



HISTÓRIA REGIONAL, PERSPECTIVAS E DEBATES NO SÉCULO XXI

Orgs.

Tiara Cristiana Pimentel dos Santos

Henrique Antônio Trizoto

Caio Rafael Peppe

CEEINTER
CENTRO DE ESTUDOS INTERDISCIPLINARES

NEMEC
NÚCLEO DE ESTUDOS DE MEMÓRIA E CULTURA

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)**

História regional, perspectivas e debates no século XXI.
[livro eletrônico] / [organização Tiara Cristina Pimentel
dos Santos, Henrique Antonio Trizoto, Caio Rafael Peppel].
-- São Borja, RS: Editora CEEINTER, 2022.

PDF

Bibliografia

ISBN 978-65-86114-14-0

1. Bacia hidrográfica do Tapajós 2. Fronteira 3.
Expansão e conflito. I. Santos, Tiara Cristina Pimentel dos.
II. Trizoto, Henrique Antonio, III. Peppe, Caio Rafael.

22-001

CDD-918.0981

Índices para catálogo sistemático:

História 918.0981

Kethllen Barroso Martins - Bibliotecária - CRB-
11/760



CENTRO DE ESTUDOS INTERDISCIPLINARES - CEEINTER

CNPJ: 30.704.187/0001-75

Sede: Rua Olinto Arami Silva, n 494, sala 02 - Centro.

CEP. 97.670-000 São Borja/RS - Brasil

Editor-chefe: Ewerton da Silva Ferreira

Revisão Técnica: Eduardo Lima e Ricardo Macuglia Colvero

Conselho Editorial

Dra. Lisiane Sabedra Ceolin - Brasil

Dr. Ronaldo Bernardino Colvero - Brasil

Dra. Jaqueline Quadrado Carvalho - Brasil

Dra. Jenny González Muñoz - Venezuela

Dra. Silvina Ines Merenson - Argentina

Dr. Emiliano Carretero Morales - Espanha

Dr. Alberto Elisvatsku - Argentina

Dr. Pablo Luiz Martins - Brasil

Dra. Dália Maria de Sousa Gonçalves da Costa - Portugal

Dra. Rita de Cássia Grecco dos Santos - Brasil

Projeto gráfico e diagramação

Felipe Ziembowicz Schreiner

Os autores respondem individualmente pelos capítulos publicados na presente obra.

COLEÇÃO MEMÓRIA E CULTURA

Os estudos sobre Memória e Cultura (em suas variadas expressões materiais e imateriais) articulam várias abordagens, problemáticas e propostas de pesquisa desenvolvidas na área das Ciências Humanas. Coadunando perspectivas teórico-metodológicas com análises empíricas, suas repercussões incidem no perceber e compreender como as relações sociais e históricas se articulam, dinamizam, desenvolvem e se cristalizam na perspectiva de seus agentes e da sociedade ampla que integram. Neste sentido, as repercussões das pesquisas excedem o espectro específico das discussões historiográficas para abranger, também, análises sociológicas, filosóficas, institucionais, do cotidiano, das visões de mundo e das ações decorrentes de tais compreensões.

Coordenação

João Carlos Tedesco

Gizele Zanotto

Gerson Luís Trombetta

Pesquisadores

Arlene Anelia Renk, Bruno Antonio Picoli, Cândido Moreira Rodrigues, Christiane Jalles de Paula, Claudia Mariza Mattos Brandão, Gerson Luís Trombetta, Gizele Zanotto, Ironita Policarpo Machado, Isabel Aparecida Bihão, Jacqueline Ahlert, João Carlos Tedesco, José Zanca, Marlise Regina Meyrer, Marta Rosa Borin, Patrícia Carla de Melo Martins, Roberto Di Stefano, Rodrigo Coppe Caldeira, Teresa Maria Malatian.

PREFÁCIO

Ao longo do segundo semestre de 2021 os acadêmicos da Pós-Graduação em História da UPF realizaram profícuos debates na disciplina História Região e Fronteiras, conduzidos de modo brilhante pelo professor Doutor Luiz Carlos Tau Golin, ao qual saudamos e dedicamos a construção deste E-book.

As reflexões voltaram-se à busca pela compreensão das questões da história regional e suas interfaces com a escala nacional e internacional sob o prisma historiográfico e histórico, perpassando pela análise pressupostos relativos à questão de espaço, região, nação e fronteira, regionalismos e nacionalismos deram a tônica dos debates.

No cenário em que estamos inseridos temos nos deparado com crescentes "ondas de desinformação", negacionismos, revisionismos, terraplanismos e vários outros "ismos" que insistem em mover uma cruzada contra as Ciências. Doutores oriundos da "UniFacebook", da "UniTwitter" e da "UniWhatsApp" tecem suas analogias, opiniões e teorias acerca de tudo e todos. Este E-book, fruto de extensos e por que não, intensos debates e reflexões, busca combater estes movimentos que tentam desvalorizar o conhecimento científico.

Debater o nós e o outro, as questões de alteridade, pertencimento, exigem profundas reflexões e principalmente respeito ao próximo. Ao longo de um semestre testamos nossos argumentos, nossa paciência e o respeito ao próximo, que nem estava tão próximo assim (perdão pelo trocadilho). Todas estas temáticas estiveram presentes e aliadas ao arcabouço teórico e metodológico do Doutor Tau Golin.

Obrigado Tau! Aproveite a aposentadoria! Mas não deixe de nos brincar com seus Chasques.

Obrigado Professora Doutora Gizele Zanotto, coordenadora do PPGH, e em teu nome, saudamos e agradecemos a todos os professores e funcionários que contribuíram para que este material tomasse forma.

Boa leitura a todos,

Henrique A. Trizoto

SUMÁRIO

FRONTEIRIDADE E SIMBOLOGIA MUSICAL.....7

Natalício Nunes Cavalheiro Filho

BACIA HIDROGRÁFICA DO TAPAJÓS ENTRE OCUPAÇÃO, CIRCULAÇÃO E EXPANSÃO DE FRONTEIRAS.....15

Ivanilce Silva dos Santos

A ARQUEOLOGIA NA SERRA DAS ANDORINHAS COMO FONTE DOCUMENTAL PARA A COMPREENSÃO DA HISTÓRIA E CULTURA DOS TUPI ÀS MARGENS DO RIO ARAGUAIA.....31

Mirtes Emília Almeida Manaças

O DESAFIO DA INCLUSÃO: O PROTAGONISMO DA CULTURA INDÍGENA PARESI NA CONSOLIDAÇÃO DO CURRÍCULO ESCOLAR INTERCULTURAL EM CAMPOS DE JÚLIO – MT.....52

Demilson Rodrigues da Mota Junior

SINDICALISMO RURAL E A HISTÓRIA REGIONAL: UMA ANÁLISE DOS SINDICATOS DOS TRABALHADORES RURAIS.....68

Milena Moretto

FRONTEIRAS COMERCIAIS BRASILEIRAS – FORTALECIMENTO DAS RELAÇÕES SUL – SUL (2003- 2014).....83

Caio Rafael Peppe

TERRITÓRIOS E RELIGIOSIDADES: FESTA DOS NAVEGANTES NO ESTADO DO RIO GRANDE DO SUL.....100

Jackson Adair Gonçalves

“AS ARMADILHAS SÃO MUITAS E O PERIGO TÃO PRÓXIMO, EMBORA MUITAS VEZES LATENTE, QUE É MEU DEVER PROTEGER OS COLONOS ITALIANOS”: PADRE PEDRO COLBACHINI E O GUIA ESPIRITUAL DO EMI-GRADO ITALIANO NA AMÉRICA (1896).....111

Fábio De Bastiani

NEM SÓ DE PAZ VIVE O POVO: CONFLITOS TERRITORIAIS ENTRE AS REDUÇÕES JESUÍTICAS DE SÃO FRANCISCO XAVIER E CONCEIÇÃO..... 129
Tiara Cristiana Pimentel dos Santos

O DIREITO DE NÃO PERTENCER À CIDADE: A URBANIZAÇÃO COMO PRODUTORA DE ALTERIDADES REJEITADAS NA COLÔNIA AFRICANA E NA ILHOTA..... 145
Betina da Rocha Gamalho

A CIDADE DE BOA VISTA E AS TRANSFORMAÇÕES DO ESPAÇO URBANO..... 163
Jimmy Iran dos Santos Melo

EU SOU O QUE O OUTRO NÃO É: AS FRONTEIRAS SIMBÓLICAS PRODUZIDAS PELA GLOBALIZAÇÃO PERANTE O NOVO FLUXO (I)MIGRATÓRIO NO ALTO URUGUAI GAÚCHO..... 179
Henrique Antônio Trizoto

VISÕES DA ÁFRICA NO CARNAVAL DA BAHIA: O DESENCADEAMENTO DO PROCESSO DA REAFRICANIZAÇÃO A PARTIR DO ILÊ AIYÊ..... 194
Gerda Do Rosário Fernandes

FRONTEIRIDADE E SIMBOLOGIA MUSICAL

Natalício Nunes Cavalheiro Filho¹

O presente artigo visa como tema a identidade estancieira, formada através da simbologia da música, e como este capital simbólico perpassa os meios em que são criados, desenvolvendo uma falsa ideologia social perante a cultura real criada em determinados espaços, que aqui compreendemos como estâncias. Assim, criando fronteiridades entre grupos sociais que se identificam com essa ideia de pertencimento, mesmo que a sua realidade se diferencie do simbolismo musical.

Em uma aula do mestrado no segundo semestre de 2021, o professor Tau Golin apresentou-nos o conceito de fronteiridade. Esse conceito não diz respeito à fronteiras físicas ou políticas; ele está intimamente ligado ao agrupamento dos indivíduos por um simples sentimento de pertencimento. Ora, uma pessoa que não mora no campo pode, através desse conceito, sentir-se interligada ao universo campesino por decisão pessoal.

No campo musical, esse conceito se aplica de uma maneira bastante adequada, visto que os grupos apreciadores de música são formados por gostos comuns que nem sempre traduzem o lugar de onde se vem, mas sim o que se escuta por opção. Esta opção pode ser fruto de inúmeros fatores socioculturais. As verdades desses grupos são o próprio símbolo de sua união.

Neste artigo, vamos analisar especificamente duas músicas relacionadas com o meio rural latifundiário, com vieses diferentes envolvendo uma identidade regional, proporcionando a fronteiridade em grupos distintos. São as músicas “Fundo da Grota” e “Não Chora Minha China Véia”.

Compreender como ocorre o reconhecimento da identidade e reconhecimento dos grupos distintos, perante determinadas músicas, traz algumas inquietações enquanto como que a identificação ocorre. E este fator pode ser explicado, pela pós-modernidade incluída nos meios de comunicação.

¹ Bolsista FUPF, Pós-graduando no curso de Mestrado em História, do programa de pós-graduação em História da Universidade de Passo Fundo. Graduado em Música - bacharelado em Violão. E-mail natalguitarrero@hotmail.com.

Anteriormente, o sujeito nascia com a identidade definida, ou seja, ele seria aquilo que havia sido determinado e criado através da cultura, e identidade palpável, encontrada naquele meio em que o sujeito estava inserido. E essa identidade não serve apenas para os costumes; na música estes fatores também estavam presentes. O indivíduo iria compor aquilo que representava seu viver a sua identidade e conseqüentemente se identificaria com o estilo musical, ou letras que envolveriam seu cotidiano.

Na formação da identidade cultural gaúcha considerada como tradicional, estas questões perpassam os meios de uma condição histórica para a criação destas identidades, ou seja, não se tem uma linearidade e sim uma falta de noção de tempo histórico, criando espaço para a consolidação da sobreposição e identificação de culturas criadas.

Segundo Tau Golin,

A primeira característica dominante de uma identidade "tradicional" – folclórica em uma sociedade moderna é a diluição da noção de tempo histórico. Cria-se o "tempo vago", ao qual se remete a origem de seus elementos. Ao se instituir como movimento cultural organizado, essa gauchidade se apresenta como se estivesse credenciada a reproduzir valores pretensamente imutáveis forjados pelos antepassados. (2004, p. 07-08).

Podemos entender de forma simplificada como a música entra neste meio cultural, forjado, pois cria-se uma história, que perpassa a realidade, fazendo sujeitos se identificarem com a letra e com a melodia, acreditando que determinado estilo faz parte do meio social em que está vivendo.

Cabe, assim, compreendermos por que sujeitos, que não estão no meio cultural e social em que a música foi criada, se identificam como tal. A pós-modernidade permite que o sujeito se construa e se reconstrua com diversas identidades, permitindo, assim, a identificação cultural musical em diversos espaços.

Segundo Stuart Hall (2006) a identidade vai sendo formada ao longo do tempo, mas nunca está completa, conforme a identidade do sujeito vai se formando, ela vai sofrendo modificações e se estruturando de forma que sempre se encontra em processo de desenvolvimento.

Assim, a identidade é realmente algo formado, ao longo do tempo, através de processos inconscientes, e não algo inato, existente na cons-

ciência no momento do nascimento. Existe sempre algo "imaginário" ou fantasiado sobre sua unidade. Ela permanece sempre incompleta, está sempre "em processo", sempre "sendo formada". (HALL, 2006, p. 38).

Levando em consideração a identidade cultural formada através dos tempos, pode-se considerar que esta identidade também vai reinventando a forma como os sujeitos se expressam. Consideramos, desta maneira, que a identidade musical gaúcha também está intrincada neste meio.

Para compreender como que a cultura musical perpassa o espaço regional ao qual foi criada, atingindo uma diversidade populacional, podemos citar a seguinte composição:

Do Fundo da Grota
Baitaca

Fui criado na campanha
Em rancho de barro e capim
Por isso é que eu canto assim
Pra lembrar meu passado
Eu me criei arremendado
Dormindo pelos galpão
Perto de um fogo de chão
Com os cabelo enfumaçado
Quando rompe a estrela d'alva
Aqueito a chaleira já quase no clariá o dia
Meu pingo de arreio relincha na estrevaria
Enquanto uma saracura
Vai cantando empoleirada
Escuto o grito do sorro
E lá do piquete relincha o potro tordilho
Na boca da noite me aparece um zorrilho
Vem mijar perto de casa
Pra inticá com a cachorrada
Numa cama de pelego
Me acordo de madrugada
Escuto uma mão pelada
Acoando no banhadal
Eu me criei xucro e bagual
Honrando o sistema antigo
Comendo feijão mexido
Com pouca graxa e sem sal
Quando rompe a estrela d'alva
Aqueito a chaleira já quase no clariá o dia
Meu pingo de arreio relincha na estrevaria

Enquanto uma saracura
Vai cantando empoleirada
Escuto o grito do sorro
E lá no piquete relincha o potro tordilho
Na boca da noite me aparece um zorrilho
Vem mijá perto de casa
Pra inticá com a guapecada
Reformando um alambrado
Na beira de um corredor
No cabo de um socador
Com as mão rodeada de calo
No meu mango eu dou estalo
E sigo a minha campereada
E uma perdiz ressabiada
Voa e me espanta o cavalo
Quando rompe a estrela D'alva
Aqueito a chaleira já quase no clariá o dia
Meu pingo de arreio relincha na estrevaria
Enquanto uma saracura
Vai cantando empoleirada
Escuto o grito do sorro
E lá no piquete relincha o potro tordilho
Na boca da noite me aparece um zorrilho
Vem mijar perto de casa
Pra inticá com a cachorrada
Lá no santo do capão
O subiar de um nambú
Numa trincheira o jacú
Grita o sabiá nas pitanga
E bem na costa da sanga
Berra a vaca e o bezerro
No barulho dos cincerro
Eu encontro os bois de canga
Quando rompe a estrela d'alva
Aqueito a chaleira já quase no clariá o dia
Meu pingo de arreio relincha na estrevaria
Enquanto uma saracura
Vai cantando empoleirada
Escuto o grito do sorro
E lá no piquete relincha o potro tordilho
Na boca da noite me aparece um zorrilho
Vem mijar perto de casa
Pra inticá com a guapecada. (JACQUES, 2001).

Podemos observar o quanto a letra está distante da realidade de quem vive no meio urbano. Mesmo assim, muita gente se identifica com o

referido gênero.

Fenômeno parecido ocorre com músicas do estilo denominado “Tchê Music”. A estrutura musical deste gênero é compartilhada por vários outros estilos que eclodiram na mesma época no Brasil. Sendo a apropriação cultural a incorporação de expressões culturais, histórias ou conhecimentos (RAO e ZIFF, 1997, apud ROLIM, 2018), a acomodação estilística observada, por exemplo, no “Tchê Music” deu-se de maneira semelhante a outros movimentos musicais que apresentam correlações estruturais. Sobre esse panorama, de acordo com Dias e Ronsini (2008, p. 7),

a tchê music, por sua vez, solidificou-se em 1999. Inspirada no axé music, ritmo que fazia sucesso nacional, a gravadora Acit reuniu os grupos Tchê Barbaridade, Tchê Guri e Tchê Garotos para a gravação de um CD, intitulado Tchê Music. No começo, esses grupos seguiam as normas tradicionalistas e animavam bailes em CTGs. Mas com o tempo, a tchê music passou a priorizar o ritmo, com a mistura de gêneros nacionais (pagode, axé, forró, sertanejo) com ritmos regionais (vanerão).

Isto demonstra a estratégia de popularização e ampliação de mercados, pois as letras são simples, com refrãos de fácil compreensão. As letras possuem uma identificação forte com o universo do latifúndio agropastoril e com a “animalização” dos relacionamentos humanos, como bem diz a letra da música “não chora China véia”:

Trabalho a semana inteira numa changa que arrumei
Pra depois gastar na farra tudo o que eu arrecadei
Mas não importa quando gasto sou feliz
E na semana que vem faço de novo o que fiz
Sou meio louco bagaceiro e bebo um pouco
Ninguém vai me segurar
Não quero trago de graça se bobear eu quebro a tasca
E faço o chinedo chorar
'Não chora minha china véia não chora
Me desculpe se eu te esfolei com as minhas esporas
Não chora minha china véia não chora
Encosta a tua cabeça no meu ombro e esse bagual velho te consola'
Fui criado meio xucro e não sei fazer carinho
Se acordar de pé trocado eu boto fogo no ninho
Eu já fiz chover três dias só pra apagar o teu rastro
E se a china for embora eu faço voltar a laço. (MACHADO, 2001).

O tino comercial deste material, produzido em cima de um conceito específico de fronteiridade, pode ser relacionado ao que Adorno chama de material fonográfico feito para alimentar a indústria cultural. O “mais do mesmo” observado na estruturação pode evidenciar que essa música aparentemente regional em nada difere das músicas que tocam em outras regiões do país (ADORNO, 1999, p. 85). Além disso, a temática chula e animalista, contribui para a manutenção de preconceitos de gênero e para o empobrecimento auditivo médio. Para González:

Entendemos como música popular urbana uma música mediatizada, masiva y modernizante. Mediatizada en las relaciones música/público, através de la industria y la tecnología; y música/músico, quien recibe su arte principalmente a través de grabaciones. Es masiva, pues llega a millones de personas en forma simultánea, globalizando sensibilidades locales y creando alianzas suprasociales y supranacionales. Es moderna, por su relación simbiótica con la industria cultural, la tecnología y las comunicaciones. (2001, p. 1).

No passado musical do Sul do Brasil podemos citar outros exemplos que nos remetem a esse conceito de fronteiridade.

A linha tradicionalista, com temas e harmonias mais trabalhadas, competindo com as demais expressões de música urbana nacional e internacional, teve, como principal divulgador o Conjunto Farroupilha, que gravou o segundo LP produzido no Brasil (Gaúcho, etiqueta Rádio) e foi sucesso na televisão de São Paulo e do Rio de Janeiro, tendo excursionado com êxito aos Estados Unidos, Europa e China. O gauchismo em traje de gala. E a linha regionalista, com temas e harmonias singelas, competindo com a música sertaneja produzida no centro do país. Teve como pioneiros o gaitero Tio Bilia, de Santo Ângelo, o gaitero e cantor Honeyde Bertussi, de Caxias do Sul, e o trovador repentista Gildo de Freitas, da Grande Porto Alegre. Mais tarde essa música “estouraria” nacionalmente com Teixeira. Alegria das massas mais humildes, no ambiente rural e suburbano. O gauchismo de bombachas gastas e pé no chão. (LESSA, 2008, p.75-76).

Também, de acordo com Junior (2012), diferente do tradicionalismo – que fazia circular suas ideias em círculos específicos e restritos – e do regionalismo – menos disposto a refletir sobre seus próprios rumos – depois de um curto processo embrionário o nativismo se transformou em

um movimento intelectual fortemente influenciado pela música urbana – sobretudo a chamada “Música Popular Gaúcha”, cujo epicentro era Porto Alegre. Seus participantes, em geral com passagem pelo universo acadêmico, se preocuparam em produzir subsídios textuais sobre os debates dos quais participavam. (COUGO JUNIOR, 2012, p.10).

Em face do exposto podemos concluir que a fronteiridade pode determinar o objeto de escuta do indivíduo. Este objeto pode ser sugerido por interesses econômicos e por estruturas pré-fabricadas. Faz-se cada vez mais importante estudar essa dinâmica para compreender a formação de grupos incomuns na malha social. O alcance comercial de certos gêneros pode ser ditado por essa fronteiridade e a fronteiridade também pode ditar seu alcance comercial.

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor. Adorno: Vida e Obra. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

COUGO, Francisco. A historiografia da “música gauchesca”: apontamentos para uma História. In: Contemporâneos: Revista de artes e humanidades nº 10 maio/out. 2012
Disponível em: <www.revistacontemporaneos.com.br>. Acesso em: 12 dez. 2021.

DIAS, Valton Neto Chaves; RONSINI, Veneza Veloso Mayora. Mídia e Cultura: o consumo de música regional na constituição da identidade. In: IX Congresso de Ciências da Comunicação na Região Sul. 2008, Guarapuava. Anais. Guarapuava: Intercom, 2008.

GOLIN, Tau. Identidades: questões sobre as representações socioculturais no gauchismo. Passo Fundo: Méritos, 2004.

GONZÁLEZ, Juan Pablo. Musicología popular en América Latina: síntesis de sus logros, problemas y desafíos. Revista Musical Chilena. Vol. 55. n. 195. Santiago, 2001. Disponível em: <https://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0716-27902001019500003#1>. Acesso em: 15

dez. 2021.

HALL, Stuart. A identidade cultural na pós-modernidade. Rio de Janeiro: D&P editora, 2006.

JACQUES, Antônio Cesar Pereira. Do fundo da grotta. 2001. Disponível em: < <https://www.letras.mus.br/baitaca/249774/>>. Acesso em: 10 dez. 2021.

MACHADO, Airton; MACHADO, Ivonir. Não chora china véia. 2001. Disponível em:< <https://www.letras.mus.br/elton-saldanha/595486/#:~:text=Composi%C3%A7%C3%A3o%3A%20Airton%20Machado%20%2F%20Garotos%20De%20Ouro%20%2F%20Ivonir%20Machado>>. Acesso em 10 dez. 2021.

ROLIM, Mário. Percalços No Estudo Sobre Apropriação Cultural Na Música Pop Contemporânea: o caso de Iggy Azalea. In: IX Congresso de Ciências da Comunicação na Região Nordeste. 2008, Juazeiro/BA. Anais. Juazeiro: Intercom, 2018.

BACIA HIDROGRÁFICA DO TAPAJÓS ENTRE OCUPAÇÃO, CIRCULAÇÃO E EXPANSÃO DE FRONTEIRAS

Ivanilce Silva dos Santos¹

RESUMO: Este artigo pretende analisar a Bacia Hidrográfica do Tapajós sem dissociar seus aspectos naturais de seus aspectos socioculturais, para tanto ressalta-se que o espaço da bacia se estende pelos Estados do Pará, Mato Grosso e Amazonas, cujo rio principal é o Tapajós e dentre os afluentes temos os rios Jamanxim, Juruena, Teles Pires, Arapiuns, entre outros. Sua população engloba povos indígenas, ribeirinhos e camponeses que entrelaçaram historicamente suas vidas. Hoje, esses grupos, assim como outras populações de ocupação mais recente, veem-se diante de ameaças, violações de direitos e impactos nocivos impulsionados por projetos de exploração energética, ocupação desordenada, exploração de minérios, expansão da fronteira agropastoril, implementados por órgãos governamentais, iniciativa de particulares e conglomerados privados. Portanto, discutir e dá notoriedade as relações e interações desenvolvidas entre o espaço natural e os humanos que lá habitam, poderá contribuir ao debate sobre formas de garantir a preservação e a exploração racional dos recursos hídricos, o respeito a diversidade de costumes que circundam, os sujeitos que dela se apropriam e estratégias para lidar com os desafios e dilemas presentes.

PALAVRAS-CHAVE: Bacia hidrográfica do Tapajós, fronteira, expansão e conflito

the relationships and interactions developed between the natural space and the humans who inhabit it, can contribute to the debate on ways to guarantee the preservation and rational exploitation of water resources, respect for the diversity of customs that surround the subjects. That they appro-

¹ Docente do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Pará-IFPA e doutoranda em história pela Universidade de Passo Fundo.

priate and strategies to deal with the present challenges and dilemmas.

KEYWORDS: Tapajós watershed, frontier, expansion and conflict

INTRODUÇÃO

Nascer e crescer na Amazônia brasileira há um tempo atrás era vê com naturalidade o seu mundo rodeado de belas florestas e rios, animais como papagaios, araras, tucanos, etc, sobrevoando o céu azul, sentia-me como que em transe com toda a beleza que nos cercava, lembro-me das viagens que fiz, de avistar igarapés, "olhos d'água" e cachoeiras de águas límpidas e cristalinas. O olhar e as ideias de uma criança/adolescente, marcado principalmente por um conhecimento sensorial entendia aquela paisagem como etérea, plena, perene, onde as relações e interações sociais eram harmônicas, os sons que se ouvia ao longe de moto serras se mesclando com o canto dos pássaros não me despertara para o vazio que surgia, o navegar pelos rios em canoas ou pequenas embarcações lotadas; vê as humildes moradias nas beiras dos rios; as muitas árvores ressequidas ou sendo queimadas eram vistas apenas como algo pitoresco, tudo ao meu redor era natural e costumeiro.

Na medida em que os anos passaram ocorreram novos fluxos populacionais, paisagens naturais desapareceram, paisagens urbanas surgiram, animais deixaram de ser vistos e ouvidos, as águas se mesclaram com o lixo, as estradas invadiram as florestas, as grandes árvores deram lugar ao capim e a soja, as viagens que antes eram vistas como aventuras agora deixam um gosto amargo, desassossego e inquietação.

O rio Tapajós, principal afluente da Bacia Hidrográfica do Tapajós que fluía tão aparentemente calmo agora transmite uma onda de incertezas, pois atualmente esta região é considerada uma das áreas da Amazônia legal² mais ameaçada. A realidade ao meu redor, os modos de ser e de viver no espaço novo deixam de ser percebidos exclusivamente de forma subjetiva, as percepções agora buscam as especificidades, a complexidade das diferentes coisas é como um novelo de lã embaralhado muito confuso e que nos desafia a desembaralhar seus fios, a fim de que possamos continuar tecendo as narrativas. Deste modo, como diria Braudel se referindo

2 A Amazônia legal compreende o território de nove estados: Amazonas, Pará, Mato Grosso, Rondônia, Roraima, Acre, Amapá, Maranhão e Tocantins.

a uma viagem que fez a Bahia, por volta de 1935 "os acontecimentos são como os vagalumes nas noites brasileiras brilham, mas não a aclaram³", isto é, em meio a uma extensa dimensão ecológica e histórica (Bacia Hidrográfica do Tapajós-noite) perpassadas por diversos fatos e eventos históricos (vagalumes) que brilham e nos chamam a atenção, mas que por si mesmos, infelizmente não nos mostram o caminho e a direção cabe, portanto ao historiador analisar os dados disponíveis sobre tais eventos/ acontecimentos, com a finalidade de construir uma narrativa plausível e que atenda às prerrogativas do saber científico e do seu ofício.

Sendo assim, o olhar de estranheza e perplexidade sobre as transformações e mudanças que a Amazônia brasileira vem sofrendo, especialmente a região banhada pela Bacia do Tapajós deu margens a importantes estudos (artigos, monografias, dissertações e teses) cujas interpretações e leituras são variáveis, alguns estudos explicam que tais fatos se devem entre outras coisas nas últimas décadas a um intenso processo de modernização; a políticas de estado que visam uma suposta integração nacional; aos interesses do capital interno e externo através da exploração madeireira e mineradora, a abertura de hidrelétricas, a construção de rodovias, ao plantio de soja e criação de gado, entre outras atividades e empreendimentos econômicos (ANDRADE, 2019). Os investimentos acarretaram o aumento da população e a expansão das áreas ocupadas e exploradas acarretando conflitos socioambientais, perda de bio e de sociodiversidade, além de impulsionar em alguns grupos sociais uma consciência crítica da realidade em que vivem. Logo, as frentes de expansão⁴ em território amazônico costumam ser analisadas sob o viés do reconhecimento das mudanças radicais na paisagem, enquanto as lutas sociais e étnicas são possivelmente menos enfatizadas nos estudos acadêmicos sobre as regiões de fronteira (MARTINS, 2021). Adiciona-se a isso ainda a possibilidade de se trabalhar com a noção espacial segundo Arruda de Bacia Hidrográfica⁵,

3 REIS, José Carlos. Nouvelle Historie e o Tempo histórico: a contribuição de Febvre, Bloch e Braudel. 2ª ed, Annablume, São Paulo, 2008.

4 A designação de frente de expansão fora elaborada pelo antropólogo Darcy Ribeiro, é utilizada para explicar os deslocamentos populacionais e econômicos que afetam diferentes grupos sociais como: agricultores, fazendeiros, empreendedores, comerciantes, ribeirinhos, camponeses, seringueiros, garimpeiros, castanheiros entre outros, além também de cidades e instituições políticas e jurídicas (MARTINS, 2021)

5 Bacia Hidrográfica é uma unidade de relevo que compreende, além dos fluxos das águas os outros componentes da paisagem: vegetação, clima, fauna, composição dos solos, etc. (ARRUDA, 2015)

especialmente por especialistas em história ambiental, pois podem ser um recurso metodológico satisfatório tendo em vista que permite relacionarmos os aspectos naturais aos culturais e sua historicidade. Em vista disso, buscar-se-á compreender as interações dos diferentes sujeitos históricos com o meio natural e suas consequências para ambas as partes, através da produção e elaboração de uma síntese histórica sobre a bacia hidrográfica do Tapajós que contemple a dimensão ecológica, histórica e conjuntural, além de analisar a Bacia Hidrográfica do Tapajós sob a luz do conceito de fronteiras, levando em consideração suas diferentes temporalidades.

CONTEXTO HISTÓRICO

Nos primórdios da conquista⁶ século XVI e XVII, a região atualmente conhecida como Amazônia legal era alvo de ação de ataques e invasões estrangeiras, devido a sua localização distante da administração colonial e do processo de colonização neste espaço se dá mais lentamente se comparado ao litoral. As políticas adotadas pela administração portuguesa em geral eram de defesa militar e ocupação produtiva, para tanto foram construídos alguns fortes ao longo do rio Amazonas, sendo um deles o Forte do Presépio que deu origem a Belém e realizou-se a distribuição de terras para portugueses, com vistas a criação de gado e outras atividades ao longo do Rio Amazonas.

As dificuldades na administração deste vasto espaço fez com que Portugal dividisse em duas partes distintas a América Portuguesa em: Estado do Brasil e Estado do Maranhão e Grão-Pará. Os problemas administrativos persistiram devido as dificuldades de transporte, a escassez de mão de obra e as diferenças físicas, geográficas e econômicas (REIS, 1940 e LOUREIRO, 1994). Abaixo Loureiro cita por exemplo, as atividades econômicas diferenciadas e a floresta como obstáculo na empreitada da conquista e colonização:

A economia foi também um fator de não-integração da Amazônia ao restante do Brasil, onde nos pontos mais desenvolvidos subsistia o sistema de plantation, criação de gado ou as minas de ouro e prata, o mesmo ocorrendo com relação ao Maranhão, como parte da mesma

6 Optou-se pelo termo conquista ao invés de colonização, porque este último privilegia a sociedade e a narrativa dominante, que surge posteriormente à chegada dos europeus, reforçando um discurso hegemônico, civilizatório e hierárquico.

possessão e por onde se poderia processar mais fortemente a penetração humana na Amazônia, caso as atividades econômicas produtivas das duas áreas fossem idênticas ou complementares. Contudo, tal não ocorria. A economia do Maranhão estruturada sobre terras de campos naturais ou em matas ralas. Desde o século XVIII se plantava aí o algodão e o arroz, ao lado da criação de gado. Fazendas marginavam o rio Tocantins até encontrar o Araguaia nos limites de Goiás; contudo, elas desapareciam ao encontrarem as florestas altas da Amazônia e a resistência que os índios faziam à penetração em suas terras... (LOUREIRO,1994)

A ideia de diferenciação do espaço Amazônico em relação ao resto do Brasil persiste ainda hoje na historiografia, contudo vale destacar que a ideia de integração presente na obra de Reis e aludida por muitos intelectuais, inclusive na citação acima de Loureiro é algo que só toma força entre as elites políticas e econômicas no século XX através de medidas tomadas pelo Governo de Vargas e progressivamente durante o Regime Civil-Militar (SOUSA, 2020).

Tratando ainda da divisão administrativa, entre idas e vindas o Pará e Maranhão voltaram a fazer parte do Estado do Brasil em 1652. Por volta de 1772 as capitanias do Pará e de Rio Negro foram separadas do Maranhão. Neste interim, as ordens religiosas (Jesuítas, Carmelitas, Mercedários, entre outros) se fizeram presentes e foram fundamentais na expansão territorial, evangelização e escravização dos índios (REIS, 1940 e SOUSA, 2020).

De acordo com Loureiro, exceto por algumas áreas de criação de gado⁷, a economia amazônica desde o século XVIII baseava-se na exploração das drogas do sertão⁸. No final do século XIX inicia o período de domínio da economia gomífera, conhecido como "Ciclo da Borracha", sob o sistema de aviamento. Nesta época também se calcula que cerca de 500 mil nordestinos migraram para a região. O primeiro boom da borracha ocorreria em função da invenção do processo de vulcanização e da alta demanda desta matéria prima na indústria. Entretanto, com a produção dos seringais asiáticos dominando os mercados mundiais, a partir de 1912 a economia

7 As áreas a que me refiro são as fazendas que foram implantadas no final do século XVII na Ilha do Marajó e prosperavam sob a administração de fazendeiros e ordens religiosas no XVIII, e também aos registros de uma pequena criação no século XIX no sul do Pará, na região hoje do atual município de Conceição do Araguaia.

8 As drogas do sertão eram cravo, canela, pimenta, raízes aromáticas, cacau, salsaparrilha e etc, serviam à conservação, ao preparo e a fabricação de alimentos e remédios.

amazônica entra em crise, embora ainda continue exportando também outros produtos extrativos como a castanha do Pará.

Durante a segunda Guerra Mundial (1939-1945) os países asiáticos não conseguiram fornecer matéria prima, o que favoreceu uma nova retomada da exploração gomífera, na conjuntura conhecida “Marcha para o Oeste” e da famigerada “Batalha da Borracha”, mas fora por um breve período a lucratividade. No governo de Vargas com a intenção de desenvolver a região criaram-se diversos órgãos dentre eles temos; a Superintendência do Plano de Valorização Econômica da Amazônia (SPVEA), o Serviço Especial de Mobilização de Trabalhadores (SEMTA), o Instituto Agrônomo do Norte, a Superintendência do Abastecimento do Vale Amazônico (SAVA), Serviço Especial de Saúde Pública (SESP) (SOUSA 2020).

Sob uma forte propaganda ideológica que convocava os “patriotas” a ajudarem nos esforços da guerra e a promessa de uma terra de fartura muitos nordestinos fugindo da seca migraram para a região, porém as disparidades entre o prometido e a realidade que encontraram foram terríveis, a prática extrativa era exaustiva, o calor, a malária, os animais peçonhentos eram mais alguns desafios, além da exploração efetivada pelo dono do barracão.

Ao longo dos sucessivos governos os esforços de se desenvolver a Amazônia se mantiveram com a manutenção de alguns órgãos e a criação de outros, mesmo sob fortes acusações de desvio de dinheiro público. Foram criadas rodovias, políticas de incentivos fiscais, principalmente durante a ditadura, Usinas hidrelétricas, grandes projetos de Mineração (Companhia Vale do Rio Doce, Projeto Jari, Trombetas, etc), a Zona Franca de Manaus, dentre outros (ANDRADE, 2019).

A grosso modo, estes projetos foram autoritários e partiram de decisões centralizadas sem a consulta popular e afetaram os modos de vida de diversos povos indígenas e comunidades tradicionais; impulsionou um crescimento urbano profundamente desigual e problemático, uma vez que os centros urbanos não possuíam infraestrutura básica; aumentou os índices de violência no campo e na cidade; o desemprego; o desmatamento; as queimadas; a exploração ilegal dos recursos naturais; o assoreamento de rios; a poluição e contaminação de rios; os garimpos ilegais, dentre outros (ANDRADE, 2019).

Deste modo, faz-se mister analisar a Amazônia em sua totalidade como a grande fronteira agrícola e de expansão da América Latina, lugar contraditório, tensional e cenário de alteridade (MARTINS, 2021). Onde diversos grupos sociais lutam pela posse da terra, pela preservação e exploração dos recursos hídricos, pela expansão das terras produtivas e a garantia de domínio sobre as terras de seus ancestrais, pela conservação dos modos de vida e saberes tradicionais. O estudo desta fronteira deve necessariamente compreender as ações transformadoras do homem no espaço, sempre levando em conta que juntamente com a “fronteira formal” delimitada para fins administrativos e políticos, existem as fronteiras que geralmente são pouco perceptíveis ao senso comum como as fronteiras econômicas, sociais, culturais e ambientais (GOLIN, 2002).

Entender a região da Bacia do Tapajós, que obviamente faz parte da Amazônia legal sob os pressupostos de uma região de fronteira nos leva a compreender como em um mesmo período vemos práticas tão dispare e contraditórias, basta citarmos o sistema de aviação que fora a forma que o comércio da borracha se consolidou, em meio a um sistema capitalista cujo produto a seringa servia de matéria principal nas fábricas e indústrias, e as formas de financiamento e capital eram de bancos em sua maioria estrangeiros, enquanto o seringueiro estava sob a exploração constante do seringalista, dono do barracão. Em outra conjuntura tem-se a peonagem, outra forma de exploração do trabalhador análoga à escravidão, em virtude das péssimas condições de trabalho, em meio a um cenário onde a agricultura se moderniza e se mecaniza (MARTINS, 2021). São distintas temporalidades e práticas se indispondo e tornando o cenário denso e difuso.

Os sujeitos que aqui vivem (afrodescendentes, índios, migrantes de diversas regiões, ribeirinhos, fazendeiros, comerciantes, castanheiros, pescadores, agricultores e etc) se veem sob um espectro também difuso e paradoxal, porque o outro em um mesmo espaço físico e geográfico apresenta sotaque, cor, etnia, traços identitários estranhos ao seu e muitas das vezes até desconhecidos. O olhar que se tem sobre determinado local como um leito de um rio difere, pode ser visto como uma possibilidade de um investimento imobiliário, um complexo de lazer, uma fonte de renda, um lugar de contemplação; a floresta, por sua vez como uma fonte de recursos naturais, um “santuário” de diversas espécies ou somente uma reserva

de madeira a ser explorada, enfim os olhares são variados, o outro passa a ameaçar o eu na medida em que ele se propõe a desviar ou modificar o meu modo de ver e estar no mundo, as disputas e conflitos se avolumam em função de interesses e ideias contraditórias, a Bacia como palco destas disputas ora silenciosas, ora tomando dimensões espetaculares se torna um espaço-limite da racionalidade, além de palco de disputas de riquezas, de poder e de concepções de mundo logo, não é um espaço democrático estando mais propício as práticas violentas sejam elas físicas ou simbólicas.

Para analisar a Bacia Hidrográfica do Tapajós a que se levar em conta todas esses cenários e dimensões, uma vez que a mesma está localizada na "última grande fronteira, a Amazônia brasileira" (MARTINS, 2021) e se estende pelos Estados do Pará, Mato Grosso e Amazonas, estabelece ligação entre dois grandes biomas o Cerrado e a Amazônia. Tem-se como rio principal e afluentes o Rio Tapajós, Jamanxim, Juruena, Teles Pires, entre outros. Segundo Arruda uma "bacia hidrográfica engloba todos os componentes naturais e não apenas a água, no entanto tudo que acontece na bacia repercute no seu canal principal, o que justifica, portanto compreender atualmente as ameaças" que rondam o Rio Tapajós, pois conforme dados do Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio) o rio Tapajós percorre uma extensão de aproximadamente 800 km até desaguar no Amazonas. As águas do rio Tapajós são as mais claras da região por causa de fatores geofísicos, isto se deve à baixa concentração de materiais dissolvidos e em suspensão. Assim, como os demais rios da região tem uma época de enchente e outra de vazante, dependentes do regime de precipitação estacional (período chuvoso e seco). Nos últimos 100 quilômetros de seu trajeto é muito largo (entre 6,4 e 14,5 quilômetros) e profundo, com margens arenosas que possibilitam a visão de muitas praias durante o período de vazante. Possui uma grande variedade de peixes em torno de mais de 400 espécies, em seu entorno encontra-se uma floresta tropical úmida ou floresta ombrófila, bem como as matas de várzeas e matas de Igapó, esse cenário está à mercê atualmente de projetos de grandes envergaduras.

A Bacia do Tapajós ainda compreende cerca de 764.183 km, atingindo um total de 74 municípios, estima-se a sua população em cerca de

2 milhões de pessoas englobando ribeirinhos, camponeses, povos indígenas, recém chegados, quilombolas, entre outros⁹. A bacia percorre extensos ecossistemas aquáticos e florestais, desde os altos relevos do cerrado mato-grossense até as baixas latitudes e altitudes das terras alagáveis (várzeas) da região de Santarém. Esta área assemelha-se a um mosaico de florestas, grandes pastagens, plantações; terras indígenas e unidades de conservação. Alguns dos rios correm livremente, outros como o Teles Pinto e o Tapajós possuem hidrelétricas ou projetos de ter, respectivamente. Há ainda uma grande diversidade de animais: 800 espécies de aves, 250 de mamíferos e 500 de peixes aproximadamente.

A tensão e o conflito socioambiental têm se espalhado em virtude do desmatamento, das queimadas, da garimpagem, exploração ilegal da madeira, estes dois últimos inclusive em territórios indígenas. Desde a construção das rodovias Cuiabá-Santarém (BR-163), Transamazônica (BR-230), a construção de usinas hidrelétricas e a realização de grandes projetos de mineração têm se visto um acelerado crescimento desordenado da região, uma vez que corroborou com o surgimento de novos municípios, diversificou as atividades econômicas, trouxe novos investimentos, como por exemplo a criação do Porto de Santarém¹⁰ porém as medidas tomadas tanto pelo poder público quanto de iniciativa privada causaram uma intensa contradição e inúmeros conflitos na região, demonstrando a incompatibilidade entre o modelo de desenvolvimento implementado e as especificidades locais. As comunidades e populações tradicionais não foram consultadas, os especialistas por sua vez, alertam para os ciclos das águas e chuvas na região, sobre o risco de alagar áreas¹¹ cuja a biodiver-

9 Para mais dados ver: THE NATURE CONSERVANCY (TNC). Atlas Tapajós 3D-Desenvolvimento, Meio- Ambiente e Bem-estar humano na Bacia do Tapajós. Brasil, 2018.

10 No município de Santarém temos dois exemplos recentes dos resultados dos grandes projetos o desaparecimento da praia de Vera Paz e do Sítio arqueológico, que continha ali registros de mais de 10 mil anos de ocupação humana. Em 2003, o espaço, até então utilizado por ribeirinhos e cidadãos, foi invadido pela construção, que depois se revelou ilegal, de um grande terminal graneleiro da empresa Cargill, a maior trading de grãos norte-americana.

11 No artigo "As migrações do jaraqui e do tambaqui no rio Tapajós e suas relações com as usinas hidrelétricas", in Ocekadi: hidrelétricas, conflitos socioambientais e resistência do Tapajós na Bacia -- Brasília, DF: International Rivers Brasil; Santarém, PA: Programa de Antropologia e Arqueologia da Universidade Federal do Oeste do Pará, 2016 de Ronaldo Barthem, Efreim Ferreira e Michael Goulding os autores discutem os impactos potenciais da UHE São Luiz do Tapajós sobre as duas espécies de Jaraqui e Tambaqui (respectivamente, *Semaprochilodus spp.* e *Colossoma macropomum*). De acordo com eles, a deriva de ovos e o acesso dos reprodutores às áreas de desova devem ser afetados, podendo inclusive causar o desaparecimento de espécies migradoras nos trechos do rio que ficarão isolados.

sidade ainda não fora estudada e a possibilidade de afetar a migração e o ciclo reprodutivo de diversos peixes, pois as Usinas hidrelétricas:

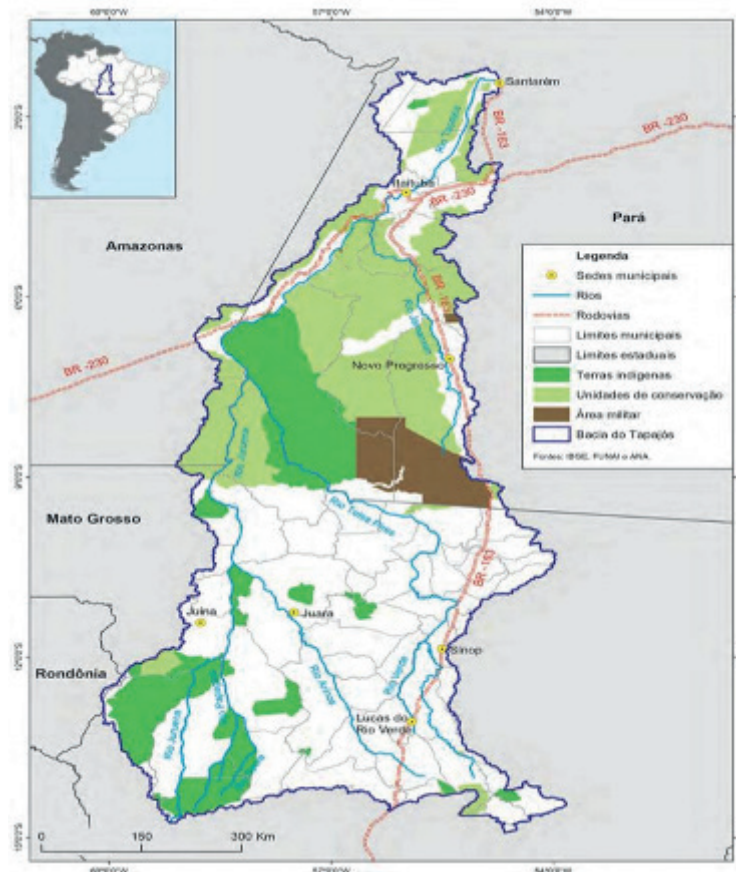
Exercem um papel negativo na manutenção dos estoques migradores, tendo em vista que elas alteram o ambiente e o ciclo de enchentes do rio, e interrompem a conectividade dos trechos a montante e a jusante, afetando a deriva de ovos e o acesso dos reprodutores às áreas de desova” (BARTHEM, FERREIRA E GOULDING, 2016)¹².

Da mesma forma, o afrouxamento do regramento ambiental e a vista grossa dos órgãos de fiscalização ambiental colabora com a crise vivenciada na região. E as medidas de previsão e mitigação de danos socioambientais decorrentes de empreendimentos de infraestrutura têm sido ineficazes é o que demonstra o estudo de Juan Doblas sobre os impactos socioambientais do asfaltamento da BR-163 (Cuiabá-Santarém) e da construção da UHE Belo Monte, no qual observou que ocorreu um estímulo a extração ilegal de recursos da floresta. De 2011 a 2013, o aumento do desmatamento no entorno da BR-163 foi de 250%. Em 2012, o entorno de Belo Monte concentrava 56% de toda a exploração madeireira ilegal do estado. Verificou-se que a própria obra foi grande consumidora de madeira e o empreendedor desperdiçou milhares de metros cúbicos de toras, retiradas para a instalação dos canteiros e reservatórios, incentivando um mercado majoritariamente ilegal. (DOBLAS, 2016)¹³.

12 Disponível em Ocekadi: hidrelétricas, conflitos socioambientais e resistência do Tapajós na Bacia -- Brasília, DF: International Rivers Brasil; Santarém, PA: Programa de Antropologia e Arqueologia da Universidade Federal do Oeste do Pará, 2016.

13 Disponível em: Ocekadi: hidrelétricas, conflitos socioambientais e resistência do Tapajós na Bacia -- Brasília, DF: International Rivers Brasil; Santarém, PA: Programa de Antropologia e Arqueologia da Universidade Federal do Oeste do Pará, 2016.

Figura 1: Mapa da bacia hidrográfica do tapajós



Fonte: Atlas Tapajós 3D – Desenvolvimento, Meio Ambiente e bem-estar humano na Bacia do Tapajós.

Analisando a Figura 1 (mapa) é possível ter uma noção da dimensão territorial da Bacia e quais os espaços que estão sob controle público ou privado. Observa-se no mapa que a parte norte tem uma grande área de florestas (unidade de conservação e terras indígenas) se comparado a parte sul. Em recente pesquisa (dez 2020) feita pelo Instituto Centro da Vida (ICV), uma organização não governamental constatou-se que o estado do Pará e o Mato Grosso são os estados que mais desmataram a floresta amazônica com 5.191 mil km² e 1.767 mil km², respectivamente, sendo que em 88% dos casos foi feito de forma ilegal¹⁴, supõe-se que esse crescimento se deve provavelmente a expansão da fronteira agrícola na região. Outrossim, os estudiosos da Bacia do Tapajós são categóricos em denunciar os riscos do crescimento dos investimentos em agronegócio nesta área, uma vez que ameaçam ou interferem em terras indígenas e de comunidades tradicionais, como ocorreu com a construção da rodovia estadual

14 Para mais dados verificar: <https://www.icv.org.br/2021/05/desmatamento-na-amazonia-e-cerrado-em-mato-grosso-foi-89-ilegal-em-2020/#>:

MT-235, também chamada de Rodovia do Índio que liga Campo Novo do Parecis à Sapezal, que atravessou a Terra Indígena Utiariti ou a tentativa de se criar um terminal graneleiro no lago do Maicá em Santarém, próximo a sete comunidades remanescentes de quilombos.

DILEMAS ATUAIS

Buscou-se até agora compreender o passado da Bacia na perspectiva de um processo complexo e difuso, de encontros e desencontros, de uma frente de expansão onde foram engendradas uma série de interesses econômicos e políticos, que por vezes não reconhece a humanização dos sujeitos e nem tão pouco recorre a medidas de mitigação dos danos socioambientais. Veremos a seguir a ameaça de continuidade de políticas públicas e privadas excludentes, predatórias e irresponsáveis na região.

Várias hidrelétricas e hidrovias estão planejadas para serem construídas na bacia do Tapajós sob a justificativa de que as usinas hidrelétricas garantem o fornecimento de energia limpa e renovável, além de trazer a população local emprego e renda, permitindo o desenvolvimento econômico e social da região e do país, as inviabilidades socioambientais são ocultadas ou ignoradas, inclusive pelos veículos de imprensa, que muitas das vezes se apegam apenas ao discurso oficial (ANDRADE, 2019, ALARCON, GUERREIRO e FURUIE, 2016). Uma situação importante é o projeto da Usina Hidrelétrica (UHE) São Luiz do Tapajós, em Itaituba, Pará, que está no momento com o licenciamento arquivado e sem data para licitação. A tramitação dos estudos seguiu, à época, o rito normal no processo brasileiro, percorrendo as etapas na Agência Nacional de Energia Elétrica (ANEEL), no Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (IBAMA). No entanto, em 2016, o processo de licenciamento foi interrompido pelo Ibama a pedido da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) com entendimento de que as terras indígenas Munduruku seriam diretamente afetadas. O novo Plano Decenal de Energia 2030 (PDE 2030) já não prevê a construção dessa hidrelétrica no rio Tapajós até o horizonte de 2030, no entanto a que ficar atento e vigilante em caso de mudança de decisão dos órgãos competentes. Para além desse problema a que considerar que os 7 projetos de construção de hidrelétricas neste território ainda acarretariam a diminuição de áreas protegidas legalmente como territórios indígenas,

reservas e unidades de conservação ambientais e áreas militares, uma vez que grandes extensões de terras são alagadas¹⁵

Ajustes nos limites de áreas protegidas, sem consulta prévia aos povos indígenas e as comunidades tradicionais, sem avaliação da biodiversidade local pode gerar e perpetuar injustiças históricas e conflitos locais, portanto sugere-se que as decisões e ações nesta região sejam tomadas de forma integrada com consulta aos grupos sociais envolvidos, aos especialistas de diversas áreas de saber, o poder público e os consórcios empresariais, setores da grande imprensa, entre outros para se tentar garantir a transparência e a lisura no processo de construção de grandes empreendimentos que afetam o meio-ambiente e as sociedades do entorno.

Gera preocupações também o fato de que segundo dados do Grupo de Estudo Tapajós (2014)¹⁶ no universo da Bacia estima-se que haja 3000 pontos de garimpo e 457 balsas em operação, a maioria de forma irregular e responsável pelos altos índices de contaminação por mercúrio nas águas do Tapajós. O município de Itaituba, oeste do Pará, por exemplo seria responsável ainda por 60% do ouro extraído no estado e é o município cuja água e os peixes detém o maior índice de contaminação¹⁷. Como visto, os garimpos irregulares são uma ameaça constante. Nos arredores destes garimpos geralmente aumentam os índices de violência, prostituição, pistolagem e o consumo de bebidas alcoólicas. Quando são fechados vão deixando um rastro de pobreza, destruição ambiental e homens e mulheres desempregados que marcham em busca de outras oportunidades de garimpagem.

Entender o cenário da Bacia como uma fronteira conflituosa vai além da observação de indícios e índices, a que se criar estratégias em que as interações entre o meio ambiente e os humanos sejam equilibradas e não

15 Um exemplo é o que se pretendia fazer no Parque Nacional do Juruena, localizado na divisa entre o Mato Grosso e o Amazonas. Se construídos, os reservatórios das usinas hidrelétricas de São Simão Alto e Salto Augusto Baixo " inundariam mais de 40 mil hectares no Parque Nacional do Juruena e nos parques estaduais Igarapés do Juruena e Sucunduri, e nas terras indígenas Escondido, dos Apiakás do Pontal e de nativos isolados. Além das populações locais, as barragens afetariam ainda a sobrevivência de espécies de animais ameaçadas de extinção e espécies que só existem naquela região, colocando em risco as corredeiras do rio Juruena e inviabilizando processos ecológicos vitais para peixes migratórios, por exemplo" (WWF 2016).

16 O Grupo de Estudos da Tapajós é formado por nove empresas estatais e privadas: Eletrobras, Eletronorte, GDF SUEZ, EDF, Neoenergia, Camargo Corrêa, Endesa Brasil, Cemig e Copel.

17 Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2019/03/16/tapajos-toxico-garimpo-aumenta-niveis-de-mercurio-no-rio-e-populacao-adoece>

somente predatórias e o enfrentamento dos diversos dilemas da Bacia do Tapajós devem ser notoriamente discutidos e analisados, a fim de evitarmos que as gerações futuras escrevam versos nostálgicos tal qual o poeta Emir Bermeguy escreveu sobre a construção do Porto e o desaparecimento da praia urbana da Vera Paz, no município de Santarém, principal cidade da Bacia

O progresso foi chegando.... Eu nem sei direito quando a tristeza aconteceu. CAIS DO PORTO, essa esperança. Dos meus tempos de criança, hoje é sonho que viveu. Mas enquanto se trabalha...O reverso da medalha. Amargura uma cidade.

Nossa praia acolhedora "VERA PAZ" encantadora. Lá se foi, virou saudade. Nem serestas, nem luas... Violão se tu chorares, também choro, não resisto... Modernices são bem-vindas, mas destroem coisas lindas. (BEMERGUY In: REVISTA DO PROGRAMA DA FESTA, 1975, p. 20- 21).

Para finalizar o texto, acrescento que as análises aqui dispostas foram de caráter introdutório, seletivo e superficial, pois os diversos problemas e conflitos na região da Bacia do Tapajós apresentam características próprias e inter-relações que não foram trabalhadas ou sinalizadas de forma específica, haja vista apresentar apenas um panorama geral das dimensões históricas, ambientais e conjunturais da bacia.

REFERÊNCIAS

ARRUDA, Gilmar. Bacias hidrográficas, história ambiental e temporalidades. Revista de História Regional, Ponta Grossa v. 20, n. 2, p. 209-231, 2015. p. 209.

ANDRADE, Rômulo de Paula. Vencidas a distância e floresta! A Transbrasiliana e a Amazônia desenvolvimentista. Revista Tempo, v.25, n.2, p. 363-381, agosto de 2019.

ALARCON, Daniela Fernandes, Millikan, Brent e Torres, Maurício organizadores. Ocekadi: hidrelétricas, conflitos socioambientais e resistência do Tapajós na Bacia Brasília, DF: International Rivers Brasil; Santarém, PA: Programa de Antropologia e Arqueologia da Universidade Federal do Oeste do

Pará, 2016.

BERMEGUY, Emir. Revista do Programa da Festa de Nossa Senhora da Conceição: Santarém, 1975, p. 20-21

GOLIN, Tau. A Fronteira: governos e movimentos espontâneos na fixação dos limites do Brasil com o Uruguai e a Argentina. Porto Alegre: L&PM, 2002. v. 1. Disponível em edição e-book.

LOUREIRO, João de Jesus. A cultura amazônica: uma poética do imaginário. Belém, CEJUP, 1994.

MARTINS, José de Souza. Fronteira –A degradação do outro nos confins do Humano. São Paulo: Contexto, 2021.

PÁDUA, José Augusto. As bases teóricas da História Ambiental. Estudos Avançados, São Paulo, v. 24, n. 68, p. 81-101, 2010.

_____, Biosfera, história e conjuntura na análise da questão amazônica. História, Ciências, Saúde-Manguinhos, Rio de Janeiro, v. 6 (suppl), p. 793-811, set. 2000.

REIS, Arthur César Ferreira. A política de Portugal no Vale Amazônico. Belém: SECULT, 1940.

_____, O Seringal e o seringueiro. Rio de Janeiro: Serviço de Informação Agrícola, 1954.

REVISTA DO PROGRAMA DA FESTA DE NOSSA SENHORA DA CONCEIÇÃO: Santarém, 1975, p. 20-21.

SOUSA, Lademe Correia de. A Amazônia de Arthur Reis: “Entre as experiências do Tempo e as intenções do Agir. Tese de doutorado apresentado ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade de Federal de Uberlândia: Uberlândia, 2020.

THE NATURE CONSERVANCY (TNC). Atlas Tapajós 3D-Desenvolvimento, Meio- Ambiente e Bem-estar humano na Bacia do Tapajós. Brasil, 2018.

UMA VISÃO DE CONSERVAÇÃO PARA A BACIA DO TAPAJÓS. WWF Brasil, Brasília, 2016.

A ARQUEOLOGIA NA SERRA DAS ANDORINHAS COMO FONTE DOCUMENTAL PARA A COMPREENSÃO DA HISTÓRIA E CULTURA DOS TUPI ÀS MARGENS DO RIO ARAGUAIA.

Mirtes Emília Almeida Manaças¹

RESUMO: Este artigo propõe olhar as cerâmicas arqueológicas da Serra das andorinhas como fonte documental para compreensão das dinâmicas de deslocamentos e parte da história dos Tupi em Santa Cruz – Serra das Andorinhas. Apresenta também, reflexões sobre as coisas vindas dos sítios arqueológicos e suas relações com as pessoas no contexto da aldeia indígena atual.

PALAVRAS-CHAVE: Cerâmicas Arqueológicas; Serra das Andorinhas; Fonte Documental; História Tupi.

INTRODUÇÃO

A Vila de Santa Cruz, como está conhecida hoje, fica localizada na margem esquerda do Rio Araguaia, no território do Município de São Geraldo do Araguaia, no estado do Pará. Há tempos foi habitada por diversos povos indígenas, que em suas lutas por território revezaram no domínio daquela área, e em algum momento do século XIX o não indígena também entrou dessa disputa, e hoje mantém moradia fixa ali.

Nos dias atuais, a vila, que também faz parte da Serra das Andorinhas², é acessada por meio fluvial e terrestre, sobretudo, através de uma estrada construída no ano de 2004, ligando a Vila a cidade de São Geral-

1 Graduação e Mestrado em história pela UFPA e Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em História – Ppghis da UPF e Bolsista da Fupf. Dedicou-se aos estudos das Relações de Gênero nas comunidades indígenas Xikrin e Surui no Pará na Amazônia brasileira e mais recentemente vem se dedicando aos estudos da História Indígena e Arqueologia na Serra das Andorinhas – PA em parceria com o núcleo de Pré-História e Arqueologia – Nupha, e a equipe do Núcleo de Estudos de Memória e Cultura – NEMEC, ambos do Ppghis da Universidade de Passo Fundo.

2 Conhecida popularmente como Serra das Andorinhas, essa área é dividida entre APA Araguaia e PESAM. A Vila Santa Cruz está situada na APA Araguaia.

do do Araguaia, conforme relatado pelo professor e historiador Valdemir Ribeiro³. Para esse trabalho, vamos considerar a Ilha dos Martírios como parte da Vila de Santa Cruz. Fazemos isso em virtude dos trabalhos arqueológicos e etnológicos desenvolvidos naquele lugar, propor a existência de um diálogo entre o grafismo rupestres⁴, presente na Ilha dos Martírios, e a cerâmica, encontrada na Vila Santa Cruz.

Esse enorme sítio arqueológico, de grande quantidade de gravuras rupestres e de fragmentos arqueológicos, traz interessantes registros da passagem do homem, além de colocar a Vila de Santa Cruz e a Serra das Andorinhas, como um dos maiores sítios arqueológicos em céu aberto do Brasil, e quiçá das Américas.

Mais recentemente, outro capítulo da história do Brasil escolheu a Serra das Andorinhas como “palco e testemunha⁵”, a Guerrilha do Araguaia. Apesar dos importantes “eventos” nesse território, poucos estudos foram realizados, seja em relação ao potencial arqueológico, ou acerca da grande variedade de cavernas, diversidade de flora e fauna. Desses estudos, em sua maioria, foram conduzidos ou tiveram a participação da Fundação Casa da Cultura de Marabá, que tem feito importantes registros desde 1986. Não atoa conta hoje com um enorme acervo, dentre eles, registros de fauna, amostras de solo, de rocha, exsiccatas e decalques, que podem alicerçar estudos e pesquisas aos que desejam se debruçar sobre Serra das Andorinhas. No QR Code da Figura 1, você pode conferir um vídeo da equipe de campo na serra das andorinhas em 2018.

3 Entrevista em agosto de 2018.

4 PEREIRA, Edithe. Bibliografia Sobre Registros Rupestres da Amazônia Brasileira. Rev. do Museu de Arqueologia e Etnologia, São Paulo, 9: 269-277, 1999.

5 Parque Martírios – Andorinhas: Conhecimento, História e Preservação. Paulo Sergio de Sousa Gorayeb – editor. Belém: EDUFPA, 2008.354p.

Figura 1: Equipe multidisciplinar da Fundação Casa da Cultura, em atividade na Serra das Andorinhas.



Fonte: Fundação Casa da Cultura de Marabá.

Assim sendo, as páginas que se seguem, são uma provocação à necessidade de estudos, especialmente, sobre o rico e diversificado patrimônio arqueológico que, ainda é, pouquíssimo conhecido e estudado. E, segundo Edithe Pereira⁶, para entender o valor desse patrimônio e sua importância para a pré-história amazônica, é preciso considerar os sítios arqueológicos da Serra das Andorinhas dentro de um contexto mais amplo que se estende pela mesopotâmia Araguaia-Tocantins.

Ao analisar a literatura, dos poucos trabalhos existentes sobre arqueologia da Serra das Andorinhas, quase nenhum percorreu o caminho sugerido por Pereira. De modo que se mantenha a demanda um avanço nessa direção, necessário para melhor compreensão da “pré-história” daquela região.

Por isso, nossa provocação vai no sentido da necessidade de estudos que mobilize a arqueologia como fonte documental. E a partir dela trazer dados mais recuados no tempo, em relação às dinâmicas de deslocamentos das comunidades indígenas que por ali passaram e/ou viveram.

DELINEANDO UM CAMINHO

A Fundação Casa da Cultura de Marabá (FCCM) está na região da Serra das Andorinhas desde os anos de 1986, realizando coletas e registro

6 PEREIRA, Edithe. Arqueologia na região da Serra das Andorinhas. In: Parque Martírios – Andorinhas: Conhecimento, História e Preservação. Paulo Sergio de Sousa Gorayeb – editor. Belém: EDUFPA, 2008. Pág 131-153. 354p.

da diversidade ali existente e conta hoje com um rico e variado acervo que merece estudos aprofundados sobre cada um.

Como etnóloga da FCCM, tenho acompanhado os Aikewara desde os anos de 2004, e essa comunidade indígena é hoje, geograficamente, vizinha a Serra das Andorinhas. Seus relatos de memória trazem histórias ligadas ao ir e vir de seus antepassados distantes, e dos mais recentes que vivenciaram os dias da Guerrilha do Araguaia, por exemplo. Tais informações despertaram em mim, o interesse em conhecer a arqueologia da Serra das Andorinhas para melhor compreender o espaço geográfico onde os Aikewara vivem no tempo presente.

A busca por acervos sobre a Serra das Andorinhas e as comunidades indígenas que ali viveram, nos levou à urna funerária do Sítio Arqueológico PA-AT 77 (Figura 2). A urna em questão foi encontrada na Vila de Santa Cruz, e integrada ao acervo da Fundação Casa da Cultura de Marabá. Ela foi restaurada e colocada em exposição no Salão de Exposição desta instituição.

Enquanto estudava as questões próprias das dinâmicas de deslocamentos dos Aikewara, fomos a campo em Serra das Andorinhas. Lá o professor Valdemir surpreendeu nossa equipe com a entrega/doação do que ele chamou de "artefato arqueológico precioso". Em caixas de sapato, muito bem embalada, ele trouxe urna funerária e os ossos infantis nela encontrados. O professor ministra a disciplina de história na escola municipal que fica na Vila e desenvolve um importante trabalho de educação patrimonial com seus alunos, numa relação que está para além da sala de aula.

Figura 2: Urna funerária do Sítio Arqueológico PA-AT 77, em exposição no Salão de Exposições da FCCM.



Fonte: A autora

O Sítio Santa Cruz é um sítio à céu aberto com terra preta, que apresenta grande concentração de vestígios de artefatos cerâmicos e líticos, e está relacionado aos sítios PA-AT-184 (Sítio Fundação), PA-AT-142 (Sítio Carrapato) e TO-XA 01. Localizado nas proximidades do rio Araguaia, o Sítio Santa Cruz está em parte da planície de inundação e tem recebido depósito de sedimentos oriundos das cheias.

Durante os estudos realizados ali, foram encontrados um total de 766 artefatos cerâmicos, pouquíssimas peças de lítico lascado e lítico polido, 1 cunha, lascas de cristal de rocha, lascas de quartzito leitoso, lascas de sílex, 2 quebradores de coco, e ainda 1 carimbo zoomorfo. Além de 1 vaso cerâmico pequeno, e 1 das urnas funerárias que inspiraram esse artigo. Cabe destacar que os demais fragmentos de cerâmica não completavam vasilhas, certamente em virtude da ausência de grande parte ou do desgaste das peças, que impossibilitava sua identificação com as demais.

Após algumas semanas retornei à aldeia Sororó dos Aikewara e fui relatar aos idosos que havia visto em Santa Cruz uma urna funerária com decoração muito semelhante à pintura corporal que costumo ver na aldeia. Para nossa minha surpresa, poucos dias depois recebi alguns indígenas no setor de etnologia da Fundação dizendo estar a pedido dos idosos para olhar a "panela" e verificar se de fato era de seu povo. Iniciamos ali uma rica conversa sobre a história e a memória da Serra das andorinhas, que perpassa pelas experiências vividas pelos Aikewara.

Deste modo, os Aikewara que foram os responsáveis por plantar em mim a semente do amor pela pesquisa da História indígena lá no início dos anos 2000, recentemente plantaram a semente da Etnoarqueologia. E a partir disso, passei a pensar nas urnas funerárias como fonte documental para compreensão da dinâmica de deslocamentos dos Tupi em Santa Cruz – Serra das Andorinhas.

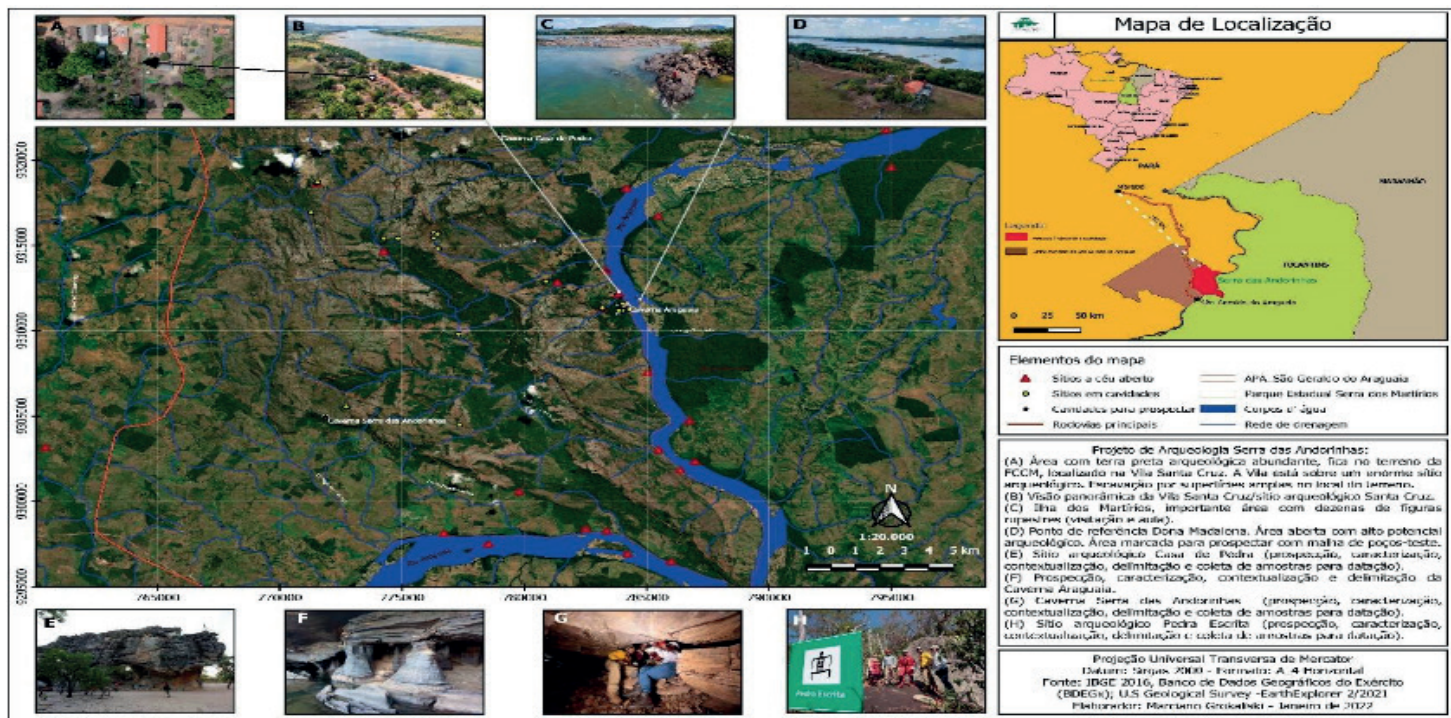
PARA CONHECER O CONTEXTO:

Conforme relato de dona Maria Madalena Lopes da Silva⁷, durante o verão, nas proximidades da Vila Santa Cruz, o Rio Araguaia exhibe um enorme pedral e bancos de areia, tanto no meio do rio quanto nas margens, e “essa parte do rio Araguaia é excelente para caça, pesca, coleta de frutos as margens, e tem sido assim desde os tempos em que se tem memória”.

A literatura apresenta a Serra das Andorinhas como uma região que, ao longo de milênios tem servido de moradia, de passagem, e/ou lugar de encontros de povos. Sejam indígenas, e não indígenas, nas mais variadas funções e atividades diversas. O que nos leva a pensar que, as questões de fronteira certamente estiveram constantemente presentes nesses encontros entre os diversos povos que por ali passaram e/ou estiveram.

A essa altura, para situar nosso leitor geograficamente sobre o lugar que estamos estudando, trazemos o “Mapa 1” desenvolvido pelo arqueólogo da FCCM Marciano Grolalisk, que também é nosso parceiro em estudos sobre a arqueologia e história da região de Carajás e Serra das andorinhas.

⁷ Pescadora, guia turística, proprietária de pousada na APA em Santa Cruz, e de família tradicional de pescadores, nascida e criada pescando e vivendo entre Santa Cruz e Santa Izabel, subindo e descendo o rio diariamente. Entrevista em agosto de 2018.



Curt Nimuendaju em seu mapeamento etno-histórico faz referências aos antigos assentamentos humanos da região da Serra das andorinhas, indicando que nessa região estiveram os indígenas Apinayé, do grupo linguístico Jê e os Jauráí. Este último, de origem desconhecida, estaria habitando a região de Santa Cruz. Ainda de acordo com esse mapa, os Jauráí estiveram ali entre os anos de 1721 a 1819, enquanto que os Apinayé, estavam próximos daquela região desde os anos de 1774. O território dos Apinayé abrangia toda a bacia do Ribeirão das Piranhas, constituindo as terras delimitadas pelos rios Tocantins e Araguaia e estendendo-se ao sul até a cachoeira dos Martírios⁸. Uma área que compreende na atualidade, parte dos municípios de São Geraldo do Araguaia, Santa Isabel do Pará, Santa Cruz dos Martírios (todos no estado do Pará) e Xambioá (no Tocantins).

Segundo Dirse Kern⁹, os Apinayé construíam seus acampamentos em forma circular com casas retangulares coberta de palhas ao redor da praça central, e sempre abriam um campo para dar amplitude e clareza, preferencialmente próximo ao rio. Kern frisa que a organização social dos Apinayé era matrilinear, dividida em metades e a unidade política era a própria aldeia e não a tribo. A pesquisadora menciona ainda que, a subsis-

8 NIMUENDAJU, Curt. 1983. Os Apinayé. Belém, Museu Paraense Emílio Goeldi, 146p.

9 KERN, Dirse C.; MARQUES, Fernando, L.; MAURITY, Clóvis W.; ATZINGEN, Noé. O Potencial espeleoarqueológico da região de São Geraldo do Araguaia-PA. CDD: 551.44; 1992 pág.157-183. Pag. 162

tência desse grupo estava baseada principalmente no cultivo, na caça, na pesca e na coleta. Um dado importantíssimo a ser mencionado aqui, é que, em relação à produção de cerâmica, os Apinayé restringem-se apenas, a produzir fusos manufaturados a partir de fragmentos provenientes de antigos assentamentos das proximidades. O que, para Nimuendaju, indica claramente, que outra comunidade indígena de cultura ceramista residia ali na região. Ainda que os Apinayé negassem veementemente a existência de outros, e insistissem, na afirmação de serem os primeiros ocupantes da região.

Segundo as pesquisas realizadas pelo Museu paraense Emilio Goeldi¹⁰ os vestígios arqueológicos encontrados na serra das andorinhas apresentam traços de variadas formas de ocupação na região, e a cultura material evidencia a presença de grupos caçadores-coletores do horizonte pré-cerâmico e de horticultores de floresta tropical do horizonte cerâmico. O patrimônio arqueológico é representado ainda por milhares de sinalizações rupestres (petróglifos) ocorrentes naquela área.

Na região da serra das andorinhas foram pesquisados vestígios de grupos pré-ceramistas, especificamente nas cavernas e abrigos sob rocha, totalizando 16 sítios arqueológicos¹¹. Há que se colocar ainda que foram identificados dois sítios arqueológicos nas cavernas do Funil e da Coluna. Segundo os pesquisadores, o sítio "PA-AT-103" está situado na entrada inferior da Caverna do Funil, que é um local bastante úmido, e tem seu material arqueológico composto principalmente por líticos e carvão.

O sítio PA-AT-80 (Sítio das Colunas) fica no primeiro salão da Caverna Colunas, e possui boas condições de habitabilidade, segundo a equipe de pesquisadores. Seu posicionamento topográfico torna o ambiente agradável e totalmente habitável em termos de temperatura e de salubridade, pois apesar da abundância de carapanãs e mosquitos na área externa, são quase inexistentes na parte interna da caverna. Quanto ao material encontrado, é formado por fragmentos de lítico e pequenos fragmentos de carvão, que estavam depositados a um pouco mais de 1m de profundidade. Em relação ao carvão, pode-se considerar tanto a possibilidade da origem

10 KERN, Dirse C.; MARQUES, Fernando, L.; MAURITY, Clóvis W.; ATZINGEN, Noé. O Potencial espeleoarqueológico da região de São Geraldo do Araguaia-PA. CDD: 551.44; 1992 pág.157-183. pag. 167

11 KERN, Dirse C.; MARQUES, Fernando, L.; MAURITY, Clóvis W.; ATZINGEN, Noé. O Potencial espeleoarqueológico da região de São Geraldo do Araguaia-PA. CDD: 551.44; pág.157-183. Pag. 169

antrópica quanto a ação do rio, por meio do depósito de sedimentos¹².

Dos lugares pesquisados pela equipe da Dirse Kern, a maior parte das tradagens realizadas se mostraram arqueologicamente estéreis, e apenas no sítio PA-AT-119 (Brejo dos Padres) encontrou-se ossos, sementes e carvão, além de alguns fragmentos de cerâmica na superfície¹³.

Não podemos deixar de mencionar ainda, que houveram, especificamente, os artefatos do sítio PA-TA-95, representado por um talhador de quartzito e dois raspadores de arenito silicificado e, no PA-AT-108, por um raspador em quartzo leitoso. No sítio PA-AT-123 foram encontrados dois percutores obtidos a partir de seixos de quartzo. Quanto aos núcleos, tem-se a predominância da técnica bipolar e também da matéria-prima em quartzo leitoso exceto no sítio PA-TA-103 com outro em quartzo rosa. O que não se pode deixar de mencionar é que, em todos os abrigos, encontrou-se lascas em quartzo leitoso, hialino e quartzito, confeccionadas em sua maioria sob técnica bipolar, sendo algumas com retoques. E foi observado que, o quartzo leitoso é a matéria-prima com maior ocorrência na cultura material dos grupos pré-ceramistas desta região¹⁴.

Em relação aos sítios cerâmicos da serra das andorinhas é interessante mencionar aqui o sítio PA-AT-77, que está localizado no centro da Vila de Santa Cruz. Foi nesse sítio que foi encontrado a urna mostrada no início do nosso texto, e de onde provavelmente foi retirada a urna funerária doada pelo professor Valdemir.

Dirse Kern descreve a região e frisa que nesta área ocorre afloramento de blocos aparentemente de silexitos de cor marrom caramelo, diferenciando-se, portanto, dos quartzitos micáceos frequentes na região. O solo com TPA, além de sua significativa extensão ocupando grande parte da vila, chega a atingir mais de 1,50m de profundidade. A sua cultura material é representada por lítico polido e lascado e uma alta densidade de fragmentos de cerâmica bastante diversificada, conforme na sondagem e no material encontrado por moradores como uma urna contendo ossos.

Segundo Dirse e sua equipe, na sondagem, o solo apresenta-se perturbado em toda a sua profundidade (0,50cm) possuindo vestígios da ocupação atual como cacos de vidro e prego associados aos material arqueo-

12 Idem. Pag. 170

13 Idem. Pag. 172

14 Idem. Pag.173

lógico nos primeiros 10 cm a 15 cm e bolsões de areia nos demais 40 cm, provavelmente em função das cheias do Araguaia¹⁵.

Na ocasião da pesquisa de sua equipe, fora coletados 169 fragmentos de cerâmica, dos quais 128 são simples, e a decoração, apesar de pequena era muito diversificada evidenciando corrugados, vermelhos, digitados, entalhados e pintados em pretos, branco e vermelho, formando motivos geométricos¹⁶. Quanto aos estudos das formas das bordas dos vasilhames, foram analisados 16 fragmentos de bordas que permitiram a reconstituição de tigelas e panelas.

Voltando um pouco para a arte rupestre da serra das andorinhas, vale frisar que, ela aparece através de milhares de símbolos gráficos gravados sob rochas, identificados não exclusivamente, mas, principalmente, em dois sítios relativamente próximos que são Pedra Escrita e Ilha dos Martírios.

As notícias sobre essas figuras gravadas em quartzito micáceo datam ainda do final do século XVI, por volta de 1590, quando o atual rio Araguaia ainda era conhecido como Rio Parauapava. As informações controversas sobre a existência de uma grande lagoa, bem como a diversidade de denominações de tribos e rios dificultavam a chegada no local das figuras descritas pelos bandeirantes em 1590. Mas em 1844 finalmente se conseguiu chegar ao local nas águas do Araguaia, e em 1888 o etnólogo alemão Paul Ehrenreich finalmente inicia as inscrições rupestres, copiando diversas figuras, em perfeita elaboração, realizando seus estudos e registro etnográfico¹⁷.

Contudo, segundo Edithe Pereira a região carece de pesquisas arqueológicas sistemáticas que permitam uma caracterização e contextualização das evidências arqueológicas da região¹⁸. Para a pesquisadora os estudos realizados até o momento tiveram caráter exploratório, permitindo apenas tecer comentários gerais sobre a arqueologia do baixo Araguaia (p.136).

A pesquisadora menciona, por exemplo, a ocasião dos estudos reali-

15 Idem. Pag. 175

16 Idem. Pag. 175

17 Idem. Pag.178

18 PEREIRA, Edithe. Arqueologia na região da Serra das Andorinhas. In: Parque Martírios – Andorinhas: Conhecimento, História e Preservação. Paulo Sergio de Sousa Gorayeb – editor. Belém: EDUFPA, 2008. Pág 131-153. 354p.

zados para o Estudo de Impacto Ambiental da UHE-Santa Isabel. De acordo com ela, na ocasião, foram coletados e estudados ali da Serra das Andorinhas 439 fragmentos de cerâmica, dos quais 309 não apresenta qualquer tipo de decoração, e 130 fragmentos possuem decoração com predomínio dos tipos vermelho, corrugado, engobo branco, pintado e inciso. Outras decorações como ponteadado, modelado inciso ponteadado, digitado, entalhado, inciso ponteadado e ungulado, aparecem em menor quantidade. O aditivo mais frequente é a associação de areia e mica, seguida apenas de areia. Outros aditivos, como carvão, cauixi, cariapé e rocha triturada, aparecem quase sempre associados com areia, mas em quantidade muito pequena (Pereira 2001b).

Edithe esclarece que, mesmo considerando os limites que uma analogia feita a partir de dados bibliográficos implica, pode-se considerar de forma preliminar, que há algumas semelhanças quanto ao uso do aditivo, e às técnicas decorativas predominantes na cerâmica da região, e o predomínio da combinação dos aditivos areia e mica nos fragmentos cerâmicos. E ainda, segundo a pesquisadora, na técnica decorativa, observa-se a presença comum do vermelho, do corrugado, do pintado e do entalhado.

Para a pesquisadora são necessários estudos detalhados para a caracterização do horizonte cerâmico na região. A filiação da cerâmica arqueológica da região da Serra das Andorinhas à Tradição Tupiguarani parece ser consenso entre os pesquisadores que atuaram ali, no entanto os estudos devem ir além da análise de uma única variável - a cerâmica - para a caracterização da ocupação humana nesta região. Escavações controladas para o entendimento da ocupação dos sítios e sua cronologia, bem como sua contextualização regional se fazem necessárias dado o enorme potencial arqueológico da região, é preciso que os estudos prossigam¹⁹.

Edithe Pereira é especialista em arte rupestre e poucos podem falar com tanta propriedade sobre esse assunto na Amazônia. Sobre a arte rupestre na Serra das Andorinhas, Pereira frisa que, foram localizados até o momento cinco sítios com pinturas rupestres. Situados em pequenos abrigos no setor norte da Serra, estes sítios apresentam um conjunto de pinturas rupestres elaboradas principalmente na cor vermelha e ocasional-

19 PEREIRA, Edithe. Arqueologia na região da Serra das Andorinhas. In: Parque Martírios – Andorinhas: Conhecimento, História e Preservação. Paulo Sergio de Sousa Gorayeb – editor. Belém: EDUFPA, 2008. Pág 131-153. 354p. Pag. 138

mente nas cores amarelo e preto²⁰.

No entorno da Serra das Andorinhas, foram localizados três sítios com gravuras e um com pinturas rupestres. O sítio com pinturas rupestres (PA-AT-268/ Sítio Sucupira II) está localizado no interior de um pequeno abrigo situado na margem esquerda do rio Araguaia, e as pinturas, elaboradas em vermelho, apresentam formas geométricas. Entre os sítios com gravuras rupestres, dois estão situados em ilhas no rio Araguaia - TO-XA-01 (Sítio Ilha dos Martírios) e TO-XA-19 (Sítio Ilha de Campo) – e um na margem esquerda desse rio – PA-AT-100 (Sítio Pedra Escrita). Os sítios Ilha dos Martírios e Pedra Escrita estão situados nas proximidades da Vila de Santa Cruz, e correspondem aos sítios mais bem documentados até o momento, tanto em termos de registro histórico como da documentação das gravuras rupestres.

Segundo Edithe Pereira quando, na década de 80, a Fundação Casa da Cultura de Marabá iniciou a documentação das gravuras rupestres da Ilha dos Martírios e da Pedra Escrita, havia decorrido mais de trinta anos da primeira divulgação dos desenhos da Ilha dos Martírios feita por Paul Ehrenreich. E olhe que as primeiras informações sobre as gravuras rupestres dos sítios Pedra Escrita e Ilha dos Martírios remontam ao século XIX. Mas é somente em 1999 que a professora Edithe Pereira, a pedido da Fundação Casa da Cultura de Marabá, inicia a análise das gravuras rupestres destes sítios²¹.

A análise de Pereira foi centrada nos aspectos morfológicos e técnicos dos grafismos e, para auxiliar essa análise, principalmente no aspecto quantitativo, foi criado um banco de dados, e a partir do reconhecimento inicial das gravuras rupestres dos sítios Pedra Escrita e Ilha dos Martírios, foi constatado o predomínio quantitativo dos grafismos puros em relação aos zoomorfos e antropomorfos.

Para a pesquisadora, o estudo dos grafismos puros constitui a parte mais problemática dessa análise. A dificuldade provém tanto da complexidade e variedade das formas representadas quanto da limitação de se estudar formas elaboradas por sociedades que não existem mais e sobre as quais não existe nenhuma referência escrita nem oral. Essa circunstância nos impede de conhecer o conceito que representava o motivo gráfico

20 Idem. pag. 137

21 Idem. pag. 139

gravado na rocha e limita seu estudo ao significativo, ou seja, à forma como se percebe o signo. No entanto, o estudo do significativo também tem suas limitações, visto que, ao desconhecer o seu significado, não se pode saber se um signo se compõe de um ou mais motivos gráficos²².

Apesar dessas dificuldades, era imperativo ordenar de alguma forma os motivos gráficos, conhecer sua frequência e verificar possíveis associações com outras figuras. Para realizar esse ordenamento, optou-se pelo tratamento individualizado dos motivos, visto não ter como isolar os grafismos puros assim como foram concebidos pelos seus autores. O critério para segregar os motivos foi o seu isolamento no painel, ou seja, quando se observa a ausência de um vínculo visual com outra(s) figura(s) através de um ou mais traços. Desta forma, esse tipo de grafismo foi identificado genericamente como grafismo puro, sendo-lhe atribuída ainda uma segunda denominação de acordo com a sua morfologia. Tal procedimento foi necessário devido à grande quantidade de formas observadas.

As gravuras rupestres do sítio Ilha de Campo estão localizadas horizontalmente em blocos rochosos dispersos na parte central da ilha. Nesse sítio foram identificados quatro blocos rochosos que apresentam um total de sete gravuras que tem como tema predominante o soliforme. Ocorre ainda um grafismo representado por um círculo com cruz no meio um ponto cheio e uma figura sem forma definida. A técnica de elaboração das gravuras foi o picoteado²³.

A área onde estão as gravuras da Ilha de Campo é periodicamente inundada e está sujeita a grande movimentação em virtude da dinâmica do rio, o que provoca a destruição das rochas e, por conseguinte, das gravuras rupestres. Nos sítios Pedra Escrita e Ilha dos Martírios, as gravuras rupestres estão localizadas quase sempre na posição horizontal, visto que, tanto na ilha como na margem do rio, aflora um extenso lajeiro de quartzito. As cheias anuais do Rio Araguaia fazem com que grande parte da Ilha dos Martírios fique submersa por aproximadamente seis meses (janeiro a junho/ julho). Durante esse período, ocorre uma intensa movimentação de sedimentos que são depositados em diferentes partes da ilha. O resultado

22 Idem. pag. 139

23 PEREIRA, Edithe. Arqueologia na região da Serra das Andorinhas. In: Parque Martírios – Andorinhas: Conhecimento, História e Preservação. Paulo Sergio de Sousa Gorayeb – editor. Belém: EDUFPA, 2008. Pág 131-153. 354p. Pag.140

desse fenômeno, evidente durante o estio, implica diretamente na observação das gravuras rupestres, pois, a cada ano, diferentes trechos da ilha ficam cobertos por uma espessa camada de areia, muitas vezes ocultando painéis com gravuras rupestres.

Na Ilha dos Martírios, as gravuras estão localizadas, principalmente, na sua extremidade norte, onde se distribuem de forma irregular, seja em grandes painéis com dezenas de figuras, seja através de figuras isoladas. No sítio Pedra Escrita, além das gravuras localizadas horizontalmente no lajeiro na margem esquerda do rio, há também um grande painel situado em uma laje disposta verticalmente. Em ambos os sítios, a técnica utilizada para a elaboração das gravuras foi a picotagem, que dá ao sulco uma textura irregular. De maneira geral, as figuras apresentam sulco profundo (até 3 cm de profundidade) e largo (até 3 cm de largura). O tamanho das figuras é bastante variado, sendo comum encontrar grafismos entre 20 cm e mais de um metro.

Foram identificadas até o momento na Ilha dos Martírios 3.039 gravuras rupestres; das quais, 2.958 correspondem a grafismos puros; 51, a zoomorfos; e 29, a antropomorfos. Na Pedra Escrita, foram contabilizadas 589 gravuras, sendo 571 grafismos puros, 14 antropomorfos e 4 zoomorfos.

Os grafismos puros constituem, portanto, a maioria das figuras existente na Ilha dos Martírios e na Pedra Escrita, correspondendo, em ambos os casos, a cerca de 97% dos grafismos representados. Entre esses grafismos se observa uma enorme variedade de temas, sendo muitos deles recorrentes. Alguns temas identificados apresentam variantes e ainda aparecem estruturados em diversas combinações. Essas particularidades, associadas ao fato de muitos desses temas serem comuns aos dois sítios, levaram Pereira a centralizar a análise nesses temas²⁴.

O tema mais representado numericamente é o "Machado". Foram contabilizadas mais de 500 gravuras com este tema na Ilha dos Martírios e 30 na Pedra Escrita. Esse tema, cuja forma lembra um machado, ocorre nos painéis com as seguintes combinações: isolado, em série, em par/contrapostos, em par/um em frente ao outro e com dupla lâmina e suas variantes. O tamanho das figuras que representam este tema varia de 10

24 Idem. Pág. 141

cm a mais de 50 cm. O tema soliforme e suas variantes ocorre em grande quantidade na Ilha dos Martírios, são mais de 100 ocorrências.

Na Pedra Escrita, foram contabilizados apenas cinco. A "Santa" - denominação local para uma forma triangular que lembra o manto de uma santa - ocorre 51 vezes na Ilha dos Martírios e 5 vezes na Pedra Escrita. Os tamanhos dessa figura variam de 15 cm a mais de 1 metro. Os Pontos Cheios - pequenas depressões circulares pouco profundas também denominadas cúpulas - são numerosos (foram registrados mais de 600) e apresentam uma série de variantes: isolados, em grupo aleatório, em série.

Outros grafismos, apesar de não se repetirem com a mesma frequência dos temas descritos acima, são também importantes, pois constituem temas bem definidos que se repetem pelo menos duas vezes. Nessa categoria, incluem-se o Círculo e suas variantes, o Ancoriforme, o Oculiforme, o Pentiforme, as Linhas Retas Trifurcadas, o Cruciforme, o Ponto de Interrogação, a Forquilha, entre outros. As representações de animais (zoomorfos) somam um total de 55 figuras, das quais 51 estão na Ilha dos Martírios e 4 na Pedra Escrita. Apesar do esquematismo dessas figuras, foi possível reconhecer aves, jacarés e lagartos.

Vale salientar ainda sobre as gravuras rupestres da região da serra das andorinhas no contexto amazônico, e dizer que, os sítios Ilha dos Martírios e Pedra Escrita parecem estar intimamente relacionados entre si, não apenas pela proximidade geográfica, mas, principalmente, pela similaridade e recorrência de suas gravuras rupestres. Suas características apresentam paralelos com as gravuras de outros sítios do sul do Pará, particularmente as dos sítios Lajedo do Cadena I e Lajedo do Cadena II, localizados no município de Conceição do Araguaia. Tais paralelos estão relacionados ao predomínio dos grafismos puros, à similaridade e recorrência de vários temas identificados entre os grafismos puros e a posição das gravuras predominantemente em lajeiros horizontais.

Com a síntese da literatura arqueológica apresentada até aqui, certamente o leitor já está mais situado em relação ao contexto geográfico e arqueológico do nosso estudo. Bem como, acerca desse período em que o rio Araguaia era a "rua principal" de muitos povos indígenas e não indígenas que por ali viviam e/ou passavam. Daqui em diante traremos algumas reflexões sobre a história e memória da região, que envolverá os relatos

dos Aikewara, a partir do contato com as urnas funerárias encontradas em Santa Cruz²⁵.

AS COISAS E SUAS RELAÇÕES:

Nosso trabalho se propõe a conhecer as coisas e suas relações para compreender melhor a história do lugar e das pessoas que viveram e/ou passaram por esse lugar. É nesse intuito, que vamos, a partir de agora, conhecer como se deu a coleta/achado da urna funerária infantil que estamos usando como fonte documental para a compreensão da dinâmica de deslocamento dos Tupi em Santa Cruz – Serra das Andorinhas.

Durante entrevista, o sr. Valdemir, morador e professor²⁶ de história lotado na Vila Santa Cruz, afirma que a urna foi encontrada no início do mês de março de 2014, no quintal da casa do senhor Adailton e dona Sandra, na Avenida principal da Vila. Na atualidade a casa pertence à senhora Maria da Conceição.

Na ocasião, estava sendo feita uma pequena construção na propriedade, a qual demandava a realização de escavações, certamente para a fundação da casa. Foi nesse processo que encontraram a urna. Sobre os acontecimentos Valdemir Ribeiro relata:

“ali eu estava em pé nas proximidades do buraco, foi quando eu observei algo na parede do buraco, de formato arredondado, e logo pensei que se tratava de um crânio de uma pessoa, e aí, eu tirei, o objeto e realmente era um crânio e ali ao lado estavam objetos de cerâmica também, que pode ter sido uma urna funerária, tirei ela, e logo ela se desintegrou toda, o crânio também se desintegrou todo, porque já estava em estado bem alto de decomposição. Sempre quando cavava, um buraco aqui nas proximidades, eu sempre fiquei ali ao lado, observando, porque sempre tivemos surpresas quando a gente cava buracos em santa cruz, porque aqui em Santa cruz, todos os lugares que cava encontra-se cerâmicas, e nessa época, para essa fossa de banheiro encontramos esse crânio com esses objetos de cerâmica. E guardei, né, sempre guardei, com aquele intuito de, algo valioso historicamente, de algo de um povo que viveu aqui nessa região, que nos conta a história né, que viveu aqui muitos anos atrás, e que deixou aqui nesse lugar um legado histórico muito rico pra gente.”

Acrescenta ele:

25 Idem. Pag 144 -147

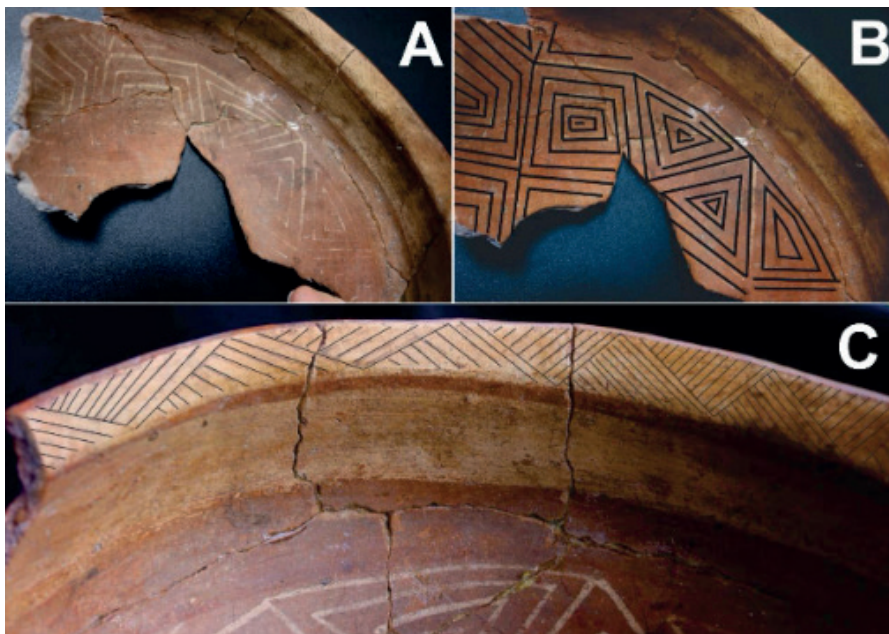
26 Lotado na Escola Municipal da Vila Santa Cruz.

“Encontrei outras peças, semelhantes no mesmo buraco, só que algumas delas eu doeï, um rapaz chegou aqui outro dia e eu mostrei e ele ficou encantado e eu acabei cedendo e doando pra ele. Até me arrependi depois de ter dado pra ele. O buraco era aproximadamente um metro e meio quadrado por um metro e meio de profundidade”²⁷.

Após ser doada para à Casa da Cultura, a urna funerária foi adicionada ao acervo e parcialmente restaurada. Mas suficientemente para que a pequena urna fosse apresentada aos Aikewara da aldeia Sororó, e provocasse uma rica discussão sobre as pinturas existentes na cerâmica.

Por se tratar de uma peça única e, depois de montada também se tornou delicada, não pudemos leva-la em uma viagem até aldeia, então nos limitamos a fazer algumas fotos (Figura 3 A). Realçamos seus os grafismos com a ajuda de um programa de computador (Figura 3 B), inclusive de sua borda (Figura 3 C), e enviamos à lideranças da aldeia para que mostrassem aos idosos, os quais observaram e produziram longas narrativas sobre as antigas moradias e o jeito de ser dos seus ancestrais.

Figura 3: Partes da urna antes e depois do realce de seu grafismo.



Fonte: editado pela autora.

Segundo o pajé Mihó, a pintura dessa vasilha é um motivo da pintura corporal de Jabuti, que é utilizada por homens e mulheres. Mihó lembra

27 Entrevista realizada em janeiro de 2019

ainda que, os antigos que moravam na aldeia do alegria (localização geográfica de um castanhal da Reserva assim denominado) contavam que seus ancestrais moravam lá na região da Serra das Andorinhas, e depois, com a intensificação da chegada dos não indígenas ali, pelo rio Araguaia, mudaram-se para a aldeia lá no Alegria, "eles escolheram lá, porque naquele tempo, índio andava muito mesmo, daí escolheram morar lá no Alegria, tu sabe, lá onde é o fim da Reserva hoje" explica o pajé.

Outra anciã Aikewara, a Arihera, com o auxílio de sua sobrinha Murakon Suruí, manteve conosco algumas conversas via WhatsApp. Nos áudios enviados trouxe importantes informações sobre as cerâmicas e as memórias ligadas aos ancestrais. Interessante observar, que em virtude de algumas partes dessa memória não estarem tão claras para ela, buscou apoio nas memórias de outras anciãs, com quem conversou durante os intervalos de nossas conversas.

Depois de consultar o grupo, Arihera, sempre muito alegre, retomava seus relatos, contando, por exemplo, que quando um parente morria, a comunidade o enterrava com esse tipo de tijelinha de barro, além de todos os pertences que ele gostava,

se você achou isso (a urna funerária), você pode achar também ossos de curiquinha, de macaquinho, casco de jabuti, (animais de estimação) porque se nosso parente que morreu criava um bichinho que ele gostava muito, a família matava e enterrava junto com o parente, enterrava também o maracá e os enfeites ritual do parente. Então quando você for cavar na serra das andorinhas é pra cuidar direitinho das coisas dos nossos parentes pra não perder nadinha que tá enterrado lá, porque tudo que tá junto, é da pessoa... o bichinho dele, o maracá dele, a comida dele (sementes), a bacia de barro dele, com a pintura dele, todas as coisas do parente tá lá, tudo juntinho lá que nossa cultura enterra assim²⁸.

Nos encontramos aqui com dois sujeitos históricos viveram experiências e constituíram lugares de fala diferentes. Dessa forma, apesar de estarem vivendo no mesmo cenário, em função de alguns fatores, dentre eles as relações de gênero e seus papéis dentro daquela sociedade, possuem formas diferentes de lembrar de um mesmo ritual. Haja vista que a memória é resultado da vivência e experiência de vida de cada sujeito individual e coletivo.

28 Entrevista em janeiro de 20/11/2022

Ariherra enquanto mulher Aikewara vive o papel próprio do feminino e guarda principalmente as memórias próprias do feminino. Não estou dizendo que não possua memórias compartilhadas com o masculino, mas dando destaque à elementos formadores da sua identidade de mulher Aikewara. Enquanto que o Mihó, vive o papel próprio do Pajé, ele foi treinado para pajelança, aprendeu e guardou memórias e tradições dos grandes pajés Aikewara. Faz parte da sua identidade e da sua responsabilidade guardar e repassar principalmente as memórias associadas aos rituais, considerados indispensáveis ao Suruí Aikewara.

Ao ver as fotos da vasilha, o Pajé Mihó relatou que “essas panelinhas aí, nosso povo mesmo fazia, bem aí na serra das andorinhas”. Mihó é um pajé risonho e conversador, gosta de contar histórias e na roda de conversa ele continuou trazendo a memória sobre os rituais fúnebres na aldeia, em diversas ocasiões. Contou-nos que, quando morria alguém, “botava todos os artesanatos e coisas que o morto gostava, botava tudo junto com ele e enterrava, até o maracá que cantou e chorou pra ele (o maracá usado no ritual)”.

O Pajé Mihó diz lembrar-se que seu avô contava sobre os ancestrais que moravam na aldeia do Alegria, e que outros parentes moravam em outra aldeia lá onde hoje é Santa Cruz, era assim que os Aikewara andavam e moravam, bem como enterravam os parentes. A conversa continuou e as memórias eram muitas, e acabaram retornando ao assunto do fazer cerâmica, com Mihó, Umassu, Ariherra e Murakon. Eles seguiram conduzindo o diálogo com outros idosos da comunidade, lembrando que tradicionalmente faziam cerâmica, mas, que com o tempo e a demarcação da Terra Indígena, o barro bom de fazer cerâmica, que dá a liga boa, ficou na Serra das Andorinhas, e por isso a cultura foi se perdendo pois ficou difícil da comunidade ir tão distante buscar o barro.

Em entrevista com o geólogo Pablo Santos²⁹ sobre a questão, ele explicou que a

“Terra Indígena Suruí do Sororó está situada em uma área onde ocorrem formações geológicas de origem sedimentar e metamórfica, caracterizadas predominantemente por material arenoso. Em geral, essas unidades não afloram e seu registro é visualizado apenas pelos solos arenosos, produto da alteração dessas rochas. Nessa área, material mais fino como argilas

29 Entrevista com o geólogo Pablo José leite dos Santos em 24/01/2022

não ocorrem e estima-se que a ocorrência desse material estaria restrita ao leito do Rio Araguaia, distante cerca de 35km a Leste da TI Sororó."

E assim, o fazer cerâmica de fato tornou-se uma atividade difícilíssima, dada as adversidades para continuarem com a tradição, uma vez que precisariam transportar nas costas a argila ou as vasilhas feitas até a TI, cuja distância é cerca de 35km.

As conversas com os idosos nos permitem reforçar a ideia de que a cultura é dinâmica e por isso está sempre em transformação. Além disso, ela se processa não de forma isolada, mas em diálogo com outros domínios da vida. Nesse caso, o abandono da produção de cerâmica por parte dos Aikewara envolve relações de poder e disputa (com o não indígena que adentrava esse território), questões políticas (a demarcação), geológicas (as características do solo da atual aldeia), geográficas (a distância da cerâmica boa), e a decisão de que aquela prática se tornara inviável. Questões características de uma região de fronteira e de sua dinâmica social.

As memórias dos idosos, que se mantêm vivas por meio da oralidade, das suas rodas de conversas e trocas de experiências, ao serem cruzadas com outras fontes, como os grafismos na Ilha dos Martírios e as urnas funerárias de Santa Cruz, permite não apenas propor conjecturas acerca da dinâmica de deslocamentos dos Tupi em Santa Cruz – Serra das Andorinhas. Mas, também, conhecer parte da história da região, da história dos Jaurí, dos Apinayé, dos Aikewara, aliás, da nossa história. Realizar mais pesquisas nessa região é importante para conhecermos mais de nós mesmos.

REFERÊNCIAS

BARRETO, Cristiana; OLIVEIRA, Erêndira. Para Além de Potes e Panelas: Cerâmica e Ritual na Amazônia Antiga. *Rev Habitus*. Goiânia, v. 14, n.1, p. 51-72, jan./jun. 2016.

BARRETO, Cristiana. Meios místicos de reprodução social: arte e estilo na cerâmica funerária da Amazônia antiga. Tese (Doutorado em Arqueologia) Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

BARRETO, Cristiana. Cerâmica e complexidade social na Amazônia Antiga: uma perspectiva a partir de Marajó. In: PEREIRA, Edithe; GUAPINDAIA, Vera (eds.) Arqueologia Amazônica 1. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 2010, p. 193-212.

PEREIRA, Edithe. Bibliografia Sobre Registros Rupestres da Amazônia Brasileira. Rev. do Museu de Arqueologia e Etnologia, São Paulo, 9: 269-277, 1999.

Parque Martírios – Andorinhas: Conhecimento, História e Preservação. Paulo Sergio de Sousa Gorayeb – editor. Belém: EDUFPA, 2008.354p.

NIMUENDAJU, Curt. 1983. Os Apinayé. Belém, Museu Paraense Emílio Goeldi, 146p.

KERN, Dirse C.; MARQUES, Fernando, L.; MAURITY, Clóvis W.; ATZINGEN, Noé. O Potencial espeleoarqueológico da região de São Geraldo do Araguaia-PA. CDD: 551.44; 1992 pág.157-183.

O DESAFIO DA INCLUSÃO: O PROTAGONISMO DA CULTURA INDÍGENA PARESI NA CONSOLIDAÇÃO DO CURRÍCULO ESCOLAR INTERCULTURAL EM CAMPOS DE JÚLIO – MT

Demilson Rodrigues da Mota Junior¹

RESUMO: Este artigo apresenta uma análise sobre a forma de inclusão histórico-cultural indígenas Paresis como possibilidade de inclusão no meio educacional, propondo a interculturalidade nos currículos escolares da cidade de Campos de Júlio, Mato Grosso. Buscando através destas observações, estabelecer um vínculo entre a comunidade Paresi e a não indígena, dando legitimidade a aplicação da lei 11.645/2008 e o currículo intercultural. Tendo como principal objetivo apresentar as principais representações histórico-culturais, como lendas, jogos e território Paresi. A metodologia utilizada será de revisão bibliográfica e documental, amparada pela lei 11.645/2008. Assim, resultando na análise e proposta de inclusão e validação do currículo intercultural na formação do currículo escolar Camposju-liense, possibilitando novas perspectivas a outras etnias como forma de enriquecimento metodológico no ensino básico e nas comunidades não indígenas, principalmente as que possuem esta etnia em questão, reconhecendo as raízes dos povos originários localizados em seus territórios.

PALAVRAS-CHAVE: História e Cultura Paresi. Currículo Escolar. Intercultural.

INTRODUÇÃO

Ao falarmos do nosso país, não podemos esquecer dos seus primeiros habitantes, os povos indígenas, desta forma é indispensável contextualizarmos essas primeiras referências históricas e culturais na contemporaneidade.

Nossa Constituição Federal reconhece o indígena como cidadão e

¹ Demilson Rodrigues da Mota Junior (PPGH/UPF) – 191481@upf.br, bolsista Fupf

Ihe garante, assim como os demais brasileiros, os direitos constitucionais de saúde, educação, cultura, assim como, sua liberdade incondicional. Contudo, as premissas da Constituição e demais leis posteriores ainda os deixam aquém de exercer seu direito constituído. Não se pode falar que o indígena brasileiro ainda tem o mesmo acesso aos serviços públicos como os habitantes dos centros urbanos, por questões sociais, logística ou desconhecimento da realidade das aldeias. Por isso, precisamos conhecer a realidade do indígena brasileiro, sua cultura e as diversas comunidades que existem no nosso território nacional.

Sendo assim, vivemos em uma sociedade onde os povos indígenas, assim como suas culturas, não ultrapassam o território das aldeias, por muitas vezes não aprendermos na educação básica, mesmo amparados pela lei 11.645/2008 suas tradições culturais, e aqui cabe ressaltar ainda, que são inúmeros povos, dentro do próprio estado de Mato Grosso, em detrimento a isso, não podemos privilegiar uma ou outra comunidade/cultura indígena. Desta forma, este artigo traz como proposta de incluir a cultura Paresi, não que esta possua algum mérito sobre as demais, mas como forma inclusiva para servir como premissa para estudos de outras etnias e fortalecer a interculturalidade do currículo escolar.

Cabe salientar, com um discurso envolto e mascarado pela colonialidade eurocêntrica, moramos em um país que se aprende sobre as guerras mundiais, crises, referências geográficas e culturais internacionais, porém não nos permite estudar quais são nossos povos originários, quais são suas línguas e seus territórios, e não nos permite refletir o porquê hoje estão ilhados em suas reservas e principalmente quais são seus saberes.

O nosso currículo intercultural veio como resposta a estas indagações, no entanto, precisamos iniciar nosso "conhecer" os povos indígenas locais, para inclui-los no nosso cotidiano escolar e cada vez mais fomentar estas informações ou estes saberes as comunidades metropolitanas. Assim, este artigo tratará da cultura Paresi, seus credos, suas artes e como podem ser inseridas no cotidiano de nossas escolas.

DESENVOLVIMENTO

A interculturalidade e a lei 11.645/2008

Para iniciarmos essa reflexão, podemos partir da premissa do ano

de 1500, onde o Brasil, antes denominado de Ilha de Vera Cruz, iniciava sua colonização com a chegada dos portugueses. Contudo, sabemos que incomensurável datar os nossos primeiros habitantes que já faziam uso deste local, possuindo seus territórios e limites entre os diversos povos. Pode-se dizer que neste momento, nesta dita colonização europeia, tivemos a inclusão de uma cultura complementemente diferente da vivenciada entre os povos originários brasileiros e a qual, através de uma colonização do poder, menosprezou a cultura local e implantou uma crescente dominação cultural europeia.

Assim, esta convivência cultural, mesmo que desigual, ainda acrescida da cultura africana que era "marginalizada" por sua situação social, iniciou-se o processo de interculturalidade, não da forma que o percebemos hoje, com respeito e acreditando que cada indivíduo ou sociedade pode exercer sua cultura, transmitindo-a ou recebendo-a com igualdade e respeito.

O termo intercultural, assim como os termos multiculturalismo e transculturalismo possuem vários sinônimos ou significados, aqui partimos do pensamento de Reinaldo Matias Fleuri (2003), em seu texto: intercultura e educação, que afirma que o termo multiculturalismo serve para "indicar uma realidade de convivência entre diferentes grupos culturais num mesmo contexto social". Já a expressão interculturalidade seria o "modo a compreender o "diferente" que caracteriza a singularidade e a irrepetibilidade de cada sujeito humano;" e pôr fim a transculturalidade que é "entendido às vezes como elemento transversal já presente em diferentes culturas (universais culturais inscritos na estrutura humana), ou então como produto original da hibridização de elementos culturalmente diferentes."

Já no texto de Luciana Machado de Vasconcelos (2007), propõem uma descrição concisa e que nos permite uma contextualização melhor com o ambiente escolar. A autora também faz reflexões embasadas em Fleuri, e nos apresenta a definição de interculturalidade como:

[...] um conjunto de propostas de convivência democrática entre diferentes culturas, buscando a integração entre elas sem anular sua diversidade, ao contrário, "fomentando o potencial criativo e vital resultante das relações entre diferentes agentes e seus respectivos contextos" (Fleuri, 2005). O

termo tem origem e vem sendo utilizado com frequência nas teorias e ações pedagógicas, mas saiu do contexto educacional e ganhou maior amplitude passando a referir-se também à práticas culturais e políticas públicas. (Vasconcelos, 2007)

Compreendido as diferenças entre as expressões, lembrando que o interculturalismo serve como referência entre a troca de culturas, reconhecendo esta troca não somente em proporções regionais ou internacionais, mas em relações étnico-culturais, que tornasse de grande relevância no contexto deste artigo, pois ao entendermos a existência da expressão, avançamos em direção de assumirmos a negligenciação da nossa cultura dos povos originários.

Vera Maria Ferrão Candau (2016), em seu artigo: cotidiano escolar e práticas educacionais, nos apresenta ideias claras de como a sociedade brasileira atual vem se questionando sobre as relações étnico-raciais, questões de gênero e sexualidade, pluralismo religioso, relações geracionais, culturas infantis e juvenis, povos tradicionais e educação diferenciada. Sendo assim, as práticas pedagógicas não podem estar distantes dessa realidade, precisamos aprimorá-las, atualizadas e contextualizadas dentro dos paradigmas da nossa sociedade contemporânea. Candau faz uma definição de grande valia sobre a educação intercultural, que afirma:

A Educação Intercultural parte da afirmação da diferença como riqueza. Promove processos sistemáticos de diálogo entre diversos sujeitos – individuais e coletivos –, saberes e práticas na perspectiva da afirmação da justiça – social, econômica, cognitiva e cultural, assim como da construção de relações igualitárias entre grupos socioculturais e da democratização da sociedade, através de políticas que articulam direitos da igualdade e da diferença. (CANDAU, 2014, p. 1 in CANDAU, 2016.)

Desta forma, sabemos que as relações interculturais devem coexistir dentro do ambiente escolar, para auxiliarmos não somente na formação cognitiva dos sujeitos (alunos), mas como forma de respeito e formação social dos jovens cidadãos em formação. Assim, o governo brasileiro, como forma de conscientizar e retratar anos de negligenciamento da cultura afro-brasileira, sanciona a lei 10.639/2003, com a seguinte descrição:

"Art. 26-A. Nos estabelecimentos de ensino fundamental e médio, oficiais e particulares, torna-se obrigatório o ensino sobre História e Cultura Afro-

Brasileira.

§ 1o O conteúdo programático a que se refere o caput deste artigo incluirá o estudo da História da África e dos Africanos, a luta dos negros no Brasil, a cultura negra brasileira e o negro na formação da sociedade nacional, resgatando a contribuição do povo negro nas áreas social, econômica e política pertinentes à História do Brasil. (NR)

Legalmente, apenas em 2003, a cultura afro-brasileira teve sua representatividade amparada pela legislação nacional, obrigando as instituições de ensino reconhecerem e ensinarem sobre sua cultura, que por anos foi desprezada ou silenciada nos currículos escolares. Podemos aqui ressaltar, que esse silenciamento pode ter sido causado por uma colonização eurocêntrica na Ilha de Vera Cruz, a qual podemos contestar que não colonizou nada, a não ser um silenciamento congênito em escravos e indígenas que “perderam suas vozes”, vivendo vidas que não mereciam.

Esta lei veio amparar ou reparar a existência de uma cultura que está intrínseca na sociedade brasileira e após 5 anos, em 2008, surge uma nova lei, conhecida como a lei nº 11.645, de 10 março de 2008, que diz:

Art. 26-A. Nos estabelecimentos de ensino fundamental e de ensino médio, públicos e privados, torna-se obrigatório o estudo da história e cultura afro-brasileira e indígena.

§ 1o O conteúdo programático a que se refere este artigo incluirá diversos aspectos da história e da cultura que caracterizam a formação da população brasileira, a partir desses dois grupos étnicos, tais como o estudo da história da África e dos africanos, a luta dos negros e dos povos indígenas no Brasil, a cultura negra e indígena brasileira e o negro e o índio na formação da sociedade nacional, resgatando as suas contribuições nas áreas social, econômica e política, pertinentes à história do Brasil.

§ 2o Os conteúdos referentes à história e cultura afro-brasileira e dos povos indígenas brasileiros serão ministrados no âmbito de todo o currículo escolar, em especial nas áreas de educação artística e de literatura e história brasileiras.” (NR)

Após 2008, abrimos uma nova possibilidade de articulação dentro do currículo escolar nacional, devemos agora incluir obrigatoriamente além da cultura afro-brasileira, a cultura indígena. Portanto, fortalece a partir deste ano, o conceito da interculturalidade na escola, não pensando-a em uma escala macro, de culturas internacionais dentro do nosso país, mas sim de uma cultura tradicional, enraizada nos nossos territórios e também silen-

ciada em nossos antepassados.

Fomenta-se que a partir da conjectura atual, os educadores consigam, mesmo que com passos lentos, demonstrar a seus alunos que os saberes tracionais indígenas, sua arte, suas crenças, sua língua são tão importantes quanto as culturas de origem europeias ensinadas de berço a sociedade brasileira. Portanto, fortalece-se aqui a proposta do artigo, de incluirmos no referencial teórico do currículo escolar mato-grossense os saberes Paresis, assim como as demais etnias contidas no nosso estado.

Cultura e Território Paresi

O povo Haliti-Paresi vive desde tempos imemoriais numa grande região no divisor das águas das bacias do rio Amazonas e do rio Paraguai, dominando as cabeceiras de seus mais distantes afluentes, no extenso planalto que, desde 1700, os colonizadores mahalithyarenae (os não indígenas) identificaram com seu nome: a Chapada dos Parecis.

Nessa região de cerrado suas aldeias se distribuía desde o rio Arinos e cabeceiras do rio Paraguai até as cabeceiras dos rios Guaporé e Juruena. No limite norte se estendiam até a confluência do rio Sacre com o Papagaio e ao sul até as cabeceiras dos formadores da bacia do Paraguai.

Deus vivia no mundo, só apenas com dois filhos: Zoozokero e Emazahare. Deus mandou seus filhos para buscarem água no rio. Quando os filhos de Deus chegaram no rio e ouviram um barulho tremendo e ficaram com medo. E foram embora correndo. Não conseguiram pegar água, quando chegaram na casa, o pai deles Deus lhe perguntou: por que não trouxeram água? Aí responderam dizendo:

- Ouvimos um barulho tremendo e ficamos assustados de medo, por isso! Não existem outra gente que vivem no mundo! Apenas só somos nós que estamos vivendo no mundo.

Deus foi ouvir o barulho, aí acreditou que é verdade mesmo. Então bateu na rocha e rachou.

Daí as pessoas que estavam morando embaixo deixou desmaiados. Aí sentiu que era uma multidão inocentes. Deus os deixou e foi embora para casa.

Após isso, um passarinho saiu do buraco para fora. E viu um mundo muito lindo! Cheio de flores mais cheirosas e levou as flores para mostrar para as pessoas.

O passarinho voltou para embaixo da rocha e ficou muito triste. Então perguntaram-lhe, por que estava tao triste?

- Conheci o mundo lindo cheio de flores perfumadas. Portanto gostaria

que nós saíssemos daqui do fundo.

- O grande líder, o homem da sabedoria não acreditou e disse: - Eu tenho a sabedoria, imagino todas as coisas e nunca i esse mundo que você conheceu.

O passarinho insistiu dizendo: - É verdade! Aqui estão as flores que tenho trazido de lá!

Grande líder mandou o pica-pau para abrir mais o buraco para que pudesse sair. E assim começaram caminhar toda região que os Paresi ocupavam colocando os nomes de: rios, lagos, cabeceiras, localidades e nomes de animais. Fizeram os limites de cada espaço. Cada grupo Paresi: Waimare, Kaxiniti, Kozarini e Enomaniyere, sabe e conhece cada limite de seu território.

O nome dos grande líder é Kamayhiye e Wamahaliti. O local que os grupos de Paresi saíram é Ponte de Pedra, região do Município de Campo Novo do Parecis. Até hoje existe o sinal.

(Versão Adaptada contada por velhos Paresi e relatada por Ivânio Zekexokemae em seu trabalho final do Projeto Tucum – Programa da Formação de Professores Índios para o Magistério in PAES, 2002.)

Desta forma, segundo o plano de gestão Haliti – Paresi, organizado pela Operação Amazonia Nativa – OPAN, a história dos Haliti (Paresi) se inicia quando uma família (irmãos) saem do interior de uma rocha, em uma fenda aberta por TOAKAIHYORE- ENOHARETSE, ENORE (o criador e deus do raio) no local denominado Kinyohaliti hikyoneakota hakanokoah -arenae kakwa, a Ponte de Pedra, formação natural existente no rio Sucuriu, afluente do rio Arinos, conforme Figura 01.

Figura 1: Ponte de Pedra, local de origem do povo Haliti



Fonte: https://amazonianativa.org.br/wp-content/uploads/2019/10/PGTA_Haliti-Paresi_2019.pdf

Ao saírem da fenda, descobriram o mundo externo e sua fauna e flora, os quais ainda não possuíam nomenclaturas, e assim, iniciam sua jornada na Terra, pelo irmão Wazare e em seguida seus irmãos: Zaloya, Zaolore, Kamazo, Tahoe, Kono, Kamaihiye, Zakalo, Nare e muitos outros, inclusive o povo de Koitihyore, avô dos não índios, chamados até hoje de mahalitihyarenae-imuti.

Wazare, o primogênito, preocupou-se por nomear as novas descobertas e orientou os demais irmãos, distribuindo-os pelas cabeceiras dos rios da região, determinando seus territórios. Todavia, pela mesma fenda, saíram a música e suas flautas sagradas, que são guardadas e tornaram-se símbolos do contato espiritual do povo Haliti com suas divindades.

Segundo a OPAN, quando saíram pela fenda da pedra os irmãos eram peludos, possuíam rabos, dentes compridos e membranas entre os dedos dos pés e das mãos, estavam entre a forma animal e a humana. Através de acontecimentos diversos e gradativos, com o auxílio de seres do mundo animal como a cutia, a mutuca, a formiga, seus corpos foram sendo moldados até que atingiram a forma Haliti (humanos) e casaram-se com as filhas de Atyahitsonero (o rei das árvores). Entretanto, após dividir os territórios, Wazare voltou para seu mundo de origem, através da fenda por onde tinha saído na Ponte de Pedra; de lá ele zela por seus irmãos e seus descendentes. Assim, ao distribuir o território entre os irmãos, evitou a competição pelos recursos naturais entre eles e entre seus filhos, adaptando-os assim a locais específicos. Como seus descendentes eram filhos de um grupo de irmãos, o casamento era desaconselhado entre seus filhos, estabelecendo-se a endogamia dos grupos.

Conforme relata Maria Helena Rodrigues Paes, em sua dissertação "Na Fronteira: Os atuais dilemas da escola indígena em aldeias Paresi de Tangará da Serra – MT, num olhar dos Estudos Culturais", o Grupo Paresi integra o tronco ARUAK, a língua nativa da família MAIPURE, possuindo algumas variações conforme o subgrupo: Kaxiniti, Warére, Kawáli, Kozárini e Wáimare.

A OPAN em sua publicação do Plano de Gestão Haliti-Paresi, apresenta uma linha do tempo que demonstra as adversidades que o povo Paresi superou até os tempos atuais. As transgressões sofridas e a resistência dessa comunidade, Figura 02.

Figura 2: Linha do Tempo Haliti-Paresi



Fonte: OPAN, 2019.

O povo Paresi também possui uma forte tradição de festividades entre as aldeias, preservando sua memória cultural, e fortalecendo o contato entre as comunidades. Dentre as principais festividades estão: o jogo de Bola de Cabeça – Jiconahati, que é jogado por dois times, cada um composto por três a dez jogadores. Inicia-se o jogo lançando a bola com a mão para o campo adversário, os quais devem evitar que a bola caia no chão, lançando-a de volta com a cabeça, como pode ser visto na Figura 03.

Figura 3: Bola de Cabeça – Jiconahati



Fonte: <https://memoria.ebc.com.br/esportes/2015/10/futebol-de-cabeça-0>. 2015.

Podemos acrescentar, conforme a OPAN, mais alguns jogos tradicionais como: o Tidimore que é jogado por duas equipes ou apenas por duas pessoas. Estas devem arremessar com a mão uma bola de marmelo, visando atingir duas estacas de arame fincadas no chão, sobre as quais se espetam dois grãos de milho, que ficam a uma distância de cerca de

10 metros dos jogadores; Jakaakere – arco e flecha; Matoiti – peteca e o Kalidiho - (jogo de bastão): os bastões são feitos de madeira e devem ser lançados para acertar um alvo definido.

A Festa da Colheita e da Menina-moça (quando vem a primeira menstruação da menina), e festas de agradecimento a Enoré, que é a flauta sagrada, o Deus guardião da linguagem, que se configura como o maior elemento religioso destas comunidades.

Para entendermos melhor a localização e distribuição das aldeias Paresi, no estado de Mato Grosso, as autoras Ferreira e Zonizokemairô (2021) afirmam que os Paresi se encontram aldeados em nove Terras Indígenas: Paresi, Utiariti, Rio Formoso, Juininha, Estivadinho e Figueiras já homologadas e demarcadas; e acrescentam que as aldeias Uirapuru, Ponte de Pedra e Estação Parecis estão em processo de demarcação. Sendo estas Terras correspondentes territorialmente aos municípios de Tangará da Serra, Sapezal, Campo Novo do Parecis, Conquista do Oeste, Barra do Bugres, Campos de Júlio, Nova Lacerda, Diamantino e Nova Marilândia, com aproximadamente 2.186 indígenas.

A Aldeia Uirapuru e o ensino em Campos de Júlio

O município de Campos de Júlio, a oeste do estado de Mato Grosso, localizado a 75km da cidade de Comodoro – MT, possui, conforme o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE, aproximadamente 6.792,808km² e população estimada em 7.245 em 2021. Desta forma, conforme a Organização Terras Indígenas no Brasil e o Instituto Socioambiental (ISA), estimam que a área destinada aos Paresi no município é de 19.969,70ha, de um total de 21.761,90ha da reserva total.

A comunidade Uirapuru atualmente se situa a aproximadamente 90km do núcleo urbano de Campos de Júlio e 36km de Nova Lacerda. Conforme relatos dos próprios indígenas, foi uma aldeia grande no município de Campos de Júlio - MT, no entanto, com o passar dos anos, os confrontos territoriais entre os “colonizadores” fazendeiros e a forte essência de migração do povo Paresi, ela acabou quase se extinguindo. E em meados dos anos 2000, alguns indígenas retornaram a terra, reformulando o espaço da aldeia, Figura 04.

Figura 4: Fotos da Aldeia Uirapuru em 2021.



Fonte: Prefeitura Municipal de Campos de Júlio – MT.

Atualmente a aldeia conta com 48 pessoas, dentre estas 18 crianças em fase escolar, onde que mesclam suas construções em casas de alvenaria e madeira, com as Hati – ocas tradicionais dessa comunidade. Devido sua demarcação territorial ainda passar por enclaves do Governo Federal, conforme Portaria 561/2011 se encontra “Declarada em demarcação” tendo grandes divergências de suas limitações com fazendeiros locais, causando ainda conflitos com as áreas de monocultura adjacentes, limitando assim seu crescimento e a verdadeira pose do local, impossibilitando a preservação da vegetação e da própria comunidade indígena local.

Mediante aos dados apresentados, as distancias entre os núcleos urbanos, principalmente o de Campos de Júlio, percebemos pouca integração entre a comunidade indígena e os habitantes da cidade. Observa-se também que as crianças em fase escolar, não estão matriculadas nas escolas do município, demonstrando a ausência de um compromisso constitucional do município com seus munícipes, visto que, os alunos da zona rural frequentam tanto a escola do campo como a escola da cidade, indiferentes da sua localização.

O município possui 03 escolas municipais, sendo 01 escola do campo, 01 escola estadual e 02 creches, porém nenhuma destas com alunos da aldeia Uirapuru. O que nos proporciona uma reflexão: como as crianças indígenas desta comunidade estão recebendo escolarização? Aonde estão estudando? O município de Nova Lacerda recebe estas crianças? Porque o município de Campos de Júlio não está proporcionando o direito a educação a esta comunidade? Portanto, antes de falarmos da integração do currículo escolar intercultural, precisamos fortalecer a ideia que todo cidadão tem o direito a educação, segundo o artigo 205, 206 e 208, da Constituição Federal de 1988.

Art. 205. A educação, direito de todos e dever do Estado e da família, será promovida e incentivada com a colaboração da sociedade, visando ao pleno desenvolvimento da pessoa, seu preparo para o exercício da cidadania e sua qualificação para o trabalho.

Art. 206. O ensino será ministrado com base nos seguintes princípios:

I – igualdade de condições para o acesso e permanência na escola;

II - liberdade de aprender, ensinar, pesquisar e divulgar o pensamento, a arte e o saber;

III - pluralismo de ideias e de concepções pedagógicas, e coexistência de instituições públicas e privadas de ensino;

IV - gratuidade do ensino público em estabelecimentos oficiais;

VI - gestão democrática do ensino público, na forma da lei;

VII - garantia de padrão de qualidade.

Art. 208. O dever do Estado com a educação será efetivado mediante a garantia de:

VII - atendimento ao educando, em todas as etapas da educação básica, por meio de programas suplementares de material didático-escolar, transporte, alimentação e assistência à saúde. (Redação dada pela Emenda Constitucional nº 59, de 2009)

§ 3º Compete ao Poder Público recensear os educandos no ensino fundamental, fazer-lhes a chamada e zelar, junto aos pais ou responsáveis, pela frequência à escola.

Paralelamente as questões levantadas, poderemos pensar, conforme a determinação da lei 11.645/2008 como incluir a história e cultura indígena Paresi no currículo escolar municipal Camposjuliense, pois devemos ensinar os princípios de igualdade e do pluralismo, desta maneira aproximando a única comunidade indígena local dos alunos e da comunidade escolar.

Cabe aqui questionarmos se as escolas do município também possuem algum planejamento escolar que abordem esta temática, ou nos planos de aulas do professores de literatura, artes e história, assim como, no seus próprios Projetos Políticos Pedagógicos (PPP), como forma de aproximar a aldeia Uirapuru aos alunos, permitindo-os a reflexão sobre quem são os povos originários do Brasil e o discurso da colonização.

A Escola Estadual Angelina Franciscon Mazutti, uma das escolas da rede urbana, a exemplo desta pesquisa, com extensão de salas anexas na zona rural do município, a qual denomina-se Alto Juruena, aproximadamente 50km do centro urbano. Possui aproximadamente 930 alunos no âmbito urbano e 35 alunos nas salas anexas, com 27 salas e promovendo o ensino fundamental e médio (7º ao 3º do ensino médio).

Ao lermos o PPP da escola, percebemos que não possui nenhum ponto referente a essa integração intercultural sobre os povos originários, tão pouco, sobre os Paresi. Nesta, ao questionarmos os docentes, também existe um desconhecimento total sobre a comunidade indígena, sua história, língua ou cultura, o que demonstra a inaplicabilidade da lei ou mesmo seu desconhecimento.

Contudo, temos que refletir qual preparo o governo, estância municipal e estadual, proporciona preparo a estes docentes para domínio desta temática. Não podemos apenas obrigar o ensino, tanto da cultura afro-descendente, como a indígena, se não temos uma produção pedagógica como fonte didática. Cabe aqui, e através desta pesquisa, propor uma avaliação dos dados apresentados para auxiliar na composição do preparo destes currículos e possibilitar a aplicabilidade desta lei.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nesta pesquisa conseguimos entender o que é o currículo intercultural, como pode ser constituído e como a lei 11.645/2008 pode auxiliar em sua formalização. Também acrescidos das informações histórico-culturais do povo Paresi, como seu mito de criação e seus jogos e festas, podemos auxiliar de forma direta e interventiva na formalização dos PPPs das instituições de ensino do município.

Este estudo possibilitou uma reflexão entre a lei e sua aplicabilidade, tornando-se perceptível que não basta formalizar uma obrigatoriedade na educação, precisamos amparada de diversas formas, didáticas e pedagógicas para conseguirmos obter os resultados almejados.

Este, ainda serve de alerta ao poder público, que por muitos anos e ainda hoje, torna a aldeia Uirapuru uma comunidade “invisível”, não lhe proporcionando o mínimo de auxílio, o qual como vimos é inconstitucional, impossibilitando sua existência e evolução. E ainda, propõem uma reflexão aos estabelecimentos de educação do município: quem são nossos habitantes? Aonde estão? Como moram? Quem são os povos originários que resistem ao tempo no município? E o que o município está fazendo para integra-los as sua comunidade e suas decisões?

Por fim, percebemos que os povos originários tem muito ainda a nos ensinarmos, não somente culturalmente ou historicamente, mas também

em persistência, nos seus saberes milenares e em sua resistência as adversidades atuais. Precisamos aprender o outro lado da história, seus significados, sua epistemologia dos fatos, para conseguirmos imparcialmente obtermos nossas opiniões, e tudo isso pode iniciar de uma modesta sala de aula.

Acrescentamos aqui, para concluirmos nossa pesquisa, uma reflexão de Morgan Ndlovu (2017), em seu artigo: Por que saberes indígenas no século XXI? Uma guinada decolonial, que nos fala:

A partir deste ponto de partida, os saberes indígenas no mundo não-ocidental não são um corpo circunscrito particular de conhecimento congelado no tempo à espera de ser recuperado, mas é a voz dos oprimidos que é falado desde a localização do sujeito. Esta voz dos oprimidos deve ser privilegiada ao mesmo nível que o "conhecimento indígena" do sujeito ocidental, na medida em que a sua pretensão de ser o único capaz de universalidade é falsificada. Assim, a busca pelo privilégio dos saberes indígenas é a busca de um mundo pluriversal onde todos os saberes desempenham um papel igual na determinação da direção e no futuro do mundo.

REFERÊNCIAS

BERGAMASCHI, Maria Aparecida; GOMES, Luana Barth. A temática indígena na escola: ensaios de educação intercultural. Currículo sem Fronteiras, v.12, n.1, pp. 53-69, jan/abr. 2012.

BRASIL. Lei de diretrizes e bases da educação nacional. 1996. Disponível em: [//www.planalto.gov.br](http://www.planalto.gov.br). Acesso em 15/01/2022.

BRASIL. Ministério da Educação. Base Nacional Comum Curricular do Ensino Médio. Brasília, DF: Ministerio da Educação, 2018.

BRASIL. Lei nº 11.645/2008. Inclusão no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-brasileira e Indígena". 2008. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br>. Acesso em: 15/01/2022.

BRASIL. Constituição (1988). Constituição da República Federativa do Brasil. Brasília, DF: Senado Federal: Centro Gráfico, 1988.

CANDAU, Vera Maria Ferrão. Cotidiano escolar e práticas interculturais. ARTIGOS, Cad. Pesqui. 46 (161), 2016.

FLEURI, Reinaldo Matias. Intercultura e educação. Educação, Sociedade & Culturas, nº 23, 2005, 91-124.

FERREIRA, W. A. de A.; ZONIZOKEMAIRÔ, N. Educação Específica e Diferenciada: complexos culturais da língua materna Haliti-Paresi. Revista Observatório, v. 7, n. 1, p. a4pt, 1 jan. 2021.

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, 2010. Campos de Júlio. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/mt/campos-de-julio/panorama>. Acesso em: 15/01/2022.

GUARANI, Vilmar. Legislação em Educação Escolar Indígena. Congresso Brasileiro de Qualidade na Educação: Educação Escolar Indígena. Brasília: MEC, 2002.

OPAN - HALITI-PARESI. Plano de Gestão-Haliti-Paresi: Território Indígena Haliti-Paresi. Mato Grosso-Brasil, 2019.

NDLOVU, Morgan. Por que saberes indígenas no século XXI? Uma guinada decolonial. Epistemologias do Sul, Foz do Iguaçu/PR, 2017.

NEVES, Josélia Gomes; SILVA, Gilson Divino Araújo da Silva. Educação intercultural e os aspectos da lei nº 11645/2008 – história e culturas indígenas. V. 5, n 2, Canoas: Revista Educação, ciência e cultura, 2020.

PAES, Maria Helena Rodrigues. Na Fronteira: Os atuais dilemas da escola indígena em aldeias Paresi de Tangará da Serra – MT, num olhar dos Estudos Culturais. Porto Alegre: RS, 2002.

Portal EBC. No Jikunahati, indígenas adaptam futebol e trocam os pés pela cabeça. Disponível em: <https://memoria.ebc.com.br/esportes/2015/10/futebol-de-cabeca-0>. Acesso em: 15/01/2022.

Terras Indígenas do Brasil. Terra indígena Uirapuru. Disponível em:

<https://terrasindigenas.org.br/pt-br/terras-indigenas/3639>. Acesso em: 15/01/2022.

VASCONCELOS, Luciana Machado de. Interculturalidade. In: Mais definições em trânsito. Disponível em: <http://www.cult.ufba.br/maisdefinicoes/INTERCULTURALIDADE.pdf>. Acesso em 25 out. 2013.

SINDICALISMO RURAL E A HISTÓRIA REGIONAL: UMA ANÁLISE DOS SINDICATOS DOS TRABALHA- DORES RURAIS¹

Milena Moretto²

RESUMO: O sindicalismo rural por muito tempo foi visto como uma história nacional, estruturado de maneira igual em cada região e com debates pautados à nível nacional e que se complementavam nos municípios. No entanto, nas últimas décadas os historiadores têm mudado suas perspectivas e observado a necessidade de aprofundar as pesquisas sindicais do meio rural, analisando municípios e regiões para assim compreender como estes se estruturavam e chegavam nas comunidades. Desse modo, o presente trabalho tem por objetivo a discussão do Sindicalismo Rural e da História Regional, debatendo a importância de uma análise regional para a melhor compreensão da experiência história do sindicalismo nos municípios em que ele esteja inserido. Para analisar a história regional e como ela pode ser discutida, serão debatidos dois Sindicatos dos Trabalhadores Rurais entre os anos de 1960 a 1970, o primeiro presente no município de Passo Fundo/RS e o segundo no município de Crato/CE, através da análise comparativa de dois trabalhos estruturados sobre a temática.

PALAVRAS-CHAVE: Sindicalismo Rural, História Regional, Sindicato dos Trabalhadores Rurais.

INTRODUÇÃO

Sindicalismo Rural e História Regional vêm sendo um debate promovido pelos novos historiadores por acreditarem que com o enfoque regional, o estudo do sindicalismo passa a ser compreendido melhor e analisado por meio de suas variações existentes dentro de cada localidade em

1 Artigo realizado para a disciplina História, Região e Fronteira, ministrada pelo Prof. Dr. Luiz Carlos Tau Golin

2 Mestranda do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade de Passo Fundo. Bolsista Capes PROSUC.

que ele esteja inserido. No seguinte trabalho, será discutido sobre a importância de analisar a história regional para entender como desenvolveu-se o sindicato naquele espaço e as diferenças entre eles por conta de suas experiências históricas.

Faz-se necessário a compreensão da Confederação Nacional dos Trabalhadores na Agricultura, entidade criada em 1964 para representar as federações agrárias existentes nos estados e os Sindicatos dos Trabalhadores Rurais (STR's) presentes em diversos municípios. A entidade nacional era a responsável por centralizar as organizações sindicais do campo e unificar todos os setores diversos que existem no meio rural, como cita Medeiros (2001)

o principal investimento desta entidade foi no sentido de articular um conjunto de sindicatos, então dispersos e atomizados, através de concepções comuns, cuja matriz era a demanda por direitos trabalhistas e por reforma agrária, previstos através da legislação, mas não efetivados no cotidiano dos trabalhadores (p.108)

Para o desenvolvimento da pesquisa, serão utilizadas duas pesquisas realizadas sobre os Sindicatos dos Trabalhadores Rurais, a primeira do historiador João Paulo Fernandes da Silva, elaborada para a sua dissertação que compreendeu a experiência organizacional dos trabalhadores do Crato/CE no período de 1960 a 1970; e a segunda é a pesquisa elaborada para o trabalho de conclusão de curso da escritora do presente artigo, trazendo os dados coletados para a análise sobre os produtores rurais filiados ao STR do município de Passo Fundo/RS no período entre 1962 a 1970. Percebe-se que ambos os trabalhos são de período similares e ambos os STR's estavam vinculados, a nível nacional, com a CONTAG.

Nota-se que o artigo é dividido em duas partes, na primeira com o objetivo de interpretar o conceito de região e de história regional, para na segunda fazer-se a análise propriamente dos dois sindicatos e assimilar as diferenças e semelhanças entre ambos. Para isso serão utilizadas as perguntas norteadoras: qual a leitura o historiador pode fazer sobre o sindicalismo rural e história rural? Uma leitura de maneira nacional ou regional, qual é a mais interessante? Quais características compõem uma História Regional? Por que utilizar a História Regional para compreender as diferen-

ças e características próprias para o Sindicato dos Trabalhadores Rurais de cada localidade?

HISTÓRIA REGIONAL, HISTÓRIA NACIONAL E A SUA DEFINIÇÃO: A PERSPECTIVA DO SINDICALISMO E O MUNDO RURAL

A história regional é uma opção de recorte espacial utilizado atualmente por diversos historiadores, por acreditar que dessa maneira existisse uma maior veracidade dos resultados encontrados por meio das fontes pesquisadas e dos métodos empregados. Além de que, a história regional testa generalizações impostas pela história nacional e reconstitui situações localizadas.

Dessa maneira, salienta-se que a historiografia nacional ressalta as semelhanças, enquanto a regional lida com as diferenças, a multiplicidade, sem que exista o processo de exclusão (Amado apud Silva, 1990). Nesse sentido, para Viscardi (1997) esse novo recorte espacial regional possibilitou a realização de pesquisas empíricas com um número expressivo de fontes seriadas (p. 85), além de proporcionar "a produção de uma síntese, a nível macro- espacial, uma vez que cada região não poderia ser vista deslocada do todo em que se encontrava inserida" (p. 85).

Para Carbonari (2009), o conceito de região foi uma preocupação central inicial para os estudos geográficos, pois era necessária uma noção que se referisse a uma espacialidade menor incluída em uma mais ampliada (p.21). Já no sentido histórico, Carbonari apresenta a interdisciplinaridade entre os conceitos geográficos e historiográficos, salientando sua tese principal que é necessário reconhecer que todo espaço possui a sua história e que toda história se passa em um espaço determinado (p.22). A mesma continua citando que cada região deve ser vista pela sua singularidade e não por generalizações.

Na opinião de Reckziegel (1999) a história regional é muito mais do que uma delimitação física ou geográfica, mas sim, um conjunto de relações e articulações estruturadas em torno de identidades singulares, fazendo-se necessário agregar elementos políticos e culturais para uma melhor análise de cada localidade. Salienta-se para a historiadora que, " a região constitui uma estrutura, por isso possui uma identidade que permite diferenciá-la de seu entorno" (p. 19). Sendo assim, a região tem suas rela-

ções com a totalidade à nível nacional, contudo, possui relações internas que conferem a ela um caráter próprio e diferenciado, fazendo assim com que não se perca de vista “o fato de que o âmbito regional possui uma história própria, um conjunto de relações sociais delimitadas, um espaço de memória, de formação de identidades e de práticas políticas específicas” (p.20).

Nessa perspectiva, Para Linhares (1997), a concepção regional na história rural e agrária é uma tendência recente onde faz-se necessário articular e contextualizar a região em que ela está situada para compreender qual deve ser o tratamento metodológico empregado para a sua análise, além de que por meio da pesquisa regional é possível compreender, no meio rural, detalhes sobre a demografia, cultivos, climas, crises e regimes agrários. Em consonância, para os autores Machado e Tedesco (2020)

a história agrária se desenvolve articulada com a história regional e local. Na sua especificidade, a história local e a história regional propõem estudar as atividades dos grupos sociais historicamente constituídos – assentados numa base territorial e com identidades culturais, de organizações comunitárias, de práticas econômicas –, identificando suas interações exteriores na perspectiva da totalidade histórica (MACHADO; TEDESCO, 2020, p.15)

Ao mesmo tempo, assim como era feito ao compreender a história rural e agrária como uma história totalizante e nacional, muitas vezes o sindicalismo também era visto por uma atuação uniforme em todo o país, generalizando as suas ações. Para Batistella (2007), a generalização é um dos grandes problemas dos trabalhos clássicos sobre o movimento operário e sindicalista. Sendo que, “muitos estudos que ganharam a denominação de história nacional, na verdade, constituem estudos regionais realizados, principalmente, em São Paulo e, em menor volume, no Rio de Janeiro” (p. 20). Dessa maneira, o historiador continua citando que para ele esses estados foram constituídos como “centros definidores de sentidos³” para a história operária do Brasil. O mesmo ocorre com o sindicalismo rural, o qual é visto inúmeras vezes como uma história totalizante, que apenas segue o que a confederação nacional dita, sem ao menos tentar compreender como essa atuação nacional chega em casa município e/ou estado.

3 Grifo do autor

Desse modo, a importância dos estudos sobre o sindicalismo rural e a história rural, através da perspectiva regional, faz compreender que cada localidade- a qual não será constituída apenas pela delimitação geográfica e administrativa, mas também pelas suas características sociais- têm suas singularidades em comparação à nível nacional, isso porque possui realidades comunitárias diferentes, construções locais distintas e particularidades de organização, como veremos a seguir.

SINDICATO DOS TRABALHADORES RURAIS: UMA ANÁLISE NACIONAL OU REGIONAL?

O sindicalismo rural tem sua estruturação na década de 1960, iniciando por frentes estaduais que criaram Sindicatos dos Trabalhadores Rurais (STR) nos municípios e promoveram o debate nacional surgindo a Confederação Nacional dos Trabalhadores na Agricultura (CONTAG). Nesse sentido, a entidade nacional abarcava as ideias oriundas dos municípios e estados para fortalecer e promover os debates necessários para o meio rural, no entanto, ficava a cargo de cada STR's que esses tópicos chegassem nas comunidades agrícolas.

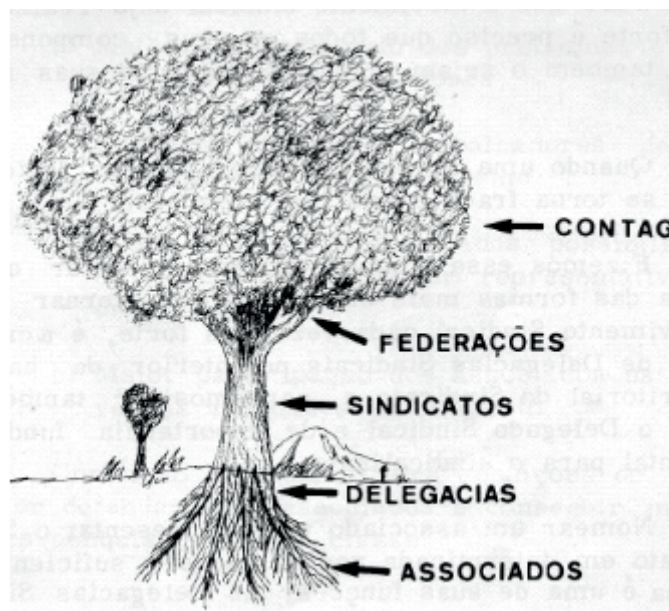
Dessa maneira, inúmeras vezes o que era debatido a nível nacional chegava com menos intensidade nos sindicatos de cada cidade, bem como pautas e a organização dessas entidades se diferenciavam em cada localidade, apresentando singularidades de cada espaço em que os sindicatos se inseriam. Nessa perspectiva, um sindicato na região de Passo Fundo, no norte do Rio Grande do Sul, possuía diferenças de um sindicato na região do Crato, no Cariri em Ceará, por mais que a nível nacional dispusessem da mesma representação. Por consequência, quando se debate sindicalismo rural, se remete a uma história nacional por ter uma consonância de ideias, contudo, como visto anteriormente, é importante ressaltar a necessidade de analisar a história regional para compreender a individualidade de cada sindicato, da comunidade que ele está inserido e assimilar a experiência história existente em cada local.

A CONTAG surge, em 1964, com a proposta de representar os trabalhadores rurais, os pequenos proprietários de terra, arrendatários e meeiros. Sendo um trabalho desenvolvido de maneira hierarquia, como cita o historiador Favareto (2006) que relata que as entidades rurais tinham uma

“formatação de um modelo organizativo altamente verticalizado e rígido” (p.31). Em concordância, Silva (2014) relata “tal como ocorreu com os trabalhadores da cidade, a verticalização burocrática da organização se materializou na formalização da relação entre dirigentes e dirigidos e na estrutura federativa hierarquizada e centralizada” (p.96).

Abaixo, é apresentada uma figura presente na cartilha da CONTAG, a qual era distribuída para toda a comunidade pertencente a ela. Nela, pode-se observar a hierarquização da entidade e como a mesma se nutria principalmente pelos seus filiados, os quais são apresentados como as raízes que seguram a entidade e nutrem ela com as suas ideias para a organização rural.

Figura 1: Cartilha distribuída pela CONTAG apresentando a hierarquia sindical.



Fonte: Cartilha da CONTAG (SILVA, 2010, p.69)

A cartilha da CONTAG trazia as demais entidades rurais como a sustentação para a entidade nacional, sendo essenciais para a continuidade da confederação. Além disso, como apresentado na imagem acima os associados eram vistos como a sustentação principal de todas as entidades rurais e, por isso, são eles os responsáveis por organizar e selecionar quais pautas são pertinentes a sua classe e leva-las a nível nacional por meio de seus delegados, de seus representantes, e da sua hierarquia, passando pelos sindicatos, delegacias, federações e por fim, chegando na CONTAG.

Por mais que a confederação fosse instituída como uma árvore que aglutinasse todas as ideias oriundas dos seus filiados, ressaltasse que, por cada município possuir suas singularidades, não eram todas as pautas que chegavam a serem debatidas a nível nacional, existia um filtro de relevância para a comunidade nacional- a qual deveria agrupar os principais tópicos ou os que mais apareciam dentro dos pontos levantados pelos delegados- e um filtro de não atacar e/ou ser contra o governo instituído no período.

Outro ponto importante a ser destacado, é que os STR's aproximavam para a filiação aqueles que eram mais presentes na comunidade e não tinham uma representação ativa, sendo esses os que mais necessitavam debater as suas ideias na sociedade e levar para instâncias superiores os seus pontos centrais. No caso do STR de Passo Fundo, por conta da proximidade com a Igreja Católica, a maior parte dos filiados nos anos iniciais do sindicato foram de pequenos produtores rurais (MORETTO, 2020, p.36), tendo poucos filiados que eram empregados rurais. Para Tedesco e Carini (2007) a igreja foi a que conseguiu ser uma interventora no campo e promover o sindicalismo rural, justamente por não encontrar "tanta resistência no meio camponês, até porque em seu projeto agrário não estava a propriedade como elemento central e sim fatores, em torno de demandas até então precarizadas junto ao produtor rural" (TEDESCO; CARINI, 2007, p. 30).

Em contrapartida, o STR do Crato possuía nos anos iniciais do STR majoritariamente trabalhadores rurais (SILVA, 2010, p. 64), os quais possuíam laços de dependência e dominação dos patrões. Os empregadores agiam de modo repressivo, desmobilizador e realizavam estratégias de manter os trabalhadores longe das atividades sindicais. Sendo assim, esses trabalhadores rurais organizavam maneiras de resistência para a continuar com a existência do sindicato (p. 66). Ressalta-se que como o STR de Passo Fundo, o de Crato também era organizado pela Igreja Católica e possuíam certas similaridades na composição das suas reuniões, entretanto, por possuir filiados trabalhadores e não proprietários, tinham objetivos diferentes frente a sociedade.

No caso do STR/PF, existia uma aproximação entre o sindicato e a população do campo pelo fortalecimento de escolas técnicas para aprimoramento agrícola, para que assim houvesse uma modernização do campo.

Segundo Nora (2002)

era necessário preparar ideológica e politicamente através de cursos e palestras que propagassem os princípios destas propostas modernizantes. Desta forma, foi sugerida a criação de Escolas Agrícolas que, funcionando no meio rural, abrangeria o maior número possível de filhos de agricultores para propagar e desenvolver métodos e propostas no sentido da modernização (p.66)

Essas escolas eram um projeto nacional que se iniciou no período ditatorial, a partir de 1964, promovido pelo Governo Federal⁴ alinhado com a ideia da CONTAG e de suas entidades pertencentes, isso porque, no contexto nacional, era necessário aprimoramento de técnicas, de rentabilidade e de desenvolvimento agrícola (PICOLOTTO, 2011). No caso de Passo Fundo, e de Sindicatos dos Trabalhadores Rurais de Rio Grande do Sul- em conjunto com a Frente Agrária Gaúcha (FAG) - o foco eram proprietários que queriam um maior aproveitamento de suas terras. Já no caso do STR/Crato, por não possuir tantos proprietários como filiados, o sindicato tinha como intuito organizar as Escolas de Líderes Rurais, com o objetivo de servir como elemento formador de lideranças junto às comunidades rurais e que posteriormente pudessem assumir a estrutura sindical criada pela diocese (ALBUQUERQUE, 1991, p. 148).

Para analisar o porquê desses sindicatos possuíam diferenças ao filiarem os agentes do campo, é necessário compreender o contexto histórico desses municípios, e as diferenças de vivência dessa sociedade. Como cita Thompson (1981), a experiência histórica é fundamental para compreender como homens e mulheres agem e pensam em determinadas situações

estamos falando de homens e mulheres, em sua vida material, em suas relações determinadas, em sua experiência dessas relações, e em sua autoconsciência dessa experiência. Por 'relações determinadas' indicamos

4 Em 1 de abril de 1964, o Brasil passa por um golpe militar e instaura-se a ditadura civil-militar (FICO, 2015). Esta foi responsável por padronizar e burocratizar o sindicato, fazendo com que este se tornasse assistencialista. Além disso, o governo federal muda o modelo econômico e inicia a formação de um Complexo Agroindustrial, através da modernização do campo, por meio da questão técnica e de produtividade. Outro ponto necessário para compreender esse período é a política do Fundo de Assistência e Previdência do Trabalhador Rural, onde o governo federal instituiu benefícios aos trabalhadores rurais e que eram concedidos por meio dos Sindicatos dos Trabalhadores Rurais.

relações estruturadas em termos de classe, dentro de formações sociais particulares (p. 111)

Ele continua,

a experiência entra sem bater à porta e anuncia mortes, crises de subsistência, guerra de trincheira, desemprego, inflação, genocídio. Pessoas estão famintas: seus sobreviventes têm novos modos de pensar em relação ao mercado. Pessoas são presas: na prisão pensam de modo diverso sobre as leis. Frente a essas experiências, velhos sistemas conceituais podem desmoronar e novas problemáticas podem insistir em impor sua presença (Thompson, 1981, p. 17)

Dessa maneira, o autor cita que os historiadores devem olhar para além da experiência de análise dos acontecimentos econômicos, que o social estaria intrínseco ao econômico, compreendendo que cada sujeito age de maneira determinada por conta das suas experiências, suas situações e as suas relações. Salientando assim, que os conceitos não podem ser estáticos, pelo contrário, os conceitos são elásticos, sendo utilizados apenas como expectativa e nunca como regra, dependendo sempre do contexto. Nesse sentido, é inevitável quando falamos de sindicalismo, compreender quem foram os agentes filiados ao sindicato e qual a sociedade em que esses agentes estavam inseridos.

Analisando o caso de Passo Fundo, é necessário compreender o período anterior ao surgimento do STR, a década de 1950, onde percebemos a população do campo composta por proprietários rurais, produtores rurais e trabalhadores do campo, tendo cada um dos grupos reivindicações diferentes as suas entidades de representação. Para Picolotto (2011) o meio rural da região era composto,

de colono, descendente de imigrante e/ou pequeno proprietário; a de peão (assalariado rural) que congregava situações diversas de trabalho assalariado permanente, temporário e/ou ainda com remuneração através de gêneros alimentícios; os arrendatários de terras; os posseiros em terras públicas ou privadas; e os caboclos que mais do que vinculada a uma forma de trabalho, era uma categoria de recorte étnico-cultural usada para designar um grupo social miscigenado entre brancos, negros e índios, na relação geralmente com os colonos (p.90)

Uma das entidades de representação dos trabalhadores rurais foi o

Movimento dos Agricultores Sem Terra (MASTER), entidade considerada próxima de ideais comunistas (PICOLOTTO, 2011), (NORA, 2002) e que tinha por objetivo reivindicar terras para aqueles que não possuíam, debatendo a necessidade de uma Reforma Agrária e fazendo ocupações, como o caso da Fazenda Sarandi, e retomadas indígenas (TEDESCO; CARINI, 2007, p. 30), o que preocupava alguns setores da Igreja, bem como agentes políticos contrários à redistribuição de terras e ao comunismo.

Por meio desses setores de oposição ao Master surge em Passo Fundo o STR, no ano de 1962, atuando junto a parcela da população do campo que não se sentia representada pela política reivindicatória da Reforma Agrária, o pequeno produtor rural. Esse grupo requeria ao se filiarem ao STR/PF serviços de assistência médica, odontológica e jurídica para a conquista dos direitos trabalhistas e agrários (HELLER DA SILVA, 2006, p.331), bem como de modernização do campo, como o caso de escolas agrícolas e implementos agrícolas (PICOLOTTO, 2011, p.100), (TEIXEIRA, 2005, p.22). Ressalta-se ainda que, os pequenos proprietários rurais correspondiam a 90,19% dos filiados ao STR/ PF como apresentado na amostragem da pesquisa desenvolvida por Moretto (2020, p. 37) e tinham em sua grande maioria pequenas propriedades rurais, cerca de 1 a 4 módulos fiscais (MORETTO, 2020, p. 48).

Por outro lado, o STR Crato surge no contexto de uma grande importância das atividades ligadas à Cana de Açúcar e a uma produção diversificada ligada à pecuária, casas de farinhas e a produção de gêneros alimentícios de primeiras necessidades (SILVA, 2010, p. 15), além disso, a região era formada pela agricultura que representava "nas décadas de 50 e 60 aproximadamente 67% da população economicamente ativa (PEA) dos quais 94,4% eram trabalhadores da enxada" (OCHOA, 1989, p. 54). A propriedade rural era diversificada, tendo pequenos proprietários, arrendatários, moradores, meeiros, trabalhadores temporários assalariados e pequenos rendeiros (SILVA, 2010, p. 17).

Nesse contexto, os trabalhadores rurais do Crato foram os que procuraram em maiores números o STR, por mais que não haja uma pesquisa realizada sobre os números de filiados que eram proprietários ou trabalhadores rurais, dá para analisar por meio do trabalho desenvolvido por Silva (2010, p.118), o qual entrevistou dez lideranças rurais do STR, e apresentou

detalhes sobre a vinculação de trabalhadores rurais na entidade. Salienta-se que, como apresentando anteriormente, os trabalhadores encontravam dificuldades ao ingressar no STR, por conta da repressão existente por meio dos patrões para com as atividades sindicais. No entanto, ao ingressar participavam ativamente de minicursos e palestras compartilhando experiências (SILVA, 2010, p. 104). Esses trabalhadores necessitavam desses cursos principalmente para compreender os direitos e deveres ao qual eles estavam incumbidos, ressaltando que

os trabalhadores rurais se obrigaram nas inúmeras reuniões sindicais a refletirem sobre as suas condições atuais de vida e de expropriação. Para tanto, ao mesmo tempo, eram impedidos de entender as circunstâncias e relaciona-las aos problemas enfrentados (SILVA, 2010, p. 79)

Ainda, impulsionado pela CONTAG, após o início do período ditatorial, o STR/Crato inicia as suas atividades assistenciais, passando a “funcionar o ambulatório, o gabinete odontológico e o departamento de apoio jurídico, prestando todo tipo de auxílio aos trabalhadores rurais, por meio do Programa de Assistência ao Trabalhador Rural (PRORURAL), mais conhecido como FUNRURAL” (SILVA, 2010, p. 104). Nota-se que o STR/ Crato não debatia acerca da modernização do campo ou dos direitos das propriedades agrárias.

Ressalta-se que a CONTAG tinha duas bandeiras principais durante o governo ditatorial, a assistência ao camponês e a modernização imposta pelo governo federal. Contudo, os STR's aplicavam esse debate da maneira que achavam mais pertinentes. No caso de Passo Fundo, eram feitos os debates sobre a modernização do campo, indicando, inclusive, o surgimento de escolas técnicas para essa função, isso se deu principalmente pelo grande número de proprietários rurais que esse sindicato continha em suas fileiras. Já no caso do Crato, por conter mais trabalhadores rurais, o debate acerca da modernização no campo e de implementos agrícolas acabou por não ser o foco, sendo focado no aprimoramento de líderes rurais e de assistências para esses trabalhadores rurais que em grande parte não tinham acesso a médicos e advogados para a garantia de seus direitos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Percebe-se que a História Regional é essencial para a compreensão das singularidades de cada Sindicato dos Trabalhadores Rurais. Por mais que houvesse uma representação nacional que organizava, junto aos seus delegados e representantes, os principais tópicos a serem debatidos pela comunidade rural, desde a década de 1960, foi-se necessário analisar a experiência história regional para compreender quais pontos são os principais a serem desenvolvidos na região.

Nota-se, também, que a região não é necessariamente um local definido por conceitos geográficos, mas vai além, tendo similaridades por conta da sua formação e de vivência da comunidade. Nos dois casos os STR's municipais tinham similaridade com os STR's das cidades vizinhas, justamente por terem uma composição rural parecida, com propriedades e agentes do campo com propostas similares.

Por fim, como citado acima, os dois sindicatos possuíam semelhanças nas suas composições, principalmente por serem organizados pela Igreja Católica e possuírem propostas articuladas pela CONTAG e pelo Governo Federal- como é o caso dos pontos assistencialistas. Contudo, os mesmos têm diferenças quanto ao enfoque de debates propostos para a comunidade, no caso do STR/ PF existia uma demanda acerca a modernização rural, sendo necessário que o sindicato debatesse e propusesse ideias para que houvesse uma melhoria para os proprietários e produtores rurais que eram a grande maioria dos que estavam filiados a este sindicato. Do outro lado, nota-se que no STR/Crato o debate a acerca da modernização não é levantado, justamente pela sua composição filial ser de empregados rurais, os quais estão mais preocupados com os seus direitos ao se filiarem ao sindicato.

REFERÊNCIAS

ALBUQUERQUE, Ronald de Figueiredo. Igreja, Sindicato e Movimento dos Trabalhadores. Fortaleza: Ceará, 1991.

AMADO, Janaína. História e região: reconhecendo e construindo espaços. In: SILVA, Marcos A. (Coord.). República em migalhas: história regional e local. São Paulo: Marco Zero, 1990.

BATISTELLA, Alessandro. O movimento operário e sindical em Passo Fundo (1900-1964): história e política. 2007. 267 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de História, Universidade de Passo Fundo. Passo Fundo: Ediupf, 2007.

CARBONARI, María Rosa. De cómo explicar la región sin perderse en el intento. Repasando y repensando la Historia Regional. História Unisinos, [S.L.], v. 13, n. 1, p. 19-34, 30 abr. 2009. UNISINOS - Universidade do Vale do Rio Dos Sinos. <http://dx.doi.org/10.4013/htu.2009.131.02>. Disponível em: <https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&ved=2ahUKewiW5Jzp74H2AhXkpJUCHfBSBn8QFnoECAwQAQ&url=http%3A%2F%2Frevistas.unisinos.br%2Findex.php%2Fhistoria%2Farticle%2Fdownload%2F5070%2F2319%2F16215&usg=AOvVaw1VjjCMyJn-Fo14M5gqviX6m>. Acesso em: 07 jan. 2022.

FICO, Carlos. História do Brasil contemporâneo: da morte de Vargas aos dias atuais. São Paulo: Contexto, 2015.

HELLER DA SILVA, Osvaldo. A foice e a cruz: comunistas e católicos na história do sindicalismo dos trabalhadores rurais do Paraná. Curitiba: Rosa de Bassi Editora, 2006.

LINHARES, Maria Yedda. História agrária. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (Org.). Domínios da história: ensaios de teoria e metodologia. Rio de Janeiro: Campus 1997. p. 165-166.

MACHADO, Ironita A. Policarpo; TEDESCO, João Carlos. História do mundo rural: construção do conhecimento em perspectiva. In: MACHADO, Ironita A. Policarpo; TEDESCO, João Carlos; GERHARDT, Marcos (org.). História do Mundo Rural: o sul do brasil. Erechim: All Print, 2020. p. 13-42.

MEDEIROS, Leonilde Servolo de. Lavradores, trabalhadores agrícolas, camponeses: os comunistas e a constituição de classes no campo. Tese (Doutorado), Programa de Doutorado em Ciências Sociais. Campinas: UNICAMP, 1995.

NORA, Helenice Aparecida Derkoski Dalla. A Organização Sindical Rural no Rio Grande Do Sul e o Surgimento do Sindicato dos Trabalhadores Rurais De Frederico Westphalen (1960 – 1970). 2002. 150 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de História, Universidade de Passo Fundo, Passo Fundo: Ediupf, 2002.

OCHOA, Maria Glória W. As origens do movimento sindical de trabalhadores rurais no Ceará: 1954-1964. Fortaleza: UFC/NUDOC, 1989.

PICOLOTTO, Everton Lazzaretti. As Mãos que Alimentam a Nação: agricultura familiar, sindicalismo e política. 2011. 289 f. Tese (Doutorado) - Curso de Ciências Sociais, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2011.

RECKZIEGEL, Ana Luiza Setti. História regional: dimensões teórico-conceituais. História: debates e tendências, Passo Fundo: Ed. UPF, v. 1, 1999.

SILVA, José Santana da. A BUROCRATIZAÇÃO DO SINDICALISMO RURAL NO BRASIL. Plurais, Goiana, v. 4, n. 2, p. 79-100, jan. 2014.

TEDESCO, João Carlos; CARINI, Joel João. Conflitos Agrários no Norte Gaúcho 1960-1980. Porto Alegre: Est Edições, 2007.

TEIXEIRA, Jodenir Calixto. MODERNIZAÇÃO DA AGRICULTURA NO BRASIL: impactos econômicos, sociais e ambientais. Revista Eletrônica da Associação dos Geógrafos Brasileiros, Três Lagoas, v. 2, n. 2, p. 21-42, set. 2005. Disponível em: <https://periodicos.ufms.br/index.php/revagb/article/view/1339/854>. Acesso em: 05 set. 2020.

THOMPSON, Edward P. A miséria da teoria ou um planetário de erros. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

VISCARDI, Claudia. História, região e poder: a busca de interfaces metodológicas. Locus: revista de história, Juiz de Fora: Ed. UFJF, v. 3, n. 1. 1997. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/locus/article/view/20441>.

Acesso em: 05 jan. 2020.

Pesquisas utilizadas como fontes:

MORETTO, Milena. O TRABALHADOR RURAL E A PROPRIEDADE DA TERRA: O SURGIMENTO DO SINDICATO DOS TRABALHADORES RURAIS DE PASSO FUNDO (1962-1970). 2020. 63 f. TCC (Graduação) - Curso de História, Universidade de Passo Fundo, Passo Fundo, 2020. Disponível em: <https://drive.google.com/file/d/11vZzKvDhtQEmluqFef9tdoYc3jZ5L4sl/view>. Acesso em: 05 jan. 2022.

SILVA, João Paulo Fernandes da. A EXPERIÊNCIA ORGANIZACIONAL DOS TRABALHADORES RURAIS NO MUNICÍPIO DE CRATO- CE (1960-1970). 2010. 147 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de História, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2010. Disponível em: <https://repositorio.ufc.br/handle/riufc/2890>. Acesso em: 06 jan. 2022.

FRONTEIRAS COMERCIAIS BRASILEIRAS – FORTALECIMENTO DAS RELAÇÕES SUL – SUL (2003-2014)

BRAZILIAN COMMERCIAL BORDERS – IMPROVING THE SOUTH – SOUTH RELATIONS (2003-2014)

Caio Rafael Peppe¹

RESUMO: Compreender os fundamentos do comércio exterior, em síntese, como a expansão econômica de estados e regiões além de fronteiras é ponto central deste trabalho. Ao apresentar as estratégias da política comercial externa brasileira à luz da teoria das fronteiras, compreendemos a fronteira como um conceito amplo, e que como consequência, deixa de ser objeto de estudo exclusivo sob o aspecto político. Esta interpretação, nos possibilita a compreender como o incremento da política comercial externa brasileira ocorreu, por meio do fortalecimento das relações Sul- Sul, o que acarretou na expansão das fronteiras comerciais nacionais. Palavras-chave: Fronteiras. Política comercial externa. Política industrial brasileira. Estratégias competitivas. Internacionalização.

PALAVRAS-CHAVE: Fronteiras. Política comercial externa. Política industrial brasileira. Estratégias competitivas. Internacionalização.

ABSTRACT: Understanding the fundamentals of foreign trade, in summary, as the economic expansion over borders is the key point presented throughout this paper. By presenting the commercial expansion policies of the Brazilian foreign trade strategies, according to the border theory, we are able to understand it as a wider concept, and as a consequence becoming study

¹ Mestre em Administração pelo Programa de Pós-Graduação em Administração (PRPOPAD) do Centro de Ciências Sociais Aplicadas (CCSA) da UFPE. Aluno do Programa de Doutorado em História do (PPGH) no (IFCH) da Universidade de Passo Fundo (UPF). Gerente dos Programas de Pós-Graduação Corporativos da Fundação Dom Cabral (FDC). E-mail: caio.peppe@fdc.org.br; 188274@upf.br

object of other fields, not only considering the political aspect. This approach, allows us, to comprehend how the Brazilian commercial expansion occurred by improving the South- South relations, which brought, finally, to the national commercial border expansion. Keywords: Borders. Foreign commercial policies. Brazilian industrial policies, Competitive strategies. Internationalization.

KEYWORDS: Borders. Foreign commercial policies. Brazilian industrial policies, Competitive strategies. Internationalization.

INTRODUÇÃO

Ao se considerar, do ponto de vista de uma abordagem formal, o conceito de fronteira, define em suma os limites do exercício do poder de um determinado Estado. Juntamente com o conceito formal de fronteira (político), fronteiras econômicas, sociais, culturais e ambientais podem limitar mais que uma determinada divisória geográfica. Ao mesmo tempo em que são menos perceptíveis, e assim, menos compreensíveis pelo senso comum. (MACHADO, 2005).

Neste sentido, o uso do termo fronteira deixa de sugerir apenas uma linha de demarcação em determinado espaço geográfico ou lugar unidimensional da vida política, onde um Estado acaba e outro começa. Embora, tradicionalmente a noção de fronteira tenha sido associada ao limite político-territorial, o termo não guarda o mesmo sentido, pois, como qualquer outro conceito, este também sofre modificações e incorpora novos elementos ao longo do tempo, pelo próprio avançar das sociedades, pelo desenvolvimento de novas técnicas de produção e pelas próprias mudanças políticas, econômicas e culturais das sociedades em geral. (FERRARI, 2014).

Ainda, ao nos questionarmos hoje sobre a utilização do termo, veremos que ele está presente e engloba tanto fronteiras materiais quanto metafóricas. O termo tem sido empregado hoje em vários sentidos, que vão desde o limite entre dois países – talvez o de uso mais frequente – até em sentidos simbólicos ou figurados, como: fronteira social, fronteira moral, fronteira epistemológica, fronteira militar, fronteira entre consciente e inconsciente, fronteira linguística, fronteira entre o bem e o mal, fronteira

econômica, dentre outras utilizações. (FERRARI, 2014).

Como qualquer outro conceito, as modificações conceituais ocorreram, sendo próprio da ciência, que no avanço do conhecimento busca permanentemente respostas mais adequadas para explicar, em determinados momentos, alguns fenômenos que nos cercam. Neste sentido, a ressignificação ou renovação de seu conteúdo se faz necessária, pois como indica Ferrari (2014), os conceitos variam de uma época para outra, são recriados pelos olhares humanos a cada período.

Fronteira, nesta dimensão, deixa de ser objeto de estudo sob o aspecto político exclusivamente, e passa a ser também, objeto de estudo dentro de uma perspectiva da geografia humana, social e cultural, particularmente nas integrações econômicas regionais, onde as fronteiras têm sido o centro de interesse de pesquisas renovadas e que compõem o principal objetivo de estudo deste trabalho.

Assim, o debate atual sobre o significado de fronteira tende a associar-se particularmente aos movimentos de integração de estados nacionais, como sugeriu Raffestin (1974, p. 23). Por meio da avaliação da situação europeia o autor relata que é nos movimentos de integração econômica que se vê acentuar o interesse de novos estudos sobre a fronteira, uma vez que se percebeu, que a fronteira pode ter efeitos múltiplos e variados e que consiste mais um fato social que um fato espacial stricto. Essa é também a análise de Anderson (1997), quando descreve que a temática foi durante muito tempo tratada como questão marginal, só entrando em constante debate nas relações políticas internacionais, com o processo de reestruturação dos controles fronteiriços da União Europeia, a partir dos anos 90. Para Anderson, a relativa negligência em relação aos estudos sobre fronteiras escondeu temporariamente incertezas sobre a sua natureza, as suas funções e os seus significados.

Ferreira (1988), por sua vez, intensifica a discussão ao afirmar que o Estado e o desenvolvimento tecnológico são os determinantes históricos da produção da fronteira, e que este consiste em um espaço em incorporação ao espaço global/fragmentado, mas não plenamente estruturado, e que é dotado de alto potencial político. Condições atuais de produção da fronteira são principalmente: a apropriação do espaço por várias frações do capital; a mobilidade da força de trabalho; as redes de ordenação do

espaço, especialmente as redes urbanas, as bases logísticas da integração econômica e ideológica; a fragmentação do espaço e a formação de novas regiões integradas, inclusive, entendidas hoje como um poder regional.

Desta forma, passamos a compreender a nova função do Estado não mais como a do gerenciador do espaço econômico, mas como um garantidor das condições de reprodução das relações de dominação inerentes à hierarquia dos grupos e dos lugares. (FERREIRA, 1988). Neste sentido, é possível apontar a nova função Estado como o de provedor do conjunto de condições para a expansão econômica dos agentes localizados em um determinado território na busca da expansão das suas respectivas relações comerciais, sejam estas dentro ou fora dos limites territoriais do Estado promotor. Esta busca pelo fortalecimento do núcleo econômico nacional, transferindo à sociedade responsabilidades empreendedoras e consequentemente ajudando-a a operar em múltiplos territórios foi definida por Cervo & Bueno (2015), como o Paradigma do Estado Logístico².

Assim, Ferreira, (1988), afirma que a fronteira consiste no espaço da expectativa de reprodução ampliada para praticamente todos os atores do jogo das relações comerciais, e neste sentido, apresentam-se incertezas quanto a essa reprodução, na medida em que as ações sociais de um determinado Estado, respondem a um conjunto de orientações políticas e valorativas, não considerando apenas os resultados econômicos oriundos da expansão comercial, condição esta, que lhe atribui valor dinâmico e estratégico. Questões atinentes à fronteira podem, assim, ser investigadas em espaços muito distintos das franjas de pioneiros em áreas longínquas, e que fortemente impactam a análise das relações comerciais externas entre os diversos atores do sistema internacional de comércio.

O Cenário da Política Comercial Externa Brasileira

Entender a questão da fronteira como um fenômeno múltiplo, é vital no processo de compreensão da expansão da participação brasileira no comércio internacional, e central para a análise das estratégias de expansão adotadas pelo governo brasileiro. Desta forma, é importante compreender que as relações de comércio exterior são definidas como o conjunto das

2 O Paradigma do Estado logístico, que fortalece o núcleo nacional, transferindo à sociedade responsabilidades empreendedoras e ajudando-a a operar no exterior, para equilibrar os benefícios da interdependência mediante um tipo de inserção madura no mundo globalizado. (BUENO & CERVO, 2015).

relações de trocas de bens e serviços através de fronteiras internacionais ou territórios. (Cavusgil, 2010).

Neste sentido, analisar as relações comerciais brasileiras sem considerar a questão da teoria das fronteiras, no sentido stricto, se torna incompleto. Logo, ao considerar o comércio internacional como o conjunto de trocas além de fronteiras, cabe a fronteira o sentido de campo de atuação do pesquisador das relações comerciais externas. (Keegan 2005).

Assim, entender que o conceito de fronteira é um conceito vivo e em constante transformação nos leva a apontar a direta inter-relação entre a fronteira e o comércio exterior.

A busca pela expansão comercial em mercados internacionais apresenta vantagens para o processo de desenvolvimento industrial de uma determinada nação. Países que optam por incremento de sua participação no comércio internacional consideram apresentar maiores níveis de rentabilidade comercial, eficiência e principalmente de crescimento do conjunto de atividades econômicas internas (Porter, 1989).

Neste sentido, Visentini (2013), definiu que, a política comercial externa de um país envolve aspectos amplos dentro do conjunto das Relações Internacionais. Deve-se focar a orientação governamental de determinado país a propósito de determinados governos e/ou Estados, ou ainda regiões, situações e estruturas, em conjunturas específicas. A interação, conflitiva ou cooperativa, das políticas externas devem ser consideradas como parte de um sistema mundial, constituindo então em seu conjunto a política externa.

Do ponto de vista das relações comerciais de um Estado, a elaboração da política comercial externa deve considerar o panorama legal, político, econômico, social e ambiental sob a perspectiva histórica deste conjunto de variáveis do ambiente interno (SOBEET, 2007³). Em outras palavras, pensar no processo de expansão internacional sem conhecimento da perspectiva histórica, na qual está inserida uma determinada sociedade, não permite a compreensão das variáveis para a elaboração efetiva de políticas comerciais externas.

Esta ideia de que as estratégias da política comercial externa de um Estado passam pelo profundo conhecimento, do construto histórico de um

3 SOBEET – Sociedade Brasileira de Estudos de Empresas Transnacionais e da Globalização.

país foi reforçada pelo economista Celso Furtado (1959). Furtado em sua obra *Formação Econômica do Brasil*, afirma que devemos observar a estrutura econômica sob uma perspectiva histórica, e conseqüentemente de fronteira. Afinal, muitos dos problemas enfrentados hoje são reflexos do excludente modelo econômico herdado da Colônia e baseado na monocultura, no latifúndio, na escravidão, na perseguição à indústria, na ausência de estrutura educacional e no desprezo pelo trabalho e com foco em mercados internacionais, muitas vezes baseado em modelos exportadores primários. Este contexto é o que fundou as colunas tradicionais do processo histórico de estruturação da política comercial externa brasileira.

A cultura da política comercial externa brasileira construiu a da condição dependente e periférica no sistema mundial (Visentini, 2013). O país agrícola de dimensões continentais durante a Colônia, o Império e a República Velha do Café, transferiu seu vetor externo da Europa para os Estados Unidos, mas manteve uma acanhada diplomacia de âmbito regional. A industrialização, contudo, mudou, gradativamente, a agenda internacional do país e o alcance de sua política externa. Entre avanços concretos e projetos frustrados, finalmente na passagem do século XX ao XXI, o Brasil parece ter alcançado a posição de potência emergente, com uma economia em expansão e uma projeção mundial, de certa forma, reconhecida pelas potências tradicionais (Pires et al, 2010).

Assim, Visentini (2013), classifica as nossas relações comerciais exteriores em três grandes fases ou ciclos, a primeira fase foi pautada na dupla problemática da subordinação unilateral ao capitalismo mediterrânico e norte-atlântico e da construção do espaço nacional, a qual se estendeu por quatro séculos.

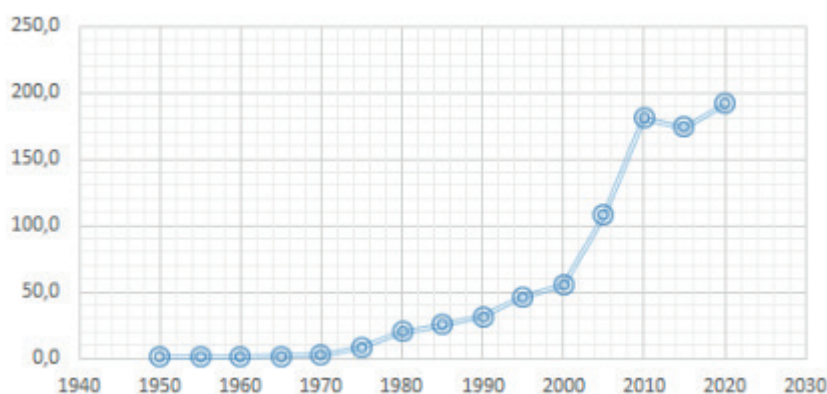
A unilateralidade durante a hegemonia norte-americana representaria um novo período das relações internacionais do Brasil (2ª fase). Nela, seria concluído o traçado das fronteiras, o país se voltaria para um processo de inserção hemisférica e iniciaria uma vinculação mais estreita da política externa com o desenvolvimento econômico.

A 3ª fase das relações externas brasileiras, embora começasse a emergir desde o segundo governo Vargas, intensificou-se com a Política Externa Independente de Jânio Quadros e João Goulart, entre 1961 e 1964, que se configurou de forma explícita em nossa agenda diplomática. O ter-

ceiro grande período das relações exteriores brasileiras, o da multilateralidade na fase da crise de hegemonia no sistema mundial, se estende até a atualidade, e foi fortalecida com a posição brasileira de se estabelecer como um global player⁴ a partir da década de 1990.

Assim, e para que possamos ilustrar os desafios da projeção da política comercial externa brasileira, cabe entender a nossa participação na estrutura de comércio internacional. O Ministério do Desenvolvimento, Indústria e Comércio Exterior (MDIC), publica, anualmente, o relatório: Balança Comercial Brasileira. O estudo nos fornece três dados importantes. Primeiro, o volume de exportações brasileiras cresce na cadeia global de comércio, de forma contundente, conforme demonstrado na Figura 1. Segundo, a participação do país, no total dos negócios globais, se mantém praticamente estável, desde o início da publicação dos estudos pelo MDIC e OMC em 1950, conforme apresentado na Figura 2. Terceiro, a clara mudança no estabelecimento de parcerias comerciais de destino para as nossas exportações iniciadas no início deste século, conforme apresentado na Tabela 1.

Figura 1: Volume de Exportações Brasileiras – Em Bilhões de USD



Fonte: O Autor. Adaptado de MDIC (2021).

4 Global Player- Posicionamento de política comercial externa onde um determinado país busca enfatizar a autonomia de suas relações comerciais por meio da diversificação de parceiros internacionais. O objetivo é o de acessar múltiplos mercados de destino, a fim de incrementar a participação comercial nacional (VIGEVANI & CEPALUNI, 2009).

Figura 2: Participação Brasileira na Cadeia Global de Comércio – (1950 – 2019).



Fonte: O Autor. Adaptado de OMC (2020).

Tabela 1: Destino das Exportações Brasileiras – (2000 – 2015)

Mercado de Destino	Participação nas Exportações (%)			
	2000	2005	2010	2015
China	1,97%	5,77%	15,25%	18,63%
Estados Unidos	23,93%	19,02%	9,56%	12,60%
Argentina	11,32%	8,38%	9,17%	6,70%
Países Baixos	5,07%	4,46%	5,07%	5,25%
Alemanha	4,58%	4,24%	4,03%	2,71%
Japão	4,49%	2,94%	3,54%	2,53%
Chile	2,26%	3,05%	2,11%	2,08%
Índia	0,39%	0,96%	1,73%	1,89%
México	3,11%	3,43%	1,84%	1,88%
Itália	3,89%	2,73%	2,10%	1,71%
Coreia do Sul	1,05%	1,60%	1,86%	1,63%
Bélgica	3,24%	1,81%	1,72%	1,56%
Venezuela	1,37%	1,87%	1,91%	1,56%
Espanha	1,82%	1,82%	1,92%	1,54%
Reino Unido	2,72%	2,19%	2,29%	1,52%
Arábia Saudita	0,75%	1,01%	1,54%	1,44%
Uruguai	1,21%	0,72%	0,76%	1,43%
EAU	0,42%	0,62%	0,92%	1,31%
Paraguai	1,51%	0,81%	1,26%	1,29%
Rússia	0,77%	2,46%	2,06%	1,29%
Outros	24,12%	30,09%	29%	29,43%

Fonte: O Autor. Adaptado de MRE (2016)

Assim, e ao analisar a participação brasileira no total da corrente de comércio internacional, é possível perceber crescimento orgânico. Já, a participação brasileira no fluxo total do comércio internacional apresenta volume histórico quase inalterado. Outro ponto relevante a ser considerado é uma mudança significativa relacionada aos principais mercados de destino das exportações brasileiras em 2015, quando comparado ao mapa apresentado no início do século.

O Posicionamento Brasileiro como Global Trader

Para Oliveira (2012), compreender este contexto é central para a aná-

lise da trajetória de crescimento da economia brasileira entre 1930 e 2015, o que nos permite, a partir de então compreender a posição brasileira de enfatizar o conceito de global trader na formulação da política comercial externa.

O binômio autonomia-desenvolvimento, que funda as bases da inserção internacional brasileira, passa a ganhar nova forma com o impulso renovado de integração da economia brasileira à mundial. A mudança do modelo de desenvolvimento, com menor proteção econômico-comercial, reestruturou as necessidades internas em termos de possibilidades externas, que também se apresentavam variantes. A autonomia é, então, buscada pela via da integração e da participação. (OLIVEIRA, 2012).

Por meio da interrupção deste projeto a partir da década de 1980 e fortemente modificado com um conjunto de reformas liberalizantes a partir de 1990, coube a década seguinte a tarefa de reconstruir um projeto de desenvolvimento nacional. (CARVALHO & GIUBERTI, 2010).

Neste sentido, dois homens de Estado, os Presidentes Fernando Henrique Cardoso (1995-2002) e Luiz Inácio Lula da Silva (2003-2010), ao exercerem 16 anos de mandato, foram determinantes para a evolução do modelo brasileiro de inserção internacional, na passagem do século XX para o XXI. O primeiro nutria suas ideias e decisões com a filosofia do paradigma neoliberal⁵, o segundo com a da missão logística do Estado. Mas, o pensamento apenas, não basta para qualificar as estratégias dos dois presidentes. Ao ensaiar em seu segundo mandato o paradigma logístico de política comercial externa, FHC, abriu a porta para seu sucessor, que adotou o novo padrão com o fim de promover a inserção interdependente do país. (BUENO & CERVO, 2015)

Bartesaghi, 2104, em seu texto, la estrategia de Brasil como "global player": efectos en el desarrollo de la integración regional, apresenta um elemento central na discussão acerca da análise da política comercial externa do país. Neste contexto, incorporar o conceito de global trader significava que o Brasil tinha interesses globais, e assim, poderia assumir posi-

5 O Paradigma Neoliberal ou Normal, foi denominado pelo expoente da comunidade epistêmica argentino, Domingo Cavallo, em 1991, quando era ministro das Relações Exteriores do governo de Menem. Aspiraram ser normais os governos latino-americanos que se instalaram em 1989-1990. A experiência de uma década revela que esse paradigma envolve três parâmetros de conduta: como Estado subserviente, como Estado destrutivo e como Estado regressivo, reserva para a nação as funções da infância social. (BUENO & CERVO, 2015).

ções e agendas diversificadas, buscando mercados e novas relações sem se vincular de forma automática a um único parceiro.

Assim, e após a abertura do mercado brasileiro, nos anos 1990, criou-se um novo desafio para o comércio exterior nacional. A abertura, destinava-se, pela lógica política, que neste sentido forçou a modernização do sistema produtivo e a elevação de sua competitividade externa. Visto que os fluxos do comércio não confirmavam tal fato, o governo brasileiro passou a negociar em múltiplas frentes, visando com seus esforços incrementar sua atuação por meio de organismos multilaterais. (BUENO & CERVO, 2015)

A integração à globalização em seus múltiplos processos deu a linha da política comercial brasileira no período, e foi determinante para integrar, no longo prazo, os vetores que nortearam a estratégia brasileira por meio do enfoque estruturado na visão do Brasil como global trader. Tal posicionamento regeu a estratégia da negociação comercial brasileira, vinculado a objetivos de ampliação da participação nacional no fluxo global de comércio, por meio do incremento da atuação de empresas brasileiras no âmbito internacional e pela redução de políticas de proteção das relações com parceiros comerciais tradicionais. Outro ponto relevante, ainda neste contexto, se deu pelo incentivo a expansão internacional brasileira, por meio, principalmente do incremento das exportações, e das operações internacionais com investimento direto de empresas brasileiras⁶.

Estratégias de Expansão – As Relações com o Sul

A importância dada às relações com países em desenvolvimento, do Sul global, foi característica importante no processo de universalização da agenda externa do Brasil durante o governo Lula.

Tal ênfase, como destacado por Veiga (2005), leva à mudança de prioridades de negociação com países desenvolvidos, como já havia sido observado ao longo do governo FHC, para países em desenvolvimento, articulando a política comercial externa a novos enfoques expostos na política externa em geral.

Com a progressiva redução da participação dos países desenvolvidos no volume das exportações brasileiras, como observado na Tabela 3,

6 Para Keegan (2005) os modelos de internacionalização das empresas derivam de cinco estratégias, aqui denominada de grupos: (a) Exportação. (b) Joint Venture. (c) Licenciamento. (d) Investimento Direto. (e) Franqueamento.

outro trilha da estratégia comercial externa do governo Lula estruturou-se, a partir das tentativas de realização de acordos comerciais com países em desenvolvimento com escopo e agenda específicos, atendendo à dinâmica mais geral da política externa. A lógica da universalização de parcerias da política externa voltada à autonomia pela diversificação⁷, embasa a realização de acordos regionais com países do Sul global, dando suporte à dinâmica das relações políticas entre os Estados em foros distintos e transcendendo os interesses essencialmente econômico-comerciais.

O primeiro acordo preferencial de comércio assinado entre o Mercosul e um país ou bloco não pertencente à América do Sul foi o acordo Mercosul-Índia, firmado em março de 2005 e em vigor a partir de junho de 2009 (Oliveira, I.T.M, 2012). Tratava-se de acordo de abrangência muito pequena, apenas 452 linhas tarifárias, e, conseqüentemente, com efeitos sobre o comércio entre os participantes, porém ainda muito limitado. Em 2007, foi assinado o acordo Mercosul-Israel e em 2008, o acordo Mercosul-Sacu⁸. Já em 2010, o Egito e o Mercosul assinaram acordo comercial para a liberalização seletiva e parcial das trocas entre suas economias. Negociações com a Jordânia e com o Conselho do Golfo foram iniciadas, mas não resultaram em acordo. (Oliveira, I.T.M, 2012).

Ainda, e com relação a estratégia de promoção comercial, o Governo Lula deu continuidade a iniciativa de internacionalização de empresas exportadoras brasileiras com a inauguração de Centros de Distribuição (CDs) em Frankfurt (Alemanha), Lisboa (Portugal) e Dubai (Emirados Árabes). Existia ainda, quatro CDs em processo de instalação na Polônia, no Panamá, na África do Sul e na China. (CAVALCANTE & LIMA, 2014).

De fato, a partir de 2003 as curvas de exportação alteram o padrão dos oito anos anteriores e passam a apresentar um caráter visivelmente ascendente. O valor das exportações em 2010 representou um aumento de

7 A autonomia pela diversificação consiste no estabelecimento de múltiplas parcerias comerciais externas por meio do estabelecimento do vetor multilateral como estratégia de inserção nacional e sobre a construção de relações com a região (geográfica) onde um determinado Estado se insere. (Vigevani & Ramanzini, 2009).

8 Mercosul- Sacu- Acordo de Comércio Preferencial (ACP) entre MERCOSUL e a União Aduaneira da África Austral (SACU), formada pela África do Sul, Namíbia, Botsuana, Lesoto e Suazilândia, foi firmado pelos países membros do Mercosul em Salvador, em 15 de dezembro de 2008, e pelos países africanos em Maseru, em 3 de abril de 2009. O acordo foi aprovado pelo Congresso Nacional por meio do Decreto Legislativo nº 220, de 18 de setembro de 2015, e promulgado pelo Decreto n.º 8.703 de 1º de abril de 2016. (Brasil, 2021).

265,42% em relação a 2003, primeiro ano do governo Lula. (CAVALCANTE & LIMA, 2014).

Além dos países da América do Sul, outros países e blocos do hemisfério Sul também foram alvos da estratégia comercial do governo Lula. Todos os destinos destacados obtiveram variação positiva no valor das exportações. (VISENTINI, 2005).

Neste sentido, o destaque vai para a variação do valor de exportação para os países que compunham os BRICS⁹, que durante o governo Lula variou positivamente em 579,10% e superou em importância absoluta a relação comercial com os países da América do Sul, a partir de 2008. De forma um pouco mais sutil, encontravam-se os Tigres Asiáticos, a Associação de Nações do Sudeste Asiático (Asean) e o continente africano (com exceção do Oriente Médio) (CAVALCANTE & LIMA, 2014). A partir da Tabela 3, fica evidente que o valor das exportações para esses três destinos não se compara ao da América do Sul ou dos BRICS; porém, é importante destacar que estes apresentaram variação positiva, respectivamente, de 189,56%, 355,13% e 223,61%.

Ainda no período, a dependência do mercado consumidor norte americano e europeu caiu consideravelmente ao longo do governo Lula. Mercados alternativos ganharam relevância, com destaque novamente para a China e países do hemisfério sul. Além disso, o Mercosul manteve sua importância comercial para o Brasil apesar de o país não ter recuperado a participação média de 17% dos anos 1997 e 1998, as exportações brasileiras com destino ao bloco cresceram quase 300% durante o governo Lula. (CAVALCANTE & LIMA, 2014).

A administração brasileira fez um importante avanço durante os oito anos do governo trabalhista. A diversificação dos parceiros comerciais gerou menor sensibilidade aos choques externos e conseqüente maior capacidade de aumento das exportações, levando maior dinamismo da economia interna, à época. Vários países apresentaram aumento significativo na participação das exportações brasileiras; porém, apenas os casos da América do Sul e do Egito são devidos aos esforços multilaterais no âmbito

⁹ O acrônimo BRIC foi cunhado em 2001 pelo banco de investimentos Goldman Sachs, para indicar as potências emergentes que formariam, com os Estados Unidos, as cinco maiores economias do mundo no século XXI. Em 2006, os países do BRIC deram início ao diálogo que, desde 2009, tem lugar nos encontros anuais de chefes de Estado e de Governo. Em 2011, com o ingresso da África do Sul, o BRICS alcançou sua composição definitiva, incorporando um país do continente africano. (BRASIL, 2019).

do Mercosul. (CAVALCANTE & LIMA, 2014).

Como contraponto, as negociações comerciais com os países desenvolvidos, principalmente com mercados membros da União Europeia e dos Estados Unidos, estiveram estagnadas ou pouco evoluíram no período aqui apresentado.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Analisar o processo de expansão comercial externa brasileira ao longo do período apresentado neste trabalho, por meio da teoria das fronteiras, nos apresenta uma nova e rica perspectiva de considerar a questão da fronteira como um campo amplo de interpretação e de fundamentação das relações comerciais de um determinado Estado. Neste sentido, examinar as teorias de comércio internacional são consequências diretas da interpretação fundamentada no amplo escopo da expansão do termo fronteira, por meio do comércio.

O objetivo do governo Lula, em termos de política comercial externa, pareceu ser o de diversificar parceiros comerciais, a começar pela América do Sul. De fato, constata-se que o foco dessa diversificação foram os países em desenvolvimento do Hemisfério Sul. Lima (2005), aponta que a chamada cooperação Sul-Sul não foi posta em prática por acaso, assim como também não representou uma substituição das relações com os parceiros tradicionais do Hemisfério Norte (Estados Unidos e União Europeia, fundamentalmente). Essa nova estratégia objetivava ampliar o fluxo comercial a partir da compreensão, de que o comércio brasileiro com os Estados Unidos e União Europeia já teria alcançado um valor limite, e que os incrementos seriam apenas marginais.

Outro fato importante fez reduzir a importância relativa das regiões mais industriais: o intenso crescimento econômico dos países asiáticos e o correspondente aumento de demanda por produtos primários, que gerou um alto custo de oportunidade para a integração do Mercosul.

A política externa brasileira, neste período, também apresentou traços singulares que limitavam o alcance das estratégias de hegemonia regional. O primeiro deles foi a crença na compatibilidade entre a aspiração de liderança regional e a vontade de se consolidar como global player. No entanto, a prática evidenciou as contradições das duas estratégias com a

região atuando como limite para a projeção internacional do Brasil e para sua vontade de potência, alimentando o ressentimento entre os vizinhos. No decorrer do governo Lula, a diplomacia brasileira buscou solucionar o dilema por meio da maior valorização da Cooperação Sul-Sul e da retração estratégica nas relações com a América do Sul – adotando uma postura de contenção de danos e tolerância com os vizinhos.

O segundo traço observado foi a vocação universalista da política externa brasileira. A retração no front regional permitiu que o Brasil aumentasse seu engajamento internacional. Nos últimos anos do Governo Lula, os envolvimento do país na tentativa de solucionar a crise em Honduras (2009), as negociações sobre o programa nuclear iraniano e a sua voluntariedade para participar da mediação da questão palestina demonstraram o ativismo externo brasileiro.

O terceiro traço identificado foi a forte ligação entre a política externa e o projeto de desenvolvimento nacional. Os investimentos do Brasil no seu entorno regional devem ser compreendidos dentro deste contexto. O enorme descompasso dos estímulos fiscais domésticos e os recursos destinados à vizinhança tornava clara a prioridade do governo.

Os dois princípios de autonomia e universalismo convergiram pela lógica de diversificação de parcerias e pelo multilateralismo na política externa à época. A construção de uma nova geografia do comércio e a lógica da Cooperação Sul-Sul foram noções usadas pela diplomacia brasileira como orientação para a nova política externa (DOMINGUES, 2013).

Assim, as tentativas de diminuir a excessiva dependência com os países do centro por meio da abertura e aprofundamento do diálogo com países não-tradicionais foram expressões claras da busca por autonomia e da orientação universalista da política externa brasileira. A ideia subliminar era de que a assimetria de poder entre os países do Norte e do Sul seria diminuída gerando um novo equilíbrio de poder que tornasse a ordem internacional mais justa, sob a ótica brasileira.

Desta forma, ao mesmo tempo, a ação coordenada dos países emergentes permitiu que eles recuperassem parte de sua autonomia e ampliassem seu poder de barganha nas negociações internacionais. Portanto, a autonomia pela diversificação e a ênfase no multilateralismo representam a síntese estratégica dos princípios norteadores de expansão da política

comercial externa do governo Lula.

REFERÊNCIAS

ANDERSON, Malcolm. Les frontières: un débat contemporain. *Cultures & Conflits*, n. 26-27, 1997.

BARTESAGHI, I. La estrategia de Brasil como "global player": efectos en el desarrollo de la integración regional. 2014.

BRASIL. Acordos Comerciais: Mercosul- SACU. Siscomex, 2021.

_____. BRASIL. Balança Comercial Brasileira: dados consolidados Brasília: MIDIC, 2020.

_____. BRASIL. BRICS: Brasília: MRE, 2019.

_____. BRASIL. MRE (Ministério das Relações Exteriores). Comércio Exterior: 20 principais parceiros, 2016.

CARVALHO, V.R.; GIUBERTI, A.C. A história do crescimento econômico brasileiro e a restrição externa. *Análise econômica*, v. 28, n. 54, 2010.

CAVALCANTE, Thiago; LIMA, Marcos Costa. A política comercial do governo Lula (2003-2010): uma análise comparativa das relações comerciais do Brasil com o Mercosul e com o resto do mundo. *Século XXI*, v. 4, n. 2, p. 53-72, 2014.

CAVUSGIL, S.T. et al. *Negócios internacionais: estratégia, gestão e novas realidades*. São Paulo: Pearson Prentice Hall, 2010.

CERVO, A.L.; BUENO, C. *História da política exterior do Brasil*. 2015.

DOMINGUES, Reinaldo Alencar. O perfil do Brasil como potência regional sul-americana no governo Lula (2003-2010). 2013.

FERRARI, Maristela. As noções de fronteira em geografia. *Perspectiva Geográfica*, v. 9, n. 10, 2014.

FERREIRA, IGNEZ COSTA BARBOSA. CERES E RIO VERDE: Dois momentos no processo de expansão da fronteira agrícola. Fundação Universidade de Brasília, p. 38, 1988.

FURTADO, Celso. Formação econômica do Brasil. Companhia das Letras, 2020.

KEEGAN, W. J. Marketing Global. 7. ed. Pearson Education do Brasil, 2005.

LIMA, M. R. S. A. Aspiração internacional e política externa. Revista brasileira de comércio exterior, v. 19, n. 82, p. 4-19, jan. - mar. 2005.

MACHADO, Lia Osório. Estado, territorialidade, redes. Cidades-gêmeas na zona de fronteira sul-americana. Continente em chamas. Globalização e território na América Latina, p. 243-284, 2005.

OLIVEIRA, I.T.M. Política comercial e política externa no Brasil: uma análise da estratégia de negociação comercial brasileira (1995-2010). 2012.

OMC (WORLD TRADE ORGANIZATION). World trade statistical review 2017. 2019.

PIRES, M.C. Economia brasileira: da colônia ao governo Lula. Saraiva, 2010.

PORTER, M. The competitive advantages of nations. Nova York: Free Press, 1990.

RAFFESTIN, Claude. Espace, temps, frontière. Cahiers de géographie du Québec, v. 18, n. 43, p. 23-34, 1974.

SOBEET. Internacionalização de empresas brasileiras. São Paulo. Editora Clio, 2007.

VEIGA, Pedro da Motta. Brazil's trade negotiation strategy under Lula. Rio de Janeiro: Cindes, 2005.

VIGEVANI, T.; CEPALUNI, G. A política externa de Lula da Silva: a estratégia da autonomia pela diversificação. Contexto internacional, Rio de Janeiro, v. 29, n. 2, p. 273-335, jun. 2009.

VIGEVANI, Tullo; RAMANZINI JÚNIOR, Haroldo. Mudanças da inserção brasileira na América Latina. Lua Nova: Revista de Cultura e Política, n. 78, p. 0-0, 2009.

VISENTINI, P. De FHC a Lula: uma década de política externa. Civitas: revista de ciências sociais. Porto Alegre, RS. Vol. 5, n. 2 (jul. - dez. 2005). p. 381-397, 2005.

_____ VISENTINI, P. A projeção internacional do Brasil: 1930-2012. Rio de Janeiro. Elsevier, 2013.

.

TERRITÓRIOS E RELIGIOSIDADES: FESTA DOS NAVEGANTES NO ESTADO DO RIO GRANDE DO SUL

Jackson Adair Gonçalves¹

INTRODUÇÃO

A festa em honra a Nossa Senhora dos Navegantes no Estado do Rio Grande do Sul é muita grande, devido a religiosidade que este povo gaúcho tem. Em uma revisão pela literatura, pode-se ver que as festas são tradicionais, ou seja, acontecem a mais de 50 anos em determinadas localidades, coincidindo no mesmo dia com a festa a Iemanjá, entidade da Umbanda, que se assemelha a imagem da santa do catolicismo. Sabe-se que a Umbanda é um sincretismo entre o catolicismo, espiritismo e matrizes africanas, e que suas entidades recebem nomes diferentes, mesmo tem a mesma missão espiritual de diversos santos católicos.

Sabe ainda, que a tradição a festa dos Navegantes foi herdada pelos antigos açorianos que viviam no Rio Grande do Sul e que cultivaram a tradição, deixando de legado para diferentes gerações.

Inúmeras festas conforme destacado na pesquisa, remontam os anos de 1800 nos territórios gaúchos, e que se tornou memória cultural e patrimonial em várias cidades.

A presente pesquisa visa elencar algumas festas religiosas de Nossa Senhora dos Navegantes no território gaúcho frisando a religiosidade como uma memória do passado estando no presente de seus municípios. Para isso, o marco da revisão bibliográfica inicia-se em 1800 até 2021, capturando aspectos patrimoniais, territoriais e religiosos.

Nossa Senhora dos Navegantes é considerada a padroeira dos barqueiros, das pessoas que andam no mar, rios, é a protetora fiel, que com sua ancora no pescoço simboliza a firmeza e segurança que dá aos seus seguidores. Não somente atende preces e pedidos espirituais de marinheiros, mas também de todos que clamam por seus nome.

As maiores festas já reuniram cerca de 200 mil pessoas, segundo dados coletados, mostrando a força em pleno ano de 2021, que devido a pandemia, houve apenas missa em suas capelas (igrejas) sendo transmi-

¹ Mestrando em História pela UPF Bolsista FUPF

tido através de redes sociais, televisão para milhares de devotos a " Mãe Navegantes".

OS AÇORIANOS E SEU PAPEL AO CULTO A NOSSA SENHORA DOS NAVEGANTES.

A devoção a Nossa Senhora dos Navegantes foi trazida para o Rio Grande do Sul pelos colonos açorianos. É por isso que sempre, em todas as pequenas aldeias de pescadores às margens da Lagoa dos Patos ou do rio Guaíba, se realizavam procissões em homenagem a esta santa protetora. Em Ilhéus, os açorianos tinham na navegação seu principal meio de transporte e o trouxeram para as novas terras. (PAZ, 2021, p.01).

Conforme o autor, os açorianos foram os principais responsáveis pela devoção á Nossa Senhora dos Navegantes e, conforme sua transcrição, já na suas culturas as procissões se realizam a beira do mar, o que aos poucos foi tomando proporções maiores da prática da missa campal, ou seja, das missas serem realizadas ao lado de um rio.

Para Farinha e Cerqueira (2020) "A Festa de Nossa Senhora dos Navegantes de São José do Norte, Rio Grande do Sul, Brasil, ocorre desde o ano de 1811. É uma tradição luso-brasileira herdada de açorianos que ocuparam o território em meados do século XVIII."

Nessa perspectiva trazida pelos autores, o território gaúcho já era povoado pelos açorianos desde o século XVIII, onde desde 1811 a festa dos Navegantes já era uma memória em São José do Norte, RS. Esse povoamento nos faz refletir da cultura religiosa que se instalou em São José do Norte através do povoamento dos açorianos.

Ainda Farinha e Cerqueira (2020, p. 88) ainda frisa:

[...De acordo com documentos conservados na Diocese de Rio Grande e no Instituto Histórico e Geográfico de São José do Norte, a primeira Festa de Nossa Senhora dos Navegantes do local ocorreu no ano de 1811[...].Segundo registros disponíveis em acervos eclesiais e em periódicos de Rio Grande e de São José do Norte, desde aquela época, quando o tempo permitia, a procissão marítima em homenagem à Nossa Senhora dos Navegantes dirigia-se a Rio Grande pelo canal Miguel da Cunha, como ainda ocorre nos dias atuais, chegando a Rio Grande, onde os devotos embarcados recebiam a bênção litúrgica, após o que regressava a São José do Norte. A Festa de Nossa Senhora dos Navegantes segue a ocorrer na cidade, anualmente, todo dia 02 de fevereiro, sendo esta a

data de maior participação popular, com diversas demonstrações de fé e religiosidade. Nesta ocasião, é feita referência à importância dos elementos culturais e naturais da península, como dádivas que tornam possíveis a vida no local.

Notoriamente, o dia 02 de fevereiro é o marco das Festas de Nossa Senhora dos Navegantes em todo o Estado do Rio Grande do Sul, estando presente a fé, devoção e um memorial de saberes, pautados em ritos, rituais e consagrações de objetos. É uma festa que move cultura, devotos e a espiritualidade. Neste dia, o Estado do Rio Grande do Sul é movido por uma força ancestral e iluminado, marcos estes trazidos em diferentes territórios pelos antigos açorianos, e que cada ano na atualidade tem se tornado uma presença forte da religiosidade católica estadual.

Farinha et al (2011, p. 184) salienta que “A Festa de Nossa Senhora dos Navegantes em Pelotas teve origem no ano de 1932, vinculada à Paróquia Sagrado Coração de Jesus, conhecida como Igreja do Porto, na zona do Porto de Pelotas.

É notável, a religiosidade em honra a Nossa Senhora dos Navegantes na historicidade da cultura rio-grandense que desde 1800 já tem registros desta fé e culto, que aumentou durante os séculos. São fiéis que procuram um consolo, uma paz ou a cura de uma doença, outrora, outros já curados agradecem sempre a “Mãe Navegantes” pela graça alcançada.

Ainda Farinha et al (2011, p. 185) elenca que:

À frente, no altar estão as lideranças da Igreja Católica de Pelotas, o Bispo Arquidiocesano, pároco do Santuário, clérigos e ministros da Igreja. A imagem da Santa que se vê ao fundo da Igreja, à esquerda é a Imagem original da primeira Festa de Navegantes do Porto, de 1932. Durante toda a Festa na Colônia Z3 os fiéis tocam na Santa, fazem pedidos e orações, oferecem flores, entoam cânticos. Observamos que esta antiga imagem não sai do Santuário.

Conforme a argumentação, fica evidente o amor e carinho pela santa, onde observa-se que segundo o autor Farinha et al (2011) menciona que a festa do Porto, a imagem de Nossa Senhora dos Navegantes de 1932 nunca saiu do santuário, justificando assim o sinal de graças vivenciados durante ao longo dos anos nessa região.

É através da comunicação que o ser humano se diferencia das ou-

tras espécies. A comunicação propicia a formação das identidades, a cada geração, nas tradições, na cultura, que se modificam com o decorrer dos anos, conforme a dinâmica de cada grupo. A linguagem pode marcar a estrutura da identidade justamente por ser capaz de perpetuar formas de fazer, de entender e de ser no mundo. O aprendizado através da comunicação verbal, gestual, escrita, auxilia a inserção de determinado indivíduo em grupo específico. Este indivíduo aprende o que é a identidade do grupo e incorpora os saberes de forma sinérgica, às vezes aperfeiçoando-os conforme a dinâmica sócio-cultural do grupo (FARINHA ET AL, 2011, p. 185).

A argumentação de Farinha et al (2011) nos apresenta que a história do passado está presente na história atual e assim sucessivamente, porque a quantidade de informações, culturas, patrimônios, legados deixados pelos nossos antepassados , fazem a história do presente. Cada ser que passou por esse mundo, deixou sua marca, sua identidade , assim como vários povos e civilizações. Isso nos dá uma gama de saberes, para nós entendermos como foi os séculos passados e perspectivas para as próximas gerações.

No que tange a religiosidade e devoção em Nossa Senhora dos Navegantes, já é um patrimônio religioso, marcado inúmeras vezes pelo sincretismo da Umbanda, que nos traz a imagem de Iemanjá, que também é seguida e acolhida por milhares de pessoas no Estado do Rio Grande do Sul.

O que torna as “coisas de outro mundo” lugar de presença para os afroreligiosos é a possibilidade de encadeamento a séries preexistentes. Na Festa de Navegantes, a presença é o traço comum na enunciação do sagrado, para os católicos se dá na rostificação e para os afro-religiosos nas associações iconográficas – o ocutá desterritorializando rostos e paisagens, o culto ao orixá e à natureza e na associação à rostificação de Nossa Senhora dos Navegantes (PIEVE, 2013, p. 263).

A umbanda é uma religião do culto afro, onde existe o sincretismo do catolicismo, espiritismo e vertentes das culturas africanas. Um dos orixás é a Iemanjá, que tem traços de Nossa Senhora dos Navegantes, entanto, o culto a Iemanjá é diferenciado, através de oferendas como flores no mar e oferendas nos terreiros ou ao redor do mar. É uma religião que cultua o amor e a caridade, se preocupando com a natureza e as ervas.

SINCRETISMO RELIGIOSO: UMBANDA E CATOLICISMO

O que muito tem se verificado em livros didáticos escolares é a falta de material dedicado a cultura africana no Brasil, e mais, pouco estimulado a temática pelos professores em sala de aula.

Os negros sempre fizeram parte da cultura brasileira, mais de 52 % da população brasileira tem descendência africana, e mesmo assim, as perspectivas de ações ou projetos que culminem em um diálogo nos educandários ainda é muito raro.

Nota-se que esse assunto não é só de ser trabalhado com alunos do ensino médio, alunos das séries iniciais do ensino fundamental devem receber uma formação, pois, com base na Lei 10.639 de 2003, institui na educação básica o estudo da cultura afro brasileira e indígena.

Ainda, temos o marco da Consciência Negra, data em 20 de novembro, como forma de resgatar a historicidade da cultura afro, porém, inúmeras vezes passa-se despercebido nos educandários.

É notório destacar as lideranças que ainda lutam pela igualdade de gênero e raça no Brasil, e temos um exemplo aqui no Estado do Rio Grande do Sul, que é a professora Fabrícia Ferreira, que hoje concilia seu trabalho na Secretaria Estadual de Educação (SEDUC-RS), com o trabalho de Miss Africana e, em suas ações busca reforçar essa temática nos educandários, chamando a atenção dos professores da importância em se falar dos movimentos negros e do papel que esse povo teve e tem, na desenvoltura do país.

Enfim, a luta é diária, são negros violentados, espancados, discriminados diariamente no país, é necessário repensar dentro da disciplina de história, em dialogar com os alunos a questão inter-racial, a cultura religiosa, os valores e respeito, e trazer a tona, toda essa cultura fantástica brilhante na Bahia, para todos os cantos do país.

A religião afro brasileira, muito difundida pelos negros vindos da África no período colonial, é até hoje um legado de bravura e resistência, até porque os negros encontraram na fé motivos para enfrentar os obstáculos e sofrimentos que sofriam e sofrem até os dias atuais, sendo vítimas de desrespeito em seus templos e terreiros.

Segundo Bezerra (2020, s/p) destaca que o sincretismo religioso "... se caracteriza pela união de elementos culturais, religiosos e ideológicos

distintos que formarão uma nova cultura, religião ou sociedade."

Ainda Bezerra (2020, s/p) elenca que:

O cristianismo nasceu do judaísmo, e um dos pilares desta crença, a Torá, faz parte do conjunto de livros sagrados cristãos, a Bíblia. Igualmente, a grande festa judaica, a Páscoa, está presente no cristianismo, após ser ressignificada pelos cristãos.[...]Da mesma forma, a Igreja Católica tomou elementos da administração o Império Romano absorvendo sua organização. Um exemplo é a instituição de um líder máximo, o Pontífice. Este título, no entanto, vem da religião politeísta romana e pertencia ao sacerdote de mais prestígio do Colégio Pontifical.

Esse sincretismo entre a Umbanda e o catolicismo é muito importante para a sociedade pois, o Estado é laico, livre para todos os pensamentos e manifestações religiosas. Essa sintonia se dá pelos atos de caridade, de amor, de culto aos orixás e dos momentos de aproximação á espiritualidade através do líder religioso da casa. O catolicismo já tem uma missa mais tradicional, pautadas na Bíblia e no monoteísmo, que trazem aspectos de Roma, sabendo que hoje em dia o catolicismo também originaram-se outros movimentos católicos.

A Umbanda é uma religião brasileira, de matriz africana, onde ocorre diversos sincretismos. Esta crença tem elementos do kardecismo, do candomblé, da religião indígena, do catolicismo, entre outros cultos. O sincretismo ocorre tanto em nível doutrinal com elementos do monoteísmo, reencarnação e figuras a serem cultuadas, como no aspecto exterior, pois suas celebrações ocorrem numa Casa ou Terreiro. (BEZERRA, 2020, s/p).

As religiões de matrizes africanas, como a Umbanda, sofreram e ainda sofrem discriminação por parte de pessoas e ou religiões, essa perseguição vem de longos tempos, quando o Brasil ainda era Colônia de Portugal. O preconceito pelos cultos as entidades (orixás) nesse período, vinham dos fazendeiros e escravocratas, que tinham como única religião o catolicismo.

Guimarães (2018, s/p) reflete sobre o assunto:

Sem autonomia e com o catolicismo, advindo dos portugueses, como religião dominante na época, os negros trazidos ao Brasil em navios negreiros eram impedidos de manifestar as crenças nos Orixás, cujo culto era apontado como heresia e feitiçaria por escravocratas e fazendeiros de várias regiões do país. Na tentativa de defender a religiosidade e

a identidade de um povos, eles mantiveram a crença através dos Otás [pedras]. [...]Assim, cada Orixá tinha sua pedra - colocada dentro imagens que representam os santos católicos - reverenciada sem a opressão dos senhores. Desta forma, deu-se início ao sincretismo religioso, através da associação dos orixás aos santos católicos, e funcionando como uma maneira de livrar-se dos castigos e perseguições religiosas da época. Assim, quando se cultuava Santa Bárbara, estava se referindo à lansã; ao rezar para Nossa Senhora da Conceição, falavam com Iemanjá.

O autor Guimarães (2018) bem retrata o período colonial, onde as religiões afro brasileiras eram discriminadas e não aceitas, até porque os portugueses dominavam o país com as catequeses trazidas pelos padres jesuítas, e tudo que fosse contra a vontade religiosa portuguesa, seria heresia ou pecado.

FESTA DOS NAVEGANTES EM MORMAÇO-RS: DEVOÇÃO E FÉ

A festa dos navegantes é uma tradição religiosa que teve início por volta de 1926 no município de Mormaço, com a primeira missa de devoção e que não parou mais. A fé muito forte na região, se deve ao início da imigração de alemães, italianos e posteriormente os quilombolas, antes mesmo do município mormacense se tornar independente. Mormaço é uma cidade pequena de aproximadamente 3000 (três mil) habitantes, que se tornou independente do município de Soledade no dia 20 de março de 1992.

Toda essa miscigenação de povos e culturas, culminou na devoção a Nossa Senhora dos Navegantes. Sabe-se que alguns alemães fundaram também a Igreja Evangélica Luterana, para seus cultos, onde permanece viva até hoje em dia. A festa em honra a “Mãe Navegantes” primeiramente era realizada somente na Igreja sua missa, entretanto, com o passar dos tempos, a missa passou a ser Campal, ou seja, realizada às margens do Rio Jacuí.

Esse momento de religiosidade, começa com a procissão fluvial, onde a Santa é trazida por barqueiros pelas águas, onde os fiéis á recebem com muito carinho, foguetes, cantos, e depois levada até o templo sagrado criado naquele local. Um dos fatos deste momento, é que cada pessoa segura a imagem de Navegantes como forma de agradecer ou pedir bênçãos.

A festa é uma das mais conhecidas do Estado do Rio Grande do Sul,

chegando a públicos de aproximadamente 5000 (cinco mil) pessoas. Após a finalização da missa campal, a imagem da santa percorre todo o trajeto até chegar a Igreja Matriz, onde o padre local vai abençoando os carros. A finalização da festa acontece pela parte da tarde com uma reunião dançante e sorteio da rifa.

Na historicidade dos 95 anos de devoção da “Mãe Navegantes” que se tornou padroeira do município mormacense, cabe destacar que a fé moveu montanhas, foi tão grande que estimulou pessoas de fora do Estado a virem pedir auxílio dela.

Para Libanio (2002, pg. 14) descreve a fé conciliada a tradição da cidade:

[...] Assume um papel heurístico de ajudar-nos a descobrir novas percepções da fé. E, por sua vez, a fé contribui para entender a cidade á sua luz. A reflexão se desenvolve em três momentos. Num primeiro momento ,elabora-se uma fenomenologia da cidade. Em seguida, nos dois momentos seguintes, estabelece-se um círculo hermenêutico completo entre fé e cidade. Com a ótica dessa compreensão fenomenológica da cidade reflete-se sobre a fé cristã vivida numa cidade. E, com essa percepção da fé, busca-se uma melhor compreensão da cidade. Iniciar a análise com a cidade é reconhecer-lhe uma autonomia que pode ser articulada com a fé. Autonomia não significa independência total, mas ter regras próprias em seu ser. E por isso precisam ser respeitadas. O Concílio Vaticano II ensina isto, embora use o conceito de “ cidade terrena” num sentido amplo de sociedade humana.

Conforme Libanio (2002) ele nos argumenta da importância de conhecer as tradições de uma cidade, da cultura de seu povo instigado pela fé cristã, no caso, que envolve a cultura e nos leva a conhecer o sobrenatural acontecendo. Ainda o próprio autor menciona que conhecer a fé é buscar uma melhor compreensão da cidade, ou seja, conhecer seu antepassado, conhecer as pessoas que foram motivadas a buscar a espiritualidade.

Já Torres (2007, pg. 13) faz uma relação entre fé e doença:

Ter fé e esperança no amanhã faz parte integrante de todo ser humano. Desprezar esses atributos é perde-se no tempo e espaço. A fé de fato move montanhas , tenho observado atentamente para os seus milagres. Quem não acredita em milagres, na ajuda da fé , pode até ter alcançado

uma graça , mas jamais vai perceber. Continuar pensando em um mundo sem esperanças é fechar-se para ele e caminhar em direção aos abismos que se abrem a todo instante, para cairmos. [...] O credo alivia nossos sentimentos e nos coloca em posição superior de lutar pelas nossas vidas. Não há vida plena se não houver comunhão com nosso Deus[...].

Para o autor Torres (2007) nos coloca um embasamento necessário na historicidade da devoção em Nossa Senhora dos Navegantes, pois, existe um relato de uma mulher que aqui abrevio pelas letras N.J. que ela se disse curada graças a intercessão de Nossa Senhora dos Navegantes, ela sofria de um câncer, e aliou as quimioterapias com a fé. Ela mesmo doente frequentava direto a Igreja onde esta a imagem de Nossa Senhora, e posteriormente depois de curada ela leva uma rosa vermelha até a imagem dentro da Igreja. Elenca-se também que existe um grupo de oração feito por fiéis que reza semanalmente aos doentes e já receberam vários relatos de a partir do nome ser incluído nas orações para Nossa Senhora, conseguiram melhoras instantâneas.

O embasamento que nos traz Farinha (2017) sobre a Festa dos Navegantes, nos induz que além da fé e espiritualidade presentes, é uma transmissão de memória, identidade e construção, uma vivência que não congela no passado, mas que se vive no presente, já pensando no futuro. Aliás, em Mormaço nestes 95 anos de festa, nota-se muito a presença de crianças pequenas como pequenos barqueiros (vestimenta), porque nossa Senhora dos Navegantes está ligada á água, a proteção aos barqueiros, mas também sua âncora, representa a proteção, algo seguro, que não deixa escapar. Ou seja, Nossa Senhora dos Navegantes, não deixa nenhum fiel sem resposta, sem amparo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Concluiu-se que as festas de Nossa Senhora dos Navegantes é um patrimônio histórico e religioso, e que segundo a pesquisa datam desde 1800 no Estado do Rio Grande do Sul. São várias as manifestações de fiéis e devotos que tiveram suas preces atendidas em vários territórios, sendo o dia 02 de fevereiro o dia festivo em honra a " Mãe Navegantes", que os dados apresentam como a padroeira dos marinheiros e daqueles que procuram por auxílio.

Destaque também para o município mormacense, que tem em torno de três mil habitantes e que já está em sua 95ª edição da festa. Uma das mais antigas do estado e que culminou como sendo a padroeira deste município, sendo que no dia 02 de fevereiro é feriado local.

A umbanda, religião de matriz africana, tem sido destaque no Rio Grande do Sul pela devoção em Iemanjá, orixá que tem suas festividades no mesmo dia que Nossa Senhora dos Navegantes. Denota-se que também é uma religião histórica, que tem suas raízes fixadas nos terreiros e casas, principalmente de Porto Alegre, e que foi trazida por escravos no período colonial no Brasil.

A fé e devoção é nítida em todos os festejos, sejam eles na Umbanda ou no Catolicismo, porém os traços da historicidade religiosa sobrevive aos séculos, passando de geração para geração, e os cultos sendo um portal com a espiritualidade, emanando luz e prosperidade aos seus devotos e fiéis.

REFERÊNCIAS

BEZERRA, Juliana. Sincretismo. Toda Matéria, 2020. Disponível em: < <https://www.todamateria.com.br/sincretismo/>>. Acesso: 02 de nov de 2021.

FARINHA, Alessandra Buriol. Memória e História de Mui Heroica Villa de São José do Norte: A festa de Nossa Senhora dos Navegantes. Pelotas, 2017. Disponível em: < <http://www.repositorio.ufpel.edu.br/handle/prefix/6182>>. Acesso em: 18 de junho de 2021.

FARINHA, Alessandra Buriol. CERQUEIRA, Fábio Vergara. A festa de Nossa Senhora dos Navegantes de São José do Norte, Brasil: devoção popular e memória cultural. Revista Memória em Rede, 2020. Disponível em< <https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/Memoria/article/view/17879/11047>>. Acesso em: 4 nov de 2021.

FARINHA, Alessandra Buriol; ET AL. A festa de navegantes na Colônia Z-3 de Pelotas: uma questão de identidade e fé. Editora da UFPEL, 2011. Disponível em : < <https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/lepaarq/article/view/1680/1561>>. Acesso em: 03 de mar de 2021.

GUIMARÃES, Elaine. Entenda a ligação entre os santos católicos e os orixás. Ano, 2018. Disponível em: < <https://www.uninabuco.edu.br/noticias/entenda-ligacao-entre-os-santos-catolicos-e-os-orixas>>. Acesso em: 05 de nov de 2021.

LIBANIO, João Batista. As Lógicas da Cidade: O impacto sobre a fé e sob o impacto da fé. Edições Loyola. Ano, 2002. Disponível em: < https://books.google.com.br/books?hl=pt-BR&lr=&id=KlwKjwmgT1oC&oi=fnd&pg=PA5&dq=f%C3%A9+religiosa&ots=oW_YHo35Gy&sig=7ePOMMo7gxEVM_OI_uhli1a-9Flg#v=onepage&q&f=false>. Acesso em: 20 de junho de 2021.

PAZ, Walmaro. Sem Festas para Nossa Senhora dos Navegantes e Iemanjá este ano. Brasil de Fato, 2021. Disponível em < <https://www.brasildefatores.com.br/2021/02/01/artigo-sem-festas-para-nossa-senhora-dos-navegantes-e-iemanja-este-ano>>. Acesso: 25 de out de 2021.

PIEVE, Stella Maris Nunes. A Festa de Nossa Senhora dos Navegantes em Porto Alegre: Sincretismo entre Maria e Iemanjá. Debates do NER, Porto Alegre, 2013. Disponível em: < <https://www.seer.ufrgs.br/debatesdoner/article/view/40983/26011>>. Acesso em: 16 de out de 2021.

TORRES, Blacard Santos. Doença, Fé e Esperança. Ed. Universitária da UFPE. Ano, 2007. Disponível em : < <https://books.google.com.br/books?hl=pt-BR&lr=&id=9GmRVC6sJWMC&oi=fnd&pg=PA7&dq=f%C3%A9+e+a+doen%C3%A7a&ots=ekOzcVbnHq&sig=6ly3baEuv9NkPCM-qCtftPFsVsyk#v=onepage&q=f%C3%A9%20e%20a%20doen%C3%A7a&f=false>>. Acesso em: 22 de junho de 2021.

“AS ARMADILHAS SÃO MUITAS E O PERIGO TÃO PRÓXIMO, EMBORA MUITAS VEZES LATENTE, QUE É MEU DEVER PROTEGER OS COLONOS ITALIANOS”: PADRE PEDRO COLBACHINI E O GUIA ESPIRITUAL DO EMIGRADO ITALIANO NA AMÉRICA (1896)

Fábio De Bastiani¹

INTRODUÇÃO

Neste artigo iremos analisar trechos do Guia Espiritual do Emigrado Italiano na América (1896²), manual de formação e de orações para as famílias e comunidades italianas do Brasil³. O guia está dividido em 18 capítulos, sendo que neste trabalho analisaremos os capítulos 15 e 16 que tratam sobre a conservação da fé e os deveres com os sacerdotes, práticas essas que o religioso italiano, que atuou no Brasil, Padre Pedro Colbacchini (1845-1901) pregava e que os imigrantes deveriam seguir. Para isso é necessário entender o contexto em que Pe. Colbacchini estava inserido.

A imigração italiana para o Brasil constituiu um processo intenso e contínuo de deslocamento de pessoas entre dois continentes – a Europa e a América, iniciado na metade do século XIX e que continuou durante o século XX. Na Região Sul do Brasil, especificamente o Rio Grande do Sul, a colonização italiana, como a alemã e a polonesa, poderia ser caracterizada a grosso modo pelo seu “caráter social marcadamente agrário, dispersivo, dificultando assim de certa forma, o fortalecimento dos centros urbanos. [...] os colonos não foram agrupados em povoados, mas sim espalhados através de lotes rurais, estabelecidos a partir de uma linha ou travessão” (AZZI, 1987, p. 296). Assim, o isolamento marcava esses pequenos núcleos

1 Mestrando em História pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade de Passo Fundo na Linha de Pesquisa Cultura e Patrimônio. Bolsista CAPES. Email: 166958@upf.br.

2 O manual foi escrito em italiano. Para o artigo os trechos utilizados foram traduzidos para o português. O título em italiano era o seguinte: “Guida Spirituale per L’Emigrato Italiano nella America”

3 Para a escrita desse artigo foi utilizado um exemplar do Guia Espiritual, publicado em 1896, que pertence ao acervo particular de Valéria Pedron.

coloniais espalhados pelo interior do Rio Grande do Sul.

Neste contexto, de imigração para o Rio Grande do Sul, a religião católica tornou-se o principal “aglutinador social” (AZZI, 1987, p. 298). A análise realizada por Luís Alberto de Boni entre os imigrantes e a religião Católica apresenta, em linhas gerais, essa relação:

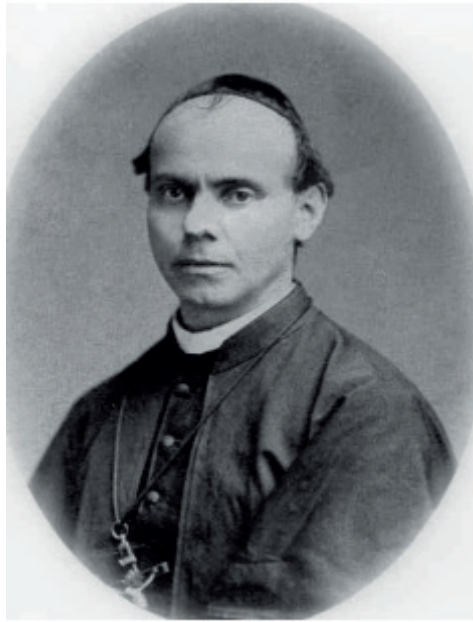
Unia-os, não o sentimento de pátria, pois não eram nem brasileiros, nem italianos. Chegados há pouco, sentiam-se estrangeiros no Brasil. Mas também não eram italianos emocionalmente: o país de origem, recém unificado, de forma anticatólica, atingira as convicções religiosas dos camponeses do norte italiano. Também não se agrupavam ao redor da língua, pois cada grupo falava o seu dialeto, ignorando a língua oficial da pátria que acabava de surgir. A religião atuou como elo de união entre eles: a quase totalidade confessava-se católica, e a fé católica forneceu-lhes os subsídios indispensáveis para reiniciar, individual e coletivamente, a existência (1987, p. 298).

As dificuldades encontradas pelos imigrantes ao desembarcarem no Brasil eram muitas, destacando-se os “alojamentos insalubres, da escassez de alimentação e da falta de cuidados médicos essenciais, etc...” (ZAGONEL, 1975, p. 41). Neste contexto, surgiu um sacerdote que estava preocupado com os “perigos” espirituais e sociais que os imigrantes italianos estavam expostos ao desembarcarem no Brasil. Em 1896, Padre Pedro Colbacchini, sacerdote Scalabriniano, escreveu o Guia Espiritual do Emigrante Italiano na América, manual este que orientava a vida prática do bom católico.

PADRE PEDRO COLBACCHINI E O GUIA ESPIRITUAL PARA O EMIGRANTE ITALIANO NA AMÉRICA

Padre Pedro Colbacchini nasceu no dia 11 de setembro de 1845 em Bassano del Grappa, de “família relativamente abastada e aparentada com os proprietários homônimos de famosa fábrica de sinos” (RIZZARDO, 1990, p. 09). Aos 18 anos ingressou na Companhia de Jesus, onde dois anos mais tarde, por motivos de saúde, foi aconselhado a retirar-se, sem ter completado o noviciado.

Figura 1: Padre Pedro Colbacchini



Fonte: Machioski, 2018, p. 102.

Não havendo mais a possibilidade de continuar com os Jesuítas, Pe. Colbacchini, segundo Machioski,

decide então retornar ao seminário diocesano de Vicenza onde conclui os seus estudos e é ordenado sacerdote em 19 de dezembro de 1869, aos seus 23 anos de idade. Como padre exerce seus primeiros anos de missão em duas localidades da sua diocese, na Igreja de Santa Corona em Vicenza, e em Cereda, onde permanece como pároco até 1883. Desta data em diante se torna livre dos afazeres paroquiais e se dedica exclusivamente as missões populares como missionário apostólico, o que era, não só uma aspiração pessoal, como também, o que de fato combinava mais com as suas características religiosas adquiridas durante sua formação junto aos padres jesuítas, apesar de ter se tornado um padre secular (MACHIOSKI, 2018, p. 101).

Assim permaneceu os seus primeiros 15 anos de trabalho pastoral em várias paróquias de Vicenza, na Itália. Mas, o sacerdote tinha o “desejo de realizar sua missão nas Américas [o] que fez com que Colbacchini decidisse emigrar para socorrer espiritualmente os imigrantes italianos no Brasil” (MACHIOSKI, 2018, p. 102). Partiu rumo ao Brasil no dia 1º de novembro de 1884, estabelecendo, inicialmente, em São Paulo. Porém, após nem bem um ano e meio de atividades “nas fazendas de café da região, obstaculizado pelos fazendeiros que tentavam impedir sua ação evangelizadora entre

os migrantes, transferiu-se para o Paraná, fixando residência em Água Verde, nas cercanias de Curitiba" (RIZZARDO, 1981, p. 27).

Durante este período surgia na Itália, através do Bispo de Placência Dom João Batista Scalabrini, a ideia de criar uma Congregação religiosa com o intuito de acompanhar os emigrantes que estavam saindo do país europeu e se deslocando para a América. Assim, surge em 28 de novembro de 1887 a Congregação dos Missionários de São Carlos – Carlistas ou Scalabrinianos⁴. A Congregação, já no ano seguinte de sua fundação, inicia as suas expedições missionárias, inicialmente em dois grupos, um destinado para à América do Norte e outro para o Brasil. As expedições para o Brasil "foram orientadas para as regiões de colonização italiana, tendo como prioridade inicial o Paraná e o Espírito Santo" (AZZI, 1987, p. 19). Assim, os missionários Scalabrinianos enviados para o Paraná irão "cruzar" o caminho do Pe. Colbacchini.

Percebendo que era vasto o seu campo de atuação e que havia necessidade de mais sacerdotes para atender aos imigrantes, Pe. Colbacchini "começou a pensar numa congregação religiosa empenhada em assistir os imigrantes italianos no Brasil" (RIZZARDO, 1990, p. 13). Porém, Pe. Colbacchini ficou sabendo sobre a fundação da Congregação dos Missionários de São Carlos, e escreve "imediatamente ao Bispo-Fundador, pedindo para ser aceito em sua Obra" (RIZZARDO, 1981, p. 27).

Desde momento em diante Pe. Colbacchini passou a pertencer a uma organização religiosa que tinha como intuito principal promover a assistência religiosa e social aos imigrantes italianos que estavam se instalando ao Brasil. Porém, nesses primeiros anos junto a Congregação Scalabriniana foram tumultuados. Pe. Colbacchini teria "um caráter indomável, [...] defesa acérrima da religião e dos direitos dos imigrantes italianos" (RIZZARDO, 1990, p. 14), fazendo com que se envolvesse em várias confusões. Em 1893, por exemplo, acabou se envolvendo na Revolução Federalista, pois buscava "impedir que os emigrantes fossem recrutados nas fileiras revolucionárias" (RIZZARDO, 1981, p. 28). A situação se agravou tanto que "em julho de 1894, o padre sofreu um atentado de morte, fato que o obrigou a

4 A Congregação inicialmente era conhecida como Instituto Cristóvão Colombo, por ser o local onde os primeiros religiosos residiam, sendo assim conhecidos como religiosos colombinos. Num segundo momento passaram a serem designados como Missionários de São Carlos ou Carlistas, em consideração a São Carlos Borromeu, escolhido por Scalabrini como patrono da obra. Posteriormente, passaram a serem conhecidos como religiosos Scalabrinianos em homenagem ao seu fundador.

fugir para a Itália" (RIZZARDO, 1981, p. 28).

De volta à sua terra natal, Pe. Pedro Colbacchini dedica-se a escrever para "conscientizar a opinião pública sobre a situação dos emigrantes italianos no exterior, e para cultivar a sua vocação literária" (RIZZARDO, 1981, p. 28). Entre as suas obras publicadas está o Guia Espiritual do Emigrado Italiano na América, escrito em 1896. Para Colbacchini o guia era inteiramente

[...] dedicado às circunstâncias e necessidades dos colonos italianos na América. Portanto, além de conter uma coleção de orações e práticas das mais comuns ao cristão, será provido de exortações e excitações para preservar neles a fé e a prática da religião, e trazer de volta ao caminho certo aqueles que se desviaram; e avisos e conselhos úteis relativos a necessidades particulares, não só no que diz respeito às coisas da alma, mas também para regular suas relações com seus próprios nacionais e com estranhos, e prover seu bem-estar material, saúde e circunstâncias especiais de sua vida⁵ (COLBACCHINI, 1896, p. 7).

Devemos considerar que o Pe. Pedro Colbacchini, está inserido no contexto do ultramontanismo católico. Para Machioski haveria

.ao menos duas formas de discurso ultramontano intransigente, um clássico e um estratégico. O primeiro, caracterizado pela intransigência estremada com relação as inovações da modernidade, da política e do liberalismo, e por uma romanização radical, ou seja, pela submissão direta e total a Cúria Romana; e o segundo modelo, que apesar de se abrir ao diálogo em relação a alguns aspectos da modernidade, continuou sendo intransigente à maioria das ideologias surgidas com o mundo moderno (2018, p. 52).

Neste contexto Colbacchini representaria, devido a seus discursos e escritos, um representante do "ultramontanismo clássico, fortemente marcado pela intransigência e pela recusa das inovações políticas da modernidade e do liberalismo" (MACHIOSKI, 2018, p. 52). O sacerdote possuía um

5 Tradução nossa. O original: "[...] È un libro tutto proprio alle circostanze ed ai bisogni dei coloni italiani nell'America. Perciò oltre che contenere una raccolta di preghiere pratiche dele piú comuni al cristiano, sarà fornito di esortazioni e di eccitamenti a preservare in loro la fede e la pratica dela religione, ed a richiamare sulla buona via coloro che si fossero sbandati; e di avvisi ed utili consigli relativi ai bisogni particolari non solo per ciò che spetta alle cose dell'anima, ma anche per regolare le loro relazioni coi propri nazionali e cogli estranhei, e per provvedere al loro benessere materiale, ala sanita e circostanze speciali della loro vita".

discurso marcado pela "romanização estremada, de modo que ele não se submetia a autoridade do bispo local, mas sim diretamente ao papa" (MACHIOSKI, 2018, p. 53). Todavia, em relação à comunidade de fiéis, defendia a "submissão rígida dos leigos ao sacerdote, que era o único que podia ditar as regras, não podendo os primeiros agirem ou tomarem qualquer decisão na comunidade sem antes ter a aprovação do padre" (MACHIOSKI, 2018, p. 53).

A Igreja Católica do Rio Grande do Sul estava bastante desorganizada. As práticas ultramontanas defendidas pelo Pe. Colbacchini iam ao encontro dos costumes que os bispos do Rio Grande do Sul queriam impor na Igreja Sulina. Os bispos Dom Sebastião Dias Laranjeira (1820-1888) e Dom Cláudio José Ponce de Leão (1841-1924), que estudaram e estavam no mais genuíno espírito ultramontano em Roma na Itália, intensificaram a Restauração Católica, buscando enfrentar uma série de problemas da Igreja Católica Rio-Grandense.

O atendimento pastoral dos fiéis estava a cargo de um tipo de clero impregnado de um espírito laico incompatível com a proposta ultramontana da Restauração Católica. Muitos curas e muitos padres estavam filiados à maçonaria. Orientavam a sua "ação pastoral", se é que se pode chamá-la assim, em sintonia com as ordens, ou pior ainda, ao sabor das veleidades dos chefes políticos locais, dos detentores do poder econômico etc. O que importava eram festas ruidosas nas quais explodia uma manifestação religiosa eivada de comportamentos profanos, ao ponto de mascarar qualquer sinal de religiosidade autêntica. A conduta particular dos membros do clero não sugeria em nada o perfil do sacerdote traçado pelas normas da Igreja. Era comum a não observância do celibato, fato tranquilamente aceito como algo normal pela maioria das freguesias. A vida sacramental fora relegada a um lugar totalmente secundário (RAMBO, 2002, p. 290).

Neste contexto, Pe. Colbacchini, com suas práticas e postura religiosa defendia que os fiéis estivessem totalmente submetidos ao sacerdote, buscando desvincular os "vícios" que a Igreja Católica havia adquirido. Assim, o dito religioso, devido ao seu agir era uma pessoa "pouco [levada] a conviver pacificamente com as pessoas que compartilhavam responsabilidades e serviços" (RIZZARDO, 1990, p. 17). Depois de um período na Itália, Colbacchini, no dia 1º de setembro de 1896, acompanhado do

Pe. Antônio Serraglia⁶ e de centenas de emigrantes, chegou ao Brasil. Inicialmente, “passou por Curitiba, mas demorou-se poucos dias, pois sua fama tornara-o persona non grata para algumas autoridades civis e eclesiásticas...” (RIZZARDO, 1990, p. 17, grifo do autor). Chegou ao Rio Grande do Sul em 17 de outubro.

O bispo do Rio Grande do Sul, Cláudio José Ponce de Leão, enviou o Pe. Colbacchini para a região de Capoeiras (atual município de Nova Prata), onde já havia um sacerdote Scalabriniano. Porém, a convivência entre eles “como era de se esperar, não foi fácil, tanto que, no final de novembro, já estavam separados” (RIZZARDO, 1990, p. 17). Pe. Pedro Colbacchini deslocou-se “até os núcleos italianos de Nova Bassano, povoado este que deve a sua fundação, pelo menos quanto à sua atual localização, justamente a ele” (RIZZARDO, 1990, p. 17).

O Bispo Ponce de Leão, em 1900, quis entregar para os Missionários Scalabrinianos a Paróquia de Veranópolis, até então confiada ao padre secular Mateus Pasquali. Assim, na Festa de Páscoa, o Pe. Colbacchini foi encarregado de receber a paróquia em nome do Pe. Domingos Vicentini, o futuro vigário da localidade. Porém, a “sua presença causou tal confusão e tamanha oposição por parte da população, que ele teve de fugir imediatamente, em parte também devido a seu caráter impulsivo e um tanto agressivo” (RIZZARDO, 1981, p. 29).

Após alguns anos no Rio Grande do Sul, retorna à Itália, após fazer uma escala de alguns dias em São Paulo. Isso ocorria devido a sua precária saúde, causada pela vastidão e as dificuldades do território a ele confiado, “que, além de compreender os atuais municípios de Nova Bassano, Parai, Nova Araçá, e parte de Nova Prata, também o obrigavam a visitar periodicamente capelas das atuais paróquias de Bela Vista, Guaporé e Protásio Alves” (RIZZARDO, 1981, p. 30). O sacerdote volta ao Rio Grande do Sul,

6 Pe. Antônio Serraglia nasceu no dia 15 de março de 1871, em Saren del Grappa (Belluno). Depois de realizar seus estudos no Seminário diocesano de Feltre entrou para a Congregação dos Missionários Scalabrinianos. Foi enviado para o Brasil no final de agosto de 1896. Sua primeira missão foi em Encantado e em seguida foi para Nova Bassano. No final de 1906 foi convocado a assumir o cargo de reitor da Casa-Mãe Scalabriniana de Piacenza, na Itália. Porém, o reitorado foi curto, apenas o ano letivo de 1907/1908, porque não conseguia se acostumar ao ambiente fechado do Seminário. Assim, retornou ao Brasil e foi enviado para a Região de Anta Gorda, onde depois de seis meses se afastou da localidade devido a problemas com a população local. Contrariando as ordens do Superior Scalabriniano, Pe. Serraglia se dirige em fevereiro de 1910, a Protásio Alves, onde se instalou e ficou até a sua morte, em 22 de maio de 1944, ou seja, durante 34 anos.

para a cidade de Nova Bassano, onde no dia 30 de janeiro de 1901, veio a falecer devido a tifo, com 55 anos.

A CONSERVAÇÃO DA FÉ E OS DEVERES COM OS SACERDOTES

O Guia Espiritual do Emigrado Italiano na América foi escrito a pedido por João Batista Scalabrini que havia aberto um concurso para a compilação de um livro espiritual para os imigrantes italianos. O manual é composto por 416 páginas distribuídas em 18 breves capítulos, assim intitulados: 1. Das orações; 2. Da santificação da festa; 3. Orações para escutar devotamente na Santa Missa; 4. Da frequência aos sacramentos, da confissão e da comunhão; 5. Da fuga das ocasiões de pecado; 6. Outros avisos gerais sobre o casamento; 7. Dos divertimentos: bailes, sons e cantos; 8. Do bom uso dos negócios; 9. De evitar a blasfêmia; 10. Da pureza dos costumes; 11. Dos relacionamentos civis e sociais; 12. Da justiça e lealdade no comércio; 13. Da economia e da avareza; 14. Da higiene; 15. Norma para conservar a fé; 16. Deveres para com os sacerdotes; 17. Do jejum e abstinência; 18. Três boas obras: Devoções mais recomendadas - Via Crucis - Da devoção a São José, Louvores espirituais, Planos da Doutrina Cristã etc. No concurso participaram trinta sacerdotes que enviaram suas obras para Scalabrini, sendo que o livro do Pe. Pedro Colbacchini foi o escolhido. O manual foi fabricado em Milano, na Itália, na Officine Tip. Lit. A. Bertarelli. Possivelmente, o manual se difundiu devido a sua distribuição entre os emigrantes italianos pelos padres, especialmente os Carlistas, e pela Igreja Católica Apostólica Romana, sendo que não foi possível identificar quem pagou pela impressão do material, somente que o preço para a cópia do manual era de duas liras italianas, moeda em vigor na Itália no final do século XIX.

Mas além desse objetivo primário, de ser um manual para o emigrante italiano no Brasil, o guia carrega consigo um discurso religioso emaranhado na defesa dos interesses religiosos católicos. Esse poder deve ser analisado e descoberto "onde ele se deixa ver menos, onde ele é mais completamente ignorado, portanto, reconhecido: o poder simbólico é, com efeito, esse poder invisível o qual só pode ser exercido com a cumplicidade daqueles que não querem saber que lhe estão sujeitos ou mesmo que o exercem" (BOURDIEU, 1989, p. 07/08).

Figura 2: Primeiras páginas do Guia Espiritual do Emigrado Italiano na América



Fonte: Machioski, 2018, p. 162.

O manual escrito pelo Pe. Colbacchini buscava ser um “porta-voz de uma instituição que pretendia moldar comportamentos em seus fiéis, almejava incutir em seu rebanho modelos ideais de conduta e de comportamento” (SCAPIM, 2015, p. 97). O sacerdote buscava “impor” no cotidiano social dos imigrantes italianos os seus interesses e da instituição religiosa a qual estava ligado – a Igreja Católica Apostólica Romana. Assim, o catolicismo predominante entre a maioria dos imigrantes, representada na figura do Pe. Colbacchini, buscava ser um “produto coletivo e coletivamente apropriado, [servindo aos] interesses particulares que tendem a apresentar como interesses universais, comuns ao conjunto do grupo” (BOURDIEU, 1989, p. 11).

Ao escrever o manual o sacerdote já possuía uma convicção de como os imigrantes italianos estavam organizados e como era a vivência religiosa dos mesmos. Isso ocorria porque o sacerdote havia trabalhado durante um período no Paraná, onde, segundo ele pode “antever as necessidades, os perigos e as circunstâncias em que estes conterrâneos se encontram, a fim de preparar-lhes um livro que seja mais adequado”⁷ (COLBACCHINI, 1896, p. 5/6). Portanto, no livro Pe. Colbacchini irá reiterar as práticas religiosas, os bons costumes que deveriam ser seguidos e condenar os maus

7 Tradução nossa, o original: “[...] anticipare i bisogni, i pericoli e le circostanze in cui si trovano questi connazionali, per preparare um libro a loro più adatto”.

comportamentos, os relacionamentos sociais e civis, a higiene e as formas de conservar a fé. Isso ocorria porque

as circunstâncias em que se encontram muitos dos imigrantes italianos na América, são muito diferentes, no que diz respeito a fé e a profissão religiosa, daquelas em que se encontravam na sua pátria. Portanto, acho conveniente dar-lhes alguns conselhos e regras de conduta para evitar o perigo de ficarem perdidos e pervertidos⁸ (COLBACCHINI, 1896, p. 314).

A assistência religiosa na América, no século XIX até meados do século XX, era precária, sendo que no interior do estado a presença de um sacerdote não era tão comum. Assim, a participação leiga era necessária nas comunidades de imigrantes. Os padres-leigos foram importantes “para a manutenção do culto nos primórdios da colonização. Tal fenômeno não constituiu uma característica dos italianos, mas registrou-se também entre os alemães, tanto católicos como protestantes” (AZZI, 1987, p. 301). Pe. Colbacchini irá dar uma série de conselhos e advertências de como realizar determinados ritos cristãos para as pessoas leigas, na falta de um sacerdote. Referindo-se aos sacramentos, especialmente a penitência e a Eucaristia, que deveria ser, “um ato de perfeita dor e a resolução de confessar quando puder, e quanto à comunhão, faça-o espiritualmente todos os dias. Se você sente devoção⁹” (COLBACCHINI, 1896, p. 335). Em relação ao batismo, somente deverá ser ministrado caso a criança

cair em perigo de vida próximo, ou o ministério do Sacerdote não pudesse ser cumprido dentro de alguns meses, será conveniente para uma pessoa que é honesta e educada administrar este Sacramento, cujo ato deve se limitar a derramar, na forma de uma cruz, a água na testa da criança acompanhada pelo dizer claramente a fórmula: Eu te batizo em nome do Pai e do Filho e do Espírito Santo, sem acrescentar outras palavras ou realizar outras cerimônias, com a intenção de fazer o que a Igreja pretende. Chegou então o momento e a ocasião em que será necessário recorrer ao Sacerdote para que as cerimônias da Igreja para este Sacramento tenha efeito, o que deve ser feito mesmo que a criança tenha crescido ao longo

8 Tradução nossa, o original: “[...] le circostanze in cui molti immigrati italiani si trovano in America sono molto diverse, per fede e professione religiosa, da quelle in cui si trovati in patria. Pertanto, ritengo conveniente darti dei consigli e delle regole di condotta per evitarei l pericolo di perderti e di essere pervertito”.

9 Tradução nossa, o original: “[...] un atto di perfetto dolore e una risoluzione da confessare quando puoi, e quanto alla comunione, fallo spiritualmente ogni giorno. Se provi devozione”.

dos anos¹⁰ (COLBACCHINI, 1896, p. 336, grifos do autor).

Continuando, Pe. Colbacchini dá alguns conselhos de como as pessoas devem agir em alguns casos, especialmente de doença ou morte, quando não é possível que um sacerdote se faça presente, uma pessoa

atenderá o outro da melhor maneira possível, com o auxílio de algum livro dedicado, e se não for possível receber o SS. Sacramentos naquela hora de tanta necessidade, ele os compensará com atos de desejo, com compunção de coração e com a graça de Deus que nunca lhe faltará. Assim, para o funeral, será melhor que se possa recitar orações no leito do falecido e dar-lhe um enterro religioso, no lugar sagrado se não for longe, ou naquele lugar que for considerado mais adequado, defendendo o sepulcro, e plantando nele, o sinal da redenção¹¹ (COLBACCHINI, 1896, p. 335).

O sacerdote aconselha que as famílias que vivem mais isoladas das comunidades, que busquem “por si mesmo a doutrina cristã e [façam] com que os filhos estejam abertos, para isso sempre façam um pequeno catecismo em casa¹²” (COLBACCHINI, 1896, p. 336/337). Pe. Pedro Colbacchini alerta os emigrantes sobre outros “perigos” que “derivam da fragilidade humana, mas também derivam da maldade dos outros e do ambiente em que se vive¹³” (COLBACCHINI, 1896, p. 316). Esses “perigos”, seriam os protestantes, os espíritas e os maçons que pretendiam, segundo o sacerdote, es-

10 Tradução nossa, o original: “[...] sarebbe in pericolo di vita, o il ministero del Sacerdote non potrebbe essere svolto entro pochi mesi, converrà che una persona onesta e educata amministri questo Sacramento, il cui atto deve limitarsi all'effusione, in a forma di croce, l'acqua sulla fronte del bambino accompagnata dal dire chiaramente la formula: lo ti battezzo nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo, senza aggiungere altre parole ne compiere altre cerimonie, com l'intenzione di fare ciò che la Chiesa intende.

Poi venne il momento e l'occasione in cui bisognerà appellarsi al Sacerdote perché le cerimonie della Chiesa abbiano effetto perché questo Sacramento abbia effetto, cosa che deve essere fatta anche se il bambino è cresciuto negli anni”.

11 Tradução nossa, o original: “[...] servirà l'altro nel migliore dei modi, con l'aiuto di qualche libro dedicato, e se non è possibile ricevere il SS. Sacramenti in quell'ora di tanto bisogno, li compensará con atti di desiderio, con compunzione di cuore e com la grazia di Dio che non gli mancherà mai.

Così, per il funerale, sarà meglio che si possano recitar ele preghiere sul letto del defunto e dare religiosa sepoltura, nel luogo santo se non è lontano, o in quel luogo ritenuto piú idoneo, difendendo il sepulcro, e piantandovi il segno della redenzione”

12 Tradução nossa, o original: “[...] dottrina cristiana e [fate] aprire i vostri figli, per questo fate sempre um piccolo catecismo a casa vostra”.

13 Tradução nossa, o original: “[...] derivano dalla fragilità umana, ma derivano anche dalla malizia degli altri e dell'ambiente in cui si vive”.

tabelecer, cada grupo, na América novas religiões. O sacerdote acredita que esses grupos buscam os emigrantes devido a necessidade que eles têm em praticar a sua fé, ou mesmo pela ignorância dos mesmos em relação aos tidos malefícios dessas outras formas de crer. Mas para Colbacchini

o italiano é católico por natureza. O amor por sua fé está tão enxertado nele que será mais fácil encontrar um ateu professo italiano do que um protestante convicto. Para o italiano aparece sem sombra de dúvidas a região de maior credibilidade e segurança na Igreja Católica, e está convencido de que é o único caminho que leva à saúde¹⁴ (COLBACCHINI, 1896, p. 318/319).

O sacerdote defende a religião católica pregando a necessidade dos emigrantes de praticarem a sua religião com simplicidade e fervor, o que irá livra-los de todos os perigos. Pe. Colbacchini comenta sobre como se comportavam e agiam os protestantes nas comunidades de imigrantes italianos.

Não confie em certos compatriotas que, mesmo sem fazer profissão pública de apóstatas, sugerem as máximas protestantes: contra o Papa, o sacramento da confissão, os abusos do clero e assim por diante. Ou eles também são agentes das seitas, ou depravados em seus costumes e, portanto, na fé. Evite-os. Nem deve receber e ler livros, panfletos e folhetos soltos que caem em sua suspeita de hereges. Destes, uma inundação está espalhada por toda parte, e alguns têm os títulos mais sedutores para serem admitidos nas casas: "Igreja é Jesus; Calvário; Cruz; Belém; o bom pastor; o cristão perfeito." A indicação da cidade de onde vêm pode dar pistas para suspeitas, mas nem sempre, porque não é só nas cidades Protestantes que a propaganda tem gráficas, mas ainda em [cidades] católicas como Paris, Lisboa, Roma, etc...¹⁵ (COLBACCHINI, 1896, p.

14 Tradução nossa, o original: "[...] l'italiano è cattolico per natura. L'amore dela sua fede è così radicato in lui che sarà piú facile trovare un ateo italiano che si professa che un protestante convinto. Per l'italiano appare senza dubbio la regione con maggiore credibilità e sicurezza nella Chiesa Cattolica, ed è convinto che sia l'unica strada che porta alla salute".

15 Tradução nossa, o original: "Non fidatevi di certi connazionali che, pur senza fare pubblica professione di apostata, suggeriscono le massime protestanti: contro il Papa, il sacramento dela confessione, gli abusi del clero e così via. O anche loro sono agenti di sete, o depravati nei loro costumi, e quindi nella loro fede. Evitali. Né dovrebbe ricevere e leggere libri sciolti, opuscoli e opuscoli che cadono sotto il suo sospetto di eretici. Di questi, um diluvio si diffonde in lungo e in largo, e alcuni hanno i titoli piú seducenti per essere ammessi nelle case: "Chiesa è Gesù, Clavario, Crose, Betlemme, Il Buon Pastore, Il Perfetto Cristiano". L'indicazione dela città da cui provengono può dare indizi di sospetto, ma non sempre, perché non è solo nelle città protestanti che la propaganda ha una grafica, ma anche nelle [città] cattoliche come Parigi, Lisbona, Roma, ecc..."

O referido sacerdote aconselha que se o imigrante não conseguiu se "livrar" do discurso da pessoa protestante, ele deve dizer com firmeza as seguintes palavras:

É inútil você falar dessas coisas; acredito em tudo o que a Igreja Católica acredita e ensina, do qual tenho orgulho de pertencer, que é a Igreja de Jesus. Cristo é a igreja dos santos, a igreja dos meus pais, e sempre será minha igreja. Eu perderia minha fé se aceitasse que seus dogmas e ensinamentos fossem questionados. Minhas convicções são tão radicais, que nada valeria a pena todos os seus argumentos em contrário, a não ser para fortalecer minha fé e compadecer-me de sua cegueira. Mesmo o mais ignorante, naquele ponto de desilusão, passou para a sua Igreja.... " Este será o argumento mais convincente porque mostra a excelência suprema da religião católica sobre as outras religiões, e talvez só com isso você saia do caminho, porque não poderá provar o contrário; mas se alguém insistisse (sem entrar em disputas de fé) diga: "Eu sou italiano e, portanto, católico; católico e italiano; e pena daqueles meus miseráveis compatriotas que por um pedaço de pão venceram suas consciências e desonraram sua pátria. Sei, aliás, que o estímulo à sua apatia era o seu dinheiro e a ordem de se entregar a todos os vícios sem remorso. Assim seja com eles, e nunca será, como espero, comigo; e retire-se"¹⁶ (COLBACCHINI, 1896, p. 322).

O sacerdote adverte que as pessoas que tenham algum livro condenado pela Igreja, "deve destruí-los imediatamente, pois não descobriu o veneno que eles sempre contêm e que está astuciosamente escondido" (COLBACCHINI, 1896, p. 324). Ou se eles chegassem até o imigrante, ele deveria mostrar "a um Sacerdote ou a uma pessoa que possa saber, sendo prudente nessas coisas, sempre suspeite; ainda mais se esses livros foram

16 Tradução nossa, o original: "È inutile che parli di queste cose; Credo in tutto ciò che insegna la Chiesa Cattolica, a cui sono orgoglioso di appartenere, che è la Chiesa di Gesù Cristo è la chiesa dei santi, la chiesa dei miei padri, e sarà sempre la mia chiesa. Perderei la fede se accettassi che i tuoi dogmi e i tuoi insegnamenti siano messi in discussione. Le mie convinzioni sono così radicali, che niente varrebbe tutte le tue argomentazioni contrarie, se non rafforzare la mia fede e simpatizzare con la tua cecità. Anche il più ignorante, a quel punto della disillusione, passo alla sua Chiesa..."

Questo sarà l'argomento più convincente perchè mostra la suprema eccellenza della religione, e forse solo così ti toglierai di mezzo, perchè non potrai dimostrare il contrario; ma se qualcuno ha insistito (senza entrare in contese di fede) di: "Lo sono italiano e quindi cattolico; cattolico e italiano; e pietà di quei miei miserabili connazionali che per un pezzo di pane conquistarono le loro coscienze e disonorarono la loro patria. Inoltre, che lo stimolo alla sua apatia era il suo denaro, e l'ordine di indulgere in tutti vizi senza rimorsi".

doados ou vendidos a um preço baixo" (COLBACCHINI, 1896, p. 324). Para finalizar as suas advertências, em relação aos perigos que os imigrantes italianos estavam expostos, ele aconselha a evitar a "companhia de protestantes, especialmente aqueles que são zelosos e influentes" (COLBACCHINI, 1896, p. 325) porque os mesmos poderiam colocar em perigo as suas práticas religiosas.

Ao escrever sobre a obediência que os imigrantes deveriam ter para com as autoridades eclesiásticas, Pe. Colbacchini salienta que a hierarquia eclesiástica e as regras, que estava presente na Europa, são as mesmas da América. Assim é necessário que "os italianos devem reconhecer e professar uma sujeição perfeita a essas autoridades eclesiásticas, como fizeram na Itália ao seu bispo e ao seu pároco"¹⁷ (COLBACCHINI, 1896, p. 329). Devendo, quando preciso, "recorrer aos párocos para as suas necessidades e cumprir os deveres de bons paroquianos para com eles, sem queixas e murmúrios, como infelizmente não poucos estão habituados a fazer"¹⁸ (COLBACCHINI, 1896, p. 330).

Um dos pontos centrais, e uma das características do Pe. Colbacchini, é o desprezo com o clero nacional e com os padres napolitanos, inclusive com os padres Scalabrinianos vindos do Sul da Itália. Para ele esses dois grupos de sacerdotes somente estariam "preocupados com a renda paroquial e deixavam de lado a assistência espiritual e as correções morais, sendo assim, os considerava como verdadeiros inimigos para a manutenção da catolicidade imigrante" (MACHIOSKI, 2018, p. 153). Assim, aconselha aos imigrantes para não comparar os cleros.

Não devem comparar o clero italiano com o desses países, e os costumes e hábitos, etc., mas adaptar-se para fazer o melhor que puderem e para dar sempre um exemplo de humilde, temor e verdadeira piedade cristã. Devem considerar que esses países, em comparação com a Itália, são países novos, e que não se pode esperar deles aquela perfeição das coisas, quer nos ministérios, no culto e nos atos da religião, comuns nas

17 Tradução nossa, o original: "[...] gli italiani devono riconoscere e professare una perfetta soggezione a queste autorità ecclesiastiche, come hanno fatto in Italia al loro vescovo e al loro parroco".

18 Tradução nossa, o original: "[...] rivolgersi ai parroci per le loro necessità e compiere verso di loro i doveri di buoni parrocchiani, senza lamentarsi e mormorare, come purtroppo non pochi sono abituati a fare".

paróquias da Itália¹⁹ (COLBACCHINI, 1896, p. 330).

Analisando a escrita do Pe. Pedro Colbacchini é possível perceber que o sacerdote “impunha por meio da obediência aos seus ensinamentos morais e religiosos um modelo de italianidade a ser vivido através das práticas e costumes promovidos pelo catolicismo” (MACHIOSKI, 2018, p. 159). O sacerdote acreditava e defendia

que o amor à pátria de origem devia sim ser mantido pelos imigrantes, porém, não por meio de um patriotismo de cunho nacionalista e exacerbado, mas sim pelo bom exemplo dado pela prática da religião, da moralidade e da dedicação ao trabalho. É nítido, nessa última exposição, que o sacerdote através do seu discurso contribuiu para a propagação da ideia clássica propagada pelos membros da instituição católica de que os imigrantes italianos se caracterizavam como exemplo de bons católicos morigerados e laboriosos (MACHIOSKI, 2018, p. 154).

Assim, para o Pe. Colbacchini os sacerdotes brasileiros e os napolitanos “se igualavam aos clérigos brasileiros, e da mesma maneira representavam uma ameaça ao seu projeto de manutenção da italianidade por meio da vivência radical dos bons costumes e da moral católica (MACHIOSKI, 2018, p. 153). Portanto, o Guia Espiritual escrito pelo sacerdote buscava corrigir “os desvios de comportamento por parte de muitos imigrantes era muitas vezes atribuídos à ausência de um guia para conduzi-los no processo de instalação em um ambiente novo” (SCAPIM, 2015, p. 99).

O Guia Espiritual do Emigrado Italiano na América buscava se tornar um objeto do cotidiano do emigrante, que ao ler irá ter um conforto e a presença vigilante da Igreja Católica. Assim, Pe. Pedro Colbacchini estaria concretizando o seu principal objetivo, a manutenção da italianidade por meio da obediência aos preceitos da Igreja Católica Apostólica Romana.

19 Tradução nossa, o original: “Non devono confrontare il clero italiano con quelli di quei paesi, e costumi e costumi, ecc..., ma adattarsi a fare il meglio che possono e a dare sempre esempio di umiltà, timore e vera pietá Cristiana.

Devono considerare che questi paesi, in confronto all'Italia, sono paesi nuovi, e che non si può pretendere da loro la perfezione delle cose, sia nei ministeri, nel culto o negli atti religiosi, che sono comuni nelle parrocchie d'Italia”.

CONCLUSÃO

Ao realizar a leitura do Guia Espiritual percebemos que o Padre Pedro Colbacchini escreveu com o intuito principal, entendido nas entrelinhas e na análise do contexto e da figura do sacerdote, de imprimir na mentalidade dos imigrantes italianos a necessidade de manter a postura de bom católico, praticante e obediente à hierarquia da Igreja Católica. Assim, é possível perceber que o referido sacerdote incentivava principalmente a preservar a catolicidade, e só depois o amor a sua pátria de origem. Postura esta que, em certo ponto, é contrária à de João Batista Scalabrini, fundador da Congregação dos Missionários de São Carlos Borromeo, que pregava "Religião e Pátria", ou seja, "Scalabrini propunha que os emigrados fossem acompanhados e/ou recebidos em seus destinos por missionários que os acolhessem, reforçando a fé pela manutenção das práticas culturais próprias dos espaços de proveniência" ((LUCHESE; MATIELLO; BARAUSSE, 2019, p. 1423), evitando, por estarem longe de sua pátria, afastar de sua fé católica.

Pe. Colbacchini foi uma figura paradigmática, defensor ferrenho do catolicismo ultramontano, de caráter intransigente e espírito autoritário. Concordamos com Scapim quando afirma que por onde passou "o sacerdote não se limitava a tratar energicamente apenas aqueles que dependiam de suas atribuições religiosas, mas também atacava abertamente todos aqueles que não partilhavam de suas ideias" (SCAPIM, 2015, p. 96). Portanto, Pe. Pedro Colbacchini buscava com o Guia Espiritual do Emigrado Italiano na América levar seus ideais e práticas aos emigrantes que ele não conseguisse atender fisicamente.

REFERÊNCIAS

AZZI, Riolando. A Igreja e os migrantes: a imigração italiana e os primórdios da obra escalabriniana no Brasil (1884-1904). São Paulo: Paulinas, 1987, v. 1.

AZZI, Riolando. A Igreja e os migrantes: a fixação da imigração italiana e a implantação da obra escalabriniana no Brasil (1904-1924). São Paulo: Paulinas, 1988, v. 2.

BONI, Luís de; COSTA, Rovílio. Os italianos no Rio Grande do Sul. 3. ed. Por-

to Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes; Caxias do Sul: Universidade de Caxias e Correio Riograndense, 1984.

BOURDIEU, Pierre. O poder simbólico. Tradução de Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Editora Bertrand, 1989.

COBALCHINI, Pietro. Il Guida Spirituale per L'Emigrato Italiano Nella America. Testo stampato a MILANO, Officine Tip. Lit. A. Bertarelli, 1896.

LUCHESE, Terciane Angela; MATIELO, Marina; BARAUSSE, Alberto. Religiosa, imigrante, mulher: Irmãs Missionárias de São Carlos Borromeu – Scalabrinianas num olhar transnacional (1895-1917). Revista Diálogo da Educação, Curitiba, v. 19, n 63, p. 1418-1445, out./dez. 2019.

MACHIOSKI, Fábio Luiz. Uma luta ultramontana: o discurso do padre Pietro Colbacchini e o forjar da identidade dos imigrantes italianos em Curitiba no final do século XIX (1886- 1901). 2018. 204 p. Dissertação (Mestrado em História) – Pós-Graduação em História do Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal do Paraná, Paraná, 2018.

RAMBO, Arthur B. Restauração católica no Sul do Brasil. História: Questões & Debates. Curitiba, n. 36, p. 279-304, 2002.

RIZZARDO, Redovino. Carlistas no Rio Grande do Sul. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes e Centro de Estudos da Pastoral Migratória, 1981.

RIZZARDO, Redovino. Raízes de um povo: missionários escalabrinianos e imigrantes italianos no Brasil (1888-1938). Porto Alegre: Escola Superior de Teologia e Espiritualidade Franciscana, 1990. Coleção Imigração Italiana.

SCAPIM, Fábio Augusto. Um guia para a saúde do corpo e da alma: o ideal de catolicidade proposto pelo Padre Pietro Colbachini para imigrantes italianos. Rever: Revista de Estudos da Religião, São Paulo, v.15, n.1, p. 93-110, jan./jun., 2015

ZAGONEL, Carlos Albino. Igreja e Imigração Italiana: capuchinhos de Sabóia e seu contributo à Igreja do Rio Grande do Sul (1895-1915). Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1975, v. 5.

NEM SÓ DE PAZ VIVE O POVO: CONFLITOS TERRITORIAIS ENTRE AS REDUÇÕES JESUÍTICAS DE SÃO FRANCISCO XAVIER E CONCEIÇÃO

Tiara Cristiana Pimentel dos Santos¹

INTRODUÇÃO

O presente trabalho pretende discorrer sobre as disputas territoriais ocorridas entre os povos jesuíticos missionários de São Francisco Xavier e Conceição. Essas reduções eram compostas, em sua grande maioria, por povos guaranis, mas também contando com outros grupos, como os kaingangs. Esses grupos, divergentes em determinadas ocasiões, já eram rivais antes da fundação reducional, o que mostra a complexidade dos conflitos gerados pelas posses territoriais.

Ao delimitar o espaço histórico de uma forma que abrange a história regional, visando às perspectivas da região compreendida ao longo da pesquisa, é abarcada a estância de São Xavier, bem como as reduções de São Francisco Xavier e Conceição, entendendo assim o espaço histórico que foi pesquisado.

Quando um historiador se propõe a trabalhar dentro do âmbito da História Regional, ele se mostra interessado em estudar diretamente uma região específica. O espaço regional, é importante destacar, não estará necessariamente associado a um recorte administrativo ou geográfico, podendo se referir a um recorte antropológico, a um recorte cultural ou a qualquer outro recorte proposto pelo historiador de acordo com o problema histórico que irá examinar (BARROS, 2004 p. 235).

Assim, a escolha do tema encaixa-se sob uma perspectiva de história regional, englobando um espaço histórico que envolve território e cultura, de acordo com a proposta desta pesquisa.

As reduções jesuíticas, em grande parte da história tradicional, sempre demonstraram ser um grande complexo que envolve união e coopera-

¹ Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade de Passo Fundo. Bolsista PROSUC/CAPES

ção entre os povos ali envolvidos. Por determinadas circunstâncias, tal cooperação realmente existiu, mas o que não mencionamos são os conflitos gerados em torno das reduções, principalmente no processo de criação e desenvolvimento dos povos jesuíticos.

Embora existissem os trinta povos consolidados, devemos levar em conta que cada redução tinha suas particularidades de desenvolvimento – culturais, indenitárias e territoriais.

Antes da chegada tanto das Coroas espanhola e portuguesa no espaço que hoje conhecemos como trinta povos ou território missioneiro, havia uma diversidade de povos indígenas que ali já haviam fixado e transformado o espaço pertencente a eles ancestralmente.

Com a chegada da Companhia de Jesus, esse espaço ainda se manteve respeitado, pois os padres responsáveis pela conversão indígena à fé católica escolhiam os locais já habitados para fundar as reduções, tudo isso de acordo com os caciques, que eram líderes dos povos convertidos.

Tais povos já viviam em uma sociedade complexa antes da intrusão europeia em seus territórios, envolvendo ali questões territoriais e sociais, com modos próprios de interação nesses espaços de convivência.

Tratando de espaço territorial disputado, vai ocorrer um agravamento – ou um incentivo maior – por disputas, pois, como já mencionado, a chegada dos europeus e as modificações trazidas por estes em um espaço de povos originários vai causar mudanças significativas no modo de vida e em como esses povos passam a ver seu espaço territorial, agora sob um ponto de vista eurocêntrico, atribuindo outro valor simbólico para o território indígena.

A conversão dos povos indígenas para as reduções jesuíticas contribuiu para as disputas territoriais ocorridas, principalmente com a formação das reduções, pois era necessário fixar os povos em espaços que já pertenciam a determinado povo, e isso gerava mais disputas por território.

A presente pesquisa, portanto, está firmada no método histórico, que consiste em uma pesquisa de busca, triagem, interpretação e escrita das fontes históricas, juntamente com a metodologia qualitativa, que permite uma interpretação mais aprofundada das fontes selecionadas.

FORMAÇÃO DE SÃO FRANCISCO XAVIER

A Redução Jesuítica de São Francisco Xavier, em seu contexto histórico, teve diversas fundações, tanto na banda oriental do Rio Uruguai como na banda ocidental. Tal constatação demonstra que esse povo em especial dominava ambos os lados do rio e que as delimitações territoriais encontradas em um espaço pré-colonial eram muito mais complexas que o imaginado para a época. "San Francisco Javier, fundada el año de 1629 sobre el Arroyo Tavitui, que desagua en el Uruguay, se conserva en su nativo suelo en 27 grados 17 minutos de latitud, 323 y 8 minutos de longitud, con 518 familias, que hacen 1.946 almas" (PASTELLS, 1948, p. 781).

Para a construção da redução de São Francisco Xavier (estamos falando da ocupação de parte noroeste do estado que hoje conhecemos como Rio Grande do Sul e Argentina), que será tratada aqui, obviamente, não consideraremos as mesmas características regionais que o mesmo espaço reocupado recentemente por europeus, vindos pela política de ocupação de terras nos séculos XIX e XX (SANTOS, 2019, p. 10).

São Francisco Xavier foi fundada no ano de 1629, inserida na frente missionária do Rio Uruguai, e estava situada na margem esquerda do rio Uruguai. Conforme Gay (1863, p. 344), o "[...]... povo de S. Francisco Xavier está situado n'uma elevação que desta um quarto de légua do Uruguay, e seu porto do mesmo rio está mais de meia légua".

Dentro da fundação das primeiras reduções de São Francisco Xavier, encontramos alguns empecilhos relatados em cartas anuas: por mais que a redução da primeira fase tenha sido levantada na margem esquerda do Rio Uruguai, todos os seus integrantes estavam satisfeitos com a fundação.

Como menciona o relato de que o cacique Aguaya, desde as primeiras tentativas de evangelho do padre Roque Gonzales, este não estava de acordo com a redução de seu povo, defendendo por inúmeras vezes que o padre entrasse em seu povo.

Solo uno de los caziques llamada Aguaya desde la primera vez les llevó el insigne mártir Roque Gonzales las alegres nuevas del Santo Evangelio mostro em todas las ocasiones su mal ánimo y procuro defenderle la entrada, que aunque despues quiso dissimular lo recogido em su pecho dando a entender que se queria rendir a los Padres no taedo mucho tempo

en quitar-se aquella fingida mascara que para engañarles avia tomado, y se huio llevando consigo como 40 personas a los montes mas como siempre entre la malicia y perversidade humana relumbran algunos relampagos de la misericórdia y providencia divina; asi tambien se muestran em esta ocasión (MAEDER, 1990, p. 144).

O trecho da carta permite a interpretação de que o cacique estava apenas tentando proteger seu povo de algo desconhecido, pois, as tentativas de reduzir os indígenas mudavam toda a estrutura social construída por eles através de muitos anos, e esses novos ensinamentos de cunho religioso, impostos pelos europeus, trouxeram uma nova configuração social e indenditária para os povos originários.

Mesmo com a resistência de alguns caciques para com a redução do povo, tal ato se concretizou por volta do ano de 1632, após a insistência e aceitação da fé católica por grande parte do povo que ali se fazia presente.

Alguns indígenas fugiam do processo de redução, sendo perseguidos e convencidos a aceitarem a fé católica. Em uma dessas perseguições, os capitães, que muitas vezes eram os próprios índios convertidos, encontraram um precioso erval, que pertencia ao povo que estava sendo reduzido, como menciona este trecho de uma carta anua: "Descubrieron tambien em este viaje muy grandes y yervasales que demás de ser para el comercio y ussos de los indios la cosa de maior momento, tomo Nuestro Señor despues esta occacion como luego diré para reducir a los fugitivos" (MAEDER, 1990, p. 144). Com isso, é possível notar que os interesses foram além da conversão, pois os ervais eram apreciados à época – por indígenas, colonos e padres – já que eram uma especiaria de fácil comércio entre os povos locais. A erva-mate, portanto, era utilizada pelos padres como forma de presentear os indígenas, de adquirir a confiança deles, assim podendo adentrar nas famílias para posteriormente fazer suas conversões.

São Francisco Xavier foi trasladada para outro lugar mais seguro e com melhor assentamento para os índios que ali habitavam, sendo esta mudança feita em 1633, executada pelos próprios indígenas e assentada nas margens do Rio Uruguai.

Quando el año de 33 llegó a bisitar mi antecesor este Pueblo lo alló em um sitio mal sano, y así ordenó con gusto de los mesmos indios se trasladasse, a outro muy ameno y apecible y de muy saludables aires

sobre la miesma costa del rio Uruguay. Egecutaranlo los indios con grande preteça enarbolando lo primero de todo la miesma bispera de San Francisco Xavier su glorioso patron el sagrado madero de la cruz que adoraron postrados por el suelo los Padres que allí se allaron y todo el Pueblo em pos de ellos com grande regozijo musica y aplauso (MAEDER, 1990, p. 145).

A mudança de local para a fundação de uma nova redução não impediu que a redução sofresse com outros problemas, já que nessa década as reduções eram estruturadas, mas não tinham defesa contra eventuais ataques, principalmente de colonos e bandeirantes, que levavam os índios capturados para o trabalho escravo nas lavouras que estavam se formando fora das reduções.

Desse modo, a Redução de São Francisco Xavier, em decorrência dos ataques bandeirantes, colonos e povos não reduzidos, entre 1636 a 1642 foi abandonada e novamente transmigrada, mas agora para a banda ocidental do Rio Uruguai. A redução permaneceu na margem direita do rio, mas em 10 de julho de 1657 o governador do Paraguai, D. João Blázquez, ao visitá-la, concedeu terras que se localizavam na banda oriental – mas agora não se tratava apenas da redução, e sim do espaço de terras pertencente à redução caracterizada como estância.

Essas doações geraram conflitos com o povo de Conceição, que também possuía terras nas duas bandas, bem como gado e ervais.

Além de outras terras, á margem direita do Uruguai, que ficavam entre os rios Taquararé e Mborore, declara que "para as suas estâncias lhes dou e assinalo por terras as que há da outra banda do rio Uruguai, que são as que estão desde o dito rio até Ijuí acima, com todos os seus matos, entradas e saídas que de direito lhe pertencem e mando que nenhum outro que não for deste mencionado Povo entre nas ditas terras, etc." (PORTO, 1954, p. 322).

POVO JESUÍTICO DE CONCEIÇÃO

O povo de Conceição se localizava próximo à redução de São Francisco Xavier: "la concepcion la tierra adentro haçia el leste estan en distancia de quatro, çinco y seis léguas. La de San Nicolas de Piratini, la de la candelaria dei caaçapa, la de los martyres dei caaro, la de los apostoles San P. y San Pablo y la de San Carlos" (DE ANGELIS, 1970, p. 19).

Ainda segundo Arnaldo Bruxel (1978), Conceição foi fundada no ano de 1619, pelo padre Roque Gonzales, o mesmo que apresentou a religião católica ao primeiro povoado de São Francisco Xavier na margem esquerda do Rio Uruguai. Isso é confirmado pelas cartas anuais da coleção de Pablo de Pastells: "Lo Concepción, fundada sobre el caudalosisimo río Uruguay, en la margen occidental, año de 1619; se conserva en su suelo nativo en 27 grados 57 minutos latitud, 322 y 37 minutos de longitud, con 521 familias, que son 2.337 almas" (PASTELLS, 1948, p. 781).

Contudo, há algumas divergências quanto à data de fundação. No Tomo V da coleção Pastells, a data refere-se ao ano de 1620, enquanto o tomo VII afirma que o ocorrido se deu em 1619. Assim, podemos deduzir que essa diferença se refere ao o povo em si, como uma possível data de redução em 1619; já em 1620 foi concluída a edificação da igreja, o principal elemento das reduções.

La Concepción; fundólo el P. Roque González, el día 8 de Diciembre de 1620, en 27° 58' 44" lat. y 2° 3' 47" long. Acogió las reliquias de otros muchos pueblos destruidos en el Guayrá, en la sierra del Tapé y en el Caaguazú ó Itatí. De esta matriz salieron San Luis y Santo Ángel (PASTELLS, 1933, p. 315).

Por volta do ano de 1632, o povo de Conceição foi surpreendido com um surto de pestes que acabou por destruir grande parte da redução, pois muitos indígenas acabaram morrendo ao contrair a doença. Segundo relatos, chegavam a enterrar 12 pessoas em um dia.

Abrasose esta reduccion el año de 32 em um cruelíssimo incendio de pestes de las viruelas que arebato a muchissimos allose la fuerça del mal el Padre Cristobal de Altamirano que de día y de noche sin tomar un punto de repoço que no se lo interumpise la necesidad de sus ovejas travajo infatigablemente asi em la cura de sus cuerpos como em la de sus animas que requeria por su maior necesidad e importancia maior vigilancia y cuidado (MAEDER, 1990, p. 146).

Apesar da perda enorme de pessoas, a redução se manteve, convertendo ainda mais indígenas para a redução. Um bom exemplo disso são os relatos da conversão de Ñeesu, um cacique importante de Conceição, que por inúmeras vezes resistiu às reduções, inclusive entrando em conflito

com elas. Ñeesu, por mais que tivesse os primeiros contatos reducionais com Conceição, vai se anexar ao povo de São Francisco Xavier, sendo esse cacique um dos pontos principais de provas para a legitimação das disputas por terras.

Conceição, da mesma maneira que São Francisco Xavier, estava na margem direita do Rio Uruguai, ou seja, ambas estavam muito próximas umas das outras.

TERRA E CONFLITO

Ambos os povos tinham suas reduções na banda ocidental, mas o território de onde tiravam seu sustento provinha da banda oriental do Rio Uruguai. Tal fator era muito comum para os povos indígenas, pois o rio não era considerado um limite entre um lado ou outro, mas sim um elemento de aproximação, pois o que na concepção europeia era um limite geográfico, para os povos originários era um bem comum a todos.

As terras em questão ficavam muito próximas tanto da redução de São Francisco Xavier como de Conceição. De acordo com Aurélio Porto (1954), as terras já pertenciam ao povo de São Francisco Xavier, requerida pelo principal cacique da redução, Tomaz Potira, no ano de 1659. No entanto, por esse espaço ser um local de divergência entre guaranis e kaingang, que em sua maioria não haviam sido reduzidos, as terras foram, em parte, abandonadas.

Havia constantes confrontos entre índios de São Francisco Xavier com grupos indígenas de outro idioma que habitavam e circulavam pelas antigas chácaras que os mesmos possuíam na margem esquerda do Rio Uruguai. Relatos sobre estes acontecimentos estão presentes numa Cópia de Títulos de Terras do Uruguai que falava sobre uma disputa de terras entre os indígenas de São Xavier e indígenas da redução de Conceição, que afirmavam que as antigas terras da banda oriental do Uruguai lhes pertenciam por hereditariedade (SILVA, 2013 p.139).

Para compreender o ocorrido entre ambas as reduções e os povos envolvidos, bem como os pleitos em disputa nesse momento, foram interpretados os depoimentos dos padres que eram os curas das reduções ou que por algum momento estiveram nelas.

Vamos, primeiro, analisar o depoimento do padre Geronimo Delfin,

que defende que os montes onde estavam situados os ervais, ou seja, as terras que os povos estavam disputando, são de posse de Conceição e dos ibiraiaras², afirmando que os guaranis de São Francisco Xavier não se atreviam a entrar no território desse povo devido aos conflitos recorrentes, que acabavam em mortes.

Geronimo Delfin en un villete que me escribio su fecha en San Ygnacio en 19 de Noviembre de 1967 dice lo siguiente: yerbal es el Nucora es de la Concepcion sino sera otra cosa, aquella tierra que vimos quando fuymos por alla toda es de la Concepcion y de la nacion Ybirai yaras en donde nunca ubo Guaranis y siempre tenian guerra estas donaciones y sus defensas eran los rios Uruguay pita y el Yyui guaçu ett. a Siervo de V.R. Geronimo Delfin (DE ANGELIS, 1970, p. 40).

Segundo Delfin, em sua maioria os ibiraiaras não eram convertidos – o padre entende que parte desse povo estava na redução de Conceição. Na historiografia dos povos jesuíticos missioneiros, acreditava-se na conversão dos guaranis, mas, segundo Maria Cristina dos Santos e Jean Tiago Baptista (2007, p. 242),

A experiência do Guayrá é um bom exemplo disso. Ali três reduções são destinadas exclusivamente aos Jê de então, chamados pelos missionários de Gualachos, Guañanas (Guayabás ou Gayanás) e Coroados, muitos inicialmente identificados apenas como “caras de macaco”. É possível afirmar que estes grupos pertencem ao tronco lingüístico Jê a partir das distinções elaboradas pelos próprios missionários, que se demonstram cientes da diversidade cultural ameríndia.

Entendendo que as reduções eram formadas por diversos grupos culturais étnicos, caso de Conceição, os kaingangs ou os ibiraiaras requeriam os ervais dos montes que pertenciam a eles.

Salvador de Roxas afirma que “Cierta es que de la otra banda ubo

2 No Rio Grande do Sul, do início da Conquista Ibérica até o século XIX, os indígenas kaingangs ocupavam territórios que se estendiam desde o Rio Uruguai até o Rio Jacuí, mais precisamente nos limites compreendidos “[...] a noroeste, o Rio Piratini; a nordeste, o Rio Pelotas, baixando até o Litoral no Município de Torres; ao sul, a mata das bacias dos rios Caí, Taquari e Jacuí, isto é, a região entre os meridianos de 50° e 55° oeste de Greenwich, e os paralelos, aproximadamente, de 27° 50' e 29° 50' de latitude sul” (BECKER, 1975, p. 40). Na literatura também aparecem com o nome de ibiraiaras, Guanana-ses, Caaguás, Coroados, Bugres, entre outros, conforme aparece no mapa (Figura 1). Do ponto de vista sociopolítico, organizavam-se em parcialidades comandadas por um Pã'í mbâng (liderança principal), bem como, os Pã'í (lideranças menores), que, por sua vez, representam as várias famílias do grupo (LAROQUE, 2017).

infielos de otra lengua, y que de estes reduxeron los de la Concepcion a un Casique que avia quedado, y lo conoci yo en la Concepcion; pero tengo por cierto que estos eran demas arriba, y de tierras mas distantes (DE ANGE-LIS, 1970, p. 36). Por mais que essa colocação não esteja a favor do povo de Conceição, percebemos que a redução abrigava famílias de indígenas kaingangs, demonstrando que as disputas pelas terras também estavam associadas a territórios ancestrais e conflitos mais antigos que as delimitações recorrentes do século XVIII.

Vendo a história conforme as fontes permitem a interpretação, a estância que anteriormente pertencia a São Francisco Xavier foi atacada pelos povos não convertidos. Possivelmente, o povo “infiel” era de nação kaingang, que habitava os montes da região, e esta, após os ataques, foi deixada de lado. Entre esse vácuo temporal, então, houve a tentativa de anexá-la a outro povo, chamado de Conceição,

[...] ao qual haviam sido concedidas as terras que ficam no Nhucorá, onde tinha os seus ervais e estâncias, quis estender os seus limites até a posse de São Xavier, originando-se daí larga contenda constante do precioso códice Mss. já citado e de que faz parte integral o mapa do P. Tolu (PORTO, 1954, p. 323-324).

Ainda, o pesquisador André Luis Freitas da Silva nos traz um posicionamento esclarecedor sobre a localização atual das terras de Nucora.

Outro fato são terras identificadas com o topônimo de Nucora, citadas pelo padre Jerônimo Delfin. Este mesmo topônimo aparece no mapa da América Meridional, elaborado por M. D’Anville no ano de 176. Atualmente na região Noroeste do RS, há um município com nome de Inhacorá, e na área de abrangência do mesmo localiza-se a terra indígena Kaingang de Inhacorá (SILVA, 2013, p. 140).

Não é difícil entender a origem do conflito entre os povos devido ao espaço de terras: dentro dessa estância, que compreende desde Nucora e vai até as cabeceiras do Rio Guaritá, existiam ervais muito produtivos, sendo estes apreciados durante a conversão de indígenas, também sendo garantia de sustento da redução através da venda e troca do produto com os demais povos. Sobre isso, Júlio Quevedo (2000, p. 135) informa: “No decênio de 1680-90, a exportação de erva-mate das missões chegou a 9.000

arrobas anuais. A erva missionária reunia quantidade e qualidade, tornando-se superior aos demais produtos do Paraguai". Isso mostra a importância de os povos missioneiros possuírem propriedades que continham os ervais, pois esse produto gerava lucro e sustento para o povo. Sem contar que a valorização da erva-mate explica os conflitos por terras entre os povos.

O requerimento de Conceição pelo pleito de terras que estavam em disputa gerava muitas incertezas e divisão de opiniões, pois, segundo depoimento de Joseph de Tolu a favor de São Francisco Xavier – este, por muitos anos, foi cura desse mesmo povo –, as terras da banda oriental do Rio Uruguai foram de posse do cacique Ñeesu antes mesmo de ele se converter para os povos jesuíticos.

Quando Ñeesu se converteu ao povo de São Francisco Xavier, vieram junto seus vassallos, o que mostra a importância dos caciques quanto à conversão de um povo para as reduções: "O cacique desempenhou um papel de extrema importância nos momentos iniciais da implantação da Redução. Foi a eles que os jesuítas se dirigiam, ao chegar na aldeias indígenas, e era a eles que a submissão à autoridade real era pedida" (KERN, 1982, p. 40). Com a ajuda dos caciques, muitas das reduções e dos povos jesuíticos foram sendo formados.

Essa ideia não foi diferente com os espaços maiores, destinados principalmente a lavouras e estâncias. A de São Francisco Xavier era um território que abrangia uma vasta área do noroeste do que conhecemos hoje como Rio Grande do Sul, e podemos perceber, ao observar o mapa 1 deste artigo, que por essas razões possivelmente viviam nas imediações tanto os povos de origem guarani quanto os kaingang, mas, devido à intrusão dos jesuítas, com uma concepção europeia de propriedade, constatou-se que o espaço deveria de ser apenas de um povo.

Assim, ocorreram diversas tentativas de povoar de alguma maneira esse espaço, começando com as reduções, e depois com a delimitação das estâncias para a criação de gado, bem como a plantação de outras culturas, induzindo a apropriação e a delimitação das terras que antes era comunal aos povos.

A formação das estâncias para a criação de gado foi uma necessidade imposta pelas vicissitudes da experiência missionária, havia um desafio

irremediável que urgia uma resposta: a dizimação do gado pelos lusos e a necessidade de mantê-lo, pois, juntamente com a erva-mate, o gado tornava a terra mais produtiva e valiosa (QUEVEDO, 2000, p. 140).

Nas terras foram introduzidas algumas cabeças de gado vacum, para serem engordadas e mais tarde servir de subsistência ao povo. Anterior a esse período, um padre chamado Alonso Delgado introduziu uma quantia significativa de gado, mas, devido aos cavaleiros que introduziram os animais não possuírem cavalos, o gado, junto com as terras, fora abandonado por receio de ataques de povos que ali viviam.

Anos mais tarde, por volta de 1683, o provincial Thomas de Baeça passou para a outra banda, com licença de seus superiores, 4 mil vacas, anexando estas nos postos que se conheciam pelos nomes de Santa Rosa, São Jorge, São Marcos, São Pedro e Santa Cruz.

Las tierras de la otra banda del Uruguay donde acia un canaveral que lo planto el P. e Andres Gallego, y llevo adelante el P. e Alonso delgado, y yo asta al Yyui guaçu, fueron tierras y pueblo dei Casique Neçu y se llama Neçu retarogue el q. Casique mato al Venerable P. e Juan del Castillo, y muchos de sus Vassallos se passaron á S. Xavier y por esto el P. e Ricardo con licencia de los Superiores aplico essas tierras a S. Xavier sin contradzir lo pueblo ni persona alguna. El P. e Andres Gallego con Joseph Amenda passo a la otra banda dei Uruguay la boyada y la puso para engordar de tras del canaveral y continuo el P. e Alonso delgado; el qual quiso poblar las tierras que tienen por termino el Yyui guaçu y antiguamente fueron pobladas y se alçaron las vacas entrandose por los montes espessos acia al Uruguay y por que los Vaqueros no tenían entonces cabalgaduras y veian rastros de Infieles las desampararon: asta qe el ano 83 pidiendo yo licencia al P. e Thomas de Baeça siendo Prov. y concediendomela de buena gana passe a la otra banda 4 mil vacas, y yo las andube todas, y en cada puesto le dizen Santo como Santa Roza, S. Jorge, S. Marcos, S. Pedro: y aun puesto que los índios le llamavan anaciba, le llame Santa Cruz [...] (DE ANGELIS, 1970, p. 37).

Nota-se que os litígios recorrentes não são apenas em razão das extensões territoriais, mas sim pelos bens que se encontravam dentro da estância, sendo o principal ponto os ervais de Nucora e posteriormente os canaviais e as estâncias de gado bovino, que serviam tanto para o sustento como para a lucratividade do povo.

Outro fator que desperta a atenção para a afirmação de que as terras

pertenciam ao povo de São Francisco Xavier são os canaviais. Sabemos que nessa época a plantação dessa espécie se popularizou muito no Brasil, pela produção de a u ar, mas dentro da história jesuítica pouco é mencionado sobre a produção açucareira. Além desse produto, podemos considerar outro que fora de suma importância dentro das reduções, as bebidas alcoólicas, constando nos inventários alguns alambiques para a produção de cachaça.

A importância da plantação dos canaviais era significativa, bem como as hortas que estavam na banda oriental do Rio Uruguai, pois, nos depoimentos, inúmeras vezes são citados esses elementos, pois isso é uma afirmação de que o território era pertencente a São Francisco Xavier.

O gado bovino, também muito apreciado dentro das reduções devido à carne, assegurava a sobrevivência dos povos. Segundo Aurélio Porto, bem como em um trecho da carta anua, nesse território existiam tr s estâncias de gado, e dentro delas postos que facilitavam a comunicação entre a estância e o povo a quem era pertencente.

A estância de São Xavier, que compreendia uma parte considerada de ervais nativos (*Ilex paraguayensis*), ficava entre os rios Ijuí e Nhucor . Havia dentro desse território tr s estâncias de gado, sendo as duas últimas entre as cabeceiras de Ijuí e Jacuí, no hodierno município da Palmeira. Além dessas estâncias e a elas pertencentes havia postos de Santa Rosa, São Jorge, São Marcos e São Pedro, e outros cujas denominações ainda se encontram nessa região" (PORTO, 1954, p. 324).

Observando o mapa da figura 1, notamos o território mencionado aparecendo como estância de São Francisco Xavier, e que compreendia um grande território, tendo a possibilidade de cultivo de diversas culturas e criação de animais.

ter agravado a disputa entre os povos, graças à antiguidade tanto de um quanto de outro no espaço em disputa.

CONCLUSÃO

Dessa maneira, o capítulo do livro traz a interpretação dos processos referentes à disputa do pleito de terras entre os povos jesuíticos de Conceição e de São Francisco Xavier, entendendo por quais motivos ocorreu a disputa, de forma que ambos se sentiam no direito à posse dessas terras.

São Francisco Xavier foi fundada em seus primórdios na banda oriental do Rio Uruguai, e posteriormente se reestruturou na banda ocidental, próximo a Conceição – ambos os povos foram organizados e convertidos pelo padre jesuíta Roque Gonzales.

Uma das circunstâncias que levaram tais disputas às audiências de Charcas é que nas terras habitavam tanto parte do povo que se converteu a São Francisco Xavier, que em sua maioria era de etnia guarani, quanto uma parcela de Conceição, sendo composta pelo povo kaingang.

No requerimento das terras em questão, os montes onde estavam os ervais chamados de Nucora, segundo os documentos consultados, eram de posse de Conceição, pois os kaingangs, chamados nos documentos de ibiraiaras, eram quem habitavam esses locais. Contudo, o restante das terras, bem como suas estâncias de gado, como podemos ver no mapa 1, pertencia ao povo de São Francisco Xavier.

A presente pesquisa traz à tona que os povos missioneiros jesuíticos não eram sempre hegemônicos em sua estrutura, ou seja, havia conflitos constantes entre eles, tanto por questões de diferença étnica quanto por disputas territoriais que provinham da ancestralidade de cada povo, em que muitas vezes o requerimento das terras vinha de parte dos caciques e era acatada pelos padres curas das reduções, envidas assim para os superiores, que em determinadas ocasiões davam o veredito final, e em outras, como é o caso da nossa pesquisa, levados às audiências de Charcas³, o que envolvia de modo geral todos os padres que tiveram alguma ligação com as reduções que estavam em conflito.

Mesmo assim, os caciques tinham um papel valorável como membr

3 A Audiência e Chancelaria Real da Prata dos Charcas, conhecida simplesmente como Audiência de Charcas, era o mais alto tribunal da Coroa Espanhola na zona conhecida como Alto Peru (hoje Bolívia).

zado como segunda fase, pois eram eles que decidiam se o povo se conver-
tia, e também era indicavam os locais para fundar as reduções, mostrando
assim a importância e a valorização que esse líder tinha em cada redução.

REFERÊNCIAS

BARROS, José D'Assunção. O campo da história: especialidades e aborda-
gens. Petrópolis: Vozes, 2004.

DE ANGELIS, Pedro. Tratado de Madri: antecedentes: colônia do Sacramen-
to. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1954. v. 5. (Manuscritos da Coleção
De Angelis).

DE ANGELIS, Pedro. Do tratado de Madri a conquista dos Sete Povos (1750-
1802). Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1969. v. 7. (Manuscritos da Co-
leção de Angelis).

DE ANGELIS, Pedro. Jesuítas e bandeirantes no Uruguai (1611-1758). Rio
de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1970. v. 4. (Manuscritos da Coleção De An-
gelis).

GAY, Cônego João Pedro. História da República Jesuítica do Paraguai des-
de o descobrimento do Rio da Prata até nossos dias, ano de 1861. Rio de
Janeiro: Publicado por deliberação do Instituto Histórico Geographico Bra-
sileiro, 1863.

GUTIERREZ, Ramón. El territorio de las misiones jesuíticas de guaranis:
una nueva visión sobre el patrimonio cultural. Buenos Aires: Cedodal, 2017.

KERN, Arno Alvarez. Missões: uma utopia política. Porto Alegre: Mercado
Aberto, 1982.

LAROQUE, L. F. S. Movimentações e relações com a natureza dos kaingang
em territórios da bacia hidrográfica Taquari-Antas e Caí, Rio Grande do Sul.
In: GERHARDT, M.; NODARI, E. S.; MORETTO, S. P. História ambiental e mi-
grações: diálogos. São Leopoldo: Oikos; Editora UFFS, 2017.

PASTELLS, Pablo. *Compañia de Jesus em la Provincia del Paraguay* (Argentina, Paraguay, Uruguay, Perú, Bolivia y Brasil). Según los documentos originales del archivo general de Indias extradictados y anotados por el R. P. Pablo Pastells, S.J. Tomo V. Madrid: Libreria General de Victorino Suárez, 1933.

PASTELLS, Pablo. *Compañia de Jesus em la Provincia del Paraguay* (Argentina, Paraguay, Uruguay, Perú, Bolivia y Brasil). Según los documentos originales del archivo general de Indias extradictados y anotados por el R. P. Pablo Pastells, S.J. Tomo VII. Madrid: Libreria General de Victorino Suárez, 1948.

PORTO, Aurélio. *História das missões orientais do Uruguai*. Rio de Janeiro: Imprensa nacional; SPHAN, 1954. v. 3.

QUEVEDO, Júlio. *Guerreiros e jesuítas na utopia do Prata*. Bauru: EDUSC, 2000.

SANTOS, Maria Cristina dos; BAPTISTA, Jean Tiago. *Reduções jesuíticas e povoados de índios: controvérsias sobre a população indígena (séc. XVII-XVIII)*. *História Unisinos*, Porto Alegre, v. 11, n. 2, p. 240-251, maio/ago. 2007.

SANTOS, Tiara Cristina dos. *História regional em perspectiva: a estância jesuítica de San Francisco Xavier*. *Estudios Históricos – CDHRPyB*, Uruguay, año XI, n. 22, diciembre 2019.

SILVA, André Luis Freitas da. *Reduções jesuítico-guarani: espaço de diversidade étnica*. São Bernardo do Campo: Nhanduti, 2013.

O DIREITO DE NÃO PERTENCER À CIDADE: A URBANIZAÇÃO COMO PRODUTORA DE ALTERIDADES REJEITADAS NA COLÔNIA AFRICANA E NA ILHOTA

Betina da Rocha Gamalho¹

INTRODUÇÃO

Bom Fim, Bairro do Rio Branco, Menino Deus. Quem nunca passou ou ouviu falar sobre algum desses espaços na capital sul rio-grandense. Zonas boemias, agradáveis, com gente bonita e elegante, lugar bom de morar. Há os que ousam a falar que são bairros de boa gente e que não há baderna ou incomodação. Esses olhares mascaram um discurso que tende a ser higienista do ponto vista étnico. Se não há negros circulando sob seu nariz, é lugar de gente boa, bonito e agradável. Se alguém ousasse falar que ali onde pisam, esses mesmos “baderneiros, ladrões e criminosos”, que muito foram retratados nos jornais de época, moldadores de representações produtoras da exclusão social no território urbano, que são eles que assentavam o chão em que a “gente boa” mora sobre prédios e casas de alto padrão, e que aqueles lugares são (ou deveriam ser) historicamente patrimônios da população negra, essas pessoas não acreditariam.

Como explicar que esses espaços são territórios negros, se hoje em dia o espaço se modificou, a cultura popular foi silenciada, e mais ainda, seu povo expulso e relegado ao esquecimento daqueles que sentem-se ser os donos da cidade. Essa dinâmica pode ser analisada a partir do processo de urbanização, mas não uma urbanização congregadora, mas sim, uma urbanização contraditória, que produz alteridades rejeitadas e que define quem deve ou não pertencer à cidade. Aqui, a autora Sandra Pesavento será muito referenciada, devido as suas contribuições para a historiografia,

¹ Mestranda em História pela Universidade de Passo Fundo. Atua como bolsista Capes com dedicação exclusiva e vinculada ao Núcleo de Estudos de Memória e Cultura (Nemec). Licenciada e laureada em História pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul em 2021 (betinagamalho@gmail.com).

no que toca ao campo das alteridades rejeitadas e ao estudo das cidades, da exclusão e da estigmatização do povo pobre e negro. No entanto, Pe-savento se concentra em alguns de seus trabalhos, a analisar a produção dessas alteridades rejeitadas a partir da construção de discursos desenvolvidos pela imprensa e pelos registros policiais da época, moldando o imaginário social. Longe de discordar do posicionamento da autora, o presente artigo irá propor uma outra perspectiva sobre a produção de alteridades rejeitadas na cidade, verificando essa produção através da iniciativa federal e municipal de urbanizar o espaço urbano, varrendo para às margens da cidade os considerados empecilhos para o advento da modernidade, marcando a contradição existente entre urbanizar dentro de um plano higienista e as conseqüentes marcas deixadas naqueles que sofreriam com o estigma de serem rejeitados de uma suposta ideia de alteridade.

Para compreender como essas alteridades rejeitadas foram produzidas e construídas, fruto da urbanização e da construção de um imaginário social, é necessário realizar um percurso histórico contextual das mudanças urbanísticas na cidade e como refletirão na Colônia Africana e na Ilhota no histórico direito de não pertencimento à cidade. No entanto, antes de realizar esse percurso, é fundamental compreender os conceitos chaves para a compreensão do artigo, que serão acionados com frequência ao longo da análise.

A ALTERIDADE NA PERSPECTIVA DE ANTONIO-QUINET

É fundamental a maturidade teórica, conceitual e multidisciplinar do historiador frente a seu objeto de pesquisa e a questão metodológica da narrativa para compreender como são as sociedades e os indivíduos, tendo neste sentido, como ferramenta para a compreensão dessas relações, a psicanálise. Se utilizar a psicanálise no campo historiográfico para o entendimento da alteridade, o campo metodológico é enriquecido, utilizando do método da leitura da realidade.

Conforme evidenciou Antonio-Quinet (2012), não existe indivíduo sem relação com outro, esse é o campo da alteridade, ou seja, a relação é o outro no eu. Quanto menos eu reconhecer a participação do outro na minha vida, menor a alteridade. Quando as relações são reconhecidas entre esse campo que se estabelece entre os diferentes, maior é a alteridade,

mais harmônica é a sociedade. Essa conexão de ideias serve como subsídio para a construção de reflexões acerca da urbanização como produtora de alteridades rejeitadas.

Uma das modalidades do outro em Lacan diz respeito ao outro do laço social, que é estabelecida e transmitida de geração em geração aos agentes e seus outros, garantindo a manutenção dos laços em uma sociedade, pois o homem é um ser social que não prescinde do outro e cria regras e condutas de convivência com finalidades específicas. Lacan menciona o capitalismo como um discurso que não propõe o laço social do sujeito com o outro. Ele propõe ao sujeito a relação com um gadget, um objeto de consumo curto e rápido. O discurso do capitalista é segregador. A única via para tratar as diferenças na sociedade científico-capitalista é a segregação determinada pelo mercado: os que têm ou não acesso aos produtos da ciência.

É possível analisar a urbanização como produtora de alteridades rejeitadas e que define quem deve ou não pertencer à cidade dentro de um discurso capitalista segregador. Esse discurso, que não gera laços sociais e que possui um grau baixo de alteridade, definiu os espaços geográficos embranquecidos, relegados ao esquecimento por aqueles que se sentem ser os donos da cidade, em detrimento daqueles que não devem pertencê-la. Essa marca segregacionista é um aspecto que marca a distinção social territorial existente entre a urbanização (produto da ciência) e aqueles que seriam expulsos, esquecidos e silenciados (sem acesso ao produto da ciência).

ALTERIDADES REJEITADAS NO ESPAÇO URBANO

Quando fala-se em alteridades rejeitadas é fundamental citar Sandra Pesavento (2001), que se deteve a pensar como essas alteridades rejeitadas foram produzidas no espaço urbano da exclusão. A autora propõe uma reflexão sobre como penetrar na Porto Alegre do passado pelas portas da exclusão, resgatando espaços, personagens e práticas de uma alteridade condenável e condenada. Ela utiliza de dois conceitos para construir a sua análise: Cidadania e Exclusão. Para Pesavento, ambos os conceitos possuem uma longa trajetória e se desenvolvem a partir da diferença, pois são designações que devem ser pensadas no âmbito da alteridade. Estes conceitos se apresentam como caminhos para a pesquisadora adentrar numa

dimensão do urbano, e mostrar através da representação social formulada pelos jornais e registros policiais do período, como se deu a produção da diferença no contexto urbano, entendendo que esta questão e os conceitos de cidadania e exclusão não são um "dato natural, mas resultado objetivado de um discurso construído socialmente" (PESAVENTO, 2001, p. 11). Para analisar esses excluídos da cidade e suas experiências, a autora se dispõe a percorrer os territórios de abrigo dos considerados outros e analisar as hostilidades criadas para extinção destes lugares e as práticas e representações criadas para identificar essa "outra cidade" na cidade cidadã. Analisando os territórios da cidade considerados "condenados, malditos e desprezados" (PESAVENTO, 2001, p. 25) e identificando geograficamente esses espaços como sendo um conjunto de becos presentes na área central da cidade e um "cinturão negro e pobre" (PESAVENTO, 1999, p. 11), Pesavento verifica os discursos que rotulavam esses territórios como locais de "perigosos, marginais e turbulentos", através das representações construídas nos noticiários jornalísticos e registros policiais. A autora conclui que, "nem tudo é alteridade absoluta no terreno das representações sociais, pois, no plano das sensibilidades e valores, muitas coisas eram partilhadas ou reapropriadas" (PESAVENTO, 2001, p. 356).

Ao trabalhar com as "alteridades rejeitadas, negadas e estigmatizadas", (PESAVENTO, 2001, p. 11) Pesavento resgata o processo de construção dessa exclusão e percebe, a partir dos discursos produzidos na época, as representações sociais desejadas pela ordem burguesa para a cidade que se modernizava, que seguem "padrões de julgamento moral, legal, racial e estético" (PESAVENTO, 2001, p. 23), já que em uma sociedade que se quer "bela, branca e higiênica" (PESAVENTO, 2001, p. 24) são os marginalizados, pobres e negros que sofrem com o estigma da exclusão. Assim, os qualificados como perigosos, marginais, turbulentos, são repelidos do trato social, e a disposição dos espaços da cidade retrata a representação construída.

Essa construção de um imaginário que estigmatiza e repele da sociedade os "outros" que não terão o direito de pertencer à cidade é reforçada pela imprensa que acaba por produzir essas alteridades rejeitadas, a partir de uma construção histórica do que é ser "gaúcho" e quem pertence a esse grupo e a essa história. Uma historiografia que desse conta de um

Rio Grande do Sul multicultural e multiétnico é recente, dado o contexto histórico ainda muito marcado pela contribuição positivista de homens que relegaram a história do estado a branquitude do homem político e do homem do campo que utopicamente foram os “percursores da liberdade²”, negligenciando a presença negra no Estado.

Apesar do silêncio historiográfico sobre esses espaços, é, a partir da década de 1990, que o estudo local dos Territórios Negros ganhou maior visibilidade, já com influência da corrente historiográfica dos *Annales*, que “ampliou o território da história, abrangendo áreas inesperadas do comportamento humano e a grupos sociais negligenciados pelos historiadores tradicionais”(BURKE, 1992, p. 89). Em especial, a historiografia produzida sobre a história do Rio Grande do Sul e sua capital Porto Alegre, por décadas pautaram-se pela construção de uma narrativa de formação do estado distorcida da identidade e da história multiétnica, multicultural e plural do Rio Grande do Sul. “Portanto, o paradigma rio-grandense é o Rio Grande multicultural e multiétnico. Sua fronteira de involucramento é a mestiçagem. [...]. O nexos é a alteridade, o reconhecimento do outro” (GOLIN, 2011, p.4).

As alteridades rejeitadas no espaço urbano são frutos de uma construção histórica de um imaginário social, que aqui será analisado a partir do reflexo nas práticas urbanísticas que definiram quem poderia e quem não poderia usufruir da cidade. O golpe final da marginalização e estigmatização da população negra e pobre do espaço urbano, que fora a décadas desenhado na cabeça daqueles que sempre tiveram o desejo de expulsar para longe da urbe os considerados impedimentos para a modernidade, é colocado em prática através de medidas urbanísticas que silenciaram as memórias dos que ali viveram, e apagaram da história regiões que hoje estão invisíveis da história do mapa da cidade. E assim, o imaginário social permaneceu reproduzindo de forma adaptada a percepção da exclusão de certos sujeitos da história e dos espaços na cidade. Bom Fim, Bairro do Rio Branco e Menino Deus são alguns dos bairros que sofreram intensas mudanças urbanísticas que produziram alteridades rejeitadas, são alguns dos bairros em que a raiz histórica de ocupação fora “esquecido” e seus sujeitos invisibilizados e rejeitados de fazerem parte daquela nova cidade,

2 Hino Rio-Grandense (FONTOURA, 1966).

"urbana, moderna e limpa".

OS ENCLAVES PARA A MODERNIDADE: UM "CINTURÃO NEGRO E POBRE" NA URBE

Propondo uma outra perspectiva à respeito do campo da alteridade, o presente artigo procurará demonstrar que além dos discursos construídos pela imprensa e pelos registros policiais serem produtores de alteridades rejeitadas, há a urbanização que também produziu essas alteridades rejeitadas, e ainda mais, foi um golpe fatal para a estigmatização e marginalização da população negra e pobre da cidade, dando um ponto final para as narrativas que Pesavento analisou na imprensa e na polícia, dentro de um imaginário social que produziram alteridades rejeitadas. Agora, a urbanização seria as vias de fato para a exclusão dos que não tem o direito de pertencer à cidade.

As alteridades rejeitadas sempre existiram na cidade urbana que se quer branca e "limpa", como resquícios de uma falsa ideia de abolição, onde sujeitos que tiveram as marcas da escravidão registradas em suas histórias não viveram de fato sua liberdade, afinal, nunca puderam historicamente ocupar os espaços destinados aos que sempre contaram a história. Essas alteridades rejeitadas são marcas evidentes de um período marcado pela "mudança" e pela urbanização como mais uma das formas de se produzir e reproduzir as alteridades rejeitadas.

Contextualizando historicamente, no período final do sistema escravista e pós-abolição, forma-se, conforme Sandra Pesavento (1999, p. 11), um "cinturão negro e pobre" ao redor da região central, espaço agora demarcado como centro da vida administrativa, econômica e cultural das elites dirigentes. O Rio Grande do Sul experimenta um fenômeno singular em relação à história da abolição da escravidão contada de maneira superficial. A abolição da escravidão rio-grandense ocorreu de forma oficial em 1884, destacando-se Porto Alegre e Pelotas como municípios pioneiros, portanto antecipadamente do marco temporal de 1888. No entanto, devemos nos atentar em complexificar tal acontecimento, visto que essa abolição antecipada não implicou o fim da escravidão de forma integral na província. No Rio Grande do Sul, a escravidão foi abolida oficialmente em 1884, mas os

escravizados libertos permaneceram obrigados a trabalhar por até cinco anos. Maria Angélica Zubaran (2009), destaca que criou-se uma memória social da abolição pelas elites políticas regionais em Porto Alegre. Margaret Bakos (2018) e Sandra Pesavento (1993), ambas historiadoras referências no assunto, salientam, que, de fato, essa invenção branca da liberdade negra pela sociedade gaúcha foi apenas uma pretensa ideia de abolição antecipada.

No período colonial escravagista, o centro de Porto Alegre era marcado pela presença da população negra, que desempenhava inúmeras funções, como marinheiros, carregadores, lavadeiras, quituteiras, aguadeiros, ferreiros etc. O processo de abolição provocou uma intensa reorganização territorial na cidade. Com o advento da república, em 1889, e da aderência ao positivismo na vida política e administrativa, o Rio Grande do Sul delimita os objetivos para o desenvolvimento econômico do estado, que ainda era voltado ao setor agropecuário, para então propocioniar o desenvolvimento industrial e urbano nas cidades. Esse cenário de transformação no estado, ocorreu ao longo dos 40 anos numa perspectiva nacional da Primeira República (1889-1930), onde a modernização urbana era uma pauta inevitável em uma Porto Alegre “que se quer burguesa, bela, moderna, higiênica, ordenada...e branca” (PESAVENTO, 1999, p. 4).

Em 1892 já se reorganizava a cidade em quatro distritos. O 1º distrito era o centro da cidade, destinado ao núcleo administrativo e comercial e também a elite urbana. Pesavento utiliza do termo “lugares de enclave” que eram os espaços e os chamados “becos” onde uma população com classe e cor definida eram (e são) estigmatizados do espaço urbano. Esses habitantes majoritariamente pobres e negros, que recém experimentavam a liberdade da pretensa ideia de abolição da escravatura, ocupavam indesejavelmente o primeiro distrito conjuntamente com a elite.

Na área central, medidas urbanísticas expulsaram esses trabalhadores, deslocando- para as cercanias da cidade (segundo e terceiro distrito), locais notoriamente esquecidos pela sociedade, conhecidos pela falta de melhorias urbanas e pelo oferecimento de moradias baratas. “[...] havia outras regiões onde habitavam segmentos abastados voltados para a implantação da ordem burguesa e a modernização urbana, o que gerou uma divisão espacial marcada pela diferenciação social” (PESAVENTO, 1995

apud BOHRER, 2011, p. 127). O segundo distrito da cidade era formado pelas áreas do Campo da Várzea, Cidade Baixa, Azenha, Menino Deus e Praia de Belas. O Areal da Baronesa e a Ilhota localizavam-se no segundo distrito. No terceiro distrito encontrava-se a chamada Colônia Africana compondo, juntamente com o segundo distrito o "cinturão negro e pobre" (PESAVENTO, 1999, p. 11). Conforme Marcus Vinicius de Freitas Rosa (2014), além da diferença geográfica entre espaços, havia ainda um carregamento de sentidos de distinção social nos termos "cidade alta" e "cidade baixa". A primeira, como o lugar dos privilegiados da sociedade porto-alegrense, e a segunda, como lugar dos pobres e da violência. Era a primeira fase da urbanização produzindo alteridades rejeitadas no espaço urbano. O centro da cidade não era lugar para a população negra... e logo os arredores também não seriam. A população negra e pobre de Porto Alegre sofreria novamente com o estigma da exclusão.

No velho centro da cidade, os antigos "becos", ao desaparecerem, levaram consigo as denominações antigas e varreram da memória a toponímia estigmatizadora. Mas, por um processo contemporâneo de degradação da área central, os pobres voltaram a reocupar estas áreas, nelas fazendo seu ponto de encontro ou de trabalho, naquele mercado invisível que caracteriza a economia brasileira contemporânea e que ocupa uma posição de centralidade na urbe. (PESAVENTO, 1999, p. 13)

À medida que o conceito de "moderno" e "urbano" tomaram maiores proporções, aqueles espaços inicialmente periféricos e invisibilizados foram sujeitos a passar gradualmente pela modernização urbana e pelas políticas higienistas. É em 1904 que Porto Alegre inicia seu processo em prol da urbanização seletiva, acompanhando uma mudança no paradigma nacional. Era a primeira fase urbanística com os planos de embelezamento, marcados pela necessidade de rompimento com o passado colonial e pela adesão ao "moderno".

Na capital, essas transformações, advindas com a modernidade, são vistas como a "Belle Époque³ porto-alegrense", e concomitante a ela

3 "A expressão Belle époque apareceu depois da primeira guerra mundial [...]. Para os sobreviventes o período que antecederia esta carnificina, a saudade de uma época de mais de quarenta anos de paz, de progresso científico, tecnológico, material, dissimulou em parte as duras realidades vividas pela maioria da população. Se elaborou progressivamente a ideia de uma "idade de ouro", o mito de uma Belle époque." (MÉRIAN, 2012 p. 135).

uma política de silenciamento ao extremo, motivando a invisibilidade deste grupo a patamares incompreensíveis, pois fora violentado nos aspectos mais caros ao reconhecimento de toda e qualquer identidade, seu reconhecimento social, cultural e político". (BITTENCOURT, 2010 apud SOARES, 2017, p. 22).

É em um contexto nacional com efervescência sociocultural, pela adesão a um ideal europeu de modernidade⁴, que as primeiras medidas urbanísticas, seguindo novos padrões estéticos e higiênicos daqueles que poderiam usufruir dos benefícios da urbanização, são iniciadas. Conforme Bakos (1996), após a Proclamação da República em 1889 e a ascensão do Partido Republicano Rio-Grandense, começa-se a ter um maior interesse em transformar o centro de Porto Alegre e seus arredores na "sala de visitas" do Estado. Dessa forma, "todo um arsenal de discursos e políticas públicas de caráter moral e higienista passarão a tomar a cidade como seu objeto, colocando a questão urbana e social na ordem do dia" (KOEHLER, 2015, p. 87). Ao mesmo tempo em que o centro de Porto Alegre não deveria ser mais o espaço dos "becos", os arredores para onde esses sujeitos se deslocaram, logo mais também não deveriam mais existir no espaço urbano.

Esse "cinturão negro e pobre" (PESAVENTO, 1999, p. 11) formado pelo segundo e terceiro distrito atrai pessoas, que, sem condições de usufruir da cidade urbana e central (detentora da atração dos órgãos governamentais e da elite dirigente), passaram a morar nesses territórios (aqui destaca-se a Ilhota e a Colônia Africana) que historicamente eram compostos pela população negra ex-escravizada e seus remanescentes, onde estabeleciam suas formas de socialidade. Essa atração advém das oportunidades de alugar ou comprar moradias baratas (por se encontrar em uma área desvalorizada e que ainda não havia experimentado o processo de gentrificação), mas que, em compensação, ficavam localizadas perto de seus ambientes de trabalho.

Progressivamente o município passa a concentrar sua atenção a de-

4 "Identificada com as práticas culturais aristocráticas do eixo Paris-Londres, a nossa Belle Époque coincide com a derrocada da monarquia e a gênese do regime republicano, alcançando o seu apogeu nas duas primeiras décadas do século XX. A historiografia, aliás, costuma elege-la como um dos símbolos desse período as intervenções urbanas promovidas pelo prefeito Pereira Passos na área central do Rio de Janeiro, que deu feições brancas e europeias à capital federal, transformando-a em vitrine do novo regime" (GUIMARÃES, 2012, p. 164).

terminadas problemáticas, do ponto de vista urbanístico, moderno e celetista. Os jornais da época, bem como a população porto-alegrense são unânimes ao descrever o local como abrigo de marginais. Pesavento (1995) destaca o papel da imprensa nessa construção, atribuindo nomes desdenhosos à região como lugar de crimes, bagunça, desordem, abrigo de “desajustados, sociais e econômicos”⁵, associando os moradores negros com a marginalidade e definindo-os como ladrões.

Tratava-se de mais um republicano preocupado com os “miasmas pestíferos” que comprometeriam a qualidade de vida dos ricos e bem-nascidos, além de encontrar na preocupação com a higiene uma justificativa para intervir nos locais de moradia dos mais pobres. (ROSA, 2014, p. 87).

É a partir dessa construção do imaginário social e dessas representações produtoras da exclusão social no território urbano, que, em 1914, o Plano Geral de Melhoramentos em Porto Alegre⁶, elaborado pelo engenheiro-arquiteto João Moreira Maciel, é idealizado dentro da perspectiva nacional dos planos de embelezamento, iniciando um projeto produtor de alteridades rejeitadas na cidade.

O contexto nacional do final da década de 1930 e início da década de 1940 fora marcado pelas 2ª e 3ª fases urbanísticas, através dos Planos de Conjunto e de Desenvolvimento Integrado. Há uma necessidade evidente de um maior planejamento das cidades, devido aos intensos crescimentos populacionais⁷. Essa necessidade terá como consequência, na esfera regional, a concretização do plano gentrificado, seletivo, higienista e “modernista”, “em detrimento dos que seriam enviados para longe dos benefícios da cidade moderna” (POLIDORO; DEMICHEI, 2014, p. 5). Eis a grande contradição do processo de urbanização.

CADÊ A ILHOTA? ALTERIDADES REJEITADAS NO MAPA URBANO

5 Correio do Povo, 10 de outubro de 1953. Museu de Comunicação Social Hipólito José da Costa.

6 “O Plano Geral proposto procura integrar os aspectos técnicos e teórico metodológicos do urbanismo da época com o lema dos republicanos riograndenses “Conservar, melhorando”, diretamente inspirado no positivismo de Auguste Comte. Logo de saída, Maciel inverte o lema, introduzindo seu Relatório e nele indicando sua clara prioridade aos melhoramentos, em detrimento da conservação: “Melhorar conservando’ tal foi o critério que adotamos no estudo do projecto que nos vae ocupar”(p.1)”. (DE ABREU FILHO, 2006, p.47).

7 Densidade Populacional por área efetivamente ocupada no período de 1772 a 2010 (DIAS, 2014).

Na execução da canalização do Arroio Dilúvio, a antiga região, conhecida como Ilhota, (o nome Ilhota advém da iniciativa de dar maior vazão a dois arroios que estavam atingindo e alagando ruas da região no final do ano de 1904 e começo de 1905. Como consequência, as obras resultaram na criação de uma região ilhada e sem circulação da água e sujeita a inundações, que ocupava o terreno que, hoje, corresponde a área limítrofe entre os bairros Menino Deus e Cidade Baixa, indo da Praça Garibaldi, na esquina das avenidas Venâncio Aires e Érico Veríssimo, até a Av. Ipiranga, abrangendo também a área entre a Av. General Lima e Silva, e a Av. Getúlio Vargas) sofreu paulatinamente com as consequências que culminaram na gentrificação espacial do território majoritariamente negro, que teve como finalidade a expulsão e marginalização do povo negro dos espaços privilegiadamente elitizados, contando com a tendência ao silenciamento de suas histórias. Como aponta Campos (2006, p. 37), "Dependente das relações sociais e de sua intencionalidade, os territórios são construídos e destruídos pelo movimento provocado pelas relações no espaço". A partir das enchentes de 1941⁸, a prefeitura pôs em prática o projeto de expulsão dos moradores da Ilhota. Conforme essa região foi superlotando, começaram as remoções massivas. Em 1967, o Demhab (Departamento Municipal de Habitação) e o Exército retiraram mais de mil casas da Ilhota e levaram seus moradores para inaugurarem a recém criada Restinga⁹, como um novo espaço geográfico e social, destinado aos excluídos do processo de gentrificação/desterritorialização dos Territórios Negros¹⁰.

8 [...] encontram-se as memórias da Enchente de 1941 em Porto Alegre, um evento que marcou profundamente a vida de muitos habitantes da cidade, particularmente do bairro Cidade Baixa, que como diz o próprio nome, era uma região baixa, cortada pelo Arroio Dilúvio e próxima ao Lago Guaíba. De acordo com Candau, a memória das tragédias coletivas é um recurso identitário que contribui para definir o campo do memorável." (BARBOSA; ZUBARAN, 2012, p. 69).

9 Guerra à maloca já tem sua estratégia. Zero Hora, Porto Alegre, 19 nov. 1966. Fonte: Museu da Comunicação Hipólito José da Costa.

Maloca já tem novo lugar. Zero Hora, Porto Alegre, 18 nov. 1966. Fonte: Museu da Comunicação Hipólito José da Costa.

Ilhota perde suas malocas. Zero Hora, Porto Alegre, 14 fev. 1967, p. 2. Fonte: Museu da Comunicação Hipólito José da Costa.

50 mil vão para nova Ilhota. Zero Hora, Porto Alegre, 22 fev. 1967, p. 2. Fonte: Arquivo Histórico de Porto Alegre Moysés Velinho.

Fim da Ilhota é agora. Zero Hora, Porto Alegre, 28 fev. 1967. Fonte: Arquivo Histórico de Porto Alegre Moysés Velinho.

10 "Apesar dos negros estarem presentes nos mais diversos espaços, haviam espaços que eram característicos da população negra, seja pela concentração de negros residentes, pelo uso frequente

Paradoxalmente, o processo que saneou a área para realizar o tratamento urbanístico e incorporá-la ao tecido urbano, foi o mesmo que removeu os antigos habitantes, que tanto sofreram com a falta de urbanização e com os constantes transbordamentos do Arroio Dilúvio. Os moradores da Ilhota, a ilha circundada pelo Riacho, foram removidos para outra região talvez mais carente de infraestrutura: o bairro Restinga. (VIEIRA; 2017, p. 84).

Após a remoção forçada, alguns moradores se esconderam em casas de familiares em outras regiões ou atrás dos maricás na Ilhota, e em 1978 retornaram para o lugar em que jamais deveriam ter saído, por meio de muita luta e resistência. Hoje em dia, o bairro Menino Deus, local onde a Ilhota se constituiu como Território Negro, definiu-se como um dos melhores bairros para morar em Porto Alegre. Mas onde está a Ilhota? Onde estão as famílias remanescentes dos que ali resistiram às pressões urbanísticas que historicamente os pressionam para a periferia e para o isolamento social? A produção de alteridades rejeitadas na cidade produzida pelos feitos da urbanização são visíveis ainda no mapa geográfico e mental dos porto-alegrenses. A Ilhota sumiu. Sumiu do imaginário, da história e do mapa da cidade, mas não do coração e da memória dos que foram despejados para a periferia e dos que permaneceram reivindicando seu direito de pertencer à cidade.

A COLÔNIA AFRICANA NA MEMÓRIA DE UM ESPAÇO EMBRANQUECIDO

A chamada Colônia Africana, também sofrera com um processo similar de marginalização dos moradores da antiga Ilhota, a partir de planos e projetos urbanísticos arquitetados pelos detentores do poder. De acordo com Marcus Vinicius de Freitas Rosa (2011), a Colônia Africana, assim como a Ilhota, foi um território onde estabeleceram-se diversas famílias de ex escravizados, no período do pós-abolição, que se estendia sobre uma parte dos atuais bairros Rio Branco, Bom Fim e Mont Serrat. Kersting (1998), evidenciou que a região passou a se descaracterizar como território composto somente pela população negra, a partir de 1910, quando os imigrantes europeus passaram a dividir aquele espaço devido a oferta de

para o trabalho ou para a realização de práticas culturais. Esses espaços acabaram marcados na memória da cidade como territórios negros, devido a concentração de negros e ao uso singular e frequente". (VIEIRA, 2017, p. 15).

moradias baratas. E assim como os demais Territórios Negros que "atrapalhavam o avanço", a modernidade e a urbanização nos arredores da área central da cidade, a Colônia Africana desapareceu do mapa histórico e geográfico de Porto Alegre. Os movimentos de despejo ocorreram, segundo Silveira (2015) muito por conta da especulação imobiliária devido ao alto valor cobrado pelos aluguéis e pelos impostos, à medida que a região passava a ser valorizada, no entanto, quem vivia sob aquele chão não foram valorizados, mas sim, rejeitados. O que restou a esses rejeitados fora a mudança e a remoção forçada para áreas menos valorizadas, como São João, Navegantes, Chácara das Pedras, Passo das Pedras, Tristeza, Vila Jardim e Restinga.

Esses sujeitos nunca tiveram o direito de pertencer à cidade, e nem mesmo a história. Se hoje, fala-se em Colônia Africana é comum o olhar de estranhamento e desconhecimento dos que caminham sob os bairros que embranqueceram a história, o espaço e o próprio nome presente no imaginário e na memória que se faz presente nas famílias remanescentes daqueles que experimentaram a estigmatização, a marginalização e a rejeição de uma alteridade produzida pela urbanização.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Não bastava urbanizar e modernizar a cidade, era necessário esconder quem impedia essa modernização, quem "sujava" a cidade, quem não tinha o direito de pertencê-la. Bairros que hoje são tão bem vistos pela sociedade porto-alegrense mascaram a dura realidade de quem a assentou, construiu e constituiu as bases da cultura popular da cidade. Os que moram e passeiam pelos bairros Menino Deus, Bom Fim e Rio Branco, pouco sabem ou pouco se importam com as raízes históricas que formaram esses bairros como urbanos, modernos e agradáveis. Tem ainda os que dizem que as reformas urbanas celetistas e higienistas foram uma medida necessária para que a bandidagem, a insalubridade, as enchentes e os humildes casebres sumissem do mapa urbano que cerceava o centro. Aos olhos dos que tem o direito de pertencer à cidade é comum a banalização da estigmatização. Se as pessoas que moram nesses lugares e que são definidas como "bandidos" são expulsos para fora da urbe, pouco importa, porque aos olhos dos que não sofreram na pele o amargor da urbanização

é a alteridade com o outro pode ser rejeitada.

Espaços geográficos embranquecidos, relegados ao esquecimento por aqueles que se sentem ser os donos da cidade, em detrimento daqueles que não devem pertencê-la, são aspectos que marcam a distinção social territorial existente entre a urbanização e aqueles que seriam expulsos, esquecidos e silenciados. As consequências da urbanização nos territórios da Ilhota e da Colônia Africana, além de visíveis no mapa da cidade, acarretaram mudanças profundas na sociabilidade, no modo de vida e no sentimento de pertencimento à uma cidade que insiste em empurrá-los para fora. O campo da alteridade nunca fora elevada no reconhecimento do "outro" nas relações com esses sujeitos, pelo contrário, a alteridade era rejeitada. E a esses rejeitados restou a remoção, já a promoção, ficou a cargo dos que sempre tiveram o direito de pertencer à cidade e aos benefícios que a urbanização concederia.

REFERÊNCIAS

BAKOS, Margaret Marchiori. *Escravidismo e Abolição no Rio Grande do Sul*. 2. ed. Londrina: Editora da Universidade Estadual de Londrina, 2018.

BAKOS, Margaret Marchiori. *Eternos Intendentes de Porto Alegre*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

BARBOSA, Leandro; ZUBARAN, Maria Angélica. Narrar outras memórias, contar outras histórias: museu, comunidade e patrimônio cultural. *Revista de Iniciação Científica da ULBRA, Canoas*, n. 10, p. 67-72, 2012. Disponível em: <http://www.periodicos.ulbra.br/index.php/ic/article/view/279>. Acesso em: 06 ago. 2020.

BOHRER, Felipe Rodrigues. Breves considerações sobre os Territórios Negros Urbanos de Porto Alegre na pós-abolição. *Iluminuras, Porto Alegre*, v. 12, n. 29, p. 121-152, jul./dez. 2011. Disponível em: <https://www.seer.ufrgs.br/iluminuras/article/view/25348>. Acesso em: 06 dez. 2020.

BURKE, Peter. *Escola dos Annales 1929- 1989: A Revolução Francesa da Historiografia*. 2. ed. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista,

1992.

CAMPOS, Deivison. O grupo Palmares (1971-1978): um movimento negro de subversão e resistência pela construção de um novo espaço social e simbólico. 2006. Dissertação (Mestrado em História) – Escola de Humanidades, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2006.

DE ABREU FILHO, Silvio Belmonte. Porto Alegre como cidade ideal: Planos e projetos urbanos para Porto Alegre. 2006. Tese (Doutorado em Arquitetura) – Faculdade de Arquitetura, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2006.

DIAS, Tielle Soares. Análise das intervenções na morfologia original e na dinâmica geomorfológica em áreas alagáveis no município de Porto Alegre – RS. 2014. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Instituto de Geociências, Universidade Federal do Rio Grande do Sul. 2014.

FONTOURA, Francisco Pinto. Hino Rio-Grandense. Música: Comendador Maestro Joaquim José Mendanha. Harmonização: Antônio Corte Real. 1966. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=gZuePb8380c>. Acesso em: 30 set. 2021.

GOLIN, Tau. Hegemonia gauchesca. Sul21, Porto Alegre. 15 set. 2011. Disponível em: <https://sul21.com.br/colunastau-golin/2011/09/hegemonia-gauchesca/>. Acesso em: 01 fev. 2022.

GUIMARÃES, Lúcia Maria Paschoal. Paradoxos da Belle Époque tropical. In: PINHEIRO, L. C.; RODRIGUES, M. M. M. (Org.). A Belle Époque brasileira. Lisboa: Centro de Literaturas e Culturas Lusófonas e Europeias, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2012, p. 163-180.

KERSTING, Eduardo Henrique de Oliveira. Negros e a modernidade urbana em Porto Alegre: a Colônia Africana (1890-1920). 1998. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1998.

KOEHLER, Ana Luiza Goulart. Retraçando os becos de Porto Alegre: visualizando a cidade invisível. 2015. Dissertação (Mestrado em Arquitetura) - Faculdade de Arquitetura e Urbanismo, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2015.

MÉRIAN, Jean-Yves. A Belle Époque francesa e seus reflexos no Brasil. In: PINHEIRO, L. C.; RODRIGUES, M. M. M. (Org.). A Belle Époque brasileira. Lisboa: Centro de Literaturas e Culturas Lusófonas e Europeias, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2012, p. 135-163.

PESAVENTO, Sandra J. Os excluídos da cidade. In: SEFFNER, Fernando (org.). Presença negra no Rio Grande do Sul. Cadernos Porto&Vírgula, n. 11, p. 80-89. Porto Alegre: UE, 1995.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. A invenção da sociedade gaúcha. Revistas Eletrônicas FEE, Porto Alegre, v. 14, n. 2, p. 383-396, 1993.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. Lugares malditos: a cidade do "outro" no Sul brasileiro (Porto Alegre, passagem do século XIX ao século XX). Revista Brasileira de História, São Paulo, v. 19, n. 37, p. 195-216, 1999. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbh/a/BJNpPwDJnKb4dwb5N6WDQWx/?lang=pt>. Acesso em: 06 dez 2021.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. Uma outra cidade: o mundo dos excluídos no final do século XIX. São Paulo: Companhia Editora Nacional, n.1, 2001.

POLIDORO, Mauricio; DEMICHEI, Neudy Alexandro. Segregação sociorracial na periferia da metrópole gaúcha: análise do bairro Restinga, Porto Alegre/RS. In: VII CONGRESSO BRASILEIRO DE GEÓGRAFOS, 4., 2014, Vitória. Anais [...]. Vitória: Associação dos Geógrafos Brasileiros, 2014. Disponível em: http://www.cbg2014.agb.org.br/resources/anais/1/1403712887_ARQUIVO_CBG_POLIDORO_DEMICHEI_23JUN.pdf. Acesso em: 09 ago. 2020.

PORTO ALEGRE. Departamento Municipal de Habitação (Demhab). Plano

Municipal de Habitação de Interesse Social: Etapa II – Diagnóstico do Setor Habitacional de Porto Alegre. 2009a.

QUINET, Antônio. Os outros em Lacan. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.

ROSA, Marcus Vinicius de Freitas. Além da invisibilidade: história social do racismo em Porto Alegre durante o pós-abolição (1884-1918). 2014. Tese (Doutorado em História) – Departamento de História, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2014.

ROSA, Marcus Vinicius Freitas. Colônia Africana, arrabalde proletário: o cotidiano de negros e brancos, brasileiros e imigrantes num bairro de Porto Alegre durante as primeiras décadas do século XX. In: 5º ENCONTRO ESCRAVIDÃO E LIBERDADE NO BRASIL MERIDIONAL, 5., 2011, Porto Alegre. Anais [...]. Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2011. Disponível em: <http://www.escravidaoeliberdade.com.br/site/images/Textos5/rosa%20marcus%20vinicius%20de%20freitas.pdf>. Acesso em: 08 fev. 2022.

SILVEIRA, Alexandre Barcelos. De Colônia Africana a Bairro Rio Branco: desterritorialização e exílio social na terra do latifúndio - Porto Alegre, 1920 – 1950. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2015.

SOARES, Karitha. Da força ao tambor: o Museu do Percurso como reconhecimento histórico da presença do negro na formação da cidade de Porto Alegre. 2017. Dissertação (Trabalho de Conclusão de Curso em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2017.

VIEIRA, Daniele Machado. Territórios negros em Porto Alegre/RS (1800 – 1970): Geografia histórica da presença negra no espaço urbano. 2017. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Instituto de Geociências, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2017.

ZUBARAN, Maria. A invenção branca da liberdade negra: Memória social da abolição em Porto Alegre. *Revista de História e Estudos Culturais*, Minas Gerais, v. 6, n. 3, jul./ago. 2009. Disponível em: <https://www.revistafenix.pro.br/revistafenix/article/view/192>. Acesso em: 05 jun. 2020.

A CIDADE DE BOA VISTA E AS TRANSFORMAÇÕES DO ESPAÇO URBANO

Jimmy Iran dos Santos Melo¹

RESUMO: O artigo envolve as construções identitárias e o desenvolvimento do urbano na cidade de Boa Vista, capital do estado de Roraima, como parte da produção textual da tese sobre o skate, a qual está em processo de escrita no programa de doutorado em História na Universidade de Passo Fundo - UPF. Nesse sentido, apresento as discussões estabelecidas por meio da disciplina: História, Região e Fronteiras, desenvolvidas nas aulas do Dr. Luiz Carlos Tau Golin, que teve como foco identificar o processo de definição da região a partir de sua marca identitária, que envolve o político, a cultura e a historicidade das sociedades envolvidas para a produção de um livro digital. A metodologia utilizada foi à pesquisa bibliográfica.

PALAVRAS-CHAVE: Identidade; Urbano; Espaço; Boa Vista.

INTRODUÇÃO

Início localizando o lugar da pesquisa² na cidade de Boa Vista capital do estado de Roraima, onde proponho problematizar indagações que envolverão as construções da identidade dentro da cultura local. Entretanto, quero enfatizar que o texto apresenta apenas um fragmento da construção da cidade estudada por meio dos aspectos sociais, culturais e da própria paisagem urbana³ como aponta Kevin Lynch (1999, p.12): "paisagem urba-

1 Aluno de Pós-graduação. Doutorado em História na Universidade de Passo Fundo – UPF. Professor de História do Colégio de Aplicação da Universidade Federal de Roraima – UFRR/CAP.

2 De acordo com Certeau (1998, p. 201) o lugar é "uma configuração instantânea de posições. Implica uma relação de estabilidade". E, ainda, conforme Augé (1994, p.73) entende que "se um lugar pode se definir como identitário, relacional e histórico, um espaço que não pode se definir nem como identitários, nem como relacional, nem como histórico definirá um não lugar".

3 Conforme Scherer (2002, p. 84) a paisagem urbana é "o conjunto constituído tanto pelas edificações como pelas relações que entre elas se estabelecem e sua inserção na malha urbana. A paisagem urbanística dialoga com o sítio, com a paisagem natural e, deste diálogo, participam tanto edificações monumentais quanto produtos da arquitetura comum e também as resultantes das diferentes modalidades de autoconstrução".

na é algo a ser visto e lembrado, um conjunto de elementos do qual esperamos que nos dê prazer". Assim, a pesquisa é uma maneira introdutória de apresentar a cidade de Boa Vista a partir do ano 1980⁴.

Por conseguinte, elenco os pontos culturais que poderão referenciar a pesquisa de doutorado sobre os conceitos de apropriações, territorializações e identificações no urbano na medida em que, as identidades tornam-se visíveis dentro de grupos urbanos, enquanto representações contraculturais, contraditórias e outsiders. Com isso, pretendo apontar no texto que as transformações ocorridas na cidade de Boa Vista, possibilitaram a construção das práticas do grupo skate.

No entanto, enquanto volto ao passado do lugar por meio da escrita histórica, requer visitar espaços fragmentados no tempo decorrido, recortando aquilo que julgo representar como importante à pesquisa do momento, a marginalização do grupo de skate. Sendo assim, o fragmento de tempo e espaço em que trabalho, auxiliará a contar parte daquilo que predisponho a tese, discutir como a cidade de Boa Vista torna-se palco do skate local, para depois trabalhar os aspectos identitários de grupo dos jovens skatistas, mostrando a cidade em Roraima com os seus múltiplos processos histórico na construção do urbano.

A CIDADE DE BOA VISTA EM RORAIMA

Decerto, o vasto território brasileiro tem suas peculiaridades e a cidade de Boa Vista é uma entre tantas. De acordo com Souza (2012, p.9), apresentando o estado de Roraima e localizando a capital, descreve que a "linha do Equador marca a trajetória e a história deste lugar". Com isso, propõe que à linha imaginária que corta o planeta terra permite segundo a historiadora, o delineamento do estado como ponto mais setentrional do país. E, ao apontar geograficamente a região, afirma:

Estamos localizados no extremo norte do Brasil. Nas terras do estado localiza-se o Monte Caburaí, na atualidade reconhecidamente o ponto mais setentrional do país, assim como a única capital completamente situada no hemisfério norte. Nossa tríplice fronteira, com a Venezuela e a Guiana, desde o início da conquista da América foi objeto de cobiça pelos europeus. Espanhóis, holandeses e portugueses palmilharam seus rios

4 O texto completo será disponibilizado na tese após sua conclusão no programa de Pós-Graduação em História na Universidade de Passo Fundo - UPF.

encachoeirados, suas savanas, seus campos e suas florestas em busca de suas riquezas naturais e de seus índios. Nossa tríplice fronteira é também a única fronteira trilingue do Brasil, junto ao português, ao espanhol e ao inglês, línguas indígenas lutam pela sua existência e pela ampliação dos seus falantes (SOUZA, 2012, p.9, grifo meu).

É com estas especificidades mencionadas por Souza (2012) que o lugar em que se encontra Boa Vista no globo terrestre, pode altear o encanto geográfico e histórico do lugar, mostrando as peculiaridades, exuberâncias e as diferenças culturais exploradas e destruídas ao tempo da colonização por grandes potências europeias, que aqui se instalaram enquanto disputavam palmo a palmo os espaços territoriais da região.

Sendo assim, as delimitações intrínsecas de sua localização fazem do lugar boa-vistense plural dinâmico e, ao mesmo tempo, transitório. Desta maneira, têm-se nesse espaço de terra, marcas deixadas por povos tão diversos que construíram e constroem no espaço-tempo às condições favoráveis para sua própria singularidade, devido à convivência e coexistência de culturas tão distintas na tríplice fronteira brasileira no Norte do Brasil, acima da linha do Equador.

No entanto, embora a pesquisadora Souza (2012, p.10) traga demandas que representam delicadas particularidades da região Norte, esta propõe que: "as nossas especificidades regionais não nos afastam da realidade amazônica. Vivemos os mesmos dilemas, contradições e, partilhamos problemas e soluções". Com isso, não obstante, a proeminência de está acima da linha do Equador quanto à posição geográfica, não escapa das parecenças com as demais regiões amazônicas ao sentido de plural fronteira internacional, mantendo diálogo constante com as regiões do Brasil e dos demais países da América do Sul no Norte brasileiro.

Enquanto começo pelas singularidades da região roraimense, a cidade Boa Vista mostrar-se-á como ligada ao próprio processo de formação do estado, fazendo parte de um ensarilhado jogo de poder, histórias, tramas locais e internacionais, que evocam ao período Imperial do Brasil, como bem coloca Galvão (2012, p. 217) "Boa Vista surgiu no radar internacional em meio a práticas de consolidação da unidade imperial" como região que permanecera "[...] nos cálculos estratégicos da diplomacia brasileira", só para exemplificar que a história da cidade não começou há pouco tempo,

mas é nessa urdidura que alcançou a excentricidade como região Norte do país, tornando-se a própria capital do estado de Roraima.

Desta maneira, ao compor a história da cidade, coube lembrar que por estar no espaço geográfico mais setentrional do país⁵, tinha como seu principal meio de acesso os cursos dos rios amazônicos, que no caso da localidade estudada é o rio Branco. Sendo assim, até a década de 1970 a região permanecera dentro daquilo que Galvão (2012, p. 229) resolveu chamar de "isolamento político, econômico e, sem dúvida, moral de Roraima, cuja população tem, hoje, mais vínculos com os vizinhos do que conosco". Por conseguinte, as implicações ocasionadas por esse retraimento das relações histórico-geográfico, afetaram os aspectos socioeconômicos frente ao envolvimento com a nação brasileira, trazendo sérias consequências para própria população boa-vistense, pois impingia diretamente a qualidade de vida dos seus moradores.

No início da década de 1970, faltava um sistema de comunicação permanente entre Roraima e qualquer outro ponto do país. Por exemplo, o rio Branco era navegável apenas quatro meses ao ano, e somente em parte de sua extensão total, e durante dois terços do ano todos os provimentos eram recebidos por via aérea e a preços exorbitantes (GALVÃO, 2012, p. 229, grifo meu).

Demonstrado assim os aspectos geográficos e históricos da cidade, Boa Vista permaneceu aquela época isolada geograficamente por via terrestre do restante do país, tendo o rio Branco como principal meio de acesso do lugar. Desta forma, os moradores da região enfrentavam problemas sazonais durante o ano quanto ao percurso fluvial pelo rio Branco, este limitava anualmente os abastecimentos de recursos que chegavam à cidade. Nesse sentido, são observados problemas e contratempos ao desenvolvimento socioeconômico do Norte do Brasil, além dos altos custos

5 LEI N° 1066 DE 04 DE JULHO DE 2016, Reconhece o Monte Caburaí como ponto extremo norte do estado de Roraima, bem como seu Art. 2º: "Nos termos dos registros da expedição exploratória e demarcatória ocorrida de 3 a 6 de setembro de 1998, fica reconhecido como ponto extremo norte do Brasil o Monte Caburaí, localizado neste estado, na tríplice fronteira entre Brasil, República Bolivariana da Venezuela e República Cooperativista da Guiana" (PODER JUDICIÁRIO DE RORAIMA, 2016, p.1).

de vida da população local⁶.

Todavia, de acordo com Oliveira (2008, p. 96) a cidade de Boa Vista como parte do projeto nacional brasileiro almejava-se obter nela o desenvolvimento urbano desde a década de 1940. Pois, é assim que se apresentam os primeiros projetos urbanísticos da cidade, os quais serão inspirados em Belo Horizonte e Paris⁷.

Porquanto, ao tempo de 1943 à cidade passaria a condição de capital do Território Federal do Rio Branco, o que modificaria as concepções das relações entre os cidadãos com a cidade em si. Nesse aspecto, Silva (2017, p. 95) aponta os impactos das primeiras modificações das paisagens urbanas da cidade, dentro das relações da vida dos seus moradores, principalmente quanto a sua localização, apresentada como “[...] correlacionado a um plano geopolítico estratégico na fronteira amazônica” e, desta maneira eram precisos planejamentos como cidade estratégica da Amazônia.

A partir desse pequeno núcleo pré-existente, planejou-se uma cidade que pudesse exercer o papel do poder central na fronteira e demonstrar o significado de Brasil potência, para os que pudessem apreciar o novo urbano inspirado em Belo Horizonte, havendo considerações de que a cidade também foi projetada com inspiração em Paris, em uma alusão às ruas da capital francesa. O núcleo embrionário tornou-se o centro do poder brasileiro naqueles confins amazônicos (SILVA, 2017, p. 93, grifo meu).

A despeito disso, estranhamente o núcleo urbano embrionário pré-existente, não tenha sido citado como cidade planejada na Amazônia e no Brasil, o que somente veio a ganhar visibilidade como cidade planejada entre os anos de 1947 a 1950. Com isso, a cidade de Boa Vista, dentro da lógica estratégica para a Amazônia, será estimulada em seu desenvolvimento por meio do poder central brasileiro, pois, ao que parece poderia dar

6 Segundo Peruzzo (2006, p.144), “o local se caracteriza como um espaço determinado, um lugar específico de uma região, no qual a pessoa se sente inserida e partilha sentidos. É o espaço que lhe é familiar, que lhe diz respeito mais diretamente, muito embora as demarcações territoriais não lhe sejam determinantes”. Nesse sentido, Bourdin (2001, p.13) afirma que “as delimitações da localidade são múltiplas e contingentes. A vizinhança, o bairro, a cidade ou a região urbana constituem pontos de referência relativamente estáveis, mas, conforme os contextos, estes níveis se definem diferentemente, e muitas coisas ou quase nada pode ocorrer aí”.

7 Ene Garcez, governador do Território Federal do Rio Branco dará o crédito à cidade de Belo Horizonte como fonte de inspiração ao traçado de Boa Vista. A empresa Carioca Riobras foi responsável pelo desenho, sendo seu proprietário engenheiro, Darcy Aleixo Derenusso (FREITAS, 1996).

o pontapé na sua estrutura urbana alcançando aquilo que Barros (1995, p.151) afirmou ser um “projeto de foreworld city⁸” da fronteira brasileira, ao mesmo tempo em que se modificavam os aspectos urbanos da cidade, reafirmando as preocupações por ser uma área entre fronteiras, lugar de trânsito constante, como bem apontou Becker (1998, p.46) ao declarar que: “a fronteira atual já nasce urbana, como uma estratégia de ocupação utilizada pelo Estado”, de tal forma que era preciso povoar a área fronteira. Posteriormente, aos eventos que marcariam o planejamento urbanístico da cidade de Boa Vista, teremos os fatores do aumento populacional. Quanto a isto, ao analisar os dados fornecidos pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE, no ano de 2010⁹, este apresenta que entre os anos de 1940 até 1960, houvera um salto populacional na cidade, porém, a concentração populacional deu-se principalmente nas regiões centrais do perímetro urbano de Boa Vista (VALE, 2005, p.84), o que propiciou o surgimento das áreas periféricas seguidamente.

Oliveira (2009, p.5) vai apontar que no ano de 1953, uma jovem senhora de 21 anos chamada Laucides de Oliveira, chegava à cidade de avião e, refletindo sobre o lugar tece os seguintes comentários em suas observações sobre o urbano: “Aí está Boa Vista! Do alto, mal parece uma cidade. Muitos menos uma capital”. O ar de surpresa e decepção tomou de conta da jovem mulher. E, a decepcionante admiração da jovem senhora, continuou por identificar nos espaços urbanizados da cidade, aquilo que chamaria mais sua atenção naquele lugar, as simples modificações das paisagens urbanas.

Dá para ver que a cidade é pequena e deve ser bem pobre, contrariando a minha expectativa de ver uma cidade pequena, parecida com aquelas que eu conhecia no interior de Minas e Estado do Rio, antigas, de ruas calçadas a paralelepípedo ou mesmo sem pavimentação, mas piçarradas, arrumadinhas, com uma pequena praça, jardim e um coreto, coisa assim. Que esperança! (OLIVEIRA, 2009, p.7).

Desta forma, ao descrever o lugar em que chegava a futura moradora, realiza comparações com outras cidades do interior brasileiro, como

8 Traduzi o texto em inglês como: “Cidade do Futuro no mundo”.

9 Sinopse do Censo Demográfico 2010. Disponível em: <https://censo2010.ibge.gov.br/sinopse/index.php?dados=6>. Acesso em 07 de mai. de 2021.

Minas Gerais e Rio de Janeiro, particularizando os espaços apresentados no seu processo de urbanização, os quais começavam a ser desenvolvidos na cidade de Boa Vista.

Teremos, porém, uma lenta infraestrutura que florescerá em anos posteriores nas alterações das paisagens urbanas entre anos de 1970 e 1974, com o segundo governo de Hélio da Costa Campos. Na época, havia disputas entre os poderes locais sobre a construção de figuras representativas que os identificassem ao lugar, por meio das construções arquitetônicas em que pudessem representar as identidades locais, e que estivessem ligados aos tradicionalistas da região, tais como os criadores de gado. Assim, foi construída uma estátua pelo governante do território federal no centro da cidade de Boa Vista, na forma de um garimpeiro, porém, aquela estátua representaria uma ameaça a memória reivindicada pelos pecuaristas, pois, estes se consideravam os tradicionalistas da região, os donos do poder local (MAGALHÃES, 1986, p.123).

Não obstante, a identidade que se dizia está sendo ameaçada por aqueles que não eram os donos do poder local, como os garimpeiros condicionavam por ser vistos por estes como atividade marginalizada¹⁰. Nesse sentido, os antigos moradores impetravam resistências quanto às modificações que estavam ocorrendo no campo da econômica local e cultural, por ser uma cidade de trânsito de pessoas e localizada em uma região de tríplice fronteira. Desta forma, a representação do garimpeiro na Praça Central de Boa Vista, foi considerada uma afronta, ao ponto de ocasionar uma fratura na identidade do lugar, devido à presença nômade dos garimpeiros, aventureiros, aqueles que nada tinham a perder.

Diante disso, visto que aquela estátua posta enfrente aos poderes constituídos, o legislativo, o judiciário e o executivo, bem como da própria Igreja Católica, também construída há época ao lado da Praça Central, depreende-se que, naquela estátua diante do Palácio Senador Hélio Campos, nome dado ao Palácio do Governo de Roraima, a ameaça entre as representações construídas em torno da figura do vaqueiro, do ruralista, ou assim dizendo, do pecuarista, devido às reivindicações feitas pelos tra-

10 Sobre a atividade ser considerada marginalizada pelos ruralistas, estaria relacionado com a reivindicação do símbolo dos garimpeiros na Praça principal da cidade de Boa Vista, porém, considera-se efetivamente na Amazônia como atividade marginal a garimpagem, a partir dos anos de 1980 com o movimento ambientalista que atingiu o mundo (BARBOSA, 1992).

dicionaristas perante o governo do Território Federal de Roraima (SANTOS, 2015, p.47).

Figura 1: Monumento do Garimpeiro



Fonte: Garimpeiro localizado no Centro Cívico da cidade. Fabrício Araújo/G1 RR/Arquivo¹¹

Ao tempo em que os tradicionalistas reivindicavam a identidade do lugar na figura do vaqueiro e ruralista, já era desenvolvido na retaguarda um projeto muito maior para identidade local, cujos objetivos eram despertar o sentido pátrio e a preservação cívica, para a cidade de Boa Vista. Sobre isso, de acordo com De Souza (2012, p.19), a construção da identidade boa-vistense achava-se sendo delineada a datar das décadas de 1940 a 1970, ligadas ao ritual do 7 de setembro. Assim, o pesquisador dispõe:

Rituais cívicos constituem uma vasta e importante área de estudo [...] muitos se tem pensado sobre os festejos cívicos, mormente os populares que, de certo modo, conduzem às discussões que apontam para a função mais geral destes rituais, ou seja, a capacidade de se criar a sensação de pertencimento do indivíduo para com o todo; a manutenção da ordem; a construção do sentimento de inserção dos excluídos ao grupo dos que possuem bens e poder; a construção e preservação da memória; e, por fim, a identidade nacional. [...] Para tanto é preciso esclarecer sobre os dois projetos de governo vivenciados em períodos distintos: Um, por

11 Monumento ao Garimpeiro é alvo de pichação em Boa Vista. Disponível em: <https://g1.globo.com/rr/roraima/noticia/2020/06/08/monumento-ao-garimpeiro-e-alvo-de-pichacao-em-boa-vista.ghtml>. Acesso em 30 de out. de 2021.

ocasião da criação oficial do Território Federal do Rio Branco em 1943, que se estende até o golpe militar em 1964. O outro, no período militar até a década de 1970 (De SOUZA, 2012, p.19, grifo meu).

Desse modo, De Souza (2012) vai posicionar-se teoricamente no campo das emoções de pertencimentos dos indivíduos, os quais construíram sentimentos de inserção aos lugares ocupados por grupos de poder, ao mesmo tempo em que favorecem a valorização da memória tradicional pela construção da identidade nacional, sendo as estratégias utilizadas pela elite local no antigo território federal do Rio Branco como na futura construção do estado de Roraima, pois, “talvez isso tenha ocorrido porque esses rituais eram o espetáculo áureo da representação do nacionalismo e do civismo pátrio por tratar de um passado constituído de eventos portentosos” (De Souza, 2012, p.18). Dessa forma, temos a anulação das identidades locais em detrimento dos ideais do estado nação em construção, ocorrendo por detrás dos interesses locais já há bastante tempo presente na população.

Destarte, a identificação da sociedade do extremo norte às margens do rio Branco, ainda que seja considerada uma história recente, podemos afirmar que a identidade da cidade de Boa Vista, precisou posteriormente buscar outros elementos regionais aos sentimentos de pertencimento do lugar, pois as imposições identitárias vindas do poder central, que buscavam na “consequência desta falta” a “criação do sentimento nacionalista e brasilidade” por meio de símbolos dos rituais cívicos como o 7 de setembro, tinham a clara tentativa de formarem a identitária da sociedade boavistense, enfraquecendo as construções da alteridade local que fora sendo suprimida em tais rituais, como ao primeiro projeto do governo central entre as décadas de 1940 a 1960 (De Souza, 2012, p.22), no sentido de se construir a identidade local ligada ao nacionalismo brasileiro em eventos simbólicos, esfacelando os sentimentos conectados as representações dos ruralistas à figura do vaqueiro.

Por conseguinte, Oliveira (1986, p. 18) voltando ao tempo da história do lugar, coloca que as escolas com início da fundação do Território Federal do Rio Branco, já eram metas programadas dar-se, “veicular e despertar o civismo”, o que podemos encontrar no relatório do então governador, o capitão Ene Garcez dos Reis.

No decorrer do ano letivo, esta Divisão procurou integrar o professorado e educando na função primordial de veicular e despertar o civismo através de comemorações, nas datas nacionais com a participação ativa de ambos os elementos. Desta sorte foram realizadas as seguintes comemorações no Grupo Escolar "Lobo d'Almada": Primeiro aniversário da Administração do Território; Dia do Soldado e Semana da Pátria. A comemoração externa de maior vulto participada por esta Divisão foi à parada da Juventude que constituiu um espetáculo imponente com o desfile de cerca de 400 crianças, além de clubes desportivos e Guarda Territorial. A 7, foi realizada uma sessão cívica no Grupo, em que se desenvolveu um programa bem interessante de carácter patriótico, no qual figurava a alocução da Orientadora de Ensino (OLIVEIRA, 1986, p.18, grifo meu).

No contexto de implantação do projeto cívico e das diretrizes para educação escolar no Território Federal do Rio Branco, têm-se as demandas da educação voltadas para valorização dos símbolos nacionais na florescente semana da pátria. Em face do exposto, outra estratégia utilizada na divulgação do projeto nacional, ficou a cargo da inaugurada estação radiofônica, o que vamos trabalhar um pouco mais adiante, ao problematizar os objetivos da estação de rádio difusora executada no Território, a qual estivera vinculada ao projeto de construção das significações e das representações do projeto nacional brasileiro para região.

Desta maneira, ao lugar da valorização do sentimento pátrio, temos na história de João Chrysóstomos, à frente do projeto educacional para o Território Federal do Rio Branco, um aspecto de importância que nos chama atenção na pesquisa, sua formação acadêmica religiosa dedicada aos princípios evangélicos, sendo que era membro das Academias Amazonsense de Letras Brasileira da Língua Portuguesa Evangélica de Letras do Brasil. Possivelmente a formação acadêmica, permitirá em seus discursos acentuar ao povo da região a preservação nacional e patriótica, carregadas de elementos construtores de valores simbólicos do idealismo nacional, como também a conformação ao espírito público aflorado no rio Branco, época do governo Getúlio Vargas, em que se proclamavam hinos em louvor ao desbravador luso "Lobo D'Almada¹²" e, ao professor pioneiro Diomedes

12 Manuel da Gama Lobo de Almada (D'Almada) foi governador da Capitania de São José do Rio Negro (hoje Estado do Amazonas). Em 1789 Lobo D'Almada introduziu o gado bovino e equino (cavalos) nas Fazendas São Bento e São Marcos às margens do rio Uraricoera, e depois na Fazenda São José, no rio Tacutu, no vale do rio Branco, atual Estado de Roraima (BARBOSA, 1993).

Souto Maior¹³, além da socialização de hinos em outras instituições escolares, estabelecendo uma rede de significados que faziam parte de uma ação diária escolar às margens do rio Branco (MACEDO, 2012, p.47).

Sendo assim, notamos, portanto, que a história do educador à frente do projeto de governo para região territorial estabelecida como estratégia com vínculos no governo central, estivera orientada para política de valorização dos símbolos nacionais. Deste modo, encontramos no decurso de sua trajetória profissional, a implantação da rádio difusora no Território, sendo que, nesta estação de rádio havia por trás um projeto maior no jogo do poder nacional, conforme apresenta Schwartzman (1982, p. 376), ao dizer que em suas finalidades "em 13 de janeiro de 1937, a lei nº 378, instituiu o Serviço de Radiodifusão Educativa, que se propunha a levar seus programas culturais principalmente à população jovem", desta forma, a política nacionalista definida pelo Ministério da Educação e Saúde Pública, era proposto para todas as regiões do Brasil, incluindo a região Norte.

Desse modo, a implantação da rádio no caso da região ao extremo Norte do país, tem no discurso de João Chrysóstomos seu vislumbre de comunicar a força das vitórias brasileiras. Diante disso, ao discursar na inauguração da rádio, voltava sua fala para educação dos jovens, na busca de aproximar as regiões distantes com o restante do Brasil, como podemos verificar na estação radiofônica numa escola do interior do Território Federal do Rio Branco, sendo que a proposta do discurso estaria a estes termos.

A principal mensagem do seu discurso era a possibilidade da ruptura com o isolamento intelectual trazida pelo rádio, capaz de proporcionar conforto e de ser motivo de alegria para os professores residentes do interior. Essa iniciativa, segundo ele, atestaria a preocupação do governo de estender as informações para além das salas de aula atingindo assim os recantos mais longínquos do Rio Branco (MACEDO, 2012, p.50).

A partir desse momento, observaremos que a rádio construía aquilo em que o educador acredita ser o próprio poder do discurso na construção de significados: "linguagem é um tempo em movimento, à expressão de um conjunto de símbolos, um meio de comunicação, um tesouro espiritual das

13 De acordo com Neta e Nascimento (1999/2000, p.45), o professor Diomedes Pinto Souto Maior, nasceu no dia 03 de Maio de 1879 em Campina Grande no Estado da Paraíba e ainda muito jovem iniciou sua jornada percorrendo o Brasil por várias partes em busca do seu ideal: saindo da Região Nordeste para a Região Sudeste até chegar a Região Norte.

civilizações de ampla valorização" (OLIVEIRA, 1983, p. 38), sendo assim, a linguagem que chegava aos lugares mais distantes do território federal do Rio Branco favorecia a implantação dos valores nacionais, naquilo em que Hall (2016, p.18) propõe ao papel das linguagens nos discursos "ela opera como um sistema representacional, [...] para significar ou representar nossos conceitos, ideias e sentimentos", impregnando nos jovens estudantes e professores o projeto de nação, construir valores cívicos por meio de um discurso educador, vinculando-os ao projeto brasileiro de defensores da Amazônia.

De todo modo, problematizando os períodos vivenciados pela população da região Norte, buscamos apresentar alguns projetos do estado brasileiro nas tentativas de construir a identidade da sociedade no antigo Território Federal do Rio Branco¹⁴, voltados para cidade de Boa Vista, sendo que, posteriormente, será modificado para o nome de Território Federal de Roraima. Assim, os projetos identitários, estiveram forjados tanto pelas ações do estado brasileiro nas figuras dos militares por meio de símbolos nacionais e ritualísticos, como pelo projeto educador para região de Roraima, os quais procuravam realizar na juventude do extremo Norte brasileiro, valores nacionais que estivessem estritamente vinculados ao projeto da nação brasileira, proclamando o ar civilizador dos defensores da tríplice fronteira.

As juventudes do Território Federal de Roraima, que estiveram envolvidos em tentativas em que queriam criar sentimentos de pertencimento ao lugar, participando-os em festividades ritualísticas como os desfiles do 7 de setembro, que ocorriam por meio do projeto militar o qual tinha como principal interesse "a construção da tão desejada identidade, levando os indivíduos residentes em Boa Vista, [...] a sentirem como parte do corpo da nação" só não foi possível pela "ausência de uma memória oficial local" (De Souza, 2012, p.39), mesmo que ao período dos conturbados "governos biônicos, a brasilidade e a roraimidade¹⁵" tivesse a "sensação artificial e simbólica da nacionalidade brasileira e da regionalidade roraimense" (De Souza, 2012, p.18-40) permanecendo assim, as identidades ligadas a cida-

14 O Território Federal do Rio Branco foi criado por meio do Decreto Lei nº 5.812 de 13 de setembro de 1943, sendo instalado oficialmente, somente em 20 de junho de 1944. Em 1962, através da Lei nº 4.182 de 13 de dezembro, esse território passa a chamar-se Território Federal de Roraima (GUERRA, 1957; FREITAS, 1996).

15 O pesquisador emprega o neologismo para os nascidos no Território Federal de Roraima.

de de Boa Vista em ações de projetos do poder central brasileiro.

Na interseção dos projetos das construções de uma identidade do Território Federal de Roraima, existiram ideais que não pretendemos abordar na pesquisa ao momento, como o projeto evangelizador dos missionários católicos aos indígenas e dos não indígenas na região¹⁶. Por conseguinte, temos a participação dos nordestinos na formação da história de Roraima, que remontam ao período da ocupação Portuguesa, que fora efetivada por meio do Forte São Joaquim já no século XVIII, em 1775, em uma demonstração da força portuguesa para região Norte.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A pesquisa descortina o urbano para demonstrar como foram sendo construídos em vários modelos identitários projetos locais, nacionais e internacionais na cidade de Boa Vista, capital do estado de Roraima no início do século XX, dentro do contexto amazônico. Desta maneira, a população entra neste jogo de poder local, participando em determinados momentos como agentes atuantes, enquanto que em outros tempos sujeitos deste emaranhado jogo de interesses nas esferas do poder local ao internacional.

Portanto, Boa Vista é vista como cidade de diferentes matizes e nuances históricas que formam sua construção sociocultural as margens do rio Branco, tendo em seu bojo cultural complexas redes de influências de poder na formação das identidades no urbano à medida que a própria cidade se desenvolveu no território brasileiro ao norte do país.

REFERÊNCIAS

AUGÉ, Marc. Não lugares: introdução a uma antropologia da supermodernidade. Campinas: Papirus, 1994.

BARBOSA, L., Garimpo e Meio Ambiente: Águas Sagradas, Águas Profanas. In: Garimpo, Meio Ambiente e Sociedades Indígenas, p.49-65. Ed. L. Barbosa; A.L. Lobato; J.A. Drummond, EDUFF- Ed. Universitária Fluminense,

16 De acordo com Oliveira (2003, p. 142) este aponta que entre os projetos existentes havia a evangelização por meio da educação, o que "A partir de 1949, o Instituto Missionário da Consolata, originário de Turim, na Itália, assumiu o trabalho religioso que vinha sendo exercido pelos beneditinos e a nova ordem religiosa alargou os projetos de evangelização católica e escolas para os índios e os não índios", como parte da formação identitária do lugar.

Niterói, RJ. 1992.

BECKER, Berta. Amazônia. São Paulo: Editora Ática, 1998.

BARROS, Nilson Cortez Crócia de. Roraima: paisagens e tempo na Amazônia setentrional. Recife: Ed. UFPE, 1995.

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

CERTEAU, Michel de. A invenção do cotidiano: artes de fazer. Petrópolis: Vozes, 1998.

De SOUZA, Alfredo Ferreira. Somos Brasil: o ritual do 7 de Setembro na construção da identidade nacional em Boa Vista entre as décadas de 1940 e 1970. In: Maria das Graças Santos Dias Magalhães; Carla Monteiro de Souza. (Org.). Roraima/Boa Vista: temas sobre o regional e o local. 1ed. Boa Vista: Editora UFRR, 2012.

FREITAS, Aimberê. Geografia e História de Roraima. Manaus: Editora Grafima, 1996.

GUERRA, Antônio Teixeira. Estudo Geográfico do Território do Rio Branco. Rio de Janeiro: Serviço Gráfico do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, 1957.

GALVÃO, Thiago Gehre. A história das relações entre Brasil, Venezuela e Guiana: Boa Vista como "cidade-pivô" na integração da América do Sul. In: MAGALHÃES, Maria das Graças S. Dias; SOUZA, Carla Monteiro de. (Orgs.). Roraima/Boa Vista: temas sobre o regional e o local. Boa Vista: Editora da UFRR, 2012.

HALL, Stuart. Cultura e representação. Organização e revisão técnica: Arthur Ituassu; Tradução: Daniel Miranda e William Oliveira. Rio de Janeiro: PUC-Rio; Apicuri, 2016.

LYNCH, K. A imagem da cidade. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

MAGALHÃES, Dorval de. Roraima: informações históricas. Rio de Janeiro, 1986.

OLIVEIRA, Iris M. Cultura política, direitos e política social. In: BOSCHETTI, Ivanete et al. (org.). Política Social no Capitalismo: tendências contemporâneas. São Paulo: Cortez, 2008.

OLIVEIRA, Laucides Inácio de. Boa Vista 1953 uma aventura...Ah, dias da minha juventude. Boa Vista: Gráfica Real, 2009.

PERUZZO, C. M. K. Mídia local e suas interfaces com a mídia comunitária no Brasil. Anuário Internacional de comunicação Lusófona, v. 4, n. 1, 2006. Disponível em: <http://www.portcom.intercom.org.br/pdfs/99061099541813324499037281994858501101.pdf>. Acesso: 01 de jan. de 2022.

SOUZA, Carla Monteiro de. (Orgs.). Roraima/Boa Vista: temas sobre o regional e o local. Boa Vista: Editora da UFRR, 2012.

SCHERER, Rebeca. Paisagem urbanística, urbanização pós-moderna e turismo. In: YAZIGI, Eduardo (org.). Turismo e paisagem. São Paulo: Contexto, 2002.

OLIVEIRA, João Chrysóstomo. C de. Dois lances históricos (apontamentos pessoais). Manaus: Imprensa Oficial do Estado do Amazonas, 1986.

MACEDO, Inês Rogélia Dantas. Agentes educacionais em Boa Vista/Roraima nos anos de 1945 e 1946. In: Maria das Graças Santos Dias Magalhães; Carla Monteiro de Souza. (Org.). Roraima/Boa Vista: temas sobre o regional e o local. 1ed. Boa Vista: Editora UFRR, 2012.

SANTOS, Raimundo Nonato Gomes dos. Entre cultura política, memórias e política de identidade: Sujeitos históricos em ação - Boa Vista - Roraima (1970-1980). Tese (Pontifícia Universidade Católica de São Paulo - PUC-SP). São Paulo, 2015, 342p.

SILVA, Paulo Rogério de Freitas. A gênese urbana e a emancipação política municipal no Brasil: temas distintos que se complementam num estudo sobre o estado de Roraima. Revista: ACTA Geográfica, Boa Vista, v.11, n.26, mai./ago. de 2017. pp.81-101. Disponível em: <https://revista.ufrb.br/acta-geo/article/viewFile/3967/2333>. Acesso em 13 de jan. de 2022.

SCHWARTZMAN, Simon (Org.). Estado novo, um auto-retrato. Fundação Getúlio Vargas/CPDOC, v. 24, Ed. Universidade de Brasília. Coleção Temas Brasileiros, 1983.

VALE, Ana Lia Farias. O "Ceará" em Roraima. Migração de cearenses: 1980-1999. Jaboticabal: FUNEP, 2005.

EU SOU O QUE O OUTRO NÃO É: AS FRONTEIRAS SIMBÓLICAS PRODUZIDAS PELA GLOBALIZAÇÃO PERANTE O NOVO FLUXO (I)MIGRATÓRIO NO ALTO URUGUAI GAÚCHO

Henrique Antônio Trizoto¹

RESUMO: A presente pesquisa apresenta uma revisão bibliográfica de cunho qualitativo acerca do conceito de fronteiras simbólicas produzidas pela globalização a partir da análise dos fluxos (i)migratórios ocorridos na primeira metade do século XX e o ocorrido nas duas primeiras décadas do século XXI. Seu objetivo geral é analisar as consonâncias e dissonâncias nos fluxos (i)migratórios ocorridos no Alto Uruguai Gaúcho. Apresenta como objetivos específicos contextualizar a política de ocupação da terra no Alto Uruguai Gaúcho, discorrer sobre o processo (i)migratório de europeus e descendentes e por fim analisar o fluxo imigratório de haitianos e senegaleses. A proposta aponta que as motivações que nortearam ambos os processos perpassam pela busca de uma vida melhor, ascensão social e profissional, todavia, a recepção dos grupos é oposta, haitianos e senegaleses encontram uma maior resistência para sua inserção na sociedade. Por fim, somos apresentados ao conceito de “xeno-racismo”.

PALAVRAS-CHAVE: (I)migração. Fronteiras Simbólicas. Ocupação da terra.

INTRODUÇÃO

A consolidação das políticas públicas de ocupação da terra no Alto Uruguai Gaúcho perpassa principalmente pela necessidade de regularização fundiária e de maneira secundária defender as fronteiras do território. Na primeira metade do século XX os “encarregados” deste processo foram os (i)migrantes europeus, o que acarretou na consolidação de uma narrativa histórica ufanista e essencialmente mítica da colonização. Passado um século, a região passou a absorver um novo fluxo imigratório, desta

¹ Doutorando em História UPF, Bolsista CAPES

vez composto principalmente por haitianos e senegaleses. Neste sentido o objetivo geral da pesquisa é analisar as consonâncias e dissonâncias nos fluxos (i)migratórios ocorridos no Alto Uruguai Gaúcho.

Partindo do pressuposto que os processos são frutos de problemas socioeconômicos e naturais nas pátrias mães. Em que se pese que o Brasil apresenta traços de racismo em sua constituição enquanto sociedade. Analisar, portanto, aproximações e distanciamentos entre os fluxos (i) migratórios é atual e ainda incipiente na academia. Assim, optamos pela revisão bibliográfica de cunho qualitativo acerca do conceito de fronteiras simbólicas produzidas pela globalização para nortear as análises.

A pesquisa está dividida em eixos: o primeiro compreende a historicização da questão da terra no Brasil e no Rio Grande do Sul, o segundo discorre sobre o primeiro fluxo (i)migratório na região, essencialmente constituído por europeus e descendentes, o terceiro aborda a chegada dos imigrantes haitianos e senegaleses (majoritariamente). O quarto eixo compreende o cotejamento teórico acerca de fronteiras simbólicas nações e nacionalismo para construirmos o quinto eixo que analisa as consonâncias e as dissonâncias entre os fluxos imigratórios.

HISTORICIZANDO A QUESTÃO DA TERRA NO BRASIL E NO RIO GRANDE DO SUL

Este cenário fica palpável quando analisamos os fluxos (i)migratórios ocorridos nos últimos cento e cinquenta anos. No Brasil, este processo tem suas raízes no período imperial, perpassando pela longevidade da escravatura, e pela parca política de gestão das terras devido a extensão territorial. Emília Viotti da Costa (2007, p. 172), aponta que, "a fim de regularizar a propriedade da terra de acordo com as novas necessidades econômicas e os novos conceitos de terra e de trabalho, diversas leis importantes foram decretadas em diferentes países durante o século XIX".

Pesa ainda, o fato de que não existiu uma uniformidade na aplicação da legislação nem na estruturação de uma cadeia social e economicamente ativa, tendo em vista que, "dentro dos limites de um mesmo país, de uma região para outra, de acordo com o grau e a intensidade com que o desenvolvimento da economia industrial e comercial afetou essas áreas" (VIOTTI 2007, p.172). fruto também da Lei de Terras de 1850 que "proi-

bia a aquisição de terras públicas através de qualquer outro meio que não fosse a compra, colocando um fim às formas tradicionais de adquirir terras mediante posses e mediante doações da Coroa" (VIOTTI 2007, p.173). Logo, "(...) no Brasil, toda terra que não estivesse apropriadamente utilizada ou ocupada deveria voltar ao Estado como terras públicas" (VIOTTI 2007, p.173).

No Rio Grande do Sul, deparamo-nos a relação com a terra é baseada no exercício da força, extensas faixas de terras eram abrigavam indígenas, negros, posseiros, caboclos e fugitivos da Revolução Farroupilha e da Revolução de 1893, e posteriormente com os "forasteiros" que ficaram após a construção do ramal ferroviário. Este modelo de ocupação da terra trazia inúmeros problemas ao governo da Província.

Neste cenário o Governo do Estado sentiu-se obrigado a intervir construindo no início do século XX uma política bem definida de colonização. Empresas colonizadoras² particulares (ICA e Luce & Rosa – principalmente) em conjunto com as equipes de agrimensores do governo da Província que conduziam a medição e a venda das terras devolutas da região passaram a atuar na ocupação. "Paralelamente aos objetivos de povoamento e de defesa do território, aparece a necessidade de adequar as províncias à reorganização geral da economia brasileira, que se conduzia pelas novas diretrizes do capitalismo internacional" (KLIEMAN, p.18).

Buscava-se por meio de uma "mão-de-obra livre nas áreas de produção para exportação e um mercado interno consumidor, além de povoar estrategicamente as regiões periféricas do território, com o intuito de diminuir a posse desordenada e aumentar a produtividade do solo" (KLIEMAN, p.118). Portanto, é neste cenário que temos o primeiro ciclo (i)migratório do Alto Uruguai Gaúcho.

A (I)MIGRAÇÃO NO ALTO URUGUAI GAÚCHO NA PRIMEIRA METADE DO SÉCULO XX

O processo de (i)migração no norte do Rio Grande do Sul ocorre concomitante ao "projeto de construção de um ramal férreo que, partindo

² CARON, (2009) apud Radin (2005) caracteriza as companhias colonizadoras como sendo [...] empresas formadas por um grupo de sócios, com diferentes participações de capital e, na maioria das vezes, apenas um deles atuava na região com as atividades relacionadas à venda das terras e, outro ou outros operava no escritório, nas cidades sede das empresas. Com isso, os sócios não se envolviam muito nas atividades diretas de venda e colocação dos colonos nas terras

de Cruz Alta, atravessaria a floresta a 50 quilômetros das margens do Rio Uruguai" (BERNARDES, 1997. p. 77). Por conseguinte, "o povoamento do Alto Uruguai aconteceu em ritmo acelerado. Foi traçado um esquema muito simples para a expansão do povoamento nas matas uruguaias, o qual abrangia as terras que ficavam às margens do Rio Uruguai" (BERNARDES, 1997. p. 77).

A proposta de Carlos Torres Gonçalves Diretor de Terras e Colonização vislumbrava "três núcleos que concentravam a administração das terras públicas, os quais ficaram assim estabelecidos: o primeiro abrangia as terras do Município de Erechim, seguindo na direção norte até a divisa com Santa Catarina" (BERNARDES, 1997. p. 77). O argumento utilizado para a adoção de sua proposta consistia "na insuficiência das únicas duas colônias (Ijuí e Guarani) existentes na época, na fertilidade do solo e no grande número de intrusos que eram colocados nas terras por particulares" (BERNARDES, 1997. p. 77).

Roche (1969, p. 52) aponta que "qualquer que seja nosso esforço de imaginação, custa-nos imaginar os sentimentos que oprimiram os imigrantes postos na floresta virgem". O deslocamento era tortuoso, "o comboio de mulas era dividido. As bagagens haviam sido amontoadas à beira da picada. Esta era a única brecha aberta na mata, apenas um túnel de três a quatro metros de largura, onde tropeçavam nas raízes e nos cepos (...)" (ROCHE, 1969, p. 52). Na chegada, o "funcionário que acompanhava o colono para lhe indicar onde ficava a sua concessão, entregava-lhe algumas ferramentas indispensáveis: foice, facão, machado, serra, enxadão. A terra arável, o espaço, a luz, tudo devia ser conquistado à floresta". (ROCHE, 1969, p. 52)

Mesmo com todas as dificuldades, Ducatti Netto aponta que "há um verdadeiro êxodo das colônias velhas já muito subdivididas. Eram principalmente descendentes de italianos e alemães que procuravam as novas terras. E do estrangeiro eram principalmente os poloneses e russos que estavam chegando" (DUCATTI NETO, 1981, p. 78). A relação migrante x imigrante se altera quando "O elemento estrangeiro deixou de vir em 1914, quando terminou o acordo que o Estado tinha com a União a respeito da introdução do braço estrangeiro e também a grande guerra que se iniciava" (DUCATTI NETO, 1981, p. 78).

O êxito da política fica caracterizado devido ao número de estrangeiros encontrados na Colônia Erechim, conforme Relatório da Comissão de Terras e Colonização de junho de 1913: “o número de habitantes da colônia era de 18.000 pessoas, das quais 10.000 eram de imigrantes provenientes diretamente do estrangeiro, enquanto que os 8.000 restantes compunham-se de brasileiros³” (DUCATTI NETO, 1981, p. 78).

Com a cessação dos estrangeiros temos “o êxodo das colônias velhas, o elemento italiano foi, aos poucos, superando os de outras origens. Em 1918, ano da fundação do Município, o número de habitantes já era de 35.000. Em média, havia entrada por ano, perto de 5.000 pessoas” (DUCATTI NETO, 1981, p. 78). Portanto, a constituição da identidade, da cultura e da tradição do Alto Uruguai Gaúcho está diametralmente ligada ao processo (i)migratório, seu culto segue em voga. O espaço desbravado pelos pioneiros (i)migrantes está sendo povoado por (i)migrantes no século XXI, não mais oriundos da Europa, mas da América Central e África.

O SÉCULO XXI E O NOVOS (I)MIGRANTE(S)

A constituição do Alto Uruguai Gaúcho, como vimos, perpassou pelos fluxos (i)migratórios de europeus⁴ e descendentes oriundos das chamadas Colônias Velhas que se estabeleceram-na região e “construíram⁵” uma sociedade. As transformações socioeconômicas oriundas da globalização aliadas a necessidade subsistência, renda e uma vida melhor, fuga de guerras e de catástrofes naturais fazem com que o Brasil pós redemocratização se torne uma possibilidade para uma vida melhor.

Moreira (2010 p. 117) aponta que “com a redemocratização, novos componentes domésticos aliados a fatores políticos externos propiciaram o posicionamento favorável ao tema dos refugiados. A questão entrou no debate nacional atrelada ao tema dos direitos humanos em destaque na

3 Compreendem os “brasileiros”: aqueles “já estabelecidos antes da fundação da colônia, ou que vieram estabelecer-se depois, e elementos das antigas colônias, sejam velhos agricultores, ou descendentes destes últimos” (DUCATTI NETO, 1981, p. 78).

4 no Arquivo Histórico Municipal Juarez Miguel Illa Font encontramos dados que apontam que cerca de 24 etnias compuseram o “mosaico” chamado Colonização do Alto Uruguai Gaúcho, todavia o destaque é dado à alemães, italianos, poloneses e israelitas, que tem representação na Frinape por intermédio das princesas “étnicas”

5 Illa Font (1981, p.25) sugere que: “Erechim não nasceu apenas sob o signo do cosmopolitismo mas igualmente da brasilidade. [...]Nele (município) aflorou um modelo precursor de democracia racial, social e política”.

cena internacional". Esta nova configuração só foi possível por existir interesse do novo governo, e pelo envolvimento "das instituições religiosas que tiveram atuação importante na fase de transição do fim do regime militar e o percurso em prol da recuperação da democracia. Também foi relevante a participação da agência da ONU nesse processo" (MOREIRA, 2010 p. 117).

De acordo com a Agência Brasil⁶, "atualmente 1,3 milhão de imigrantes residem no Brasil. Em dez anos, de 2011 a 2020, os maiores fluxos foram da Venezuela, Haiti, Bolívia, Colômbia e Estados Unidos". O crescimento dos índices é perceptível e ocorre em progressão geométrica: o "número de novos refugiados reconhecidos anualmente no país saiu de 86, em 2011, para 26,5 mil em 2020. As solicitações de reconhecimento da condição de refugiado também aumentaram, passando de cerca de 1,4 mil, em 2011, para 28,8 mil, em 2020. No Alto Uruguai Gaúcho a leva (i)migratória teve proeminência de Senegaleses e Haitianos. Ao contrário da ocorrida no século passado, não temos dados oficiais⁷ acerca do número de (i)migrantes que aportaram na região.

Moraes et.al (2013, p.102) aponta que a liderança do MINUSTAH⁸ torna o "Brasil se torna cada dia mais atrativo para os haitianos". Isso ocorre também, devido "a presença de diversas Organizações Não Governamentais – ONGS brasileiras atuando de modo expressivo na ilha, (...) os símbolos, a cultura, as referências e o crescimento econômico do Brasil fizeram com que o país seja visto simpaticamente pela população do Haiti" (MATOS et.al, 2013, p.102)

Cavalcanti (2014, p.69) sintetiza os elementos propagandeados pelos "coiotes"

1) O Brasil representava (e continua representando para alguns) uma porta de entrada para chegar à Guiana Francesa, e também, um "corredor"

6 Disponível em: <<https://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2021-12/numero-de-novos-imigrantes-cresce-244-no-brasil-em-dez-anos>>, acesso em 24, fev. 2022.

7 O último Censo demográfico ocorreu em 2010. O programado para 2020 não ocorreu por ordem do governo Federal. Por ordem do STF, deveremos ter um Censo em 2022.

8 A Missão das Nações Unidas para a Estabilização do Haiti (MINUSTAH) foi criada por Resolução do Conselho de Segurança da ONU, em fevereiro de 2004, para reestabelecer a segurança e normalidade institucional do país após sucessivos episódios de violência, que culminaram com a partida do então presidente, Jean Bertrand Aristide, para o exílio. O Brasil sempre comandou o componente militar da Missão (2004-2017), que teve a participação de tropas de outros 15 países, além do efetivo brasileiro de capacetes azuis da Marinha, do Exército e da Força Aérea (MINISTÉRIO DA DEFESA, apud SILVA, 2019. P. 44)

ou uma etapa para conseguir vistos para outros países como Estados Unidos, Canadá ou França;

2) O lugar destacado do país no cenário internacional com a realização de grandes eventos (Olimpíadas e Mundial de Futebol) e, ao mesmo tempo, o fato de comandar as tropas da Missão das Nações Unidas para a Estabilização no Haiti (MINUSTAH);

3) O contexto de pleno emprego e a valorização do real em relação ao dólar no início da presente década;

4) Posição pública e internacional de abertura e de hospitalidade do Governo brasileiro em relação aos haitianos.

5) A ideia do Brasil como um "paraíso racial", sem discriminações, particularmente no imaginário daqueles que sofriam tal discriminação na República Dominicana e no Equador;

6) A informação de que o migrante ganharia Brasil moradia e alimentação gratuita (o que não é fato), além da remuneração do trabalho ser bem significativa, variando entre US\$ 2.000 a US\$ 3.000 dólares mensais.

Moraes et.al (2013, p.106) assinala que os "(...) os haitianos procuravam o Brasil para reconstruírem suas vidas, em sua maioria, possuem algum grau de qualificação profissional, portanto não são refugiados iletrados e sem preparo". O autor ainda aponta que,

Muitos deles possuem curso técnico, curso superior e falam até três idiomas, entre eles o espanhol e o francês. O mercado de trabalho brasileiro, entretanto, os exploram, principalmente aqueles que aqui estão em condição ilegal, com mão de obra barata e não raramente, com poucos direitos trabalhistas empregados.

Portanto, o cenário destes (i)migrantes é complexo, tendo em vista que o Brasil encontra-se num período caracterizado pelos crescentes ataques as instituições democráticas, a ciência e toda e qualquer cultura que não se enquadra nos moldes vigentes.

FRONTEIRA, NAÇÃO E NACIONALISMO NA ERA DA GLOBALIZAÇÃO

En este mundo de Alicia-en-el-País-de-las-Maravillas, en el que se llama nación a lo que comúnmente es Estado, en el que nación--Estado significa Estado multinacional, donde nacionalismo se hace sinónimo de lealtad al Estado y en el que etnicidad, primordialismo, pluralismo, tribalismo, regionalismo, comunalismo, parroquialismo y subnacionalismo se usan como equivalentes de lealtad a la nación, no debería sorprender que la naturaleza del nacionalismo aún permanezca esencialmente inexplicad

(CONNOR, 2008, p.1)

Atualmente, o debate acerca dos conceitos de fronteira, Nação e nacionalismo vem galgando cada vez mais espaço na academia, não só na área das Ciências Humanas, cursos voltados às relações internacionais e a economia tem se tornado campo fértil para se construir análises cujo plano de fundo é relacionado diretamente aos temas citados, principalmente após a consolidação da globalização e sua busca por diluir fronteiras.

Primeiramente, é necessário pontuar que a ideia de fronteira não se restringe a uma definição meramente geográfica ou jurídica, reduzido a tratados que impõem limites ou demarcações físicas. A complexidade do termo se dá, principalmente, porque ele é dotado de paixões políticas (e seus preconceitos – eu sou o que o outro não é) e interesses.

Para Heinsfeld, existem três tendências básicas que interferem na formação das fronteiras: a primeira, onde a pressão pela posse dos territórios foi intensa em áreas mais povoadas, “estabeleceu-se uma fronteira natural, demarcada por um acidente geográfico separador, que pode ser um rio, lago, cadeia montanhosa, floresta fechada, deserto...” (2015, p. 27), a segunda, se aplica em áreas com menor povoamento, mas que também existe uma “pressão de posse, embora menor, surgiu a fronteira faixa, que se caracteriza como um espaço de transição, onde coexistem interesses diferentes” (2015, p. 27). E por fim, a terceira, cujas áreas não são povoadas, afim de garantir a posse do território, os governantes adotam a “fronteira linha, que é traçada artificialmente utilizando-se os recursos da geodésia, demarcando-se pelos meridianos e paralelos” (2015, p. 27).

Heinsfeld ressalta que “A fronteira é uma criação humana e por isso o seu conceito possui um caráter histórico” (2015, p.30). Ele parafraseia a afirmação de Alvaro López Gallero⁹,

más allá de que existan rasgos de permanencias, con ser espacios atípicos no dejan de participar del mundo y sus cambios, pero, además, a pesar de su notoria individualidad se sitúan, sin lugar a dudas, en el campo de las relaciones internacionales preferenciales entre dos países.

9 LÓPEZ GALLERO, Alvaro. Las fronteras internas del Mercosur en proceso de desterritorialización. In: STROHAECKER, Tânia Marques (Org.). Fronteiras e espaço global. Porto Alegre: AGB, 1998. p. 51.

Portanto, a "fronteira é um fenômeno social que não pode ficar alheio a estas relações. A história não nos permite minimizar o papel relevante das fronteiras na vida dos Estados" (2015, p.30), afinal, "as disputas fronteiriças foram responsáveis pelo maior número de conflitos e guerras internacionais ao longo da história da humanidade" (2015, p.30).

Em suma,

As fronteiras e os países não estiveram sempre onde estão, bem como não existiram sempre. Ambos não são mais que construções da história humana, resultado e expressão de processos sociais. As fronteiras, partindo da linha limítrofe, podem ser consideradas a delimitação espacial do Estado, ou seja, a sua evidência territorial num dado momento. Ou, como afirma Ratzel, "a fronteira aparentemente rígida não é mais do que a detenção temporária de um movimento (HEINSFELD, 2015, p. 30)

Todo esse processo de análise e construção de um conceito de fronteira é derivado da noção de Nação, que é oriunda da segunda metade do século XIX onde "o nacionalismo étnico recebeu reforços enormes; em termos práticos através da crescente e maciça migração geográfica; na teoria, pela transformação da "raça" em conceito central das ciências sociais do século XIX" (HOBSBAWM, 2011, p. 123).

Anderson, (1983, p.32) define nação como "[...] uma comunidade política imaginada - e imaginada como sendo intrinsecamente limitada e, ao mesmo tempo, soberana". Neste aspecto, ele acredita que o nacionalismo moderno emerge, da construção de um sentimento compartilhado que une todos os cidadãos da comunidade, não mais legitimada através de uma figura divina, mas através de um sentimento de consciência nacional.

Bhabha (1998), propõe que a representatividade de uma nação seja analisada a partir da temporalidade e não de um fato previamente historicizado, fugindo do clássico "causa x efeito", refutando a linearidade do processo, defendendo que ele é uma constante luta entre grupos sociais distintos pela hegemonia do presente e do passado. Os "tempos" da nação - pedagógico (passado) e performático (presente) - se resignificam de acordo com a interação dos signos e consolidação / exclusão de tradições.

Em consonância, Hall, ao afirmar que "a identidade muda de acordo com a forma como o sujeito é interpelado ou representado, a identificação não é automática, mas pode ser ganhada ou perdida ela tornou-se políti-

zada (2005, p.21)", este viés consolida que não se pode mais tratar a ideia de nação como algo estanque e homogêneo, que não produz identidades unificadas.

Se, por um lado Hobsbawn e Anderson, propõem uma análise linear, Bhabha e Hall optam pela fluidez da construção das relações sociais, econômicas e política, o que reforça a tese de que nação, identidade nacional e por consequência memória coletiva são indissociáveis. Guibernau (2013) contribui:

Este sentimento assenta em várias componentes: o sentido de pertencer à nação assente na consciência de ser parte de uma comunidade específica, como os "portugueses", por exemplo; uma história, uma cultura e uma língua partilhadas; a ligação a um determinado território; o direito da população a ser reconhecida como um demos, isto é, como um coletivo com capacidade para decidir o seu destino' Assim concebido, o nacionalismo é uma expressão da identidade nacional, definida como a crença na pertença a uma nação, cujos membros partilham a maioria dos atributos que a tornam distinta das outras (Guibernau, 2013, p. 39).

No que tange os (i)migrantes esses processos ganham especial relevância, pois o afastamento de sua comunidade pode ser definitivo. Um processo (i)migratório leva esses atores sociais para novos países, cuja cultura, idioma, usos e costumes sociais são diferentes dos seus. Neste sentido, a análise da inserção social dos (i)migrantes na primeira metade do século passado e das primeiras décadas do século XXI sob a ótica dos conceitos e do cenário supracitados nos permitem perceber suas consonâncias e dissonâncias.

CONJECTURAS ENTRE A "VELHA" E A "NOVA" (I)MIGRAÇÃO

Ao longo desta pesquisa discorreremos sobre os fluxos migratórios no Alto Uruguai Gaúcho perpassando pela ocorrida no início do século XX essencialmente europeia e extensamente documentada ao longo do processo e o ocorrido durante as primeiras duas décadas do século XXI, composta em sua maioria por haitianos e senegaleses, cuja documentação é incipiente, principalmente pelo fato de não ter ocorrido o Censo Demográfico em 2020 e por uma parcela significativa da população encontrar-se ilegalmente no país.

Para Cassol (1993, p.89), "[...] na fase da colonização dirigida pelo

Estado, a partir de 1908, quando o objetivo principal do colonizador, é FARE LA CUCAGNA, é a busca do EL DORADO", o meio é considerado um obstáculo devido ao "espírito de poupança, a filosofia de trabalho, o cálculo empresarial, de acumulação, de progresso, cercado pela precariedade de recursos, pequena propriedade" afinal "é preciso abater a floresta que impede a plantação, é preciso domar o solo para abrir caminhos, construir casa, cidades, comunicações, estabelecer Estado, Igrejas e seus órgãos e autoridades" (CASSOL, 1993, p. 89-90).

Nesta ótica, ainda segundo o autor, "o animal selvagem aparece como perigoso, os pássaros devoram a semente, o índio e o posseiro aparecem diferentes, inconfiáveis, deverão ser enxotados para não ameaçarem a propriedade, a produção, o comércio" (CASSOL, 1993, p. 89-90).

Com relação a imigração de haitianos, Dutra, (2016, p. 224) aponta que:

Os haitianos presentes na atualidade no Brasil caracterizam-se em termos linguísticos por serem diglóticos, por se comunicarem no interior do grupo apenas no crioulo haitiano, o idioma de 95% da população do Haiti; já o francês é a língua dos demais 5%. [...] Para os haitianos, e mesmo para as equipes de acolhimento, uma das grandes barreiras é referente à língua.

Assim como para os descendentes de europeus o idioma é uma barreira que precisa ser suplantada. Tendo em vista os avanços da globalização e os processos formativos e facilidade ao acesso a aulas de português, os haitianos e senegaleses tem uma vantagem. Depoimentos colhidos de pioneiros, filhos e netos de (i)migrantes disponíveis no Arquivo Histórico Municipal Juárez Miguel Illa Font relatam que uma parcela de seus ascendentes viveram décadas no Brasil e vieram à óbito sem aprender o português.

Os (i)migrantes haitianos e senegaleses sofrem com o estranhamento: "a sociedade brasileira, quando sente uma aversão ao estranho, quando tenta 'se defender de uma invasão estrangeira', prática na grande maioria das vezes condutas direcionadas a alienígenas que possuem a cor da pele negra" (CRUZ NETO, 2017, p. 51). Enquanto os imigrantes europeus sofreram menos devido a branquitude de sua pele. O que não os isentou, princi-

palmente na Era Vargas de terem sua liberdade de comunicação em língua materna tolhida.

De acordo com Mattos (2016, p. 35), “imigrantes vindos da África e do Haiti, dessa forma, carregam em sua pele o estigma de sua origem e de sua ‘raça’, sendo facilmente distinguidos dos demais devido sua cor, religião e cultura, o que ocasiona numa dificuldade maior de se integrarem plenamente na sociedade”.

A problemática do racismo é inerente a sociedade brasileira. Faustinno e Oliveira (2022, p. 203) apontam que o racismo “evoluiu” para um xeno-racismo, caracterizado pela

[...]denúncia à negação de direitos e violências diversas sofridas pelos grupos supracitados, mas demonstra-se, no entanto, pouco sensível à tematização da distribuição desigual e racializada da fobia e da filia entre diferentes grupos de estrangeiros (xeno) em países de via colonial – sobretudo, no contexto da xenofobia sul-sul – uma vez que para o tal propositura a clivagem central que daria sustentação à discriminação não seria a cor da pele, mas a nacionalidade (estrangeiro X nacional).

É inevitável pensar que a consciência histórica da sociedade brasileira está passando por uma crise estrutural em seu bojo, pois a consolidação deste “xeno-racismo” demonstra que se ignora a constituição social brasileira e as políticas públicas de imigração ao longo do século XX. A aversão ao diferente paulatinamente ganhou força e respaldo pelo crescimento exponencial das redes sociais.

Por fim, a maior consonância entre ambos os fluxos migratórios se deu na perspectiva de encontrar uma nova vida, trabalho, educação e ascensão social. Todavia, os (i)migrantes europeus tiveram mais respaldo social e econômico em suas buscas. Enfrentando mais intempéries territoriais do que sociais, o oposto é aplicado à imigração haitiana e senegalesa.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A pesquisa apresentou uma revisão bibliográfica de cunho qualitativo acerca do conceito de fronteiras simbólicas produzidas pela globalização a partir da análise dos fluxos (i)migratórios ocorridos na primeira metade do século XX e o ocorrido nas duas primeiras décadas do século XXI. Com o intuito de analisar as consonâncias e dissonâncias nos fluxos (i)migrató-

rios ocorridos no Alto Uruguai Gaúcho que ocorreram no começo do século XX e XXI respectivamente.

Comparar estes dois fluxos não é simples, pois temos uma bibliografia extensamente constituída acerca da imigração europeia estratificada no bojo da sociedade local como o ápice de uma narrativa histórica repleta de mitos e heróis. Não questionamos a importância destes grupos para o desenvolvimento da sociedade, mas não o tratamos de maneira ufanista. Enquanto o segundo fluxo ainda está ocorrendo, e sofremos com a escassez de produções acadêmicas com dados precisos por exemplo sobre o número de imigrantes que aportaram na região, em virtude da política adotada pelo governo de dificultar o acesso à dados estatísticos oficiais.

Outrossim, percebemos que a busca de todos aqueles que saem de suas nações buscavam / buscaram condições melhores de subsistência para si e para suas famílias, imigrar é abrir mão de estar com os seus patrícios para empreender em uma terra desconhecida e por que não, muitas vezes hostil. No caso aqui estudado, a primeira leva de (i)migrantes contou com o respaldo social e político, facilitando as teias sociais. Já os que vieram na segunda leva sofrem com o xeno-racismo por não se enquadrarem nos padrões "aceitáveis" principalmente com relação à cor da pele.

Em suma, temos aproximações e distanciamentos, cuja análise não se encerra nesta pesquisa. Assim que os dados oficiais forem disponibilizados teremos novas contribuições e principalmente a possibilidade de construir comparativos numéricos da presença europeia versus a presença haitiana e senegalesa, bem com analisar como as relações de trabalho tem se constituído.

REFERÊNCIAS

ABRÃO, J. O Nacionalismo Catalão e a Crítica à Dicotomia Existente entre Política e Cultura. Anais do XXVI Simpósio Nacional de História, 2011

ANDERSON, Benedict. Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo. Editora Companhia das Letras, 2008.

BERNARDES, Nilo. Bases geográficas do povoamento do Estado do Rio Grande do Sul. Ijuí: Editora da UNIJUÍ, 1997. p. 77.

BHABHA, Homi K. O local da cultura. Trad. Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis, Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: UFMG, 1998.

BRASIL, Ministério da Defesa. O Brasil na MINUSTAH(Haiti), 2017.

CAVALCANTI, Leonardo; OLIVEIRA, Antônio Tadeu de; TONHATI, Tânia (Orgs). A inserção dos imigrantes no Mercado de Trabalho brasileiro. Brasília: Cadernos do Observatório das Migrações internacionais, 2014.

CRUZ NETO, Reinaldo Venâncio da. No Brasil, xenofobia tem cor e alvo: a realidade do deslocamento humano de haitianos ao Brasil, através do Estado do Acre, pós-catástrofe natural no Haiti em 2010. 2017. Dissertação de Mestrado em Direito. Universidade de Brasília: Brasília, 2017.

DUCATTI NETO, A. 1981. O Grande Erechim e sua história. Porto Alegre, Grafosul,

DUTRA, Cristiane Feldmann. Além do Haiti: uma análise da imigração haitiana para o Brasil. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2016.

FAUSTINO, Deivison Mendes; OLIVEIRA, Leila Maria de. Xeno-racismo ou xenofobia racializada? Problematizando a hospitalidade seletiva aos estrangeiros no Brasil. REMHU: Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana, v. 29, p. 193-210, 2022.

GUIBERNAU, Montserrat. Nationalisms: The nation-state and nationalism in the twentieth century. John Wiley & Sons, 2013.

HALBWACHS, Maurice. A memória coletiva. Tradução de Beatriz Sidou. 2ª ed. São Paulo: Centauro, 2013.

HEINSFELD, Adelar. A fronteira: historicidade e conceitualização, in: História da Fronteira Sul. Porto Alegre: Ed. UFFS. p. 25-40, 2015

ILLA FONT, Juarez Miguel. Serra do Erechim: tempos heróicos. Erechim:

Carraro, 1983.

KLIEMANN, Luiza H. S. RS Terra e Poder História da questão agrária. Porto Alegre. Ed. Mercado Aberto. 1986. Estudos Ibero-Americanos, v. 12, n. 2, p. 116-118, 1986.

MATTOS, Alice Lopes. Racismo e xenofobia no Brasil: análise dos instrumentos jurídicos de proteção ao imigrante negro. Monografia de Graduação em Direito, Universidade Federal de Santa Maria, 2016.

MORAES, Isaias Albertin de; ANDRADE, Carlos Alberto Alencar de; MATTOS, Beatriz Rodrigues Bessa (Org.). A imigração haitiana para o Brasil: causas e desafios. Revista Conjuntura Austral, Porto Alegre, v. 4, n. 20, p.95-114, 2013. Bimestral. Disponível em: <<http://seer.ufrgs.br/ConjunturaAustral/article/view/35798>>. Acesso em 20, fev. 2022

MOREIRA, Julia Bertino. Redemocratização e direitos humanos: a política para refugiados no Brasil. Revista Brasileira de Política Internacional. P. 11-129, 2010. Disponível em: < <https://www.scielo.br/pdf/rbpi/v53n1/a06v53n1.pdf>> Acesso em: 20 fev. 2022.

RADIN, José Carlos. Companhias colonizadoras em Cruzeiro: representações sobre a civilização do sertão. Florianópolis: UFSC, 2006. (Tese de Doutorado em História)

ROCHE, Jean. A colonização alemã e o Rio Grande do Sul. Porto Alegre: Editora Globo, 1969.

SMITH, A. D. La nació en la Historia. Traducció de Gustau Muñoz. Catarroja: Universitat de València/Editorial Afers, 2000.

SOBRAL, José Manuel. Nacionalismo e desigualdade na conjuntura presente. Desigualdades sociais e políticas públicas: homenagem a Manuel Carlos Silva, p. 83-105, 2018.

VISÕES DA ÁFRICA NO CARNAVAL DA BAHIA: O DESENCADEAMENTO DO PROCESSO DA REAFRICANIZAÇÃO A PARTIR DO ILÊ AIYÊ

Gerda Do Rosário Fernandes¹

RESUMO: Este trabalho tem como objetivo analisar a visão da África no carnaval da Bahia², enfocando o bloco afro Ilê Aiyê para salientar o processo de reafricanização ocorrido na cidade de Salvador a partir do final dos anos de 1970, e a relação da produção musical com a religião afro-brasileira, o Candomblé. Operação esta desencadeada pelo Ilê Aiyê através de grupo de jovens do bairro da Liberdade, especificamente a área do Curuzu, onde nasceu e se cristalizou a ideia de mostrar a grandeza do universo cultural negro e modificar a autoimagem dos “pretos” de Salvador. Os “pretos” da Liberdade estiveram muito vinculados ao movimento de expansão da música e da cultura negra no mundo ocidental, manifestando sinais de uma adesão à ideia da negritude através de roupas coloridas, dos cabelos trançados, das gírias africanizadas e também pela sua musicalidade percussiva.

PALAVRAS-CHAVE: Associação Cultural. Bloco Carnavalesco Ilê Aiyê; Bahia. relações raciais; Brasil –civilização –influências africanas; Canções carnavalescas; Cultura afro-brasileira.

INTRODUÇÃO

O presente texto, intitulado Visões da África no carnaval da Bahia: os primeiros carnavais do Ilê Aiyê, têm como objetivo demonstrar como aconteceu o processo de reafricanização a partir da década de 1970, a partir da trajetória do bloco afro Ilê Aiyê e das religiões afro-brasileiras, particular-

1 Mestranda em História – UPF Bolsista - FUPF

2 Este capítulo é uma versão revisada do meu trabalho de conclusão do curso intitulada: Visões da África no Carnaval da Bahia: os primeiros carnavais do Ilê Aiyê, orientado pelo professor Fábio Baqueiro Figueiredo, defendido na Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira no ano 2016 para a obtenção do grau de bacharel em humanidades.

mente o Candomblé.

O processo de reafricanização e os significados atribuídos à África pelo Ilê Aiyê em seus primeiros carnavais estão relacionados à história do racismo no Brasil e, principalmente, à história das iniciativas que visam seu combate.

A cultura afro-brasileira é tratada como uma mistura de elementos da cultura africana com a brasileira. Denomina-se cultura afro-brasileira o conjunto de manifestações culturais do Brasil que sofreram algum grau de influência da cultura africana desde os tempos do Brasil colônia até a atualidade. A cultura da África chegou ao Brasil, em sua maior parte, trazida pelos escravos negros na época do tráfico transatlântico de escravos. No Brasil a cultura africana sofreu também a influência das culturas europeia (principalmente portuguesa) e indígena, de forma que características de origem africana na cultura brasileira encontram-se em geral mescladas a outras referências culturais.

Traços fortes da cultura africana podem ser encontrados hoje em variados aspectos da cultura brasileira, como música popular, religião, culinária, mitos, provérbios, formas de expressão corporal e festividades populares. Ainda que tradicionalmente desvalorizados na época colonial e até o início do século XX, alguns aspectos da cultura brasileira de origem africana passaram por um processo de revalorização a partir da década de 1930. De acordo com Santos (2013, p. 2), os ideais de conhecimento, cientificismo e racionalidade, dos quais a Europa se arrogava o título de depositária estava em pauta quando este continente pôs em prática suas pretensões coloniais e neocoloniais. As justificativas para tais processos podem ser perspectivados no plano discursivo. Hernandez, por exemplo, chama a atenção para os estereótipos negativos que vinculam os negros no Brasil à África, e que são uma das bases do racismo e da discriminação racial:

Os africanos são identificados com designações apresentadas como inerentes às características fisiológicas baseadas em certa noção de raça negra. Assim sendo, o termo africano ganha um significado preciso: negro, ao qual se atribui um amplo espectro de significações negativas tais como frouxo, fleumático, indolente e incapaz, todas elas convergindo para uma imagem de inferioridade e primitivismo (HERNANDEZ, 2005 apud SANTOS, 2013).

Este negro estereotipado foi a imagem genérica utilizada pelos colonizadores para firmar seu domínio e assegurar a colonização cultural. O indivíduo de qualquer localidade do continente África acaba sendo caracterizado como "africano" (ou "negro"), excluindo-se por completo a possibilidade de entendimento de diversidades culturais e de uma sociedade heterogênea (SANTOS, 2009, p. 2). Também é preciso ressaltar que "cultura afro-brasileira" é, antes de tudo, um termo de aplicação genérica, levando-se em consideração que não existe uma única cultura africana, tampouco uma brasileira.

A criação do Ilê Aiyê, segundo Walter Altino de Sousa Jr. (2007), foi parte integrante desse movimento:

O Ilê Aiyê é um bloco carnavalesco de percussão, criado na década de 1970, com objetivos lúdicos, políticos e culturais, buscando valorizar as raízes africanas, para o resgate da autoestima da população negra e combater a discriminação racial (SOUSA Jr., 2007, p. 15).

Desde o seu surgimento, em 1974, o Ilê, como é chamado carinhosamente pelos seus admiradores, vem sofrendo algumas críticas e causando polêmicas em vários sentidos: por um lado, a acusação de ser um bloco racista pela não aceitação de brancos e negros de pele clara (pardos), os quais não podiam durante muito tempo fazer parte dos desfiles, geralmente feita por setores da classe média branca baiana; por outro lado, por conta das fortes ligações com a política cultural do Estado da Bahia, o Ilê era acusado por outros setores do próprio movimento negro de ter adotado uma postura algo submissa nessa relação.

CANTANDO O NOVO NO ANCESTRAL

No final dos anos de 1970, a cidade de Salvador vivenciou uma afirmação da identidade negra, afirmação esta que foi identificada como uma "reafricanização" por Antônio Risério (1981), de forma relacionada ao surgimento de um modelo de carnaval identificado como "carnaval ijexá". Este fato estabeleceu-se através de discursos, declarações, entre outros fatores, que seria como uma nova fase da vida cultural em Salvador. Fase esta que mudaria de uma vez por todas o panorama das relações raciais na Bahia, que faria uma nova releitura das tradições e instituições negras e

transformaria a identidade da Bahia e dos baianos.

O núcleo inicial dessa reafricanização está em grupos de jovens afrodescendentes que naquela época viviam mergulhados no mundo da cultura negra, que resolveram criar um bloco carnavalesco de negros que servisse como representação das mudanças na identidade negra e nas relações raciais na cidade. Como os desfiles de carnaval estavam então dominados por blocos de trios elétricos que atendiam a uma classe média majoritariamente composta por brancos e pardos de pele clara, a iniciativa envolvia também a formação de contrapúblicos negros. Para Osmundo Pinho:

A narrativa nuclear para a eclosão desta reafricanização pode ser recomposta assim: um grupo de jovens afrodescendentes, imersos no mundo da cultura negra tradicional na Bahia – os candomblés e sambas –; moradores de um bairro popular e majoritariamente negro apropriadamente chamado Liberdade; empregados da moderna indústria petroquímica baiana; seduzidos pela "onda soul" que atravessou o país empolgando a juventude negra no final dos anos 70; inspirados pelas lutas globais de emancipação racial; resolvem formar um bloco só de negros chamado de "Ilê Aiyê", Mundo Negro numa tradução livre. Este ato inaugural, repetidas vezes recolocado no centro das representações, é o ponto de partida para o deslindamento das interpretações sobre as mudanças na identidade negra e nas relações raciais (PINHO, 1993, p. 2).

Antônio Risério mostra como as vertentes culturais e socioeconômicas se articularam no momento do surgimento do carnaval afrodescendente baiano, representado pelo Ilê Aiyê:

É da trama de soul music, black power e revoluções negro-africanas que se configura, mais imediatamente, o contexto dentro do qual nascerá o bloco afro Ilê Aiyê, proposta fundante de um novo carnaval afro-brasileiro, trazida à luz por dois jovens negros moradores do Curuzu, Liberdade: Vovô (Antônio Carlos dos Santos) e Apolônio – ambos empregados do Pólo Petroquímico de Camaçari (RISÉRIO, 1981, p. 38).

Para entender o desenvolvimento das novas identidades e organizações negras em Salvador, identificadas como estímulos no processo da reafricanização, deve-se ter em conta a associação entre a classe e a raça característica da estrutura social e das hierarquias da desigualdade no Brasil. Isso é importante porque as próprias estruturas de classe da sociedade baiana estavam se transformando, devido ao impulso da industrialização

iniciada com o petróleo, na década de 1950, e ampliada com a instalação de indústrias pesadas no entorno de Salvador nas duas décadas seguintes. Esse redesenho pode ser relacionado a iniciativas negras em várias frentes, como mostra Osmundo Pinho:

Fundadores tanto do MNU (Movimento Negro Unificado) como do Ilê Aiyê seriam trabalhadores da nova indústria brasileira, participando de um redesenho da estrutura das classes, da divisão do trabalho e mesmo da sociedade soteropolitana (PINHO, 2010)

Entre 1930 a 1950, a história baiana foi marcada por um modo de organização do trabalho e da distribuição da riqueza considerada como "cordial", em que o negro "sabia o seu lugar". Este período foi marcado pela estagnação econômica, e também por um discurso ideológico que privilegiava a estabilidade como marca da identidade baiana, mas no final dos anos de 1950, essa estabilidade foi revertida num processo que afetou a dominância das "elites que viviam luxuosamente graças ao controle de comércio e de pequenos bens³".

(OLIVEIRA, 1987 apud PINHO, 1998). Até então, a divisão de trabalho dera uma estabilidade que favorecia uma pequena parte que vivia de atividades econômicas "nobres", outra parte era dividida entre as profissões liberais e o funcionalismo do Estado, mas a maioria vivia em míseras condições, na dependência dos favores e das migalhas do Estado. Isso fez com que na estrutura social baiana florescesse uma relação clientelista, o compadrio e o favor hierarquizado entre as classes ou grupos de cor. A tradição senhorial de origem escravista favoreceu a acomodação dessa contradição. A rápida industrialização e o florescimento cultural vivido desde a década de 1950 criaram uma nova classe trabalhadora e modificaram ligeiramente o perfil da classe média, inclusive em termos culturais. Essa nova ordem também significou uma maior integração entre Salvador e o centro-sul do Brasil mais industrializado. Mas, como aponta Osmundo Pinho:

Não obstante, a grande massa permaneceria desempregada ou nas

3 O Movimento Negro Unificado (MNU) é uma organização política não eleitoral, criada em 1978 em São Paulo como plataforma política nacional das reivindicações antirracistas. O MNU tornou-se um movimento de expressão nacional nos anos seguintes, e já estava bem consolidado na Bahia no começo da década de 1980.

franjas periféricas da nova ordem que se instalava. A migração rural-urbano concentrou em Salvador cada vez mais população, nessas condições muitos outros empregos teriam que ser criados [para absorver esse contingente]. (PINHO, 1993, p. 5).

Esta afirmação chama atenção para dois outros aspectos interessantes, relatados por Paul Singer a partir de pesquisa feita em Salvador em 1971: primeiro, a permanência de grandes contingentes ocupados com o trabalho doméstico, indicando o baixo nível de penetração das relações capitalistas de trabalho no conjunto da população pobre, majoritariamente negra; segundo, o fato da naturalidade estrutural das atividades produtivas marcarem a sociedade local, ajudando a contribuir para a permanência da pobreza – segunda Singer, a pobreza soteropolitana era alimentada por “modos de produção onde a divisão técnica do trabalho, portanto, o grau de especialização do trabalhador são fortemente limitadas” (SINGER, 1980 apud PINHO, 2010, p. 60). Sem especialização, o trabalhador tinha pouco a negociar, entrando no jogo das classes em situação de fraqueza. Essa fraqueza, no modelo de análise das classes, reflete-se na estagnação social e na pobreza generalizada que só poderia ser revertida a partir da base econômica “sacudida” pelas lutas reivindicatórias.

Em associação com a abertura da sociedade baiana e sua integração ao mercado nacional criou-se um consenso de gosto e estilo de vida prefigurando o surgimento de uma nova classe média. Mais uma vez, entretanto, esse processo não altera fundamentalmente a estrutura racial do mercado de trabalho, mas criou novas aspirações. Aspirações esta que se chocaram, todavia, com uma estrutura do mercado de trabalho, marcada, pela não inclusão, pelo subemprego e pelo desemprego estrutural. Essa indefinição da mão de obra, que é negra ou afrodescendente, estaria na base da dificuldade de “identificação” de classe em Salvador, auto identificação, por um lado, e identificação dos opositores de classe, por outro (PINHO, 2010).

O mito da baianidade discutido por Pinho (1998) mostra a expressão ideológica desta dificuldade de identificação fundada na indeterminação do trabalho e na herança escravista diluída como regras de decoro social e no “preconceito de ter preconceito”. Em relação a isto, Oliveira afirma que: Há um forte elemento histórico na Bahia e em Salvador que marca flagrantemente a história de hoje: o fato de que a sociedade baiana nasceu sob o

estigma do trabalho escravo. A cor não é, historicamente, o elemento decisivo: mas o trabalho escravo metamorfoseia-se em cor (OLIVEIRA, 1987, p. 107 apud PINHO, 1998).

Para Osmundo Pinho:

A diferença regional baiana, fundada na mística da mestiçagem, anula ou apaga outras diferenças particularmente significativas porque enraizadas em uma divisão do trabalho colorida pela estrutura hierárquica das raças. (...) O pardo, ou a figura encarnada de mestiçagem seria o colchão amortecedor na estrutura social das divisões entre brancos e negros, impedindo que tais se revelassem como diferenças de classe (PINHO, 2010, p. 48-49).

A classificação racial é em si mesma, por outro lado, muito problemática no Brasil. Neste mesmo aspecto, Pinho (2010) afirma que existe uma grande forma de classificar as pessoas e uma verdadeira batalha semiótica se trava pela denominação correta: negros e brancos, não brancos e brancos, brancos, pardos e pretos. Em 1976 a Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (PNAD) investigou sobre a cor utilizando uma questão de resposta aberta, interrogando como cada correspondente se classificava, o resultado indicou um grande número de denominações para cor.

Depois do golpe de abril de 1964, o regime da ditadura militar promoveu a efetiva integração econômica do Brasil com o mundo e, internamente, entre suas diversas regiões. Isso aprofundou a velocidade das transformações que vinham ocorrendo na Bahia, e em Salvador particularmente. Especialmente os primeiros anos da década de 1970 ficaram marcados por uma forte expansão capitalista global que se refletiu em altos índices de desenvolvimento econômico no Brasil e no aumento da renda per capita. Entretanto, como observa Osmundo Pinho:

Se o período em questão representou um desenvolvimento espantoso da economia este não distribuiu igualmente seus efeitos entre a população e, como costuma acontecer, a riqueza concentrou-se nas mãos daqueles melhor posicionados na estrutura social. No final do regime militar percebeu-se que a diferença entre ricos e pobres aumentou e a riqueza do país, que crescera neste período, concentrava-se na mão de uma pequena elite (PINHO, 2010, p. 54).

Dessa forma, no Nordeste em geral, e na Bahia em particular, o regime militar associou integração econômica, industrialização e crescimento econômico, e investimentos públicos maciços, com a ampliação da desigualdade social, em vez de sua redução. É precisamente neste período que se consolida o processo de reafricanização. A persistência de índices de desigualdade e de estruturas de desigualdade estritamente assemelhadas àqueles encontrados para o período anterior, levando a crer, que a industrialização e o milagre econômico, apesar de melhorarem os índices gerais mantiveram a disparidade entre brancos e negros. Por outro lado, a estrutura das ocupações revela que a divisão social do trabalho permaneceu racialmente marcada neste período em associação com o desenvolvimento industrial.

O processo de reafricanização pode ser pensado na longa duração. Logo depois da abolição da escravidão, houve um movimento por parte de escravos recém-libertos de retorno à África, muitos movidos por um sentimento de lealdade às suas origens. Entretanto, um processo diferente acontece a partir da década de 1970, quando o retorno aos valores africanos estava relacionado à solidificação do movimento negro, que buscou nas religiões afro-brasileiras um ponto de apoio identitário e as origens de sua ancestralidade. O crescente interesse pelo Candomblé e a demanda identitária pelas origens fez com que a importância simbólica da África crescesse e a reafricanização ganhasse mais força no interior do Candomblé a partir da década de 1980, quando o Movimento Negro Unificado (MNU) se organizou em vários estados do Nordeste adentrando, como era esperado, o campo religioso.

Bárbara Araújo relembra, citando Reginaldo Prandi, o fato de que as religiões afro-brasileiras, em sua maioria, terem tomado forma a partir do século XIX quando o catolicismo era a única crença aceita no país. Diante das perseguições sofridas, os negros foram obrigados a professar a religião da elite branca, fato que acabou por contribuir para o caráter sincrético dos cultos africanos no Brasil. Tal cenário agravou o preconceito a esse tipo de culto e o estigma perdurou por anos. Hoje, movimentos identitários chamados por alguns autores de reafricanização apontam para diferentes vertentes. Existe uma preocupação muito maior com a ancestralidade,

com a reafirmação do negro, um compromisso também com a cultura negra e não só com a religiosidade (ARAÚJO, 2016).

O sincretismo seria, portanto um condicionalismo histórico e as novas agendas exigiam um reposicionamento. Para Aislan Melo: A via alternativa é rumar até a África, seja em viagens que lhes proporcionem objetos sagrados, histórias, status, conhecimentos, ou até mesmo um cargo em algum templo africano; seja na literatura referente à África dos séculos passados ou da atualidade (MELO apud ARAÚJO, 2016).

É preciso entender que o retorno a esses valores africanos não se dá de forma absoluta, mesmo quando os grupos acreditam na existência de uma pureza de culto no continente africano. De acordo com Pinho:

o regresso à África não deve ser entendido em termos de sobrevivência de um lugar primordial. Pelo contrário, a reafrikanização que se faz presente trabalha muito mais em um sentido de mobilização dos grupos negros do que na busca de uma base pura de elementos inalterados para os cultos religiosos. Seria, portanto, uma estratégia política de marcação de diferenças (PINHO, 2010).

O carnaval foi identificado como um palco fundamental no qual as novas identidades afrodescendentes realizaram uma intervenção, como uma fratura no campo de significação das relações raciais em Salvador.

Essa fratura é marcadamente associada aos processos gerais de modernização, assim como pretende-se apoiada na tradição, e ao mesmo tempo reivindicada como uma nova abertura para fluxos globais de informação de modo que esta reafrikanização re-produz novas identidades raciais/sociais coletivas, novas subjetividades interseccionadas pela tradição afrodescendente e pela cultura de consumo e novas posições de sujeito afrodescendente sustentadas pelos discursos de "resistência" e por fim constituída como uma torrente de produção de novas subjetividades e ao mesmo tempo de um sujeito político coletivo diferenciado (PINHO, 2010).

A reafrikanização foi pensada pelos seus intérpretes como uma modernização. Em entrevista a Osmundo Pinho, por exemplo, Vovô afirma que: "nós, os negros já saímos da coisa do maculelê, samba de roda, capoeira. Nossa criação, nossa cultura, andara, apesar da repressão. Uma postura racista é querer nos imobilizar no que dizem ser as formas puras de nossa

cultura" (PINHO, 2010).

Afirma Pinho (2010, p. 266-267), que a reafrikanização significa ao mesmo tempo modernização e identidade negra, um termo pressupondo o outro, ambos conectados pela iniciativa afrodescendente, manifestada nos blocos afros, mas também em organizações propriamente políticas, a exemplo do MNU. Mas, antes de seguir a trajetória de fundação do Ilê, é preciso observar com mais atenção o papel do Candomblé na articulação desse processo.

Descreve Santo (2013) que a identidade afro-brasileira foi construída ao longo do tempo, mas também é fruto de uma tomada de posição por parte dos indivíduos ligados a manifestações religiosas de matrizes africanas. Esse posicionamento crítico pode ser visto na década de 1980, ou mais precisamente, em 1983, quando ialorixás de grandes terreiros da Bahia decidiram definir sua religião através da ruptura com o sincretismo, buscando uma forma própria de se caracterizar. Esse acontecimento não deve ser encarado de maneira isolada. A Bahia, considerada "Roma Negra", é expoente maior e ponto difusor da cultura afro-brasileira, sendo esta ressignificada conforme as demais regiões do país.

No Manifesto de Ialorixás Baianas, tornado público no ano de 1983, a identidade do Candomblé era reiterada, declarando que este se constituía numa "religião e não "manifestação folclórica, seita, animismo ou religião primitiva" (CONSORTE, 2006 apud OLIVEIRA, 2009)". Esta afirmação não implicava apenas a reivindicação de um tratamento igualitário em relação às religiões já estabelecidas, mas também uma proclamação da capacidade do candomblé de proporcionar aos seus adeptos todos os rituais e a orientação espiritual que estes demandassem. Ao mesmo tempo, apontava decididamente para a África como fonte original de divindades, formas de culto, práticas de nomeação, que assumiam a prioridade das línguas africanas e particularmente do iorubá, e da própria hierarquia de cargos que estruturavam as casas ou terreiros.

Por outro lado, há registros desde pelo menos a década de 1940 que mostram a presença de brancos no Candomblé, que vai se configurando, durante o século XX, como um espaço que atrai fieis oriundos da Igreja Católica, coexistindo e ao mesmo tempo competindo por espaço com ela, mas também se desvinculando de ligações étnicas, raciais, de classe ou

regionais muito demarcadas, em busca de um apelo universal no mercado religioso. Ao mesmo tempo, a demonização e a depreciação das religiões afro-brasileiras que persistiu ao longo do século XX por parte da Igreja Católica e da sociedade em geral apontam para uma das características da identidade, qual seja a alteridade. É a partir da diferenciação em relação ao outro que se pode perceber e fortificar a percepção daquilo que é e também do que não é. Nesse sentido, o rompimento das ialorixás baianas com o sincretismo foi uma atitude baseada na alteridade, ou seja, na situação de diferença e de negação imposta (SANTANA & FALCÃO, 2012).

As novas relações sociais estruturadas durante a escravidão são, portanto, os pontos de partida das religiões afro-brasileiras. O sincretismo foi inerente ao regime escravista, não somente no aspecto religioso. Era antes uma estratégia de sobrevivência do que uma questão adaptativa, como pode ser vista atualmente, entre um Candomblé que se pretende puro e a umbanda de aspecto híbrido. Na busca dessa pureza, a África seria a única depositária de uma tradição perdida, uma vez que, no Brasil, as matrizes não são estanques. Se em algum momento a cultura religiosa de algum grupo podia ser considerada "pura" este momento estaria relacionado à África.

Pode-se argumentar que impulsos de reafrikanização fazem parte da história do Candomblé, sendo recorrentes as menções às viagens empreendidas por adeptos e sacerdotes, das quais retornavam trazendo novos conhecimentos e liturgias, desde o século XIX. Mas, para Rosalira Oliveira (2009), uma distinção importante que marca o debate contemporâneo sobre reafrikanização é precisamente o peso atribuído ao sincretismo, prática que anteriormente não era percebida como constituindo um entrave à aproximação da religião aos ritos africanos. Esta é uma situação bem diferente da atual, na qual várias lideranças religiosas estão engajadas num movimento de depuração do Candomblé das influências católicas e ameríndias. Como se "apagando no presente as marcas da dominação católica e de outras misturas no Candomblé, surgisse aqui à África no seu estado puro, tal qual teria sido trazida pelos escravos no passado" (SILVA, 2006 apud OLIVEIRA, 2009).

Dessa forma, vemos como a reafrikanização no Candomblé assume significados diferentes da reafrikanização da cultura negra de modo geral

na Bahia: enquanto a primeira aponta para a recuperação de uma tradição ancestral, a segunda aponta para a criação de uma nova forma cultural, ainda que as duas referenciem-se mutuamente e coincidam na positivação da África como símbolo em torno do quais diversas agendas antirracistas circulam.

É importante salientar que, assim como no tema, as músicas reconstroem a historicidade do negro no Brasil e a própria historicidade do carnaval e das lutas negras em Salvador. Além disso, funcionam como índices que apontam para a África, quer na história que a relaciona à história da cultura negra na diáspora, quer na sua contemporaneidade. É importante lembrar que, no período em que se dá a fundação do Ilê e seu primeiro desfile, as últimas colônias europeias no continente estavam tornando-se independentes (Angola, Moçambique, Cabo Verde, Guiné-Bissau e É importante salientar que, assim como no tema, as músicas reconstroem a historicidade do negro no Brasil e a própria historicidade do carnaval e das lutas negras em Salvador. Além disso, funcionam como índices que apontam para a África, quer na história que a relaciona à história da cultura negra na diáspora, quer na sua contemporaneidade. É importante lembrar que, no período em que se dá a fundação do Ilê e seu primeiro desfile, as últimas colônias europeias no continente estavam tornando-se independentes (Angola, Moçambique, Cabo Verde, Guiné-Bissau e São Tomé e Príncipe).

Diferente de outros blocos afro que surgiram nos anos subsequentes, o Ilê Aiyê tem uma característica específica, por ser um bloco "só de negros" no qual é rigorosamente observada a não aceitação de brancos ou de pardos de pele clara, lançando o exclusivismo étnico baseado na cor da pele, como uma tática de denúncia, por oposição, da intolerância e da discriminação racial em relação aos pretos, buscando demolir o mito da democracia racial. Esta prática tem sido admitida como uma estratégia de preservação cultural negra, para os fundadores do bloco.

De acordo com Alberti & Pereira (2007), a inclusão do ensino da história da África no currículo escolar já havia sido apresentada como projeto de lei por parlamentares como Abdias do Nascimento (PDT-RJ), Benedita da Silva (PT-RJ) e Paulo Paim (PT-RS). Segundo esses autores:

o argumento era de que um país com quase metade de sua população composta de pretos e pardos", conforme classificação do Instituto

Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) deveria conhecer a história do continente africano, de onde veio um enorme contingente populacional que deu origem a grande parte dos brasileiros. Com efeito, como o conhecimento da história é fundamental para a constituição de identidades, conhecer a história africana, e não apenas a europeia, pode se tornar referência importante não só para alunos e alunas negros, mas também para os "brancos", que podem repensar suas identidades ao ampliar seu conhecimento sobre as realidades africanas e afro-brasileiras (ALBERTI & PEREIRA, 2007).

A Lei nº 10.639 foi considerada uma vitória do movimento negro e marcou o início de uma nova luta, dessa vez por sua efetiva implementação, pois em 2003 eram poucos os professores habilitados para ensinar e no ensino superior havia pouca oferta da disciplina "História da África", além de não haver quase nenhum material didático que falasse sobre o assunto. Hoje em dia esse quadro apresenta várias mudanças, em grande parte motivadas pela ação de militantes do movimento negro, que muitas vezes atuam em órgãos do poder público, seja municipal, estadual ou federal, como é o caso da Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (Seppir) (ALBERTI & PERREIRA, 2007).

Mesmo antes da Lei nº 10.639, os blocos afro de Salvador já haviam estabelecido uma relação de conhecimentos sobre a África que concretamente povoa o imaginário dos grupos, de seus associados, dos jovens que passaram por suas escolas e projetos, e de seus admiradores de modo mais geral. Assim como os demais blocos afros, o Ilê Aiyê se volta para uma construção imagética e simbólica da "África tradicional" em busca dos seus sinais de identificação, construindo seus elementos estéticos a partir daí. Ao mesmo tempo, especialmente em seus primeiros quinze anos, o Ilê ressaltou a contemporaneidade dos países africanos recém-independentes, ressaltando muitas vezes a conquista da autonomia política à história pré-colonial, como forma de articular lutas presentes e referências a valores sociais e instituições culturais do passado, conformando uma ancestralidade simbólica à disposição das construções identitárias dos negros de Salvador, da Bahia e do Brasil, de modo geral.

O surgimento do Ilê Aiyê em 1974 foi o marco para a criação dos modernos blocos afro em Salvador, e ao mesmo tempo passou à história como a deflagração do processo abrangente da reafricanização. O Ilê Aiyê,

desde o seu surgimento até os dias de hoje, tem vindo a ganhar elogios e é um patrimônio da cultura baiana, pela sua valorização da cultura negra popular, abrindo caminho para a criação de outros blocos afros como Olo-dum, Muzenza, Ara Ketu, Malê Debalê, entre outros, que se organizaram sob a sua inspiração.

Experiências e propostas do movimento negro no Brasil ao longo das décadas de 1970 a 1990, foi fundamental para a promulgação da Lei nº 10.639 de 9 de janeiro de 2003, assinada pelo recém-empossado Presidente Luís Inácio Lula da Silva, que obrigava a inclusão da história e da cultura africana e afro-brasileira no currículo escolar.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O desenvolvimento desse trabalho possibilitou na compreensão de uma análise sobre a ideia dessa reafricanização que ajudou na construção da identidade negra em Salvador, na Bahia e no Brasil. Hoje essa comunidade negra busca reconhecimento das suas diferenças, no âmbito de um projeto de combate ao racismo, à discriminação e à desigualdade racial. O Ilê faz um grande trabalho não só pela expansão e valoração da cultura africana, mas também pelas atividades organizadas como o caso do concurso da Beleza Negra, que nos faz refletir que os negros também têm os seus valores e que esses valores não são ditados por um projeto de nação que recusa vê-los como iguais.

REFERÊNCIAS

ALBERTI, Verena; PEREIRA, Amílcar Araújo: Qual África? Significados da África para o movimento negro no Brasil. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 1, n. 39, 2007.

Disponível em: <<http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/1401>>. Acesso em: 30 nov. 2016.

ARAÚJO, Bárbara Luna de. Reafricanização e construção da identidade negra nas religiões de origem africana em João Pessoa/PB: o caso do Terreiro Ilê Tata do Axé. In: REUNIÃO Brasileira de Antropologia, 30., 2016, João Pessoa. Anais. João Pessoa: ABA, 2016.

Disponível em:

<<http://www.30rba.abant.org.br/arquivo/downloadpublic?q=YToyOntzO-jY6lnBhcmFtcyl7cz ozNToiYToxOntzOjEwOiJJRF9BUiFVSVZPIjtzOjQ6l-jMyODciO30iO3M6MT0iaCl7czozM joiNGMyZDIyZjBiMTY1YTg0OWU5N-GUyYzM4MDhiMjI1YmEiO30%3D>>. Acesso em: 28 nov. 2016.

ARAÚJO, Zulu. A influência dos blocos afros na formulação e implementação das políticas de ações afirmativas na cidade do Salvador. In: ENCONTRO da Associação Brasileira de Estudos Populacionais, 13., 2002, Ouro Preto. Anais. Ouro Preto: ABEP, 2002. Disponível em:<http://www.abep.nepo.unicamp.br/docs/anais/pdf/2002/Com_RC_ST24_Araujo_texto.pdf>. Acesso em: 28 nov. 2016.

GUERREIRO, Goli. A trama dos tambores: a música afro-pop de Salvador. São Paulo, Editora 34, 2000.

ILÊ AIYÊ. Sítio internet. Salvador: Ilê Aiyê, s.d. Disponível em: <<http://www.ileaiyeoficial.com>>. Acesso em: 15 maio 2015.

ILÊ Aiyê realiza Noite da Beleza Negra para escolha da Deusa do Ébano. G1, 12 jan. 2016. Disponível em: <<http://g1.globo.com/bahia/verao/2016/noticia/2016/01/ile-aiye-realiza-noite-da-beleza-negra-para-escolha-da-deus-do-ebano-2016.html>>. Acesso: 28 nov. 2016.

MOREIRA, Anália de Jesus. As concepções do corpo na Associação Bloco Carnavalesco Ilê Aiyê: um estudo a partir da prática do bloco e das práticas pedagógicas das escolas Banda Erê e Mãe Hilda. Tese (Doutorado em Educação), Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2013.

OLIVEIRA, Nadir Nobre: Deusas do Ébano: o gestual herdado das danças afrobrasileiras.

Revista Diálogos possíveis, Salvador, vol. 4, n. 1, 2005, p. 174-189. Disponível em:

<<http://www.faculdadesocial.edu.br/revistas/index.php/dialogospossiveis/article/download/121/84>>. Acesso em: 28 nov. 2016.

OLIVEIRA, Rosalira dos Santos. Em busca da pátria mítica: visões da África entre adeptos do candomblé. Revista Eletrônica de Ciências Sociais. João Pessoa, n. 14, 2009. p. 95-105. Disponível em:

<<http://www.cchla.ufpb.br/caos/n14/5Em%20busca%20da%20p%C3%A1tria%20m%C3%A1tica.pdf>>. Acesso: 28 nov. 2016.

PINHO, Osmundo de Araujo, O mundo negro: hermenêutica crítica da reafricanização de Salvador. Curitiba: Progressiva, 2010.

PINHO, Osmundo de Araujo: Novos sujeitos afrodescendentes e pluralização da modernidade em Salvador/BA. In: ENCONTRO Nacional da ANPOCS, 17., 1993, Caxambu. Anais.

Caxambu: ANPOCS, 1993.

PINHO, Osmundo de Araujo. "A Bahia no fundamental": notas para uma interpretação do discurso ideológico da baianidade. Revista Brasileira de Ciências Sociais, São Paulo, vol. 13, n. 36, 1998, p. 109-120.

RISÉRIO, Antônio. Carnaval Ijexá. Salvador: Corrupio. 1981.

RISÉRIO, Antônio. Bahia com "H": uma leitura da cultura baiana. In: REIS, João José (Org.).

Escravidão e a invenção da liberdade. São Paulo: Brasiliense, 1988, p. 143-164.

SANTANA, Kalyuka E. S.; FALCÃO, Wanda Helena M. M. A intolerância contra religiões afro-brasileiras à luz da Constituição brasileira de 1988 e da Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948. In: CONGRESSO Nacional do CONPEDI, 21., 2012, Niterói. Anais. Niterói: CONPEDI, 2012. Disponível em:

<<http://www.publicadireito.com.br/artigos/?cod=07c4b1fdd1ef8da2>>. Acesso em: 30 nov. 2016.

SANTOS, Thiago Lima. A história e a construção da identidade religiosa afro-brasileira. In: SIMPÓSIO Nacional da Associação Brasileira de História das Religiões, 11., 2009, Goiânia. Anais. Goiânia: ABHR, 2013. Disponível

em: <http://www.abhr.org.br/wp-content/uploads/2013/01/art_SANTOS_identidade_religiosa_afro_brasileira.pdf>. Acesso em: 28 nov. 2016.

SOUSA Jr., Walter Altino de. O Ilê Aiyê e a relação com o Estado: interfaces e ambiguidades entre poder e cultura na Bahia. Salvador: s.n, 2007.

VOVÔ do Ilê. Entrevista. In: GESTÃO e Produção Cultural na Bahia, 21 nov. 2013. Disponível em: <<http://www.producaoculturalba.net/wp-content/uploads/2013/11/VOV%C3%94-DO-IL%C3%8A.pdf>>. Acesso em: 28 nov. 2016.