selva que serviam para concluir a “conquista” do Peru e auxiliar as comunidades camponesas com assistência técnica e financiamento (correspondente ao valor da mão de obra empregada). Tal concepção limitada da atuação do Estado tem se mostrado uma constante nos governos peruanos praticamente desde a independência em meados do XIX, com raras exceções como a ditadura de Velasco Alvarado (1968-1975).

No texto dos Dourojeannis e Barandiarán (2009) a ausência de planejamento por parte do Estado peruano é apontada como um dos principais problemas do país. Esta ausência teria como consequência deixar os recursos naturais e humanos do país à mercê de interesses privados e estrangeiros, uma vez que as instituições nacionais não teriam estrutura para elaborar propostas para o desenvolvimento alinhadas com os interesses da população. Segundo os autores, o planejamento somente seria efetivo caso centralizado, pois somente assim, sob um olhar macro, todos os elos entre as obras e seus impactos poderiam ser projetados; ademais, anunciar apenas os impactos das obras em escala local imediata era uma das estratégias utilizadas para fazê-los parecer menores diluindo sua dimensão acumulada no todo. Além da centralização, outra característica fundamental deste sistema de planejamento que deveria ser criado pelo Estado peruano é que fosse democrático e transparente, que fosse aberto a participação da população pois somente assim poderia ser garantido que a população fosse realmente a beneficiária do sistema de planejamento. (DOUROJEANNI; BARANDIARÁN; DOUROJEANNI, 2009, p. 18)

Cada obra a sua maneira aponta para um problema comum ao Estado peruano: a ausência de planejamento. Para Belaúnde o planejamento deveria apenas dar condições para que as iniciativas populares pudessem prosperar numa dinâmica cooperativista. Para os Dourojeannis e Barandiarán (2009), tratava-se de instituição de Estado, com o objetivo de promover o desenvolvimento nacional de fato, priorizando os interesses sociais e ambientais dos peruanos.

Cabe lembrar aqui que durante um período de cerca de três décadas o Peru contou com o Instituto Nacional de Planificação (INP), uma instituição criada em 1962, durante o governo da Junta Militar presidida por Ricardo Perez Godoy, cujo objetivo era tornar mais eficaz a ação do poder público e estimular a iniciativa privada, de modo a promover o desenvolvimento com uma descentralização adequada, com a participação dos diversos níveis governamentais e envolvimento da população. O INP foi muito importante durante os anos 1960 e 1970, foi extinto durante governo Fujimori nos anos 1990, quando o neoliberalismo se tornou hegemônico em todo o continente²⁷.

O vácuo de planejamento do Estado peruano em relação à amazônia foi evidenciado na obra Amazonia Peruana em 2021 (2009) partir do contraste com a clareza de ação e direção dos interesses brasileiros em relação

²⁷ Ver: <https://www2.congreso.gob.pe/sicr/tradocestproc/clproley2001.nsf/pley/C9D0675A21A51BDC05256D25005DC15A?opendocument>. Acessado em: 20 jun. 2021.

à Amazônia Peruana: acesso ao Oceano Pacífico para escoar as mercadorias brasileiras rumo à Ásia, produção de energia hidrelétrica para o norte do Brasil e o fosfato para a agricultura. O problema é que a degradação da Amazônia andina se faria sentir também na Amazônia brasileira e isso tampouco importava aos grupos que lucrariam com as obras. Isso posto, do lado de cá da fronteira, fica claro que não se trataria de interesses planejados pelo Estado no Brasil, mas sim da instrumentalização deste por lobbies e seus interesses (RAVENA et alli, 2019).

Considerações Finais

Ao longo do último século observamos a voracidade com que avança a exploração dos recursos naturais e humanos que tem levado a sua exaustão. O tempo da natureza tem sido submetido ao tempo do consumo e dos mercados. A leitura de um projeto de governo elaborado há mais de 60 anos e um informe sobre a situação da região amazônica no Peru elaborado há pouco mais de uma década dão a dimensão da emergência de um novo contexto, no qual os impactos não podem mais ser ignorados; e ao mesmo tempo, da continuidade de uma lógica de exploração na qual o lucro de poucos se sobrepõe a sobrevivência de muitos.

As duas obras contribuem para analisar e compreender a função do Estado para garantir desenvolvimento e a preservação numa perspectiva temporal. Se a preservação sequer era um tema a mencionado há sessenta anos, atualmente é o fundamento do qual o desenvolvimento deveria partir. Aliás, o papel a ser ocupado pelo Estado, especialmente pelos membros do poder executivo e suas relações com as grandes empresas esteve no centro dos escândalos de corrupção no Peru na última década e foi um dos temas mais debatidos nas eleições presidenciais de 2021, das quais o país saiu muito dividido.

A construção de estradas na região amazônica analisada nas duas obras evidencia bem de um lado mudança de olhar do último meio século, e ao mesmo tempo a continuidade das práticas destrutivas, agora escamoteadas: se na primeira a floresta era sinônimo de madeira, na segunda a questão era como preservar a floresta e quais obras eram realmente fundamentais para o desenvolvimento da região. Neste ponto salta aos olhos a importância histórica de todas as pesquisas, mobilizações e denúncias que fundamentaram essa emergência do tema da preservação da Selva peruana.

Referências

BELAUNDE TERRY, F. **La conquista del Perú por los peruanos**. Lima: Ediciones Tawuantinsuyu, 1959.

CHONCHOL, Jacques. “El Desarrollo Rural y La Reforma Agraria En América Latina.” *Boletín De Estudios Latinoamericanos y Del Caribe*, n. 46, p. 3-15, 1989. JSTOR, www.jstor.org/stable/25675406. Accessed 29 June 2021.

CONTRERAS, Carlos, CUETO, Marcos. **História del Perú Contemporáneo**. 4ª Edición. Lima: 2007.

DOUROJEANNI, M. Belaúnde en la Amazonía. **Centro Amazonico de Antropologia y Aplicacion Practica**, 2017. Disponível em: <https://www.ca-aap.org.pe/2017/06/12/belaunde-en-la-amazonia-por-marc-j-dourojeanni/>.

DOUROJEANNI, M.; BARANDIARÁN, A.; DOUROJEANNI, D. **Amazonia peruana en 2021**. Lima: ProNaturaleza Fundación Peruana para la conservación de la naturaleza, 2009.

DURANT, Francisco. Odebrecht. La empresa que capturaba gobiernos. Lima: PUCP, 2018.

RAVENA, Nirvia; GAITÁN, Flávio; CABRAL, Eugenia Rosa; CASTRO, Pedro Paulo Cardoso Política e estratégias de integração na Pan-Amazônia: qual o lugar da agenda ambiental? IN *Desenvolvimento em Debate*. v. 7, n. 1, p.133-159, 2019 disponível em: http://inctped.ie.ufrj.br/desenvolvimentoemdebate/pdf/dd_v_7_n_1_Nirvia_et_al.pdf. Acesso em: 20 jun. 2021.

SOARES, Gabriela Pellegrino. **Projetos políticos de modernização e reforma no Peru:1950-1975**. São Paulo: Annablume/ FAPESP, 2000.

PARTE 2
HISTÓRIAS REGIONAIS

O COLÉGIO SAGRADO CORAÇÃO DE JESUS E O CURSO NORMAL EM PORTO NACIONAL: ALGUNS APONTAMENTOS HISTÓRICOS

*Erasmu Rosa da Silva*²⁸
*Regina Célia Padovan*²⁹

Introdução

A Ordem dos Dominicanos insere-se como parte constitutiva na história de formação do município de Porto Nacional, cidade localizada no atual estado do Tocantins que, nos idos do século XIX, pertenceu à região do antigo Norte de Goiás. Como ícone da representação dominicana materializada no espaço da cidade, além da Catedral Nossa Senhora das Mercês, encontra-se o Colégio Sagrado de Jesus, fundado no ano de 1906, objeto do presente estudo.

Nesse percurso, o objetivo do texto visa elucidar, no campo histórico das instituições educativas (MAGALHÃES, 2007), a constituição do Curso Normal oferecido pelo Colégio Sagrado Coração de Jesus, nos primeiros anos do século XX, no contexto de expansão da escola normal em Goiás. Para tanto, buscou-se marcar a representação da ordem dos dominicanos na cidade de Porto Nacional, em especial nos registros na imprensa e estudos produzidos sobre a ação dos religiosos e da educação das irmãs da ordem, responsáveis pelo Colégio e; num segundo momento, expressar as interfaces da formação escolar frente às necessidades sociais e familiares da época no município.

Assim, para o campo da pesquisa em história da educação, estudar o Colégio Sagrado Coração de Jesus, a partir dos apontamentos traçados pelo Curso Normal, contribui com o debate sobre a formação de professores na região do antigo Goiás e, por sua vez amplia o escopo de leitura acerca da educação na historiografia, como objeto importante a ser desvendado (BUFFA, 2007).

²⁸ Graduado em História; Mestrando do Programa Mestrado Profissional em História das Populações Amazônicas, campus de Porto Nacional, UFT, sob a orientação da Profa. Dra. Regina Célia Padovan.

²⁹ Professora do curso de História e do Programa Mestrado Profissional em História das Populações Amazônicas, Campus de Porto Nacional, UFT.

A ordem dos dominicanos no norte de Goiás

Os dominicanos chegaram na então conhecida cidade de Porto Imperial³⁰, no ano de 1886. Ainda no ano de 1883, estiveram os missionários no sertão goiano e região de divisa entre as províncias do Pará e Maranhão, numa viagem que durou por volta de seis meses (BRESSANIN, 2015), primeiro para a capital de Goyaz e, mais tarde, para Porto Imperial.

A cidade de Porto Imperial³¹ atendia aos ideais da missão dominicana no Brasil, no que se refere ao projeto vinculado ao processo da catequização dos povos indígenas e de afirmação do governo provincial e monárquico quanto a expansão e domínio das fronteiras do território nacional. Neste aspecto, a presença dos frades dominicanos e os registros de suas atividades em regiões da província foi veiculada nos jornais da época³². Em um dos registros, os frades e as irmãs de origem francesa tiveram suas ações notificadas, como o deslocamento da cidade de Uberaba, sede da ordem, para a capital de Goiás e, por fim, para a região norte da província. Um exemplo no acompanhamento da ordem foi assim noticiado no ano de 1886:

Partem a qualquer hora para Goiás, os missionários dominicanos Raymundo, Vicente, Germano, André, João, Joaquim e Paulo, e as irmãs de caridade Maria Imelde, Stephane, Elizabeth, Veronica e Beatriz. Somos informados que os missionários destinam-se à catequese dos indígenas e as irmãs vão para a santa casa de Misericórdia da capital daquela província. (O PUBLICADOR GOYANO, 1886)

Ainda no mesmo jornal, no ano posterior, reportava a informação:

Sob a direção do Revmo Sr. Mestre Frei Gabriel saíram no dia 14 do corrente ano os reverendos Srs Padres Missionários dominicanos Frei

³⁰ Porto Imperial, e posteriormente Porto Nacional, a partir do ano de 1890, destacou-se como importante cidade do norte de Goiás em razão do desenvolvimento econômico, vinculado às atividades produtivas, como a lavoura, a pecuária e a navegação, além da representação dos dominicanos nas atribuições da catequese e educação.

³¹ Entre as leituras produzidas sobre os missionários vigoraram os feitos e a preferência da ordem por regiões inóspitas, ou de maior sacrifício, como a escolha pelo norte de Goiás, na qual empreenderam incursões às aldeias indígenas, fundaram escolas, iniciaram a construção do templo e do convento Santa Rosa de Porto Nacional, reconhecido oficialmente, no ano de 1887, pela Província de Toulouse, local de origem dos missionários (OLIVEIRA,1997).

³² Todos os jornais citados neste artigo estão disponíveis na hemeroteca da Biblioteca Nacional <http://bdn.digital.bn.gov.br/hemeroteca-digital>. A grafia da escrita dos jornais foi atualizada no presente texto.

Miguel, frei Domingos e Frei Affonso para fundar uma casa de missão na cidade de Porto Imperial. (O PUBLICADOR GOYANO, 1887)

Ressalta-se que, os religiosos dominicanos ao se instalarem na cidade de Porto Imperial na segunda metade do século XIX, além das atividades paroquiais e religiosas passaram também atuar na educação, no ensino primário de meninos e meninas da cidade e regiões vizinhas, somando às escolas públicas elementares em funcionamento no município, desde os primórdios do século XIX. De certa forma, no contexto da instrução pública oferecida pelo Estado, a inserção das escolas religiosas representava uma opção ao ensino de qualidade, em especial, o ensino secundário, sem que fosse preciso o envio dos filhos de famílias abastadas para estudos na capital goiana.

Para as famílias portuenses, vinculadas à oligarquia local e o poder político, a contribuição da ordem dominicana vinculava-se ao interesse na implantação de uma educação mais conservadora na formação de futuras lideranças eclesásticas e políticas para a região (DOURADO, 2010, p. 45). A percepção dos dominicanos vistos como relevantes educadores na cidade e região do entorno de Porto Nacional, pode ser verificada em relato de um jornal local, o qual narra a presença de uma autoridade da região que visita Porto Nacional, com a finalidade de deixar os filhos aos cuidados dos religiosos para que fossem educados. A notícia, veiculada nos primeiros anos após fundação do Colégio dominicano, apareceu no jornal da cidade, afirmando que a família não poderia ter feito melhor escolha, e o que de certa maneira evidencia a expansão do Colégio dominicano que atendia clientela de regiões e estados vizinhos. Assim retratava o jornal:

O nosso amigo a quem desejamos feliz regresso, veio deixar no Colégio Sagrado Coração de Jesus, sabiamente dirigido nesta cidade pelas Exmas Irmãs dominicanas, os seus filhos Esthér e Antonio aquela interna e este externo, frequentando a escola de sexo masculino anexa ao mesmo colégio. (NORTE DE GOYAZ, 1912, p. 3)

O Colégio Sagrado Coração de Jesus constituiu um desdobramento importante da presença dominicana no município desde os anos finais do século XIX. A educação portuense nos primeiros anos da República ganhou expressão com a chegada das Irmãs Dominicanas do Rosário de Monteils, no ano de 1904. A principal função das missionárias era contribuir com os aspectos culturais, educacionais e religiosos nas atividades da ordem na cidade (BRESSANIN, 2015).

Neste aspecto, ressalta-se que Porto Nacional estava inserida numa região esquecida do Norte de Goiás, que por conseguinte não apresentava um cenário na educação muito diferente de outras partes da província no final do século XIX. As maiores oportunidades em propostas educacionais, assim como foi em boa parte da República se concentravam na capital goiana.

A instalação de um novo colégio em Porto Nacional era motivo de ser reverenciado pela elite local e população em geral, que contava com as opções limitadas para educar os seus filhos. Em seus estudos, Dourado (2010, p. 51) ressalta o panorama da educação na região norte do estado:

O quadro da educação primária na região norte do estado de Goiás (atual estado do Tocantins), no final do Império, ou seja, três anos antes da proclamação da República, constava de 20 escolas de instrução primária, sendo que destas, 13 eram destinadas ao sexo masculino e sete para o sexo feminino. Trata-se de um panorama que revela que, numa média de 40 anos (de 1837 a 1886), foram criadas somente 13 escolas, aumentando-se o raio de atendimento para oito (8) localidades..

Após sua fundação de forma provisória, em meados de 1904, e de maneira efetiva no ano de 1906, o Colégio Sagrado Coração de Jesus iniciou suas atividades atendendo apenas o segmento da educação primária³³ estendendo-se mais tarde, para outros segmentos da escolarização. O consenso local era de que as irmãs dominicanas apresentavam um ensino diferenciado, comparado aos outros estabelecimentos, ao passo em que além da educação formal, inseriam-se no aspecto religioso e cultural das alunas tuteladas e sob os seus cuidados. Assim, os colégios dominicanos da Capital e Porto Nacional também apresentavam um currículo que ia além do tradicional. De forma específica, Sardinha Barros, (2008, p. 57) salienta o perfil da educação religiosa:

Elas vieram ensinar o que acreditavam ser as boas maneiras, trazer a moral cristã e civilizadora para Porto. Isso pode ser percebido no currículo escolar, que incluía, além das disciplinas obrigatórias, Instrução Religiosa, Trabalhos Manuais, Canto Orfeônico/Música, Latim e Francês. Ensinavam os alunos a cantarem o hino da França. Era a educação civilizadora no sertão.

³³ Além do colégio interno e do cuidado com a escola pública primária, ambas para meninas, o Colégio Sagrado Coração de Jesus passou a oferecer o externato para ambos os sexos. No entanto o foco principal da Congregação de Monteils era a educação de meninas e moças (BRESSANIN, 2015).

Numa outra perspectiva de leitura, modelo de educação apresentado pelos dominicanos se encaixa como cerne disposto no discurso civilizatório empreendido no contexto de Porto Nacional, sob uma ótica de sertão. Para Oliveira (1997) o retrato do cultural e cotidiano em Porto Nacional, na passagem do século XIX para o XX pode ser visualizado como um local ou “Um Porto no Sertão” a partir dos pequenos avanços visualizados no período. A autora define como a historiografia tradicional entendeu o emprego do conceito de sertão, em especial ao antigo norte goiano, quase sempre associando a um lugar de atraso. Na problematização do uso da palavra, ressalta que

Se formos à procura do significado da palavra sertão nos dicionários, a mesma se mostrará de fácil definição: por exemplo, “zona pouco povoada do interior do país, em especial do interior semiárido da parte norte-ocidental, mais seca do que a caatinga, onde a criação de gado prevalece sobre a agricultura, e onde predominam tradições e costumes antigos.” (Dicionário Aurélio). (OLIVEIRA, 1997, p. 57)

A atuação das irmãs dominicanas no município de Porto Nacional obedeceu aos empreendimentos de expansão e afirmação social e religiosa da ordem, desde a fundação do colégio, como no acolhimento imediato dos alunos de ensino primário, na medida em que a escola funcionava em um lugar emprestado e provisório. Foi então que, “Em maio de 1906, as dominicanas inauguram o prédio do Colégio Sagrado Coração de Jesus construído na rua Coronel Pinheiro, conhecida como rua do Cabaçal ou Cabaçaco” (SARDINHA BARROS, 2008, p. 56).

A pouca oferta de escolas na região norte não deve ser entendida como o único aspecto para a escolha da educação dominicana. Também é necessário adicionar a essa equação a estrutura política, cultural e religiosa da sociedade, uma sociedade que buscava se dissociar da pecha de região atrasada e que via nos dominicanos um sinônimo de civilidade e excelência.

A fama de boas educadoras das irmãs dominicanas atravessava fronteiras, chegando para estudar no Sagrado Coração de Jesus moças do Maranhão, Piauí e cidades vizinhas. Elas vieram ensinar o que acreditavam ser as boas maneiras, trazer a moral cristã e civilizadora para Porto. Isso pode ser percebido no currículo escolar, que incluía, além das disciplinas obrigatórias, Instrução Religiosa, Trabalhos Manuais, Canto Orfeônico/Música, Latim e Francês. Ensinavam os alunos a

cantarem o hino da França. Era a educação civilizadora no sertão. (SARDINHA BARROS, 2008, p. 57)

Nesse sentido, a educação dominicana antes de tudo tinha como princípio a necessidade civilizar³⁴ os alunos para que pudessem se apresentar a sociedade como modelos a serem espelhados. As irmãs agregavam ao processo educativo os seus valores e os da sociedade da época, sejam religiosos ou culturais.

Porto Nacional, neste período, tinha como principais lideranças as oligarquias locais. A educação dos filhos dessa elite seria o mecanismo para a manutenção e sucessão das lideranças no poder. Para Dourado (2010, p. 39), “O que se apreende, sobretudo, é que a educação era importante instrumento portuense para os setores dominantes. A formação escolar, sobremaneira, era tida como forma de preencher o quadro geral da administração política do arraial”. Apesar dessa estrutura já vir estabelecida desde o período imperial ela continua no período da república.

A influência das irmãs dominicanas como educadoras não se restringia apenas ao município de Porto Nacional, estendia-se na formação de cidadãos modelos e encontrava eco nas regiões e estados vizinhos. De certa maneira, este aspecto ocasionou um clima europeizado de refinamento, o que fazia com que as famílias portuenses se sacrificassem para colocar os filhos no colégio (BRESSANIN, 2015).

Assim como outros colégios dominicanos no estado de Goiás, o Colégio Sant’Ana, fundado na capital era um entre outros que recebia ajuda financeira do poder público. Na região do antigo norte goiano, o Sagrado Coração de Jesus também contou com o aporte financeiro do governo para manter a suas operações e suprir a carência na região. Ao atribuir a educação feminina a cargo das freiras dominicanas, o Estado passou a pagar uma ajuda de custos para despesas como aluguéis e salários das professoras (DOURADO, 2010).

As irmãs dominicanas e o Curso Normal

A partir da consolidação das irmãs dominicanas na cidade de Porto Nacional, logo foi construído um prédio destinado ao projeto da educação, no

³⁴ O conceito de civilté adquiriu significado para o mundo Ocidental numa época em que a sociedade cavaleirosa e a unidade da Igreja Católica se esboroavam (...). O conceito de civilté, também, constitui expressão e símbolo de uma formação social que enfeixava as mais variadas nacionalidades, na qual, como na Igreja Católica, uma língua comum é falada, inicialmente o italiano e, em seguida, cada vez mais, o francês (ELIAS, 1994, p.77).

ano de 1906. Com o recém-fundado Colégio, o mesmo seria alçado ao *status* de Escola Normal, responsável pela formação de professoras, quadro tão necessário para a região e urgente frente as demandas ainda advindas do período imperial. As religiosas educadoras, em paralelo com o ensino primário, também passaram a ofertar o ensino secundário, formando futuras professoras.

Apesar de ser elevado a Escola Normal pela Lei no 301 de 18 de julho de 1907, como noticiou o jornal *Semanário Oficial*, de 1907, foi só no ano de 1920 que o Colégio Sagrado iniciaria, de fato, suas atividades neste segmento da educação. O jornal repercutiu as escolas responsáveis pela formação do quadro de professoras: “Equipara as Escolas normal os colégios de Santa Anna da Capital, de Santa Catharina de Senna de Bella Vista e do Sagrado Coração de Jesus do Porto Nacional” (*SEMANÁRIO OFFICIAL*, 1907, p. 2).

Nessa ocasião, os colégios Santa Anna da Capital, de Santa Catharina de Senna, de Bella Vista e o Sagrado Coração da ordem dos dominicanos foram elevados a categoria de Escola Normal para somar com o Lyceu já existente na capital que também oferecia o magistério junto a outros segmentos de ensino. O Lyceu, diferente dos colégios dominicanos, era mantido exclusivamente pelo poder público sendo, portanto, gratuito, além de abrigar no mesmo prédio o curso de Direito, e também mantinha em paralelo funcionando em anexo, uma escola de ensino primário.

O Colégio Sagrado Coração de Jesus deu início a primeira turma da Escola Normal apenas em 1920, restrito ao atendimento de mulheres. Com o início da República, o ensino público ficou cada vez mais laico e o seu funcionamento passou a ocorrer em escolas mistas. Com isso, a sociedade conservadora da época, ao colocar as filhas na escola dominicana, optava em preservar as moças de família, privando-as de uma convivência mista. Portanto, em atendimento ao pensamento vigente, os dominicanos veem nessa resistência uma forma de inserir as irmãs dominicanas no contexto da educação goiana.

Havia muita resistência das famílias para a saída das meninas estudarem em escolas mistas, neste contexto, as escolas das irmãs dominicanas se apresentava uma opção acertada a estas famílias “Há na cidade escola para rapazes, mas não há escolas convenientes para moças. E a prioridade da Congregação de Monteils era exatamente o trabalho educacional com as moças” (*SANTOS*, 1996, p. 139) .

A sociedade portuense, não diferente de outras elites oligárquicas da região, também apresentava uma diferenciação em relação as moças de suas famílias principalmente as dos estamentos mais altos e de famílias tradicionais. E nesse aspecto, as estudantes da Escola Normal vinculada ao Colégio tinham

um status diferenciado na cidade de Porto Nacional “Essas meninas, adolescentes, que viviam reclusas sob uma rígida disciplina, ocupavam um lugar diferenciado na sociedade portuense. Até a aproximação delas era limitada, sendo restrita apenas a parentes e pessoas autorizadas pelos pais” (SARDINHA BARROS, 2008, p. 66).

O perfil das alunas do Sagrado Coração de Jesus correspondia sobretudo às filhas das elites locais e da região. Por outro lado, o colégio oferecia ainda vagas em forma de bolsas para alunas pobres, o que permitia a coexistência no mesmo espaço de alunas de diferenciado nível social e econômico, o que determinava, em certa medida, um tratamento diferente das irmãs dominicanas para cada grupo.

À medida que a educação se expandiu para outros grupos sociais como meio de ascensão e participação aos direitos firmados pela cidadania republicana, aos poucos, as famílias de menor poder aquisitivo passaram a entender a educação dos filhos como um fator de mobilidade social. As meninas das classes mais baixas só foram inseridas na educação quando o País passa a associar a democratização do ensino com a ideia de progresso. Por conta do preconceito de etnia e de gênero, as mulheres negras e indígenas tiveram uma educação com atraso (ROSA, 2011).

Nesse contexto da educação republicana, conviveram em consonância um ensino público, laico e gratuito, com o fortalecimento do ensino religioso e privado, oferecido por instituições religiosas confessionais. A diversidade da oferta educacional não atendeu a demanda de uma população analfabeta e distante da escola, na realidade de muitas cidades brasileiras.

Um elemento a ser destacado na educação do Colégio Sagrado Coração de Jesus foi o seu projeto ancorado na missão religiosa de civilizar e catequizar os sertanejos e indígenas da região. Assim, um fragmento de jornal goiano, nas décadas iniciais da República, narra ao público que as irmãs dominicanas agradeceram pessoalmente por meio da diretora vigente, irmã Ignez, do Colégio Sagrado Coração de Jesus aos responsáveis pelo jornal por terem noticiado o casamento de uma de suas educandas, representada como indiazinha xerente, criada educada com todo desvelo, segundo o autor, pelas exímias irmãs dominicanas (NORTE DE GOYAZ, 1910).

Esta informação remete à compreensão do Colégio Sagrado que, desde a sua fundação, funcionou em regime de internato e externato para ambos os sexos e na forma de educação, no acolhimento as moças de diversas regiões. As alunas ficavam sob a tutela das irmãs dominicanas, em um primeiro momento no ensino primário e posteriormente com início das atividades na

Escola Normal. As alunas pobres que eram acolhidas pelas irmãs Dominicanas recebiam o nome de Martinhas³⁵. As martinhas eram aceitas no Colégio por pedido da família, que não tinha condições de pagar os estudos da filha e desejam uma educação mais rígida (SARDINHA BARROS, 2008).

O funcionamento de um curso normal no Colégio Sagrado Coração de Jesus foi permitido pelo estado através da lei no de 18 de julho de 1907. Porém, só entraria em funcionamento a partir de 1920, como já indicamos. Até então as atividades das irmãs na educação municipal se concentravam no segmento primário.

Sob uma outra ótica, o início das atividades da Escola Normal no Colégio pode ser percebido como uma maneira em que as irmãs encontraram para não perder o aumento na subvenção do estado aos colégios particulares.

Este só foi instalado em 18 de janeiro de 1920, oficializado pelo Decreto nº 6.608 de 28 de maio de 1920. Vale destacar que pela Lei Estadual nº 549, de 6 de julho de 1917, o governo goiano elevou a subvenção concedida a esta instituição de ensino de 1:200\$000 para 2:400\$000 anuais, ficando este obrigado a estabelecer imediatamente o Curso Normal completo para o recebimento da nova subvenção. (DOURADO, 2010, p. 138)

O primeiro livro de abertura da Escola Normal encontrado no arquivo do colégio é datado em 1921. A primeira turma de alunas no curso normal no colégio não tinha um número expressivo de matriculadas, sendo estas apenas cinco (SARDINHA BARROS, 2008).

O livro de abertura registra que “Aos 18 de janeiro de 1921 nesta cidade de Porto Nacional na comarca do alto Tocantins do estado de Goyaz trigésimo primeiro da república dos Estados unidos do Brasil...”³⁶ No referido documento, consta também o registro das primeiras alunas matriculadas no Curso Normal, a entrada subsequente, na data de 1924, sendo esta a segunda turma de primeiro ano de ingressantes no Curso Normal.

Assim como Porto Nacional, a oferta das escolas normais de ensino secundário em Goiás ganhou relevância nos tempos iniciais da República, ação quase nula no regime Imperial. “Em Goiás, a Escola Normal Pública foi criada em 1858, recriada em 1882, persistindo de 1884 a 1886, sendo reativada, posteriormente, no início do século XX” (CANEZIN; LOUREIRO, 1994, p. 9).

³⁵ Esse nome tem origem em Santa Marta, que é modelo do trabalho em contraposição à Maria, como modelo de contemplação.

³⁶ Livro Termos de Visitas, 1921. Arquivo do Colégio Sagrado Coração de Jesus, Porto Nacional.

Os colégios que foram elevados à condição de Escola Normal no estado de Goiás pela lei 301 de 18 de julho de 1907, tinham como contrapartida passarem pela visita de um inspetor do estado para que estes pudessem atestar que os recursos repassados pelo poder público estavam sendo usados, conforme as especificações legais impostas. O Colégio Sagrado Coração de Jesus já contava com o seu fiscal nomeado pelo estado desde 1915, cinco anos antes de começar as suas atividades no ensino secundário. Desde este ano, já havia sido nomeado o fiscal do governo junto ao Colégio. O Deputado Estadual João Ayres Joca (DOURADO, 2010).

Assim, o Colégio Sagrado Coração de Jesus, na perspectiva do ensino secundário no Goiás e na região do antigo norte goiano, além de seus elementos civilizatórios e ideológicos, seguia o mesmo padrão de outros colégios particulares das ordens religiosas. Ambos serviam como um apêndice estatal para suprir a demanda de instituições que oferecesse o ensino secundário orientado a formação de professores.

O decreto nº. 26, de 23 de dezembro de 1893, o qual compõe o Regulamento da instrução primária do Estado de Goiás, aponta para o projeto de modernização do estado nesse período da República e da obrigatoriedade do poder público em ofertar o ensino primário. Entretanto, o público carecia de um quadro de professores formados, na medida em que apenas o Lyceu na capital era insuficiente para suprir a demanda da educação no estado.

A necessidade latente de formar professores pode ser observada até mesmo no jornal oficial de Goiás. Nas palavras do secretário de instrução pública, a sociedade depositava toda confiança nos normalistas e que a função do estado é formar professores para o ensino primário (SEMANÁRIO OFFICIAL, 1905).

Por este viés, evidencia-se que a presença dos dominicanos na região do antigo norte do Goiás configura como um marco não apenas religioso. Os dominicanos se envolveram em diversos elementos da sociedade portuense, não apenas nas relações políticas mantendo proximidade com as oligarquias locais e da região, mas também contribuindo com outros setores da sociedade, como um processo civilizatório de cultura e costumes diferenciados em uma cidade do sertão goiano.

Considerações Finais

Depreende-se, portanto, que o pequeno cenário retratado sobre a educação dominicana e sua repercussão na constituição da escola Normal incidiram

de forma relevante na região do antigo norte de Goiás, e em especial, na cidade de Porto Nacional. Vimos que a criação do Colégio Sagrado Coração de Jesus contribuiu nas suas especificidades a ampliação das atividades educacionais. A permanência da ordem religiosa com as subvenções financeiras quanto ao quadro da educação confessional foi um diferenciador na oferta do Curso Normal, na interlocução com a política educacional que envolveu a formação de professores nos tempos modernos da República, ao longo do século XX.

Sabe-se que todo o aparato que envolveu as práticas educativas e os preceitos religiosos em torno do projeto de formação implementado pelo Colégio e pelo Curso Normal, responderam às necessidades vigentes do período e marcaram um tempo de registros sobre a educação confessional feminina e o perfil necessário ditado pela legislação vigente sobre o perfil das professoras para atuar nas escolas primárias. Em tempos outrora, outros sentidos foram construídos e elaborados no campo da educação. Cabe-nos mergulhar em documentos diversos, no enriquecimento das leituras e da pesquisa em educação, como evidenciado nos apontamentos históricos aqui apresentados.

Referências

BRESSANIN, C. E. F. *Entre missões, desobrigas, construções e projetos educativos: a ordem dos Pregadores nos sertões do Antigo Norte de Goiás*. Dissertação (Mestrado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em História, Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, Goiás, 2015.

BUFFA, Ester. Os estudos sobre instituições escolares: organização do espaço e propostas pedagógicas. In: NASCIMENTO, Maria Isabel Moura; SANDANO, Wilson; LOMBARDI, José C.; SAVIANI, Dermeval. (Org.). *Instituições escolares no Brasil: conceito e reconstrução histórica*. Campinas: Autores Associados, 2007, p. 151-164.

CANEZIN, M. T.; LOUREIRO, W. N. *A Escola Normal em Goiás*. Goiânia: Ed UFG, 1994. (Coleção Documentos Goianos, 28).

DOURADO, B. B. *Educação no Tocantins: Ginásio Estadual de Porto Nacional*. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, Goiás, 2010.

ELIAS, Norbert. *O processo civilizador: uma história dos costumes*, v. 1. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.

MAGALHÃES, Justino. A construção de um objecto do conhecimento histórico: do arquivo ao texto. *Educação Unisinos*, v. 11, n. 2, p. 69-74, maio/agosto 2007.

OLIVEIRA, Maria de Fátima. *Um porto no sertão: cultura e cotidiano em Porto Nacional 1880/1910*. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, Goiás, 1997.

ROSA, R. V. M. Da feminização do magistério: representações e espaço docente. **Revista Pandora Brasil**, n. 4, 2011. http://revistapandorabrasil.com/revista_pandora/materialidade/renata.pdf

SANTO.S, Edivaldo A. *Os Dominicanos em Goiás e Tocantins (1881-1930): Fundação e Consolidação da Missão Dominicana no Brasil*. Dissertação (Mestrado em História). Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, Goiás, 1996.

SARDINHA BARROS, Mariana. *O Sagrado Coração de Porto Nacional*. Goiânia: PUC, Goiás, 2008.

Documentos

Arquivo - Colégio Sagrado Coração de Jesus. Livro Termos de Visitas. 1921, Porto Nacional. Tocantins.

HEMEROTECA - BIBLIOTECA NACIONAL . *Norte de Goyaz*, ed., 113, 1910.

HEMEROTECA - BIBLIOTECA NACIONAL. *Norte de Goyaz*, ed., 159, 1912.

HEMEROTECA - BIBLIOTECA NACIONAL. *O Publicador Goyano*, 1886; 1887.

HEMEROTECA - BIBLIOTECA NACIONAL. *Semanário Oficial*. ed., 288, 1905; ed., 393, 1907.

OS MODOS DE INFLUÊNCIA DA TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO NO COMBATE À DITADURA CIVIL MILITAR

*Janildes Curcino Sarzêdas*³⁷

*Vasni de Almeida*³⁸

Este capítulo é parte da pesquisa para dissertação de mestrado, em processo de finalização no Programa de Pós-Graduação em História das Populações Amazônicas, PPGHispan. O foco da pesquisa está voltado para a atuação de religiosos e religiosas católicas da Diocese de Porto Nacional, que no período de redemocratização brasileira (1978-1985) atuaram junto aos pobres da região. A pesquisa sobre organismos criados no interior do catolicismo para organizar a luta dos trabalhadores do campo e da cidade, objeto desse texto, tem como meta sinalizar para os modos pelos quais os agentes religiosos da diocese se inspiraram para o atuarem junto aos posseiros e empobrecidos da terra. Os organismos que destacamos aqui tiveram forte impacto sobre as ações de padres e freiras no Tocantins, antigo norte goiano. Na primeira parte do capítulo, ocupamo-nos, de forma breve, dos fundamentos teológicos e sociológicos da Teologia da Libertação no Brasil. Na segunda, procuramos demonstrar os modos com os quais a Teologia da Libertação se consubstanciou em práticas religiosas e políticas.

As raízes da Teologia da Libertação

No Brasil, bem como em toda a América Latina, a situação de dependência originada pela exploração colonial levou as populações desses países a uma situação de pobreza e exploração. Essa realidade observada foi objeto de estudos de cientistas sociais que formularam a Teoria da Dependência, nas décadas de 1960 e 1970³⁹. É neste contexto que alguns grupos de teólogos de

³⁷ Mestranda do Programa de Pós-Graduação em História das Populações Amazônicas, PPGHispan, sob a orientação do Prof. Dr. Vasni de Almeida.

³⁸ Docente do Programa de Pós-Graduação em História das Populações Amazônica — PPGHispan.

³⁹ A teoria da dependência é uma formulação teórica desenvolvida por intelectuais como: Ruy Mauro Marini, André Gunder Frank, entre outros, que consiste em uma leitura crítica e marxista não-dogmática dos processos de reprodução do subdesenvolvimento na periferia do capitalismo mundial, em contraposição às posições marxistas convencionais dos partidos comunistas e à visão estabelecida pela Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe (CEPAL).

vários países latino-americanos tomaram ciência de que o método teológico tradicional europeu não estaria mais apropriado para tratar do que ocorria na América Latina e que as particularidades do continente não permitiam que a teologia latino-americana fosse simplesmente reprodução mimética da teologia europeia. Esses teólogos perceberam que teriam que lançar mão das outras ciências para encontrar respostas às inquietações sociais.

A análise da Teoria da Dependência, principalmente na sua vertente marxista, constituiu-se assim o cenário propício para a gestação da Teologia da Libertação (TL). Teologia que tomou forma na América Latina depois do Concílio Vaticano II⁴⁰ (1962 - 1965) e da Conferência de Medellín⁴¹ (1968) e incorporou as várias manifestações sociais de modo particular no Brasil.

Segundo Pedro Silva (2017) as razões que acabam por justificar a adoção do termo libertação são: a influência das frentes de libertação nacional com todas suas variantes; a linguagem das esquerdas; o vocabulário do marxismo Latino-Americano discordante do reformismo dos partidos comunistas da linha moscovita; a linguagem do movimento estudantil. Para o autor, “Nós nos apercebemos que historicamente, não somos povos, em via de desenvolvimento, mas, sim, povos obrigados ao subdesenvolvimento, por estarmos dominados, o que é muito diferente” (2017, p. 27).

Os irmãos Clóvis e Leonardo Boff (2010, p.93-94), sinalizam que a TL tem suas raízes [...] “na tradição profética de evangelizadores e missionários, que desde o início da colonização questionam o tipo de presença da Igreja no Continente”. Os autores apontam que missionários como Bartolomeu de las Casas, Antônio Vieira, Frei Caneca, entre outros, já se inquietavam com a maneira com que a Igreja, o Estado e a sociedade dominante do seu tempo tratavam os indígenas, negros, mestiços e populações pobres do campo e da cidade.

No espírito, nas décadas de 1950 e 1960, alguns missionários católicos e protestantes se aliaram à sociedade organizada para fundamentar uma explicação teológica afinada ao posicionamento ao lado do pobre, num período em que os governos populistas como Perón na Argentina, Vargas no Brasil e Cárdenas no México incentivaram uma consciência nacionalista e um

⁴⁰ O Concílio Vaticano II (CVII), XXI Concílio Ecumênico da Igreja Católica, foi convocado no dia 25 de Dezembro de 1962, através da bula papal “Humanae Salutis”, pelo Papa João XXIII. Este mesmo Papa inaugurou-o, a ritmo extraordinário, no dia 11 de outubro de 1962. O Concílio, realizado em 4 sessões, só terminou no dia 8 de dezembro de 1965, já sob o papado de Paulo VI.

⁴¹ A Segunda Conferência Geral do Episcopado Latino-americano realizou-se em Medellín, na Colômbia no período de 24 de agosto a 6 de setembro de 1968. A Conferência foi convocada pelo Papa Paulo VI para aplicar os ensinamentos do Concílio Vaticano II às necessidades da Igreja presente na América Latina.

significativo desenvolvimento industrial beneficiando as burguesias nacionais, enquanto que a maioria da população urbana e rural foi sendo marginalizada. Quando, no final da década de 1960, o populismo e o desenvolvimentismo entraram em crise, os pensamentos sociológicos marxista e weberiano puderam demonstrar as causas do subdesenvolvimento. Desfazia-se assim “as bases para a Teologia do Desenvolvimento e se criavam os fundamentos teóricos para uma Teologia da Libertação” (BOFF; BOFF, 2010, p. 96).

No entanto, o pensamento teológico que se formulou após o Concílio Vaticano II e as práticas libertárias da comunidade organizada na América Latina só assumiram a denominação de Teologia da Libertação quando, em dezembro 1971, o teólogo peruano Gustavo Gutiérrez publicou o livro *Teologia de La Liberación, perspectivas*, defendendo um engajamento das igrejas cristãs na sociedade e contra as desigualdades sociais.

De acordo com Löwy (2000, p. 56), a Teologia da Libertação é um corpo de textos produzidos a partir de 1970, mas ela também é feita pelo povo e tem como base a fé que transforma a história, pois ela “[...] está intimamente ligada à própria existência do povo à sua fé”. Para o sociólogo marxista, os processos de lutas populares que aconteceram no curso do século passado são “[...] incompreensíveis e inexplicáveis se não se levar em consideração a profunda modificação da cultura católica latino-americana resultante da integração, por importantes setores da Igreja, de alguns temas essenciais do marxismo” (LÖWY, 2000, p. 18).

A Práxis Libertadora

Para compreender como a Igreja Católica se estruturou e se inseriu no meio dos pobres no Brasil, por meio de movimentos que se consolidaram como mecanismos das *práxis* libertadoras propostas por sua parcela progressista que aderiu a Teologia da Libertação, vamos nos ater sobre alguns organismos criados, no interior dessa igreja, nas décadas de 1960 e 1970, que de alguma forma influenciou ou foram influenciados pela Teologia da Libertação.

Esses organismos foram pensados e colocados em prática para que o catolicismo brasileiro atuasse de forma efetiva no combate às desigualdades sociais geradoras da pobreza e contra o cerceamento das liberdades imposta pelos governos ditatoriais. Nesse capítulo, dispomo-nos a descrever o Movimento de Educação Básica (MEB); as Comunidades Eclesiais de Bases (CEBs); o Centro de Estudos de Ação Social (CEAS); o Conselho Indigenista Missionário (CIMI) e a Comissão Pastoral da Terra (CPT).

O Movimento de Educação Básica (MEB) nasceu em 21 de março de 1961, mediante decreto presidencial nº 50.370 do Governo Federal, em parceria com a CNBB. Objetivava promover *educação de base* em alguns estados. Por meio desse decreto, o governo federal se obrigava a fornecer “recursos para a realização de um Movimento de Educação de Base por intermédio das emissoras católicas, através do convênio com o Ministério da Educação MEC e outros órgãos da administração federal” (PAIVA, 2003, p. 251).

Em sua fase inicial o MEB utilizava-se da música, do teatro, e do cinema popular como espaço de formação política; além de campanhas como *De pé no chão também se aprende a ler*, que tiveram como objetivo a alfabetização de crianças e adultos das classes populares.

Rodrigues (2008) escreve que entre 1961 e 1966 houve uma maior intensidade da atuação do MEB, especialmente em 1962, ano que ocorreu o 1º Encontro Nacional de Coordenadores realizado em setembro, e que possibilitou nova orientação teórica deixando o movimento mais politizado, distinguindo-se das demais iniciativas de alfabetização existentes no Brasil. O autor lembra que o golpe militar de 1964 foi data marcante para o movimento. O MEB ficou prejudicado, sofreu as consequências da falta de recursos, mas não deixou de atuar, mesmo que em menor abrangência e com fiscalização do governo militar. Muitos educadores foram exilados e o material didático *Viver é Lutar* foi apreendido e acusado de subversivo, por questionar a precariedades das condições em que muitas pessoas vivia em oposição à proposta de desenvolvimento social do país divulgada pelo governo. Zachariadhes (2010, p.75) ressalta isso ao apontar que “o MEB teve sua sede ocupada, escolas fechadas e seus integrantes foram perseguidos em várias cidades”.

Entre os educadores do MEB que foram exilados estava Paulo Freire, cujo método de educação popular se irradiou entre as organizações da sociedade civil brasileira, pautando a atuação de diversos movimentos sociais, que, com certeza, tiveram importante papel na luta contra a ditadura nas décadas de 1970 e 1980.

Para Machado e Marques (2015, p. 158) “a proposta elaborada por Paulo Freire pretendia alfabetizar o indivíduo a partir do seu universo real, ou seja, o meio em que o educando vivia”. Os autores apontam ainda que a proposta de educação popular de Paulo Freire se disseminou, “pautada em um processo de alfabetização em que a relação pedagógica tornava-se uma ação política capaz de dar ao educando condições para ele reinventar-se na história, tornando-se um sujeito transformador do processo histórico” (2015, p.159). E ao citar Frei Betto, os autores afirmam: “Frei Betto considera que a teologia da libertação surgiu nesses espaços, para onde o povo levou as ideias pedagógicas freireanas”.

Machado e Marques (2015) sinalizam ainda para uma intrínseca relação entre a Teologia da Libertação e as ideias de Paulo Freire. Os autores, inspirados na obra de Frei Carlos Josaphat⁴² *Paulo Freire, ética e teologia da libertação*, afirmam:

Nas atividades realizadas por Paulo Freire, já despontava o filósofo da libertação que a teologia já andava procurando. Ele considera que o pensamento freireano de maneira inteiramente independente e plenamente racional, ele nos dá uma filosofia da libertação no momento em que o pensamento cristão tem necessidade dessa filosofia, pois buscava penosamente uma “teologia da libertação” (2015, p.161).

Tanto as ideias de Paulo Freire quanto as atividades desenvolvidas pelo MEB foram importantes para o evangelismo social católico brasileiro, pois possibilitaram uma intensa mobilização da população da zona rural e das periferias dos grandes centros urbanos, pois além de ter influenciado e incentivado a sindicalização camponesa, promovia a conscientização política. (MACHADO & MARQUES, 2015).

Outro organismo importante para a disseminação de práticas da Teologia da Libertação foram as Comunidades Eclesiais de Bases, que não obstante as controvérsias quanto à precisa data de sua criação, sabe-se ao certo que as CEBs uniam, a partir de pequenos e numerosos grupos, a reflexão política com a dimensão do sagrado. Segundo o pensamento de Frei Betto (1981), as CEBs se estruturam a partir de três etapas. A primeira, que caracterizava as CEBs e pelas quais surgem os movimentos. A segunda quando as CEBs se ampliam com as ações dos sujeitos já organizados em prol de sua libertação e luta por direitos. E a terceira etapa pelo seu desenvolvimento, presença e participação efetiva nos movimentos sociais organizados como sindicatos, movimento estudantil, de mulheres, rurais, urbanos, fazendo-se presentes nas greves e nas lutas pelo direito a ter direitos encabeçados pelos movimentos sindicais.

Maciel (2011), ao estabelecer uma relação entre as CEBs e Teologia da Libertação, aponta que “As CEBs [...], tendo a teologia da libertação como parâmetro, fizeram uma importante crítica à Igreja Católica que havia apoiado o golpe militar e se tornaram espaços também de reflexão, socialização política e de resistência contra as injustiças cometidas” (2011, p. 332).

⁴² Frei Carlos Josaphat Pinto de Oliveira, foi um teólogo dominicano brasileiro, professor emérito da Universidade de Friburgo, Suíça, Dr. Honores Causa pela PUC Pontifícia Universidade Católica de São Paulo em 2014. Estadão, 08 de novembro de 2002.

Para discorrer sobre as CEBs, faz-se necessário apontar para uma cartilha que se propagou praticamente em todos os municípios e vilarejos do Brasil, nos quais duas ou três lideranças das comunidades católicas possuíam uma. A cartilha *Abra a porta: cartilha do povo de Deus* é um material que teve a sua primeira publicação em 1979, pelas Editoras Paulinas. Esse material foi resultado do trabalho de redação e organização das equipes das dioceses de Caratinga, Teófilo Otoni, Divinópolis e Araçuaí cidades o estado de Minas Gerais. Na 32ª. Edição, o prefácio de apresentação da cartilha, assinado pelos bispos das dioceses supracitadas, traz a seguinte descrição:

ABRA A PORTA, POVO — título de um canto conhecido deu origem ao livro de Cânticos da Diocese de Araçuaí [...] Mas o povo das CEBs não precisava somente de Cânticos: procura frequentemente livros de oração, catequese, busca orientações para bem viver. — O que poderíamos oferecer-lhe de atualizado nesse sentido? Em linguagem popular? Não disperso, mas reunido em um volume único? [...]. (ABRA A PORTA, 2014, p. 07)

O livro *Abra a porta* é composto de três grandes partes: catequese; orações e cânticos; regras para bem viver. Na esteira do pensamento pós-concílio Vaticano II, contexto em que “o católico aprende a ver Deus trabalhando pela liberdade humana”, os padres vinculados a esta mobilização religiosa “têm pregado o Evangelho como uma exigência de justiça social e da democratização das autoridades políticas e religiosa” (COSTA; ZANGELMI; SCHIAVO, 2010, p. 35).

Na primeira parte desse material de catequese, a obra apresenta assuntos da vida e da doutrina cristã à luz do Concílio Vaticano II (1962-1965), ordenados em 28 capítulos cada um, estruturado com três reuniões. É um material que foi pensado para dinamizar as reuniões das bases e ao mesmo tempo manter o caráter cristão católico das mesmas, com a leitura bíblica e textos que reafirmam o poder divino da Trindade Santa e a intercessão da virgem Maria e dos Santos de devoção da população.

Logo no segundo encontro, no primeiro capítulo, encontra-se o título *A terra ficou para todos*. O texto segue na linha do discurso libertário. Libertação das injustiças sociais, contra o capitalismo, a expansão agrícola e os latifúndios implementada pelos governos militares. Após cada texto reflexivo, os encontros trazem um cântico que servia de preparação para a escuta do texto bíblico, que reforçava os apelos do texto inicial. Vejamos um fragmento do cântico que tem como título *A terra é de todos*: “A terra é de todos”, disse Deus

a Abraão/ “Tome conta e cultive, tire dela o seu pão” / Eis o plano de Deus, plano da criação: / A terra é para todos e todos homens irmãos. [...]. (ABRA A PORTA, 2014, p. 378).

O terceiro encontro sugerido pela cartilha, ainda dentro da temática da terra, apresenta o título *O plano de Deus está rompido*. O texto aponta para a reflexão dos leitores, citações bíblicas, escritos de alguns santos da Igreja Católica, do papa Pio XII e recorte dos cânticos. Sobre o uso da terra, no texto fica bem explícito:

[...] Hoje os bens materiais são causas de separação, mas isso é contra o plano de Deus. Diz Santo Ambrósio: “A terra foi dada a todos e não apenas aos ricos”. Em 1946, Pio XII já afirmava: “A terra que devia alimentar o campo e a cidade serve só para fazer negócios, o agricultor fica arruinado e o povo passa fome”. Hoje a Igreja continua firme nesta posição. Tudo isso confirma o profeta Isaías: “ai de vós que ajuntais casa a casa, e acrescentais campo a campo, até que não haja mais lugar, e sejais os únicos donos da terra”. (ABRA A PORTA, 2014, p. 15)

O cântico sugerido para esse encontro é nada mais nada menos do que um dos mais conhecidos hinos da TL: *Quero entoar um canto novo* de autoria, do Frei Domingos dos Santos.

“Peregrino nas estradas / de um mundo sem igual / Espoliado pelo lucro / e ambição do capital / Do poder do latifúndio / enxotado e sem lugar / já não sei por onde andar / Na esperança eu me apego ao mutirão. [...]” (ABRA A PORTA, 2014, p. 363-364).

O conteúdo da cartilha representa a oposição ao capitalismo excludente que enriquece a poucos e leva grande maioria da população a ficar na margem da sociedade; critica a política desenvolvimentista e a opressão dos governos militares. E conclui apontando caminhos para o processo de libertação das comunidades:

O XX capítulo da cartilha traz o seguinte título: *As Comunidades Eclesiais de Base — Origem e caminhada das CEBs*. Apontam para a “exploração do trabalho, falta de terra, salários baixos, governo proibindo partidos, controlando sindicatos, perseguindo as pessoas que se uniam para lutar por seus direitos”. Os autores escrevem ainda que “O Concílio incentivou esses cristãos a assumirem suas responsabilidades e se misturarem mais no meio do povo fraco. Daí nasceu as Comunidades no Brasil e na América Latina” (ABRA A PORTA, 2014, p. 103).

A difusão das ideias da Teologia da Libertação e suas investidas contra os governos ditatoriais no Brasil contaram também com o auxílio de algumas ordens religiosas e suas organizações. Um exemplo das organizações promovidas pelas ordens religiosas que travaram uma luta contra a Ditadura Civil Militar é o Centro de Estudos de Ação Social CEAS, com sede na Bahia.

Segundo Zachariadhes (2010) o CEAS foi estruturado entre os anos de 1963 a 1967, como uma organização mantida pelas agências católicas internacionais, fundado em Salvador - BA. Desenvolveu-se durante o período em que o país vivia sob uma dura Ditadura Militar e a instituição acabou se tornando um local de resistência aos militares no poder. Fundada pela Companhia de Jesus, a instituição também foi formada por leigos e firmou-se como uma instituição não confessional. A organização incorporava, como integrantes, pessoas de esquerda que lutavam por um mundo mais justo; assim, acabaram fazendo parte dela muitos marxistas e membros de partidos proscritos⁴³ como o Partido Comunista Brasileiro (PCB) e o Partido Comunista do Brasil (PC do B).

O autor sugere que a partir de 1972, essa organização se consolidou como um forte instrumento de luta contra a repressão dos militares no governo do Brasil. Quando os militares procuravam fechar todos os canais de oposição, os Cadernos do CEAS foram uma forte voz de protesto. A respeito dessa organização dos jesuítas o ator escreve:

O Centro de Estudos e Ação Social era (e é) uma instituição que tinha (e tem) como objetivo principal a luta pela promoção humana. Para os membros desse Centro, o Regime Militar era um empecilho a que atingissem seu objetivo, pois, desde que os militares assumiram o poder, as condições de vida da maioria da população tinham piorado, seja por causa da restrição às liberdades e da violação dos direitos humanos ou por causa de um modelo econômico que enriquecia poucos, deixando a grande maioria da população em situação de pobreza. (ZACHARIADHES, 2010, p. 94)

O autor destaca ainda que o CEAS vai se opor a ditadura, de forma mais incisiva no início da década de 1970, quando há sinais de enfraquecimento do Movimento Estudantil, dos movimentos sociais e dos sindicatos, severamente reprimidos, da grande imprensa e as artes, vigiadas pela censura e com os partidos políticos controlados. As últimas resistências armadas estavam sendo desarticuladas e seus integrantes sendo mortos ou presos. “Foi nesse contexto

⁴³ Partidos proibidos de existirem no Brasil durante o Regime Militar.

de endurecimento do Regime que a oposição de setores da Igreja Católica se tornou cada vez mais importante. E, diferentemente de outros setores da esquerda baiana, foi justamente após o AI-5 que a oposição do CEAS começou a se destacar no enfrentamento ao Regime Militar” (2010, p.79).

Segundo Zachariadhes (2010), o CEAS foi também muito importante no momento de reorganização de setores engajados da sociedade a partir de 1977, uma vez que esse centro teve um papel importante, pois serviu como local de aglutinação das esquerdas e dos trabalhadores que quisessem se organizar para pressionar a ditadura por maior liberdade ou para lutar por melhores condições de vida. “Durante todo o período do Regime Militar, o CEAS sempre cedeu a sua sede para reunião de vários segmentos civis, porém, pelo menos de 1977 até meados da década de 1980” (2010, p. 105). Em sua sede foram realizadas reuniões de diversas organizações, entre eles o Comitê Brasileiro pela Anistia, o Trabalho Conjunto, a Comissão Pastoral da Terra, até grupos de bairros, metalúrgicos, trabalhadores rurais, professores universitários, estudantes, jornalistas, entre muitas outras. Para o autor, “Foi sede do I Encontro Nacional dos Movimentos de Anistia e Direitos Humanos, organizado pelos Comitês Brasileiros pela Anistia (CBAs), Movimento Feminino pela Anistia e Sociedades de Defesa dos Direitos Humanos” (2010, p. 106). Encontros esses que beneficiaram a unificação dos Comitês Brasileiros pela Anistia de cada estado. Mesmo não se alinhando a nenhum partido político cedeu por diversas vezes seus espaços para reuniões de partidos políticos como o Partido dos Trabalhadores (PT) e o Partido do Movimento Democrático Brasileiro (PMDB) (ZACHARIADHES, 2010).

O Conselho Indigenista Missionário (CIMI) foi criado pela Confederação dos Bispos do Brasil (CNBB), em 1972, no auge da Ditadura Civil Militar, quando o Estado brasileiro adotava como metas centrais os grandes projetos de infraestrutura e assumia abertamente a integração dos povos indígenas à sociedade majoritária como perspectiva única. O CIMI foi um importante organismo na luta por direitos durante o endurecimento do Regime Militar. Conferiu um novo sentido ao trabalho da Igreja Católica junto aos povos indígenas, procurando fazer a articulação entre aldeias e povos. Passou a promover grandes assembleias indígenas, onde se desenharam os primeiros contornos da luta pela garantia do direito à diversidade cultural (CARVALHO, 2002).

Eduardo E. G. Filho (2018) amparado em Egon Heck destaca que:

O Conselho Indigenista Missionário — CIMI foi criado quando os povos indígenas do país atravessavam um dos seus piores momentos, ou seja, próximo ao desfecho final do genocídio, a extinção anunciada e programada. [...] O “milagre brasileiro” galopava sobre cruzeiros e cadáveres dos indígenas e opositores ao regime. Afirmava-se que o bolo (da economia!), teria que crescer para depois ser dividido. Cresceu o bolo da morte para muitos e concentrou-se ainda mais o capital nas mãos de poucos. Era Delfin. Era das grandes obras, como cobras venenosas as estradas, como a Transamazônica, serpenteavam entre as florestas, atravessando aldeias, ceifando vidas, especialmente dos povos indígenas (FILHO, 2018, p. 180).

Para Simões (2016), a criação do CIMI foi apenas mais uma das muitas manifestações que surgiram no catolicismo brasileiro a partir do Concílio Vaticano II (1962-1965), e contribuiu para que os católicos tomassem consciência do momento histórico em que se vivia na América Latina, com boa parte dela sofrendo com regimes ditatoriais. Para o autor, o CIMI foi mais um organismo a contribuir para a canalização de forças de movimentos reprimidos. No contexto de repressão, a Igreja Católica se “tornou o único meio legítimo de uma participação mais direta do povo” (2016, p. 61).

Ieda M. Carvalho (2002) aponta que o CIMI nasceu quando o regime militar, em sua ânsia desenvolvimentista, buscou a ocupação de terras indígenas. Para isso, Plano de Integração Nacional (PIN) tornou-se o mecanismo de promoção do desenvolvimento econômico brasileiro à custa da remoção de todo e qualquer obstáculo que se lhe aparecesse, dentre os quais os índios. A autora destaca ainda que “os povos indígenas passam a ser vistos como empecilhos à integração e desenvolvimento do país, sendo utilizadas as mais variadas alternativas para a sua eliminação: de massacres a envenenamentos e contaminação com roupas infectadas” (2002, p. 143). O confinamento de muitos povos indígenas em áreas reduzidas, gerou processos de desestruturação social, étnica, cultural e a migração de inúmeros grupos para periferias de cidades e outras regiões. O CIMI foi, assim, a resistência de parcela do catolicismo a esse ataque.

Segundo Simões (2016) o CIMI foi a mais concreta posição da Igreja Católica ao lado dos povos indígenas. A autora assim se manifesta:

Foi neste contexto de mudanças, repressão, luta e maior mobilização popular que o pequeno grupo de missionários, que depois seria conhecido

como “Conselho”, se reuniu em Brasília com o objetivo de canalizar os esforços pela causa indígena, tendo já como prioridade a defesa da terra e dos territórios indígenas como defesa de sua sobrevivência física e cultural. A criação do CIMI esteve em absoluta conformidade com o “espírito conciliar”, trazido pelos bispos brasileiros. (2016, p. 62)

Dom Tomas Balduino afirmou em uma entrevista para a revista Estudos Avançados, em 2001, que “[...] o CIMI é uma boa baliza para clarear um percurso que evoluiu até chegar à Comissão Pastoral da Terra CPT. Ambos, embora inseridos em contextos diferentes, estão dentro do mesmo espírito, procedem da mesma inspiração”(2001, p. 9-10).

Balduino (2001, p. 14) considera que a “CPT nasceu no momento do avanço do grande capital em direção à Amazônia à custa do genocídio dos povos indígenas e do massacre dos camponeses, com total impunidade para militares e pistoleiros”. Em um primeiro momento ela foi instaurada na região amazônica e posteriormente em todas as regionais da CNBB. Sustenta Balduino que “A CPT não é apenas uma Comissão Pastoral da Terra. A CPT é, sobretudo, e fundamentalmente, uma Comissão Pastoral da Vida” (2001, p.14). Criada em 1975, a CPT é fruto do despontar das tensões, da movimentação social e das questões agrárias estruturais do país. Movimento que foi se expandindo, paralelamente a evangelização e conscientização dos camponeses. Discutir sobre os processos de crescimento da CPT é analisar e debater sobre as formas de conscientização teórica e da metodologia empregadas pela Comissão sobre a questão agrária. (SILVA, 2010).

Segundo Reis (2012) a CPT foi uma iniciativa do bispo do Araguaia Dom Pedro Casaldáliga, com uma composição ecumênica, de fortes bases na Amazônia. Nesse sentido Morissawa (2001, p. 105) sinaliza que os membros de diferentes igrejas se identificaram com as ideias dos “teólogos da libertação ao fazerem uma releitura das Sagradas Escrituras da perspectiva dos oprimidos, condenaram o capitalismo como o sistema anti-humano e anticristão”. Com a criação da CPT, juntamente com as paróquias das periferias das cidades e das comunidades rurais, grupos ecumênicos passaram a dar assistência aos camponeses durante o regime militar. Desde então, a Comissão Pastoral da Terra constituiu-se em “um importante instrumento de desmascaramento das políticas e projetos dos militares, e permanece sendo espaço central na organização e projeção das lutas pela conquista da terra” (2001, p. 105). Corso (2012), ao fazer menção ao pronunciamento dos bispos e pastores sindicais sobre a posse da terra, aponta que:

[...] a ditadura militar decidiu implantar estruturas claramente represivas militarizando a administração da política agrária. [...] em sua visão, as organizações dos camponeses e trabalhadores rurais assalariados poderiam resultar em movimentos revolucionários, o governo passou a acusar as Igrejas de serem insufladoras de ideias comunistas e de estarem por trás das ações ligadas aos conflitos fundiários. Chegou-se ao ponto de dizer que a CPT criava os conflitos pela terra. (2012 p. 88-89)

E apontando para uma igreja que assumiu a parte que lhe cabia na luta pela terra, o autor escreve:

De fato, foi a partir da atuação das Igrejas que os conflitos, as violências, os assassinatos de trabalhadores passaram a serem conhecidos, tornados públicos, denunciados. [...] Por ser uma pastoral, seus agentes tiveram uma cobertura institucional maior. Sem isso teriam sido vítimas fáceis da truculência da ditadura, como ocorreu com muitos camponeses, trabalhadores assalariados e militantes sociais. (2012, p. 89)

A CPT constituiu importante espaço de memória das lutas de resistência pela terra, em defesa e conquista de direitos, bem como denunciar a violência sofrida pelos povos do campo e nas relações de trabalho e produção, desde o seu surgimento em 1975. À medida que essa realidade se mostrava mais premente, sentiu-se a necessidade de criar um setor de documentação. A partir do ano de 2013 tal setor passou a ser chamado Centro de Documentação Dom Tomás Balduino, com sede em Goiânia - GO.

À guisa de conclusão do capítulo, destacamos que a parcela da Igreja Católica que se identificava com a Teologia da Libertação, que por seu lado estava imbuída dos pressupostos teóricos da sociologia que buscava compreender o atraso da América Latina, apoiou a criação de organismos que atuaram na luta dos trabalhadores do campo e da cidade e pela volta da democracia no Brasil. Depreende-se daí que a ação política foi, em muito, influenciada pela Teologia da Libertação, uma vez os princípios religiosos dessa teologia estavam atrelados ao engajamento nas mudanças sociais, na luta pela igualdade de direitos civis e políticos. E esse engajamento foi sentido nas ações de religiosos que atuaram na Diocese de Porto Nacional.

Referências

ABRA A PORTA: *cartilha do povo de Deus*. Redação e organização da equipe das dioceses de Caratinga, Teófilo Otoni, Divinópolis e Araçuaí - MG. 32. reimpressão, São Paulo: Paulus, 2014.

BALDUÍNO, D. Tomas. **A ação da Igreja Católica e o desenvolvimento rural**. Depoimento. Estudos Avançados. Estudos Avançados. av. v. 15 n. 43, São Paulo, Sept./Dec. 2001, 16 p. <https://doi.org/10.1590/S0103-40142001000300002>. Acesso em: 13 fev.2021.

BETTO, F. **O que é Comunidade Eclesial de Base**. São Paulo: Brasiliense, 4. ed., 1985. Livro e PDF. Disponível em: http://www.dhnet.org.br/direitos/militantes/freibetto/livro_betto_o_que_e_cebs.pdf. Acesso em: 12 mar. 2020.

BOFF, Leonardo & BOFF Clovis, *Como fazer teologia da libertação*. Petrópolis: Vozes, 2010.

CARVALHO, Ieda Marques de. *O CIMI e sua assessoria aos movimentos indígenas*. Artigo publicado na revista *Tellus*, ano 2, n. 2, p. 137-151, abr. 2002. Campo Grande - MS. Disponível em: <https://www.tellus.ucdb.br/tellus/article/view/16/26>. Acesso em 01/02/2021.

COSTA, Fabrício Roberto; ZANGELMI, Arnaldo José; SCHIAVO Reinaldo Azevedo. *Comunidades Eclesiais de Base e Teologia da Libertação: algumas reflexões sobre catolicismo liberacionista e ritual*. Artigo publicado na INTRATEXTOS, Rio de Janeiro, v. 2, n. 1, p. 33 -50, 2010.

CORSO, João Carlos. *Herdeiros da terra prometida: discursos, práticas e representações da Comissão Pastoral da Terra e do Movimento dos Sem-terra nas décadas de 1980/1990*. Tese (Doutorado em História) – Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2012. 253 f. Disponível em <http://www.humanas.ufpr.br/portal/arquivos/JoaoCorso.pdf> . Acesso em: 00 jan. 2020.

FILHO, Eduardo Gomes Da Silva. *Egydio Schwade: Um intelectual da Igreja a serviço dos índios*. Artigo publicado na revista *Canoa do Tempo* do programa de Pós-Graduação em História, Manaus v. 10, n. 1. Agosto, 2018, p. 176-197. Disponível em: e-mail: eduardo.filho@ufr.br. DOI: <https://doi.org/10.38047/rct.v10i1.4113>. Acesso em: 08 jan. 2021.

GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia da Libertação: Perspectivas*. São Paulo: Loyola, 2000.

LÖWY, Michael. *A guerra dos deuses: religião e política na América Latina*. Petrópolis: Vozes, 2000. 271p.

MACHADO, Vitor; MARQUES, Antonio. F. *A trajetória do MEB* (Movimento de Educação de Base) e o significado dos programas de educação rural instituídos pelo governo militar (1964-1985), artigo publicado na Revista de Ciências da Educação. UNISAL, Americana, SP, ano XVII, n. 33, p. 149-172, jul./dez. 2015. Disponível em: [file:///C:/Users/USER/Desktop/Downloads/440-Texto%20do%20artigo-1044-1-10-20160204\(1\).pdf](file:///C:/Users/USER/Desktop/Downloads/440-Texto%20do%20artigo-1044-1-10-20160204(1).pdf). Acesso em: 13 dez. 2020.

MACIEL, Karen de Fátima. *O pensamento de Paulo Freire na trajetória da educação popular*. Artigo publicado na revista Educação em Perspectiva, Viçosa, v. 2, n. 2, p. 326-344, jul./dez. 2011. Disponível em:

[file:///C:/Users/USER/Desktop/Downloads/6519-Texto%20do%20artigo-28148-1-10-20120509\(1\).pdf](file:///C:/Users/USER/Desktop/Downloads/6519-Texto%20do%20artigo-28148-1-10-20120509(1).pdf). Acesso em: 13 dez. 2020.

MORISSAWA, Mitsue. *A História da Luta pela terra e o MST*. São Paulo: Expressão Popular, 2001. 254p.

PAIVA, Vanilda. **História da Educação Popular no Brasil: educação popular e educação de adultos**. — 6ª Ed. São Paulo: Edições Loyola, 2003, 522p.

REIS, Rossana Rocha. **O direito à terra como um direito humano**: a luta pela reforma agrária e o movimento de direitos humanos no Brasil. Artigo publicado na revista Lua Nova, São Paulo, 86: 89-122, 2012. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/ln/n86/a04.pdf>. Acesso em: 17 fev. /2020.

RODRIGUES, Maria Emília de Castro. **Enraizamento de Esperança: as bases teóricas do Movimento de Educação de Base em Goiás**. 2008. P. 317. Tese Doutorado em Educação — Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2008. Disponível em: https://files.cercomp.ufg.br/weby/up/248/o/1.1.__14_.pdf. Acesso em: 06 fev. 2021.

SILVA, Pedro Paulo Soares da. **Hugo Assmann**: da teologia da libertação à educação para a solidariedade /dissertação de mestrado -- São Bernardo do Campo, 2017.119fl. <https://www.amazon.com.br/Hugo-Assmann-Teologia-LibertaçãoSolidariedade/dp/859557047>. Acesso em: 19 fev. 2020.

SIMÕES, Maria Cecília dos Santos Ribeiro. *O Conselho Indigenista Missionário - CIMI e a militância no catolicismo engajado*. Artigo publicado na revista *Sacrilegens*, Juiz de Fora, v. 13, n.1, p. 58-76, jan-jun/2016 - Revista dos Alunos do Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião — UFJF, Disponível em: <http://www.ufjf.br/sacrilegens/files/2017/04/13-1-5.pdf>. Acesso em: 07 jan. 2021.

ZACHARIADHES, G. C. **Os jesuítas e o apostolado social durante a ditadura militar**: a atuação do CEAS [online]. 2nd ed. rev. and enl. Salvador: EDUFBA, 2010. 221 p. ISBN 978-85-232-0892-9. Available from SciELO Books. Disponível em: <http://books.scielo.org>. Acesso em: 12 mar.2010.

CULTURA MATERIAL, IDENTIDADE E TERRITÓRIO

José Carlos de Oliveira Pinto Junior⁴⁴

Definição de cultura material

O que vem a ser o material. Ou melhor falando, o que seria cultura material? os conceitos básicos sobre cultura material estão ligados àquilo que pode ser tocado, à “realidade física”, a matéria em si o oposto do imaterial. A saga da humanidade nos seus poucos milhares de anos de existência está ligada a construções de objetos dos mais variados feitos e funções, desde ornamentos a monumentos, fazendo com que as diversas culturas se manifestem no mundo material.

De forma geral, podemos dizer que a noção de patrimônio cultural material contempla um conjunto de bens culturais que é portador de referências às identidades, às histórias, às tradições e às memórias das pessoas. Esses bens podem ser classificados segundo sua natureza, ou seja, como históricos, artísticos, arqueológicos, paisagísticos. Paleontológicos e etnográficos. Nessa perspectiva, esses bens podem ser divididos ainda em imóveis, como núcleos urbanos, os sítios arqueológicos, paisagísticos e os bens individuais; e móveis, como as coleções arqueológicas, os acervos museológicos, documentais, bibliográficos, arquivísticos, videográficos, fotográficos e cinematográficos. (NOLASCO, 2013, p. 9)

De certa forma, o material sendo palpável e visível, o torna mais fácil de ser observado e admirado. De fato, quando nos deparamos com alguma estrutura arquitetônica como, por exemplo, as igrejas barrocas de Ouro Preto do século XVIII, somos invadidos por um assombro de perplexidade e admiração, seja pela beleza artística ou pela demonstração de opulência e poder da Igreja Católica.

A consciência e percepção de domínio externado pela cultura material passam despercebidas para a maioria das pessoas, determinados símbolos ou objetos estão tão enraizados no imaginário popular que automaticamente são vinculados a uma cultura, como é o caso do chimarrão que é identificado como típico do Gaúcho.

⁴⁴ Aluno do Programa de Pós-Graduação em História das Populações Amazônicas - PPGHISPAM, sob a orientação da Profa. Dra. Marina Haizenreder Ertzogue.

Nas sociedades tradicionais, quilombolas, indígenas, ribeirinhas etc. a cultura material possui uma carga de representatividade social, onde os artefatos são ao mesmo tempo funcionais e portadores de memórias.

A cultura material pensada em relação à sua materialidade traz a tona uma questão ambígua. Por um lado a matéria é propriedade interessante da cultura material, pois pode proporcionar sensações relacionadas às características como textura, cor e cheiro, que as palavras não conseguem expressar. Por outro lado, a cultura material representa relações sociais e simbolismos que fazem parte do mundo das ideias, e não do material. Sendo assim, o autor propõe o uso do termo objetificação como um conceito que possibilita uma forma de entendimento das relações entre sujeitos e objetos que não são vistos como diferentes; ou seja, as ideias, valores e relações sociais são criadas junto com o processo que faz com que as coisas passem a existir (JACQUES, 2013, p. 10).

A concepção de cultura material tem, portanto, uma gama de significados, dependendo de seu contexto histórico e social. Histórico por sua capacidade de resistir às artimanhas do tempo devido a sua resistência física o material em si, a rocha, o barro, a madeira, os metais; um passado morto, mas constantemente lembrado pelos seus monumentos e objetos. O social pode ser aquilo que ele representa, sua significância perante uma cultura, agregando valores e funcionalidade ao objeto, o que seria um machado para uma quebradeira de coco babaçu, ele representa o material a ferramenta que a faz executar uma tarefa, mas esta tarefa representa seu modo de vida, sua cultura e seu sustento.

Cultura material e identidade

Os objetos têm a capacidade de dar significado ao passado e ao mesmo tempo dar significado ao modo de vida de determinada cultura viva, interagindo assim com relações de poder e modos de vidas das populações tradicionais.

As definições de povos e comunidades tradicionais estão relacionadas a grupos culturalmente distintos, o Ministério da Cidadania define povos tradicionais aqueles que se enquadram nos seguintes critérios:

Povos e Comunidades Tradicionais (PCTs)⁴⁵ são definidos como: “grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem

⁴⁵ Povos e comunidades tradicionais.

formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição”. (MINISTÉRIO DA CIDADANIA <https://www.gov.br/cidadania/pt-br>)

Ainda, de acordo com o ministério, os povos e comunidades tradicionais são: os povos indígenas, os quilombolas, as comunidades tradicionais de matriz africana ou de terreiro, os extrativistas, os ribeirinhos, os caboclos, os pescadores artesanais, os pomeranos, entre outros.

Para algumas áreas da ciência como a arqueologia, o material representa sua principal fonte de estudos e conseqüente tentativa de interpretações de sociedades antigas e em muitos casos agrafas. Assim, a cultura material torna-se a ponta do iceberg, sendo apenas uma ínfima parte a ser vista e tocada no vasto campo do estudo da cultura humana e suas transformações seculares.

O estudo das culturas pré-coloniais brasileiras é baseado principalmente no estudo dos objetos fornecendo a possibilidade de compreensão de sua dispersão pelo território e diferenciações culturais, dá-se então, relevância a culturas agrafas onde a ausência de documento escrito não sugere a ausência de História, o próprio termo pré-história merece ser revisto, ele adquire uma carga pejorativa visto que a História só acontece a partir da escrita.

O ato de fazer história historicamente esteve atrelado à capacidade dos seres humanos de deixar registros escritos de sua trajetória no mundo, tanto que a sociedade ocidental considera como marco fundador de sua História o surgimento da escrita. Somente a partir da primeira metade do século XX novas abordagens historiográficas (sobretudo da escola dos Annales) questionaram a proeminência desses registros e abriram espaço para a diversidade de fontes. Os historiadores, então, passaram a construir suas narrativas baseadas em outros tipos de registros — imagéticos, orais, sonoros, materiais. (ABUD, SILVA E ALVES, 2013, p. 1)

Mesmo na sociedade contemporânea baseada na velocidade das conexões e informações, milhões de pessoas vivem a margem dos centros urbanos alfabetizados e conectados a uma cultura de massa onde as interações sociais acontecem numa escala global e em tempo real, os indivíduos a margem deste

processo são aqueles que se encontram também em uma situação de vulnerabilidade tendo seus territórios e modos de vida constantemente espremidos pela marcha do progresso.

Mesmo nas sociedades que utilizam a escrita, mantêm-se largos contingentes populacionais à margem das letras e podemos dizer que, em grande parte da história, os iletrados constituem maiorias ausentes das fontes escritas que apenas as descrevem distante e negativamente. Nesse caso, também, as fontes arqueológicas são importantes para os historiadores que procuram ter acesso a segmentos sociais pouco visíveis ou conhecidos. (Funari, 2008, pág. 100).

Dentre esses grupos podemos citar as populações tradicionais ameaçadas por grandes empreendimentos hidrelétricos, nestes lugares de conflitos temos uma situação clara do discurso entre progresso e atraso, quase que se percebe ali um embate entre a luz e a escuridão onde o alvorecer do progresso tirará aquelas pessoas do atraso, da pobreza, da subsistência.

A implantação de grandes empreendimentos empresariais fomentados pelo Estado tem sido uma das formas de justificar a destruição das estruturas sociais consolidadas pelos povos tradicionais alterando e desestabilizando seus territórios e costumes. Neste contexto, a busca pelo lucro tem sido uma das principais forças destrutiva dos modos de vida tradicionais.

A violência contra os trabalhadores rurais e comunidades tradicionais se efetiva com o desmatamento. Neste processo, tanto as condições ambientais necessárias para a qualidade de vida destes povos quanto o domínio do território são alvos de destruição pela expansão da reprodução capitalista (TAVARES; BISPO; SILVA, 2017, p.6)

Nestes lugares onde a cultura material é representada pela simplicidade de ferramentas como um machado, uma rede de pesca ou uma casa de adobe, a percepção do forasteiro empreendedor é de que aquele povo vive à margem do progresso, ele não percebe que suas moradias simples e seu modo de vida baseado naqueles objetos também os representam enquanto portadores de uma determinada cultura e modo de vida, ou seja, para o empreendedor que são em sua maioria empreiteiras e consórcios formados majoritariamente por empresas de capital estrangeiro, a cultura material daquele povo não possui valor algum, sendo simplesmente descartáveis em favor do progresso.

O discurso do estado do Tocantins era trazer para o seu território a produção de energia, convencendo a sociedade sob uma roupagem de desenvolvimento sustentável, gerando empregos para a população local e estadual. Desta forma, viabilizou-se a possibilidade de modernização do estado em contexto sustentável, conquistando e manipulando a opinião pública da mesma forma se tentou fazer com a UHE Estreito, utilizando do poder de convencimento e aproveitando-se de casos particulares onde alguns atingidos conseguiram melhorar de vida, o que não reflete a realidade da maioria. (SIEBEN, 2012, p. 69)

Populações Tradicionais e Territórios Ameaçados

Para as populações tradicionais o ambiente que os cerca é o fornecedor da matéria prima necessária para a perpetuação de sua cultura material, a foice forjada no aço pode ser adquirida fora de sua comunidade que não detém a técnica da forja, mas o cabo que é a extensão de seus braços é adquirido ali, no mato através da madeira apropriada para tal uso, assim como os as sociedades pré-coloniais faziam o uso das rochas para fabricação de ferramentas, eles sabiam escolher entre diferentes tipos aquelas apropriadas para a fabricação de cada ferramenta específica, desde machados a ponta de lanças. Ulpiano Bezerra de Meneses exemplifica essa apropriação do meio físico:

Por cultura material poderíamos entender aquele segmento do meio físico que é socialmente apropriado pelo homem. Por apropriação social convém pressupor que o homem intervém, modela, dá forma a elementos do meio físico, segundo propósitos e normas culturais. Essa ação, portanto, não é aleatória, casual, individual, mas se alinha conforme padrões, entre os quais se incluem os objetivos e projetos. Assim, o conceito pode tanto abranger artefatos, estruturas, modificações da paisagem, como coisas animadas (uma sebe, um animal doméstico), e, também, o próprio corpo, na medida em que ele é passível desse tipo de manipulação (deformações, mutilações, sinalações) ou, ainda, os seus arranjos espaciais (um desfile militar, uma cerimônia litúrgica) (MENEZES, 1983, p. 112).

A cultura material forma então a amalgama da cultura destas sociedades tradicionais, a compreensão do meio que os cerca é de fundamental importância para a reprodução dos seus modos de vida, pois é através dele que

se produz seus objetos ou os molda para serem uteis como o cabo da foice, o qual demonstra que os objetos podem ser vistos enquanto extensões de seus proprietários, portanto, a afirmação de uma cultura perpassa pelo material, ele é claro não explica tudo, o imaterial os modos de saber e fazer é a outra parte a ser lida, mas na falta do imaterial o material pode ser uma alternativa a compreensão destas sociedades.

Para analisar, portanto, a cultura material, é preciso situá-la como suporte material, físico, imediatamente concreto, da produção e reprodução da vida social. Conforme esse enquadramento, os artefatos — que constituem, como já foi afirmado, o principal contingente da cultura material — têm que ser considerados sob duplo aspecto: como produtos e como vetores de relações sociais. De um lado, eles são o resultado de certas formas específicas e historicamente determináveis de organização dos homens em sociedade (e este nível de realidade está em grande parte presente, como informação, na própria materialidade do artefato). De outro lado, eles canalizam e dão condições a que se produzam e efetivem, em certas direções, as relações sociais. (MENEZES, 1983, p. 112- 113)

As tradições de um povo estão ligadas aos objetos, sejam eles móveis ou imóveis, dos mais simples aos mais pomposos, mas, e quando perdemos estes objetos, o território, seu lugar de uso, como a rede de pesca que agora fica jogada em um canto qualquer de uma casa de assentamento longe do rio, ou um jacá⁴⁶ para transportar coco babaçu sem os babaçuais da vila Palmatuba⁴⁷ que jazem embaixo d'água (imagem 1).

Imagem 1: Jáca utilizado para transporte de coco babaçu na vila Palmatuba



Fonte: acervo UNITINS\NUTA (foto tirada em 10\03\2008)

⁴⁶ Cesto feito de couro colocado no lombo de jumento usado para transportar objetos.

⁴⁷ Bairro de Babaçulândia-To, distando 8 km da cidade.

Essa é a nova realidade de milhares de pessoas que foram desterritorializadas pelo enchimento do lago da UHE Estreito, a nova realidade longe do seu território, onde sua cultura material se torna uma lembrança do passado, os objetos passam de vivos e ativos a objetos de memórias, ou nas palavras de Silveira e Lima Filho:

Os objetos fazem parte de um universo criado por nós, ao atribuímos valores simbólicos a eles, recebem uma aura, uma fonte de comunicação que fala sobre quem somos, nosso lugar no mundo. Eles também são “vias de comunicação relacionadas a determinadas experiências culturais” (SILVEIRA e LIMA FILHO, 2005,p.38).São exatamente esses diversos sentidos que os objetos possuem que lhes permitem a capacidade de evocar memórias “e experimentar a tensão entre esquecimentos e lembranças, a partir do contato com a materialidade da coisa e os sentidos possíveis que ela encerra consigo”. (SILVEIRA e LIMA FILHO, 2005, p. 38)

A partir desta percepção da perda de seu lugar e conseqüente perda de suas referências os objetos e suas memórias se tornam as únicas lembranças de sua vida de outrora, seu mundo agora transformado.

“Tudo que é sólido se desmancha no ar” (Berman 1986), a vida moderna que carrega em seu bojo o progresso proveniente da ciência transforma o mundo das populações tradicionais apegadas a terra, ao rio e aos seus costumes, ou seja, o seu mundo material se desmancha com a marcha do progresso que os engole e digere um novo mundo agora transmutado em um outro local de moradia e sustento, enfim, aquilo que era sólido se desmanchou em um lago artificial que agora tem outra serventia, a de gerar energia ao capital produtivo.

Ser moderno é encontrar-se em um ambiente que promete aventura, poder, alegria, crescimento, autotransformação e transformação das coisas em redor mas ao mesmo tempo ameaça destruir tudo o que temos, tudo o que sabemos, tudo o que somos. A experiência ambiental da modernidade anula todas as fronteiras geográficas e raciais, de classe e nacionalidade, de religião e ideologia: nesse sentido, pode-se dizer que a modernidade une a espécie humana. Porém, é uma unidade paradoxal, uma unidade de desunidade: ela nos despeja a todos num turbilhão de permanente desintegração e mudança, de luta e contradição, de ambigüidade e angústia. (BERMAN, 1986, pág. 9)

Nas sociedades tradicionais patrimônio material é um conhecimento repassado através de gerações, muitas vezes ligado à sobrevivência, moradias, formas de expressão. É um aprendizado que se adquire no trabalho junto aos familiares, observando e fazendo, não há manuais escritos, não se aprende na escola, mas sim no seio da comunidade.

Alguns relatos podem corroborar quanto a isso, como o de Dona Raimunda Ferreira Rodrigues, moradora antiga da vila Palmatuba no município de Babaçulândia-TO, que conciliou, desde a fase áurea do babaçu os trabalhos de quebra dos cocos e de artesanatos de barro e argila (imagens 2 e 3), ofício esse adquirido com sua mãe como ela relata abaixo:

Eu aprendi com minha mãe, ela era artesã, ela fazia de tudo, panela, fazia bilha, daquelas muringuinhas pequenas, fazia pote, tigela, prato, tudo ela fazia... Então eu comecei a fazer também, eu já estou com cinquenta e cinco anos de casada e depois que eu casei logo comecei a fabricar... Eu vendia pra Tocantinópolis, para Araguaína, para Wandêrlandia, tinha uns compradores certos que compravam na minha mão pra revender. (Programa SALTESTREITO⁴⁸, 3º relatório semestral, 2008, p. 272)

Imagens 2 e 3: Dona Raimunda Ferreira Rodrigues confeccionando pote de argila, exemplo de cultura material



Fonte: acervo UNITNS\NUTA 08\03\2008.

Através deste relato, podemos compreender um pouco deste mundo material, onde os conhecimentos, os saberes e fazeres foram adquiridos e transformados em algo materializado, neste caso o artesanato de barro e

⁴⁸ Programa de salvamento arqueológico da Usina Hidrelétrica de Estreito.

argila. A matéria prima o barro, requer um conhecimento específico do meio natural para obtê-lo, e sua transformação final em algo que ser comercializada, assim, observamos três características destas comunidades tradicionais, conhecimento do meio natural, o material enquanto representação cultural e como forma de sobrevivência.

A perda do território impacta então nas tradições e sobrevivência das pessoas, o local de captação do barro não existe mais, assim se vai com ele a matéria prima e sua conseqüente transformação em cultura material.

Diante deste cenário de perda territorial e cultural, aqueles que mais sofrem são os mais velhos, os guardiões das memórias constitutivas de sua comunidade, os jovens ainda têm um futuro pela frente, um recomeço, os mais velhos tem maior dificuldade de reterritorialização, pois toda sua vida se passou no seu antigo território, foi onde nasceram, criaram seus filhos aprenderam seus afazeres.

Alguns relatos dos moradores da ilha de São José⁴⁹ que foi totalmente submersa pelo enchimento da barragem da Usina Hidrelétrica de Estreito são contundentes quanto à perda de seu lugar, os moradores sentem terem que deixar o lugar onde viveram á tanto tempo, como se pode perceber no depoimento de dona Adelaide Pereira Carvalho moradora antiga da ilha:

Eu vou lhe contar, esse negocio dessa barragem está me judiando demais, eu adoeci desde o dia da primeira reunião que fizeram aqui, eu adoeci e nunca fiquei boa desse dia pra cá. Cada dia que passa eu me preocupo... Na minha idéia não terá coisa pior de que o problema dessa barragem para o povo... Aqui tem gente que nasceu e se criou aqui dentro, vive daqui de dentro, trabalha, planta na vazante, coisa e oura, e sair daqui acabou. Sair para uma terra ruim do outro lado do rio vai morrer na míngua... Quem gosta do lugar quer bem igual à mãe da gente né, porque o lugar produz, o lugar ajuda a gente a viver, eu criei meus todos meus filhos aqui. Nunca passou um dia pra um dizer: Hoje não tem um prato de farinha, nem arroz pros meus filhos comerem... (Programa SALTESTREITO, 3º relatório semestral, 2008, p. 278)

Neste relato, percebe-se como as memórias vêm à tona quando se tem a possibilidade real de perda territorial, as remoções compulsórias não são opcionais, a fala de dona Adelaide demonstra sua afetividade com o lugar ao compará-lo com uma mãe que cuida e alimenta seus filhos, o outro lugar

⁴⁹ Ilha localizada no rio Tocantins divisa com o estado do Maranhão

para onde serão removidos é diferente de uma mãe, não cuida e nem alimenta. Além do mais, essa fala reforça o caráter identitário que o território exerce sobre a vida e cultura das pessoas, perdê-lo é o mesmo que apagar um pedaço de suas vidas, ou melhor, afogá-lo no caso da ilha de São José, o reflexo disso é e desestabilização social e sentimento de abandono pelas autoridades públicas.

Para as populações tradicionais o território esta entrelaçado com sua cultura, memória e identidade, tirá-lo é o mesmo que lançar esses povos a um limbo social e psicológico, Santos (2007) afirma que o território é o espaço físico em conjunto com a identidade reforçando a importância dele como fator de reprodução social.

O território não é apenas o conjunto dos sistemas naturais e de sistemas de coisas superpostas. O território tem que ser entendido como território usado, não o território em si. O território usado é o chão mais a identidade. A identidade é o sentimento de pertencer aquilo que nos pertence. O território é o fundamento do trabalho, o lugar da residência, das trocas materiais e espirituais e do exercício da vida (SANTOS, 2007, p. 10).

Além do mais, a desterritorialização, a perda do território para além do espaço físico causa como afirma Santos (2002) a desculturalização.

Muitas das coisas que somos levados a fazer dentro de uma região são suscitadas por demandas externas e governadas por fatores cuja sede é longínqua. Decorrente a atuação das organizações mundiais, ocorre esse processo de adoção de valores e hábitos que descaracterizam a cultura local, daí porque os processos de desterritorialização são também processos de desculturização (Santos, 2007, pág.62).

Essa via de mão única da marcha do progresso, em direção às comunidades tradicionais, engole seus territórios, seus modos de vida e sua cultura. De fato, a questão não é somente financeira, para a maioria destas pessoas, diferentemente dos empreendedores, ela envolve uma série de fatores, como o emocional, de pertencimento a aquele lugar, isso não é levado em conta no processo de desterritorialização, mas aqueles que são desterritorializados carregarão consigo as memórias de uma vida de outrora, do seu lugar de origem.

Referências

ABUD, Katia Maria; SILVA, André Chaves de Melo; ALVES, Ronaldo Cardoso. *Ensino de História*. São Paulo: Cengage Learning, 2013. (Coleção ideias em ação).

BERMAN, Marshall. *Tudo que é sólido se desmancha no ar: A aventura da modernidade*. Tradução: Carlos Felipe Moisés e Ana Maria L. Ioriatti. 1986 Editora Schwarcz Ltda. Rua Barra Funda, 29601152 - São Paulo - SP.

JACQUES, Clarisse Callegari. *Os sentidos da cultura material no cotidiano e na memória das famílias da comunidade quilombola de Cinco Chagas do Matapi*. Revista de Arqueologia Pública, n.8, Dezembro 2013. Campinas: LAP/NEPAM/UNICAMP.

FUNARI, Pedro Paulo. A. Memória Histórica e Cultura Material. In: *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 13, n. 25/26, p. 13-31, 1993.

JACQUES, Clarisse Callegari. Os sentidos da cultura material no cotidiano e na memória das famílias da comunidade quilombola de Cinco Chagas do Matapi. In: *Revista de Arqueologia Pública*, n. 8, Dezembro 2013. Campinas: LAP/NEPAM/UNICAMP.

MENESES, Ulpiano. T. B. A cultura material no estudo das sociedades antigas. In: *I Simpósio Nacional de História Antiga*, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 1983.

Ministério da Cidadania. <https://www.gov.br/cidadania/pt-br>

NOLASCO, Genilson, Rosa, Severino; PEDREIRA, Antônia Custodia (ORG). *As diferentes faces e interfaces do patrimônio: registros para preservação e memória*. Palmas: Editora UNITINS, 2013. Catálogo de Imagem.

SALTESTREITO, Programa. 3º Relatório Semestral. *Prospecção Arqueológica Resgate Arqueológico Valorização do Patrimônio Histórico Cultural e Paisagístico*. Porto Nacional, ago. 2008.

SANTOS, Milton. Território, territórios: **Ensaio sobre o ordenamento territorial**. São Paulo: Hucitec, 2007.

SIEBEN, Airton. Estado e Política Energética: *A desterritorialização da Comunidade rural de Palmatuba em Babaçulândia (TO) pela Usina Hidrelétrica Estreito*. Tese (Doutorado em Geografia) – Programa de Pós-Graduação em Geografia do Instituto de Geografia, Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2012.

SILVEIRA, Flavio Leonel A. e LIMA FILHO, Manuel Ferreira. Por uma antropologia do objeto documental: entre a “alma das coisas” e a coisificação do objeto. In: *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 11, n. 23, p. 37-50, jan/jun 2005.

TAVARES, Silvaldo Quirino; BISPO, Mariléia Oliveira; SILVA, Reijane Pinheiro. Modos de vidas tradicionais e as implicações da “modernidade” sobre os sujeitos sociais no Tocantins. *Rev. Tamoios*, São Gonçalo -RJ, ano 13, n. 2, p. 177-189, jul-dez 2017.

MISSIONARISMO PROTESTANTE NO VALE DOS RIOS ARAGUAIA/TOCANTINS NA DÉCADA DE 1920

*Jose Eduardo Almeida Gonçalves*⁵⁰

*Vasni de Almeida*⁵¹

No Período Colonial (1500-1815), as ordens religiosas e missionárias católicas foram hegemônicas na ação e propagação do cristianismo no Brasil. Somente em 1808, com a abertura dos portos às nações amigas, pelo então Príncipe Regente, futuro Dom João VI (FAUSTO, 1995), recém-chegado ao Brasil, é que pastores e leigos protestantes puderem se fixar no Brasil de forma permanente (ALMEIDA, 1999). Na segunda metade do século XIX, missionários protestantes europeus e norte-americanos, em número cada vez mais crescente, foram se estabelecendo a partir do litoral em direção ao vasto interior brasileiro. As frentes protestantes das mais diversas origens denominacionais avançavam para os quatro cantos do país. Nesse processo de expansão, suas atenções não se limitaram apenas as populações urbanas, voltaram-se também às populações rurais, inclusive aos grupos tradicionais das regiões interioranas.

Já, nas primeiras décadas do século XX, dentre os muitos missionários estrangeiros que chegaram ao Brasil para realizarem atividades proselitistas, estava o escocês Archibald Macintyre, pertencente à missão inglesa South American Evangelization Mission (SAEM). A princípio, estabeleceu-se em São Paulo, vindo posteriormente, já com o domínio da língua portuguesa, radicalizar-se no estado de Goiás (FAUSTINO, 1985). É sobre as práticas religiosas desse missionário, notadamente sobre sua viagem à região dos Rios Araguaia e Tocantins, realizada em 1920, que tratamos nesse estudo.

Esse capítulo é parte da dissertação em fase de finalização no Programa de Pós-Graduação em História das Populações Amazônicas (PPGHISPAM). Para a feitura desse texto, partimos da premissa de que seja relevante verificar como os sujeitos sociais protestantes constituíram seus discursos sobre populações do interior. Nossa intenção é ampliar e aprofundar as percepções sobre conteúdo historiográficos, sociais e religiosos nas práticas missionárias

⁵⁰ Mestrando do Programa de Pós-Graduação em História das Populações Amazônicas — PPGHispam, da Universidade Federal do Tocantins, sob a orientação do Prof. Dr. Vasni de Almeida.

⁵¹ Docente do Programa de Pós-Graduação em História das Populações Amazônicas.

na região norte, propondo uma avaliação crítica do papel das frentes missionárias protestantes junto às populações sertanejas e indígenas. Entendemos que a historiografia sobre o antigo norte goiano, atual Tocantins, necessita abrir espaços para os modos pelas quais a fé protestante se inseriu nas relações socioculturais da região.

O missionário Archibald Macintyre em seu livro *Descendo o Rio Araguaia* (2000) narra sua interação com indígenas de diversas etnias, sertanejos, comunidades de afrodescendentes e grupos urbanos, com a deliberada intenção de difundir sua mensagem evangelizadora. Nossa proposta, nesse capítulo, é discorrer sobre a visão desse missionário em relação aos povos que encontrou ao longo de sua viagem, de modo a perceber qual a concepção de mundo desse missionário no que diz respeito à ideia de civilidade, progresso e modernidade, temas que circulam em toda a narrativa do livro que publicou. Para isto, nosso olhar se volta para os pressupostos ideológicos e éticos do protestantismo missionário, com a intenção de perceber como determinados conceitos do discurso religioso protestante estiveram presentes nos relatos do missionário. Auxilia-nos, nesse sentido, a reflexão que Said (2011) faz do espírito colonialista, onde o pensamento imperialista na cultura ocidental moderna pautou o modo de europeus se relacionarem com o mundo.

O estudo leva em consideração a atuação de um missionário protestante em dois espaços territoriais específicos: 1) a região que margeia o Rio Araguaia, na década de 1920 formada pelo Norte do estado de Goiás e parte dos estados de Mato Grosso e Pará; 2) a região do Rio Tocantins, compreendido pelo trecho entre Porto Nacional - TO e Palma (atual Paranã — TO). Dessa forma, estamos atentos às abordagens privilegiadas na História Regional.

Portanto, a proposta é analisar a viagem desse missionário a partir da narrativa que faz das populações que encontra na região. Essa narrativa ganha sentido quando comparada com estudos que se voltam para a compreensão dos aspectos históricos, antropológicos e etnográficos sobre tais populações.

A Selva, os Selvagens e a Salvação: o Vale do Araguaia e suas Populações

A viagem de Macintyre pelo norte goiano, em 1920, teve como motivação primeira dar um passo à frente nas atividades da missão que representava. Isso porque já se havia passado uma década desde o seu estabelecimento na Cidade de Goiás, cidade escolhida para ser a base avançada da União Evangélica Sul-Americana - UESA (missão que encampou as frentes

missionárias da SAEM, a partir de 1913) com vistas a um futuro trabalho missionário protestante com os povos indígenas do Araguaia.

Archibald Macintyre, ao longo da sua viagem procurou fazer um levantamento das populações da região, ainda que ele não fosse um etnólogo ou explorador de territórios desconhecidos, à semelhança de tantos outros que por aquela região incursionaram movidos por tal motivação. Contudo, como representante da missão UESA, vislumbrava a expansão do protestantismo de missões para regiões e povos longínquos.

A viagem de Macintyre, em um primeiro momento, compreendeu o trecho em decida do Rio Araguaia a partir de Santa Leopoldina (atual Aruanã-GO) até a cidade de Conceição do Araguaia-PA. O retorno ao sul goiano ocorreu por via terrestre, deixando o Araguaia em direção ao Rio Tocantins, passando pelos municípios de Porto Nacional, Natividade e Palma (atual Paranã-TO). No denominado Vale do Tocantins, oportunizou, ao longo desse extenso trajeto, o encontro com indígenas de diferentes etnias, comunidades de famílias negras, sertanejos e, conseqüentemente, grupos urbanos.

Lembramos que o processo narrativo de Macintyre foi condicionado por aspectos peculiares a sua condição pessoal e social, de maneira que os registros de suas inéditas experiências ao longo da viagem acabaram por revelar o quanto de sua visão de mundo balizou o que por ele foi visto, ouvido e sentido. Ou seja, suas concepções sobre lugares e populações do norte goiano foram tangenciadas por conceitos próprios de sua pessoa como europeu e protestante. Nesse sentido, Araújo (2019), fazendo considerações acerca desse missionário, na mesma viagem, vai lembrar que “Todo o relato é permeado por apontamentos subjetivos, e geralmente valorativos das percepções experimentadas no decorrer da viagem” (2019, p. 141).

Nos discursos do missionário estiveram presentes, de maneira recorrente, os valores culturais que mediavam sua percepção de quem ele era a frente dos grupos populacionais com os quais foi se deparando. Seu modelo de estabelecer juízo entre culturas distintas, certamente, tem muito a ver com as compreensões em estudos antropológicos em voga na segunda metade do século XIX, mais precisamente sobre o impacto que a Europa vinha sofrendo com a publicação do livro *Origens das Espécies*, de Charles Darwin. Nos estudos antropológicos de então predominava a ideia de que as distintas culturas se encontravam num processo de desenvolvimento linear, sendo que a desigualdade entre elas era reflexo do estágio cultural em que se encontravam, portanto, sendo necessário galgar estágios para se atingir os níveis de desenvolvimento das “sociedades mais avançadas”. Neste conceito de cultura,

impunha-se que houvesse uma escala de civilização, onde, mesmo que ocorresse de maneira uniforme em todo o globo, esperava-se que “moduladas por uma natureza humana semelhante”, esta viesse operar “condições sucessivamente mutáveis da vida selvagem, bárbara e civilizada” (LARAIA, 2001, p.33). Visto o fator cultural por este prisma é compreensível que Macintyre, dotado da cultura europeia, viesse atribuir nítida vantagem sua sobre as culturas da região pela qual incursionou. Devemos estar atentos, todavia, para o fato de que essa compreensão antropológica do final do século XIX e início do século XX, oriunda das concepções de Darwin estava longe de ser homogênea. Ricardo Waizbort (2001) lembra que ideia de seleção natural do cientista formava um campo polarizado, envolvendo debates filosóficos e científicos profícuos, mormente entre os darwinistas e neodarwinistas. Alguns apontamentos de Waizbort são relevantes para evitar equívocos de se assumir o reducionismo a teoria darwiniana na interpretação histórica, a saber: o trabalho científico de Darwin ocorreu em um contexto histórico de mutação; sua teoria se encontra na realidade, não sendo somente reflexo dela; a vida engloba a vida em sociedade e não o contrário (2001, p. 17).

No relato de Macintyre, o que prevalecia era a concepção positivista da teoria da evolução. Além do fator cultural de progresso determinar os conceitos de civilizado e de selvagem, um outro fator determinante para ele foi a variação do espaço geográfico, onde a delimitação dos territórios de vivência separavam os civilizados dos que eram considerados selvagens. Assim, o missionário ao narrar sua chegada a comunidade São José, que veio alcançar dias depois de iniciada a viagem, afirmou, ao julgar pela sua localização, ser aquele, “O último posto avançado da civilização”, em razão daquele se encontrar “justamente na fronteira com a terra dos índios” (MACINTYRE, 2000, p. 23, 24). Nota-se que na percepção do missionário que as limitações e diferenças de meio-ambiente condicionavam a dinâmica do progresso cultural. Assim, ele entendia que as diferenças existentes entre os homens de distintas culturas eram resultantes da influência geográfica de seus respectivos meios físicos de vivência.

Na sequência da viagem, já no trecho do rio em que podia vislumbrar a Ilha do Bananal, seu conceito de civilizado aparece associado à atividade econômica de ordem capitalista geradora de progresso. Isto fica evidente no comentário que fez sobre a ilha e seus habitantes, os Javaés: “Há grandes extensões do que existe de melhor de pastagens no Brasil, com pequenas matas aqui e ali, esperando os capitalistas do futuro, e sem dúvida alguma, esta região se tornará famosa na criação de gado” (2000, p. 31). Em seu ponto

de vista, isso seria possível tomando providências que viessem permitir atividades econômicas permanentes na ilha. Nesse sentido, comenta: “Tenho certeza que, como em outros lugares, a queima do capim alto acabaria ou ao menos diminuiria estas pestes (insetos), tornando-se possível para o homem civilizado morar ali permanentemente” (2000, p. 32). De um lado, seu conceito de progresso estava associado aos elementos de civilidade, que por sua vez estava mais propensa a ocorrer na pessoa dotada da fé cristã. De outro, estava o “outro”, aquele tratado como selvagem, na condição de ignorante, e por isso, um pagão quanto a sua crença. Nesse sentido, escreve: “Remamos por vários dias rio abaixo sem encontrar nenhum ser da nossa espécie, pagão ou cristão...” (p. 32).

Mais à frente, em seu relato sobre visita a uma aldeia na Ilha do Bananal, que então se preparava com pinturas corporais para uma guerra entre aldeias rivais Karajá, motivada pela vingança decorrente da morte de membros das aldeias em conflito, o conceito de não civilizado, ou selvagem, aparece ainda associado com os padrões culturais de um povo. Para o missionário, um traço cultural Karajá seria seu estágio primitivo: “Algumas das pinturas eram surpreendentes, de uma maneira bem primitiva...” (2000, p. 40). Ainda transitando por aldeias que respiravam rumores de iminente conflito, a percepção de Macintyre sobre o indígena, por mais uma vez, está associada, a sua condição cultural comum aos povos em seu estágio primitivo ou de selvageria, onde neste caso, o missionário de maneira imaginária cogita a prática antropofágica por parte dos Karajá: “Somente a minha grande fé nos carajás me livrou de crer que iriam nos assar vivos e ter uma festa canibalesca com os seus dois impotentes cativos”. (MACINTYRE, 2000).

O missionário, mesmo não tendo tido contato com outros povos indígenas do vale do Araguaia, nem por isso deixou de fazer menção e tecer comentários sobre os Canoeiro, Xavante, Javaé, Tapirapé e Kaiapó. Isso porque, durante a viagem, foi ouvindo relatos sobre essas etnias. Da mesma forma com que se referia aos Karajás e Javaés, em seu discurso sobre esses grupos prevalece o conceito de que esses eram selvagens e perigosos. Exemplo disto é o relato registrado ao passar na altura dos territórios Canoeiro e Xavante. Assim ele comenta: “Os nossos remadores jamais deixariam o rio para visitar o interior, por medo dos bravos Canoeiros à direita e os temíveis Chavantes à esquerda” (2000, p. 28). É em decorrência de sua concepção de selvagem dos nativos do Araguaia, que Macintyre aponta a carência de ações missionárias evangelizadoras entre eles. De maneira enfática, ao concluir o seu relato referente ao trecho de viagem pelo Araguaia, implora para que iniciativas fossem

tomadas para o estabelecimento de bases missionárias junto aos povos indígenas do Araguaia. Assim, ele conclama:

Já está mais do que adiantada a hora de começar o evangelismo desse povo (Karajá) esquecido. Ficamos contentes em saber que vários olhos estão se tornando para essa direção e cobiçam essa honra. Uma fazenda na Ilha do Bananal seria um bom começo e logo cobriria os custos de manutenção. Também há outros como os Cherentes, os Tapirapés, os Canoeiros, os Chavantes e os Caiapós. (MACINTYRE, 2000, p. 72)

Laraia (2008), citando Tylor (1958) aponta que, na segunda metade do Século XIX, os estudos antropológicos, ao se depararem com a ideia da natureza sagrada do homem, necessitaram lidar com considerações metafísicas e teológicas, em razão de que a “noção popular do livre arbítrio humano envolve não somente a liberdade de agir de acordo com motivações, mas também o poder de quebrar a continuidade e de agir sem causa” (2008, p. 32). Nos finais do século XIX, a perspectiva teológica quanto as mudanças do comportamento humano apoiavam-se ainda em teses da intervenção sobrenatural, predestinação e responsabilidade humana. Fica evidente que o missionário estava imbuído de suas convicções teológicas e buscava, portanto, deixar isso claro em sua missão pelo norte goiano. O missionário acreditava que mediante sua mensagem protestante de salvação poderia infundir valores da modernidade e civilidade as populações da região.

O Sertão, os Sertanejos, os Xerente e a Bíblia: O Vale do Tocantins e suas populações

Macintyre, já no trecho da sua incursão por terra, tendo deixado o Araguaia e se deslocado em direção ao Rio Tocantins, relata o potencial daquela região, sempre motivado pelo seu ideal de progresso. Para ele, era promissora a atividade pecuarista; por outro lado, descreve a condição de pobreza dos sertanejos criadores de gado, vendo-os habitando numa região em que prevalecia o atraso agravado pelo isolamento.

O progresso desejado pelo missionário ao norte goiano advinha de sua concepção protestante europeia, onde o capital monetário produzia crescimento populacional gerando atividades de produção e comércio, de maneira a trazer o pretendido desenvolvimento para uma região. Contudo, a despeito da perspectiva de progresso acima, o antropólogo David Maybury-Lewis (1988),

que conviveu com os Xerente no norte goiano na década de 1950, pondera que para os sertanejos da região o “gado é riqueza, talvez até mais que dinheiro...” e ainda, “É também um símbolo de posição social” (1988, p. 109); então, comenta que mesmo o mais empobrecido dos sertanejos não demonstrava interesse na venda de nem mesmo uma rês. Nota-se que na perspectiva socioeconômica do sertanejo, este vivia indiferente ao conceito de progresso, como pretendido pelo missionário, quanto à possibilidade de vir gozar de status social e riqueza (MAYBURY-LEWIS, 1988). Para Barreiro (2002), que analisa as impressões de viajantes estrangeiros no Brasil do século XIX, o ideal dos viajantes em ‘civilizar’ o sertão e “refundir” moralmente essa população esbarrava-se “no caráter de dispersão e isolamento” agravado pelo caráter específico da relação homem-natureza que se desenvolvia entre esse grupo populacional. Portanto, se por um lado, o sertanejo cultivava uma vida integrada a natureza, servindo-se dela com seus obstáculos e perigos, por outro, os viajantes viam as condições precárias dos sertanejos como impedimento para a intervenção das regras e normas da sociedade moderna e, isso mesmo, impossibilitando a apropriação e organização capitalista daquele espaço. (2002, p. 204-206)

No mesmo curso da viagem, Macintyre relata seu encontro com indígenas Xerente. O conceito de civilizado é mais uma vez sentido em sua narrativa sobre essa etnia, tida por ele como mais avançada em relação ao Karajá, uma vez que os hábitos e conhecimentos se aproximavam dos não índios, e, portanto, dos civilizados: “Como eles se vestem com roupas e se misturam a outras pessoas, são considerados como civilizados, ainda mais, são trabalhadores e sabem usar os implementos agrícolas comuns” (2000, p. 77).

Em seguida, após cruzar a Serra das Cordilheiras, no lugar denominado Gorgulho, na altura de Piabanha (atual Tocantínia—TO), Macintyre se deparou com uma comunidade rural negra. Naquele lugar, o que lhe chamou a atenção foi o momento de devoção religiosa dos moradores. Apesar de reconhecê-los como religiosos, estranhou, como protestante que era, a devoção aos santos católicos: “São Benedito, o santo negro, como era natural, recebeu a maior parte das devoções, mas o constante estribilho ‘Jesus o nosso Pai’ depois de cada invocação dos diferentes santos, doía ao coração” (2000, p. 79). O missionário, diante da devoção religiosa daquela comunidade, relata que interveio de modo a persuadi-los quanto a fé protestante. Para isso, propôs ao seu público a realização de um culto protestante dotado de elementos e ensinamentos diferentes dos praticados pela comunidade local. Macintyre, então, faz a seguinte narrativa: “Mostramos aquela gente ‘um caminho mais excelente’, cantamos alguns hinos e vendemos o terceiro e último Novo Testamento”

(2000, p. 80). Como resultado da ação, que contou com uma pregação evangélica, relata: “Na manhã seguinte João visitou os vizinhos e disse que eles não queriam mais nada com seus ídolos e estavam resolvidos a seguir o Senhor Jesus” (MACINTYRE, 2000, p.80). Portanto, concebe-se desse relato, que o discurso religioso do missionário foi descrito como forma de ressaltar a necessidade de a fé protestante ser espalhada e ser o objetivo de novas frentes missionárias.

Posteriormente, Macintyre alcançou o Rio Tocantins e fez sua travessia pouco abaixo da cidade de Porto Nacional. O trecho percorrido do Araguaia a Porto Nacional significou, para o missionário, a primeira etapa da sua viagem por terra, e teve duração de aproximadamente três meses. Durante sua estadia naquela cidade, escreve que as vendas de Bíblias se deram entre os mais favorecidos, uma vez que, pelo menos 80% da população era de analfabetos. O que nos leva a considerar que a presença protestante nos sertões dependia, em muito, da formação de um público letrado. O empreendimento missionário protestante, assim, em muito dependeria da abertura de escolas.

Nesse sentido, Wedster Sabino ao abordar as ações missionárias do ramo protestante batista no Vale do Rio Tocantins, no período de 1925 a 1940, aponta a relação entre a prática religiosa evangelizadora e a prática educacional escolar, quando assinala que a Junta de Missões Nacionais — JMN, órgão missionário da Igreja Batista Brasileira, através das missionárias enviadas a região, inaugurou e manteve colégios em Itacajá e Tocantínia, além de outros três na mesma região, já pelo lado do estado maranhense. Para Sabino, estes colégios foram “tidos como essenciais no apoio aos trabalhos evangelísticos, o que evidencia a importância da educação escolarizada para a disseminação do protestantismo na região” (2019, p. 81).

Ao chegar à vila de Santa Ana da Chapada, próximo à cidade de Natividade, o missionário viajante descreve o local como detentor de uma situação de plena decadência: “Não vi um lugar tão abandonado. Tinha umas cinquenta casas em pé e só uma dúzia tinha moradores. Por toda parte havia bosques abandonados [...]” (2000, p. 89). Esta representação do sertão em condição de decadência e atraso coincide com os relatos dos muitos viajantes europeus pelo Brasil no século XIX. Barreiro (2002) pondera que, à semelhança dos índios e negros, os sertanejos foram alvos de recorrentes considerações dos viajantes, de maneira que essa população era vista como extremamente dispersa e, por isso, dotada de costumes bárbaros. Para o autor, uma vez que a preocupação dos viajantes era de caráter liberal e civilizador seria preciso romper com o isolamento dos sertanejos

por meio da construção de estradas, ferrovias e navegação a vapor (2002, p. 222). Era justamente essa a percepção de Macintyre, quando emitiu comentário relativo a região por ele denominada de “terra de gado”. Assim escreve o missionário:

Creemos que quando vier a navegação do rio Araguaia essa região terá um grande desenvolvimento. No momento, tanto a correnteza da parte baixa do Tocantins como a falta de transporte estão impedindo o progresso e a entrada de capital estrangeiro. A região é pouco habitada, e nunca encontramos mais de uma ou duas moradias em um dia de viagem. (MACINTYRE, 2000, p. 75)

Posteriormente, quando da sua passagem pela pequena cidade de Palma, atual Paranã-TO, Macintyre dá a entender que a cidade tinha sua força econômica baseada na pecuária. Por outro lado, o missionário viajante destaca que naquele lugar não havia sinal de progresso, uma vez que o lugar parecia desabitado. Mesmo admitindo que a força de trabalho acontecia na área rural do município, escreveu:

Como era época de arrebanhar o gado, a maioria das pessoas estavam em suas fazendas, e isso, em parte, explica o aspecto deserto do lugar. No entanto, não se via nenhum sinal de progresso, pois ninguém parecia estar trabalhando a não ser o marceneiro (que fazia cadeiras), uma professora e o colportor. (2000, p. 95)

Aqui, mais uma vez, a ideia protestante europeia de progresso está presente no discurso do missionário. O progresso por ele idealizado não podia ser visto na localidade pela qual passava, dado ao fato que ali não conseguia ver atividades econômicas tidas por ele como parte dos processos de produção do moderno capitalismo, e nem diversidade de trabalhos e de serviços sendo realizados. Para o missionário, o necessário progresso do local carecia de elementos urbanos indispensáveis ao processo civilizatório. Assim, a narrativa do missionário, tal qual o olhar dos viajantes do período, para que o Brasil pudesse alcançar à categoria de nação civilizada era preciso, segundo os seus valores da modernidade, infundir hábitos regulares do trabalho disciplinado. Nesse sentido, ao mesmo tempo, a noção de trabalho se revestia da ideia positiva de liberdade e independência e, de progresso, tanto moral como material. (BARREIRO, 2002)

Algumas Considerações

Depreende-se da escrita de Macintyre sobre as populações do norte goiano que seu discurso foi condicionado pelos pressupostos ideológico, ético e religioso do protestantismo missionário. Macintyre teceu suas narrativas imbuído da visão de que a região norte era carente da propagação da fé protestante. Sendo assim, ao longo da sua incursão defendeu a difusão da mensagem evangelizadora/civilizadora. Para tanto, por onde passou, buscou interagir com o público alvo de suas ações missionárias sempre com fins conversionistas. Para o missionário, uma vez que a fé cristã protestante fosse aceita, ocorreria na vida das populações indígenas e sertanejas, o que Mendonça chamou de “uma reforma dos costumes no sentido dos padrões típicos do protestantismo” (1995, p. 93).

Como pode ser percebido ao longo deste capítulo, o discurso religioso de Macintyre, ao operar impregnado de conceitos comuns em relação do pensamento protestante sobre cultura moderna, o missionário, ao mesmo tempo, foi deixando rastros dos elementos norteadores da sua concepção de mundo e, conseqüentemente, dos seus ideais de sociedade. Pode-se ainda acrescentar que o protestantismo de missão, estabelecido na região a partir da década de 1920, em muito, carrega o ideário propagado por Macintyre e outros viajantes missionário. Ou seja, aquele que entende que a realidade social de uma região progride a partir do momento que suas populações entram em contato e aderem à visão de mundo protestante. Ainda que esse progresso seja aquele compreendido como o único possível para todos os povos, a saber, o progresso na perspectiva evolutiva e positivista.

Referências

ALMEIDA, Edgard. *A História do Evangelho no Brasil*. Ourinhos-SP: Edições Cristãs, Editora Ltda., 1999.

ALMEIDA, Vasni de. A Igreja Metodista. In: SILVA, Elizete da; SANTOS, Lyndon de Araújo; ALMEIDA, Vasni de. *Fiel é a Palavra: leituras históricas e historiográficas do protestantismo brasileiro*. Feira de Santana: Editora UEFS, 2011.

ALMEIDA, Vasni de. *Religião e Educação: Práticas de Converter e de Ensinar dos Metodistas no Brasil*. 1. Ed. Curitiba: Editora Prismas, 2015.

ARMSTRONG, Karen. *Campos de sangue: religião e a história da violência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

BARREIRO, José Carlos. *Imaginário e viajantes no Brasil do século XIX: cultura e cotidiano, tradição e resistência*. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

BELLUZZO, A. M. (1996). A Propósito d'o Brasil dos Viajantes. *Revista USP*, n. 30, p. 6-19.

CAMBI, Franco. *História da Pedagogia*. São Paulo: Editora da Unesp, 1999.

CHARTIER, Roger. *A história ou a leitura do tempo*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

CHAUL, Nars Fayad. *Caminhos de Goiás: da Construção da Decadência aos Limites da Modernidade*. Goiânia-GO: Ed. da UFG, 1997.

CORMINEIRO, Olivia M. M. *Percepções do Tempo e Trabalho: As Disputas dos Sertanejos Pobres no Extremo Norte de Goiás em torno dos seus Modos de Viver - 1860 A 1920*. *Revista Mundos do Trabalho*, v. 1, n. 2, p. 171-194, Jul-Dez 2009.

DELUMEAU, Jean. *Nascimento e afirmação da Reforma*. São Paulo: Pioneira, 1989.

EHRENREICH, Paul. 1948. Contribuições para a etnologia do Brasil. *Revista do Museu Paulista*, N. S., v. 2, p. 7-135.

FAUSTINO, Esli Pereira. *Igreja Cristã Evangélica do Brasil: Missões e Missionários Pioneiros*. Goiânia: CERNE, 1985.

FAUSTO, Boris. *História do Brasil*. São Paulo: Fundação do Desenvolvimento da Educação, 1995 (Didática, I).

GLASS, Frederick Charles. *Aventuras com a Bíblia no Brasil*. São Paulo: ICEB, 2018.

HUFF JUNIOR, Arnaldo Érico. Igrejas Luteranas no Brasil. In: SILVA, Elizete da; SANTOS, Lyndon de Araújo; ALMEIDA, Vasni de. *Fiel é a Palavra: Leituras Históricas e Historiográficas do Protestantismo Brasileiro*. Feira de Santana: Editora UEFS, 2011.

KIDDER, Daniel Parrish; FLETCHER, James Cooley. *O Brasil e os Brasileiros*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1941.

LARAIA, Roque de Barros. *Cultura: um conceito antropológico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.

MACINTYRE, Archie. *Descendo o Rio Araguaia*. MG: AME Menor, 2000.

MAYBURY-LEWIS, David. *O Selvagem e o Inocente*. Campinas — SP: UNICAMP Editora, 1990.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa. *O Celeste Porvir: A Inserção do Protestantismo no Brasil*. EESC Editora, 2008.

MESQUIDA, Peri. *Hegemonia norte-americana e educação protestante no Brasil*. Juiz de Fora, MG: EDUFJF; São Bernardo do Campo, SP: EDITEO, 1994.

NIEHBUR, Richard. *As Origens Sociais das Denominações Cristãs*. São Bernardo do Campo - SP: ASTE, 1992.

PADBERG-DRENPOL, J. A. *Situação histórico-cultural dos Karayás*. Boletim do Museu Nacional, Ano II, N° 6, nov. 1926, pp. 71-82.

PALACÍN, Luís; MORAES, Maria Augusta de Sant'Anna. *História de Goiás*. 6° ed. Goiânia-GO: Ed. da UCG, 1994.

PROPHETA, Benedicto. *O Índigena Brasileiro*. Bahia: A Nova Gráfica, 1926.

RAMALHO, Jether Pereira. *Prática Educativa e Sociedade - Um Estudo de Sociologia da Educação*. Editora Zahar, Rio de Janeiro: 1976.

REILY, Duncan Alexander. *História Documental do Protestantismo no Brasil*. São Paulo: ASTE, 1993.

SAID, Edward W. *Cultura e imperialismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

SANTOS, Lyndon de Araújo. *As outras faces do sagrado: protestantismo e cultura na primeira república brasileira*. 2004. 339 f. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Faculdade de Ciências e Letras de Assis, Universidade Estadual Paulista, 2004. Disponível em: <http://hdl.handle.net/11449/103180>.

SANTOS, Lyndon de Araújo. Igreja Congregacional. In: SILVA, Elizete da; SANTOS, Lyndon de Araújo; ALMEIDA, Vasni de. *Fiel é a Palavra: Leituras Históricas e Historiográficas do Protestantismo Brasileiro*. Feira de Santana: Editora UEFS, 2011.

SILVA, Elizete da; SANTOS, Lyndon de Araújo; ALMEIDA, Vasni de. *Fiel é a Palavra: Leituras Históricas e Historiográficas do Protestantismo no Brasil*. Feira de Santana - BA: UEFS Editora, 2011.

SILVA, Elizete da. Anglicanismo no Brasil: A Igreja dos Ingleses. In: SILVA, Elizete da; SANTOS, Lyndon de Araújo; ALMEIDA, Vasni de. *Fiel é a Palavra: Leituras Históricas e Historiográficas do Protestantismo Brasileiro*. Feira de Santana: Editora UEFS, 2011.

SILVA, Elizete da. Os Batistas no Brasil. In: SILVA, Elizete da; SANTOS, Lyndon de Araújo; ALMEIDA, Vasni de. *Fiel é a Palavra: Leituras Históricas e Historiográficas do Protestantismo Brasileiro*. Feira de Santana: Editora UEFS, 2011.

SOUZA, Silas de. Presbiterianismo no Brasil. In: SILVA, Elizete da; SANTOS, Lyndon de Araújo; ALMEIDA, Vasni de. *Fiel é a Palavra: Leituras Históricas e Historiográficas do Protestantismo Brasileiro*. Feira de Santana: Editora UEFS, 2011.

TIPPLE, Archibald. *Bandeirantes da Bíblia no Brasil Central*. Goiânia- GO: Casa Editora APLIC, 1972. TYLOR, Edward. Primitive Culture. Londres, John Mursay & Co, 1871. [1958, New York, Harper Torch books].

TROESLTSCH, Ernest. *El Protestantismo y El Mundo Moderno*. México: Fondo de Cultura Económica, 1951.

VISCARDI, Cláudia Maria Ribeiro. História, região e poder: a busca de interfaces metodológicas. *LÓCUS Revista de História*. Juiz de Fora, v. 3, n. 1, 1997, p. 84-97.

WAIZBORT, Ricardo. Teoria social e biologia: perspectivas e problemas da introdução do conceito de história nas ciências biológicas. *Revista História, Ciências e Saúde — Manguinhos*, v. VIII, set-dez, 2001, p. 632-53. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/hcsm/a/JqGPfjNVTncqndGfPB5pPKz/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 26 jun. 2021.

WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Pioneira, 1992.

A PARTICIPAÇÃO DAS RELIGIOSAS NO BISPADO DE DOM JAIME COLLINS: “PARTE DA CAMINHADA E NÃO UM APÊNDICE”

*Luciene de Sousa Ribeiro*⁵²

*Marcos Alexandre de Melo Santiago Arraes*⁵³

Considerações Iniciais

O presente texto é parte de uma pesquisa mais ampla e que tem como mote investigar e documentar a trajetória de dom Jaime Collins, no período de 1960 a 1999. Ele foi um bispo redentorista irlandês que viveu esse período mencionado no Brasil, primeiramente no antigo norte goiano como superior de uma missão e a partir de 1966 como bispo Miracema do Norte/Tocantins.

No decorrer da pesquisa, que vem sendo desenvolvida no Programa de Pós-Graduação em História das Populações Amazônicas, da Universidade Federal do Tocantins, as fontes apontaram para as questões de gênero, haja vista que parte das ações desenvolvidas no período já mencionado contou com a colaboração de religiosas que, a convite do bispo, assumiram trabalhos relevantes nas comunidades em que viveram.

Historicamente, a mulher sempre ocupou um lugar subalterno na sociedade e na família, fato que tem se tornado objeto de pesquisa de várias áreas do conhecimento, em sua maioria com enfoque nas discussões acerca da opressão feminina, assim como na busca por formas de superação dessa opressão.

Para Butler, gênero ultrapassa os aspectos biológicos e também não é algo estático, mas um construto cultural, um ato performativo, ou seja, pressupõe práticas que podem ser consideradas tanto masculinas quanto femininas. Para esta autora, “O gênero é aquilo que se supõe, invariavelmente, sob coerção, diária e incessantemente, com angústia e prazer” (BUTLER, 2018, p. 16).

No âmbito das instituições religiosas, mais precisamente da Igreja Católica (que abarca nosso estudo), percebe-se que também a mulher desempenha funções subalternas. Hierarquicamente falando, as atribuições mais relevantes eram e continuam sendo atribuídas aos homens.

⁵² Mestranda em História das Populações Amazônicas, UFT/Porto Nacional e-mail: luciene.ribeiro@mail.uft.edu.br.

⁵³ Professor Adjunto do Departamento de História da Universidade Federal do Tocantins, Campus Porto Nacional.

Como resultado do empenho de muitas mulheres no decorrer da história, a realidade foi se modificando gradativamente ao longo do tempo. E essa mudança se fez perceber também na referida igreja, sobretudo após o Concílio Vaticano II (1962 — 1965), em que a mulher passou a ocupar novos espaços, anteriormente considerados apenas dos homens.

De acordo com um dos documentos produzidos durante este concílio, *Gaudium et Spes (Alegria e Esperança)*, “As mulheres reivindicam, onde ainda não alcançaram, a paridade de direito e de facto com os homens” (CONSTITUIÇÃO PASTORAL *GAUDIUM ET SPES*, 2020, p. 4).

Nesse mesmo sentido, este referido documento traz outras menções em defesa dos direitos das mulheres, sobretudo com relação ao respeito pertinente à escolha de estado de vida (solteira ou casada), assim como sobre a questão da educação e cultura iguais às dos homens.

Nessa mesma direção, o decreto *Perfectae Caritatis* (Caridade Perfeita), de 28 de outubro de 1965, propôs a renovação dos Institutos de vida religiosa (masculino e feminino). O mesmo sugere também atualização quanto à missão e também tratou da identidade da vida consagrada, ou seja, editou uma norma prática adaptada aos novos tempos, pós-Segunda Guerra Mundial e revolução industrial (*PERFECTAE CARITAE*, 2020). Tudo isso abriu precedentes para maior inserção dos (a) religiosos (a) no meio do povo. O documento provocou cada um desses ordenados (a) (padres e freiras) a irem “ao encontro dos homens” (*PERFECTAE CARITAE*, 2020, p. 2).

E afinal, como se deu essa inserção na Prelazia/Diocese de Miracema? As orientações do Concílio Vaticano II foram acolhidas? Houve resistência? A partir de agora, vamos conhecer como se deu o desenrolar dos fatos diante dessas novas orientações, sobretudo com relação à atuação das religiosas inseridas no contexto do norte goiano.

PÓS-CONCÍLIO VATICANO II: o Olhar de Dom Jaime para as Religiosas

A partir do Concílio Vaticano II, houve maior abertura por parte da Igreja Católica quanto aos direitos da mulher e, a partir do que é preceituado no Código de Direito Canônico (veremos mais abaixo), as religiosas passaram a ocupar espaços anteriormente ocupados apenas pelos homens.

É importante salientar que esse espaço só era ocupado dependendo da realidade de cada prelazia ou diocese. A bem da verdade, foram progressos bem pequenos dentro da hierarquia da Igreja, predominante patriarcal. Mesmo em

2021, com a alteração do cânon 230 do Código de Direito Canônico, que abriu espaço aos ministérios do leitorato e do acolitamento⁵⁴ aos leigos e estendendo às mulheres, por meio da carta apostólica, *Spiritus Domini* (CNBB, 2021), não significou grandes mudanças.

No contexto da nova Prelazia de Miracema do Norte, criada em 1966, nas pesquisas realizadas, percebemos que as religiosas que viveram naquele período, exerceram trabalhos relevantes e que marcaram suas vidas. Nossos estudos não abarcam a realidade de outras prelazias/dioceses circunvizinhas, portanto não podemos tecer nenhum comentário nesse sentido.

O fato é que encontramos inúmeras cartas nos Arquivos da Cúria de Miracema do Tocantins (ACM), no qual dom Jaime Collins enviava a superiores ou superiores de congregações em várias partes do Brasil, explicando a necessidade existente nessa prelazia que assumira, e solicitando que enviassem padres/religiosos e também e também freiras/religiosas a fim de atenderem a demanda existente. Grande parte desses pedidos foi negada, entretanto, algumas congregações se sensibilizaram com o pedido do bispo e enviaram religiosas.

Desse modo, aos poucos as freiras foram ocupando os espaços vacantes, em diversos municípios da prelazia. Pelo que nos consta, as congregações enviavam geralmente três ou mais religiosas, com formação técnica ou mesmo superior na área da educação ou saúde e dessa forma atuavam nessas áreas ou em alguma ou várias pastorais, concomitantemente, tais como: Pastoral Catequética, Pastoral da Criança, Pastoral da Saúde, Pastoral da Periferia, além de uma Pastoral Indígena, que conta com a participação de uma religiosa que atua desde a década de 1970, junto ao povo Xerente.

Acresce que essas religiosas que possuíam formação nessas duas áreas (educação e saúde), normalmente conseguiam contrato de trabalho junto ao poder público estadual ou mesmo municipal ou através da celebração de convênios destes órgãos com a prelazia. Já as demais que, de acordo com o bispo, dedicavam-se integralmente à pastoral, eram mantidas com recursos provenientes de projetos submetidos a entidades alemãs que os financiavam. Na justificativa desses projetos encontrados, nota-se elogios excessivos às mesmas, e que, por vezes, nos questionamos se tais qualidades procediam ou se seria apenas para convencer a entidade financiadora.

Em um projeto enviado a uma dessas entidades, na justificativa, o bispo exalta o trabalho das religiosas, chegando a dar exemplo de um encontro vocacional de candidatos ao sacerdócio que dos seis que irão para o seminário em

⁵⁴ Até então era atribuição dos seminaristas, já nos anos finais da formação para o sacerdócio.

1985, todos são pertencentes a comunidades entregues à religiosas e que um deles teria despertado a sua vocação sacerdotal a partir da formação recebida por uma freira (PROJETO/ADVENIAT, 1984, ACM).

Como parte da metodologia utilizada, recorreremos à entrevista semiestruturada que foi realizada em 26 de novembro de 2020 com três religiosas. Nesse aspecto, através da memória da irmã Cecília Vier, foi possível aclarar como se dava esse processo. No decorrer da entrevista, mesmo sem que tocássemos nesse assunto, ela interrompeu: -“Você conhece o Martinsinho? Ele é meu”. Ao falar isso, nos recordamos dessa parte do projeto que acabamos de mencionar, pois sabíamos de quem a freira se referia. Trata-se de um padre que iniciou sua formação no início da década de 1990, e era proveniente de uma comunidade atendida por essa freira.

Então mostramos interesse no assunto e ela contou toda a história, que resumiremos a seguir. Isso nos reportou a Portelli (2016), que defende que a história oral é, antes de tudo, a “arte da escuta”, pois:

Mesmo quando o diálogo permanece dentro da agenda original, os historiadores nem sempre estão cientes de que certas perguntas precisam ser feitas. É comum, aliás, que a informação mais importante se encontre para além daquilo que tanto o historiador quanto o narrador consideram relevantes (PORTELLI, 2016, p. 10)

De acordo com a freira, ele era aluno da escola onde ela trabalhava, e ela se sensibilizou com a situação dele porque o mesmo possuía um problema na perna que o impedia de fazer algumas atividades comuns aos alunos, dentre as quais, da disciplina de educação física. Então o levou para o Hospital Sara Kubitschek, em Brasília — DF, para fazer a cirurgia e depois o deixou sob os cuidados de uma religiosa que também era sua irmã de sangue, até passar esse período em que ele precisava de cuidados, retornando posteriormente para buscá-lo. Depois de certo tempo ele a procurou dizendo que queria ser um padre e ela fez os encaminhamentos necessários. Nesse sentido, é que se dá sua familiaridade com ele, a ponto de considerá-lo um filho (VIER, 2020).

A freira, ao ser questionada se havia encaminhado outro candidato ao sacerdócio anteriormente, disse que não, mas que depois surgiram outros, que eram crianças quando elas viviam na cidade, que tiveram o mesmo interesse, quando elas já haviam mudado da cidade.

Ainda nesse projeto mencionado, o bispo também trata da importância da atuação das religiosas na pastoral da periferia, que, de acordo com ele, era

uma necessidade urgente, visto que as periferias estavam “inchadas com pessoas fugindo do sertão” (PROJETO/ADVENIAT, 1984, ACM).

Esta última informação nos fez questionar: O que fez com que esses sertanejos deixassem suas terras? As historiadoras goianas, Sousa e Carneiro (1996), nos ajudam a entender melhor esses dados. De acordo com elas, como Goiás era um estado agrário, e, como resultado das políticas de estado adotadas pelo governo anterior, Ari Valadão (1978 a 1981), esse período foi marcado pela concentração de renda, que teve como base a modernização conservadora dos grandes proprietários.

Vale salientar que Ari Valadão foi o último governador indicado pelo regime militar. Apesar de o seu governo ter realizado grandes investimentos para o desenvolvimento da agricultura e da pecuária, apenas os grandes e médios proprietários foram beneficiados, o que forçou o êxodo rural, visto que estes pequenos produtores foram marginalizados dos benefícios de créditos rurais. Sobre isso as autoras mencionam: “A intensidade do êxodo rural teve efeitos danosos, como o aparecimento dos boias-frias, o aumento das favelas, o desemprego, o subemprego e a persistência de altas taxas de analfabetismo” (SOUZA; CARNEIRO, 1996, p. 103).

Naturalmente, a presença de religiosas, no decorrer do tempo, passou a ser superior à de padres. Mas além da expressiva presença destas, também notamos o protagonismo exercido por umas dessas religiosas, irmã Maria do Rosário, palestrando sobre Fundamentação teológica e sociopsicológica das comunidades de base. E também a visão do padre que realizou o registro: “O curso foi muito bom para padres e religiosas”. (LIVRO TOMBO, 1970, p. 19 e 20). Esclarecemos que as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) foram um marco na história da Igreja Católica no Brasil, aproximando-a dos pobres.

Além disso, algumas também assumiram paróquias, em alguns municípios onde não existiam padres residentes, com embasamento no Código de Direito Canônico:

Cân. 517 — [...] § 2. **Se em virtude da falta de sacerdotes**, o Bispo diocesano julgar que a participação no exercício da cura pastoral da paróquia **deva ser confiada a um diácono ou a outra pessoa que não possua o carácter sacerdotal, ou a uma comunidade de pessoas**, constitua um sacerdote que, dotado dos poderes e das faculdades de pároco, oriente o serviço pastoral.

Cân. 1112 — § 1. **Onde faltarem sacerdotes e diáconos, o Bispo diocesano, obtido previamente o parecer favorável da Conferência**

episcopal e licença da Santa Sé, pode delegar leigos para assistirem a matrimónios.

§ 2. Escolha-se um leigo idóneo, capaz de instruir os nubentes e apto para realizar devidamente a liturgia matrimonial⁵⁵. (CÓDIGO DE DIREITO CANÔNICO, cân. 517, § 2º e 1.112, § 2º, *grifo nosso*)

O texto não faz nenhuma menção a freiras ou religiosas, como é comum se referir a estas mulheres, para suprirem as ausências de sacerdotes e diáconos, e sim aos leigos, e tão somente menciona assistirem a matrimônios. E ainda do parecer favorável da Conferência Episcopal e da Santa Sé, conforme reza o Cân. 1.112, transcrito acima. Encontramos algumas cartas que tratavam sobre as licenças concedidas a religiosas que assumiram algumas paróquias. Também foi possível ver sobre a atuação delas na área da saúde e da educação a fim de atender às demandas locais, pois:

[...] Desde quase '76 temos religiosas cuidando de paróquias, organizando as diversas equipes, tais como: Liturgia, catequese, formação de pais e padrinhos para o batismo, noivos, jovens para a crisma, grupo de reflexão, etc, como também organizando os festejos anuais; enfim toda atividade paroquial, menos, é claro, o que depende do ministério sacerdotal. Faz dois anos que batizam e, com a devida licença presidem nos casamentos. Por causa de circunstâncias locais, presença nos setores de educação e saúde, nem todas as Irmãs estão trabalhando em tempo integral na Pastoral, aos poucos estamos caminhando para ter uma Irmã em cada comunidade. (CARTA, 07/02/1984, ACM)

Quando o bispo assumiu a prelazia só existiam duas congregações: Preciosíssimo Sangue e Assunção. Dezoito anos depois já eram seis, sendo: Irmãs da Assunção (Miracema), Irmãs Servas do Espírito Santo (Rio Sono e Aparecida do Rio Negro), Irmãs de São Luís (Barrolândia e Colmeia), Irmãs de Nossa Senhora (Divinópolis e Marianópolis), Irmãs Palotinas (Pedro Afonso, Goiatins e Itacajá) e Irmãs do Imaculado Coração de Maria (Miranorte, Colinas e Presidente Kennedy) (ACM, 2019).

Considerando a situação de pobreza em que se encontrava a região à época, totalmente carente das políticas públicas, a Pastoral da Criança que

⁵⁵ No site Vaticano só encontramos a versão em Português de Portugal, por isso o acento agudo em matrimônio e idóneo.

desde a sua concepção, em 1983, teve como missão “... promover o desenvolvimento das crianças, à luz da evangélica opção preferencial pelos pobres, do ventre materno aos seis anos, por meio de orientações básicas de saúde, nutrição, educação e cidadania...” (PASTORAL DA CRIANÇA, 2020, *on-line*), veio colaborar com as famílias que se encontravam em vulnerabilidade social.

Ademais, vimos que grande parte da renda arrecadada nos festejos daquele ano foi para a construção de uma “Casa da Criança Desnutrida” e, portanto, fazia parte das bandeiras levantadas pelo bispo (LIVRO TOMBO, 1971, ACM).

De acordo com resumo de reuniões registradas nos livros toambo, sempre havia a presença das religiosas, mesmo quando o assunto não parecia a princípio tão pertinente, como uma de 13 de abril de 1971, cuja pauta era: manutenção do clero e do Centro de Treinamento de Líderes, onde notamos a presença do bispo, onze padres e quatro religiosas. Certamente a participação delas era importante, pois era recorrente a participação destas.

Da mesma forma, também era grande a participação das mulheres, nos eventos considerados próprios para elas, como um encontro realizado entre 15 e 17 de março de 1972, intitulado: 2º Cursilho de mulheres de Miracema, com formadores da capital goiana, onde registraram a presença de 50 mulheres, incluindo até mesmo algumas de Paraíso e Porto Nacional, que não faziam parte da prelazia (LIVRO TOMBO, 1972, ACM).

Encontramos, por conseguinte, uma carta de primeiro de junho de 1989, escrita pelo diretor do Núcleo Regional da Secretaria de Saúde solicitando ajuda para realização da 1ª campanha de vacinação contra a paralisia infantil no recém-criado Estado do Tocantins, a qual o bispo responde, no mesmo dia, que com relação ao uso de salões e divulgações precisa falar com cada vigário e ainda o texto a ser seguir que demonstra grande confiança no trabalho das religiosas, assim como aproveita para falar dos poucos recursos disponibilizados por parte do poder público, a fim de atender aos beneficiários da saúde. Em conformidade com o bispo:

Desde a sua instalação a Diocese se empenhou na melhoria da saúde do povo, especialmente os mais carentes. Por isso que em cinco lugares, Meira-Matos, Tocantínia, Barrolândia, Divinópolis e Marianópolis temos uma Irmã dedicada, tempo integral, no campo da saúde. Com toda modéstia, podemos dizer que elas têm feito verdadeiros milagres com as minguadas ajudas que recebem das Prefeituras e do Estado. Eu sei que com elas o Núcleo Regional pode contar. (CARTA, 01/06/1989, ACM)

Reflexão de Algumas Religiosas Sobre a Atuação de Dom Jaime Collins

Por meio de *e-mail* recebido em 20 de abril de 2016, a freira Regina Maria Cavalcanti, atualmente com 82 anos, religiosa da Congregação das Religiosas da Assunção, natural da cidade do Rio de Janeiro, nos informou que foi enviada em missão à Pedro Afonso em 1968, e, posteriormente, a Miracema do Norte, onde passou a colaborar mais diretamente com dom Jaime, visto que em Pedro Afonso a congregação estava mais a serviço da escola paroquial, embora atuasse também como agente de pastoral.

Em conformidade com a mesma, de 1971 a 1979 ela esteve na direção do Centro de Treinamento de Líderes (CTL), em Miracema do Norte, trabalhando na formação de lideranças das diversas pastorais da prelazia. Ou seja, por oito anos a freira esteve à frente de um trabalho essencial em uma prelazia emergente. Ela que era graduada pela Faculdade Nacional de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade do Brasil, atual Universidade Federal do Rio de Janeiro, possivelmente pôde contribuir muito, visto que, naquela época, uma formação universitária era privilégio para uma minoria, sobretudo na região estudada.

Vimos, no decorrer da pesquisa, que o CTL era um relevante centro que sediava grandes encontros. A freira fala dos leigos do sertão que iam até Miracema para participar dos encontros e também das missões realizadas nesse interior da diocese. “O Centro de Formação de Líderes era um grande instrumento para a formação do laicato. Cursos, encontros de reflexão e de atualização, retiros traziam a Miracema pessoas de todas as partes da Prelazia. E não só da Prelazia” (CAVALCANTI, 2016).

Trazemos também parte das narrativas de três religiosas da Congregação Missionárias Servas do Espírito Santo. Irmã Cecília Vier, natural do estado de Santa Catarina, vivia em São Paulo quando foi convidada para ir morar em Rio Sono, à época pertencente à Prelazia de Miracema do Norte.

A irmã Vier rememora esse período de sua trajetória missionária marcada por adversidades. Acostumada a viver nas regiões Sul e Sudeste do país, a região Centro-Oeste à época, sobretudo o norte goiano, ainda caminhava a passos lentos em direção ao desenvolvimento. Elas, juntamente com duas companheiras, se depararam com uma moradia de “casa de palha com talo de buriti, de terra batida e a cobertura de palha”. Por serem jovens, tudo parecia divertido e também soava como uma novidade, e isso tudo as reanimava. Haviam escolhido serem missionárias e a região parecia-lhe bem propícia para exercerem suas

missões, mesmo com os desafios que enfrentaram sobretudo nos primeiros anos com relação a goteiras frequentes durante o inverno (VIER, 2020).

A irmã Vier lembra que não existia escola na cidade e o povo pedia que as religiosas assumissem a atribuição de fundar e manter uma em funcionamento. A princípio elas não tinham essa intenção em virtude dos objetivos primeiros da missão assumida. Posteriormente, devido à insistência e com a prerrogativa das pessoas da comunidade lhes ajudarem, aceitaram. Nos primeiros tempos, a referida escola funcionava em situações precárias, assemelhando-se muito às condições da residência delas, ou seja, de palha e partes de madeira, o ensino se resumia às primeiras letras. No decorrer do tempo, com as melhorias estruturais, foi possível também ofertar o curso técnico em Magistério. A freira relembra tempos difíceis nesses vinte anos em que passaram em Rio Sono, sobretudo por causa das perseguições políticas, mas foi uma experiência que marcou positivamente a sua vida de missionária (VIER, 2020).

Em sua narrativa, ela enaltece a atuação do bispo, como “um grande missionário” e grande apoiador do trabalho delas. “Ele ia muitas vezes lá e nos animava e até ajudava a orientar”. Em outra parte de sua narrativa, a freira diz: “quando ele vinha a gente ficava contente porque ele nos animava muito e também ia nas comunidades”. Também relatou que às vezes precisava ir a Goiânia para tratar de questões do colégio e nessas horas podiam contar com o companheirismo do bispo, como ela cita: “grande amigo” (VIER, 2020).

Já a irmã Ilma Canal, natural do Espírito Santo, fala a respeito do trabalho a partir de 1989, junto a essa comunidade de Rio Sono. Ela atuava com a formação de lideranças no sentido de valorizar a alimentação, os remédios caseiros, atribuições da pastoral da criança em integração com as demais pastorais. Ela menciona que a alimentação alternativa, assim como os remédios caseiros, salvou muitas vidas. “A gente fazia muitos medicamentos, primários, né, as necessidades eram grandes e o povo sofria muito, não tinha muito recurso, então recorria à natureza” (CANAL, 2020).

Também essa freira lembra outro fato que marcou sua caminhada: “as grandes assembleias que reuniam toda a diocese e cada ano em um lugar”. Essas assembleias que a mesma se refere eram assembleias rurais das CEBs. Há registros dessas também nos livros tombos. Geralmente ocorriam em um período de três dias, em alguma comunidade rural, próxima a um rio, geralmente construíam barracões de palhas para abrigar as pessoas. “Isso era marcante porque você via a alegria das pessoas nos três dias, ao se encontrarem para aprofundarem a palavra de Deus e para celebrar a partilha da alimentação e a alegria que as pessoas tinham de fazer tudo acontecer” (CANAL, 2020).

No decorrer das entrevistas, tanto na fala das irmãs Vier e Canal quanto da Maria Leonice Neves (à época ainda noviça e que passou dois anos durante seu processo formativo), foi possível perceber o que já tratamos sobre a participação das religiosas nas reuniões e o protagonismo exercido por elas.

Ambas afirmaram que a participação delas nas atividades consideradas dos padres marcou suas trajetórias religiosas. Há de se considerar que a realidade é outra, o quantitativo de padres na região aumentou significativamente, portanto não há mais religiosas assumindo paróquias, como vimos naquele contexto das décadas de 1960 a 1990. “As reuniões que aconteciam eram juntas, era um trabalho conjunto, não havia de um lado as irmãs e de outro lado trabalhavam os padres [...] E isso foi marcante pra gente, pois afinal era semelhante, a busca, o celebrar” (CANAL, 2020).

Ainda sobre essa integração, a irmã Neves, mencionou que não se sentiu como um apêndice, ou seja, algo à parte, mas integrada à realidade local. Também o fato da irmã Vier fazer parte do conselho diocesano foi algo que lhe chamou a atenção, pois na visão dela era relevante na década de 1990. “A gente sentia que fazia parte da caminhada da diocese, sentia integrante e não um apêndice. [...] A Cecília fez parte do conselho, imagine naquela época uma religiosa fazer parte de um conselho diocesano, era algo importante. Ela e algumas outras” (NEVES, 2020).

Considerações Finais

Tendo em vista as pesquisas realizadas, percebemos que considerável parte dos trabalhos desenvolvidos na Diocese de Miracema, sobretudo a partir da década de 1970 contou com a valiosa colaboração de muitas religiosas que vieram para a região e dedicaram-se diuturnamente às pastorais existentes, tais como: Pastoral Catequética, Pastoral da Criança, Pastoral da Saúde, Pastoral da Periferia, Pastoral Indígena, dentre outras, como também estiveram à frente das principais atividades existentes nas comunidades locais, assumiram escolas e postos de saúde a fim de fazer com que as políticas públicas chegassem à população. Desse modo, contribuíram com a missão do bispo na região, assim como, com o desenvolvimento da região.

Enfim, fica evidente que as religiosas ocuparam esses espaços sociais mais por sensibilidade com relação à realidade local e pelo incentivo do bispo, ou mesmo por obediência às suas missões, consequentemente corroboraram para o fortalecimento da posição feminina no âmbito da igreja, tradicionalmente patriarcal, e da sociedade norte goiana. Isso não representou

uma mudança estrutural na hierarquia da igreja, haja vista que na atualidade as religiosas não exercem essas mesmas funções na região. Mesmo que o Documento Final do Sínodo para a Amazônia, em 2019, através do item 99, manifeste o desejo do papa Francisco com relação à ampliação dos espaços para a presença feminina na igreja (SYNOD, 2020), efetivamente as relações de gêneros ainda carecem de muitas discussões.

Referências

BUTLER, Judith. *Atos performativos e constituição do gênero: um ensaio sobre fenomenologia e teoria feminista*. Trad.: Jamile Pinheiro Dias. Disponível em: <https://docplayer.com.br/81971488-Os-atos-performativos-e-a-constituicao-do-genero-um-ensaio-sobre-fenomenologia-e-teoria-feminista.html>. Acesso em: 12 mar 2021.

CNBB. Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. *Papa Francisco abre ministérios do leitorato e acolitado às mulheres*. Disponível em: <https://www.cnbb.org.br/papa-francisco-abre-ministerios-do-leitorado-e-acolitado-as-mulheres/>. Acesso em: 09 mar. 2021.

CNBB. Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. **CÓDIGO de Direito Canônico**: Codex Iuris Canonici. Disponível em: <http://www.vatican.va/archive/cdc/index_po.htm>. Acesso em: 28 out. 2020.

CNBB. Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. *SÍNODO*. Documento final do Sínodo para a Amazônia. Disponível em: <http://www.synod.va/content/sinodoamazonico/pt/documentos/documento-final-do-sinodo-para-a-amazonia.html>. Último acesso em: 17 jun. 2021.

CNBB. Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. *Gaudium et Spes*. Disponível em: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_po.html. Acesso em: 28 out. 2020.

CNBB. Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. *MISSÃO*. Disponível em: <https://www.pastoraldacrianca.org.br/missao>. Acesso em: 22 nov. 2020.

CNBB. Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. *Perfectae Caritatis*. Disponível em: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651028_perfectae-caritatis_po.html. Acesso em: 28 out. 2020.

PORTELLI, Alessandro. Memória e Diálogo. In: *História oral como arte da escuta*. Trad. Ricardo Santiago. São Paulo: Letra e Voz, 2016.

SOUZA, Cibele de; CARNEIRO, Maria Esperança F. *Retrospectiva histórica de Goiás: da colônia à atualidade*. 1. ed. — Goiânia: Livraria Cultura Goiana, 1996.

FONTES:

CANAL, Ilma (Missionária Serva do Espírito Santo) [Nov.2020] *Entrevista*. Pesquisadora: Luciene de Sousa Ribeiro, Palmas, TO. 26 de novembro de 2020.

CAVALCANTI, Regina Maria. *Pesquisa sobre Dom Jaime Collins*. [mensagem pessoal]. Mensagem recebida por <lucienesousaribeiro@gmail.com > em 20 de abr. 2016.

NEVES, Maria Leonice (Missionária Serva do Espírito Santo) [Nov.2020] *Entrevista*. Pesquisadora: Luciene de Sousa Ribeiro, Palmas, TO. 26 de novembro de 2020.

VIER, Cecília (Missionária Serva do Espírito Santo) [Nov.2020] *Entrevista*. Pesquisadora: Luciene de Sousa Ribeiro, Palmas, TO. 26 de novembro de 2020.

CARTA, 07/02/1984 e CARTA, 01/06/1989, ACM.

LIVROS TOMBO, 1970, 1971, 1972, ACM.

PROJETO/ADVENIAT, 1984, ACM.

DO CAMPESINATO À COMUNIDADE QUILOMBOLA — A SAGA DOS RODRIGUES DA BARRA DA AROEIRA

*Maria Helena Borges*⁵⁶

*Marcos Alexandre de Melo Santiago Arraes*⁵⁷

As comunidades quilombolas espalhadas pelo território brasileiro se organizam politicamente em torno de suas reivindicações mais importantes, que são; a demarcação dos seus territórios e suas respectivas titulações. Estes direitos estão garantidos através da Constituição Brasileira de 1988, no artigo 68, do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT). Os processos de reconhecimento de terras quilombolas são importantes, uma vez que amplia a cidadania negra, quilombola e a democracia, pois reconhece a pluralidade que constitui a Nação brasileira. Consideramos que esses grupos são comunidades portadoras de etnicidades próprias que sofrem com as consequências das desigualdades sociais e da instabilidade política e econômica do país.

Não é qualquer área de terra que pode ser identificada como terra quilombola. De acordo com o texto do Decreto 4.887/2003, as terras que serão regularizadas precisam corresponder àquilo que é definido como território tradicional. Tais comunidades são detentoras de características culturais peculiares que as distinguem entre si e da sociedade em geral, onde a terra é usada para produção de alimentos necessários à sua sustentabilidade. Os territórios quilombolas também são locais, onde os seus antepassados viveram e estão enterrados, estabelecendo assim, o sentimento de pertencimento. A identidade quilombola ainda é um instrumento de luta, pela qual as comunidades estão buscando acessar as políticas públicas e, com isso melhorar suas condições de vida, produzir e preservar sua história.

Este capítulo tem como objetivo relatar um pouco acerca da história e da luta da Comunidade Quilombola Barra do Aroeira, localizada na região sudeste do Estado do Tocantins. Este capítulo terá como suporte fonte orais levantadas durante a pesquisa que resultará em nossa dissertação para conclusão do mestrado em História das Populações Amazônicas, da Universidade Federal do Tocantins.

⁵⁶ Mestranda pelo Programa de Pós-Graduação em História das Populações Amazônicas — PPGHISPAM, da Universidade Federal do Tocantins — UFT.

⁵⁷ Professor Adjunto do Curso de História da Universidade Federal do Tocantins, campus de Porto Nacional e do Programa de Pós-Graduação em História das Populações Amazônicas - PPGHISPAM, da mesma IES.

Localizada nos municípios de Lagoa do Tocantins, Novo Acordo e Santa Tereza do Tocantins, fazendo divisa com o corredor ecológico do Jalapão⁵⁸ — região sudeste do Estado do Tocantins —, a Comunidade Quilombola Barra da Aroeira está situada numa área de 62.315 hectares. As unidades residenciais estão em uma área de terras formada pelo encontro dos córregos Aroeira e Brejo Grande, no município de Santa Tereza do Tocantins. Sobre o nome da Comunidade, existem documentos e pesquisas⁵⁹ com a grafia “de”, “do” e “da”. Neste trabalho, adotamos a denominação “da”, com base na explicação de uma moradora para a pesquisadora Gláucia Bastos do Amaral (2016), vejamos:

Uma polêmica envolve o nome da comunidade: afinal é Barra da Aroeira, Barra de Aroeira, Barra do Aroeira? No documento da Associação encontramos Barra de Aroeira e nos relatos obtidos em campo, apareceu Barra da Aroeira, então Izabel quando questionada disse que Aroeira é o nome do córrego, mas o córrego recebeu esse nome devido a grande quantidade de árvore Aroeira nas suas margens, por isso, córrego Aroeira. Esclarece assim Izabel, *Da aroeira, aroeira é nome feminino e é árvore. O nome do córrego se deu aroeira por causa das árvores. Barra da Aroeira.* (AMARAL, 2016. p. 66)

Os municípios que são considerados como pertencentes à região do Jalapão são: Lizarda, Novo Acordo, Mateiros, São Félix do Tocantins, Santa Tereza do Tocantins, Lagoa do Tocantins e Rio da Conceição, sendo que entre estas cidades, somente Lizarda e Novo Acordo existiam enquanto municípios instituídos antes da Constituição de 1988. A criação, dos outros cinco municípios, ocorreu no dia 5 de outubro de 1989, quando foi promulgada a primeira Constituição do Estado do Tocantins, feita nos moldes da Constituição Federal. Foram criados mais 44 municípios além dos 79 já existentes. Atualmente, o Estado do Tocantins possui 139 municípios.

⁵⁸ Unidade de Conservação do Estado do Tocantins, Parque Estadual do Jalapão, constituído em 12 de janeiro de 2001, pela Lei estadual 1.203, abrange uma área de quase 150 mil hectares. Os municípios que compõem o Jalapão são: Mateiros, São Félix do Tocantins, Lizarda, Novo Acordo, Santa Tereza do Tocantins, Lagoa do Tocantins e Rio da Conceição.

⁵⁹ ZACARIOTTI, M. E., SIQUEIRA, S. R., CASTRO, G. G. A Recepção dos processos comunicacionais no Quilombo Barra de Aroeira. In: Comunidade Quilombola Barra da Aroeira (TO): abordagem fenomenológica... Redes (St. Cruz Sul, Online), v. 21, nº 2, p. 63 - 86, maio/ago. 2016 96 CONGRESSO BRASILEIRO DE CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO, 32, 2009, Curitiba. Anais... Curitiba, 2009. 1 CD ROM. AMARAL, Gláucia Bastos do. As territorialidades da Juventude na Comunidade Quilombola Barra de Aroeira em Santa Tereza do Tocantins. 2017. Disponível em PDF. Relatório de andamento de processos de titulação do INCRA — Territórios Quilombolas, 2019. Disponível em <https://antigo.incra.gov.br/pt/quilombolas.html>.

Nesse sentido, a respeito da criação de novos municípios com a criação do Estado do Tocantins, Dias (2011) argumenta que esta obedeceu a projetos políticos e não considerou as especificidades regionais ou em atender aos anseios populares, obedecendo muito mais a uma cartografia pré-existente à ocupação e aos interesses políticos e financeiros de grupos que ainda hoje representam a elite do Tocantins, a exemplo dos ruralistas locais. Com isso, a autonomia dos herdeiros de Félix Rodrigues sofreu um grande abalo na negociação do seu território de direito, uma vez que cidades inteiras ficaram dentro de áreas que eles julgavam sua por direito, por meio de herança, reduzindo assim a área demarcada por Félix Rodrigues em 1871.

A Comunidade Quilombola Barra da Aroeira se constituiu enquanto grupo étnico com identidade territorial com sua gênese em 1871, somando atualmente, 150 anos de existência no mesmo território, quando Dom Pedro II teria presenteado, com terras, um negro combatente na guerra do Paraguai, Félix José Rodrigues. A perda do território original está presente nas narrativas dos moradores da Barra da Aroeira, que no decorrer do século vêm buscando garantir os direitos que julgavam ter, muitas vezes abrindo mão de algumas delimitações originais e buscando utilizar instrumentos legítimos, sem recorrer à violência. Este contexto é importante, pois corrobora com a narrativa de Alvara Fernandes Rodrigues, 82 anos, bisneta de Félix Rodrigues e uma das moradoras mais antigas, ainda viva, da Comunidade Barra da Aroeira.

Não tinha Novo Acordo, Santa Tereza nem Lagoa, só a cidade que tinha era o Carmo [Monte do Carmo]. Quando meu avô chegou pra qui, lá no Porto tinha oito casas... quando chegaram aqui. Hoje o Porto tá chegando aqui na beira do Balsa [rio]... aí nesse mundo não tinha casa não, só matão [mata fechada]. Agora não, é cheio de cidades.

Segundo a presidente da Associação e tetraneta de Félix Rodrigues, Maria de Fátima, a concentração das famílias no local, onde atualmente fica as residências dos moradores da Comunidade começou em 1933, quando chegou a família de Jacob José Rodrigues seguida pelas famílias de Diolinda Maria Rodrigues, Semeão José Rodrigues e Gilberto Barreira Rodrigues. Maria de Fátima relembra sobre o início do povoado, “Mais vim pra cá deu motivo pra muita discussão, alguns não concordou, ficou nas roça e acabou perdendo as terras para os grande fazendeiros”. A irmã de Maria de Fátima, Salviana, reforça a narrativa.

Meus antepassado sempre falava para eles que era pra juntar a comunidade, chamar os outro parentes para aumentar o povoado, mas não era pra esquecer de trabalhar nos seu lugar de origem, fazer suas chacinhas, pra sempre trabalhar a terra. Quando a minha avó, Joana Ferreira, foi a primeira pessoa que chegou aqui, sabe? [...] chegaram aqui pra juntar no povoado com o pai dela, o sogro e a madrastra dela. Em 1933, que eles chegaram aqui, no ano passado [2020] o povoado completou 87 anos.

Segundo o Relatório Técnico de Identificação e Delimitação do Território (RTID) do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária — Incra (Apud Marques (2008), a comunidade está empenhada, desde 1950, a garantir seu território, inclusive, naquele ano, uma comitiva teria viajado para o Rio de Janeiro (RJ) para tentar recuperar o documento que comprova a doação, mas que não obteve sucesso na empreitada. Diante do insucesso, a comunidade se organizou, intensificou os contatos com o Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Porto Nacional, a Comissão Pastoral da Terra (CPT), o Grupo de Consciência Negra do Tocantins (Gruconto) e a Comunidade de Saúde, Desenvolvimento e Educação (Consaúde), e em 2004, criando uma associação para que tivesse representação jurídica para obter o reconhecimento como comunidade quilombola e, assim garantir o território em que vivem desde o século XIX. Após 150 anos da doação da terra, os herdeiros de Félix Rodrigues foram sendo empurrados forçadamente e atualmente tem garantido como comunidade quilombola apenas 12% da área original, enquanto o restante foi ocupado por dezenas de fazendas. Maria de Fátima quer que, pelo menos, a área demarcada seja mantida e declarada, através da entrega do título definitivo. Em seu depoimento foi categórica ao afirmar que: “A gente não vai conseguir nossa área de herança de volta, mas pelo menos essa, que o Incra fala que é nossa, seja entregue nosso documento”.

Foi necessário a constituição de uma identidade quilombola, a Barra da Aroeira, face à necessidade de luta pela manutenção de seu território. Recuperar esse passado tem um duplo sentido: a afirmação de uma identidade e a legitimação da titulação e posse da terra. E a história da Comunidade representa a luta para a conquista e manutenção desses direitos, portanto, os laços de parentesco firmados e a territorialidade são pontos que fortalecem a identidade da comunidade.

A identidade é onde moram os significados culturais da diferença, assim sendo, a autoidentificação é um elemento muito importante na condição

de grupo étnico (AMARAL, 2016). Eles se identificam e se sentem pertencentes ao lugar que herdaram e afirmam que é de suma importância permanecer no território em estão suas raízes, onde estão enterrados os seus antepassados. Percebemos em nossa pesquisa que, ao longo de um processo histórico, novas técnicas promovem mudanças nas relações sociais e no espaço, e, por sua vez, o modo de vivência dos grupos precisam se adequar às mudanças, mesmo que possam manter as tradições de outrora. Estas tradições são mantidas por intermédio da memória coletiva, que é uma plausível testemunha do passado vivenciado por tais grupos.

Entendemos que é na comunidade que os moradores dão um novo significado às suas lutas, e a condição de serem remanescentes proporcionou para a comunidade a garantia sobre o direito de suas terras, deu-lhes voz política e possibilitou a continuidade de suas manifestações culturais, ganhando visibilidade pelas comunidades externas e pelo poder público. O processo de reconhecimento intensificou, ainda, os diálogos sobre a memória e a história, atribuindo dessa forma uma nova simbologia ao seu passado, fortalecendo assim as lutas no presente, exaltando, principalmente, sua história com o ex-soldado que participou da guerra para deixar de herança aos seus descendentes, a terra em que vivem.

Compreendemos que o território é definido pelo contexto histórico inserido e por meio de suas relações sociais ou culturais. O território implica uma proporção política, simbólica, cultural e econômica em que os grupos sociais atribuem uma identidade acerca do espaço em que vivem de forma que, o pertencimento àquele território envolve a representação das identidades culturais desses sujeitos. De acordo com Abrão (2010), o

território se forma a partir de uma relação espaço/tempo e ao se apropriar de um espaço, em determinado tempo, a sociedade o territorializa. A utilização do território pelo homem cria o espaço, projetado pelo trabalho. Neste sentido, se faz necessário compreender a história, numa relação dialética, envolvendo o tempo curto, o médio, a longa duração. (ABRÃO, 2010, p.61)

A bisneta de Félix Rodrigues, Alvara, se faz valer da memória para narrar a história de seus antepassados. Ressaltamos que as pessoas fazem uso da memória o tempo todo, recordando momentos bons e ruins, e memórias são subjetivas e afloram em momentos diferenciados, dependendo do contexto naquele instante. O que cada pessoa guarda na memória e o que exclui,

depende das suas experiências sociais e coletivas. Por isso, ao narrar, as pessoas estão sempre fazendo referência ao passado e projetando imagens numa relação complexa, com a consciência de si mesmos ou daquilo que elas aspiram ser na realidade social. E Alvara narra a história que sempre ouvia nas rodas de conversas, quando criança e, hoje, conta para as novas gerações:

Nossa terra era muito grande, desde do rio Caracol ao córrego Funil e dos rios Balsa e Serra Negra aos córregos Brejo dos Padre, Cambaúba e Tamboril, passando ainda pelos riachos Cutilado, Juá e Boa Vista. [pausa e um suspiro], mas o povo foi invadindo. Dizem que era 12 léguas em quadro, foi o que foi ganho na época da guerra. Ia até pertinho de Novo Acordo, foram invadindo, Santa Tereza é dentro da terra nossa, mas foram invadindo, e a Lagoa também é dentro da nossa terra.

Os moradores da Barra da Aroeira carregam dentro de si a figura do “herói fundador”, aquele que lutou na guerra, que venceu e que conquistou a terra. Isso nos remete às discussões de Maurice Halbwachs (1990), para quem a memória é coletiva e está associada às vivências em grupo de uma pessoa, mesmo que ela não faça mais parte daquele ambiente. A exemplo do “herói fundador”, Félix Rodrigues, que morreu no ano de 1915, na sede da fazenda São Domingos e foi enterrado no cemitério da cidade de Lagoa do Tocantins. “As lembranças permanecem coletivas e nos são lembradas por outros, ainda que trate de eventos em que somente nós tivemos envolvidos e objetos que somente nós vimos. Isso acontece porque jamais estamos sós” (HALBWACHS, 1990. p. 30).

Para Halbwachs (1990), na memória coletiva o passado é permanentemente reconstruído e vivificado enquanto é resignificado. Neste sentido, a memória coletiva pode ser entendida como uma forma de história vivente. A memória coletiva vive, sobretudo, na tradição, que é o quadro mais amplo onde seus conteúdos se atualizam e se articulam entre si. Apoiada em Halbwachs, Ecléa Bosi completa que, a memória vai do individual ao coletivo e estão interligadas entre si. Para a autora, na “maioria das vezes, lembrar não é reviver, mas refazer, reconstruir, repensar, com imagens, ideias de hoje, as experiências do passado” (1994, p. 55). Na mesma linha, o historiador Ulpiano Meneses (1992), acrescenta ainda:

A memória coletiva é um sistema organizado de lembranças cujo suporte são grupos sociais espacial e temporariamente situados. [...] Essa memória assegura a coesão e a solidariedade do grupo e ganha relevância

nos momentos de crises e pressão. Não é espontânea: para manter-se precisa permanentemente reavivada. (MENESES, 1992. p. 15)

Entende-se aqui a memória coletiva, defendida não apenas por Halbwachs (1990), mas também por Pierre Nora (1998) e Ulpiano Meneses (1992). A memória coletiva envolve as lembranças alusivas ao grupo, e são essas recordações de um mesmo passado, transmitido pela oralidade. As memórias promovem a unidade, definindo quais acontecimentos merecem ser destaque na vida dos Rodrigues, e principalmente, quais são os mais importantes que podem ser lembrados ainda no tempo presente. As memórias acesadas pelos descendentes de Félix Rodrigues são importantes, principalmente, para que o grupo se mantenha unido, coeso, garantindo assim a sobrevivência e a preservação do espaço compartilhado. Para o historiador Ulpiano Meneses (1992), os acontecimentos foram fabricados e manipulados em tempo anterior ao presente, atendendo às contingências sociais, econômicas, tecnológicas, culturais, desse tempo, mas é do presente que ele tira sua existência. Ou seja, o historial defende que a memória é filha do presente, “mas como seu objeto é a mudança, se lhe faltar o referencial do passado, o presente permanece incompreensível e o futuro escapa a qualquer projeto” (MENESES, 1992. p. 14). Teoria que corrobora com o que postula o também historiador, Pierre Nora (1998), para quem a memória é uma construção do passado, mas pautada em emoções e vivências, e ainda, que ela é flexível, e os eventos são lembrados à luz da experiência subsequente e das necessidades do presente.

Os lugares de memória nascem e vivem do sentimento que não há memória espontânea, que é preciso criar arquivos, organizar celebrações, manter aniversários, pronunciar elogios fúnebres, notariar atas, porque estas operações não são naturais [...] Mas se o que eles defendem não tivesse ameaçado, não se teria, tampouco, a necessidade de construí-los. (NORA, 1993. p.13)

A figura de Félix Rodrigues é uma forte representação de força e identificação do grupo, reforçado e legitimado pelo grupo com os elementos que guardavam e que alguns se perderam, como a azagaia⁶⁰, das caneleiras e da farda⁶¹ (casaco). Um dos elementos, a farda, é guardada sob a responsabilidade

⁶⁰ Uma lança curta e delgada, usada como arma de arremesso por povos ou indivíduos caçadores. <https://www.infopedia.pt/dicionarios/lingua-portuguesa/azagaia>

⁶¹ As fardas normalmente são utilizadas como uniformes

de da tetraneta Salviana Rodrigues, mas para os visitantes ou outros que têm o interesse pela história da Comunidade, ela apresenta apenas uma fotografia sua emoldurada, onde está vestida com a farda.

A farda preservada e a história transmitida pela oralidade, através das décadas, pelos descendentes de Félix Rodrigues, fazem referência ao passado, e são chamados pelo sociólogo Michael Pollak (1989), em seu texto *Memória, esquecimento, silêncio*, de enquadramento da memória. Como defende Pollak (1989), a função dos objetos materiais, como a farda da Comunidade Barra da Aroeira, equivale ao mesmo que um monumento, são preservados e solidificados na memória. Pollak propõe que, em vez de se lidar com os fatos sociais como coisas, se analisem como os fatos sociais tornam-se coisas. Para o autor, o

reconhecimento do caráter problemático de uma memória coletiva já anuncia a inversão, numa perspectiva construtivista, não se trata mais de lidar com os fatos sociais como coisas, mas de analisar como os fatos sociais se tornaram coisas, como e por quem eles são solidificados e dotados de duração e estabilidade (POLLAK, 1998. p. 4).

A memória, segundo ao autor, é uma “operação coletiva dos acontecimentos e das interpretações do passado que se quer salvaguardar” (p. 9). Ela se integra em tentativas mais ou menos conscientes de definir e de reforçar sentimentos de pertencimento e fronteiras sociais entre coletividades. A exemplo de partidos, sindicatos, igrejas, aldeias, famílias, comunidades, nações, categorias profissionais, etc, como se percebe através das narrativas coletadas durante a pesquisa. Como bem pontua Pollak (1989), a referência ao passado serve para manter a coesão dos grupos e das instituições que compõem uma sociedade e não pode ser arbitrário, mas precisa ser justificado. “Manter a coesão interna e defender as fronteiras daquilo que um grupo tem em comum, eis as duas funções essenciais da memória comum. Isso significa fornecer um quadro de referências” (POLLAK, 1989, p. 3-15).

Conceitualmente, como já exposto, uma comunidade quilombola consiste em associação de terra, etnia, tradições, ancestralidade, modo de produção e, no passado e no presente, um local de múltiplas resistências. Inserida em um contexto de identidade quilombola, a população da Barra da Aroeira representa a resistência negra, fortalecendo através da memória a história, o legado e a ancestralidade dos moradores do território.

Podemos concluir, com base no que analisamos em nossa pesquisa, cada comunidade quilombola possui uma história peculiar, particular, mesmo que

algumas nuances sejam iguais para todas, como a valorização das tradições, da história de seus antepassados e dos saberes. A Barra da Aroeira, que antes era um grupo afirmado como herdeiro de um ancestral comum, de descendente de um negro livre, passa a agregar novas forças de nomeação para se tornar uma comunidade, sem precisar abandonar ou rejeitar elementos que constituíram e garantiram a sua existência. A identificação, o reconhecimento, a delimitação, a demarcação e a titulação dos territórios quilombolas são essenciais para a sobrevivência das gerações atuais e futuras. Desse modo, o direito às terras, que até o reconhecimento era justificado pela herança e pela ocupação, ganha reforço com o reconhecimento como quilombolas, mesmo que o processo de legalização de garantia das terras vem sendo conduzido de forma lenta, a Barra da Aroeira foi reconhecida em 2006, recebeu o RTID do Incra somente em 2011 e até o ano de 2021, ainda não recebeu o título definitivo da terra.

Referências

ABRÃO, Joice Aparecida Antonello. *Concepções de Espaço Geográfico e Território*. Sociedade e Território, Natal, v. 22, nº1, p. 46-64, jan./jun. 2010. Texto disponível em PDF.

AMARAL, Gláucia Bastos do. Interseções entre território e identidade étnica: estudo sobre a Comunidade Quilombola Barra da Aroeira - TO. *Revista Produção Acadêmica - Núcleo de Estudos Urbanos Regionais e Agrários / Nurba*, v. 2, n. 1, p. 65-74, 2016.

BOSI, Ecléa. Cultura e desenraizamento. In: BOSI, Alfredo (org.). *Cultura brasileira - temas e situações*. São Paulo: Ática, 1987.

BOSI, E. *Memória e Sociedade: Lembranças de Velhos*. 3. ed. São Paulo, Companhia das Letras, 1994.

DIAS, Luciene de Oliveira. “Não vê que neste mundo não tem cabaça”. Espacialidades e Identidades em Barra de Aroeira - TO. 2011. Disponível em: http://www.dan.unb.br/images/doc/Tese_104.pdf . Acesso em: 12 dez. 2019.

HALBWACHS, M. *A memória coletiva*. São Paulo: Vértice, editora revista dos tribunais, 1990.

Disponível em <https://www.thomsonreuters.com.br/pt/juridico/revista-dos-tribunais-online.html>.PDF.

MARQUES, José da Guia. *Relatório antropológico de reconhecimento e delimitação da comunidade quilombola Barra de Aroeira*. UFT. Disponível em PDF. Palmas, 2008.

MENEZES, Ulpiano T. Bezerra. A História, cativa da memória? Para um mapeamento da memória no campo das ciências sociais. In: *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros/USp*, São Paulo, v. 34, p. 9-24, 1992. Disponível em PDF.

NORA, Pierre. *Entre Memória e História: a problemática dos lugares*. Projeto História. São Paulo, v. 10, dez. 1993, p. 7-28. Disponível em: <http://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/12101/8763> . Acesso em: 08 set. 2019.

POLLAK, Michael: *Memória, Esquecimento, Silêncio*. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, RJ. 1989. Texto disponível em PDF.

RODRIGUES, Marcelo Santos. Os Esquecidos da Guerra do Paraguai (1865-1875). In: *Historiæ, Rio Grande*, n.5, p. 164-183, 2014. Disponível em: <https://periodicos.furg.br/hist/article/view/4811/2984>.

DE MISSIONÁRIO A BISPO: DOM ALANO E A REALIDADE ECLESIAÍSTICA BRASILEIRA

*Rafael Machado Santana*⁶²

*Regina Célia Padovan*⁶³

Introdução

O iniciar de uma pesquisa desperta diversos questionamentos na definição da linha teórica metodológica, assim como na disposição das fontes para responder as indagações propostas. Em face às interrogações iniciais, outras de maior fundamento surgem no percurso investigativo quanto a função e a necessidade do objeto requerido. Por vezes, até nos interrogamos para que serve a História, afinal? Podemos dizer que as dificuldades nos desequilibram, mas também nos desafiam. As ocasiões fazem refletir sobre o ofício do fazer da história, da prática do historiador, e porque não dizer, do lugar social de sua produção (CERTEAU, 2000).

No exercício de investigação aqui proposto sobre a vida de Dom Alano Maria Du Noday suscitam-nos muitos questionamentos, recortes e limitações. Isto nos remete, de certa forma, um pouco da complexidade do ofício expresso por Marc Bloch (2002) no que se refere às particularidades das ciências humanas, em especial, da investigação histórica, como a ciência do homem no tempo. As ações humanas cheias de intenções, verdades ou não, entrelaçam-se no diálogo entre as fontes e os fatos humanos que, por essência, são fenômenos delicados que escapam à medida matemática (BLOCH, 2002).

Para o olhar oriundo do lugar social e do objeto de leitura na perspectiva da história, o estudo aqui proposto tem como cenário a constituição histórica da Diocese de Porto Nacional e seu desenvolvimento entre os anos de 1936 a 1962, com enfoque para o percurso de atuação do missionário dominicano Dom Alano Maria Du Noday no contexto histórico de atuação da Igreja no século XX⁶⁴. O objetivo do presente artigo é discorrer sobre a trajetória inicial de Dom Alano, desde sua entrada na ordem dominicana, passando pelo seu percurso

⁶² Graduado em História (UFT), Mestrando do Programa de Mestrado Profissional em História das Populações Amazônicas, campus de Porto Nacional, UFT.

⁶³ Professora do curso de História e do Mestrado Profissional em História das Populações Amazônicas, campus de Porto Nacional, UFT.

⁶⁴ O presente estudo insere-se numa abordagem mais ampla em forma de dissertação, ainda em processo de construção pelo Programa de Mestrado Profissional em História das Populações Amazônicas, no campus de Porto Nacional, UFT.

vocacional e sua inserção no contexto brasileiro na década de 1930, em seu processo de transição de frade a bispo. Para isso, consideramos necessário intercalar a relação entre Estado e a Igreja que vinha se transformando continuamente dentro do referido período, evidenciando as principais diretrizes eclesiais que irão se evidenciar nas práticas administrativas e pastorais do novo bispo.

Por outro lado, ressaltamos que em meados do século XIX, com a chegada da Ordem Dominicana na diocese de Goiás⁶⁵, foi possível visualizar as estratégias do bispado em conseguir se alastrar em todo o seu domínio territorial. Sua presença pode ser visualizada na organização sistemática e na modificação substancial no interior do estado; e como resultado desta empreitada, a própria criação da diocese em Porto Nacional (1915), edificada sobre o solidificado trabalho dos frades franceses.

À vista do referido cenário, surgiu-nos algumas indagações que o presente artigo buscou investigar e responder. Nesse aspecto, somente os dois primeiros bispos da Diocese de Porto Nacional, Dom Domingos Carrerot (1921-1933) e Dom Alano (1936-1976), governaram, somando ambos, 55 anos de episcopado, sendo que o último ficou por 40 anos, um tempo bastante significativo. Por isso, perante a tamanha sistematização institucional que vemos atualmente, da Igreja Católica, no Tocantins, interessou-nos em entender o processo de estabelecimento institucional da Igreja na referida região.

Para a presente reflexão dividimos o texto em dois momentos complementares: o primeiro que trata dos aspectos sobre a trajetória histórica do bispo Dom Alano, sua formação e presença na região do norte de Goiás e, em seguida, a interlocução do bispado com a Igreja Católica, no contexto político de afirmação social da instituição.

1 O Jovem e Influyente Alano Maria Du Noday

A realidade interiorana do Brasil no início do século XX necessitava de indivíduos com ações corajosas e propensos a assumir desafios diversos perante a escassez de recursos humanos e materiais. Até mesmo quando a diocese de Goiás foi elevada a arquidiocese, em 1933, o arcebispo ainda procurava atrair sacerdotes e congregações religiosas para assumir paróquias em todo o território (MENEZES, 2011, p. 376). Neste cenário, o jovem Alano⁶⁶, anteci-

⁶⁵ Os dominicanos se estabelecem em algumas cidades que estavam sob responsabilidade do bispado de Goiás, incluída Porto Imperial ainda no século XIX e m tempos da República, Porto Nacional.

⁶⁶ Após a morte de Dom Domingos, a diocese de Porto Nacional permaneceu por quase três anos sem bispo. Somente em 1936 é que o sertão tocantinense recebeu seu novo pastor, Dom Alano Maria du Noday (BRESSANIN, 2015).

padamente, parecia vislumbrar sua nova função, almejando ser missionário em terras brasileiras, renunciando a uma vida confortável na Europa, tanto na sua condição familiar estável, como também abdicando de possíveis cargos que poderia vir a ter na própria Ordem dominicana quando ainda era frade. Nesse aspecto, interpreta o autor:

Ao tomar conhecimento do enorme campo de trabalho, da carência de padres, do abandono de milhões de pessoas desassistidas nos imensos sertões, ele se sentia mais atraído e entusiasmado pelo Brasil. Mas sonhava com o Brasil do interior, o mais carente. Entretanto, para o martírio de sua paciência, a decisão se delongava. (PIAGEM; SOUZA, 2000, p. 29)

O desejo do jovem frade de vir ao Brasil se reveste dos preceitos característicos de sua ordem, mas também se fundamenta em um teor missionário investido pela Santa Sé na entrada do século XX para o chamamento de uma mão de obra humana que tinha o intuito de atender países fora da Europa. E o Brasil, nessa perspectiva, ainda passando por um contínuo processo de reorganização territorial diocesano, vai receber diversos missionários de categorias diversas, Igrejas protestantes vindas de diferentes países, denominações e até outras religiões, competindo pela tutela das almas do litoral ao mais remoto interior. “Para os católicos, libertação da tutela do Estado, para os protestantes, libertação da hegemonia legal católica. Espaço aberto para as demais religiões também e campo para o pluralismo religioso característico do século XX no Brasil” (MENDONÇA, 2003, p. 151). E ainda,

Foi somente nas décadas de 20 e 30, quando o espiritismo e o protestantismo começaram a crescer, que a Igreja veio a ter maiores preocupações com as práticas populares que ela encarava como manifestações de ignorância religiosa. (MAINWARING, 2004, p. 50)

A figura de Dom Alano sempre é apresentada a partir do enaltecimento de suas origens nobres francesas e de sua carreira militar. O que de fato deve ser levado em consideração e valorado na interpretação de sua personalidade, intenções, atitudes e escolhas como frade, sacerdote e bispo. Segundo Píagem e Sousa (2000, p. 17), “ele chegou a este mundo no dia 02 de novembro de 1899, trazendo alegria ao lar do casal Conde Arthur Rolland du Noday e Condessa Antoinette R. du Noday, seus dignos progenitores”. Sua postura se deve, como qualquer outra personalidade, levar em conta suas origens familiares e sociais.

Na sua vida adulta, o jovem Alano, após o término de seu curso de Filosofia, e sentindo-se atraído pela vida militar, ingressará ao Exército com 17 anos de idade, começando pela infantaria e cavalaria. Em pouco tempo, passou pelos cargos de Aspirante, sub-tenente e tenente. Ao fim da Primeira Guerra, participa da Artilharia da Argélia (1918) e em seguida para uma missão em Marrocos, com o objetivo de apaziguar uma insurreição (PÍAGEM E SOUSA, 2000).

Com pouco tempo ele estava com a colônia francesa pacificada e voltava para a França como herói. No momento áureo em que o tenente e conde tinha todas as condições propícias para ser promovido às mais altas patentes da carreira militar e a invejáveis escalões sociais, Deus e Nossa Senhora lhe acenaram, mostrando outros rumos (PÍAGEM E SOUSA, 2000, p. 21).

Com essa narração mística apresentada por Píagem e Sousa (2000), o eficiente jovem militar se viu chamado a vocação religiosa e, mesmo predeterminado a uma vida honrosa, com os mais importantes títulos dentro da sociedade francesa, Alano decide por reavaliar seu futuro, desassociando-se do caminho predestinado para sua vida. E após reflexões em um retiro na cidade de São Maximiliano no dia 10 de junho do ano de 1922, recebe solenemente o hábito e seu nome religioso de Frei Alano Maria du Noaday. Passando pela Primeira Profissão Religiosa ou Profissão Simples, em 24 de junho de 1923 e estabelecendo “o seu compromisso definitivo, na segunda Profissão ou Profissão Solene, deu-se três anos depois, na mesma data (24/06/1926), pelas mãos do Prior Pio Jouglá (PÍAGEM E SOUSA, 2000, p. 24). Após isso,

Com seis anos de formação, estava o candidato preparado, religiosa e intelectualmente, para receber o Presbiterato. Era uma das suas metas. Tudo bem pensado e amadurecido, aos 28 anos e 9 meses de idade, ele queria mesmo comprometer-se para sempre com o serviço de Deus, através dos irmãos. E isso aconteceu, ainda em São Maximino, em 4 de agosto de 1928. Era então a festa do Patriarca São Domingos (transferia depois para o dia 8 do mesmo mês. (PÍAGEM E SOUSA, 2000, p. 26-27)

A carreira militar foi encerrada rapidamente, mas com intensas realizações. De modo contrário, a vida religiosa apresenta-se mesmo na primeira metade do século XX, como uma profissão mais branda e sem muitas mudanças

em um espaço curto de tempo. O caminhar dentro da ordem dominicana, assemelhando-se as demais ordens católicas tradicionais, estabelecia, e ainda estabelece, uma rotina de estudos contínuo e um processo hierárquico de formação que se desenrola a passos lentos. Uma das maneiras de buscar maiores aventuras nesse mundo equilibrado dos mosteiros europeus, seria a investida em missões em outros continentes.

Logo após sua ordenação, ele foi nomeado sub-mestre dos estudantes, em São Maximino, e outros ministérios relevantes lhe foram confiados na Província. Desempenhou tudo com interesse e eficiência. Mas o campo de trabalho por ele sonhado, com a total realização do seu sacerdócio, era a missão no Brasil. (PÍAGEM E SOUSA, 2000, p. 27)

O jovem frade, mesmo após os anos que antecederam seus votos religiosos e sua preparação para o sacerdócio, não ficara satisfeito. Frei Alano passa a desejar ser missionário. “O Brasil era sua opção. As notícias que lhe chegavam da missão brasileira, através de cartas, conferências e conversas de missionários dominicanos no Brasil, aguçavam mais ainda a sua vocação” (PÍAGEM E SOUSA, 2000, p. 29). O cenário brasileiro era apresentando como um imenso campo de trabalho, com grande escassez de padres, com específica piora nas áreas interioranas, as quais vão ser visadas pelo Frade Alano. Indo de encontro ao seu desejo, ele mesmo relata:

Eu passava por Marselha e no intervalo entre dois trens, resolvi ir cumprimentar o meu provincial. Ele me recebeu com aquela doçura tão serena e calma cujo segredo ele possuía. Depois, fiando em mim seus belos olhos azuis, tão límpidos, tão puros, falou-me suavemente e destacando bem as palavras: “Frei Alano, eu creio na sua vocação brasileira: você irá para o Brasil!” Alguns meses depois eu desembarcava no Rio de Janeiro (...) Ele chegou ao Rio de Janeiro, de navio, no dia 23 de junho de 1933. Data esta que se acha registrada no Livro de Crônica do Convento São Tomas de Aquino, dos padres dominicanos do Rio. (PÍAGEM E SOUSA, 2000, p. 30)

Desde o recebimento do hábito em 1922, Frei Alano dispôs-se a seguir a vida religiosa de modo sereno e efetivo. A missão no Brasil, quando analisamos sua carta e biógrafos, parecia ser o último passo de sua caminhada, e assim o foi. No entanto, não como frade e sacerdote, mas como bispo, e isso não estava nos

seus planos. O frade Alano foi chamado pelo Núncio, Dom Aloísio Mazella, o qual proferiu sua escolha como bispo de Porto Nacional, e de maneira rápida, após uma breve pausa e avaliação, o aceita de prontidão e obediência.

Esta minha nomeação para o Bispado de Porto Nacional modificou completamente a minha vida: foi a ruptura com o passado, das minhas perspectivas de futuro cheias de dificuldades, de responsabilidades pesadíssimas, e isto de uma maneira tão imprevista, que me foi necessário um certo tempo para eu me reencontrar, avaliar a situação e encarar o dever de frente (...) Não me vejo mais, como outrora, apoiado, sustentado, dirigido e protegido pela Ordem. Agora compreendo melhor o que é a graça da Ordem, a força e a segurança que ela oferece. (PÍAGEM E SOUSA, 2000, p. 34)

Os dois trechos citados de Alano ao Frei M. S. Gillet, O.P, apresenta como foi sua reação inicial a sua nova função eclesiástica, assim como nos possibilita imaginar o tamanho do fardo do cargo episcopal. No seu caso específico por ser indicado para uma diocese do interior, recém erigida,⁶⁷ e com diversas deficiências pastorais e administrativas. Outro ponto importante, é que a partir de sua sagração episcopal, Alano passou a ter uma autonomia completamente inexistente na função de frade e, “integrava assim o Episcopado Brasileiro como o Bispo mais jovem, na época, com menos de 37 anos de idade” (PÍAGEM E SOUSA, 2000, p. 37).

Dom Alano tinha pressa em chegar ao seu novo campo de trabalho, aos seus almeçados sertões missionários. Três dias após a Ordenação Episcopal, partiu para Uberaba, onde foi juntar-se a Frei Pedro de Souza para seguirem juntos com destino ao Norte de Goiás, hoje Tocantins. (PÍAGEM E SOUSA, 2000, p. 39)

2 O Status Episcopal no Brasil do Século XX

No novo caminhar trilhado pelo recém-ordenado, a sua função por si só já estabelecia um itinerário a ser seguindo e as possíveis prerrogativas para suas ações como o novo bispo de Porto Nacional. A função de bispo é mesclada

⁶⁷ A Diocese de Porto Nacional tinha 21 anos na chegada de Dom Alano, o que, para uma jurisdição desse nível é considerado bastante nova.

em autoridade e autonomia, claro, dentro das possibilidades impostas pelo Código de Direito Canônico. Neste aspecto, ele passa a ser responsável por um território e pelas almas ali existentes, com efeito, pela vida espiritual e moral de uma população. Na prática, o poder espiritual é designado e concentrando nas mãos do bispo diocesano, cabendo a ele toda a responsabilidade de maneira direta e indireta no novo território geográfico.

Diante disso, a chegada de Dom Alano se esbarra a uma realidade distinta a europeia, com uma dinâmica própria, agitada e ainda passando por transformações no que diz respeito as relações entre o Estado e a Igreja. Neste sentido, o episcopado brasileiro, de maneira contínua, trabalhava para estabelecer um lugar de credibilidade na sociedade brasileira e, mesmo o Estado não acatando todas as suas exigências, eram conscientes e “pensavam, todavia, que somente através de uma colaboração mútua a instituição eclesiástica poderia readquirir o antigo prestígio junto a nação” (A-AZZI, p. 100, 2008a).

A Igreja permaneceu politicamente conservadora, se opondo à secularização e às outras religiões, e pregava a hierarquia e ordem. Insistindo num catolicismo mais vigoroso e se imiscuísse nas principais instituições e nos governos, as atitudes práticas das pastorais da neocrisandade se diferenciavam das anteriores. Assim, conseguia o que percebia como sendo interesses indispensáveis a Igreja: a influência católica sobre o sistema educacional, a moralidade católica, o anticomunismo e o antiprotetastimso. (MAINWARING, 2004, p. 43)

Outro elemento seria o prestígio do episcopado perante a sociedade que já não era mais o mesmo do período anterior a República. A condição ideal e a real do episcopado brasileiro, ou seja, o que a Santa Sé definia ser um bispo e de como este deveria ser perante os fiéis, variava dos grandes centros para o interior. A realidade brasileira política e social da década de 1930 diferenciava-se significativamente do período Colonial e Imperial e, apenas na liturgia, que os bispos mantinham uma aparência de grande prestígio e pomposidade. “Utilizando as roupas típicas dessa dignidade eclesiástica, com longas capas de cauda, com brasões e títulos de excelência, sendo saudados pelos fiéis e pelo clero, mediante o ósculo do anel, em atitude genuflexa” (AZZI, 2008, p.578b). Nessa reflexão, acrescenta o autor:

Assim sendo, tanto a falta de riqueza efetiva como a diminuição do conhecimento oficial de sua dignidade contribuíram para que o

episcopado se apresentasse como uma aristocracia decadente, num ambiente republicano onde emergiam, pouco a pouco, os novos valores burgueses e democráticos, com padrões de vida cada vez menos protocolares. (AZZI, 2008, p. 578b)

No entanto, o termo decadência que Azzi (2008b) utiliza não quer dizer algo definitivo e generalizado, mas uma comparação ao grau de dignidade anterior do episcopado que não poderia ser questionado pela sociedade em geral, a não ser pelo próprio Imperador devido a questão do padroado. Neste momento histórico, teremos uma readequação perante as concorrências para ocupar os lugares de destaque, poder e influência dentro do próprio campo religioso, entre instituições diferentes e até forças que defendem a sua abolição por completo de uma influência social e política, no caso os defensores do estado laico. “Não obstante, o processo de democratização acentuada que ocorreu no país após o término da Segunda Guerra Mundial, os bispos continuaram, no âmbito católico, a serem objetos do mesmo culto áulico (AZZI, 2008, p. 580b).

Nessa perspectiva, a obra de Mainwaring (2004, p. 43) vai indicar a adoção de uma postura conservadora como resultado destes embates, através do modelo de cristandade que a Igreja adotou para revitalizar sua presença na sociedade. “Em poucas palavras, o modelo de neocristandade era uma forma de lidar com a fragilidade da instituição sem modificar de maneira significativa a natureza conservadora da mesma. Por volta dos anos 30, a instituição havia revertido sua decadência”.

Em contribuição a isso, “dentro da própria sociedade brasileira, essa mesma ideia era inoculada em todos os que recebiam educação católica, no sentido de assumirem uma posição de total subserviência diante das autoridades episcopais” (AZZI, 2008, p.580b). Na disputa pelo campo religioso, a Igreja Católica devido sua atividade secular no Brasil conseguiu um posto muito além das demais instituições religiosas do período republicano. Uma sociedade nascida e guiada pela catequese não poderia se desvincular tão rápido e, ainda, deixar de prestar culto e veneração às personalidades eclesiásticas que continuavam ativas na sociedade.

Não era fácil a mudança na mentalidade, pois na vida social o bispo era visto principalmente como uma figura ornamental, cuja presença era oportuna para dar maior brilhantismo às solenidades. Assim sendo, parte expressiva das atividades episcopais consistia em participar

das festas de padroeiro nas paróquias, das solenidades de fim de ano e formatura nos colégios católicos, nas vestições e profissões religiosas de conventos. (AZZI, 2008, p. 581b)

A concepção adotada pela Igreja Católica no Brasil, seja pastoral, teológica, missionária ou qualquer outra e seu relacionamento com os governos, mesmo sendo guiados por normas da Santa Sé, não asseguravam uma conduta de obediência completa por parte da Igreja no Brasil em sua forma de atuar e de se relacionar com a sociedade e governo. Precisamos entender que estamos tratando de uma instituição secular, tradicional e heterogênea⁶⁸ que perpassa momentos e cenários opostos e muitas vezes parece estar atuando em lados concorrentes. Uma instituição que é ativa nos enredos historiográficos, mas que ao mesmo tempo se remodela, se transforma e é influenciada no tempo e no espaço onde se localiza.

As análises da Igreja ou de um movimento da Igreja não deveriam considerar suas transformações como resultados diretos e inevitáveis de mudanças históricas mais amplas, nem negligenciar o impacto das mesmas. Precisamos compreender a auto-identificação da instituição como se expressa através de seu discurso e de suas práticas, assim como as mudanças sociais que possam alterar essa identidade. (MAINWARING, 2004, p. 26)

Como, então, Dom Alano se relacionava e enxergava seu governo na prática em um mundo moderno condenado pela Igreja oficial e tendo que se relacionar com o ele? O panorama da Igreja Católica no Brasil republicano é intenso e apresenta uma diversidade de elementos que precisavam se adequar ao ideal que a Santa Sé desejava e compreendia ser o melhor para a construção do reino de Deus no mundo⁶⁹. A atuação de Dom Alano se enquadrava neste sentido, quase que militarmente, na conversão para o estabelecimento de

⁶⁸ A Igreja brasileira sempre foi um tanto heterogênea e, através de sua história, muitos líderes acreditaram que a Igreja devesse renunciar aos privilégios e alinhar-se aos pobres. Escrevendo em 1899, padre Júlio Maria, figura proeminente e de ponta, argumentava: “Como no resto do mundo, só existem duas forças no Brasil: a Igreja e as massas [...] O clero não pode, nem deveria, trancar-se em santuários e contemplar o povo à distância. [...] Sua missão deveria ser de mostrar aos fracos, aos pobres, aos proletários, que são eles o povo preferido pelo Mestre Divino (MAINWARING, 2004, p. 52).

⁶⁹ A definição de Agostinho para a cidade de Deus era aquela voltada aos ensinamentos do cristianismo. Dessa forma, todos aqueles que viviam conforme os mandamentos, eram de fato pessoas boas e conscientes, que buscavam viver na virtude, e não no pecado.

uma sociedade verdadeiramente Católica, Apostólica e Romana. Os embates seriam imprescindíveis e quase que desejados pela Igreja, lembrando seus tempos áureos do cristianismo primitivo de lutar o bom combate⁷⁰. E ainda, em relação ao âmbito interno, uma ritualização forte e contínua acompanhava as ações práticas do bispo em território nacional.

Considerações Finais

A intenção em discutir mais profundamente a biografia, formação e primeiros anos de atuação religiosa do bispo Dom Alano Maria du Noday, se faz no desejo pessoal e acadêmico de melhor compreender a sua personalidade humana e religiosa. Para visualizarmos o desenrolar histórico da Diocese de Porto Nacional entre os anos 1936 e 1962, identificamos na pessoa deste bispo como fator crucial e direto nas tomadas de decisões em relação ao catolicismo na região Norte de Goiás até a finais dos anos 70 do século XX. Ou seja, suas ações vão permanecer na memória material e imaterial da Igreja Católica do Estado do Tocantins.

Dentro da primeira metade do século XX, a Igreja Católica vai buscar diversas alternativas para recuperar seu estado de privilégios perdidos com a Proclamação da República em 1889. Neste meio tempo, o Estado brasileiro enxergou uma oportunidade de parceria e troca de favores mútuos, que possibilitou o seu maior controle e alienação perante a população, reconhecida e oficializada pela Igreja brasileira, principalmente, na representação da alta hierarquia, como cardeais, arcebispos e bispos. Essa relação, possibilitou uma frutífera expansão e fortalecimento do catolicismo em todo território brasileiro.

Em meio a este cenário, desembarca na capital federal, o jovem frade que irá se tornar bispo da diocese de Porto Nacional. Sua formação rígida e missionária, sofreu um embate com a diplomacia católica impregnada e ainda em desenvolvimento no Brasil da década de 1930. Foi essa configuração que nos chamou atenção em nossa investigação descrita neste artigo, o qual torna-se mais significativo quando analisamos o status do episcopado do período e a necessidade da manutenção desta condição para continuidade dos trabalhos diocesanos, o qual se resume na ajuda recíproca entre Estado e Igreja.

⁷⁰ Combati o bom combate, terminei a corrida, guardei a fé. Agora me está reservada a coroa da justiça, que o Senhor, justo Juiz, me dará naquele dia; e não somente a mim, mas também a todos os que amam a sua vinda. 2 Timóteo 4:7-8.

Referências

AZZI, Riolando. **A Igreja Católica na Formação da Sociedade Brasileira**. Aparecida, SP: Editora Santuário, 2008a.

AZZI, Riolando. *História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo: tomo II: terceira época: 1930-1964*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2008b.

BRESSANIN, César Evangelista Fernandes. *Entre missões, desobrigas, construções e projetos educativos: a ordem dos pregadores nos sertões do antigo norte de Goiás*. 2015. Dissertação (Mestrado em História - Cultura e Poder) – Programa de Pós-Graduação *Strict Sensu* em História, Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2015. Disponível em: <http://tede2.pucgoias.edu.br:8080/bitstream/tede/3369/1/CESAR%20EVANGELISTA%20FERNANDES%20BRESSANIN.pdf>. Acesso em: 08 ago. 2019.

BLOCH, Marc. *Apologia da História ou o Ofício de Historiador*. Rio de Janeiro: Zahar, 2002, p. 51-60.

CERTEAU, Michel de. *A escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.

MAINWARING, Scott. *Igreja Católica e Política no Brasil (1916-1985)*. São Paulo: Brasiliense, 2004.

MENDONÇA, A. G. (2003). República e pluralidade religiosa no Brasil. *Revista USP*, n. 59, p. 144-163. DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9036.v0i59p144-163>.

MENEZES, Áurea Cordeiro. *História eclesiástica de Goiás*, v. 2, Goiânia: PUC/ Goiás, 2011.

PIAGEM, Pedro P.; SOUSA, Cícero J. de. *Dom Alano: o missionário do Tocantins*. Goiânia: Autores, 2000.

O PROGRAMA DE COMPENSAÇÃO AMBIENTAL INDÍGENA XERENTE (PROCAMBIX): METAS DAS AÇÕES SOBRE CULTURA.

*Ronney Ribeiro Batista*⁷¹

Programa de Compensação Ambiental Indígena Xerente - PROCAMBIX — as metas e suas efetividades propostas para a cultura Akwẽ -Xerente.

Os Akwẽ-Xerente⁷² são um povo indígena que vivem no Estado do Tocantins. De acordo com Giralдин (2010) o povo indígena Xerente

autodenomina-se Akwẽ e pertence, linguisticamente, ao tronco Macro-Jê, à família Jê-Central, compartilhando esta família com os Akwẽ-Xavante e os Xakriabá. Organizam-se socialmente em duas metades (Doi e Wahire) compostas cada uma por três clãs exogâmicos e patrilineares: Kuzà, Kbazi, Kritó / Wahire, Krozake e Krẽprehi, respectivamente. Além dos clãs, cuja afiliação é definida pela filiação patrilinear, os Xerente possuem também uma divisão em quatro classes cerimoniais, que são: Krará, Krerekmõ, Amnõrõwa e Akemhã. O pertencimento a uma dessas classes é definido pela posição de nascimento da pessoa no rol de filhos de um homem. (GIRALDIN,2010, p. 32)

O nome Xerente lhes foi atribuído por não-índios, visando sua diferenciação dos demais Akwe, particularmente, em relação aos Xavante (DE PAULA, 1999, p. 1).

O PROCAMBIX resultou em algumas ações muito importantes no campo da cultura, tais como a construção da Casa da Cultura Akwẽ-Xerente em Tocantínia-TO. Provavelmente a Casa da Cultura Akwẽ-Xerente seja a lembrança mais presente de todo o Programa de Compensação Ambiental Xerente. O subprograma da Cultura e Cidadania do PROCAMBIX foi composto de três projetos, sendo eles: “(i) Capacitação de Professores Indígenas e Lideranças Xerente; (ii) Fortalecimento da Organização Interna Xerente e; (iii) Casa de Cultura” (CORDEIRO, 2009, p. 68).

⁷¹ Mestrando em História das Populações Amazônicas, UFT/Porto Nacional

⁷² Neste trabalho utilizo o termo usado por Giralдин, 2010.

De acordo com o projeto do PROCAMBIX (2001), o objetivo geral da capacitação dos professores indígenas e lideranças Xerentes para lidar com a temática do impacto gerado pela UHE Lajeado/Luiz Eduardo Magalhães {era} instrumentalizar os professores e lideranças Xerentes, para avaliar os impactos gerados ao longo dos anos pela construção da UHE Lajeado, conhecer as alternativas legais para defesa de seu território e abordar a temática ambiental nas escolas das Terras Indígenas Xerente e Funil (PROJETO PROCAMBIX, 2001. p. 131).

Sendo assim, os objetivos e metas propostos no âmbito da cultura para o projeto de Capacitação de Professores Indígenas e Lideranças Xerentes foram os apresentados a seguir: 1. Capacitar 46 professores e 34 lideranças Xerentes. 2. Produzir material sobre os impactos produzidos ao longo dos anos pela UHE Lajeado, de divulgação, pesquisa e uso didático pedagógico. Promover a capacitação quanto à legislação que se refere especificamente aos povos indígenas, com enfoque à questão ambiental e avaliação participativa do subprojeto com a comunidade indígena (PROJETO PROCAMBIX, 2001, p. 131-132).

De acordo com as metas apresentadas no subprojeto da cultura, percebe-se que elas se resumem em realizar 6 Módulos e 6 Oficinas de produção de material didático pedagógico específico, de 32 horas cada. Para todos os módulos foi proposto produção de material didático pedagógico bilíngue sobre a temática abordada. No módulo I sobre Sistema de Produção Original, e Sistema de Produção Atual, no módulo II sobre Terra e Água, no módulo III sobre Ecologia e Cerrado, no Módulo IV sobre Roças e Variedades Tradicionais, no Módulo V sobre Sistemas Agroflorestais e no Módulo VI sobre Manejo dos recursos naturais.

Além das oficinas, foram realizadas excursões didático pedagógicas a projetos regionais de Desenvolvimento Sustentável, Manejo de Cerrado e Centros de Pesquisa e também oficinas e edições de revistas e livros e posterior publicação. O sentido destas metas foi o de preservar as tradições do povo Akwê-Xerente no que se refere a sua cultura. Nota-se que os meios usados para essa preservação foi a educação, através de oficinas.

Sobre a capacitação de professores indígenas, o relatório final de avaliação do PROCAMBIX explana que “as atividades de capacitação foram voltadas às lideranças indígenas, professores indígenas, agentes ambientais e técnicos envolvidos na execução do Programa” (Cordeiro. 2009, p. 68), em parceria com o Instituto Natureza do Tocantins — NATURATINS. Neste subprojeto o principal foco foi a temática ambiental, portanto foram feitas nas oficinas de professores, cartilhas de conscientização ambiental. O sentido dessas reuniões era a participação mais ativa das lideranças indígenas no projeto.

A respeito da Casa da Cultura Akwê, sua construção visava fazer um resgate e valorização da cultura Akwê-Xerente. Sua construção enfrentou dificuldades e foi iniciada em janeiro de 2008. Dentre as dificuldades citadas destacam-se a demora em conseguir um terreno legalizado na cidade de Tocantínia. No ano de 2003 o ministério público tentou através da prefeitura de Tocantínia, a doação do terreno, porém sem sucesso. Em 2004 o terreno foi adquirido e logo em seguida foi feito o projeto arquitetônico que foi outro processo demorado, pois necessitou da aprovação da FUNAI. Depois foi feito um processo licitatório para a construção da obra.

A obra foi iniciada em janeiro de 2008 e finalizada em maio de 2009. Durante o período de funcionamento do projeto nas aldeias Xerentes, foram realizadas constantemente as festas culturais, isso possibilitou o registro dessas festas em fotos e vídeos, que posteriormente foram levados para a Casa da Cultura Akwê, com o objetivo de resguardar a cultura do povo Xerente. “Entre as festas realizadas cabe destacar a Festa Cultural Dasipê realizada em parceria com a AIA⁷³, na aldeia Krite, em julho de 2007” (CORDEIRO. 2009, p. 69).

A festa cultural “Dasipê”, se trata de uma cerimônia que ocorre durante uma semana, referente a nomeações masculinas e femininas; ou seja, cada pessoa de cada clã escolhe seus nomes de acordo com suas tradições clônicas e os coloca nas crianças e é feito um batismo das crianças durante a festa. Ainda sobre o projeto na área cultural, “O Programa promoveu cursos de artesanato buscando valorizar o conhecimento local sobre o manejo de buriti e o aperfeiçoamento dos artesãos no manejo do capim dourado” (CORDEIRO, 2009, p. 70).

Em abril de 2003 foi organizada uma primeira oficina em parceria com a Fundação Cultural do Tocantins, reunindo 12 participantes (3 homens e 9 mulheres). Em outubro de 2006 foi realizado um curso de artesanato na Aldeia Salto, reunindo mulheres dos PINs⁷⁴ Xerente, Brupré e Rio Sono. No 2º semestre de 2007 foi realizada uma reunião sobre resgate do artesanato de uso doméstico com representantes das aldeias Boa Esperança, Cercadinho e Serra Verde. Em maio de 2008 foi realizada uma nova oficina de capacitação na Aldeia Salto, reunindo 20 participantes. No mês seguinte, a mesma oficina foi realizada na Aldeia Brupré reunindo outros 20 participantes. Estas oficinas tiveram como instrutores membros da comunidade indígena com conhecimento no manejo do buriti. (CORDEIRO, 2009, p. 70)

⁷³ AIA: Associação Indígena Xerente

⁷⁴ PIN: Programa de Integração Nacional

Este projeto de resgate da cultura Akwẽ se mostrou muito proveitoso quanto ao alcance de seus objetivos. Pode-se dizer que tais propostas se concretizaram através da Casa da Cultura Akwẽ. Além de ter realizado as festas culturais entre o seu povo, incentivando o artesanato e as comidas tradicionais, os Xerentes foram ao Estado do Mato Grosso no ano de 2007 num encontro denominado “círculo dos saberes” junto com os indígenas daquele estado, os Parecis; e lá, apresentaram seus artesanatos e sua comida típica, realizando assim uma troca cultural. Além dos Parecis, os Xerentes tiveram contato e trocaram experiências neste evento também com as seguintes etnias: “Umutina, Enawene Nawe, Bakairi, Bororo, Terena, Cuicuro do Xingu, Haliti e Mundurucu” (CORDEIRO, 2009, p. 71).

Houve várias dificuldades que foram enfrentadas durante a execução dos projetos que estavam inseridos na área da cultura. Dentre estas dificuldades cabe citar os recursos limitados para o subprograma de cultura e cidadania, e a falta de veículos para a locomoção dos integrantes envolvidos com o desenvolvimento dos projetos.

Lima (2017) evidenciou em sua tese que após a construção da UHE Luiz Eduardo Magalhães, quando o programa começou, mais de quarenta por cento (40%) do recurso do PROCAMBIX foi destinado à administração do projeto, e que há um descontentamento generalizado e críticas severas aos gestores (LIMA, 2017, p. 160).

Também houve a demora na construção da Casa da Cultura Akwẽ, fato que comprometeu outras metas, tais como a falta de edição e divulgação dos registros feitos durante os eventos, ficando a conhecimento somente da coordenação do programa, e também as atividades de capacitação não atingiram todas as aldeias, ficando abaixo das metas estimadas.

Pode-se inferir que os pontos positivos do subprojeto da cultura foram a construção da Casa de Cultura, os registros das manifestações culturais do povo Xerente, que contempla os objetivos do programa, de resgate e divulgação da cultura Akwẽ. Já os pontos negativos foram as dificuldades relacionadas a atrasos burocráticos de transportes, de documentações por exemplo, da arquitetura do centro cultural além da não divulgação dos registros feitos à época.

O relatório final do PROCAMBIX avaliou que os recursos empenhados na área cultural foram escassos, talvez seja por esse motivo que algumas ações ocorreram com vagarosidade. Os impactos na área da cultura foram principalmente a forma tradicional de os Xerentes fazerem a roça de toco e coivara, que a partir do lago formado pela UHE Luiz Eduardo Magalhães em

Tocantínia-TO, foi modificado. Neste sentido a barragem da usina, também impactou a alimentação do povo Xerente, uma vez que os peixes sofreram transformações devido ao PH da água ter mudado, e muitos animais (as caças) terem migrado.

As festas culturais do povo Xerente foram intensificadas no decorrer do PROCAMBIX, principalmente nos anos de 2006 e 2007, pois havia os recursos necessários para dar apoio aos eventos. Isso possibilitou o registro desses eventos tradicionais em fotos, áudios e vídeos. Sendo assim, na área cultural, provavelmente foram os registros e a construção da Casa da Cultura, os mais importantes e lembrados pelo povo, talvez pelo fato de serem tangíveis.

A importância desse subprojeto da cultura para o povo Xerente é a princípio a mitigação dos impactos culturais causados pela construção dessa grande usina — UHE Luiz Eduardo Magalhães —, mas acima de tudo manter sua cultura ativa, com seus cantos, suas cerimônias, sua alimentação, seus conhecimentos e práticas de artesanato, sua maneira de plantar e colher alimentos. Além disso, ter sua cultura registrada e tangível. Cunha (2009) explica que essa “cultura” em forma de registro também chamada de cultura para si, “tem a propriedade de uma metalinguagem: é uma noção reflexiva que de certo modo fala de si mesma” (CUNHA, 2009, p. 356).

Se pensarmos nas imagens, nos áudios e vídeos em forma de registro das atividades culturais, essa metalinguagem se concretiza, uma vez que os Xerentes estão falando de si mesmos e refletindo sobre seus próprios conhecimentos e costumes tradicionais.

Neste caso, cabe fazer a pergunta: qual a efetividade das metas propostas na área da cultura? Se formos pensar nos projetos realmente realizados, podem ser citados: a Casa da Cultura Akwê de Tocantínia, em seguida algumas oficinas com professores nas aldeias sobre conscientização em relação a usina e produção de panfletos educativos, e posteriormente os registros em imagens, áudios e vídeos das festas tradicionais Xerentes. Tudo isso colaborou para o fortalecimento da organização interna do povo Xerente.

Provavelmente por ser o primeiro programa de mitigação de impactos ambientais no estado do Tocantins, recebido pelo povo Xerente, houve dificuldades inerentes ao desenvolvimento do programa, por exemplo, fato da equipe administrativa não dominar todos os processos, além de aplicarem recursos demasiados no setor administrativo do programa. Não obstante, surgiram dificuldades pontuais no decorrer do programa, que podem ter dificultado o cumprimento de certas metas, a saber a demora em conseguir o terreno da Casa da Cultura Akwê-Xerente.

Os Recursos Financeiros do PROCAMBIX Aplicados no Subprojeto da Cultura

As parcelas apresentadas na tabela 19 se referem a todo o Programa de Compensação Ambiental Xerente. Foram pagas 16 parcelas no total, em cada ano foram pagas 02 parcelas, entre os anos de 2002 e 2009. A tabela abaixo demonstra o total de repasses da INVESTCO ao PROCAMBIX ao longo da sua execução.

Tabela 19: Valores previstos e valores repassados pela Investco ao Procambix (R\$)

Ano	% Valor Total	Parcela	Valor Previsto ^(a)	Valor Repassado ^(b)
2002	15%	1a	757.875,00	757.875,00
		2a	757.875,00	757.875,00
2003	15%	3a	757.875,00	973.558,95
		4a	757.875,00	973.558,95
2004	12%	5a	606.300,00	846.539,63
		6a	606.300,00	846.539,63
2005	12%	7a	606.300,00	951.679,74
		8a	606.300,00	951.679,74
2006	12%	9a	606.300,00	963.107,14
		10a	606.300,00	963.107,14
2007	12%	11a	606.300,00	1.006.000,00
		12a	606.300,00	1.006.000,00
2008	12%	13a	606.300,00	1.077.638,83
		14a	606.300,00	1.077.638,83
2009	10%	15a	505.250,00	1.004.750,50
		16a	505.250,00	1.004.750,50
TOTAL			10.105.000,00	15.162.299,58

Fonte: (a) Conforme dados do PAT 2002; (b) conforme dados do DEPIMA registrados no PAT 2005, PAT 2008 e PAT 2009.

Fonte: Cordeiro, 2009, p. 82.

De acordo com Cordeiro (2009), o programa recebeu mais de dez milhões de reais ao final, contando com os reajustes e juros ao longo dos oito anos. Assim está explicitado no relatório de avaliação do programa:

Conforme os termos do acordo firmado entre INVESTCO E FUNAI, os R\$10.105.000,00 foram repassados ao longo de 8 anos, em duas parcelas anuais, sendo corrigidos pela variação do IGPM. Incorporando os reajustes e com base nas previsões de repasses de 2009, o Procambix chega ao final do oitavo ano com um repasse em torno de 15 milhões de reais. Este valor foi repassado em 16 parcelas (Tab.19), através de depósito na conta da Renda Indígena, administrada pela Coordenação Geral do Patrimônio Indígena/ FUNAI, com sede em Brasília. (CORDEIRO, 2009, p. 81)

No subprograma da cultura foram aplicados segundo o PAT 2002, somente para o centro cultural, as seguintes porcentagens: em 2002 o percentual foi de 14,84%, em 2003 não aplicável, em 2004 foi de 4,12%, em 2005 foi de 4,12%, em 2006 foi de 4,12%, em 2007 foi de 4,12%, em 2008 foi de 6,44%, em 2009 foi de 6,2% obtendo assim, média final de 5,5% de aplicação de recursos financeiros.

Ao analisar a tabela 16 de porcentagens do orçamento para os projetos, nota-se que o projeto de Apoio Administrativo-Operacional foi o que mais recebeu recursos financeiros, com média final de 24,56%, superou o projeto de roça mecanizada que supostamente seria o que mais carecia de recursos por necessitar de máquinas pesadas, que ficou por sua vez, com a média final de 20,19% do orçamento.

Tabela 16: Porcentagem (%) do total anual de recursos destinada a cada um dos projetos do Procambix conforme definições do PAT 2002.

Projeto	2002	2003	2004	2005	2006	2007	2008	2009	Média
Apoio Administrativo-Operacional	12,79	21	26,24	26,24	26,24	26,24	26,24	31,49	24,56
Galinhas	12,31		8,4			8,55			3,66
Piscicultura		22,55	7,33	6,81	7,33	10,75	6,81		7,70
Quintais				3,93	1,16		1,38	1,39	0,98
Centro Cultural	14,84		4,12	4,12	4,12	4,12	6,44	6,2	5,50
Estruturação da Base	26,95	23,63	20,62	20,62	20,62	9,9	5,77	6,93	16,88
Gestão e Conservação de Microbacias + Educação Ambiental + Extrativismo	19,79	10,9	9,89	14,31	13,64	13,14	12,37	14,84	13,61
Registro e Documentação	2,06	2,09	1,48	2,06	2,06	2,47	3,88	2,97	2,38
Roça Mecanizada	7,88	17,52	21,9	21,9	21,94	21,94	22,68	25,73	20,19
Apicultura e Meliponicultura							11,54	6,98	2,32
Capacitação	3,38	2,31			2,89	2,89	2,89	3,46	2,23

Fonte: Cordeiro, 2009, p. 39.

Já para a cultura colocando o centro cultural com 5,50% e o Registro e documentação com 2,38% de média final, alcançou-se na área cultural, segundo essa tabela, o total de 7,88% de recursos investidos. As proporções em valores investidos à cultura foram menores comparados às outras áreas. Talvez seja porque priorizaram atividades agrícolas e manejo de animais para a alimentação tais como gado, peixes e galinhas. Esses dados podem ser observados na tabela abaixo, tal como consta no relatório de avaliação final do programa, realizado por Cordeiro (2009).

De modo geral a gestão destes recursos foi desregulada por um lado, uma vez que certas áreas tiveram mais investimentos que outras como podem ser vistas nas tabelas de orçamentos e gastos, porém a longo prazo não foram perenes, como é o caso das roças mecanizadas. No tempo do PROCAMBIX as roças mecanizadas funcionaram bem, porém após o programa parou de funcionar, pois demandava de recursos para as plantações, tais como inseticidas, máquinas pesadas, manutenção, além de combustível, recursos esses que os indígenas não possuem por conta própria.

Por outro lado, aquilo que foi destinado aos projetos chegaram ao seu destino, ou seja, não se tem notícias de corrupção. Mesmo que os subprojetos tenham tido cada um, determinada quantidade de recursos a mais ou a menos, os recursos financeiros foram aplicados aos projetos finais de acordo com o relatório de avaliação do programa.

Atualmente podem ser vistos como vestígios do programa, na cidade de Tocantínia-TO, a Casa da Cultura Akwê, os registros fotográficos, CDs e DVDs de cantos gravados; todos esses arquivos pertencem a área da cultura. A conclusão que se pode tomar disso, é que investimentos em longo prazo tendem a ter melhores resultados, como é o caso da cultura e seus registros.

Considerações Finais

Este capítulo é parte da minha dissertação do Mestrado Profissional em História e Cultura das Populações Amazônicas da Universidade Federal do Tocantins (PPGHISPAM), intitulada “Estudo das ações culturais previstas no PROCAMBIX para o povo indígena Akwê-Xerente de 2002 a 2009”. Este texto foi desenvolvido durante o I Seminário de Pesquisas do PPGHISPAM, focado na história regional. Está baseado na temática da história indígena e impactos culturais provocados por Usinas Hidrelétricas em populações tradicionais amazônicas. Neste caso, a população tradicional atingida pela barragem da UHE Luiz Eduardo Magalhães foram o povo Xerente.

O capítulo em questão objetivou avaliar o PROCAMBIX — Programa de Compensação Ambiental Indígena Xerente -, suas metas e ações efetivadas ao longo de sua execução, além de demonstrar os valores monetários aplicados ao programa durante os oito anos. O povo indígena e sua cultura na qual a pesquisa investigou, através do programa de compensação são os Akwê-Xerente do município de Tocantínia-TO.

Nesse sentido, o PROCAMBIX foi efetivo. Houve também capacitações para professores e lideranças Xerentes, no sentido de fortalecer a organização interna Xerente.

Quando se trata da salvaguarda da cultura Xerente, alguns resultados podem ser elencados. Ao verificar o sentido de salvaguardar, que quer dizer guardar e/ou salvar algo, podem ser citados os CDs de cantos importantes que foram gravados, os artesanatos feitos nas oficinas de capim dourado, as fotos e vídeos das festas tradicionais, realizadas e fortalecidas durante a execução do PROCAMBIX. “Entre as festas realizadas cabe destacar a Festa Cultural Dasipê realizada em parceria com a AIA, na aldeia Krite, em julho de 2007” (CORDEIRO. 2009, p. 69).

Nem tudo ocorreu da melhor maneira no que toca as ações propostas. Houve grandes dificuldades ocorridas durante a execução do PROCAMBIX. A Casa de Cultura enfrentou as seguintes dificuldades para ser concluída: a dificuldade de conseguir o terreno legalizado na cidade de Tocantínia. Segundo o relatório final de avaliação do PROCAMBIX, no ano de 2003 o ministério público tentou através da prefeitura de Tocantínia-TO, a doação do terreno, porém sem sucesso. Em 2004 o terreno foi adquirido e logo em seguida foi contratado o projeto arquitetônico que foi outro processo demorado, pois necessitou da aprovação da FUNAI. Depois foi feito um processo licitatório para a construção da obra, que foi iniciada em janeiro de 2008 e finalizada em maio de 2009.

Também foram pontos negativos os recursos limitados para projetos da área da cultura, a falta de veículos para a locomoção, o que culminou na demora em realizar certas ações e a falta de edição e divulgação de panfletos, CDs e vídeos no tempo dos eventos. Outro fato é que as capacitações não atingiram todas as aldeias, ficando assim abaixo das metas previstas.

Quando se trata de mitigação de impactos culturais, que foi o objetivo do PROCAMBIX, pode-se afirmar que o programa ajudou diminuir os danos em determinadas áreas ou subprojetos, e em outras não obteve êxito. Não mitigou quanto a forma de plantar e de colher alimentos, a chamada “roça de toco e coivara”, que foi modificada, uma vez que o lago tirou o ciclo natural

das enchentes que fertilizavam as margens do rio. O conhecimento ou forma de fazer a roça dos Xerentes, a partir das vazantes, foi alterado, tendo que se adaptar a novas formas de cultivar gêneros alimentícios.

O PROCAMBIX foi muito efetivo no que se refere a criação da Casa da Cultura Akwê-Xerente, e em proporcionar a realização das festas tradicionais Xerentes que estavam deixando de acontecer por falta de recursos. Tudo isso colaborou para que o povo Xerente tenha sua cultura registrada, ou seja, a representação da sua própria cultura em forma de acervo.

Referências

CORDEIRO, Angela. *Avaliação dos projetos desenvolvidos no âmbito do programa de compensação ambiental xerente -Procambix*. Relatório final da avaliação. Palmas -TO, 2009.

CUNHA, Manuela Carneiro da. “Cultura” e cultura: conhecimentos tradicionais e direitos **intelectuais**. In: _____. *Cultura com aspas*. São Paulo: Cosac & Naify, 2009. Disponível em: <https://fredericomb.files.wordpress.com/2017/03/cunha-manuela-carneiro-cultura-e-cultura-cultura-com-aspas.pdf> Acesso em: 18 nov. 2019.

DE PAULA, Luís Roberto. *Xerente - Verbete da Enciclopédia dos Povos Indígenas*. ISA, Instituto Socioambiental, 1999. Disponível em: <http://www.socioambiental.org/pib/epi/xerente/xerente.shtm>. Acesso em: 17 dez. 2019.

GIRALDIN, O. Escola na aldeia e professor indígena na universidade: reflexões sobre formação e prática docente xerente. *Caderno Pós Ciências Sociais (UFMA)* [Cessou em 2005. Cont. 1983-4527 Revista Pós Ciências Sociais (UFMA)], v. 7, p. 31-44, 2010. Disponível em: <http://www.periodicoeletronicos.ufma.br/index.php/rpcsoc/article/view/559> Acesso em: 10 jul. 2020.

LIMA, Layanna Giordana Bernardo. *Os akwe — xerente no Tocantins: território indígena e as questões socioambientais*. Tese (Doutorado em Geografia - Geografia Humana) – Programa de Pós-Graduação em Geografia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017. Disponível em: https://teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8136/tde11042017082645/publico/2017_LayannaGiordanaBernardoLima_VCorr.pdf. Acesso em: 02 dez.2019.

PROJETO, Programa de Compensação Ambiental Xerente – PROCAMBIX. *Preservação xerente é o x da questão*. Funai/ Investco S/A, 2001.



ISBN 978-65-5390-054-7

