



Artesanias

O PENSAR, O FAZER E O ENSINAR DE MARIA CLARA TOMAZ MACHADO

UMA HISTORIADORA À FRENTE DE SEU TEMPO

Organizadores

Cairo Mohamad Ibrahim Katrib
Tadeu Pereira dos Santos



Artesanias

Culturatrix.

Publicações Acadêmicas

Editora

Rosa Maria Ferreira da Silva

Editor assistente

Cairo Mohamad Ibrahim Katrib (UFU)

Conselho Editorial

Antoniette Camargo de Oliveira (IFSULDEMINAS)

Eliane Martins de Freitas (UFG - Regional Catalão)

Emília Saraiva Nery (FACEMA)

Euclides Antunes de Medeiros (UFT)

Helena Maria Ferreira (UFLA)

Luís André Nepomuceno (UNIPAM)

Marcos Antônio de Menezes (UFG)

Maria Clara Tomaz Machado (UFU)

Olívia Cormineiro (UFT)

Regma Maria dos Santos (UFG – Regional Catalão)

Remi Castioni (UnB)

Renato Jales Silva Júnior (UFMS)

Ricardo Vidal Golovaty (IFG)

Simone Aparecida dos Passos (UFU)

Tadeu Pereira dos Santos (UNIR)

Culturatrix – publicações acadêmicas

www.culturatrix.com -

Artesanias

O PENSAR, O FAZER E O ENSINAR DE MARIA CLARA TOMAZ MACHADO:
UMA HISTORIADORA À FRENTE DE SEU TEMPO

Organizadores:

Cairo Mohamad Ibrahim Katrib
Tadeu Pereira dos Santos

Uberlândia, 2018



Copyright 2018 © Cairo Mohamad Ibrahim Katrib e Tadeu Pereira dos Santos, 2018.
Todos os direitos reservados.

*Os artigos apresentados nesta coletânea são de responsabilidade de seus autores, cabendo aos organizadores a ordenação sequencial dos mesmos.

Culturatrix

Edição: Rosa Maria Ferreira da Silva

Projeto Gráfico e Diagramação: Escrita Criativa

Criação de Capa e Ilustrações: Igor Ferreira

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

Nelson Marcos Ferreira - CRB-6 / 3074

A786p Artesanias: o pensar, o fazer e o ensinar de Maria Clara Tomaz
Machado, uma historiadora à frente de seu tempo / organizadores:
Cairo Mohamad Ibrahim Katrib e Tadeu Pereira dos Santos. --
Uberlândia : Culturatrix, 2018.
599 p. : il.

ISBN: 978-85-94325-06-8

DOI: 10.4322/978-85-94325-06-8

Inclui bibliografia.

Suporte eBook - Formato PDF

1. História. 2. História cultural. 3. Cultura popular. 4. Machado, Maria Clara Tomaz - História e crítica. I. Katrib, Cairo Mohamad Ibrahim, 1971-, (Org.). II. Santos, Tadeu Pereira dos, 1978-, (Org.).

CDU: 930

Culturatrix.

Rua Nordau Gonçalves de Mello, 1116, Santa Mônica.

CEP: 38 408 218. Uberlândia, MG.

www.culturatrix.com – contato.culturatrix@gmail.com

Para Maria Clara

Em tudo eu vejo sempre os antecedentes,
as consequências, as razões e as causas:
sou como as crianças que desmancham um brinquedo
que as entretém só pelo prazer
de saber o que está dentro.

Florbela Espanca.

Sumário

Apresentação	10
PRIMEIRA PARTE: UMA HISTORIADORA À FRENTE DE SEU TEMPO	
A história de Uberlândia por um outro viés: a sociedade do trabalho	24
Cultura popular em Minas Gerais: Transformações, persistências ou desagregação?	36
Estamira: desvarios e profecias do além	46
Entre ficção e realidade: a história dos anônimos sociais de Gramacho /RJ	57
Plantei meu sonho aqui: o impasse entre a UFU e os sem teto do Campi Glória em Uberlândia - MG (2012 -2014)	76
A trajetória de uma história do Sertão das Gerais	92
SEGUNDA PARTE: PENSAR, FAZER, ENSINAR	
Um Brasil cortado por São Sebastião <i>Anderson Aparecido Gonçalves de Oliveira</i>	97

Festas e comemorações festivo – devocionais: nos caminhos de São Marcos <i>Cairo Mohamad Ibrahim Katrib</i>	131
Homens Pretos do Rozário: etnicidade, solidariedade e compromissos. Arrayal e subúrbios do Paracatu no século XVIII <i>Paulo Sérgio Moreira da Silva</i>	155
Movimentos negros e negros em movimento <i>Fernanda Santos</i>	182
O fazer político do ritmo do Congado de Uberlândia – MG <i>Larissa Oliveira e Gabarra</i>	208
Da Capoeira Angola – o misticismo e sua (re) significação <i>Ana Paula Rezende Macedo</i>	246
Os tons em trânsito de Clara Nunes: um ser de sons e de luz <i>Tamara Claudia Coimbra Pastro</i>	284
A saga de João Relojoeiro <i>Iara Toscano Correia</i>	315
O sorriso de Berenice: o cotidiano dos miseráveis na Cidade de Patos (1889 -1933) <i>Rosa Maria Ferreira da Silva</i>	345
Medicina, política e conflitos na Uberabinha de fin de siècle <i>Dorian Erich de Castro</i>	379
Reforma psiquiátrica em Uberlândia: organização da rede de saúde mental (1984 -2006) <i>Riciele Majori Reis e Maria Clara Tomaz Machado</i>	409

Espiritismo e loucura em Uberlândia <i>Raphael Alberto Ribeiro</i>	437
Revisitando o passado: Quebra-Quebra em Uberlândia <i>Valéria Maria Queiroz Cavalcante Lopes</i>	462
O mausoléu de Grande Otelo como lugar de memória <i>Tadeu Pereira dos Santos</i>	477
Laroiê Exu! Exu é Mojubá! A cachaça em ritos de Exu na Umbanda uberlandense <i>Floriana Rosa da Silva</i>	494
Música, negociações, seduções <i>Diogo Souza Brito</i>	515
O Projeto Mulheres de Fé enquanto instrumento paradidático da Lei 10.639/03 <i>Régis Rodrigues Elísio</i>	550
“Dos valores negativos” da música sertaneja: a coluna de Joaquim Pacheco na desqualificação da vertente moderna da canção rural <i>Jaqueline Souza Gutemberg</i>	572
Biodata	593

Apresentação

O narrador conta o que ele extrai da
experiência - sua própria ou aquela
contada por outros. E, de volta, ele a
torna experiência daqueles que ouvem a
sua história

Walter Benjamin.

Historiar. Este é o verbo que faz de nós, historiadores, “tecelões do tempo e da memória”. Tramamos, fiamos, redesenhamos tramas em fios, fios em tramas. Cotidianamente, fazemos do ofício uma arte de saberes e sabores degustados, produzidos e partilhados nos caminhos do tempo.

Não raro, vivemos a história dos outros, para os outros, esquecemos das nossas e nos doamos. Da mesma forma, nos entranhamos tanto no fazer historiográfico que nos vemos nos outros. E, assim, nossa realização humana é recriada desde o garimpo de arquivos, narrativas e memórias à poética arrancada do teclado digital: transmutação da tinta e do papel. Na presentificação do “outro”, dos outros, vozes trazidas pelo tempo, trampolinamos, choramos, sorrimos, nos *reinventamos*.

Historiar requer aprender. Requer ensinar. É, acima de tudo, ato supremo de generosa dignidade. Não se “nasce” historiador. Ele é fruto de forja, da *artesanía* de mestres que forjam a si e, dialeticamente, forjam outros, deitando sementes em solo cada vez mais árido. Aquelas que germinam, agradecem, reconhecem, tributam. A presente coletânea possui, justamente, esta função: homenagear a generosidade digna desta irrepreensível artesã do

tempo: a historiadora Maria Clara Tomaz Machado.

Pesquisadora, professora, orientadora, mãe postiça de um sem fim de filhos acadêmicos, ensinou, ouviu, amparou, guiou e ordenou: voa! Por vezes consertou asas quebradas. E, generosamente, centenas de outras vezes cuidou, amparou, assistiu, orientou, fortaleceu e possibilitou novos voos.

De dentro da Universidade Federal de Uberlândia, Maria Clara construiu uma trajetória dedicada às reflexões acerca da Cultura, transitando pelas mais diferentes nuances. Não por acaso, tornou-se referência nacional no campo da Cultura Popular, das Religiosidades e da compreensão da temática da Cidade, em seus múltiplos sentidos. Construiu-se como uma historiadora multifacetada e que jamais desistiu frente as inquietações e desafios que se lhe apresentaram no fazer universitário do magistério, da pesquisa e da extensão.

Partejou-se, igualmente, como pessoa e como profissional ao longo de uma carreira polissêmica, iniciada em 1973 na graduação em História, na então Universidade de Uberlândia; e, ainda, pelo licenciamento no Conservatório de Música, a “Primeira Escola Superior de Música”, criada em 1957.

No mesmo ano em que concluiu as suas graduações, através de processo seletivo, tornou-se professora nas instituições em que estudou. O magistério teve início com a docência de História da Música, Folclore, História da Arte e Piano.

“Resultado e resultante”, o magistério fez eclodir as inquietações sobre os sentidos e significados que a Cultura exercia na cidade de Uberlândia e na vida de seus moradores. Ali se iniciava a gestação do tema que permearia seu futuro como pesquisadora.

Os tempos eram duros. Para complementação de salário, entre

1970 e 1978 também lecionou –na condição de “professora contratada” –, em diversos estabelecimentos de ensino: escolas estaduais, colégio particular, no Conservatório Musical e na Faculdade de Música. Apenas em 1978, quando a Universidade de Uberlândia se federalizou, passou a integrar o corpo docente do curso de Graduação em História da agora Universidade Federal de Uberlândia. A ex-aluna iniciava o trajeto acadêmico através do qual se construiria como uma historiadora à frente de seu tempo!

Os desafios da época se colocavam. No bojo dos movimentos sociais que forçavam o fim da ditadura militar, vivenciou a difícil empreitada para a inserção de uma História crítica na formação dos acadêmicos. Sob pressão, os órgãos de censura cerceavam ainda mais a atuação dos docentes. Resistir, exigia buscar alternativas, “contornar”, trespassar, “trampolinar” em busca de um ensino que se configurasse, também, como ferramenta de transformação social, cultural e humana de seus alunos.

Mais uma vez, “resultado e resultante”, a experiência no magistério superior lhe permitiu pensar e implementar mudanças no Curso de Graduação em História da UFU. Junto com outros colegas, na década de 1980 elaborou um Projeto Pedagógico para o Curso de História, reivindicando a criação de um Departamento específico para o curso.

Os ventos democráticos, finalmente sopraram. E na esteira deles, as trilhas de pesquisa foram sendo forjadas. Em 1990, defendeu sua dissertação de mestrado na Universidade de São Paulo, a USP, apresentando um trabalho seminal acerca da disciplinarização da pobreza do espaço urbano de burguês¹. Sua dissertação oportunizaria

¹ MACHADO, Maria Clara Tomaz. **A disciplinarização da pobreza no espaço urbano burguês: assistência social institucionalizada.** (Uberlândia 1965-1985). 1990. Dissertação (Mestrado em História). Universidade de São Paulo, São Paulo, 1990.

novos e instigantes olhares sobre Uberlândia e o discurso fundacional de sua identidade enquanto cidade progressista, ordeira e harmônica. Toda uma geração de historiadores que se debruçaram sobre o tema, necessariamente partiram, se embeberam ou referenciaram suas reflexões.

O campo da cultura popular e suas reinvenções diante do projeto desenvolvimentista do Brasil, ganharia corpo nos anos subsequentes. Outros sujeitos, novos personagens e toda uma cornucópia de sons, práticas devocionais e redes de solidariedade seriam apresentados em sua tese de doutorado, defendida em 1998 também na USP². Da mesma forma, tornar-se-ia reflexão necessária aos historiadores e demais pesquisadores das Ciências Humanas que se dispuseram a refletir sobre as transformações da cultura popular em Minas Gerais e no restante do Brasil.

Inquieta, intensa e curiosa, Maria Clara percorreu todos os meandros e possibilidades da vivência universitária que pleiteou e escolheu experimentar. Dentre estas, de 1990 a 1992 coordenou o Centro de Documentação e Pesquisa em História, o CDHIS. Entre os anos de 1998 e 1999, atuou como vice chefe de departamento e presidente da comissão de elaboração do Programa de Pós-graduação em História, aprovado na Capes. Coordenou o curso de Mestrado em História entre 1999 a 2004, já deixando encaminhado o curso de doutorado, aprovado também pela Capes com nota 4.

De 2004 a 2008, dirigiu a Editora da Universidade Federal de Uberlândia, a Edufu, ocasião em que foi reestruturada, sendo filiada à Associação Brasileira de Editoras Universitárias, a ABEU. Sob sua gestão, a editora publicou cento e quarenta livros de pesquisadores

² MACHADO, Maria Clara Tomaz. *Cultura Popular e Desenvolvimentismo em Minas Gerais: caminhos cruzados de um mesmo tempo (1950 - 1985)*. 1998. Tese (Doutorado em História). Universidade de São Paulo, 1998.

ligados à instituições universitários nacionais e estrangeiras, além de mais de vinte títulos de periódicos acadêmicos cadastrados no SEER-IBCT-CNPQ, fazendo jus a excelente avaliação no Qualis - CAPES.

De abril de 2013 à 2017 esteve à frente da Diretoria de Comunicação Social da UFU, a Dirco, ocupando o cargo de Diretora de Comunicação Social. Ali, foi responsável pela revitalização da estrutura física da diretoria; do processo informacional da Universidade por meio do Jornal Impresso, o Jornal da UFU; do website “Comunica- UFU” e de vários programas televisivos realizados em parceria com a TV Universitária.

Em 2008 criou e até o primeiro semestre de 2018 coordenou o Laboratório de Vídeo Documentário e Cultura Popular, o Docpop, dentro do qual produziu e oportunizou diversos eventos, atividades de extensão, pesquisas, e vídeo documentários.

Seu engajamento político e acadêmico rompeu muros. À frente da Diretoria Regional da ANPUH, em sua Secretaria regional, entre 1988-1989 organizou eventos de alcance regional e estadual; representou o Departamento de História na diretoria colegiada da Associação dos Docentes da UFU, a ADUFU; nas décadas de 1980 e 1990, auxiliou na criação da Secretaria Municipal de Cultura de Uberlândia, criada na primeira gestão Zaire Resende, integrando; entre 1982 e 1988, a comissão que definiu as suas diversas áreas de atuação. Dentre estas, se destaca a Conselho Municipal de Patrimônio Histórico, Artístico e Cultural de Uberlândia, o Comphac, para o qual elaborou o primeiro regimento e onde atuou como conselheira por várias gestões. Representou o Programa de pós-graduação em História da UFU por quatro anos no Fórum Nacional de Coordenadores de Pós-graduação em História, entre 1999 e 2003, organizado pela Anpuh e pela Capes. Representou a Edufu, editora da UFU em todos os Fóruns da Associação Brasileira de Livros

Universitários – ABEU, entre 2003 e 2008 e, ainda, a Diretoria de Comunicação Social da UFU, a Dirco, no Fórum de Comunicação Social promovido pela Associação Nacional dos Dirigentes das Instituições Federais de Ensino Superior, a Andifes em 2013 e 2014.

Por suas mãos, vicejaram centenas de pesquisas. Orientou mais de quarenta trabalhos de mestrado e doutorado, cerca de trinta monografias, quarenta projetos de iniciação científica e de extensão, e outros vinte e cinco projetos de pesquisa de reconhecimento nacional. Entre capítulos de livros, obras organizadas, publicação de artigos em livros, revistas e anais, são mais de duzentos e cinquenta trabalhos publicados, atestando seu comprometimento, seu profissionalismo e sua importância no cenário das reflexões das artes do fazer, dos saberes e das práticas culturais, em suas mais diferentes expressões.

Como tributo à esta prolífera, polissêmica e multifacetada produção, a presente coletânea apresenta em sua primeira parte artigos autorais de Maria Clara Tomaz Machado. Publicados em periódicos e ocasiões diferentes, exemplificam as inquietações de seu pensamento, seu trajeto intelectual e suas reflexões.

A história de Uberlândia por um outro viés – a sociedade do trabalho, foi publicado originalmente em 1987 pela “Revista de Educação e Filosofia” da UFU. Neste artigo inaugural apresentam-se os lineamentos que redimensionariam a interpretação histórica acerca da cidade de Uberlândia e que, em 1990 seriam condensados em sua dissertação de mestrado.

O segundo artigo, *Cultura popular em Minas Gerais transformações, persistências ou desagregação?*, foi publicado em 1999 pela “Revista Tempos Históricos”. Fruto direto de sua pesquisa de doutoramento, aborda os impactos do processo de modernização brasileiro, no cotidiano rural. Reflexão fortemente teórica, ampara-se em autores densos como Raymund Williams, Roberto Schawtz e

Michel de Certeau. Este último, “companheiro fiel” das interlocuções sobre o tema da cultura popular que se abria nesta fase de seu pensamento.

Na sequência, *Estamira, desvarios e profecias do além*, anuncia novas reflexões, agora no campo do cinema. Publicado pela Revista Fênix em 2013, este trabalho é fruto de um projeto de pesquisa intitulado “*Lixo Extraordinário e Estamira: nas tramas da história - arte, ficção e delírios*”, aprovado pelo CNPQ. O artigo propõe um diálogo interdisciplinar entre a história e a narrativa fílmica e nele a possibilidade de “Estamira”, personagem central do filme homônimo de Marcos Prado, desvelar por meio de seus desvarios, a nossa sociedade burguesa, consumista, globalizada, em cujo discurso construído permite ao outro, anônimo social, ser sujeito histórico de seu tempo.

A temática do filme documentário se aprofunda em *Entre ficção e realidade: a história dos anônimos sociais de Gramacho-RJ*. Publicado em 2016 na Coletânea História e Documentário: artes de fazer, narrativas fílmicas e linguagens imagéticas. O trabalho é fruto de uma pesquisa iniciada em 2011 com a finalidade de compreender o vídeo documentário “*Lixo Extraordinário*”, lançado em 2010 pelo artista plástico Vik Muniz. O vídeo documenta a interação do artista com os sujeitos que dependem do maior aterro sanitário do mundo, fechado posteriormente em 2012. O Aterro Metropolitano Jardim Gramacho, situava-se na cidade de Duque de Caxias, Rio de Janeiro e era a principal fonte de renda para milhares de famílias.

Em *Plantei meu sonho aqui: o impasse entre a UFU e os sem tetos do Campi Glória em Uberlândia (2012-2014)*, a historiadora reflete sobre um documentário feito sob sua direção, quando gestora da Diretoria de Comunicação Social da UFU. O artigo foi produzido para o Encontro Internacional de História, sediado na Universidade Federal

de Goiás – Regional Jataí – e retoma a experiência fílmica que, em documentário de mesmo nome, retratou o cotidiano, as incertezas e as perspectivas de mudança da população daquele assentamento.

A primeira parte se encerra com um balanço pessoal feito pela própria autora. No artigo *A trajetória de uma história do sertão das gerais*, publicado em 2015 no Caderno de Pesquisa do CDHIS, Maria Clara Tomaz Machado retrata sua própria trajetória como historiadora, ao longo de quarenta anos de profissão, marcada pelo amor incontestado às Minas que são muitas e as Gerais, que são muitas mais!

Das sementes que deitou ao solo, centenas germinaram. Para a segunda parte da presente Coletânea oferecemos uma pequena amostragem das pesquisas realizadas sob a sua orientação, nos últimos vinte anos. Seguindo pelas trilhas e caminhos que a professora, orientadora, parceira e “mãe postiça” clareou, dezessete historiadores transitam por uma polissemia de temas, cuja harmonia se assenta nas teóricas da *História Cultural*.

“*O Brasil cortado por São Sebastião*”, de Anderson Aparecido Gonçalves de Oliveira nasce de sua dissertação de mestrado na qual aborda a devoção e a festa em homenagem a São Sebastião na região da Serra do Facão, localizada no sudeste goiano.

Cairo Mohamad Ibrahim Katrib, apresenta o artigo *Festas e comemorações festivo-devocionais: nos caminhos do Rio São Marcos*, resultado da pesquisa de levantamento do patrimônio histórico-cultural realizado entre 2008 e 2011, também na área de abrangência da Hidrelétrica Serra do Facão.

Em *Homens Pretos do Rosário: etnicidade, solidariedade e compromissos religiosos - Arrayal e subúrbios do Paracatu no século XVIII*, Paulo Sérgio Moreira da Silva destaca o papel das Irmandades dos pretos do Rosário que se revelaram como importantes espaços de

lutas políticas contra a escravidão, além do exercício da solidariedade, sociabilidade e religiosidade das várias nações que a compõem. O artigo é uma mescla das reflexões de sua tese e do estágio pós-doutoral em curso.

Movimentos negros e negros em movimento, de Fernanda Santos versa sobre a luta por direitos sociais dos negros em Uberlândia, privilegiando os anos de 1984 a 2000. Para a historiadora, este período marca os diálogos e embates estabelecidos entre os movimentos organizados e as práticas culturais negras, concebendo a ambos como espaços políticos e culturais, nos quais se urdiram reivindicações e pedidos de mudanças.

Larissa Oliveira e Gabarra em *O fazer político do ritmo do Congado de Uberlândia-MG*, expõe a história do Congado na cidade, ao longo do século XX, entrecruzando circunstâncias locais, conjunturas nacionais e ideologias mundiais com o encadeamento das transformações oficiais da festa. Trata-se de uma história social da cultura apresentando o fazer político cotidiano dos praticantes da manifestação afro-brasileira.

Da Capoeira Angola - o misticismo e sua (re)significação, de Ana Paula Rezende Macedo, apresenta uma reflexão sobre os elementos da roda de Capoeira Angola, que a evidencia enquanto uma prática ritual. Destacam-se aqui os diversos elementos místicos presentes na capoeiragem e temas das ladainhas. Além disso, enfoca alguns cantos, conhecidos como “corrido” que se referem aos santos da Igreja Católica e à divindades das religiões afro-brasileiras, dando a eles, não raro características peculiares dentro da roda.

Tamara Cláudia Coimbra Pastro analisa a trajetória da cantora Clara Nunes (1942-1983) em *Os tons em trânsito de Clara Nunes: um ser de sons e de luz (1966-1984)*. A perspectiva assumida é dialógica, inserindo a artista no cenário musical brasileiro. A partir da análise de

sua carreira, dividindo-a em quatro momentos, a autora busca compreender de que forma Clara Nunes conseguiu estabelecer um lugar de destaque, resultando em grande sucesso comercial. A partir da análise de seus discos, observa seus trânsitos com a cultura afro-brasileira, reafirmando sua identidade cultural a qual se refletiria na consolidação de sua carreira no cenário fonográfico brasileiro.

Em *A saga de João Relojoeiro: diário de uma tortura*, Iara Toscano Correia, narra os acontecimentos em torno de um assalto a uma joalheria no ano de 1957, na cidade Uberlândia-MG. O episódio funesto resultaria no assassinato do suspeito João Luiz Fagundes, vulgarmente conhecido como “João Relojoeiro”.

Rosa Maria Ferreira da Silva desvela os sujeitos sociais elididos pela memória histórica de Patos de Minas em *O sorriso de Berenice: o cotidiano dos miseráveis na Cidade de Patos (1889 - 1933)*. Através Em reflexão originária de sua tese de doutorado, a historiadora se utiliza do paradigma indiciário de Carlo Ginzburg para localizar os “pretos, pobres e putas” que viviam no Bairro da Várzea, periferia da cidade de Patos, entre o final do século XIX e o início do século XX. Desta forma, nos apresenta os fazeres, religiosidades, embates e resistências dos pobres, configurados nas astúcias necessárias ao sobreviver.

Em *Medicina, políticas e conflitos na Uberabinha de fin de siècle*, Dorian Erich de Castro analisa aspectos da institucionalização da medicina alopática e alguns dos conflitos que envolveram praticantes de cura na cidade de Uberabinha-MG entre fins do século XIX e princípios do XX. Sob o olhar do historiador, tais conflitos são capazes de desvelar a presença de diversas perspectivas de cura e práticas terapêuticas entre farmacêuticos, curandeiros e médicos que concorriam como alternativas de tratamento aos enfermos do lugar.

Riciele Majori Reis Pombo divide com Maria Clara Tomaz Machado a autoria do artigo *Reforma psiquiátrica em Uberlândia*:

organização da rede de saúde mental (1984-2006). Neste trabalho é apresentado o processo de organização da atenção em saúde mental em Uberlândia, destacando os sujeitos históricos, avanços e dificuldades enfrentadas, através da perspectiva historiográfica e do diálogo com a Psiquiatria e a Psicologia. Conforme demonstram as autoras, foi a partir da década de 1980 que os serviços de saúde da cidade sofreram várias mudanças.

As questões relativas à saúde mental são também visitadas por Raphael Aberto Ribeiro em *Espiritismo e loucura em Uberlândia*. Sob outra perspectiva o autor investiga o processo de institucionalização da loucura na cidade de Uberlândia-MG por uma instituição espírita, refletindo acerca das práticas assistencialistas locais, os discursos produzidos que funcionaram como justificativas para a institucionalização daquele tido como "anormal" e, fundamentalmente, repensando o processo de legitimação da religião kardecista.

Valéria Maria Queiroz Cavalcante Lopes "quebra" a leitura harmônica do "uberlandense" no trabalho *Revisitando o passado: Quebra-Quebra em Uberlândia*. Destacando a história de um episódio de violência e saques, ocorrido na década de 1950 e narrado em um pequeno livro de memória, a historiadora lança luz ao passado e apresentar novas informações sobre o tema, dando a conhecer nuances que compõem o tecido social silenciado na história oficial de Uberlândia-MG.

Fruto das discussões realizadas em sua tese e no seu estágio Pós doutoral, em *O mausoléu de Grande Otelo como lugar de memória* Tadeu Pereira dos Santos aborda as diversas narrativas em torno do sujeito "Grande Otelo" procurando compreender como os narradores que falam de Otelo se valem do mesmo para reafirmar o seu pertencimento e direito de viver na urbe. O "ouvir contar" torna-se

instrumento para pensar a elaboração de narrativas orais, as quais sustentam memórias e histórias dadas a ler como se fossem “a” história da cidade de Uberlândia.

Floriana Rosa da Silva olha para além dos muros e revela na intrincada trama urbana, os usos da cachaça em ritos de Umbanda, nos quais a figura de Exu é entidade principal. *Laroiê Exu! Exu é Mojubá! A cachaça em ritos de Exu na Umbanda uberlandense* é um artigo oriundo de sua tese de doutoramento e apresenta as reinvenções e reelaborações da entidade através dos sentidos conferidos à cachaça nos rituais umbandistas da cidade de Uberlândia. Adentrando os espaço de ritos e cotejando as narrativas de praticantes, pais e mães de santos, a historiadora observa os embates e resistências que marcam o existir do povo de santo.

A trajetória artística do compositor Goiás é o tema de Diogo Souza Brito em *Música, negociações, seduções*. Neste artigo o autor enfoca um aspecto comumente deixado em segundo plano pelos estudos que buscam compreender, no complexo sistema da produção musical sertaneja, as relações existentes entre artistas e gravadoras: o patronato. Entendido como as variadas modalidades de auxílios concedidos a artistas de modo a garantir seus processos criativos, o patronato influenciou diretamente a criação musical de Goiás, pois garantiu-lhe benefícios materiais e simbólicos que foram usados para negociar margens de autonomia no mercado fonográfico. Além disso, ao estender o exame a outros artistas do meio, o historiador pode observar o patronato não como uma prática restrita, mas como uma prática contínua no gênero musical sertanejo.

Em *O Projeto Mulheres de Fé enquanto instrumento paradidático da Lei 10.639/03*, Régis Rodrigues Elísio detém-se sobre as experiências vivenciadas ao longo do projeto e extensão “Mulheres de Fé”. Neste artigo o autor evidencia a maneira pela qual os produtos resultantes

desta ação de extensão podem ser utilizados para cumprimento da Lei 10.639/03 nas salas de aula da educação básica. Apresentando-se como sujeito integrante do projeto, o historiador oferece um rico relato de experiência na condição de docente responsável pela disciplina de Educação para as Relações Étnico-raciais, da Escola de Extensão, da Universidade Federal de Uberlândia, evidenciando como o projeto *Mulheres de Fé* pôde ser utilizado como instrumento paradidático em sala de aula, para combate ao racismo religioso no Brasil.

Encerrando a segunda parte da Coletânea, Jaqueline Souza Gutemberg reflete sobre as principais mudanças pelas quais passaram a música rural em seu processo de (des) territorialização e sua inserção no mercado fonográfico brasileiro. Para tanto, em *“Dos valores negativos” da música sertaneja: a coluna de Joaquim Pacheco na desqualificação da vertente moderna da canção rural*, a autora analisa a crítica de J. Pacheco de 1959, da Revista Sertaneja, a qual enfatiza uma cisão entre a música cabocla e sua vertente moderna, caracterizando esta última como alienígena pela incorporação de novos temas e ritmos, sobretudo estrangeiros.

Todos os textos aqui apresentados evidenciam o leque dinâmico de pesquisa em que a historiadora Maria Clara Tomaz Machado mergulhou nos seus quarenta anos de profissão, fazendo com que temas diversificados emergissem à luz da história, sendo partejados por múltiplas mãos. Também como homenagem, todos os trabalhos foram abertos com ilustrações especialmente produzidas pela arte sensível de Igor Ferreira.

Ao término desta instigante jornada, somos sabedores de que, como escreveu a própria Maria Clara, apenas as árvores fortes dão bons frutos. Suas sementes, dialeticamente, se multiplicam no tempo!

Organizadores.



PRIMEIRA PARTE

UMA HISTORIADORA À FRENTE DE SEU TEMPO

A História de Uberlândia por um outro viés: a sociedade do trabalho*

Maria Clara Tomaz Machado

[...] do nosso ponto de vista a façanha de Locke foi justamente de ultrapassar a concepção particularista e pontual de sociedade e de trabalho produzida pelas alianças corporativas e instaurar uma concepção de trabalho em geral fundadora do mundo comum, unitário, que ele próprio designará de sociedade civil”.

[...] em suma, o mundo na época burguesa é concebido de ponta a ponta como uma sociedade do trabalho.

Edgar De Decca

1. Introdução

Desmistificar a história da sociedade Uberlandense relatada pelo discurso oficial e detectar a possibilidade de várias leituras, mesmo através da única documentação disponível, aquela deixada pela classe dominante, é o nosso objetivo.

Este trabalho faz parte de um projeto maior de pesquisa que pretendemos desenvolver como dissertação de mestrado e que tem como tema: “A institucionalização da pobreza na sociedade burguesa do século XX: suas formas de controle e resistência” (Uberlândia, 1960 – 1980).

A título de contribuição, pensamos que neste primeiro momento da pesquisa em que remexemos na documentação sobre a História de Uberlândia e que algumas conclusões parciais já puderam ser elaboradas, a sua publicação poderia, quem sabe, vir a servir de

*Artigo publicado originalmente em 1987, na Revista *Educação e Filosofia* em Uberlândia, MG.

subsídio para os professores de 1º grau que, especificamente na 2ª série, trabalham com a História do Município.

2. A sociedade do trabalho

À sociedade capitalista pode-se imputar o codinome de sociedade do trabalho. Nela, a produção para mercado, a reprodução do capital e conseqüentemente do poder só se realizam sob a expropriação do trabalho do outro.

Dessa forma, o tempo de trabalho que obedecia ao ritmo da natureza e às necessidades da sobrevivência se modifica para um tempo de trabalho racional e contabilizado, cientificamente controlado, possibilitando a acumulação e reprodução do capital.

É assim que o homem vê modificada a sua medida de tempo de trabalho rotineiro que realizava de forma cíclica, sob o comando da natureza para um tempo do trabalho obedece não a lógica interna do homem, mas a lógica do capital definida através de um mecanismo que o domina e o disciplinariza – o relógio.³

Esse novo tempo de trabalho só foi possível concretizar-se na medida que expropriou o homem das suas condições objetivas de trabalho. Isto significou retirar do homem as suas próprias ferramentas de trabalho, destruindo-lhe a maneira de produzir, tornando-o apenas um apêndice do processo produtivo ditado pela máquina.

Com isso, evidentemente, foram destruídas também as suas antigas relações sociais de produção, onde o trabalho social envolvia relações pessoais de camaradagem, laços afetivos, cortados definitivamente, substituídos por relações sociais puramente convencionais de acordo com os objetivos da produção e do mercado. A divisão social do trabalho se acentua, de forma que o homem passa

³ E. P. THOMPSON. “Tiempo, Disciplina de Trabajo y Capitalismo Industrial”. In: **Tradición, Revuelta y consciéncia de classe**. Jacques Lè Goff. “O tempo do trabalho na crise do século XIX”. In: **Por um novo conceito de Idade Média**.

a ser apenas peça de uma grande engrenagem no processo produtivo, uma mercadoria a mais a ser vendida como força de trabalho no mercado capitalista, através de um salário que mistifica a sua própria exploração⁴.

Evidentemente que esse novo tempo não foi tão fácil de concretizar-se. Sua viabilização só foi possível mediante a violência e a força do capital, aliadas a eficazes medidas de disciplinarização do trabalhador.

Ao lado de todas as medidas repressivas, o mundo burguês construiu um ideário moralizante do trabalho, que ao mesmo tempo lhe possibilitava justificar as desigualdades sociais, assegurar-lhe a propriedade privada e o controle do poder. Assim é que o trabalho aparece como a única forma possível de garantir a realização individual e o progresso da sociedade. Mistificando a exploração e o conflito de classes, capitalistas e trabalhadores aparecem como os produtores de uma nova sociedade baseada na ordem e no progresso e portanto no trabalho. Daí toda a moralização burguesa construída para a dignificação do trabalho. O homem só pode constatar sua honestidade e valor através do trabalho – o único capaz de lhe garantir um lugar na sociedade.

Uberlândia, uma sociedade capitalista que se constitui a partir dos fins do século XIX, tem como pressuposto básico de sua “história” a ordem e o progresso construídos ao longo do tempo pelo “trabalho” de sua gente, deixando velada no seu discurso a exploração e as contradições sociais. Oficialmente a história urbana da sociedade Uberlandense se inicia quando,

[...] o governo da Província por lei nº 3.693 de 31 de agosto de 1888 elevou a antiga Villa de São Pedro de Uberabinha à categoria de cidade e sede da Comarca de Primeira Entrância, o que lhe garantia a autonomia

⁴ Karl MARX. **O capital**: crítica da economia política. Tradução de Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. São Paulo, Abril Cultural, 1983, cap. I, XIII, XIV, XV.

judiciária[sic]⁵.

Perseguir o progresso é objeto das forças capitalistas que aqui se estabeleceram. Uberlândia, uma sociedade capitalista que ideologicamente mistifica a exploração do trabalho, as desigualdades sociais e os conflitos de classe, constrói uma imagem de sociedade que reflete o progresso através da ordem e do trabalho. Progresso esse que o capital como força laboriosa “conquista” para “toda” a sociedade que aqui vive, progresso esse forjado sob a imagem de uma sociedade ordeira, laboriosa e passiva – moralizada de ponta a ponta pelo ideário burguês.

Quem vem de São Paulo pela Mogyana, avista-a de uma légua de distância, muito branca e sorridente, lá em baixo, sobresahindo pela sua altura, as torres da matriz. Dir-se-ia uma noiva esperando o seu prometido companheiro, que neste caso será o progresso [sic].⁶

A população hospitaleira, franca e activa, concorrendo tudo isso para seu engrandecimento. O povo é laborioso e inteligente. Enquanto os homens trabalham nas roças, as mulheres dos agregados fiam e tecem. Todos cuidam com amor de sua obrigação. Aqui não se conhece ociosidade[sic].⁷

A população de Uberabinha, franca e leal, morigerada e hospitaleira, inteligente e activa enveredou desassombradamente pela senda luminosa e tudo faz crer que a passos largos continuará a ir avante, sem vacilações e sem desfalecimentos [sic].⁸

E desta forma, Uberlândia, descolada da imagem de sociedade, adquire a forma materializada de cidade, que governada pelo trabalho percorre a trilha do progresso.

⁵ Conego Pedro PEZZUTI. **Município de Uberabinha**: história, administração, finanças e economia. Uberabinha, Oficinas Livraria Kosmos, 1922, p. 23-24.

⁶ Roberto CAPRI. **Município de Uberabinha**: phisico, econômico, administrativo e suas riquezas naturaes e agrícolas. São Paulo, Capri – Andrade SC. Editores, 1916, p. 21.

⁷ CAPRI, op. cit., p. 43.

⁸ PEZZUTI, op. cit., p. 29.

Evidentemente só é possível se chamar de “bella e moderna” uma cidade de interior, quando viajando se sente muito de perto o calor da evolução, a febre espantosa de construções de embelezamento, de hygiene e do progresso geral em todos os setores [sic].⁹

Evidentemente, torna-se omisso no discurso burguês, que percorre a história de Uberlândia, o vulto daquele que cotidianamente, através da exploração do seu trabalho, tornou possível o progresso. Este passa a ser o resultado do trabalho mútuo que, sem “contradições sociais” se define no vago conceito de povo e que laboriosamente constrói o seu tempo histórico.

[...] Uberlândia, a cidade milagrosa, nasceu da pequenina Uberabinha, foi marcada pela providência divina. [...] Uberlândia engrandece os seus habitantes, é o orgulho do Brasil Central. O seu povo não conhece fronteiras, na alma de seu povo, floresce a virtude, na vida crepitante, reside o mistério inconfundível do seu progresso e do adeantamento sobre todos os aspectos [sic].¹⁰

O tempo na sociedade Uberlandense é pontuado pelo relógio, marcado historicamente pela racionalidade que caracteriza o capital, descaracterizando o homem enquanto ser humano, para assumir a identidade da máquina.

O tempo não pára em sua marcha inflexível no caminho meteórico em direção ao infinito, vai aos poucos apagando. E Uberlândia cidade trepidante, terra de trabalho intenso, onde os homens não tem tempo para sentimentalismo – foi infelizmente esquecendo os vultos da Uberabinha de quase um século atrás [sic].¹¹

O crescimento urbano de Uberlândia constitui-se no seu atestado de progresso, obedecendo o seu traçado urbano e arquitetônico a um planejamento racional do capital. O seu conceito

⁹ UBERLÂNDIA. A tribuna, Uberlândia, n. 1.074, 30 jan. 1937.

¹⁰ CIDADE encantadora. **O correio de Uberlândia**, n. 4.119, 07 abr. 1965.

¹¹ UMA data na história de Uberlândia. **O correio de Uberlândia**, nº 4388, 11 jul. 1956.

de beleza deve se unir ao de acumulação e reprodução do capitalismo. Assim, o comércio, o neon, o arranha céu, o asfalto, atestado do progresso, se vincula ao céu bordado de estrelas. E aquilo que é velho para os padrões arquitetônicos do concreto e do aço deve ser destruído para não manchar sua imagem de cidade progresso.

[...] Cumpre, pois aos animadores do seu progresso surpreendente fazer desaparecer do centro urbano o anachonismo de tantíssimas habitações que a desembebezam, o rudimentarismo dos muros que nada aproveitam à economia e bem estar coletivos e, sobretudo, fazer realçar as perspectivas com variados e multiformes estylos em que se harmonisem a eshetica, a commodidade e a elegância, contribuindo, em conjunto, para um dos mais densos movimentos populacionais de que resulte maior desenvoltura artística econômica e comercial – factores esses essenciais ao engrandecimento citadino [sic].¹²

Porém a Uberlândia de 1961, a cidade trepidante, a monnumental Uberlândia do progresso e do trabalho, do asfalto e do gás-neon dista longa, longa do vilarejo fundado por um mestre-escola. [...] Hoje é Uberlândia. Capital miniturizada. Um aglomerado de pessoas que trabalham incessantemente. Uma agitação constante. [...] Arranha-céus se erguem. [...] O tapete de asfalto cobre seu solo, onde o progresso transita sobre rodas de borracha. [...] É a Uberlândia regorgitante de luz quando sua noite maravilhosa estende o véu bordado de estrelas. [...] O neon multicolorido, a cidade em apelos de vendas, anunciando e atraindo. [...] Uma cidade comercial que se compromete. É encantadora aos olhos do visitante. Formosa pela sua beleza. Orgulhosa em sua grandeza de verdadeira capital [sic].¹³

As várias fontes historiográficas que relatam como causa do vertiginoso progresso da região a sua posição geográfica não nos convenceram.

[...] interposto quasi e unico de todo movimento agrícola e commercial de vastíssimas e opulentas regiões, Uberabinha, dada a sua feliz collocação,

¹² CASAS e varandas. **A tribuna**. Uberlândia, nº 1016, 04 jun. 1936.

¹³ Marçal COSTA. “Uberlândia, 73 anos de Existência e trabalho”. **O correio de Uberlândia**. n. 9.241, 03 ago. 1961.

tornou-se pela força das circunstâncias, o empório natural de todo o movimento que a ferrovia Mogyana escoava para os grandes centros da população e para o litoral [sic].¹⁴

[...] As condições econômicas de Uberlândia graças à vantagem que lhe proporciona sua situação geográfica acentuam-se no desenvolvimento dos setores agro-pecuários-industrial e comercial do município [sic].¹⁵

[...] Essa arracada inicial da economia do Município dá-se particularmente pela sua proximidade com a região mineira de Paracatú, no Noroeste do Estado, que chega a abrigar algumas centenas de milhares de pessoas; e de outro lado, pela posição geográfica que o situava a caminho de outras regiões mineiras em Goiás e Mato Grosso [sic].¹⁶

Para nós, o que explica a posição de Uberlândia hoje, como a 2ª cidade mineira em arrecadação Municipal no Estado de Minas Gerais, é a força do capital que aqui se instalou desde os seus primórdios – dono de um projeto político que objetivava tornar região a mais rica e próspera do Triângulo Mineiro e conseqüentemente de Minas Gerais.

[...] homens que rasgaram com os dedos e com as máquinas o coração dos cerrados – aí está Uberlândia atirando seus pés de asfalto aos rincões mais longínquos como uma catapulta ao desenvolvimento plantada no portal dos sertões do centro-oeste. [...] entre meados da década de 50 a 70, quando os embates rodoviários foram ferrenhos exigiram dos homens responsáveis pelos destinos da cidade que enfrentassem as pedras e os escolhos com abnegação e denodo [sic].¹⁷

E mais evidente se torna a associação do desenvolvimento da cidade de Uberlândia com os interesses da classe capitalista que o promove, mas que não o produz, quando observamos a fala de um

¹⁴ PEZZUTI, op. cit. p. 30.

¹⁵ UBERLÂNDIA um grande empório comercial do triângulo mineiro. **Correio de Uberlândia**, n. 1239, 22 ago. 1943.

¹⁶ REZENDE, Zaire. **Proposta para a ação do governo municipal e PMDB**. Uberlândia, 1982, p. 14.

¹⁷ SILVA, Antônio Pereira. **50 anos trabalhando com amor**: ACIUB. Uberlândia, Gráfica Sabe, 1984, p. 41-43.

ex-presidente da Associação Rural e ex-prefeito: [...] Em todos os movimentos de desenvolvimento de Uberlândia, a Associação Comercial não tinha um lugar. Ela era sempre a promotora, muito mais que isso, era a criadora desses momentos.¹⁸

O sistema de exploração do trabalho, que propicia a produção de mercadoria excedente, foi o impulso que necessariamente colocou Uberlândia no circuito do mercado nacional para garantir-lhe a reprodução do capital aqui instalado. Para tanto, foi preciso que Uberlândia se interligasse aos grandes centros manufatureiros do país como também às regiões produtoras da região. Desta maneira, ao mesmo tempo que escoava sua produção e a da região, servia de ponto de abastecimento e intercâmbio comercial garantindo a acumulação e reprodução do capital.

[...] Em vista de taes possibilidades, oriundas, em parte das suas indústrias, em parte, da fecundidade de suas terras, Uberabinha não podia deixar de ser hoje um empório comercial de primeira ordem [sic].¹⁹

[...] O nosso commércio atacadista, sustentado pelo sudoeste goyano e pelos demais municípios que aqui fazem os seus supprimentos de mercadoria, a continuar como vae, será sem dúvida alguma, o fazer de Uberlândia uma verdadeira alfândega [sic].²⁰

Assim é que uma localidade isolada dos grandes centros mercantis e produtores do país no século XIX, em 1941 Uberlândia torna-se a cabeça do maior sistema rodoviário do país²¹ e em 1961, com a construção de Brasília, insere-se definitivamente na economia do país, tornando-se “ponto obrigatório” de entrecruzamento do sul, norte e nordeste com o centro-oeste do país.²²

Para que o projeto político de inserção de Uberlândia no

¹⁸ SILVA, Antônio Pereira, op. cit., p. 58

¹⁹ IMPRESSÕES de viagem. **A tribuna**. Uberabinha, n. 237, 30 mar. 1924.

²⁰ RAMOS Jr. , “Por Uberlândia”. **A tribuna**, Uberlândia, n. 831, 30 set. 1934.

²¹ O MERCADO interno e o transporte. **A tribuna**. Uberlândia, n. 1.547, 07 dez. 1941.

²² REZENDE, Zaire, op. cit. p. 14.

mercado nacional se concretizasse, o primeiro passo do capital foi exercer a nível da política nacional, através do poder oligárquico, forte pressão para que aqui se instalassem, em 1896 os trilhos da Estrada de Ferro Mogiana. Dessa forma, a região se interligou definitivamente ao mercado industrial e comercial importador de São Paulo, sendo, a partir de então, o ponto mais extremo a oeste dos portos de Santos e Rio de Janeiro servido com a estrada de ferro.²³ Já em 1909, o poder do capital aqui sediado tornou possível, através de sua força política a nível estadual e federal, a construção da Ponte Affonso Pena, interligando o Triângulo Mineiro, a todo o Sudoeste Goyano e a Mato Grosso.²⁴

Fazendo parte ainda desse projeto político, a Cia. de Auto-Aviação intermunicipal de Uberabinha, criada em 1912 com capital local, capaz de interligar todo o Triângulo Mineiro a Uberlândia e esta às grandes regiões do país.²⁵

[...] Como os antigos bandeirantes que com seus próprios recursos perustraram o desconhecido interior, fazendo da ilha de Vera-Cruz a grande nação continental brasileira, os novos exploradores do século XX, pagando a terra os benefícios só d'ellas colhidos, rasgam seu seio virgem, de caminhos, na febril celeridade das projecções cinematographicas e vão gritar aos brasileiros que todo o interior da terra do Anhaguera já dista apenas cinco dias de Santos ou do Rio de Janeiro, ou de Bello Horizonte ou São Paulo [sic].²⁶

[...] Desde os tempos de Uberabinha que a cidade deslança em cima da estrada. Atrás das peccaretas e da pá, o caminhão foi levado à civilização e espantando o bucólico carro-de-boi. E as rodas que avançavam longe queriam mais e mais caminhos para que Uberlândia cumprisse os sonhos

²³ SILVA, Antônio Pereira da, op. cit., p.9.

²⁴ PEZZUTI, op. cit., p. 29-30; SILVA, Antônio Pereira da, op. cit., p. 17.

²⁵ PEZZUTI, op. cit., p. 29; SILVA, Antônio Pereira da, op. cit., p. 17; LEME, Inácio Paes. "Viação no Triângulo". **A tribuna**. Uberabinha, n. 49, 15 ago. 1920.

²⁶ LEME, Inácio Paes "Viação no Triângulo". **A tribuna**. Uberabinha, n. 49, 15 ago. 1920.

dos seus pioneiros e espalhasse pelos sertões goianos e mato grossenses o progresso com suas novidades chegadas da beira-mar [sic].²⁷

O ciclo do progresso de Uberlândia se completa quando da implantação da sua cidade-industrial. Uberlândia, como toda sociedade capitalista, busca no percurso de sua história se tecnificar e se enquadrar na era industrial, o que lhe é possibilitado concretizar na década de 60, quando da ampliação do mercado nacional e da descentralização industrial do grande eixo Rio-São Paulo. Uberlândia, com toda a sua base econômica sedimentada, encontra-se agora como ponto de convergência da marcha para o oeste. O seu sonho de cidade industrial se torna realidade.

A pouco tempo não passava de um sonho, no qual muitos não acreditavam, verdade seja dita. A cidade industrial existe. Uma idéia arrojada. Quase incrível. Mas dentro do espírito uberlandense, de acordo com a dinâmica do trabalho dos bandeirantes desta grande terra. Uberlândia é uma cidade sem fronteiras. Para a dinâmica de seu progresso inexistente a palavra impossível e já está sobejamente provado que a cidade até agora só não conseguiu aquilo que não quis. A cidade industrial funcionará em 1965 [sic].²⁸

Toda a história do capital local é a história da defesa de sua estratégica posição geográfica conquistada e garantida ao longo do tempo pela política local que fez inúmeros deputados estaduais, federais, governador do Estado, ministro da Casa Civil e Secretários de Estado defendendo os seus interesses a nível nacional. Portanto, o progresso de Uberlândia não pode ser relegado à sua posição geográfica, mas atribuído à força do capital aqui existente e às formas de exploração do trabalho assalariado.

Porém, é claro que todo esse trajeto que a sociedade de Uberlândia percorre tem em sua contrapartida recusas, movimentos sociais organizados assim como manifestações “espontâneas” da multidão contra a exploração do capital. Se observarmos a imprensa de Uberlândia reconheceremos desde a recusa da mão-de-obra em se

²⁷ SILVA, Antônio Pereira da, op. cit., p. 41.

²⁸ CIDADE Industrial. **O correio de Uberlândia**, n. 9.937, 18 dez. 1964.

submeter ao mundo do trabalho às greves organizadas que pontilham sua história desde 1920²⁹ até hoje, como também o maior movimento de explosão da sociedade contra a exploração do capital intitulado Quebra-Quebra em 1959.³⁰

Além disso, percebemos também no discurso burguês que essa sociedade do trabalho não foi tão ordeira e pacífica como se pretendeu mostrar. A sociedade de Uberlândia desde os seus primórdios conhece a violência, o crime, o roubo, deixando entrever o temor que ameaça a propriedade privada. Pivetes, prostitutas, escritório do crime organizado, larápios, jogadores, mendigos e “corruptos” também fazem parte de sua história, povoam sua memória.

Como são inúmeros e quase incontáveis os artigos que se referem à violência, ao crime e a todas as espécies de marginalizados sociais determinados pela sociedade burguesa, só citaremos alguns a título de comprovação.

[...] a jogatina desenfreada que se nota actualmente nessa cidade levando ao vício menores e operários, homens de negócios e desocupados. Como consequência dessa situação vergonhosa temos ahi o aumento espantoso da criminalidade, o desenvolvimento horrível da vagabundagem que infesta nossas ruas e tavernas, numa quadra como esta, em que, todos que se queixam de crise de dinheiro, crise de trabalho, crise das crises [sic].³¹

²⁹ Cf. VÁRIAS. **A tribuna**, Uberabinha, nº 31. 11 abr. 1920; VÁRIAS. **A tribuna**, Uberabinha, n. 34. 02 mai. 1920; A GREVE. **A tribuna**, Uberabinha, n. 49. 15 ago. 1920; A GREVE pacifica dos nossos operários do volante e classes conexas. **A tribuna**, Uberlândia, n. 1.134, 01 set. 1937, p. 4; CONTINUA a greve dos transportadores. **O Correio de Uberlândia** n. 2.413, 01 jun. 1948; O MOVIMENTO uberlandense da greve dos bancários. **O Correio de Uberlândia**, n. 3.235, 06 set. 1951; A GREVE dos aeroviários. **O Correio de Uberlândia**, n. 3.304, 13 dez. 1951; ENTRAM os carreteiros em acordo com as autoridades. **O Correio de Uberlândia**, n. 4.141, 12 mai. 1955; GREVE de motoristas (no Rio das Pedras): movimento inconseqüente. **O Correio de Uberlândia**, n. 4.490, 10 jan. 1957.; GREVE dos bancários paralisa Uberlândia. **O Correio de Uberlândia**, n. 9.260, 26 out. 1961.

³⁰ Foi muito bem estudado esse movimento num trabalho intitulado “Uberlândia 1959: A multidão em Protesto”, desenvolvido na Universidade Federal de Uberlândia, orientado por Luzia Margareth Rago.

³¹ Ao Sr. Dr. Chefe de Polícia. **A tribuna**. Uberabinha, n. 59, 24 out. 1920.

[...] nessa estatística, Uberlândia acha-se colocada em 1º lugar entre os 35 municípios que compõem a circunscrição da Delegacia Geral de Polícia do Triângulo Mineiro, em relação aos homicídios praticados nos anos de 1947 a 1950 [sic].³²

[...] A Delegacia Regional convidou os jornais para uma entrevista: o Dr. José de Alencar Rogedo disse que não podia fornecer detalhes a respeito do escritório da morte, realmente existente aqui em Uberlândia e com filial em Tupaciguara [...].³³

Em suma, Uberlândia como um exemplo de sociedade burguesa não poderia fugir à regra ao tentar escamotear os conflitos sociais e a apresentar a sua história como a história da ordem e do progresso.

Acreditamos ser necessário revistarmos a documentação oficial para que seja conhecido o avesso da história, não poderemos jamais desmentir a evidência do progresso, mas poderemos discutir progresso a que preço. Não precisamos aceitar o alcinha de sociedade ordeira, laboriosa e pacífica, como se o progresso só fosse possível através da submissão. A constatação dos conflitos sociais e das várias formas de lutas explícitas, recusas e resistências observadas na história de Uberlândia nos permitem pensar o progresso como fruto do trabalho, mas também da exploração.

Uberlândia conheceu, sim, o progresso, mas também conheceu as desigualdades sociais, o desmando político, a marginalização social, o crime, assim como conheceu todas as formas de recusa e resistência à exploração. Está aí a sua história, basta que a investiguemos com mais profundidade.

³² CABE ao comando da Polícia Militar de Minas a responsabilidade pelas deficiências do serviço policial de Uberlândia. **O Correio de Uberlândia**, n. 3.066, 06 jan. 1951.

³³ A POLÍCIA descobre um escritório de contratadores da morte. **O Correio de Uberlândia**, n. 3.806, 05 dez. 1953.

Cultura popular em Minas Gerais - transformações, persistências ou desagregação?*

Maria Clara Tomaz Machado

[...] Oh, meu Deus se eu pudesse viajar com o pensamento
Pra buscar um sentimento
Nos confins do meu passado
Eu veria novamente a terra
dos meus tempos de criança.¹

Nunca consegui ti esquecer
os lindos campos onde canta a siriema
e o inhabuzinho a piar no entardecer
Na velha Igreja, depois da Ave-Maria
Ao cair da tarde fria, velhos discos a tocar
"(...) Meu Deus que recordação tenho mesmo que chorar."²

O cotidiano do mundo rural tem muito pouco de sua história escrita - a maior parte dela nos chega como reminiscências passadas. Existem cheiros, comidas, trabalhos artesanais, cantigas de ninar, maneiras de falar, de cuidar de uma horta, de rezar, o som das badaladas de um relógio de parede, que têm o sabor de infância, fazendo recordar coisas que talvez nem se tenha vivido concretamente, e em alguns casos são revividas através das lembranças de nossos pais e avós.

Já cantava Horácio em seus versos:

[...] feliz aquele que só quer do mundo/ O que o torrão em que nasceu encerra

* Artigo publicado originalmente em 1999 na Revista *Tempos Históricos*, em Marechal Cândido Rondon, PR.

¹ GOIÁ. **Minha Infância**. Transcrição de Lúcio Flores. Coromandel, 1994.

² GOIÁ & ZALO. Coromandel. **Goia em Duas Vozes**. São Paulo: Vilson Companhia de Equipamentos Sonoros Ltda, 1997. (Matando Saudade, v. 2).

Que se contenta em respirar bem fundo/ O ar de sua terra; Que tira de seu próprio campo o pão/ E lã e leite do rebanho terno; Das árvores tem sombra no verão/ e fogo no inverno³.

Esta nostalgia, universal e persistente, reflete apenas o velho hábito de usar o passado, “os bons tempos de antigamente”, como desculpa para criticar o presente? Complicado responder por inteiro. Poderosas são as imagens do passado, poderosas são as experiências vividas no campo. À recorrência ao bucólico pode parecer um sonho localizado: a tranquilidade, a inocência, a abundância e a simplicidade do interior é parte cada lugar e tem a força de se multiplicar no tempo. Na verdade, sabe-se que estas imagens, que guardam semelhanças entre si, têm cada uma a sua própria história, relatam vivências pessoais, tempos dispares e contraditoriamente universais.

A persistência dessas imagens levaram Raymond Williams a contemplá-las em sua obra. Diz ele: “campo e cidade são palavras muito poderosas, e isso não é de se estranhar, se aquilatarmos o quanto elas representam na vivência das comunidades humanas”⁴. A relação campo e cidade não é apenas um problema objetivo e material da história, mas é, para milhares de pessoas hoje e no passado, uma vivência direta e intensa.

Tão intensa e real é essa relação que em sociedades nas quais a revolução industrial ocorreu prematuramente, determinando o desaparecimento do campesinato rural, é possível perceber que as atitudes relacionadas ao campo e as concepções da vida rural persistiram com um poder extraordinário. Mesmo depois de a sociedade tornar-se predominantemente urbana, as fontes literárias ainda continuam, no século XX, marcadas pelas experiências no campo, seja através da persistência de antigas ideias, seja ao nível das vivências pessoais, afirma Williams⁵.

³ HORÁCIO. “Ode on solitude”. In: WILLIAMS, Raymond. **O Campo e a Cidade**: na história e na literatura. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p.43.

⁴ WILLIAMS, Raymond, op. cit: 11.

⁵ Idem, PP. 12-3

Imagina-se quão verdadeiro isso pode ser para a sociedade brasileira, particularmente no interior do país, que só conheceu uma urbanização intensiva a partir da década de 60⁶. Partindo do pressuposto de que o longo período compreendido entre os governos Vargas e Geisel pode ser lido como um grande esforço de modernização do país e da vontade de afirmação nacional, se presume que essa urbanização provocou mudanças tanto nas relações sociais de produção e no modo de vida das populações do campo e da cidade, quanto impôs uma nova lógica cultural.

Essa lógica, que tem como objetivo a mercantilização e a industrialização da cultura, é uma das chaves da reprodução do capitalismo hoje, que faz apologia do consumo, da competitividade, do determinismo tecnológico, da globalização, entre outras coisas, sem atentar para os seus efeitos: o apagamento de valores e tradições culturais da memória enquanto depositária de uma história.

Para atingir tal modernização foi necessário romper com valores e crenças ruralizadas, provincianas, que, de certa forma, ainda povoavam o imaginário social popular. Além de criar infraestrutura básica para a industrialização de bens de produção e consumo, construir estradas, siderurgias e gerar energia elétrica, era preciso de acordo com o desenvolvimentismo nacional, substituir uma mentalidade “arcaica” por uma moderna. Assim, a sociedade brasileira em sua ambição pelo desenvolvimentismo e pela modernização, evidente a partir de Juscelino Kubitschek e dos

⁶ Cf. Vilmar Faria. “Desenvolvimento, urbanização e Mudanças na Estrutura do Emprego: a experiência brasileira dos últimos 30 anos”. In: **Sociedade e Política no Brasil Pós 64**. São Paulo: Brasiliense, 1984, p. 118, 126, 163. Segundo ele, o processo de urbanização brasileiro, diferentemente de outros países, sofreu entre as décadas de 50 e 80 uma profunda transformação, um crescimento sem paralelo histórico. Refutando a tese de que estes fenômenos se deu pela concentração da população em grandes áreas metropolitanas, caracteriza o processo de urbanização como intenso mas disperso, fragmentado, ocorrendo em todas as categorias de cidades e não apenas nas de grande porte. A inversão nos números da população em rural para urbano na região do Alto Paranaíba e, mais especificamente, em Coromandel só se deu a partir de 1970. Em 1980, o censo apresenta uma população urbana de 56,09% contra a rural de 43,90% para a região.

governos militares, e no afã de apagar os traços do colonialismo cultural, acabou caindo na sua própria armadilha – avançou sem redistribuição da renda, manteve privilégios sociais, submergindo valores, crenças, tradições populares, tão caros a essa sociedade por lhe conferir um mínimo de identidade cultural.

Ao analisar as ilusões da modernização brasileira, Roberto Schwarz ressalta que sob a ótica justificadora e responsável pelo projeto nacional “tratava-se de arrancar a população aos enquadramentos semicoloniais em que se encontrava, e de trazê-la, ainda que de forma precária, ao universo da cidadania, do trabalho assalariado e da atividade econômica moderna, industrial, sobretudo, contrariando o destino agrário a que o imperialismo nos forçava”. Entretanto, afastada a irresponsabilidade e a cegueira, Schwartz afirma que “os novos tempos desagregavam à distância o velho enquadramento rural, provocando a migração para as cidades, onde os pobres ficavam largados à disposição passavelmente absoluta das novas formas de exploração econômica e de manipulação populista”⁷.

Contextualizada, em outras condições, a cultura tradicional não desapareceria, marcando sua presença sistemática no ambiente moderno, caracterizando, como pouco ortodoxo o esforço desenvolvimentista: “com a sua parte de simpatia e tolerância, mas também de absurdo e do primitivismo, esta mescla do tradicional e do moderno se prestava bem a fazer de emblema pitoresco da identidade nacional”⁸.

Na perspectiva de Schwartz, se os anos J. K. se configuraram como epopeia patriótica, com a presença de uma sociedade nacional, livre dos estigmas coloniais e equiparada aos países desenvolvidos, os anos 60 fizeram surgir uma nova consciência de que a exploração social em nível interno e a desigualdade do país no âmbito internacional se realimentavam, e de que era necessário pensá-las em

⁷ SCHWARZ, Roberto. Fim de Século. **Folha de S. Paulo**. São Paulo, 04/12/94, p. 6-9. (Caderno Mais).

⁸ Idem.

conjunto. É desse contexto que emerge a “teoria da dependência”⁹. O golpe de 64 pôs fim a dimensão democratizante, mas não ao próprio nacionalismo desenvolvimentista, que adquire, a partir de então, conotações específicas. Nesse sentido, podemos apontar os grandes projetos e planos econômicos das ditaduras militares, dos quais o II Plano de Desenvolvimento – II PND (1975 – 79) foi o mais significativo do ponto de vista da integração nacional e da internacionalização do capital.

Passado a fase do milagre econômico brasileiro, com a crise do petróleo, o endividamento externo e as altas taxas de inflação, os anos 80 trouxeram à tona uma dura realidade – o desenvolvimento havia se tornado uma ideia vazia, uma ilusão. Conforme o autor citado, “noutras palavras, a falência do desenvolvimentismo, o qual havia revolvido a sociedade de alto a baixo, abre um período específico, essencialmente moderno, cuja dinâmica é a desagregação”¹⁰. Frente a esse quadro, em que a fragmentação entre economia e nação se instala, surgiu uma grave questão: “o que é, o que significa uma cultura nacional que já não articule nenhum projeto coletivo de vida material, e que tenha passado a flutuar publicitariamente no mercado por sua vez, agora como casca vistosa, como um estilo de vida simpático a consumir entre outros?”¹¹.

Existem duas possibilidades de resposta a essa questão. A primeira, apoiada na análise de Renato Ortiz:

“A relação entre cultura e política nos remete a uma discussão clássica sobre o popular e o nacional no Brasil. Minha tese é de que o advento de uma cultura popular de massa implica a redefinição desses conceitos, e nos próprios parâmetros da discussão cultural (...)

⁹ Para um maior aprofundamento do tema ver: BERLINCK, Manoel T. **Marginalidade Social e Relações de Classe em São Paulo**. Rio de Janeiro: Vozes, 1977; KOWARICK, Lúcio. **Capitalismo e Marginalidade na América Latina**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1981.

¹⁰ SCHWARZ, Roberto, op. cit.

¹¹ Idem.

Com a consolidação de um mercado de bens culturais, também a noção de nacional se transforma (...) A indústria cultural adquire, portanto, a possibilidade de equacionar uma identidade nacional, mas reinterpretando-a em termos mercadológicos; a ideia de ‘nação integrada’ passa a representar a interligação dos consumidores potenciais espalhados pelo território nacional. Nesse sentido se pode afirmar que o nacional se identifica ao mercado; à correspondência que se fazia anteriormente, cultura-nacional popular, substitui-se uma outra, cultura mercado-consumo.”¹²

A outra possibilidade de resposta, que não tem o pressuposto de contrapor-se a esta, diz respeito, mais de perto, a tarefa do historiador, que no seu ofício contempla tanto as rupturas no processo histórico, quanto a força que assumem as práticas culturais enquanto persistências e recriações dos bens culturais simbólicos para a história das sociedades.

Ampliando o debate acerca da produção/consumo da cultura, é pertinente evocar Certeau, que defende a tese da riqueza e da inventabilidade do cotidiano daqueles que muitos querem acreditar como sujeitos históricos passivos da visibilidade da comunicação. Argumenta ele:

“Na realidade, diante de uma produção racionalizada, expansionista, centralizada, espetacular e barulhenta, posta-se uma outra produção de tipo bem diverso, qualificada como ‘consumo’, que tem como característica suas astúcias, seu esfarelamento em conformidade com as ocasiões, suas ‘piratarías’, sua clandestinidade, seu murmúrio incansável, em suma uma quase invisibilidade, pois que ela quase não se faz notar por produtos próprios (onde teria o seu lugar?), mas por uma arte de utilizar aqueles que lhe são impostos”¹³. [Nesse caminho, Chartier avalia que] as várias formas de consumo e recepção constituíram-se, quase sempre, em recriação e reelaboração de noções adquiridas. Nenhuma recepção é passiva, nenhum

¹² ORTIZ, Renato. **A Moderna Tradição Brasileira**. São Paulo: Brasiliense, 1991, p. 160 - 165.

¹³ CERTEAU, Michel de. **A Invenção do Cotidiano**. Rio de Janeiro: Vozes, 1994, p. 94.

conhecimento é estático e definitivo”.¹⁴

De Minas Gerais muito já se disse. Minas são muitas, as Gerais são muito mais. Ventre da terra mãe Brasil, de onde gestos de revolta e sopros de liberdade se esprou.

A mineridade não se esgota com os políticos matreiros, com os poetas de belas falas ou com sua decantada hospitalidade.

Dos espaços guarda confrontos de paisagens: das minas, as montanhas, o ouro encravado em fendas seculares, desvendado pelos colonos portugueses. Das Gerais, o horizonte infinito, vales e rios escorregadios – sertão – por onde pastagens e fazendas se foram fazendo, obra de bandeirantes e pioneiros em busca de riquezas e com raízes por fincar. Já disse Guimarães Rosa:

“Minas é a montanha, montanhas, o espaço erguido, a constante emergência, a verticalidade esconsa, o esforço estático; a suspensa região – que se escala. Atrás de muralhas, através de desfiladeiros, - passa um, passa dois, passa quatro, passa três... – por caminhos retorcidos, ela começa, como um desafio de serenidade. Aguarda-nos amparada, dada em neblinas, coroada de frimas, aspada de espítetos: Alterosa, Estado Montanhês, Estado mediterrâneo, Centro, Chave da Abóbada, Suíça brasileira, Coração do Brasil, Capitania do Ouro, a Heróica Província, Formosa Província. O quanto que envaidece e intranquiliza, entidade tão vasta, feita de celebridades e lucidez, de cordilheira e História. De que jeito dizê-la? MINAS: patriazinha. Minas – a gente olha, se lembra, sente, pensa. Minas – a gente não sabe. Sei, um pouco, seu facies, a natureza física – muros, montes e ultramontes, vales escorregados, os andantes belos rios, as linhas de cumeeiras, a aeroplanície ou cimos profundamente altos, azuis que já estão nos sonhos – a teoria dessa paisagem. Saberá aquelas cidades de esplêndidos nomes, de algumas já roubaram: Maria da Fé, Serro Frio, Brejo das Almas, Dores do Indaiá, Três Corações do Rio Verde, São João Del Rei, Mar de Espanha, Tremedal,

¹⁴ CHARTIER, Roger. **A História Cultural**: entre práticas e representações. Lisboa, Difel, 1988, p. 59.

Coromandel, Grão Mogol, Juiz de Fora, Borda da Mata, Abre Campo, Passa Tempo, Buriti da Estrada, Tiros, Pequi, Pomba, Formiga, São Manuel do Mutum, Caracol, Varginha, Sete Lagoas, Soledade, Pouso Alegre, Dolores da Boa Esperança... Saberei que é muito Brasil, em ponto de dentro, Brasil conteúdo, a raiz do assunto. Soubesse-a, mais.”¹⁵

O fio capaz de soldar as Minas e as Gerais se constitui nas práticas culturais, experimentadas cotidianamente no viver dos mineiros. Cultura, festa e religiosidade são representações impressas e tramadas no tecido social dos que contracenam enquanto atores de seu tempo, construindo a sua história.

Essa cultura, parte constitutiva do social, dinâmica e plural – ora resistência ao imposto, ora assimilando a modernidade, se reinventa, se recria, desiste, persiste – deixa rastros, traços de memória por indícios e sinais, não nos deixando órfãos de história. Assim é em Minas Gerais. Porém, para apreendê-la enquanto centelha de vida, é necessário auscultar o cotidiano, se imiscuir em experiências de vida locais e regionais, avaliando não só o poder de recriação das práticas culturais populares, como rastreando as que foram relegadas ao esquecimento e caíram em desuso.

As mudanças ocorridas na cultura popular no interior de Minas Gerais, especialmente nas regiões do Triângulo Mineiro e Alto Paranaíba, podem ser observadas, de modo mais efetivo, a partir da execução dos projetos e planos dos governos militares – Polo-centro, PRODECER, Pró-várzeas, Profir- que tornaram o cerrado em terras produtivas e lucrativas alinhando, dessa forma, o mercado regional ao nacional e internacional. Nesse sentido, cultura popular, modernização e desenvolvimentismo são caminhos cruzados de um mesmo tempo. Através desse contexto é possível observar modificações nas relações sociais de produção e formas de viver e pensar culturalmente, tanto quanto persistências e recriações de

¹⁵ ROSA, Guimarães. Muros, Montes e Ultramontes. In: **Serviço Social do Comércio**. Minas Perpétua: Paisagens, Cultura, Gente e Riquezas. Belo Horizonte, SESC, 1986.

práticas culturais alicerçadas numa tradição secular.

O cotidiano desse mundo rural, marcado pela solidão do campo – no qual a vida familiar se confunde com as relações sociais de produção, em que homens e mulheres se empenham em tarefas diárias que começam com a luz do dia e terminam pelo ofuscamento da noite; em que a criança se educa integrando-se às atividades de trabalho indispensável à sobrevivência do grupo; em que a fé sustenta a crença em um mundo melhor, regulando e reproduzindo a moral e os costumes; no qual as estradas são de difícil acesso e a convivência é limitada à região em que se mora e a ida a cidade é quase uma aventura – se reabastecem e se reproduzem graças a solidariedade dos vizinhos e amigos que trocam jornadas e tarefas de trabalho, que festejam dias e momentos significativos em suas vidas e choram e se consolam nas tragédias.

Este não é um mundo idealizado, é um mundo de muitas dificuldades, marcado pelo trabalho e as incertezas, de poucas técnicas e baixa produtividade. É também um mundo ou um tempo transcorrido, transformado pelos financiamentos e máquinas agrícolas sofisticadas; pelas estradas construídas e asfaltadas; pelas super safras; pelas terras despossuídas ou ampliadas; pela impossibilidade para alguns de sobreviver na terra; pelas novas relações comerciais estabelecidas com o mercado; pelas novas relações de trabalho, assim como por novos atores sociais; pelo desemprego ou emprego sazonal; pelas novas formas de pensar e agir surgidas em decorrência de tudo isso.

Mesmo diante desse quadro é perceptível que o povo mineiro do interior aprendeu a cultivar a sua memória nos pequenos sinais da vida cotidiana, que podem ser traduzidos nos objetos materiais, nos santos de devoção guardados e cultuados, nos ditos e provérbios populares com os quais procuram expressar a sabedoria e as experiências de vida, nas comemorações das festas religiosas e populares nas quais se renova a fé e tornam o reencontro possível, nos sabores, quitutes e comidas típicas, na preferência pelas antigas modas sertanejas ainda entoadas, nas crenças em benzenções, chás e remédios caseiros a que ainda recorrem.

Nesse sentido, é possível afirmar que se cultura popular e desenvolvimentismo são caminhos cruzados de um mesmo tempo, não há como negar, na sociedade brasileira pós-50, traços muito evidentes de transformações sociais e culturais, como também de persistências e desagregações de práticas culturais. Daí o caráter ambivalente da cultura brasileira, em que o moderno e o rústico podem se cruzar em qualquer momento da história.

Estamira: desvarios e profecias do além*

Maria Clara Tomaz Machado

[...] A minha missão, além d'eu ser Estamira, é revelar a verdade, somente a verdade. Seja capturar a mentira atacar na cara, ou então ensinar e mostrar o que eles não sabem, os inocentes...¹

Desde 1994 Marcos Prado circulava por Niterói, no aterro sanitário Jardim Gramacho (RJ) o maior do mundo até 2012, quando foi desativado, coincidentemente à época da realização da conferência Rio +20, tornando-se, agora, um espaço que se quer tecnologicamente adequado à recepção, coleta e transformação de lixo.

Como antropólogo, fotógrafo e cineasta Prado escolhe para seu trabalho de campo esse aterro. Conviveu com a miséria, os excluídos e marginalizados sociais, que Marx intitulava como lumpem proletariado, o mesmo que refugio humano e para mim uma maneira camuflada de extermínio social². Depois de seis anos de pesquisa em 2000 deparou-se com uma personagem “sui generis” Estamira e foi a partir dela que compôs sua narrativa em livro e filme³.

* Artigo publicado originalmente em 2013, no periódico online *Fênix – Revista de História e Estudos Culturais* Núcleo de Estudos em História Social da Arte e da Cultura da Universidade Federal de Uberlândia, MG.

¹ **ESTAMIRA**. Direção: Marcos Prado. Brasil: Riofilme, 2005. (1: 55 min.) son. color. p&b.

² MARX, Karl. A Lei Geral da Acumulação Capitalista. In: _____ **O Capital**: Crítica da Economia Política. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

³ **ESTAMIRA**. Direção: Marcos Prado. Brasil: Riofilme, 2005. (1: 55 min.) son. color. p&b. Vídeo documentário apoiado e patrocinado pela ANCINE, ASTER, MFGA estúdio, MEGACOLOR, PREFEITURA DO RIO DE JANEIRO, ZAZEN e HOTEIS MARINA. Este filme produzido em 2004 ganhou os seguintes prêmios: Grand Prix, FID Marseille 2005; Best Documentary, Nuremberg Human Rights IFF 2005; Best Documentary, Cine Eco Portugal 2005; Bert Documentary, Goiânia Brazilian FF 2005; Best Documentary, Rio de Janeiro IFF 2004; Best Documentary, São Paulo IFF 2004;

Dessa perspectiva, Estamira, é produto efeito colateral do mundo burguês. Assim, a subjetividade dessa senhora escapa ao discurso da ordem, nas suas palavras tresloucadas é possível perceber o “outro” e é sempre o excesso dele que nos incomoda.

Como atesta Santos e Fux⁴, em possível debate propostas por Spivak⁵, questiona se os grupos sociais marginalizados são capazes de serem atores históricos de seu tempo sem a intervenção do intelectual solidário que lhe empresta a sua voz. Somos de parecer favorável, como Bhabha⁶ assinala, que à academia cabe dialogar com os excluídos, não fazê-los falar ou tentar falar por eles, mas ouvi-los e romper o silêncio estridente desse mundo globalizado, que busca respostas midiáticas e a uniformização cultural.

Tal como Certeau afirma, contra as estratégias do poder existe uma lógica da resistência dos mais pobres que se caracterizam por atividades sutis, tenazes, permeadas pelas trapaçarias, trampolinagens que, por não ter um espaço próprio, realizam-se no e do outro. Segundo ele

[...] uma maestria que tem seus peritos e sua estética se exerce no labirinto dos poderes, recria sem cessar a opacidade e a ambiguidade - cantos de sombras e astúcias - no universo da transparência, aí se perde e aí se encontra sem precisar assumir a gestão de uma totalidade. Até o campo da desventura

Best Feature Fikm, Press Award and audience Award, FICA 2005; Best Film and best cinematography, Belém do Pará, Brazilian, FF2005; Outstanding Achievement in Cinematography, Miami, IFF 2005 e Honourable mention, The Times bfi London, FF 2005.

⁴ SANTOS, Parla e FUX, Jacques. Estamira e Lixo Extraordinário: a arte da terra desolada. **Ipotesi**; Juiz de Fora, v 15, n. 2, 2011.

⁵ SPIVAK, Gayatri Charkravorty. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Ed UFMG, 2010.

⁶ BHABHA, Homi K. **O local da cultura.** Belo Horizonte: Ed UFMG, 1998.

aí é refeito por essa combinação do manipular e do gozar⁷.

Estamira era a representação possível de mais de 1500 homens e mulheres que se digladiavam diuturnamente pelo lixo, disputando com urubus o resto do consumo capitalista. Em meio a caminhões, tratores e patrulas os trabalhadores do lugar, vestidos com trajes sobrepostos, maltrapilhos, chapéus desengonçados, botas envelhecidas, cavavam com as próprias mãos, em montanhas dos restos sociais, materiais possíveis de se reciclar. Não raro era possível encontrar defunto, feto ao lado de celulares, geladeiras, sapatos, ar condicionado, entre tantas coisas rotuladas como supérfluas, inúteis.

No entanto, favelas, pequeno comércio dão suporte aqueles que sobrevivem do lixo. Nas vielas tem-se a sensação que Dante⁸ abriu a porta do inferno: ratos, moscas, casebres de lata, papelão e plástico, em terrenos de barro escorregadio se empilham como tralhas ao lado de varais de roupas velhas coloridas, cachorros sarnentos, crianças desnutridas; restos de fezes e urina pavimentavam o solo ressequido e poeirento.

As empresas com seus caminhões e tratores recolhem o material selecionado, pesam cada um, pagando conforme o conteúdo uma ninharia, que se transformará nas indústrias de reciclagem em puro lucro.

O documentário **Estamira** de alguma maneira se completa naquele de Vik Muniz intitulado **Lixo Extraordinário**. Muniz⁹,

⁷ CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano: arte de fazer**. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 79.

⁸ ALIGHIERI, Dante. **A Divina Comédia** (Vol. I). Tradução de Cristiano Martins. São Paulo: EdUSP; Belo Horizonte: Itatiaia, 1979.

⁹ Vik Muniz (1961) brasileiro – nasceu em SP (Vicente José de Oliveira Muniz) é artista plástico, fotógrafo e pintor, radicado em Nova York, consagrado internacionalmente pela mídia e pelo mercado de arte no qual tem seus quadros vendidos e cotados em libras e euros. Tem exposições realizadas nos grandes museus do mundo como Gurgel Metropolitan Museum of Art (MAM), museu de arte moderna do Rio de Janeiro (MAN) e em Galerias em Miami, Montreal, México, Canadá, entre outros. A

numa outra perspectiva, enquanto fotógrafo e artista plástico reconhecido internacionalmente, se propôs a um trabalho de cunho social, cujos produtos finais resultaram no filme e em oito retratos de personagens por ele selecionados para representar o lugar. Depois de expor nas galerias mais importantes do mundo e de ter o documentário concorrendo ao Oscar 2011, leilou um dos quadros em Londres por R\$ 250.000,00 reais que repassou à Associação de Catadores do Aterro Metropolitano Jardim Gramacho (ACAMJG)¹⁰, para ser investido em propostas sociais para os trabalhadores do lugar.

Por esse trajeto, talvez o caminho de Prado se aproxime da proposta do método indiciário de Ginzburg¹¹, que, em sua busca pelos restos do consumo da metrópole que vivia, deparou-se com os dejetos humanos de mais de 8 milhões de habitantes - o lixão de Jardim Gramacho e nele seu personagem principal – Estamira. A sua estranheza assim se revela:

É difícil descrever a sensação que se tem quando se adentra pela primeira vez num lixão como Gramacho. Além do mar de lixo, do cheiro fétido e putrefato do ar, do fogo, da fumaça que brotavam espontaneamente do chão, do mangue morto asfixiado pelo chorume e dos urubus e garças sobrevoando o que vem pela frente, o que mais me chocou foi as dezenas de catadores de lixo trabalhando em condições insalubres, garimpando da terra suja a sua sobrevivência, tirando dos sacos podres do nosso lixo a

estética do trabalho de Vik Muniz é, especialmente, de recriar a partir de obras clássicas como a *Monalisa*, de Da Vinci, compondo-a a partir da fotografia e de novos materiais da atualidade. Em outra vertente criou séries como as “Crianças do Caribe” na qual denuncia o trabalho infantil e os cobre com várias texturas e tonalidades do próprio açúcar. Em “Lixo Extraordinário” o artista trabalha oito retratos gigantes de personagens do lixo, e junto a eles, buscando perspectivas, luzes e sombras, utiliza o lixo como moldura e textura.

¹⁰ Associação dos Catadores do Aterro Metropolitano Jardim Gramacho – criada e liderada por Sebastião Carlos dos Santos.

¹¹ GINZBURG, Carlo. *Sinais: raízes de um paradigma indiciário*. In: **Mitos, Emblemas, Sinais: Morfologia e História**. São Paulo: Cia das letras, 1989.

inevitabilidade dos seus destinos¹².

Ao adentrarmos no universo de Estamira percebemos quão ricas, vastas e diversas são as possibilidades de análises que o documentário de Prado propiciou. Entre dezenas de artigos salientamos alguns olhares que se entrecruzam a partir do tema, sugerindo a riqueza da interdisciplinaridade.

Da perspectiva da psicologia e da psicanálise sugerimos a eitura de Feier, Rinaldi, Sousa, Rocha, entre outros¹³, que, seja através de Freud, Lacan ou Foucault, se propõe a pensar a relação entre arte e psicanálise por esse olhar, considera relevante a construção do discurso de Estamira, em cuja significação delirante revela sua experiência com o real e sua forma peculiar e singular de interpretá-lo e representá-lo frente as diversidades da vida. Por outro lado, Santos e Fux, Jaguaribe, Félix e Aquino, Macedo e Mota, Penkala¹⁴, reafirmam seus estudos aproximando-se das discussões sobre pós-

¹² PRADO, Marcos. **Jardim Gramacho**. São Paulo: Argumento.,2004, n.p.

¹³ FEIER, Aline Leme. História e psicologia: a noção de doença mental em Bicho de sete cabeças e Estamira (2004). **Anais do IV Simpósio Regional de História: fronteira e região**. Goiás, UEG 2012. RINALDI, Doris. O traço como marca do sujeito. **Estudos de Psicanálise**, Belo Horizonte, nº 31, out. 2008. Trabalho apresentado no I colóquio Psicanálise e Arte - saber fazer com o real, UERJ, 2007. SOUSA, Edson Luiz André. Estamira, um itinerário. **Revista Affectio societatis**. V. 9, nº 17, Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia, 2012.

¹⁴ SANTOS, Darlan e FUX, Jacques. Estamira e Lixo Extraordinário: a arte na terra desolada. **Ipotesi**, Juiz de Fora, v. 15, nº 2, 2011; JAGUARIBE, Beatriz. O self reencantado: notas sobre Santo Forte e Estamira. **Revista Galáxia**, São Paulo, nº 22, 2011; FELIX, Idemburgo Pereira Frazã e AQUINO, Laurides Lescano Antunes. Vidas desperdiçadas: um estudo comparativo dos perfis de Carolina Maria de Jesus e Estamira Gomes de Souza. **Cadernos do CNLF**, Rio de Janeiro, V. XVII, nº 5, CIFEFIL, 2013; MACEDO, Isabela de Souza Lima e MOTA, Célia Ladeira. **Representações Culturais na Pós- modernidade: análise estrutural da narrativa de Estamira**. UNB, 2012; PENKALA, Ana Oaula. Estamira e os urubus: crítica da razão (ao contrário) pós-moderna. In: **Revista Fronteiras – Estudos Midiáticos**, v. 11, n. 2, 2009.

modernidade, narrativas fílmicas e análise do discurso como método plausível para enfrentar questões sociais pulsantes no capitalismo e a voz dissonante de Estamira se anuncia como denúncia.

A narrativa de Prado, pelo viés de Darlan Santos e Jacques Fux¹⁵, pode ser analisada na perspectiva de Jameson¹⁶, que admite como possível conhecer um personagem por meio de uma biografia ao reverso. Para ele, o sujeito desnuda-se, deixa-se aprender tal como ele pensa que é sem nenhuma intenção asséptica do personagem. Nesse caso Jameson a nomeia como “contra autobiografia”¹⁷, porque foge dos padrões da escrita memorialística tradicional, retorna-se ao anonimato, valoriza-se o contexto social, histórico e político.

Estamira enquanto indivíduo único, na singularidade de sua loucura, pode representar um exército de desvalidos sociais que vivem do lixo. E este é fruto das sociedades industrializadas, com seus problemas de urbanização que, a cada momento, vê intensificar a migração para as grandes metrópoles. Os problemas sociais daí decorrentes como desemprego, subdesemprego, falta de moradia, escolas, saúde desgovernados geram a fome, a violência e a desestruturação familiar¹⁸. Aqui a esquizofrenia de Estamira se provém.

O lixão é o avesso da complexidade urbana no qual as autopistas, condomínios, shopping, teatros, universidades, indústrias, hotéis, praias sinonimizam a contemporaneidade que, por sua vez, esconde os infernos das periferias dos grandes centros.

Por esse contexto Estamira nos permite estreitar os laços entre História e Loucura¹⁹, ficção e realidade, contemporaneidade e meio

¹⁵ SANTOS, 2011, op. cit.

¹⁶ JAMESON, Fredric. Sobre a substituição de importações literárias e culturais no Terceiro Mundo: o caso da obra testemunhal. In _____. **Espaço e imagem: teorias do pós-moderno e outros ensaios**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1994.

¹⁷ Ibid.

¹⁸ ANTUNES, Eleonora Haddad; BARBOSA, Lúcia Helena Siqueira. **Psiquiatria, loucura e arte: fragmentos de história brasileira**. São Paulo: Edusp, 2002; CUNHA, Maria Clementina Pereira. **O espelho do mundo**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

¹⁹ RIBEIRO, Raphael Alberto; MACHADO, Maria Clara Tomaz. *Almas*

ambiente, evidenciando, assim, a riqueza da história cultural que, desde meados dos anos 1980, se propõe a refletir sobre a cultura, compreendendo-a como um conjunto de significados partilhados socialmente²⁰ para explicar o real vivido. O documentário, nesse caminho, se apresenta como uma representação desse real, sendo aceito tanto como evidência, fonte, como também uma nova narrativa, neste caso, fílmica ou imagética; capaz, como a história, de construir acontecimentos de importância vital para a compreensão do social²¹.

Enclausuradas: práticas de intervenção médica, obsessão e loucura no cotidiano do Sanatório Espírita de Uberlândia/MG (1932- 1970). In: ISAIA, Artur César. **Orixás e espíritos**: o debate interdisciplinar na pesquisa contemporânea. Uberlândia: Edufu, 2006; WADI, Yonissa Marmitt; SANTOS, Nádia Maria Weber. **História e loucura**: saberes, práticas e narrativas. Uberlândia: Edufu, 2010; WADI, Yonissa Marmitt. **Palácio para guardar doidos**: uma história das lutas pela construção do hospital de alienados e da psiquiatria no Rio Grande do Sul. Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2002; SANTOS, Nádia Maria Weber. **Histórias de vidas ausentes**: a tênue fronteira entre a saúde e a doença mental. Passo Fundo: UFP, 2005; PORTES, Roy. **Uma história social da loucura**. Rio de Janeiro: Zahar, 1991; FOUCAULT, Michel. **História da loucura**. São Paulo: Perspectiva, 1978; FOUCAULT, Michel. **Os Anormais**. São Paulo: Martins Fontes, 2001; FRAYZE-PEREIRA, João Augusto. **O que é loucura**. São Paulo: Brasiliense, 1985; FREIRE, Jurandir Costa. **Ordem médica e norma familiar**. Rio de Janeiro: Graal, 2004; PESSOTTI, Isaias. **A loucura e as épocas**. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994; POMBO, Riciele Melhorias Reis. **A nova política de saúde mental**: entre o precipício e as paredes semi-humanas (1984/2006). Uberlândia: Edufu, 2011.

²⁰ CHARTIER, Roger. **A história cultural**: entre práticas e representações. Lisboa: DIFEL, 1990; BURKE, Peter. **A escola dos Annales** (1929-1989): A Revolução Francesa da Historiografia. São Paulo: Edunesp, 1977; HUNT, Lynn (Org.) **A nova história cultural**. São Paulo: Martins Fontes, 1992; DAVIS, Nathalie Zemon. **A cultura do povo**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990; DARTON, Robert. **O grande massacre dos gatos**: e outros episódios da história cultural francesa. Rio de Janeiro: Graal, 1986.

²¹ RAMOS, Alcides Freire; PATRIOTA, Rosangela. Cinema - Teatro - Ensino de História: proposições temáticas e apontamentos metodológicos. In: CARDOSO, Heloisa Helena; MACHADO, Maria Clara Tomaz. **História: narrativas plurais, múltiplas linguagens**. Uberlândia, EDUFU, 2005; FERRO, Marc. **Cinema e história**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2010; SORLIN, Pierre. Indispensáveis e enganosas, as imagens, testemunhas da história. **Estudos históricos**. Rio de Janeiro, v. 7, n. 13, 1994; ROSSINI, Miriam de Souza. O lugar do audiovisual no fazer histórico: uma discussão

Nessa vertente o imaginário, a tradução da realidade, que se faz de forma simbólica, confere às palavras, às coisas, às ações e aos atores sociais um significado²². Por essa abordagem a história aproxima-se, por meio de sua narrativa da ficção, porque também ela julga como possível às conjecturas, o plausível, o verossímil²³. A diferença é que o artista, cineasta pode explorar nuances do real de forma criativa e a história se limita a observar os traços deixados pelo passado. A sua meta é descobrir como o evento teria ocorrido, processo esse que não deixa de comportar urdidura, montagem, relação, recorte, exclusão. Tal edição, que reconfigura a narrativa final, procede de esquemas acadêmicos, mas envolve a subjetividade, e a sensibilidade do sujeito que historia o seu objeto²⁴.

A protagonista de Prado nasce em 1937 e vem a falecer em 2011 aos 74 anos. De uma família desestruturada, pois a mãe e ela própria foram estupradas pelo avô; foi levada para um bordel aos 12 anos de idade. Sua mãe morre louca. Foi resgatada desse antro por um italiano bem mais velho que ela, casando-se e com ele tendo dois filhos. Mesmo residindo em casa própria, sem dificuldades financeiras, inclusive com um carro próprio, foge de casa porque

sobre outras possibilidades do fazer histórico. In: LOPES, Antônio. Herculano, VELLOSO, Mônica Pimenta; PESAVENTO, Sandra Jatahy (Org.) **História e linguagens: texto, imagem, oralidade e representações**. Rio de Janeiro: 7 letras, 2006.

²² RAMOS, Fernão Pessoa. **Mas afinal... O que é mesmo documentário?** São Paulo: SENAC, 2008; BARTHES, Roland. **O óbvio e o obtuso**. São Paulo: Ed. Nova Fronteira, 1990; BARTHES, Roland. **A câmara clara**. São Paulo: Ed. Nova Fronteira, 2000; BERNARDET, Jean-Claude. **O que é cinema**. São Paulo: Brasiliense, 1985; AMENGUEL, Barthélémy. **Chaves do cinema**. São Paulo: Civilização Brasileira, 1973; ARNHEIM, R. **A arte do cinema**. Lisboa: Ed. 70, 1989; AGEL, H. **Estética do cinema**. São Paulo: Cultrix, 1982.

²³ GINZBURG, Carlo. Provas e possibilidades à margem de “Il retorno de Martin Guerra” de Nathalie Zemon Davis. In: GINZBURG, Carlo. **A micro história e outros ensaios**. Lisboa: DIFEL, 1990; AGAMBEM, Giorgio. **O que é contemporâneo e outros ensaios**. Chapecó: Argos, 2009.

²⁴ Certeau, Michel de. **A escrita da História**. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2000.

não aceita as traições do marido, por quem era apaixonada. Vai para o lixão e lá trabalha por mais de 30 anos.

Seus filhos se casam e ela constrói seu ninho em um barraco peculiar, de telhas de zinco, composta por entulhos que servem para cozinhar, dormir e morar. Detalhe: na parede um velho crucifixo, que paradoxalmente não condiz com sua negativa de Jesus.

O seu quintal é cheio de ervas, mezinhas para chá. Nas boas fases é receptiva, serve café, recebe sua família, os amigos, comemora o natal. Foi estuprada pela segunda vez no lixão, advindo uma filha, na época do filme adolescente e que foi adotada com seis anos por uma família que lhe permite manter laços de convivência com a mãe.

Daí pra frente perdeu a lucidez “por completo” passou a ter alucinações, ouvir vozes, sentindo-se perseguida. Para manter certa coerência no seu discurso constrói para ela um personagem importante, por isso, até o FBI e outros órgãos como a NASA a tem investigado.

O seu lema é que Deus e, por conseguinte, Jesus é uma criação dos homens para dominá-los, porque aí se permite fazer só o que os poderosos desejam: “ficar em casa, cada vez mais ricos e explorar os pobres. Os médicos são instrumentos desse poder. Dão remédios, diazepam, uma conversinha apressada e a estão dopando, viciando-a para que não revele a verdade.”Estamira afirma com veemência que:

Que Deus é esse? Que Jesus é esse, que só fala em guerra e não sei o quê? Não é ele que é o próprio trocadilo? Só pra otário; pra esperto ao contrário? Bobado, bestalhado. Quem já teve medo de dizer a verdade, largou de morrer? Largou? Quem andô com Deus dia e noite, noite e dia na boca, ainda mais com os deboche, largou de morrer? Quem fez o que ele mandou, o que o da quadrilha dele manda, largou de morrer? Largou de passar fome? Largou da miséria? Ah! Não dá!²⁵

²⁵ **ESTAMIRA.** Direção: Marcos Prado. Brasil: Riofilme, 2005. (1: 55 min.) son. color. p&b.

Na escola não se aprende nada, não ensinam, só repetem e copiam, não ensinam a pensar. As pessoas, para ela, aprendem com as ocorrências, com a vida. Em 1986 ela teve uma revelação por meio de um cometa, foi escolhida para alertar os homens sobre as mentiras que são impostas. O seu papel é desmascarar Deus, porque se ele desistiu dela, ela também não o reconhece.

[...] Jesus é mestre ao contrário, não protege ninguém, apenas domina. O trocadilo é que é esperto ao contrário. Tem o controle superior. O além, depois da morte é a paz ou o inferno, depende de suas ações. O além do além que dialoga com ela é o “transbordo” [sic]²⁶.

Se quiser entendê-la como feiticeira ela até consente, mas não é perversa. Apenas não aceita a hipocrisia, e sua missão é ridicularizar os homens que creem em Deus e a ele se submetem.

Para ela sua loucura é controlada, porque sabe distinguir a perturbação. Dessa forma, como o controle remoto e a eletricidade, a tecnologia digital, a religião pentecostal do seu filho é dominação de Satanás. O pastor é um vigarista. Desde que foi internada no Engenho de Dentro e sofreu choques elétricos a fé apagou-se dentro dela e a luz do “trocadilo” se acendeu. O mundo se revelou.

Gostava de seu trabalho em Gramacho porque era independente, não precisava de muito para viver. O lixão é o lugar que não a deixa mentir. Lá está o depósito dos restos de quem consome mais do que precisa para viver. Os objetos que consumimos são mentiras para reduzir e jogar a sociedade no abismo. Estamira se pergunta:

[...] Por que não preservam as coisas, protegem, lavam, limpam, usam mais. Por que só querem jogar fora? Além dos bichos o homem é o único animal condicional e ele não aprende a economizar só a surrupiar²⁷.

²⁶ Ibid.

²⁷ **ESTAMIRA**. Direção: Marcos Prado. Brasil: Riofilme, 2005. (1: 55 min.) son. color. p&b.

Existe um astro negativo que suja os espaços com a maldade e as inutilidades dos homens. A morte é maravilhosa, é o descanso, a dona de tudo. Mas só desencarna se cumprir sua missão, aí será recebida pelo superior. O espírito não desaparece, fica transparente, vai como se fosse pássaro voando, mas volta para nos visitar.

Estamira é sinônimo de esperança e sua loucura revela com discernimento que a solução para o caos em que vivemos é que o fogo queime os espaços e neles coloquem outros seres melhores. “A terra falava, mas como é indefesa agora tá morta, virou lixo. O inferno é aqui”.

Um novo mundo mais humano, menos vingativo, mais justo só pode ser criado pelos homens que tem consciência desse inferno que vivemos. Estamira é uma profetiza que vasculha o além do além?

Em abril de 2012 a atriz carioca Dani Barros levou a peça “Estamira – Beira Mundo” ao festival de Curitiba²⁸. Este trabalho foi premiado pela Shell – Rio. A diretora Beatriz Sayad avalia que tanto o filme quanto a peça de teatro só amealharam vários prêmios nacionais e internacionais, porque “ao vencer o preconceito contra uma suposta insanidade, o discurso desconexo de Estamira é portador de alta intensidade lírica, vitalidade e delírios. Dessa forma, os loucos tornam-se poetas”²⁹, e eu diria, ou filósofo:

[...] Foi combinado alimentai-nos o corpo com o suor do próprio rosto, não foi com o sacrifício. Sacrifício é uma coisa; agora, trabalhar é outra coisa. Absoluto. Absoluto. Eu, Esta mira, que vos digo ao mundo inteiro, a todos trabalhar, não sacrificar [...]³⁰

²⁸ BARROS, Dani; SAYAD, Beatriz. **Estamira – Beira do Mundo**. Curitiba: Momoenddas Produções Artísticas, 2012.

²⁹ FIORALTI, Gustavo. Atriz comove em fala sobre catadora com distúrbio psíquico. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 16/04/2012, Ilustrada; RAMOS, Luiz Fernando. Estamira Põe espectador em estado alterado de consciência. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 26/07/2012.

³⁰ **ESTAMIRA**. Direção: Marcos Prado. Brasil: Riofilme, 2005. (1: 55 min.) son. color. p&b.

Entre ficção e realidade: a história dos anônimos sociais de Gramacho/RJ*

Maria Clara Tomaz Machado

Olhem para nós, somos lindos Todas as pessoas empurram e puxam Mas vamos apenas sair e passear Falem sobre as coisas que tentamos Olhem para nós, somos lindos Todas as pessoas empurram e puxam. Mas vamos apenas sair e passear. Temos muito que esconder¹

Este texto é fruto de uma pesquisa que se iniciou em 2011 com a finalidade de compreender o vídeo documentário “Lixo Extraordinário”, lançado em 2010 pelo artista plástico brasileiro Vik Muniz², mostrando sua ida ao maior aterro sanitário do mundo fechado em 2012.

O Aterro Metropolitano Jardim Gramacho situava-se na

* Artigo originalmente publicado em 2016, na coletânea *História e Documentário: artes de fazer, narrativas filmicas e linguagens imagéticas*, em 2016.

¹ MOBY. Beautiful. In: **Hotel**. Manhattan: Loho Studios, 2005. Tradução – Trilha Sonora do Filme Lixo Extraordinário).

² Vik Muniz (1961) brasileiro – nasceu em SP, Vicente José de Oliveira Muniz é artista plástico, fotógrafo e pintor, radicado em Nova York, consagrado internacionalmente pela mídia e pelo mercado de arte no qual tem seus quadros vendidos e cotados em libras e euros. Realiza exposições nos grandes museus do mundo como Gurgel Metropolitan Museum of Art (MAM), museu de arte moderna do Rio de Janeiro (MAN) e em Galerias em Miami, Montreal, México, Canadá, entre outros. A estética do trabalho de Vik Muniz é, especialmente, de recriar a partir de obras clássicas como a Mona Lisa, de Da Vinci, compondo-a a partir da fotografia e de novos materiais da atualidade. Em outra vertente criou séries como as “Crianças do Caribe” na qual denuncia o trabalho infantil e a exploração dos trabalhadores das usinas de cobre, usa várias texturas e tonalidades do próprio açúcar. Em “Lixo Extraordinário” o artista trabalha oito retratos gigantes de personagens do lixo, e junto a eles, buscando perspectivas, luzes e sombras, utiliza o lixo como moldura e textura.

cidade de Duque de Caxias, Rio de Janeiro³, sendo a principal fonte de renda para milhares de famílias.

O que atrai Vik Muniz a este trabalho é seu histórico de criação de obras de arte através de materiais inusitados como açúcar, chocolate etc. Ao começar a utilizar o lixo para criar imagens ele decide conhecer melhor a realidade de quem também trabalha com resíduos, os catadores de materiais recicláveis, e para representá-los em suas obras o artista descobre um novo mundo relatado no filme⁴.

Assim, se a arte é a representação dos tempos, podemos pensar o trabalho de Vik Muniz como manifestação de características contemporâneas. Primeiro, por utilizar materiais considerados refugo humano para criar obras: o lixo. Segundo, por (res) significar personagens da época moderna⁵ (como o “Assassinato de Marat”, “Madonna”, entre outros dos séculos XVIII e XIX) para a contemporaneidade e, num movimento paralelo entre épocas, evidenciar as características sociais de quem trabalha com material reciclável em tempos atuais. Nessa perspectiva, buscar o que nos atrai enquanto historiadores nesse trabalho de Vik Muniz é pensar num diálogo entre história ficção, história e arte e, neste sentido, o filme e as fotografias não só como documentos, mas como evidências de uma realidade desse Brasil, 8ª potência do mundo, que ainda lida com as injustiças sociais e a discriminação de excluídos e marginalizados. Nesse caso, os desqualificados do mundo formal do trabalho que evitam, como eles mesmos afirmam, a prostituição, o crime e as drogas, se submetendo a viver do lixo descartado pela sociedade.

O documentário é a ponta do iceberg de uma discussão que a história hoje toma como intento, cotejando ficção e realidade, arte,

³ O aterro de Gramacho envolvia mais de 2.000 trabalhadores diretos e 15.000 indiretos, intermediado por empresas que, por sua vez, alimentavam a correia de transmissão das grandes indústrias recicladoras.

⁴ MUNIZ, Vik. **Lixo extraordinário**. Rio de Janeiro: G. Ermarkoff, 2010.

⁵ DAVID, Jacques-Louis. **Marat Assassinado**. 1793. (Óleo sobre tela, 128 cm x 165 cm). BELLINI, Giovanni. **Madonna com Criança**. Milão: 1510. (Óleo sobre tela, 47.4 cm x 33.8 cm).

documentário e história⁶. Ou seja, homens de um tempo, de um lugar que falam de si mesmos, compartilham do sonho com o artista e, por consequência, com a história, e se descobrem no processo mesmo ao desvelarem suas experiências vividas no lixão.

As imagens da narrativa visual somam-se aos objetos de cultura material, aos gestos, aos olhares, ou ao balbuciar de antigos provérbios populares como: “99 não é cem” muitas vezes repetidos por um dos personagens do vídeo. Elas compõem o passado, a tradição e as crenças que no filme se expressam por meio de uma estetização simbólica cuja ornamentação de signos e significados desse mundo do lixo privilegia e recoloniza aquele cotidiano ameaçado, especialmente se considerarmos os entraves e as incógnitas de um futuro que agora os atingiam⁷. Nesse processo de perdas (re)memorizar é também (re)subjeter um passado através de imagens as quais se delineiam e produzem uma nova estética do tempo que se foi. O que interessa aqui, entre o real e o vivido, são as representações produzidas por estes sujeitos sociais, cujas referências estavam sendo fragmentadas⁸. No momento mesmo da sua expulsão, a possibilidade de perda do lugar de trabalho, da desativação do aterro a ideia de pertencimento colocou em desaparecimento as experiências até então fundadas numa tradição construída por muitos há mais de 30 anos.

O conceito de experiência em pauta é benjaminiano⁹, pois permite pensar a tradição como o momento em que o individual e o

⁶ RAMOS, Alcides Freire. Cinema e História: do filme como documento à escritura fílmica de História. In: MACHADO, Maria Clara Tomaz e PATRIOTA, Rosângela Ramos (Org.) **Política, cultura e movimentos sociais**: contemporaneidades historiográficas. Uberlândia, EDUFU, 2001.

⁷ DIEHEL, Astor Antônio. **Cultura historiográfica**: memória, identidade e representação cultural. Bauru-SP: Edusc, 2002.

⁸ CHARTIER, Roger. **A história cultural**: entre práticas e representações. Lisboa: Difel, 1990; _____. O mundo como representação. Estudos Avançados. São Paulo; USP, 11 (5), 1991; _____. A história ou a leitura do tempo. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

⁹ BENJAMIM, Walter. Experiência e pobreza. In: **Obras escolhidas**: magia, técnica/arte, política. São Paulo: Brasiliense, 1985.

coletivo se unem, originando uma prática cultural comum àqueles nelas envolvidos, capaz, por isso mesmo, de ser transmissível as futuras gerações¹⁰.

Tradição, desse ponto de vista, não são apenas rastros ou restos que, com lembranças fugazes, se diluem e se perdem no tempo. Mais que isso, tendo como suporte uma memória transgressora da ordem de progresso imposta, retoma o passado consciente dos seus sofrimentos, podendo, quem sabe, projetar um futuro, cuja identidade cultural seja porta-voz de sua luta contra a alienação¹¹. Neste viés, para Certeau:

[...] A memória é o anti-museu... Aí dorme um passado como nos gestos cotidianos de caminhar, comer, deitar-se... Os lugares vividos são como presenças de ausências. O que se mostra designa aquilo que não é mais. Os demonstrativos dizem do visível suas indivisíveis identidades. [...]¹²

Diante disso, as imagens, nas suas múltiplas transversalidades, ainda assombram o historiador que não se acostumou a com elas lidar¹³. Todavia, as imagens do passado podem ser traduzidas em palavras e, por sua vez, os acontecimentos também

¹⁰ DIEHEL, Astor Antônio, op. cit.

¹¹ MACHADO, Maria Clara Tomaz. Estamira: A Profetiza que Vasculha o Além do Além. In: PATRIOTA, Rosângela Ramos. **Revista Fênix**. Julho-Dezembro de 2013. ISSN 1807-6971; _____. (Res)significações culturais, no mundo rural mineiro: o carro de boi-do trabalho às festas. **Revista Brasileira de História**, Vol. 26, nº 51, p. 25-45, 2006; ARAUJO, Kalliandra de Moraes Santos. Prelúdio: travessias e (in)certezas às margens do Rio São Marcos. In: KATRIB, Cairo Ibrahim. MACHADO, Maria Clara Tomaz e ABDALA, Mônica Chaves. (Org.). **São Marcos do Sertão Goiano: cidades, memória e cultura**. Uberlândia: EDUFU, 2007; _____.; ABDALA, Mônica Chaves (Org.). **Caleidoscópio de Saberes e Práticas Culturais: catálogo de produção cultural do Triângulo Mineiro e Alto Paranaíba**. Uberlândia: EDUFU, 2007.

¹² CERTEAU, Michel de. **Culturas Populares**. In: **A invenção do cotidiano: arte de fazer**. Petrópolis: Vozes, 1994.

¹³ LEHMKUHL, Luciene. **Fazer História com imagens**. In: PARANHOS, Kátia e outros (Org.). **História e imagens: textos visuais e práticas de leituras**. Campinas-SP: Mercado de Letras, 2010.

podem materializar-se em imagens. De forma complexa é como os sujeitos sociais expressam o seu mundo. Essas imagens são delineadas por meio de símbolos, sinais, mensagens ou alegorias e revelam a matéria de que somos feitos, o real por nós construído ou imaginado¹⁴. Assim, as narrativas historiográficas podem se encenar travestidas de metáforas. Por isso, talvez, o historiador, à moda do poeta Manoel de Barros, tenha compreendido que:

*[...] Descobrir novos lados da palavra É o mesmo que descobrir novos lados de ser
[...] e com isso iluminar o silêncio
Das coisas anônimas¹⁵.*

Dessas questões se deduz que a história avançou para além do positivismo e não se coloca mais com ciência neutra em que a verdade e a subjetividade não se combinam. História é um disciplina diferente de outras formas de produção de conhecimento porque, segundo Certeau¹⁶, obedece a critérios de uma operação historiográfica, a partir da qual se propõe temas, justificativas, recortes temporal, espacial e de dados, fontes, discussões bibliográficas, construção de uma narrativa sustentada não só por uma teoria subjacente, mas também por regras tais como citações, notas de rodapé, entre tantas outras.

O que se vislumbra aqui, por meio da linguagem historiográfica, é a possibilidade de perceber o historiador como sujeito de seu tempo, politicamente comprometido, que questiona o passado através meio de seu presente. Parodiando Ferreira Gullar acreditamos que:

*A história humana não se desenrola apenas nos campos de batalhas e nos gabinetes
presidenciais.
Ela se desenrola também nos quintais, entre plantas e galinhas,
nas ruas de subúrbio, nas casas de jogos, nos colégios,*

¹⁴ MANGUEL, Alberto. **O espectador comum**: a imagem como elo narrativo. In: Lendo imagens. São Paulo: Cia das Letras, 2001.

¹⁵ BARROS, Manuel de. **Concerto em céu aberto**: para solos de ave. Rio de Janeiro: Record, 2008.

¹⁶ CERTEAU, Michel de. **A escrita da história**. Rio de Janeiro: Ed. Forense, 2000.

nas usinas, nos namoros de esquina.

Disso eu quis fazer a minha poesia. Dessa matéria humilde, humilhada, dessa vida obscura e injustiçada, porque o canto não pode ser uma traição à vida, e só é justo cantar se o nosso canto arrasta consigo as pessoas e as coisas que não tem voz. (Ferreira Gullar)

É do tecido social entramado pelas injustiças e glórias, pelas paixões e incertezas, pelas resistências e conformismo, pela dor e violência que o poeta e o historiador se servem. A história, assim com a obra de arte, não pode ser uma traição à vida e, é claro que, para o historiador comprometido com a transformação social, só é justo historiar se a nossa história arrasta consigo a voz daqueles que jamais poderiam se expressar¹⁷.

Por isso, cremos que narrativa fílmica e história possam se aproximar, porque ambas versam sobre a sensibilidade que ora esconde anseios, ambições, aspirações e em outras tantas anunciam memórias assombradas de resina aromática do tempo, escamoteadas na obscuridade singular da vida cotidiana. Se a cena tal como a poesia é um passo em suspenso no ar, deixando um sim, eu vi isso; e um não mais, já não é assim, pressupomos que a história tem com o enredo certo parentesco¹⁸. Dessa maneira, tecemos por meio dele a história de narrativas particulares e das imagens metafóricas; uma trama, cujas fraturas e fronteiras permitem reconstituir um cenário no emaranhado das coisas e fatos perdidos, significando o que ainda não foi valorado¹⁹.

Aqui cabe imiscuir na proposta de trabalho de Vik, pois ao

¹⁷ MACHADO, Maria Clara Tomaz. Do silêncio dos arquivos à pluralidade de vozes: histórias locais e regionais. In.:____; e LOPES, Valéria Maria Queiroz Cavalcante (Org). **Caminho das Pedras**. Inventário temático das fontes documentais. Uberlândia: Edufu, 2008.

¹⁸ AGAMBEM, Giorgio. **O que é contemporâneo e outros ensaios**. Chapecó – SC: Argos, 2009.

¹⁹ VEYNE, Paul. **Como se escreve a História**. Brasília: Editora da UNB, 1982; MACHADO, Maria Clara Tomaz. Estamira: A Profetiza que Vasculha o Além. Op. cit.

representar em seus quadros o que parece não ter serventia nos permite tocar não apenas na questão do lixo, mas das pessoas que com ele se envolvem e como aquilo que está sendo descartado pode ser reapropriado a se transformar ao ser atribuído a ele o valor que cada objeto tem no mundo. “É tanto excesso que a coisa se transforma até em arte depois”²⁰. É a sucata recriação de um tempo²¹.

Vik irá estudar a realidade de quem trabalha com o lixo e percebe que, se de longe aparentam ser excluídos sociais, ao se aproximar possuem uma vida comum, uma cultura, e que não são só drogados e pobres, mostram possuir consciência de sua condição social, formas de conviver e lidar com a crueldade humana que os joga de escanteio.

Em *Lixo Extraordinário* os espaços dialogam e são também atores, as cenas rasantes de aproximação de Fábio Ghivelder e Vik do Rio mostram a beleza das paisagens cariocas, do Cristo, 7ª maravilha do mundo e a vida das elites praieiras que a cidade maravilhosa abriga. Chegando ao aterro é possível perceber a diferença social brasileira, o avesso da complexidade urbana na qual, autopistas, condomínios, shopping, teatros, universidades, indústrias, hotéis, praias sinalizam a contemporaneidade que, por sua vez, escondem os infernos das periferias das grandes metrópoles. Podemos perceber estas características mais intensamente nos versos de Fernanda Abreu:

*Rio 40 graus Cidade Maravilha
Purgatório da beleza e do caos Capital do sangue quente
Do Brasil Capital do sangue quente Do melhor e do pior
Do Brasil*²²

De bem longe, entre as nuvens de um voo panorâmico, tudo parecia surreal, montanhas de lixo, caminhões e tratores, homens de carne e osso, disputando com urubus os restos do consumo

²⁰ MUNIZ, Vik. *Lixo extraordinário*, op. cit.

²¹ CERTEAU, Michel de. *Culturas Populares*. In: **A invenção do cotidiano**, op. cit.

²² ABREU, Fernanda. **Rio 40 Graus**. In: *Sla 2 Be Sample*. Rio de Janeiro: Emi-Odeon Brasil, 1997. 1 CD. Faixa 6.

capitalista, imitavam formigas na árdua tarefa diuturna de vagar como zumbis de um lado para outro. No contato corpo a corpo esses homens traziam incrustados em seu corpo, gestos e falas, os signos do desconforto de serem percebidos pela sociedade como escória humana, ou na versão de Marx como lumpem proletariado²³. Todavia, se sabiam personagens de sua história, orgulhosos de ganhar a vida de maneira humilde e não participarem da prostituição, tráfico, violência, como afirma um deles, Valter Santos: - “ruim é ser rico com a moral na lama”.

Ao chegar a Gramacho os tons amarelados e marrons substituem o verde e o azul e Vik se depara com uma nova realidade escondida pelo consumo capitalista, descobre um novo Brasil que muitos só tem informações por meio da mídia, encontra a “escuridão”, a “poluição” que ele e outras pessoas acreditam ser suja. Quando se aproxima dos catadores Vik ainda está carregado de estereótipos sociais evidenciado em suas falas:

“É o fim da linha. Dê uma olhada na geografia da área. Aqui é o fim da linha. É para onde vai tudo que não é bom. Incluindo as pessoas. [...] Os tipos de pessoas que trabalham lá, na sociedade brasileira, não diferem do lixo [...]”²⁴

Estas frases demonstram os preconceitos sociais que veem pobres como lixo. Entretanto, ao conviver com os catadores Vik visualiza diferentes realidades e situações pessoais em seus personagens escolhidos, que se mostram pessoas para além dos pré-conceitos. Entre os milhares de catadores do aterro ele seleciona sete para compor a trama de suas obras (filme e quadros): Zumbi, Suelem, Isis, Irmã, Valter, Magna e Tião.

Zumbi é o responsável por catar livros para a associação, podemos classificá-lo enquanto aquele que seleciona o melhor do lixo

²³ MARX, Karl. A Lei Geral da Acumulação Capitalista. In: **O Capital**: crítica da Economia Política. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

²⁴ MUNIZ, Vik. **Lixo extraordinário**, op. cit.

da ACAMJG²⁵, e seu sonho é construir uma biblioteca para os catadores. Ele posa enquanto O Semeador, pois na associação sonha e luta pelos ideais dos catadores, transforma o lixão em um lugar digno para se trabalhar, ajudou sua mãe desde os nove anos no aterro após seu pai falecer e, posteriormente, planta ideias com seus amigos.

Já Suellem destaca-se como uma mulher batalhadora, tinha dois filhos, a mais velha com 3 anos e o segundo com 2 anos, dizia não poder contar com o pai de suas crianças, pois ele vivia na boca de fumo. Vik propõe uma inovação à pintura de Madonna de Giovanni Bellini²⁶. Controvertida ao histórico religioso, Suellem tem dois filhos sem uma união matrimonial, portanto suas atitudes são condenadas pela Igreja, instituição na qual Madonna é exemplo virginal. Percebemos uma crítica de Vik, mostrando quem é a verdadeira mãe do século XXI, não mais uma mulher submissa, seguidora dos moldes católicos, é independente, luta por sua dignidade, possui afeição e é responsável por sua família.

Diferente dos demais personagens que são escolhidos pelas imagens, Isis é selecionada por sua personalidade irreverente e comovente história. Ela representa a outra face do catador, porque não reconhece ou vê futuro nessa profissão. Ao inverso Tião, por exemplo, afirma: “prefiro que meu filho seja um advogado para defender a classe do catador”. Por ser um trabalho árduo, pesado, Isis está lá apenas pelo dinheiro que o lixo lhe proporciona. Possui uma realidade tão dura que posa como “A Mulher Passando Roupas” de Picasso²⁷, em inglês “Womam Ironing”, iron pode significar ferro de passar roupas e forte. Apesar de triste Isis é a representação da bravura por superar tantas dificuldades; está ligada ao quadro também por ser proletária, a mulher pobre que dá duro para

²⁵ Associação dos Catadores de Material Reciclável do Aterro Metropolitano Jardim Gramacho, fundada por Sebastião Carlos dos Santos (Tião) e José Carlos da Silva Baia Lopes (Zumbi) para defender os direitos e interesses dos catadores.

²⁶ BELLINI, Giovanni. **Madonna com Criança**. 1510, op. cit.

²⁷ PICASSO, Pablo. **Mulher passando roupa**. 1904. (Óleo sobre tela, 116.2 cm x 73 cm).

sobreviver há décadas.

Irmã simboliza a criação de uma nova alternativa de emprego: cozinheira para as pessoas do aterro. Evidencia a justificativa da administração pública em construir o aterro sanitário. É o espelho da falta de assepsia bem como os diversos comércios sustentados pelos catadores (restaurantes, creches etc.) Ela posa como cozinheira para Vik e retrata uma imagem tão impactante que é selecionada apesar de não remeter para nenhuma obra de arte.

Um dos fundadores da ACAMJG, Valter morre de câncer no pulmão logo após conhecer Vik, devido a isso teve uma participação curta, mas significativa no filme, com importantes frases e reflexões. Possui uma lógica que defende a respeitável função do trabalhador em relação à humanidade, a função indispensável de reciclar o “lixo”. Percebe-se uma ligação entre o pensamento de Valter e Vik: a importância de cada material. Se para Vik um único objeto pode mudar a vida de alguém, para Valter ele pode completar, coletivo de latas, como pode completar uma vida de luta “99 não é 100”. Para ele, mais um trabalhador articulado ao movimento da associação era uma força para a transformação política.

Não apenas uma personagem, mas um indicador social da realidade brasileira é Magna. Ela demonstra ter tido oportunidades de estudos e uma posição social classe média até o marido perder o emprego, quando começou a trabalhar no lixão, o que nos remete à análise se Marcos Prado:

[...] O contingente humano do aterro funcionava como um termômetro social. Ex- traficantes, ex-presidiários, ex-domésticas, ex-trabalhadores, velhos, jovens e desempregados: todos juntos se misturavam ali em busca de um sustento vindo do lixo²⁸.

Magna reafirma seu ofício, seu lugar social e suas ideias durante o filme, conta que se separou devido ao marido acreditar que era submissa a ele, e que o documentário a fez perceber sua

²⁸ PRADO, Marcos. **Jardim Gramacho**. Rio de Janeiro: Argumento, 2004. p. 10.

importância, torna-se também uma representação do pensamento feminista, e redescobre seu valor no filme, assim como o do lixo para sua vida.

O destaque do filme é Tião, presidente da ACAMJG, que será o cicerone da trama de Vik, levando-o a conhecer o aterro, o bairro e as pessoas que convivem naquele lugar. Tião começou a trabalhar no Jardim Gramacho ainda adolescente, porém, na época, para o aterro continuar a funcionar foi assinado um Termo de Ajustamento de Conduta Ambiental que impediu que continuasse a ser catador, passou a fazer serviços de pedreiro e outros “bicos” para ajudar a família, sem nunca deixar de estudar.

Ao completar a maioridade civil brasileira, com 18 anos, voltou para Gramacho, mas uma amiga da família sugeriu que trabalhasse na cooperativa, podendo estudar e trabalhar ao mesmo tempo. É ele quem transforma esse empreendimento assistencialista numa associação com um caráter político, com o objetivo de dar visibilidade e angariar respeito à profissão da reciclagem.²⁹

O estudo proporcionou a Tião conhecimento de sua realidade e dos problemas sociais em que vive. Suas primeiras falas no filme são em meio a um protesto da associação com um grupo de catadores referente ao aviso prévio do governo para o fechamento do aterro. Temendo não ter alternativas de empregos, a ACAMJG reivindica que o governo reconheça essa categoria de trabalhadores, expressando a consciência de seu lugar social e o descaso do governo. “O catador organizado já vai ser avisado [...] agora o senhor tá ignorando e fingindo que a gente não existe”.³⁰

No filme Tião ressalta a importância da leitura, afirma se identificar com obras de Nietzsche e Maquiavel, e se inspira no segundo para liderar sua luta, já que discorre sobre a questão do poder e da atitude dos diferentes príncipes modernos. Tião compara a Florença de Maquiavel ao Rio de Janeiro, ao pensar nas diversas

²⁹ SANTOS, Sebastião Carlos. **Depoimento**. 12 junho 2013.

³⁰ SANTOS, Sebastião Carlos. In: MUNIZ, Vik, op. cit.

políticas dentro de um território. Verificamos que Tião já possuía percepções e vontade política de evidenciar sua luta, de liderar sua classe que se intensifica com o filme.

Vik percebe essas astúcias e ambições, acredita e compra a ideia, por isso propõe que Tião fotografe como Marat³¹, devido a percepção que o aproxima de um dos líderes jacobinos da Revolução Francesa, assassinado por defender os ideais de “liberdade, igualdade e fraternidade”, marcas deste movimento social que influencia nosso imaginário até os dias atuais, e que se manifesta nas reivindicações de Tião ao governo.

A ida de Tião a Londres para um leilão de artes, ocasião em que seu quadro é vendido por \$250.000,00, aparece em uma das cenas mais comoventes do filme quando o catador se emociona e afirma que seu esforço valeu a pena. Na última parte do documentário há uma conversa entre Tião e Vik, onde concluem que arte é aquilo que passa algo para as pessoas, que faça sentido em suas vidas.

[Vik] O que você pensava de arte moderna até conhecer a casa do leilão?

[Tião] Tinha uns bagulhos que eu achava meio escrotos.

[Vik] Escrotos por quê?

[Tião] Porque têm umas coisas que eu não acho que é arte não. [Vik] Por que você não acha que é arte? Por que você não entende?

[Tião] Porque eu não entendo e acho que não tem significado nenhum.

[Vik] Mas você acha que tem que entender para ser arte?

[Tião] Eu acho que tem que passar alguma coisa para as pessoas. Por exemplo, eu, depois que você me contou a história do Jean-Michel [...] Eu passei a gostar um pouco mais da coisa que ele fazia. Já entendi um pouco mais aquelas coisas meio cavernosas. Ao mesmo tempo meio criança, como se fossem monstros também. Comecei a entender. E gostei.

[Vik] Mas aí se você admite que entendeu e viu um pouco mais, então é a

³¹ DAVID, Jacques-Louis. **Marat Assassinado**. 1793. (Óleo sobre tela, 128 cm x 165 cm).

falta de conhecimento o motivo de não gostarmos de algo.

O quadro de Vik e Tião é leiloado e escolhido, uma junção de coincidências? Consequências que fazem dele o maior líder da associação, premiado em Londres, e para Muniz a reafirmação de seu lugar no mundo das artes? Os créditos do filme dizem que agora todos acreditam em Tião, até mesmo o veem presidente, os créditos dizem.

O fato é que Tião como um dos protagonistas da narrativa é também quem mais se destaca, não apenas indo para Londres, Los Angeles e sendo entrevistado por Jô Soares, Mario Sérgio Conti, mas ganha espaço na mídia. Mesmo após o filme, é destaque de propagandas de empresas como Coca-Cola, Natura, cria a campanha “Limpa Brasil”, contando com o apoio de celebridades como Chico Buarque, Milton Nascimento etc., têm imagens destacadas em redes sociais, é chamado com frequência para fazer palestras e lidera o movimento dos catadores. O filme é responsável por expandir sua luta de anos?

Porém, não apenas o documentário muda a vida de Tião, como a vida de Tião e de outros personagens muda os rumos do documentário e a mente da equipe que o produz. Vik e sua equipe passam a enxergar os “suburbanos” com outros olhos para além dos estereótipos sociais e demonstram isso ao fim de sua narrativa.

[...] Não é tão ruim quanto eu pensava. Sério. Estamos no maior aterro sanitário do mundo. E as pessoas batem papo. Não vejo gente deprimida, parecem orgulhosos do que fazem [...] comecei a pensar em como ajudar as pessoas e, de repente me senti muito arrogante. Quem sou eu para ajudar alguém? Porque, no final das contas acho que estou sendo mais ajudado que elas.[...]³²

Estas percepções fazem com que a narrativa se transforme num trabalho não apenas artístico, mas social, a obra é indicada ao Oscar, vence o prêmio de Sundance, o Festival de Paulínia e diversos outros, fazendo com que a vida desses catadores ganhe destaque

³² MUNIZ, Vik. **Lixo extraordinário**, op. cit.

mundial. Se antes do filme Gramacho já era tema de documentários, novelas, manchetes e pesquisas acadêmicas³³, agora a visibilidade daquele local se intensifica. Tião e os outros tem a oportunidade de serem vistos mundialmente como sujeitos sociais conscientes e capazes de transformar a realidade ao seu redor, que só precisavam de um “empurrãozinho”, como conclui Vik.

Assim, o artista descobre uma nova face de seu trabalho ao evidenciar uma realidade para além dos estereótipos sociais, até porque Tião e alguns outros não querem sair de lá, estão satisfeitos com sua vida, construíram sua identidade, reivindicam melhorias em Gramacho, querem modificar a imagem que a sociedade tem de seu mundo, ao invés de buscar abrigo em outros lugares, querem também serem reconhecidos como categoria social. “Isso ai não é lixo, isso é material reciclável, isso é dinheiro”!³⁴

Pensando historiograficamente a questão dos filmes que tomam como foco de sua abordagem a cultura popular foram desde “as brasileiras”, inspirados em Mário de Andrade, preocupação de antropólogos, jornalistas, sociólogos, cineastas. Talvez o historiador, acostumado a pensar os grandes eventos, somente há pouco tempo ousou tomar a cultura popular como tema de suas investigações, porque, tal como afirma Certeau³⁵, ela é ambivalente. É uma arte de fazer dissimulada, opaca, que guarda nos gestos cotidianos as latências de suas práticas milenares, e também é inventiva e criadora de novas maneiras de se expressar³⁶.

Por essa trilha o século XXI tem apontado para outros caminhos e perspectivas de abordagem do real, das quais a linguagem do cinema tem sido fonte inspiradora para a história e, vice-versa, e essa também se torna protagonista das encenações fílmicas. Num primeiro patamar, o do vínculo entre história e arte, vale menção

³³ PRADO, Marcos. **Jardim Gramacho**, op. cit.

³⁴ LOPES, José Carlos da Silva Baia. In: MUNIZ, Vik. **Lixo extraordinário**, op. cit.

³⁵ CERTEAU, Michel de. Culturas Populares. In: **A invenção do cotidiano**, op. cit.

³⁶ *Ibidem*.

obras que nos instigam a pensar no campo das visualidades, a fotografia, a imagem, como elementos centrais tanto do documentário quanto da história³⁷. Nesse percurso, fazemos nossas as palavras de Antelo, quando elucida que:

[...] A arte é fruto de árdua reconstrução retrospectiva. (...) o retorno nunca é idêntico: há sempre deslocamento. (...) A imagem criada pelo artista é algo completamente diferente de um simples corte praticado no mundo dos aspectos visíveis. É uma marca, um sulco, um vestígio visual do tempo que ela quis focar, até mesmo de tempos suplementares – fatalmente anacrônicos heterogêneos – que ela não pode, enquanto arte da memória, deixar de aglutinar. É a cinza mesclada, mais ou menos morta, de uma multidão de fogueiras (...). Assim, a imagem também queima pela “memória”, isto é, queima mesmo que não seja nada além de cinza: é o modo de declarar sua evocação essencial pela sobrevivência, por aquilo, “apesar de tudo”³⁸.

Não contemplados apenas com as descobertas sobre o filme e ainda pressupondo que ele era ponto de partida, e que a história se apressa, por interesses políticos acoplados à Conferência das Nações Unidas sobre Desenvolvimento Sustentável (CNUDS), conhecida como Rio +20, para a desativação do lixão continuamos nossas buscas. A cidade maravilhosa se engalanou em festas e as promessas aos trabalhadores não se efetivaram a tempo e a contento. Por isso, incursionamos até o Rio de Janeiro, ampliamos o foco de nossa pesquisa, entrevistamos e filmamos o novo cenário do Jardim Gramacho, ouvimos os personagens e percebemos que para eles a luta por reconhecimento social ainda continua.

A análise de Lopes resume a situação atual:

[...] A renda do bairro caiu muito mesmo, caiu de tudo, a farmácia, o

³⁷ ROSSINI, Miriam de Souza. O lugar do audiovisual no fazer histórico: uma discussão sobre outras possibilidades do fazer histórico. In: LOPES, Antônio Herculano, VELLOSO, Mônica Pimenta; PESAVENTO, Sandra Jatahy (Org.) **História e linguagens**: texto, imagem, oralidade e representações. Rio de Janeiro: 7 letras, 2006.

³⁸ ANTELO, Paul. A imanência histórica das imagens. In: FLORES, Maria Bernadete Ramos e VILELA, Ana Lúcia (Org.) **Encantos da imagem**: estâncias para a prática historiográfica entre história e arte. Santa Catarina: Letras Contemporâneas, 2010.

mercado, o hortifruti, o bar, a padaria, a renda caiu muito, não só para os comerciantes como pra nós mesmos catadores. Tinha catador que ganhava 100,00 em duas horas, hoje em dia eles ficam cinco horas trabalhando de ajudante de pedreiro pra ganhar 100,00 o dia, olha a diferença! Trabalha de 6 as 5, é, de 7 as 5 da tarde, sem contar aqueles que catam na rua, que nem você viu as pessoas catando na rua, dormindo, morando e mesmo assim tem pessoas que continuam na mesma. E tem pessoas que até tiveram alguma oportunidade de conseguir um emprego de carteira assinada que nem o meu irmão conseguiu um emprego de carteira assinada, ganha um salário, ganha, tá curtindo outra profissão, minha irmã também. Então, tem pessoas que tiveram uma segunda chance, mas tem pessoas que não tiveram a segunda chance, ai volto a falar que nem aqueles amigo nosso lá, e eles não querem sair, de repente, eles querem uma segunda chance, mas querem ficar no mesmo lugar, aquilo ali é uma questão de conversar, de consciência, não só nossa mas também deles e de todos que acham que ficar desorganizado é prejuízo³⁹.[...]

Como se percebe os capítulos dessa novela ainda estão por ser desvelados.

Referências

ABREU, Fernanda. Rio 40 Graus. In: Sla 2 Be Sample. Rio de Janeiro: Emi-Odeon Brasil, 1997. 1 CD. Faixa 6.

AGAMBEM, Giorgio. **O que é contemporâneo e outros ensaios**. Chapecó (SC): Argos, 2009.

ANTELO, Paul. A imanência histórica das imagens. In: FLORES, Maria Bernadete Ramos e VILELA, Ana Lúcia (Org.) **Encantos da imagem: estâncias para a prática historiográfica entre história e arte**. Santa Catarina: Letras Contemporâneas, 2010.

AMENGUEL, Barthélémy. **Chaves do cinema**. São Paulo: Civilização Brasileira, 1973.

³⁹ LOPES, José Carlos da Silva Baia. Depoimento. 13 junho 2013.

ARNHEIM, R. **A arte do cinema**. Lisboa: Ed. 70, 1989.

BARROS, Manuel de. **Concerto em céu aberto**: para solos de ave. Rio de Janeiro: Record, 2008.

BENJAMIM, Walter. Experiência e pobreza. In: **Obras escolhidas**: magia, técnica/arte, política. São Paulo: Brasiliense, 1985.

BARTHES, Roland. **O óbvio e o obtuso**. São Paulo: Ed. Nova Fronteira, 1990.

_____. **A câmara clara**. São Paulo. São Paulo: Ed. Nova Fronteira, 2000.

BERNARDET, Jean-Claude. **O que é cinema**. São Paulo: Brasiliense, 1985.

BELLINI, Giovanni. **Madonna com Criança**. Milão: 1510. (Óleo sobre tela, 47.4 cm x 33.8 cm).

CERTEAU, Michel de. Culturas Populares. In: **A invenção do cotidiano**: arte de fazer. Petrópolis: Vozes, 1994.

_____. **A escrita da história**. Rio de Janeiro: Ed. Forense, 2000.

CHARTIER, Roger. **A história cultural**: entre práticas e representações. Lisboa: DIFEL, 1990.

_____. **O mundo como representação**. Estudos Avançados. São Paulo, USP, 11 (5), 1991.

_____. **A história ou a leitura do tempo**. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

DIEHEL, Astor. **Cultura historiográfica**: memória, identidade e representação cultural. Bauru (SP): Edusc, 2002.

LEHMKUHL, Luciene. Fazer História com imagens. In: PARANHOS, Kátia e outros (Org.). **História e imagens**: textos visuais e práticas de leituras. Campinas-SP; Mercado de Letras, 2010.

MACHADO, Maria Clara Tomaz. Estamira: A Profetiza que Vasculha o Além do Além. In: PATRIOTA, Rosangela Ramos. **Revista Fênix**. Julho-Dezembro de 2013. ISSN 1807-6971.

_____. (Res)significações culturais, no mundo rural mineiro: o carro de boi-do trabalho às festas. **Revista Brasileira de História**, Vol. 26, nº 51, p.25-45, 2006.

_____; ARAUJO, Kalliandra de Moraes Santos. Prelúdio: travessias e (in)certezas às margens do Rio São Marcos. In: KATRIB, Cairo Ibrahim. MACHADO, Maria Clara Tomaz e ABDALA, Mônica Chaves. (Org.). São Marcos do Sertão Goiano: cidades, memória e cultura. Uberlândia: EDUFU, 2007.

_____; ABDALA, Mônica Chaves (Org.). **Caleidoscópio de Saberes e Práticas Culturais**: catálogo de produção cultural do Triângulo Mineiro e Alto Paranaíba. Uberlândia: EDUFU, 2007.

_____; Do silêncio dos arquivos à pluralidade de vozes: histórias locais e regionais. In: ____; LOPES, Valéria Maria Queiroz Cavalcante (Org.). **Caminhos das Pedras**: inventário temático das fontes documentais: Uberlândia: EDUFU, 2008.

MARX, Karl. A Lei Geral da Acumulação Capitalista. In: **O Capital**: Crítica da Economia Política. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

MANGUEL, Alberto. O espectador comum: a imagem como elo narrativo. In: **Lendo imagens**. São Paulo: Cia das Letras, 2001.

MUNIZ, Vik. **Lixo extraordinário**. Rio de Janeiro: G. Emarkoff, 2010.

PRADO, Marcos. **Jardim Gramacho**. Rio de Janeiro: Argumento, 2004.

PICASSO, Pablo. **Mulher passando roupa**. Óleo sobre tela, 1904.

RAMOS, Alcides Freire. Cinema e História: do filme como documento à escritura fílmica de História. In: MACHADO, Maria Clara Tomaz e PATRIOTA, Rosângela Ramos (Org.) **Política, Cultura e Movimentos Sociais**: Contemporaneidades historiográficas. Uberlândia, EDUFU, 2001.

RAMOS, Fernão Pessoa. **Mas afinal... O que é mesmo documentário**. São Paulo: SENAC, 2008.

ROSSINI, Miriam de Souza. O lugar do audiovisual no fazer histórico: uma discussão sobre outras possibilidades do fazer histórico. In: LOPES, Antônio

Herculano, VELLOSO, Mônica Pimenta; PESAVENTO, Sandra Jatahy (Org.)
História e linguagens: texto, imagem, oralidade e representações. Rio de Janeiro: 7 letras, 2006.

Plantei meu sonho aqui: o impasse entre a UFU e os sem teto do Campi Glória em Uberlândia-MG (2012-2014)*

Maria Clara Tomaz Machado

Plantei meu sonho aqui é um documentário produzido pela Diretoria de Comunicação Social – DIRCO e Fundação Rádio e TV Universitária – RTU, historicizando a ocupação de uma área do Campi do Glória da UFU pelo Movimento dos Sem Teto do Brasil – MSTB. Desde 2012 o MSTB se estabeleceu, com o apoio da Pastoral da Terra, em última instância do governo federal. O intuito deste filme foi o de sensibilizar o governo federal em busca de aprovação da alienação do terreno evitando a violência e o constrangimento criado pela decisão judicial que determinava a desocupação imediata do lugar.

Viver uma realidade tão de perto foi uma experiência inusitada para o historiador. Acostumado a lidar com as evidências escritas e orais, ou mesmo com a história do presente, mas não com a urgência do momento em que a própria trama se desenrola. Por isso, o filme se torna a primeira narrativa e suscita a compreensão não só do fenômeno local, porém um olhar mais acurado dos movimentos sociais politicamente organizados na nossa contemporaneidade.

No Brasil a urbanização ocorre a partir do seu processo industrial e as cidades passaram a comportar além dos aparelhos burocráticos do Estado também o capital comercial industrial e

* Artigo elaborado em 2014 para apresentação no Encontro Internacional de História, sediado na Universidade Federal de Goiás – Regional Jataí.

financeiro, sediando todas as contradições e conflitos sociais gerados por uma massa de trabalhadores agrícolas que são expulsos ou migraram em busca de novas oportunidades.

Na verdade, se a base produtiva capitalista no Brasil é predominantemente urbana, é também por meio das questões habitacionais que se poderão encontrar as chaves que permitem não só compreender o presente, porém, sobretudo, as disputas pelo uso do solo, a ineficiência de uma política social brasileira, e as conturbadas invasões/ocupações que se acirraram após a promulgação da constituição de 1988.¹

Caminhando num outro viés historiográfico, importa ainda discutir a questão da ordenação do espaço urbano no sentido mesmo da disciplinarização e do controle dos anônimos sociais que colocam em xeque o discurso do progresso e da ordem. Michelle Perrot apresenta uma tese original quando afirma que a invenção da moradia é, em princípio, uma estratégia do discurso burguês. Amedrontados pela orda de nômades que tinham a rua como o lugar para suas manifestações devem, agora, ser contidos em bairros por meio do desenho cartográfico das intervenções do Estado no espaço urbano.²

Segundo Bresciani (1998), pelo arquétipo da cidade progresso é possível perceber os ardis implícitos nas práticas disciplinares, inclusive aquelas que proporcionaram conforto, tais como os equipamentos coletivos: água, luz, esgoto, telefonia, creches, escolas, transporte e posto de saúde. Entretanto, cada um e cada coisa em seu lugar, pagando por essas comodidades que, por princípio, é direito

¹ DURHAN, Eunice. **A caminho da cidade**. São Paulo: E. Perspectiva, 1978.

² PERROT, Michelle. **Os Excluídos da História**. Rio de Janeiro. Paz e Terra, 1988.

social. Para essa autora:

[...] É necessário um esforço bem sucedido de retirar o urbanismo e a arquitetura da neutralidade a eles atribuída pelos teóricos da arquitetura funcional e moderna, pois os múltiplos espaços vão sendo convenientemente desenhados e constituídos, tendo em vista interesses políticos e econômico, imbuídos de uma ordenamento social nem sempre explícito³.

Sevcenko, em seu texto *Mosaicos Movediços*, retrata como a intencionalidade política e econômica interferiram de forma decisiva na constituição de diversas cidades, bem como na diversidade de atores sociais que compõem a trama urbana. Diz ele:

[...] Por trás da promoção dos potenciais da técnica e da racionalização administrativa, estão as iniciativas para a eliminação das imagens mais degradantes da pobreza urbana, como as tentativas de desfavelização, projetos de conjuntos habitacionais populares afastados para os arredores, procurando impor às cidades brasileiras a racionalidade que lhes faltava desde as origens coloniais. (...) As cidades brasileiras, veladas, opacas, confusas, desarticuladas e porosas, refletindo a instabilidade das comunidades que as esquadriham (...) resistem a esse sonho autocrático⁴.

E essa resistência hoje, pontuada pela globalização e informatização da sociedade, permitem um novo cenário para os movimentos sociais que tenderam a se diversificar e se complexificar. O que se percebe hoje é que mudou a maneira de se fazer política, múltiplas são as ações coletivas, diversos são os atores sociais e a grande novidade é a transversalidade que atravessa as demandas por

³ BRESCIANI, Maria Stella. História e Historiografia das Cidades, Um Percurso. In: FREITAS, Marcos César de (Org.). **Historiografia Brasileira em Perspectiva**. São Paulo: Contexto, 1998. p. 244.

⁴ SEVCENKO, Nicolau. Mosaicos Movediços: histórias extraordinárias das cidades brasileiras. In: **Pindorama Revisitada: cultura e sociedade em tempos de virada**. São Paulo: Peirópolis, 2000. p. 63-64.

direitos, a criatividade no engendramento do ativismo e as articulações em rede⁵. Esses novos movimentos populares em rede descobriram que é possível manter sua identidade própria quando se respeita a diversidade dos objetivos a que se propõem, porém se tornam mais ativos e fortes quando conseguem se unir em prol da defesa de políticas sociais públicas, nos protestos sociais, manifestações simbólicas e pressões políticas. Nesse cenário, muitas vezes, contam com o apoio das esferas políticas de esquerda no país, como a sociedade civil organizada, as ONGS, e de setores da própria Igreja Católica. Vale assinalar que a autonomia entre esses movimentos é condição “sine qua non” para que as articulações em rede se realizem. Também há que se ressaltar que dentro dessas redes ocorrem divergências de idéias, conflitos e muitas, mas muitas negociações são necessárias para que as relações estabelecidas, a princípio, floresçam. Scherer-Warrew nos esclarece melhor sobre essa novidade:

[...] Como resultado de todo esse processo articulatório vai se constituindo o que denominamos, enquanto conceito teórico, de rede de movimento social. Essa pressupõe a identificação de sujeitos coletivos em torno de valores, objetivos ou projetos em comum, os quais definem os atores ou situações sistêmicas antagônicas que devem ser combatidas e transformadas. Em outras palavras, o movimento social, em sentido mais amplo, se constitui de uma identidade ou identificação, da definição de adversários ou opositores e de um projeto ou utopia, num contínuo processo em construção e resulta das múltiplas articulações acima mencionadas⁶.

É exatamente neste percurso que o Movimento dos Sem Teto do Brasil-MSTB se articula. Fica claro, em sua cartilha de princípios:

⁵ SCHERER-WARREN, Ilse. Das Mobilizações às Redes de Movimentos Sociais. **Revista Sociedade e Estado**. Brasília, v.21, n.1, 2006.

⁶ Ibid. p. 113.

[...] Somos um movimento territorial. Não é e nem foi uma escolha dos trabalhadores morarem na periferia. Ao contrário, o modelo de cidade capitalista é que joga os mais pobres em regiões cada vez mais distantes. Mas isso criou as condições para que os trabalhadores se organizem nos territórios periféricos por uma série de reivindicações comuns. Criou identidades coletivas dos trabalhadores em torno destas reivindicações e de suas lutas⁷.

A luta pela moradia no Brasil politicamente organizada tem como demarcação histórica o Seminário Nacional de Habitação e Reforma Agrária ocorrido em 1963, em Petrópolis. É dessa década também a criação do Banco Nacional de Habitação-BNH que atuou muito mais em favor do financiamento de casas para as classes médias do Brasil do que para as camadas populares⁸. Em 1985, no contexto da redemocratização do país, foi criado o Movimento Nacional pela Reforma Urbana.

Os estudiosos do assunto são unânimes em afirmar que poucos foram os avanços legais em relação a conquista de direitos sociais dos movimentos populares urbanos. Entre eles, a criação do Estatuto da Cidade e do Ministério das Cidades, que garantem a função social de terras urbanas. Mas entre a lei e a realidade muito há ainda que caminhar. Por exemplo, a criação de comissões para mediação de conflitos em despejos e o aprimoramento de normativas do Programa Minha Casa, Minha Vida que vem se arrastando em debates políticos e nem sempre são práticas usuais do poder público e judiciário⁹.

⁷ CARTILHA DO MSTB, p.02 Disponível em: <http://www.mtst.org/> Acesso em: 25/02/2014.

⁸ MOREIRA, Camilla Fernandes & LEME, Alessandro André. Moradia e Desenvolvimento: aspectos jurídicos e políticas públicas setoriais no Brasil. ÍPEA, CODE 2011. **Anais do I Circuito de Debates Acadêmicos.**

⁹ GAZOLA, Patrícia Marques. **Concretização do Direito à Moradia Digna:** teoria e

Neste contexto é que se situa a cidade de Uberlândia e os movimentos populares do MSTB que tem efetuado várias ocupações no município datados da década de 1980, porém multiplicados entre os anos de 2000 a 2014. Uberlândia, uma cidade como tantas outras do Brasil do Século XIX, teve e tem como pressuposto básico de sua história a ordem e o progresso. Esta cidade moralizada de ponta a ponta pelo ideário burguês aparece no discurso de suas elites como ordeira, laboriosa e pacífica, caminhando teleologicamente rumo ao desenvolvimento urbano e social. A alteração do seu traçado urbano, a estrutura moderna e avançada de sua arquitetura, a especulação imobiliária, a situação de pólo comercial e industrial da região, são fatos que testemunham seu progresso econômico. Todavia, há que se assinalar o contraste com a violência, o crime, o roubo, a mendicância, os jogos de azar, o favelamento, as greves, o quebra-quebra, como o outro lado desse discurso, deixando entrever nos conflitos sociais a recusa à ordem estabelecida¹⁰.

Os seus códigos de posturas, mapas cadastrais, planos diretores, leis orgânicas da cidade, os projetos de assistência social institucionalizada, as campanhas moralizantes não arrefeceram os ânimos dos que chegaram a Uberlândia atraídos pela sua fama de ser uma das melhores cidades para se viver no país. São atores sociais que migraram de cidades próximas do Triângulo Mineiro, mas também de Goiás, Mato Grosso, do Nordeste e do Sul¹¹. Hoje sua população beira os 670 mil habitantes e o déficit habitacional

prática. Belo Horizonte: fórum, 2008.

¹⁰ MACHADO, Maria Clara Tomaz. Muito Aquém do Paraíso: ordem, progresso no espaço urbano burguês. **Revista História e Perspectiva**. Uberlândia, UFU, nº4, 1991.

¹¹ MACHADO, Maria Clara Tomaz e LOPES, Valéria M^a. Q. C. (Org.). **Caminhos das pedras: inventário temático de fontes documentais (Uberlândia – 1900/1980)**, Uberlândia, EDUFU, 2007.

foi calculado na necessidade de 50.000 moradias até 2012, sendo a proposta da Prefeitura Municipal de Uberlândia para os anos de 2013 a 2016 a construção de apenas 10.000 habitações. Há que se reconhecer aqui o fulcro do impasse social que o MSTB regional enfrenta com o apoio da Pastoral da Terra. Para Frei Rodrigo¹²:

[...] Os vazios urbanos para especulação imobiliária são uma realidade na malha urbana de Uberlândia. A cidade cresceu deixando grandes áreas vazias, verdadeiras fazendas urbanas, que servem de reserva para o mercado imobiliário ilícito, porque se realiza desrespeitando o princípio constitucional da função social da propriedade urbana. (...) Os equipamentos públicos como ruas, asfalto, energia, água encanada e esgoto que circundam esses vazios urbanos e os valorizam são pagos, por todos, favorecendo os especuladores. A cidade de Uberlândia, além das áreas fruto de grilagem, cresceu estabelecendo vazios urbanos especulativos. A malha urbana saltou áreas, aumentou distâncias preservando o futuro negócio de uns poucos¹³.

A grilagem de terras a que se refere o Frei Rodrigo se baseia no texto de Igino Marcos, advogado da Pastoral de Terra em Uberlândia, cujas acusações contidas são graves e merecedoras de investigações. Com dados de levantamentos cartoriais são acusadas pessoas ilustres da cidade como o ex-prefeito Virgílio Galassi, Segismundo Pereira, a Imobiliária Tubal Vilela, Rui Castro e a Empresa Agromam LTDA de se apropriarem de forma ilícita de terras e inventário da família Costa até hoje inconcluso. Para esse advogado¹⁴:

¹² PERET, Frei Rodrigo. As ocupações dos vazios urbanos em Uberlândia-MG, Uberlândia: **Centro de Comunicação Diocesano**. Elos da Fé.com 2013. Disponível em: <http://www.elodafe.com/> acesso: 23/05/2015.

¹³ Ibid.

¹⁴ MARCOS, Igino. Sem teto em Uberlândia – Denúncia de Grilagem. Biblioteca do Blog Élisson Prieto, agosto 2011.

[...] Os bairros irregulares de Uberlândia, que foram frutos de ocupações urbanas, ou seja: São Francisco, Dom Almir, Zaire Resende, Joana D'arc, Celebridade, Prosperidade [...], certamente por serem partes de terras de um inventário não resolvido até hoje, motivou de modo decisivo as “invasões” urbanas nesta região de Uberlândia; pois como muitos sem tetos sabiam dos “rolos” e injustiças ocorridas com as terras dos herdeiros “Costas”, optaram por seguir as lideranças locais que ocuparam essas terras de difícil identificação dos proprietários¹⁵.

Desde 1960 quando a cidade se evidencia no cenário nacional, pelo seu desenvolvimento econômico, é possível perceber o agravamento de seus problemas sociais, entre eles a favelização que até a década de 1980 foi tratada como caso de polícia.

Na atualidade, 2010 a 2014, ocorreu no município mais de treze invasões, muitas delas desocupadas por mandatos judiciais, cujos atores sociais migravam para outro acampamento como em um jogo de gato e rato, circulando como em uma partida de xadrez, cujo xeque- mate pode ser a fazenda Glória de propriedade da Universidade Federal de Uberlândia¹⁶.

O Campus Glória, de propriedade da Universidade Federal de Uberlândia, é um projeto desenhado desde a década de 1970 e somente agora se torna realidade, graças à política de expansão das universidades federais¹⁷. Este espaço é constituído por três glebas

¹⁵ Ibid.

¹⁶ Dessas ocupações propagadas pela mídia local temos conhecimento de locais como o Bairro Shopping Park, Ceasa, Canaã, Jardim Célia, Alvorada, Novo Mundo, Pau Furado, Granja Planalto, Tocantins e Glória. Ver também: Blog do Elisson Prieto. Despejo de Famílias em Uberlândia, 01/08/11; PM negocia reintegração em uma das quatro áreas invadidas em Uberlândia. G1. Globo.com/minas-gerais/triângulo mineiro/notícias, set.2013; Famílias são Intimidadas a deixar casas invadidas da expansão da Universidade Federal de Uberlândia/MG G1, op.cit. 24/04/2012.

¹⁷ PRIETO, Elisson & COLESANTI, Marlene T. M. Campus do Glória: os impasses sócios ambientais da expansão da Universidade Federal de Uberlândia. *Revista*

distintas, equivalendo no seu total a 685 hectares 87 acres e 99 centiares. Esta área tão importante corresponde a 5% do perímetro urbano da cidade de Uberlândia e é atravessada pela Br-050. A primeira gleba (320 hectares) foi doada pela Prefeitura de Uberlândia em 1973 e é nela que se encontra a porção ocupada pelo MSTB em janeiro de 2012, também conhecida como “Triângulo das Bermudas”, com 64 hectares de terra. A segunda, com cerca de 87 hectares, foi trocada pela UFU com Pedro Cherulli por um terreno seu no Bairro Lagoinha, onde hoje se situa o Parque de exposições do CAMARU e a terceira, com 297 hectares, é pertencente à Fundação de Assistência, Estudo e Pesquisa de Uberlândia-FAEPU desde 1979¹⁸. Em 2011 foi aprovado pela UFU sem o plano diretor. Na margem contrária à ocupação iniciou-se em 2012 a construção de prédios que, provavelmente, terá concluída sua primeira fase prevista para 2016¹⁹.

Nesta área a UFU já mantém uma fazenda experimental destinada a produção agropecuária e pesquisas vinculadas aos seus cursos de Ciências Agrárias e Biológicas. Lá também encontra-se a sede de um antigo clube dos servidores – a ASUFUB, além de terras de reserva ambiental.

Na ocupação do Glória vivem hoje cerca de 2.480 famílias e 10 mil pessoas. Em 18 de junho de 2012 a advocacia geral da união, representando a UFU, pede reintegração de posse na Justiça Federal. Em 20 de junho de 2012 é expedida liminar de reintegração. Entre 22

Sociedade e Natureza. Uberlândia, EDUFU, v. 24, 2012.

¹⁸ PRIETO, Élisson. *Os desafios Institucionais e Municipais Para Implantação de Uma Cidade Uberlândia: o campus Glória da Universidade Federal de Uberlândia*. Uberlândia, UFU, mestrado em Geografia, 2005.

¹⁹ Plano Diretor do Glória foi aprovado pelo Conselho Universitário-CONSUN Resolução 22-, setembro de 2011. <http://www.Campusgloria.ufu.br> Acesso: 25/04/2014.

de junho e 11 de julho desse mesmo ano o MSTB fez diversos protestos e o Ministério das Cidades, media o conflito, pede a suspensão da liminar e a justiça acata. Em 2012 a UFU procede a uma avaliação financeira da área ocupada pelo MSTB e foi considerada pelo Ministério Público implausível, dado que foi realizado por agentes imobiliários. O preço muito baixo poderia esconder interesses especulativos, especialmente porque em futuro bem próximo, com a construção do novo campus, ela terá triplicado o seu valor.

Em 2013, a gestão do atual reitor, Dr. Elmiro Santos Resende, propôs ao Conselho Universitário uma nova avaliação da área e em vinte e sete de setembro deste ano, após uma relatoria minuciosa da Dra. Kárem Cristina de Sousa Ribeiro, foi aprovada por unanimidade a sua alienação cujo valor sobre os 64 hectares foi estipulado pela Caixa Econômica Federal em \$63 milhões de reais²⁰. Tal fato foi considerado pelo MSTB, presente nesta reunião, uma vitória do movimento.

Enquanto as negociações prosseguiam com a Prefeitura Municipal era necessária a aprovação do MEC e autorização Presidencial para que o acordo se realizasse. Que fique claro que a verba recebida nessa transação, por força de uma resolução do Consun nº 6/2010²¹, deverá necessariamente ser empregada nos Campi da UFU e prioritariamente em serviços de infraestrutura e urbanização do Campus do Glória.

No meio do caminho tinha uma pedra. No dia quatro de abril de 2014, o Juiz Federal José Humberto Ferreira determinou a reintegração de posse da área ocupada pelo MSTB, incluído no seu

²⁰ Ata da 9ª reunião/2013 do Conselho Universitário da UFU/Resolução nº 15/2013 do Conselho Universitário – CONSUN-UFU.

²¹ Resolução nº 6/2010 do Conselho Universitário -CONSUN- UFU.

despacho a demolição das construções, cujo cumprimento da ordem ficará a cargo da polícia federal e militar do Estado de Minas Gerais, “utilizando a força só depois de esgotados todas as negociações”²².

Depois de diversos protestos do MSTB na Prefeitura Municipal e de reuniões de seus representantes na reitoria, ficou decidido uma viagem à Brasília, em 15 de abril de 2014. O Reitor, o prefeito, alguns vereadores e deputados, além de representantes do MSTB, tentariam sensibilizar o Governo Dilma Rouseff para a autorização federal de alienação da área de conflito²³. O que parece ter surtido efeito, pois no decreto de doze de agosto de 2014 da Presidência da República, ficou autorizado à UFU a alienação do imóvel, mediante contrato de compra e venda, conquanto o seu produto fosse utilizado integralmente no referido Campi da UFU²⁴.

Neste interregno o MSTB de Uberlândia e a Pastoral da Terra conseguiram importantes aliados, entre eles o Secretário Nacional de Justiça Paulo Abrão, filho da terra e o vice-presidente da Comissão de Direitos Humanos e Minorias da Câmara dos Deputados Federais Nilmário Miranda, Paulo Abrão afirmou à imprensa local²⁵ que:

[...] Há um acerto entre a UFU, a Prefeitura de Uberlândia e os Ministérios da Educação e da Cidade para que o local seja loteado por meio do Programa Minha Casa, Minha Vida. O acordo foi construído por iniciativa da Procuradoria Geral da República. O executivo se engajou por própria

²² Ação Juiz Federal publicado 04/04/2014, TRF, Ano VI, nº 66, Brasília-DF.

²³ Viagem realizada em 15/07/14 quando foi apresentado o documentário intitulado “Plantei um Sonho Aqui”, produzido pela DIRCO/UFU e um álbum de fotografias de autoria de Milton Santos e Fabiano Goulart. www.comunica.ufu.br

²⁴ Decreto Presidencial de 12/08/14, impresso no Diário Oficial de 13/08/14, sessão 1, nº 154 de quarta – feira.

²⁵ LEAL, Leonardo & LEMOS, Vinícius. Panorama das áreas ocupadas é apresentada as autoridades, Uberlândia, Jornal Correio de Uberlândia, 04/08/2014.

demanda do sistema de justiça²⁶.

Quando visitamos o Campus do Glória para a produção das imagens para o documentário muito nos impressionou o nível de organização da ocupação do Glória. Fomos recebidos com cortesia pelos coordenadores do MSTB e moradores do lugar. O ponto de encontro foi na sede comunitária, uma casa com uma varanda, onde é o lugar central das decisões do coletivo. Logo ouvimos foguetes e começou a aparecer pessoas de todos os lugares, era o sinal: carros, bicicletas, motos, pedestres, famílias inteiras nos acompanharam na nossa incursão pelo lugar. Foi nos explicado que todo seu traçado urbano e topográfico foi construído com a ajuda de Élisson Pietro, prof. de geografia da UFU, já falecido, por isso o seu nome foi escolhido como homenagem para identificar o futuro bairro. Todo esquadrinhado, o arruamento, o tamanho dos lotes, as áreas de preservação ambiental e locais de comércio e igrejas estão delimitados. Mais de 80% das moradias são de alvenaria: bares, lojas, supermercados, sacolões de verduras, igrejas, associação comunitária vivem o cotidiano com (des) esperança. O depoimento²⁷ de uma de suas moradoras resume a situação:

[...] O prefeito em campanha prometeu que aqui não ia ser, já era um bairro. Nós viemos de todos os cantos do país, de várias outras ocupações. Nós somos trabalhadores, não queremos nada de graça, queremos pagar o terreno, o asfalto e todas as benfeitorias. Muitos de nós está inscrito no Programa Minha Casa, Minha vida. Mas são só 10 mil casas para 50 mil necessitados. Eu e meus companheiros. [...]

“Plantei meu sonho aqui”, todos nossas economias, investimos tudo que tínhamos, não vamos entregar de mão beijada um bairro planejado, muito

²⁶ Ibid.

²⁷ Depoimento em Abril de 2014 para o documentário *“Plantei um sonho aqui”*.

melhor que outros aí²⁸.

Enquanto não se resolve o impasse a reitoria nomeou uma comissão, cujo presidente, o prof. Dr. Leonardo Barbosa²⁹ e Silva explicou sua finalidade:

[...] Neste primeiro momento ficou acertado que antes de tomar qualquer decisão temos que fazer um diagnóstico da situação, que englobam as tramitações na justiça sobre a ocupação e as tratativas de alienação do terreno. Um dos objetivos centrais da comissão é garantir o respeito aos direitos humanos quanto à desocupação da área e junto aos órgãos competentes, uma vez que no local estão assentados cerca de dez mil pessoas³⁰.

O que mais impressiona em todo esse processo é o nível de insatisfação e preconceito da sociedade uberlandense em relação a ocupação do Glória. Entre eles, citamos apenas alguns entre centenas³¹:

[...] Nosso país é muito estranho, um cidadão comum tem que pagar aluguel, água, energia e afins pra sobreviver; um bando de parasitas sociais se acham no direito de roubar o que lhes dá na cabeça (sem terra, sem teto, sem vergonha...) tá difícil viver, tem que endurecer com eles, porque a cidade está enchendo desse tipo de pessoas esperando uma "oportunidade" ³².

O depoimento abaixo assinala:

Que o mundo acabe em barrancos, para que morra encostado! É isso que

²⁸ Ibid.

²⁹ Portaria R n^o 642, 30/06/2014 – UFU.

³⁰ Ibid.

³¹ Existe uma pluralidade de artigo produzido pelo Jornal Correio de Uberlândia referente à temática.

³² Ibid.

pensam esse povo [...] Cambada de safos!!! Não tenho piedade alguma... Pode parecer duro, mas ninguém tem piedade de mim quando todos os dias tenho que acordar, junto com o sol, e trabalhar feito um louco o dia todo para no fim do mês poder pagar minhas contas e impostos... Pois caso contrário, iria para a rua... Pois não sou beneficiado com nenhuma bolsa-alguma-coisa por aí [...] Pegar na enxada ou puxar carrinho de mão, ninguém quer, né? Para que? Já que posso ficar no barraco, bebendo, assistindo novela e fazendo filhos, pois até o governo ajuda. Oportunidades não caem do céu... Se não correr atrás, somente poucos ganham de lambuja alguma coisa [...] E já sei de vários casos de pessoas bem de vida que construíram barracos nesse assentamento e pagam um salário para que pessoas ou famílias ocupem os barracos com o compromisso de transferir os “ganhos” depois. O Ministério Público Federal tinha que dar uma voltinha por lá, pois muita poeira iria subir³³.

Uma resposta nos surpreendeu:

Sou morador do glória e ao contrário de alguns comentários tenho inscrição no Minha Casa/Minha Vida (mcmv) desde 2007. Sou técnico mecânico, estudo engenharia, sou formado em teologia, não sou analfabeto, não tenho passagens, não tenho envolvimento político, não sou especulador, não sou pobre coitado, etc. Só estou requerendo um direito meu constituído e fico revoltado com “uns pobres coitados” manipulados pela mídia e pela burguesia, são omissos e manipulados só reclamam e não exercem seus direitos e ainda me chamam de alguns adjetivos que não sou. Por sua culpa o Brasil é o país mais desigual dos países emergentes: “poucos tem muito, muitos tem pouco”... acorda sociedade ainda há tempo³⁴.

O jogo está jogado. Apesar de difícil resolução se percebe que quando as ocupações ocorrem em terras públicas federais, como em uma universidade cujos parâmetros é a democracia e o ensino público de qualidade, a busca por um consenso para resolver o impasse passa

³³ JORNAL Correio de Uberlândia, Uberlândia, 22/07/2012.

³⁴ JORNAL CORREIO DE UBERLÂNDIA, Uberlândia, 07/04/2012.

por questões como evitar violência e as injustiças sociais.

Referências

BRESCIANI, Maria Stella. História e Historiografia das Cidades, Um Percurso. In: FREITAS, Marcos César de (Org.). **Historiografia Brasileira em Perspectiva**. São Paulo: Contexto, 1998.

DURHAN, Eunice. **A caminho da cidade**. São Paulo: E. Perspectiva, 1978.

GAZOLA, Patrícia Marques. **Concretização do Direito à Moradia Digna: teoria e prática**. Belo Horizonte: fórum, 2008.

MACHADO, Maria Clara Tomaz. A Questão Urbana: parte da estratégia da dominação burguesa. **Revista do Departamento de História da UFMG**. Belo Horizonte, nº 4, 1987.

_____. Muito Aquém do Paraíso: ordem, progresso no espaço urbano burguês. **Revista História e Perspectiva**. Uberlândia, UFU, nº4, 19.

_____; LOPES, Valéria M^a. Q. C. A cidade e Suas Múltiplas Representações. **Revista História e Perspectivas**. Uberlândia, EDUFU, n.24, 2001.

_____; _____. (Org.). **Caminhos das pedras: inventário temático de fontes documentais (Uberlândia – 1900/1980)**, Uberlândia, EDUFU, 2007.

MOREIRA, Camilla Fernandes; LEME, Alessandro André. Moradia e Desenvolvimento: aspectos jurídicos e políticas públicas setoriais no Brasil. ÍPEA, CODE 2011. **Anais do I Circuito de Debates Acadêmicos**.

_____. Direito à Moradia: políticas públicas nos governos FHC e Lula. **Uberlândia: relatório de pesquisa FAPEMIG**, UFU, 2011.

OLIVEIRA, Francisco de. O Estado e o Urbano no Brasil. **Revista Espaço e Debate**. São Paulo, Fundação Getúlio Vargas, nº6, 1982.

PERROT, Michelle. **Os Excluídos da História**. Rio de Janeiro. Paz e Terra,

1988.

PRIETO, Élisson; COLESANTI, Marlene T. M. Campus do Glória: os impasses sócios ambientais da expansão da Universidade Federal de Uberlândia. **Revista Sociedade e Natureza**. Uberlândia, EDUFU, v. 24, 2012.

SEVCENKO, Nicolau. Mosaicos Movediços: histórias extraordinárias das cidades brasileiras. In: **Pindorama Revisitada: cultura e sociedade em tempos de virada**. São Paulo: Peirópolis, 2000.

SCHERER-WARREN, Ilse. Das Mobilizações às Redes de Movimentos Sociais. **Revista Sociedade e Estado**. Brasília, v.21, n.1, 2006.

_____. **Cidadania sem fronteiras: ações coletivas na era da globalização**. São Paulo: Hucitec, 1999.

_____. Movimentos em cena... as teorias por onde andam? In: SCHERER- WARREN, Ilse. Etal. **Cidadania e Multiculturalismo: a teoria social no Brasil contemporâneo**. Lisboa: socius, Florianópolis: Ed. UFSC, 2000.

_____. Redes Sociais: trajetórias e fronteiras. In: DIAS, Leila Christina; SILVEIRA, Rogério L. L. da (Org.). **Redes, sociedade e território**. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2005.

A trajetória de uma história do Sertão das Gerais*

Maria Clara Tomaz Machado

[...] Qualquer narrativa que relate “o que se passa” (ou o que se passou) ins- titui algo de real, na medida em que se considera como a representação de uma realidade (do passado).

Ela baseia sua autoridade no fato de se fazer, pas- sar pela testemunha do que é, ou do que já foi; ela seduz e se impõe através dos acontecimentos dos quais preten- de ser a interprete. [...] o real repre- sentado não corresponde ao real que determina sua produção.

Ele esconde por trás da figuração de um passado, o presente que o organiza.

(Michel De Certeau. História e Psicanálise, entre História e Ficção, p. 49).

Ao tecer esse memorial lidamos com o passado de uma forma muito particular, as evidências que vivenciamos agora são nossas. Ao vasculhar e perscrutar o tempo, percebemos quando a vida pessoal se cruza com a vida profissional e, mais do que isso, quanto é rápido nosso percurso e a oportunidade de olhar para trás e, portanto, admitir que diante da infinitude o que vale mesmo são as nossas ações que perdurarão.

Considero necessário explicitar minha trajetória na Universidade Federal de Uberlândia por ser diversa dos meus companheiros do Instituto de História que participaram deste ou de futuros concursos para titulação. Em setembro de 2014 completarei 38 anos como professora dessa instituição. Todavia, ao longo da minha carreira passei por vários estágios ou regimes de trabalho.

Em 1973, como graduada em História pela Universidade de Uberlândia (criada em 1969, Decreto nº. 762/MEC) e também

* Artigo publicado originalmente em 2015, no Caderno de Pesquisas do CDHIS, em Uberlândia- MG.

licenciada pelo Conservatório de Música (1ª Escola Superior de Música, 1957) passei no processo seletivo para lecionar História da Música, Folclore, História da Arte e Piano neste estabelecimento.

Aqui vale mencionar que a UFU só se tornou uma Instituição de Ensino Superior – IES – federal em 1978. Antes disso, desde a década de 1960 a cidade de Uberlândia, com a pretensão de se tornar uma cidade universitária, criou várias faculdades. Dentre elas o Conservatório¹⁵² foi considerado o primeiro curso superior, reconhecido pelo Ministério da Educação – MEC, Portaria – Min. nº. 3.118/70 (Instituto Villa Lobos), com direito a lecionar no ensino fundamental, médio e graduação¹⁵³.

Em 1976 já terminando o curso, agora na Faculdade de Música e Artes da Universidade de Uberlândia, fui convidada a participar do corpo docente destes cursos ministrando as mesmas disciplinas do conservatório. Desde setembro de 1976 passei a ser docente dessa IES com carteira de trabalho assinada. Entre os anos de 1970 e 1978 para complementação de salário, lecionei em muitas escolas do ensino fundamental e médio, além do Conservatório de Música e Faculdade de Música.

Entre os anos de 1970 a 1978 lecionei em diversos estabelecimentos de ensino fundamental e médio em escolas estaduais e também em colégio particular como professora contratada. Só em 1978, quando a UFU se federalizou (Decreto nº. 6.532-MEC), passei a fazer parte do curso de História, 40 horas Dedicção Exclusiva de todas as outras atividades complementares. É bom assinalar que quando da federalização, a UFU, apesar de federal, era uma fundação com um regime de trabalho próprio, cuja escala

¹⁵² ALTAFIM, Juarez. **Temas de uma vida**. Uberlândia: Editora Zardo Ltda, 2011, p. 1 60; _____. **Primeiros Tempos: o início da Universidade Federal de Uberlândia**. Uberlândia: EDUFU, 1997; CAETANO; Coraly Gará e DIB, Miriam Fuchel Cury. **A UFU no imaginário social**. Uberlândia: EDUFU, 1988. p. 15-20.

¹⁵³ Em 1968 o Conselho Federal de Educação mudou o nome do Conservatório Musical de Uberlândia para Faculdade de Artes. O conservatório passou a ser uma escola estadual e, em 1969, entramos para o rol das faculdades da Universidade Federal de Uberlândia.

obedecia a um padrão interno com professores classificados entre professor nível 1 até o nível 10, CLT. Apenas em 1992, no governo Collor, a UFU passou para o regime de autarquia e todos os professores da instituição foram reclassificados, cabendo a mim o enquadramento em adjunto 4. Cabe dizer que a maior parte dos professores da UFU se converteu em “titulares sem título”.

Defendi o meu mestrado pela USP em 1990 e o doutorado (USP) em 1998 - agora sim, equivalendo as exigências de Adjunto 4. Entretanto, a norma para ascensão a titular só poderia ser requisitada 4 anos após a defesa do doutorado. Justamente quando era possível o concurso para titular, o Ministério da Educação - MEC congelou todas as vagas para o Brasil como um todo. Em 2006, frente a última proposta do MEC de progressão na carreira enfrentamos oito(8) anos com a criação da figura do professor Associado 1 a 4, com dois anos entre cada nível. Em suma, passaram-se 12 anos para que chegássemos a esse momento e reivindicássemos a progressão para professor titular. Esses últimos 12 anos de direito nosso para titulação que nos foram surrupiados permitiram, por outro lado, que fôssemos agraciados com o abono permanência, o qual nos incentivou a continuar quase como semi aposentados, pois só o recebe aquele que tem direito a aposentadoria e continua perseverando em busca do título de titular - que é meu caso.

Nesses 38 anos, além dos diversos cursos ministrados, assumimos cargos na administração superior. Entre eles, de 1990 a 1992 coordenamos o centro de documentação e pesquisa em História - CDHIS, quando restauramos o primeiro prédio da UFU, antigo seminário e o readaptamos de acordo com as exigências arquitetônicas para tal fim. Entre os anos de 1998 e 1999, como vice chefe de departamento e presidente da comissão de elaboração do Programa de Pós-graduação em História, aprovamos na Capes o curso de Mestrado. Coordenamos este programa entre 1999 e 2004, já deixando encaminhado o curso de doutorado aprovado também pela Capes com nota 4.

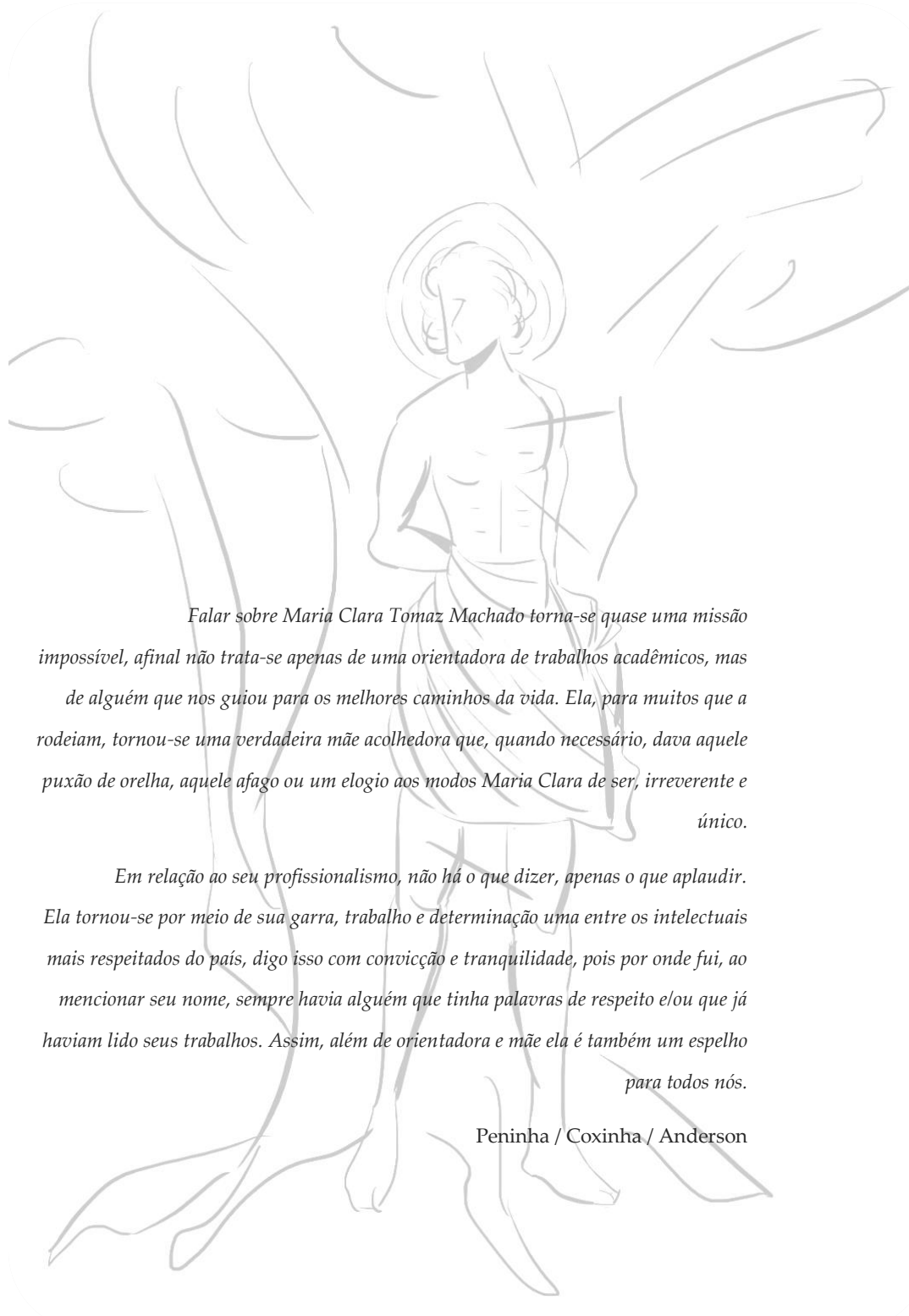
De 2004 a 2008, dirigimos a Editora da Universidade Federal de Uberlândia – EDUFU, que foi reestruturada, associada à

Associação Brasileira de Editoras Universitárias - ABEU, publicando à época 140 livros das muitas IES do país e internacionais; e mais de 20 títulos de revistas cadastradas no SEER-IBCT-CNPQ com excelente avaliação no Qualis - CAPES.

De 2008 criamos e, até o momento, coordenamos o Laboratório de Vídeo Documentário e Cultura Popular - DOCPOP, produzindo diversos eventos, atividades de extensão, pesquisas, além de vídeo documentário. Desde abril de 2013 estamos à frente da Diretoria de Comunicação Social - DIRCO, coordenando as áreas de TV, rádio, portal Comunica UFU e do Jornal mensal da UFU.



SEGUNDA PARTE
SEMENTES DO TEMPO



Falar sobre Maria Clara Tomaz Machado torna-se quase uma missão impossível, afinal não trata-se apenas de uma orientadora de trabalhos acadêmicos, mas de alguém que nos guiou para os melhores caminhos da vida. Ela, para muitos que a rodeiam, tornou-se uma verdadeira mãe acolhedora que, quando necessário, dava aquele puxão de orelha, aquele afago ou um elogio aos modos Maria Clara de ser, irreverente e único.

Em relação ao seu profissionalismo, não há o que dizer, apenas o que aplaudir. Ela tornou-se por meio de sua garra, trabalho e determinação uma entre os intelectuais mais respeitados do país, digo isso com convicção e tranquilidade, pois por onde fui, ao mencionar seu nome, sempre havia alguém que tinha palavras de respeito e/ou que já haviam lido seus trabalhos. Assim, além de orientadora e mãe ela é também um espelho para todos nós.

Peninha / Coxinha / Anderson

Um Brasil cortado por São Sebastião

Anderson Aparecido Gonçalves de Oliveira

Num canto de fé e devoção
Eu peço ao Pai a permissão
Contar a história de um jovem guerreiro
O Padroeiro São Sebastião
Royce do Cavaco e Jean Cremona

As expedições rumo ao mundo desconhecido transformaram a paisagem e o modo de ver e viver as coisas pelas bandas de cá, referindo-me ao Novo Mundo. Os europeus com sua pompa e circunstância não trouxeram consigo apenas seu jeito de se vestir ou arrazoar. Com eles, sem levar aqui em consideração os mandos e desmandos seguidos de uma exploração que reflete ainda hoje na sociedade brasileira, aprendemos e (res)significamos ricas práticas culturais, influências musicais, alimentícias e sobretudo religiosas.

O Brasil é um país múltiplo e único. Somos uma mistura de raças e cores, uma verdadeira colcha de retalhos costurada minuciosamente ano a ano, cultura a cultura, vida a vida. Ao atracar em terras tropicais os imponentes portugueses não estavam sós. Consigo traziam uma imagem daquele que se transformaria em um dos mais cultuados e festejados pelo povo brasileiro: São Sebastião.

Ainda em terras lusitanas este santo que já era estimado por todos ganha lugar de destaque em um dos momentos mais importantes da história portuguesa o nascimento do príncipe herdeiro que receberia seu nome Sebastião. Mas, para falarmos do príncipe herdeiro de Portugal, devemos voltar um pouco no tempo.

Segundo Vinícius Miranda Cardoso, Portugal encontrava-se assolado em pestilências e:

[...] Em 1527, deu-se o famoso saque de Roma pelos homens de Carlos V d Áustria (1500-1550, Carlos I das Espanhas). Uma das peças capturadas pelos

soldados imperiais teria sido o assim chamado "braço de São Sebastião", com o qual o Habsburgo presentearia o rei piedoso, D. João III de Portugal, seu cunhado. Esse translado foi, muito possivelmente, "a origem da maior expansão ao Mártir" entre os portugueses, ao longo do século XVI, "pois não só o soberano português teve a oferta em grande conta", como, supõe-se, o espólio sagrado "serviu para reavivar a veneração que se prestava em vários templos ao santo, tanto mais que se atribuía à vinda do braço se ter aplacado a peste que assolava o Reino". [...]. (CARDOSO, 2010. p. 109).

Por muitos anos São Sebastião fora o segundo santo oficial em todo território português, justamente em decorrência das pestes que castigavam a região. E, com a chegada do que eles consideravam ser a ossada de um dos braços do santo essa devoção se intensifica consideravelmente em especial por um momento frágil da família real. Pois:

[...] Em meados do século XVI enquanto D. João II envelhecia, desenhava-se um quadro de crise sucessória que assombrava os aposentos palatinos portugueses. Erguia-se o horizonte sombrio de uma possível anexação do trono lusitano por Castela. Sete filhos do casal régio já haviam falecido sem garantir a continuidade dinástica. No dia 02 de janeiro de 1554, o infante D. João oitavo filho de D. João III e príncipe herdeiro, veio também a óbito. No entanto, a princesa D. Joana estava grávida. Por isso, o reino teria se entregado às súplicas ante o Divino e os intercessores celestes rogando por um bom parto. Quando sobrevêm as dores a D. Joana à meia noite para 01 hora, a 20 de janeiro de 1554, dia do Mártir São Sebastião" surge nas ruas de Lisboa o braço de São Sebastião, relíquia ostentada por uma procissão convocada às pressas. [...]. (CARDOSO, 2010. p. 111).

A procissão citada por Cardoso, segundo a historiografia portuguesa, foi responsável pelo nascimento com saúde do jovem que viria a receber o nome do mártir e herdaria o trono dando continuidade à linhagem da família real. E, em mais um dos momentos difíceis enfrentados por Portugal lá estava São Sebastião como uma das figuras mais exaltadas e proclamadas para interceder junto a Deus. No ano de nascimento do príncipe herdeiro os portugueses já colonizavam, mesmo que tardiamente, as terras do "Novo Mundo" e durante os primeiros contatos entre colonizadores e colonizados, São Sebastião lhes é apresentado, e em algumas regiões

assimilado a 'seres/sujeitos/personalidades' importantes para aqueles que aqui já se encontravam. E anos mais tarde a mesma relíquia que auxiliou no bom parto da princesa para o nascimento de D. Sebastião, ou pelo menos o que julgavam ser pedaços da mesma, acaba desembarcando em terras brasileiras de forma a tentar realizar o mesmo que ocorrera em Portugal como exemplo à propagação da devoção ao santo. Mas o papel da relíquia vai além. Ela "[...] além de regular o tempo e o espaço", segundo os devotos portugueses também "enobreceria a cidade receptora", "propiciando curas" e "protegendo-a, fornecendo apoio nas batalhas contra o Demônio e os hereges protestantes".(CARDOSO, 2010. p. 42).



Versa a tradição que dentro deste objeto encontra-se fragmentos de um dos braços do Mártir Sebastião, o qual foi saqueado da terra santa por Carlos V d Áustria e dado de presente a D. João III rei de Portugal. *O exótico relicário em forma de braço é de Lorenzo Ghiberti, o mesmo das portas douradas do Batistério de Firenze* Fonte: <http://www.artesesubversao.com/2013/07/arte-italiana-no-rio.html>



Visita da Relíquia de São Sebastião (o que acreditam ser um fragmento do osso e da carne do santo) a Campo Grande em comemoração aos 05 anos da paróquia daquele lugar. É a primeira vez desde a colonização que a mesma deixa o santuário de São Sebastião no Rio de Janeiro-RJ. Fonte: <http://www.campograndenews.com.br/lado-b/comportamento/misterio-e-milagre-fe-une-fieis-durante-visita-das-reliquias-de-sao-sebastiao>

Constantemente o Rio de Janeiro era invadido por nações imperialistas com a intenção de explorar as riquezas do país, entre elas encontrava-se a França, a que passara por uma modificação religiosa tendo como maioria protestantes. Sabe-se ainda que para explorar as terras do "Novo Mundo", principalmente as colônias portuguesas, todo e qualquer indivíduo deveria se converter ao cristianismo mas havia aqueles que a revelia do que estabelecia o tratado, teimavam em invadir terras brasileiras, e foram conhecidos como hereges e inimigos da igreja.

Os "Encantados" do "Novo Mundo"

Durante esse processo lento e gradual de colonização os primeiros nativos a manter contato com os conquistadores portugueses foram os Tupinambás, e, até hoje, a herança de uma cultura lusitana persiste em práticas religiosas deste grupo indígena.

Segundo a socióloga Patrícia Navarro os Tupinambás mantêm todos os anos práticas de reverência ao santo como por exemplo o ato de levantar o mastro com a imagem do mártir no dia 20 de janeiro, data escolhida pela Igreja Católica para louvar a trajetória de São Sebastião.

Ainda segundo os estudos de Patrícia Navarro em grande parte dos momentos as práticas religiosas nativas e portuguesas acabam se confundindo de forma que não conseguimos dizer onde se separam, a não ser destacar momentos em que características de um se sobressaem a do 'outro'.

As manifestações religiosas dos nativos do "Novo Mundo" até hoje são incógnitas para vários estudiosos, principalmente se levarmos em consideração que inúmeros segredos estão por ser desvelados. Segundo os indígenas, Tupinambá fora um grande guerreiro, assim como São Sebastião, desta forma não demorou muito para que fizessem a assimilação entre os dois e dessem início a um culto que perduraria até os dias de hoje, tendo como vertente principal

de devoção aquilo que eles chamam de processo de cura e de purificação. E, seguindo a lógica dos Tupinambás:

[...] São Sebastião seria o "médico de todas as Aldeias", aquele capaz de livrá-los de enfermidades e torná-los firmes em momentos de adversidade, tanto ligadas à saúde do corpo quanto da alma, que porventura os pudessem abater em sua labuta diária. [...]. (COUTO, 2008. p. 103).

O interessante é que não são apenas características do catolicismo que estão presentes em torno das práticas religiosas. Patrícia Navarro afirma que durante a preparação para as festividades em Louvor a São Sebastião, em um determinado momento, tiveram que adentrar a mata para colher algumas folhas e ervas para enfeitar o 'Congá dos Encantados'¹, cantando a todo momento, canções como:

Minha cama é de vara / Forrada de cansação / E eu me chamo é Tupinambá/ E eu não nego minha nação!/ Sultão das matas sabe bem amarrar negro/ Sultão das matas sabe bem amarrar/ Ele dá um nó e esconde a ponta/ Pra ninguém desamarrar/ Senhor Oxossi/ Senhor caçador/Cadê meu cachorro/ Aonde deixou/ O meu cachorro é de ouro/ É da prata/ Ele toma conta da boca da mata!! Sou eu lage grande/ Testa de quebrar lajedo/ Sou caboclo destemido/ Que de nada tenho medo/ Caboclo preto guerreiro/ A aldeia está te esperando/ Você quer vir, venha logo/ Deixa de tá me enganando!

A partir desta canção é perceptível que religiões de matrizes africanas também fazem parte do processo das práticas culturais religiosas em especial de alguns grupos indígenas, como é o caso daquele da Serra do Padeiro em Buerarema-BA. O encantado Tupinambá segundo os nativos era um grande guerreiro da mata, desta forma, a todo momento que se pretende adentrar o capão se faz necessário reverenciá-lo. Mas, o mais importante aqui é perceber a presença de Oxossi² em um dos trechos, o que demonstra uma influência, mesmo

¹ Congá dos Encantados corresponde ao altar - espaço sagrado.

² **Oxóssi** s.m. orixá da floresta e da caça, possui como características a alegria e a busca da fartura. Sua missão é caçar e trazer o alimento para casa, daí sua fala de diligente responsável e provedor. *É associado a São Sebastião. Oxóssi é o rei das matas.* (SOUSA, 2002).

que indireta das práticas religiosas africanas nas indígenas que vem do contato que mantiveram desde a colonização portuguesa no Brasil.

Segundo os apontamentos de Patrícia Navarro podemos ainda subentender que vários grupos indígenas incorporam os que a autora chama de cablocos/encantados mas que poucos afirmam ou ao menos reconhecem tal prática:

[...] ouvi relatos de que índios de Olivença (uma região da Bahia), visitando a Serra do Padeiro durante os festejos em louvor a São Sebastião teriam "encaboclado" ou "espiritado". Ou seja teriam incorporado cablocos/encantados. Os índios de Olivença negam veementemente que entre eles haja incorporações de cablocos/encantados pois isto, segundo os mesmos, não seria "coisa de índio", enquanto que na Serra do Padeiro isto é claramente aceito e praticado durante o Toré³ e em outros momentos rituais. [...] (COUTO, 2008. p. 140).

Mas este não seria o único resquício da herança lusitana dentro das práticas dos encantados do novo mundo. No estado do Maranhão é muito recorrente se ouvir falar em culto dos encantados que possui como principal homenageado Dom Sebastião. Não me refiro aqui a São Sebastião santo guerreiro que serviu o exército de Diocleciano no grandioso Império Romano. Refiro-me a Dom Sebastião o rei de Portugal que já teria nascido predestinado a salvar a sucessão da coroa, tendo em vista que todos os outros filhos de Dom João III teriam falecido sem deixarem herdeiros legítimos.

Dom Sebastião teria, segundo a lenda, perecido durante uma Cruzada no norte da África, mas seu corpo nunca fora encontrado. Entretanto, teria ele sido visto por diversas vezes em praias maranhenses, e, partindo-se da lenda de que Dom Sebastião iria retornar para salvar Portugal e suas colônias da exploração espanhola

³ O **Toré** seria uma dança guerreira, executada apenas por homens vestidos de índio, com os corpos tingidos de urucum, formando um círculo, a cujo centro ficava um velho caboclo, espécie de mestre de cerimônias, o qual tirava a toada. Os outros dançadores repetiam o estribilho e cada vez que faziam isso, batiam com força o pé no chão. (CASCUDO, 1972)

durante a União Ibérica e tantas outras histórias, ele acaba tornando-se um dos encantados cultuados na região.

É o que nos mostra os estudos de Rayan Santos Dominici e Valquíria Martins (DOMINICI, 2012), além dos apontamentos de Mundicarmo Ferreti o que reforça a teoria de que a prática em devoção a São Sebastião e por consequência a Dom Sebastião (já que sua trajetória de vida está intimamente ligada

ao Mártir Sebastião) teria iniciado ainda em terras baianas e se recriado pelo país por intermédio das variadas formas de se ver o mundo e interpretar as várias histórias e lendas envolvendo São Sebastião e o rei de Portugal que leva consigo seu nome, Dom Sebastião.

São várias as vertentes de discussão acerca do que seriam os encantados e de como se estabelecem seus cultos e práticas. Mas, se de alguma forma pudéssemos resumi-los diria que os encantados na realidade não são pessoas tão pouco espíritos. Seriam algo que transcende o ser humano mas que não chega a se transforma em um ser de luz (espírito) ou divinizado. Segundo Mundicarmo Ferreti os encantados seriam:

[...] 1) seres invisíveis à maioria das pessoas ou algumas vezes visíveis a certo número delas; 2) que habitam as encantarias ou "incantes", situados "acima da Terra e abaixo do céu", geralmente em lugares afastados das populações humanas; 3) que tiveram vida terrena e desaparecem misteriosamente, "sem morrer", ou que nunca tiveram matéria; 4) que entram em contato com algumas pessoas em sonhos, fora de lugares públicos (na solidão do mar, da mata, por exemplo) ou durante a realização de rituais mediúnicos em salões de curadores e pajé, barracões de mina, umbanda, terecô (religiões afro-brasileiras) e outros locais onde são chamados. [...]. (FERRETI, 2008. p. 1).

É neste ponto que Dom Sebastião e até mesmo Oxóssi se destacam. Ambos, segundo algumas vertentes de estudo e/ou lendas a partir de suas trajetórias de vida se aproximam das características acima citadas, além de abeirarem-se das necessidades locais em relação a proteção com destaque ainda a ligação feita com o santo dardejado.

O caboclo preto das matas

A exemplo do culto aos encantados, ou seja, aos espíritos ancestrais promovido pelos Tupinambá, a religião afro também segue o princípio da ancestralidade⁴ e de pessoas que, segundo seus ideais, já habitaram este plano e foram de suma importância para a constituição e manutenção de seus povoados e de suas vidas, aqueles que iremos chamar a partir deste momento de ancestral divinizado.

Mas é válido ressaltar que há uma diferença considerável entre o Orixá e o Encantado. Como afirma Alcides Manoel dos Reis dentro dos próprios ancestrais divinizados, cultuados dentro do Candomblé, existem dois lados, dois estilos de ancestralidade. De um lado o Egúngún (Egum) e de outro o Orixá:

[...] A diferença reside, no primeiro caso, na experiência da morte. O egum, ao contrário do orixá, experimentou a morte e sabe os seus mistérios, por isso a máscara é a sua forma de aparição. Os orixás, por sua vez, foram em vida seres excepcionais, que detinham um poderoso axé⁵ e não morrem simplesmente, fazendo, na verdade, uma passagem da condição mortal de seres humanos para a condição imortal de orixá, que se dá num momento de grande emoção, paixão, cólera ou desespero, no qual a sua parte material desaparece restando apenas o axé em estado de energia pura. [...]. (REIS, 2000. p. 57). Esta discussão se faz necessária para entendermos como Oxóssi se torna um orixá e qual sua relação com a mata, proteção e, principalmente, com os Tupinambá brasileiros. São

⁴ Ancestralidade, aqui, é empregada como uma categoria analítica e, por isso mesmo, converte-se em conceito-chave para compreender uma epistemologia que interpreta seu próprio regime de significados a partir do território que produz seus signos de cultura. A referência territorial é o continente africano, por um lado, e o território brasileiro africanizado, por outro. Por isso, o regime de signos é a cultura de matriz africana ressemantizada no Brasil. Cultura, doravante, será o movimento da ancestralidade (plano de imanência articulado ao plano de transcendência) comum a esses territórios de referência. (OLIVEIRA, 2012).

⁵ **Axé:** Força dinâmica das divindades, poder de realização, vitalidade que se individualiza em determinados objetos ou em pessoas iniciadas no candomblé. (MORAIS, 2010).

inúmeras as lendas envoltas de como Oxóssi teria se transformado em um orixá, mas aqui, privilegiamos a de que o mesmo era caçador do reino de Ifé, na África.

Dentro desta perspectiva e segundo a cultura africana os caçadores eram os únicos que possuíam armas e tinham também a obrigação de proteger a tribo. Segundo a história de Oxóssi a partir desta vertente o mesmo era inteligente e cauteloso, pois possuía apenas uma flecha não podendo errar por hipótese alguma sua presa, e ele jamais errava. Um dia o reino de Ifé se preparava para uma festividade quando foram atacados por uma ave feroz por nome de Iyá-Mi, uma ave gigantesca que apavorava o reino. Vários caçadores foram chamados, o caçador de 20 flechas, o caçador de 40 flechas e o de 50 flechas, mas nenhum obteve êxito em acabar com a ameaça.

É aí que o caçador de uma única flecha é chamado. Sua mãe faz uma oferenda levando uma galinha com o peito aberto para uma estrada oferecendo-a ao pássaro pedindo para que o peito da ave se abrisse para receber a oferenda. Neste mesmo momento ele se preparava para lançar sua flecha quando o peito do pássaro se abriu para receber a oferenda sendo atingido pela flechada única e certa que matou a ave e deixou o povo completamente feliz e livre da ameaça que os atormentava, consagrando-o como Òsówusi, o guardião do povo, conhecido no Brasil como Oxóssi.

Ainda segundo sua história, Oxóssi possuía um irmão de quem era muito próximo e amigo, Ogum. Um dia mesmo alertado por sua mãe Iemanjá dos perigos da mata lhe pedindo para não ir, Oxóssi se embrenha em meio a floresta em um território desconhecido para além dos limites da aldeia. Exausto Oxóssi encontra Ossaim, o senhor de todas as plantas selvagens, que lhe oferece uma bebida enfeitando-o e tornando-o prisioneiro da mata por um tempo.

Quando o encanto se desfez Oxóssi voltou para casa, mas encontrou sua mãe Iemanjá diferente, pouco acolhedora e intransigente. Oxóssi resolve então voltar pra a mata e viver com Ossaim, que lhe ensina todos os segredos das plantas e folhas medicinais. Ogum, irmão de Oxóssi desapontado com a atitude da

mãe não aceitar seu filho de volta resolve abandoná-la, e ela se acaba em prantos de tal forma a se desfazer em suas próprias lágrimas formando um rio que corre em direção ao mar. (REIS, 2001)

A partir da história de Oxóssi podemos entender um pouco melhor o surgimento de um orixá e de um culto que perduraria até hoje, porém com (res)significações à medida que ao aportar no Brasil sofreu influências e bricolagens a partir da bagagem trazida pela colonização portuguesa.

Mas, a maior modificação ainda estaria por vir. Quando os negros são contrabandeados para o Brasil durante comércio de escravos para a produção açucareira consigo trouxeram também seus valores, sua cultura e sua religião. Desta forma Oxóssi e tantos outros orixás foram difundidos pelo "Novo Mundo", mesmo frente à estratégia lusitana em separar aqueles que descendiam da mesma região.

Por isso com o passar dos anos e o aumento da repressão em relação aos cultos vindos de África os negros passaram a cultuar os santos católicos como se fossem espelhos de seus orixás, como é o caso de Oxóssi ser assemelhado a São Sebastião, ou seja, cultuavam os santos católicos que se aproximassem das características de seus orixás para que, dessa maneira, pudessem continuar a manter seus ritos sem serem punidos por tais atos. É o início do que chamamos hoje de sincretismo⁶ religioso. Neste sentido Berkenbrock nos lembra que:

[...] uma primeira perda houve no relacionamento entre religião e sociedade. As culturas africanas no Brasil não eram mais culturas de uma sociedade

⁶ O sincretismo religioso no Brasil é um fenômeno social complexo: ele se desenvolve desde a chegada dos portugueses ao país, quando diferentes povos começaram a entrar em contato. Ele se deu através do contato intercultural de povos e grupos distintos, numa espécie de contaminação mútua e interdependente. A existência no Brasil de uma multiplicidade de traços culturais e religiosos, num primeiro momento tido como incompatíveis e diversificados, foram com o tempo se transformando numa forma peculiar de prática religiosa: a união de elementos religiosos e culturais diferentes e antagônicos num só elemento. (RIBEIRO, 2012. p. 17).

como um todo. elas eram agora culturas exclusivas de uma determinada classe social, culturas de um grupo dentro da sociedade brasileira. [...] [...] um grupo subordinado. [...] [...] perdeu-se também a ligação com o grupo étnico. [...] [...] O exercício de cultos de influência africana foram por muito tempo proibidos no Brasil e até hoje são vistos ainda com um certo olhar de desconfiança. [...] [...] Para as gerações trazidas da África, estas lacunas religiosas eram sentidas como dolorosas. [...] [...] As gerações nascidas no Brasil iniciaram um processo de interpretação própria, desencadeando o processo de adaptações. [...] [...] O sincretismo aconteceu de diversas formas: o primeiro entre os cultos e doutrinas africanas. [...] uma segunda é entre tradições africanas e o cristianismo católico. [...] [...] A terceira deu-se com a acolhida de elementos das religiões indígenas nas religiões afro-brasileiras. Uma última composição sincrética é a influência do Espiritismo. [...] [...] Novos arranjos feitos no sentido de simplificar e concentrar a hierarquia levaram a mudança nas formas rituais [...]. (BERKENBROK, 1997. p. 111 a 115).

Mas o sincretismo relacionando os orixás e santos católicos não fora o único resultado dessa troca de culturas. O mais representativo foi o surgimento de uma nova vertente religiosa que tem como base as religiões de matrizes afro e que reúne características do cristianismo, de vertentes espíritas de Alan Kardec e das práticas religiosas nativas. Estamos falando da Umbanda, uma religião genuinamente brasileira.

Arco e flecha para Oxossi

Segundo Dutra (2011) a Umbanda surge durante um processo de formação da identidade nacional e reúne um leque de manifestações religiosas perpassando pelo catolicismo⁷, pelo Candomblé, por preceitos espíritas de Alan Kardec e pelo Culto dos Encantados - prática religiosa indígena.

⁷ Mas neste caso não nos referimos ao catolicismo vertical e dogmático da Igreja Católica Apostólica Romana, e sim de uma nova forma de prática religiosa conhecida como Catolicismo Rústico ou Popular.

Mesmo o candomblé fazendo parte do processo de formação da Umbanda os dois se diferem de forma considerável, principalmente no que se refere à incorporação das entidades⁸, pois:

[...] Ao contrário do Candomblé, os orixás não se manifestam na Umbanda. Nos terreiros, por meio das incorporações, quem se apresentam são os índios, pretos-velhos, ciganos e crianças. Essas entidades estão distribuídas em sete linhas de vibração (ou falanges) chefiadas por um orixá. Oxóssi, por exemplo, manifesta-se através dos caboclos (índios). [...] (MAGNANI, 1991. p. 33).

A partir deste fragmento podemos perceber, para além das influências afro-brasileiras, uma participação efetiva dos cultos indígenas no processo de formação e de realizações das práticas dentro da Umbanda o que legitima a riqueza cultural/religiosa presente na mesma.

Levando em consideração o processo de sincretismo religioso devemos ressaltar que as assimilações entre os orixás, caboclos e santos não eram feitas de forma aleatória e sim a partir de afinidades tais como: trajetória e filosofia de vida, ocupação na sociedade e sua representação em relação àqueles que o seguem.

Não se sabe falar com razoabilidade quando os mesmos começaram a ser assemelhados. A única certeza que se tem até o presente momento é que foram anos de trocas, recepções e imposições religiosas que favoreceram tal processo.

Oxóssi, por exemplo, era um caçador (protetor) na África, assim como Tupinambá no Brasil. São Sebastião fora um exímio soldado/guerreiro e sempre lutou para proteger seu povo principalmente os cristãos das perseguições do imperador romano, além de posteriormente ser considerado o intercessor junto a Jesus contra as pestes, aquelas que ocasionam a morte e que atacam as plantações gerando fome e sofrimento. Ou seja, todos os três

⁸ **Entidade** *s.m.* espíritos de mortos que descem ao plano material através da incorporação de médiuns. (SOUSA, 2002)

possuíam o dever de proteção e de alguma forma estavam ligados à natureza.

Mas essas não seriam as únicas características que os aproximavam. Oxóssi era conhecido como o caçador de uma única flecha, Tupinambá por ser indígena e viver da caça e da pesca tinha como ferramenta/arma, a exemplo de Oxóssi, um arco e flecha, já São Sebastião teve a flecha como representação de seu martírio mesmo as pessoas julgando erroneamente que foram as flechadas que ceifaram sua vida. Sua imagem na Umbanda não poderia, então ser diferente.

Na imagem a seguir percebe-se as penugens, em especial aquelas que representam a arara azul, e a flecha, que nos remete aos indígenas e/ou caboclos; já o negro envolto em um couro de animal nos leva ao caçador e/ou guerreiro africano em uma posição de combate todas elas características de Oxossi. E, o conjunto nos leva à São Sebastião guerreiro e protetor, o santo flechado.

E, apesar de esta manifestação religiosa/cultural ser nacional e possuir influências de diversos segmentos religiosos, acaba se mantendo na marginalidade⁹ conhecida por ser uma religião de pobres, negros e excluídos da sociedade onde grande parte dos terreiros, ainda hoje, se mantêm em áreas periféricas e vários de seus adeptos não têm coragem de se afirmar como pertencentes aos terreiros, como umbandistas, fora de seus muros, pelo receio constante de discriminação por parte de uma sociedade completamente preconceituosa.

⁹ No caso apresentado, uma religião marginal representa estar às margens das religiões institucionalizadas, além de serem recriminadas pela sociedade criada a partir de preceitos cristãos e discriminatórios.



Imagem: Oxóssi. Autor: Desconhecido

Fonte: <http://tzaradaestrela.blogspot.com.br/2012/01/salve-oxossi.html>

O arquivo a seguir faz uma introdução de como São Sebastião é apresentado pelos portugueses e como se consolida após as batalhas contra os franceses, até o batismo da região em que o confronto ocorrera com seu nome. Tal artigo ainda faz menção ao sincretismo aludindo que "seria difícil haver o divórcio entre as culturas" (aqui a lusitana e indígena) e posteriormente "impossível" com a chegada dos africanos em terras brasileiras (agora o hibridismo cultural e religioso começa a tomar corpo).

De maneira geral o fragmento deste documento reforça a presença de uma prática que, mesmo marginalizada, existe e se faz presente de forma marcante em algumas regiões do país (apesar do documento remeter diretamente ao Rio de Janeiro, o mesmo processo

estaria ocorrendo no nordeste brasileiro, em especial na Bahia), posteriormente por todo território nacional.

As práticas da Umbanda que homenageiam São Sebastião se aproximam muito das práticas cristãs da mesma forma que usa e abusa da bricolagem de religiões. Com a oração do "Pai Nosso" os trabalhos começam e encerram. Durante a procissão, inusitada para leigos e/ou visitantes que nunca haviam presenciado tal culto, os integrantes cantam, dançam e louvam a São Sebastião.



S. Sebastião-Oxossi: os dois cultos paralelos da cidade / Diário Carioca 20/01/1964.

Fonte: Museu de Cultura Popular, Rio de Janeiro-RJ.
<http://docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=g:\Trbs_S\Funarte\tematico.docpro&pesq> Pasta: Geral - santos. Documento 70.

A fumaça do defumador e a filha¹⁰ de Oxóssi abrem o caminho em uma procissão que não possui curvas fechadas. Ou seja, durante a caminhada o que se forma é um grande círculo no quarteirão em que o "centro de realização dos cultos da Umbanda" se encontra alocado em um movimento como se estivesse protegendo aquele espaço de todos os males. Iluminados pelas luzes das velas e no ritmo da batida dos atabaques entoam pontos cantados como:

CANÇÃO I.

*Todos Os Cablocos Pararam/ Para Ver A Procissão De São Sebastião/ Todos Os
Cablocos Pararam/ Para Ver A Procissão De São Sebastião O Que? O Que
Cabloco?! É A Procissão De São Sebastião/ O Que? O Que Cabloco?! É A
Procissão De São Sebastião*

CANÇÃO II.

*Quem Manda Na Mata É Oxóssi.../ Oxóssi É Caçador... Oxóssi É Caçador.../ Eu
Vi Meu Pai Assuoiar/ E Eu Mandeí Chamar.../ É Na Aruanda Auê!/ É Na
Aruanda Auá!*

*Seu Oxóssi De Umbanda/ É Na Aruanda Auê!/ Eu Corri Mar... Eu Corri Terra.../
Até Que Eu Cheguei Lá No Meu País!*

*Salve Oxóssi Das Matas/ Que As Folhas Da Mangueira Ainda Não Caiu!/ Eu Vi
Chover, Eu Vi Relampejar/ Mas Mesmo Assim O Céu Estava Azul!/ Firma Seu
Ponto Na Folha Da Jurema/ Que Oxóssi É Bamba No Maracatu!/ A Mata Estava
Escura.../ Um Anjo A Iluminou!/ No Centro Da Mata Virgem*

*Seu Oxóssi Anunciou:/ Mas Ele É O Rei, Ele É O Rei, Ele É O Rei!/ Seu Oxóssi,
Na Aruanda, Ele É O Rei! / Oxóssi É Rei No Céu!/ Oxóssi É Rei Na Terra!/ Ele
Não Desce Do Céu Sem Coroa/ E Sem A Sua Missão Cá De Terra! / Oxóssi Mora
No Tronco Da Amendoeira! / Ogum Mora Na Lua/ E Xangô Lá*

*Na Pedreira! / Viva Oxóssi Ê!/ Meu São Sebastião!/ Oxóssi É Caboclo Morador Lá
Do Sertão!/ Viva Oxóssi, Viva São Sebastião!/ Viva Todos Os Caboclos Morador*

¹⁰ O orixá que é atribuído a cada médium, dos que são cultuados na Umbanda, são definidos, na maioria dos casos, por meio do signo de nascimento e/ou pela data de nascimento. Ex.: Segunda-feira (Omolu), Terça-feira (Ogum), Quarta-feira (Xangô), Quinta-feira (Oxossi), Sexta-feira (Oxalá), Sábado (Iemanjá), Domingo (Nanã).

*Lá Do Sertão! / Em Forma, Em Forma!! Em Forma Oxóssi Sete Ondas! / No
Recinto De Umbanda/ Ele É De Lei!! Viva Oxóssi! Ele É De*

*Lei! / Sete Ondas Reluziu! Quando Oxóssi Surgiu! / O Seu Oxóssi Mora Lá Nas
Matas Onde Pia Cobra!! Lá No Juremá!! Seu Capacete É De Penas De Ema!! Ele É
Oxóssi, Capangueiro Da Jurema!! Quem Manda Na Mata É Oxóssi!! Oxóssi É
Caçador! Oxóssi É Caçador! / Okê Bambocrim!! Esse Mundo É De Oxalá!! Viva
Oxóssi Na Aruanda Auá!*

*Oxóssi É Cassuté De Umbanda!! É Na Aruanda!! É Na Aruanda Auê! / Atira,
Atira, Eu Vai Atirar!! No Rei Bambá Eu Vi Atirar!! Veado No Mato É Corredor!!
Oxóssi Na Mata É Caçador!! É Zambi Quem Governa O Mundo!! É Zambi Quem
Vem Governar!! É Zambi Que Governa A Estrela*

*Que Clareia Oxóssi Lá No Juremá!! Okê! Okê! Okê! (2x)/Okê, Meus Caboclos,
Okê! / Ele Me Disse Com Firmeza,/ Precisa Ordem De Nosso Pai Oxalá! / Caboclo
Da Mata Virgem,/ Da Mata Cerrada Lá Na Juremá/ Quem Manda Na Mata É
Oxóssi*

*Quem Manda No Céu É Oxalá!! Okê Caboclo, Quero Ver Girar/ Quero Ver
Caboclo De Umbanda Arriar!! Naquela Estrada De Areia,/ Aonde A Lua Clariou/
Onde Os Caboclos Pararam/ Para Ver A Procissão De São Sebastião*

*Okê, Okê Caboclo/ Meu Pai Oxóssi É São Sebastião./ Oxóssi Vem.../ Xangô Na
Pedreira Bradou!! Ogum Lá Na Lua Confirmou, Ô Jurema!! Oxóssi Na Mata É
Caçador! / Oh, Ele É Capitão Na Marambaia! (3x)/*

*Oh, Ele É Seu Oxóssi Na Urucaia! /Caboclo Roxo, Da Cor Morena.../ Ele É Seu
Cassuté/ Capangueiro Da Jurema!! Ele Jurou, Ele Jurava/ Pelos Conselhos Que A
Jurema Lhe Dava! / E O Veado Fugiu.../ E Oxóssi Chegou Na Bahia! Segura O
Ponto, Mamãe Sereia!*

*Oh, Ganga! / Oxóssi Não Há Tatá Nuarou Ô!! É Baba É Barebou!! Oxóssi, Vossos
Filhos Ele Salvou!! É Baba É Barebou! / Oxóssi Oxóssi, Ele É O Rei Das Matas!!
Oxóssi Mora Na Raiz Da Bananeira!! Oxóssi Vem Abençoar Nossa Terreira/ Eu Já
Cansei De Pedir Senhor Oxóssi*

*Uma Choupana Para Mim Poder Morar/ Folha Seca Balançou!! Saravá Oxóssi,
Nossa Banda Saravá!! Ele Vem Com Deus Nosso Senhor! / Oxóssi Assoviou Na
Mata.../ Ogum Bradou No Humaitá!! Filhos De Umbanda Louvaram:*

*Saravá, Oxóssi, Saravá! / Fez Barulho Na Cachoeira/ Sobre A Pedra Ela Rolou!!
Com Sua Flecha Certaíra/ É Oxóssi Que Chegou! /*

Oxóssi Quando Vem Lá De Aruanda Vem Chegando De Aruanda!! Oxóssi

*Vem.../ Vem Salvar Filhos De Umbanda! / Estava Na Minha Praia/ Vi A Sereia
Cantando/ As Ondas Do Mar Chorando...*

*Yemanjá, Yemanjá!! Sou Beira-Mar, Beira-Mar!! Deixa A Sereia Cantar.../ Não
Deixa As Ondas Chorar!! Oxóssi Assobiou/ Lá No Humaitá!! Ogum Venceu
Demandas/ Companheiro De Oxalá! / O Vento Na Mata Zuniu...*

*Trazendo Forças Pra Seus Filhos De Umbanda/ Ele É Caboclo, Ele É Flecheiro
Atirador!! Na Aruanda Todo Oxóssi É Caçador! / Oxóssi Mora Na Lua/ Só Vem
Ao Mundo Para Clarear!! Queria Ver Um Oxóssi*

*Para Com Ele Eu Falar!! Oxóssi Ê Ê/Oxóssi Ê Á Oxóssi E Rei Das Matas /Onde
Canta O Sabiá!! Eu Vou Pedir Licença Para Oxóssi/ Para Saravar Nas Matas Da
Jurema!! Saravá Pai Xangô Lá Na Pedreira/ Firma Seu Ponto Mãe Oxum Na
Cachoeira*

Ao retornar para o centro de umbanda, antes de adentrarem, uma pausa para orações e pedidos. E, já dentro do espaço, mais danças e homenagens a São Sebastião e Oxossi ao som dos atabaques e pontos cantados (como os já citados acima). Praticamente no fim da prática festiva integrantes do "centro" entregam aos visitantes alimentos que estiveram desde o início compondo o interior do altar, alimentos estes abençoados por São Sebastião e protegidos por Oxossi. E neste momento os presentes acreditam não apenas alimentar o corpo como também a alma afastando de si todos os males.

Agora o Brasil conhece São Sebastião

Ao trazer a história e imagem de São Sebastião para o "Novo Mundo" os lusos nos apresentaram um mortal que parecia se importar com os anseios e problemas da população. Um mártir que, de certa maneira, se tornava próximo do povo. O fato é que a imagem do mártir se difundiu Brasil adentro auxiliado pelas inúmeras práticas

culturais/festivas/religiosas afro-brasileiras¹¹ e indígenas, que obtiveram um papel importante neste processo.

Algo a ser considerado neste momento é que os brasileiros, aqui me referindo desde a formação do país, apesar de constituírem o maior número de católicos do mundo sempre se diferenciaram em relação a sua formação cristã. O Brasil é um país continental e isto influenciou diretamente na (re)criação e (re)adaptação de culturas e práticas religiosas.

Tal influência seria tão forte que uma das cidades brasileiras até mesmo receberia o nome do Santo São Sebastião do Rio de Janeiro local em que a devoção ao mártir foi oficializada, sem esquecermos dos mais variados e distantes vilarejos e povoados que já tinham o santo flechado como principal intercessor e protetor contra a peste, a fome e a guerra.

Em grande parte dos momentos sempre ligamos São Sebastião às pestilências que uma sociedade por ventura esteja enfrentando, mas esquecemo-nos que o mesmo é um santo guerreiro e aqui em terras brasileiras, ele seria constantemente invocado para ajudar a proteger as colônias de invasões estrangeiras, sendo a mais conhecida, a incursão francesa e o aparecimento da imagem do mártir no momento do conflito o que teria ajudado os colonos e a guarda real a expulsar os invasores.

[...] Enquanto os índios e portugueses com sua natural bravura, combatem sem medida, sem disciplina, alguém caindo de joelhos e de mãos postas, à detonação de uma roqueira que dispara e incendeia um punhado de pólvora, exclama: " - Valha-me o mártir São Sebastião! [...] [...] Os tamoiros, amedrontados, desertam com as suas canoas, deixando algumas aprisionadas e alguns cativos. [...] [...] Depois deste ataque, os guerreiros vitoriosos, adornados de flores e no meio de hinos de festa, dirigiram-se ao templo, a render graças a S. Sebastião [...] [...] É da lenda que os aliados dos

¹¹ Percebo aqui cultura afro-brasileira como sendo uma hibridização cultural e religiosa envolvendo práticas africanas e brasileiras. Em grande parte dos momentos é notável que, apesar das influências e uma e de outra, cria-se e (re)cria-se algo novo. É uma cultura que se reinventa e se perpetua no território brasileiro.

franceses (Tamoios)¹² recordando-se daquela hora fatal, perguntavam aos portugueses: "- Quem era aquele gentil-homem que andava armado durante o conflito, e saltando em vossas canoas?" Ao que eles respondiam, na convicção inabalável de suas crenças: "- O gentil-homem que vistes, era S. Sebastião, o nosso padroeiro." [...] (MORAIS FILHO, 1979. p. 144)

[...] Na batalha final contra os franceses que ocupavam a Guanabara, "a crença, segundo a tradição corrente entre os tamoios e assinalada por alguns dos nossos cronistas, entre os quais Melo Morais pai, diz que o próprio santo protetor da cidade foi visto de envolta com os portugueses, mamelucos e índios, batendo-se contra os calvinistas." [...] [...] E o dia da luta coincidiu com a festa de São Sebastião, 20 de janeiro de 1567. [...] (CASCUDO, 1988. p. 702).

Sendo ou não aquele gentil-homem São Sebastião, o fato é que as lendas criadas em torno desta batalha, e a assimilação de um dos guerreiros como sendo o próprio mártir, avançaram os anos reforçando ainda mais a presença e a imagem do santo dardejado em terras brasileiras, principalmente entre os indígenas e colonos portugueses.

É possível, de certa forma, afirmar neste momento que a vinda da relíquia do Velho Mundo para o "Novo Mundo" tinha como principal objetivo auxiliar nas disputas religiosas entre católicos e protestantes representados aqui por portugueses e franceses. No momento em que o reino Francês inicia suas incursões nas colônias portuguesas com a intenção de explorar a região, a coroa portuguesa em conjunto com a Igreja Católica representada pelos jesuítas iniciam um processo que podemos chamar de propagação e (re)afirmação das práticas católicas, de forma a tentar combater possíveis influências protestantes, pois "o juízo geral dos jesuítas quanto aos franceses era o de que os "invasores" heréticos não só feriam o que consideravam de sua posse por direito como vinham principalmente com a intenção

¹² Mesmo com a tática de aproximação e discurso de paz por parte dos portugueses aos nativos e guerreiros que dominavam a costa brasileira, com a real intenção de evitar a entrada dos hereges protestantes nestas terras, os Tamoios acabam se aliando aos franceses, fazendo parte mais tarde de um episódio que iria marcar a história da cidade do Rio de Janeiro.

de afastar os indígenas do caminho da salvação" (CARDOSO, 2010, p. 41). Agora as disputas políticas, econômicas e religiosas se tornam evidentes e a presença da relíquia reforça os laços de fé e devoção ao santo flechado.

A partir disto, oficialmente a devoção a São Sebastião parte do Rio de Janeiro para o restante do país, apesar de que as memórias e práticas dos subalternos (índios e negros) diz o contrário que desde a chegada dos portugueses e seu primeiro contato com os indígenas o santo já teria se propagado em meio às práticas culturais religiosas locais, se intensificando com a chegada dos negros para as lavouras de açúcar e a hibridização cultural religiosa como meio de resistência negra à imposição dos preceitos cristãos. Como tais trabalhadores foram dispersos por todo território este também poderia ter sido um caminho para a ramificação e enraizamento do culto a São Sebastião.



Mapa do período colonial. Fonte: <http://semiedu2013.blogspot.com.br/2013/04/10-fatos-que-marcaram-o-brasil-colonial.html> Adaptação: OLIVEIRA, Anderson A. G. de. 2014.

O mapa acima demonstra uma possível vertente de ramificação da devoção ao santo da chegada dos portugueses às disputas e à presença da relíquia no Rio de Janeiro levando em

consideração as práticas festivas no interior do Brasil. Já a imagem a seguir intitulada "Os caminhos da fé" traz um mapeamento sobre a devoção por região, mas percebe-se que no mesmo, São Sebastião só aparece em destaque em duas localidades, Rio de Janeiro e Acre. A partir dele, poderia subentender-se que não haveria manifestações em louvor ao santo flechado ou que seriam insignificantes perante a outros santos da Igreja Católica. Mas qual seria o método utilizado para confecção de tal mapa? Seria a partir das informações oficiais do clero?

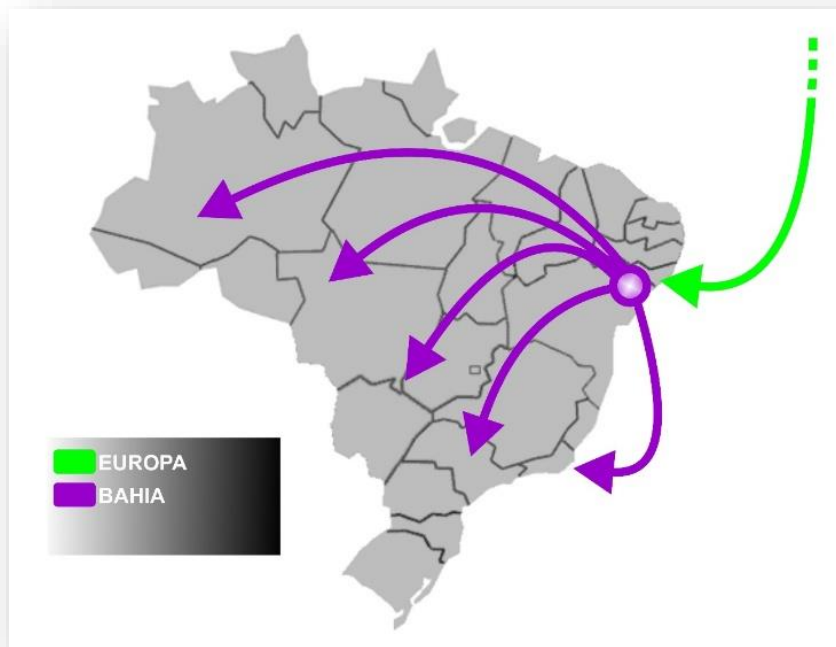
O fato é que o mesmo se torna obsoleto e se contradiz com as inúmeras práticas festivas populares em relação ao santo. Seria então uma forma de controlar tais práticas e devoções?

Já observamos, no decorrer do trabalho, que o Mártir São Sebastião se torna figura marcante e presente nas famílias brasileiras principalmente por sua ligação com a economia familiar. Sendo assim, não há uma única hipótese de ramificação das práticas em sua devoção e, contradizendo o mapa acima, o mesmo embrenha pelo interior brasileiro e mesmo não sendo considerado o santo oficial de algumas regiões, as práticas festivas em louvor ao mártir se tornam marcantes e em alguns momentos superando as festas em louvor aos santos padroeiros.

O que quero dizer aqui é que mesmo à margem do que a Igreja Católica e o mapeamento acima feito indica as práticas culturais religiosas em que trazem São Sebastião como protagonista da fé são extremamente difundidas, variando em relação ao lugar e ao público no qual se encontram inseridas.

Por muitos anos o Rio de Janeiro fora o centro administrativo religioso do país, ou seja, todos os assuntos relacionados às igrejas e ao clérigo espalhados pelo território deviam obediência a ele como se o Rio fosse a matriz da Fé. Além do que, no momento em que a Igreja Católica observa uma crescente ascensão nas práticas festivas culturais religiosas, há uma série de tentativas de se controlar e organizar as mesmas. Seria o mapa acima uma forma de controle baseado apenas em registros oficiais?

Mas se levarmos em consideração que a colonização de fato se consolida no Brasil anos mais tarde, e que desse processo o Rio de Janeiro começa a ganhar destaque por ser alvo constante de tentativas de invasão por outras nações imperialistas e/ou exploratórias, além da relevante penetração das bandeiras na expansão do território que até então era limitado pelo Tratado de Tordesilhas, poderíamos também, como demonstra o próximo mapa, ver o Rio de Janeiro como o propulsor das práticas festivas religiosas tendo como principal homenageado São Sebastião. Até porque, o Rio de Janeiro torna-se por muitos anos a referência e uma das cidades mais importantes do país, capital, abrigando o centro administrativo, político e religioso do país, levando todos os estados a relacionarem com essa metrópole.



Mapa: Trilhas de São Sebastião I. Construção de: OLIVEIRA, Anderson A. G. de. 2014.



Mapa: Trilhas de São Sebastião II. Construção de: OLIVEIRA, Anderson A. G. de. 2014.

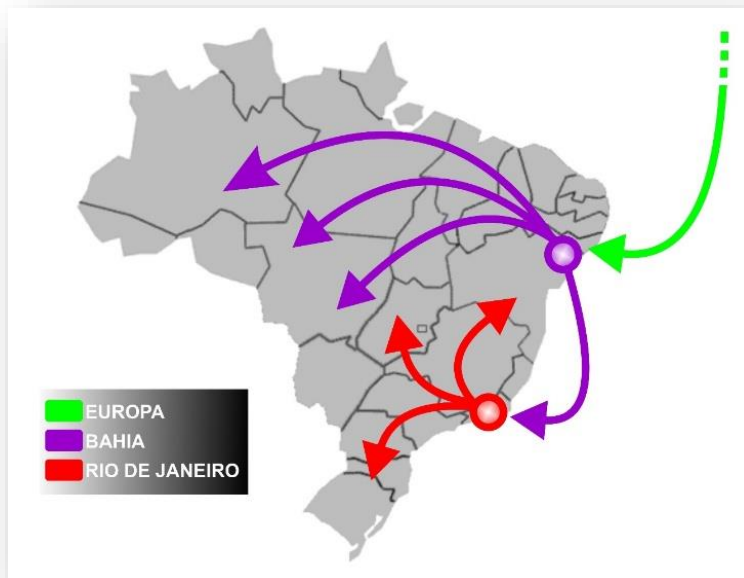
Indo mais distante em nossos pensamentos ambas as hipóteses poderiam muito bem coexistir em um sistema de migração lógica da devoção ao santo, seja a partir da Bahia, onde os portugueses abarcaram pela primeira vez trazendo com eles toda bagagem cultural e religiosa (sem aqui entrar em detalhes como essa forma foi imposta por uma classe dominante), como também levando-se em consideração toda a importância do Rio de Janeiro durante o seu período de dominação política, e também as Bandeiras, que levaram à expansão do território por interesses basicamente econômicos.

Todos esses vestígios poderiam estar dentro desse processo de um caminho trilhado pela imagem de São Sebastião, e/ou ao menos dos grandes mitos vinculados ao seu nome em relação às pestilências e principalmente em relação à agricultura familiar. Se pensarmos, é claro pela lógica de Augusto Saint-Hilaire em relação ao surgimento do caipira, as análises de Antônio Cândido, em *Parceiros do Rio Bonito*, os primeiros formatos de Villas próximo ao que chamamos

de interioranas simples, mas ao mesmo tempo complexas e intrigantes.

Ou seja, todas as teorias e "caminhos da fé" em relação ao santo Sebastião, poderiam por que não, dialogar a partir dos muitos rastros da logística da expansão do território como nos demonstra o mapa a seguir. Pois, segundo essa hipótese, o santo passa a ser conhecido de forma lenta, mas gradual a partir dos viajantes e do próprio sistema que levaria a uma abertura das fronteiras do desconhecido e delinearía aquilo que conhecemos hoje enquanto Brasil. Isso explicaria, por exemplo, como São Sebastião estaria em destaque em duas regiões do mapa os caminhos da fé logo acima citado, mas o que reforça a crítica ao mesmo em não levar em consideração as práticas religiosas populares, que encontram-se à margem das oficiais o que o restringe das demais áreas do mapa.

A representação cartográfica abaixo tenta demonstrar, portanto, um possível roteiro que fosse plausível dentro do sentido natural, e porque não geográfico, da logística de expansão do território e de mobilidade a partir de aproximações culturais entre estados, províncias e villas.



Mapa: Trilhas de São Sebastião III. Construção de: OLIVEIRA, Anderson A. G. de. 2014.

No entanto, independentemente do caminho em que tenha percorrido a devoção e a adoração ao santo flechado, o fato é que o mesmo obteve em terras brasileiras uma receptividade incrível em qualquer lugar em que fora apresentado, principalmente por sua aproximação do real e das necessidades humanas, o que o torna ainda mais próximo dos devotos, como se não estivessem em patamares tão distantes, ou seja, como se o mártir fosse um membro, uma parte constante e importante para a manutenção das comunidades por onde passou e ficou.

O sertão goiano e a devoção ao santo flechado

Por vários motivos e caminhos desconhecidos ou pressupostos a devoção a São Sebastião chega ao interior goiano, mas são dois fatores que nos chamam atenção e se tornam principais propulsores das práticas festivas religiosas em sua devoção.

O primeiro refere-se às grandes guerras. Segundo a memória popular e a fala de inúmeros moradores da região durante os grandes conflitos mundiais, em especial a Segunda Grande Guerra, quando o Brasil teve um papel mais efetivo, inúmeras famílias pelo país, principalmente no sudeste goiano, se apegaram ao santo flechado por ser considerado um santo guerreiro. Já a segunda possibilidade nos remete à agricultura familiar em que se inseriam, pois o mártir considerado protetor contra as pestilências e manutenção das plantações e animais, seria o que manteria a comida na mesa, tendo em vista que o pouco que lhes sobrava viraria moeda de troca para produtos que não poderiam ser produzidos nas pequenas propriedades como o sal (para a comida e para o gado na época de seca) e o querosene (para as lamparinas).

De um modo ou de outro ambas as possibilidades acabam se mesclando e perpetuando-se no decorrer dos anos. Em algumas regiões o santo flechado tornara-se padroeiro e santo de destaque na devoção popular. As comemorações em louvor a São Sebastião na região da Anta Gorda, município de Catalão - GO, por exemplo,

iniciara após a senhora Albina uma antiga moradora da comunidade doar um pequeno pedaço de terra a São Sebastião para que, dessa forma, protegesse sua família dos temores da guerra (pela fala de outros moradores detectamos que a época referida diz respeito à Segunda Guerra Mundial). Bem como relata Diogo:

[...] Meu avô, o tio Pedrinho e o tio Zé... a Segunda Guerra Mundial... foram convocados pra ir, né? Já tinham servido o exército um tempo... aí eles já tava, acho que em Brasília ou é em São Paulo pra poder embarcar pra ir, aí meu bisavô, minha vó, minha bisavó, todo mundo, né? chorando demais... parece que o tio Zé, um dos irmãos, dos três irmãos, tava tipo assim... ia casar... tava tudo arrumado pra casar e tal, se preparando, fazendo os doce pra festa de casamento! É... todo mundo com medo demais, né? "- Ah! eles não volta vivo", e tal e aquela coisa... tinha muito tempo que tinha servido (o exército) não tinha experiência com... como se diz, nunca tinha matado ninguém, né? nunca tinha... aí fez a promessa... pediu a São Sebastião que desse uma... aplacasse lá a guerra e não precisasse, não fosse preciso deles ir... dos filhos deles ir pra servir, que ele ia fazer uma igreja pra São Sebastião e ia fazer a novena todo ano... [...] [...] Eles tava lá, né? pra embarcar e voltou pra trás... hora que chegou na contagem... chegou pertim deles, eles foram dispensados... [...] [...] É porque São Sebastião ele intercede contra a guerra, né? Cê vê que eu canto: "- Livra nós da peste e da guerra... Livra nós da peste e da guerra..." E por ele ter sido soldado também, né? guerreiro... [...] [...] Aí eles chegaram... Quando eles tavam achando que eles já tinha, como se diz, ido embora... passou uns dia... aí acho que começaram uma novena na roça, antes deles terminar a novena de São Sebastião eles chegaram, aí foi... tem a devoção... na família toda tem a devoção a São Sebastião... minhas tias, os mais velhos, todo mundo conta essa história... [...] (Entrevista realizada com Diogo Gonçalves Rezende¹³ em Catalão-GO, Janeiro de 2013).

Enfrentava-se um período muito difícil em nível mundial e, sobretudo, os mais católicos estreitaram os laços com São Sebastião por ser ele o protetor dos moradores do campo, dos animais, responsável também pela proteção contra pestes e outros males como

¹³ Diogo Gonçalves Rezende é Capitão da Folia de Reis da cidade de Catalão-GO e da Folia de São Sebastião, pertencente à Mata Preta, área rural do mesmo município.

já dito. Diante de tanta devoção o santo foi eleito o padroeiro da comunidade Anta Gorda.

Segundo as falas dos moradores da região o primeiro local em que as pessoas se reuniam para as rezas, logo após a doação do terreno, era um “ranchão de palha e buriti”. É então que sentindo a necessidade de uma melhor estrutura o senhor João Ferreira da Silva constrói uma pequena igreja, mas que fica de pé por pouco tempo, pois é derrubada durante uma tempestade.

Então, por volta do ano de 1968, se “levanta” o barracão da comunidade onde as pessoas se reuniam para as missas, em cuja lateral era anexada uma lona durante o período festivo para que, dessa maneira, pudesse acomodar todos os moradores da comunidade e de outros lugares da região.

Na região sudeste de Goiás as comunidades rurais estão presentes na composição geográfica e cultural dos municípios. Esses lugares não são apenas espaços produtivos, eles trazem na sua composição a cultura, os saberes e fazeres dos moradores da região, além de referendar a trajetória de vida das famílias que se confundem com a do lugar e vice-versa.

Com as reviravoltas econômicas das últimas décadas as pequenas propriedades rurais para se manterem enfrentaram uma série de transformações de múltiplas ordens. A manutenção das relações de pertencimento com o lugar foi o alicerce que permitiu, dentro desse processo, a sustentação dos laços de vizinhança, das ajudas compartilhadas, da pequena propriedade rural e a fixação do homem no campo frente à modernização da agricultura¹⁴.

¹⁴ Graziano da Silva (1996) utiliza o termo modernização para designar as transformações capitalistas na base técnica da produção agrícola, que passou a utilizar insumos fabricados industrialmente. Portanto, para o autor, o termo modernização se aplica ao referido processo, especificamente durante o período pós-guerra, quando começam as importações de tratores e fertilizantes num esforço por aumentar a produtividade. O período que marca realmente a transformação no meio

Nessa lógica percebemos que o Centro-Oeste brasileiro, em especial o Estado de Goiás, possui uma economia agrária muito forte. Tal economia se desenvolve principalmente a partir da década de 1960, com o advento de uma série de programas e projetos voltados para as mudanças econômicas e tecnológicas da área rural do país. Entretanto, essas políticas não beneficiaram a todos, e eram voltadas principalmente para a população mais privilegiada ou seja, os grandes latifundiários.

As economias familiares sofreram uma grande transformação, pois ou se adaptavam àquela nova realidade ou eram obrigadas a se deslocarem para a cidade, especialmente por não conseguirem competir com os grandes fazendeiros e suas gigantescas produções.

Aqueles que insistiram em permanecer em suas terras mantiveram acesa a chama dos saberes herdados das relações de vizinhança, da ajuda mútua, do somar esforços com a comunidade em prol da melhoria do grupo.

A luta por se manter na terra é sinônimo de energia vital que finca os sujeitos no lugar e lhes permite, ao mesmo tempo, experimentar o progresso, sem perder de vista a sua relação cultural com a comunidade. É claro que não são todos que comungam dessa assertiva, porém grande parte dos que permanecem no campo e estão ali desde sua infância tentam restabelecer os vínculos de solidariedade, de partilha com outras famílias mantendo o sentido que a vida no campo tem para eles, mesmo considerando a saída de um grande número de moradores das zonas rurais para as cidades.

Contudo, em meio a todas as dificuldades, os sujeitos que compõem o universo interiorano de Goiás buscam no santo dardejado o amparo para enfrentarem todas as adversidades. Entre uma reza e outra observa-se uma lágrima, um abraço, um olhar. São pessoas que agora relembram de pessoas queridas e momentos de suas vidas. São "fulanos" e "fulanas" que movidos pela fé se emocionam perante a

rural brasileiro é a década de 1970, quando o Estado começa a atuar de forma incisiva no sentido de impulsionar o surto modernizador.

imagem do santo flechado, se ajoelham pedindo e agradecendo, e tocam a imagem como se tivessem tocando o próprio mártir. Uma fé e uma solidariedade que rompe o interior goiano.

Referências

AQUINO, Maurício de. **O conceito de romanização do catolicismo brasileiro e a abordagem histórica da Teologia da Libertação.** Horizonte, Belo Horizonte, v. 11, n. 32, p. 1485-1505, dez. 2013.

BERKENBROK, Valney J. **A experiência dos orixás: um estudo sobre a experiência religiosa no candomblé.** Petrópolis, RJ. Vozes, 1997. p. 111 a 115.

BRITO, Selma de Sousa Brito. Diálogos e sincretismos na atualidade: o glorioso São Sebastião visita o Mansu Nangetu durante trezena de Santo Onofre. **Anais dos Simpósios da ABHR.** Religião, carisma e poder: As formas da vida religiosa no Brasil, São Luís, UFMA, 2012. v.ol. 13. Disponível em:

<http://www.abhr.org.br/plura/ojs/index.php/anais/article/viewFile/450/361>

CARDOSO, Vinícius Miranda. **Emblema Sagitado: Os Jesuítas e o Patrocínio de São Sebastião no Rio de Janeiro, Séculos XVI-XVII.** Dissertação do Programa de Pós-graduação em História, na Área de Concentração em Estado, Cultura Política e Ideias. Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Seropédica, RJ, 2010.

CASCUDO, Luís da Câmara. **Dicionário do folclore brasileiro.** 6. ed. - Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1988. p. 702.

COUTO, Patrícia Navarro de Almeida. **Morada dos Encantados: Identidade e Religiosidade entre os Tupinambá da Serra do Padeiro - Buerarema, BA.** Dissertação do Programa de Pós Graduação em Ciências Sociais da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia, 2008. p. 103

CUMINO, Alexandre. **História da Umbanda: uma religião brasileira.** São Paulo: Madras, 2010.

DOMINICI, Ryan Santos; MARTINS, Valquíria. Dom Sebastião: do mito português a adoração maranhense. Vol. 13 (2012): **Religião, carisma e poder: As formas da vida religiosa no Brasil** - 29/05 a 01/06/2012, São Luís, UFMA.

DUTRA, Bruno Rodrigo. "**São muitas Bandas de uma só**" - Identidade religiosa da Umbanda - Estudo de caso na casa "O Além dos Orixás": Contagem-MG. Dissertação de mestrado do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, 2011.

FERRETI, Mundicarmo. Encantados e encantarias no folclore Brasileiro. **Anais do VI Seminário de Ações Integradas em Folclore**. São Paulo, 2008. p. 01.

KATRIB, Cairo Mohamad Ibrahim; MACHADO, Maria Clara Tomaz; ABDALA, Mônica Chaves (Org.). **São Marcos do Sertão Goiano: Cidades, memória e cultura**. Uberlândia: EDUFU, 2010.

LOPES, Rodrigo Barbosa. **Olhares sobre a Umbanda: o cultuar de orixás na e pela cidade de Uberlândia**. Dissertação de mestrado do Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal de Uberlândia, 2011.

MACHADO, Maria Clara Tomaz. Religiosidade no cotidiano popular mineiro: crenças e festas como linguagens subversivas. **História & Perspectivas**, Uberlândia, n. 22, jan./jun. 2000.

_____. **Cultura Popular e Desenvolvimentismo em Minas Gerais: caminhos cruzados de um mesmo tempo (1950-1985)**. Tese de Doutorado do Programa de Pós-graduação em História pela Universidade de São Paulo, 1998.

MAGNANI, J. G. C. **Umbanda**. São Paulo: Ática, 1991. p. 33.

MORAIS FILHO, Melo. **Festas e tradições populares do Brasil**. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1979. p.144.

MORAIS, Mariana Ramos de. **Nas teias do sagrado: registros da religiosidade afro-brasileira em Belo Horizonte**. Belo Horizonte, MG: Espaço Ampliar, 2010.

NETO, Wenceslau Gonçalves. **Estado e Agricultura no Brasil**. São Paulo: Hucitec, 1997.

OLIVEIRA, Anderson A. G. de. **Lá vem chegando São Sebastião, vem aqui te visitar**: festas, andanças e folias no interior goiano (1960/2014). 2014. Dissertação (Mestrado em História Social) – Programa de PósGraduação em História, Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2014.

OLIVEIRA, Eduardo. Epistemologia da Ancestralidade. **Revista de sociopoética e abordagens afins**. v. 4 n. 2 março/setembro de 2012. Disponível em:
<http://www.entrelugares.ufc.br/phocadownload/eduardo-artigo.pdf>

ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro**: umbanda e sociedade brasileira. São Paulo: Brasiliense, 1999.

REIS, Alcides Manoel dos. **Candomblé**: a panela do segredo. São Paulo: Mandarim, 2000. p. 57.

SANTOS, Anselmo José da Gama. **Terreiro Makambo**: espaço de aprendizagem do legado banto no Brasil. Brasília: FCP, 2010.

SOUSA, Alexandre Melo de. Entre terreiros e encruzilhadas de Fortaleza: estudo léxico- semântico do vocabulário umbandístico. **Revista Philologus**, ano 13, Nº 39, 2002. (disponível em:
<http://www.filologia.org.br/revista/39/05.htm>).

Conheci Maria Clara em 2001, quando participei da entrevista do processo seletivo de ingresso ao Programa de Pós-graduação em História. Ela olhou dentro dos meus olhos e me perguntou porque desejava fazer parte do Mestrado, quando respondi que era um desejo de me aperfeiçoar, de ser um pesquisador no campo da Cultura Popular. Ela novamente me questionou se estaria disposto e empenhado em enveredar pelas práticas culturais e mais que isso pela História, já que vinha de uma outra área do conhecimento. Eu disse que sim. Eu nem imaginava que aquela professora que me entrevistava seria futuramente minha orientadora, amiga, parceira de pesquisas e colega de trabalho... E lá se vão quase 20 anos de convivência!

Você lembra Maria Clara, quando íamos ter nossas orientações e te entregava o material redigido a mão com as folhas amassadas e com várias sementes de melancia? E você lia e me devolvia sangrando meus textos e me dizia: quero você aqui em 15 dias com o texto refeito. Eu me esforçava para cumprir os prazos e não te decepcionar... E valeu a pena!

Lembra das malas de livros que você me emprestava e dos muitos outros que você me deu porque eu não tinha condições de adquirir? Você é o meu grande espelho e quem me deu oportunidades, me ensinou a trilhar caminhos, me incentivou a prestar concurso para professor universitário, inclusive me emprestando livros e me dando dicas que foram essenciais.

Foi com você que aprendi o sublime segredo da escrita poética, de ver com sensibilidade o outro, de mergulhar na subjetividade das falas dos entrevistados, de transformar letras em imagens com a produção de documentários, de dar vida ao texto nas muitas produções que fizemos em parceria.

Nunca esquecerei das oportunidades que você me possibilitou de crescer dentro e fora da UFU, me dando o privilégio de ser seu braço direito em projetos e empreitadas na administração superior. Me orgulho do que sou e da relação que construímos. Saiba que levarei você por toda a minha vida como exemplo de ser humano, de profissional, de amiga, de confidente, de madrinha, de segunda mãe que sempre ouviu meus lamentos, meus choros, compartilhou dos meus sonhos, das minhas vitórias sempre com uma palavra de apoio... Se sou o que sou, se estou aonde estou devo a você a transformação de sonhos em realidade...

Gratidão!

Cairo

Festas e comemorações festivo-devocionais: nos caminhos do São Marcos

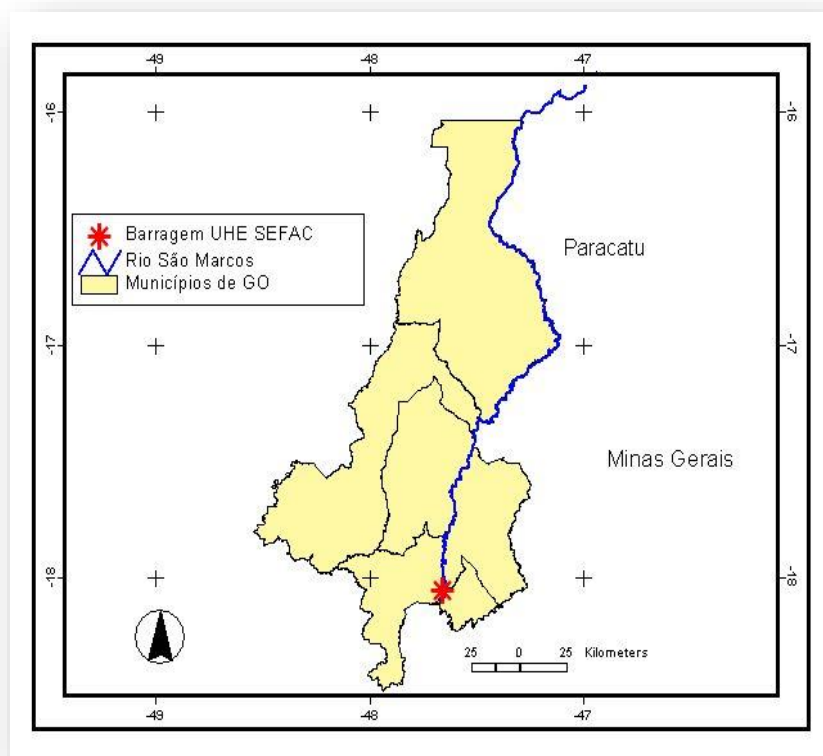
Cairo Mohamad Ibrahim Katrib

Esse artigo tem como proposta refletir sobre o processo de preservação patrimonial dos bens da cultura imaterial, compreendidos como propiciadores do entrelaçamento de símbolos e significados capazes de reavivar a memória individual e/ou coletiva dos grupos sociais. Os bens imateriais que propiciam a materialização das expressões da cultura de um dado lugar ou grupo social, aqui exemplificado pelas devoções religiosas que envolvem fé e festa na região no entorno da Usina Hidrelétrica Serra do Facão, entre os municípios de Goiás e Minas Gerais, nos proporciona o estabelecimento de uma conexão bastante significativa entre as categorias religiosidade e patrimônio cultural.

Tal dimensão envolve uma relação espaço-temporal que também merece destaque, uma vez que toda a relação tecida entre os grupos sociais e as formas de concretização da sua religiosidade leva em consideração a afinidade que tecem com o lugar, o vínculo identitário estabelecido entre os moradores com tais práticas devocionais e com a teia de sociabilidades que se entrecruzam, fruto das vivências e experiências compartilhadas no exercício das práticas-saberes-fazer materializados em festas, devoções e outras diversas formas de expressão do sagrado.

O resultado aqui apresentado é fruto de uma pesquisa de levantamento patrimonial realizado em Goiás e Minas Gerais, entre os anos de 2008 a 2011, junto aos moradores da região do rio São Marcos e das cidades no entorno. Todo o levantamento patrimonial foi concretizado num momento em que a comunidade se encontrava cercada de inquietações e incertezas sobre a permanência ou não na região, já que grande parte da área nas proximidades do rio São

Marcos seria alagada pelas águas da barragem Serra do Facão. (ver mapa 1).



Mapa 1 - Localização geográfica da UHE Serra do Facão. Autor: CASTANHO, R.B.,2010.

Nesse contexto, cerca de 120 famílias distribuídas pelos municípios de Catalão, Davinópolis, Campo Alegre, Ipameri, Cristalina, em Goiás e Paracatu, em Minas Gerais, foram os nossos interlocutores, para isso, levamos em consideração a relação que possuíam com o lugar e as alternativas criadas para manter viva a história e a memória de suas famílias com o local afetado pelo empreendimento.

Ao iniciarmos em 2008 os primeiros contatos com esses sujeitos e convivermos com grande parte deles durante cerca de 2 anos, período que durou o levantamento de dados, os registros

fotográficos, as filmagens, a realização de entrevistas, as atividades de educação patrimonial, as reuniões, dentre tantos encontros, percebemos que ao falar do futuro as vozes vinham embargadas e repletas de reticências exprimindo a situação atual vivenciada. Contudo a rememoração das suas histórias tinha como disparador dessa memória silenciada algum fato, acontecimento que era narrado possibilitando um reencontro com as suas heranças culturais mais distantes.

A maioria dessas famílias residia na zona rural e, ao mergulharmos no seu cotidiano, fomos reavivando histórias, lembranças e recordações, angústias, medos e inseguranças, mas também redescobrimos sujeitos e cenários que mesclavam os dons herdados com as artes do saber, do fazer e do viver. Uma simbiose de sentidos veio à tona reforçando o significado das pertencas identitárias, das sociabilidades, da religiosidade, da coletividade para a manutenção cultural da população. Essa interação nos foi apresentada na forma de relatos de fé e de devoção expressos por meio de benzeções, rezas e festividades com forte carga sentimental cuja relação tecida com tais expressões da cultura e da religiosidade local se confundia com o próprio sentido do viver dos atores sociais residentes na região da Serra do Facão.

Alguns moradores, movidos por forte saudosismo, trouxeram à época, memórias vividas e partilhadas em diferentes tempos e contextos, fruto da junção passado-presente, assumindo sentido de força motriz regente da vida e da relação com o lugar.

Vejamos pelas falas dos moradores como cada um se conectava com as expressões da cultura local sejam elas festivas ou religiosas:

[...] tem umas festas aqui na fazenda vizinha que junta um pessoal, vem e faz a festa e nós vamos. As festas da Soledade[região rural no município de Campo alegre de Goiás]. Ai nós vamos rezamos o terço, fazemos o altar! [...] São muitos os santos que comemoramos que são tradição daqui mesmo, do lugar. Tem Nossa Senhora Aparecida, tem Santos Reis também, né! (Morador da região de Campo Alegre. Depoimento, 2009).

[...] a gente já nasceu com aquela fé, sabe? E vem participando da Folia a muitos anos. Meus pais contavam que essa fé vem desde o tempo dos meus bisavôs e a gente tá até hoje, eles já se foram, mas deixaram a responsabilidade pra gente, né! E como a gente tem que seguir, nós então seguimos, e, graças a Deus e aos Santos Reis, nós não deixamos de fazer a festa! (Morador da região de Davinópolis. Depoimento, 2009).

[...] a fé em São João Batista vêm de família [...] Ela acompanha a minha família e me acompanhará até o fim de minha vida, e eu tenho passado isso para os meus filhos e espero que eles sigam a minha devoção a São João, porque eu sempre passei isso pra eles (Morador da região de Catalão. Depoimento, 2009).

As falas acima reiteram a intimidade da comunidade no entorno do rio São Marcos com o sagrado permitindo a atualização dessa religiosidade por meio da tradição familiar que é o elo tonificante que une as pessoas às suas crenças e à comunidade. Essas pessoas, na sua simplicidade demonstraram à época muita familiaridade com o sagrado, tendo a proteção divina como uma certeza. Elas sabiam que, para cada obstáculo diário, existiam muitas formas de amenizá-lo ou resolvê-lo, já que a fé estava presente em cada gesto e em cada atitude.

Ao embrenharmos pelas comunidades pesquisadas percebemos que, independente da região, as práticas culturais assumiam diversos sentidos, adquirindo a posição de responsável pela ruptura momentânea do cotidiano, o que faziam delas importantes espaços de sociabilidade, de troca de experiências e, sobretudo, de lugar de atualização da memória para a maioria dos atores sociais.

Assim, os fios que alinhavavam os segredos mais íntimos dessas famílias se entrelaçavam as diversas manifestações culturais do lugar como os terços cantados, as benzeções, a encomendação das almas (ritual realizado na noite anterior ao dia de finados em que um grupo de rezadores para na porta das residências e executam uma série de rezas cantadas ao som de um instrumento típico de sonoridade fúnebre chamado de matraca), o congado, as folias, dentre

tantas práticas culturais constitutivas dos grupos populares da região, sendo partes de um todo, reinventando a tradição.

Nos dizeres de Machado (2006) essa tradição não pode ser entendida como restos do passado, mas momentos em que o coletivo e o individual (re) criam simbolicamente valores e experiências, cujos elos entre passado e presente permitem uma identidade cultural.

Ao inventariarmos o patrimônio histórico-cultural, entendemos como a memória e as práticas culturais se conectam estabelecendo sentidos diversos a cultura local que passa a ser relida pelos moradores como parte da sua própria vida, da sua própria História.

Entendemos que “patrimônio” é um importante elemento cultural que articula dimensões materiais e simbólicas em sua representação e se posiciona como mediador do conhecimento histórico, se tornando uma ferramenta para produção de significados artísticos, históricos, identitários, políticos e sociais, possuindo assim todo um envoltório que possibilita o acesso à memória unindo o real ao simbólico para diversos grupos sociais.

Assim, as representações simbólicas de valorização patrimonial apresentam os significados das práticas sociais de proteção e preservação do patrimônio, enquanto testemunho da vida humana que vincula os saberes, costumes, valores, hábitos e etc.

A religiosidade é aqui compreendida como um conceito polissêmico, que assume diferentes sentidos e papéis sociais de acordo com a relação que os atores sociais estabelecem com elas atribuindo um valor simbólico a cada expressão de fé e devoção. Nessa lógica, as práticas religiosas vivenciadas e recriadas são bens culturais marcantes na trajetória dos moradores dos municípios pesquisados, ou seja, são marcas identitárias que movem e movimentam as comunidades em diferentes espaços e situações.

É perceptível como cada morador da região da Serra do Facão, mesmo não tendo, na maioria das vezes, uma percepção conceitual acerca do que é patrimônio, souberam exprimir o significado que os

bens culturais têm nas suas histórias de vida e na valorização daquilo que foi transmitido de geração para geração. É por isso que,

Patrimônio é um conjunto de bens, uma reserva de valores [...] Da mesma forma que um indivíduo seleciona e acumula bens para legá-los à família, a sociedade elege alguns exemplos como os mais representativos de sua cultura, sua história, sua arte, sua memória. Tanto na história pessoal de cada um de nós quanto na história coletiva, sempre existirão bens preciosos dos quais nos orgulhamos, e cuja perda ou degradação empobrecerá material ou imaterialmente a vida de um indivíduo ou de um grupo [...] ao conjunto de bens mais caros à sociedade, aqueles que constituem a herança que se recebeu das gerações anteriores, damos o nome de Patrimônio Cultural. (Tesouros do Brasil, 2004, p. 7).

O Patrimônio Histórico-Cultural representa um passado, uma memória, um aspecto de uma determinada cultura e também expressa diferentes feições coletivas, o que nos oportuniza compreendê-lo inserido num lugar de destaque na vida dos moradores dos municípios pesquisados por não transmitirem a ideia de peças que recompõem a estrutura física de dado museu ou como mero documento ou antigas construções. As práticas-fazer-saberes herdados compõem os bens que representam para esses moradores a sua cultura, as suas crenças os seus valores e a sua própria existência. É claro que nesse sentido, até mesmo os lugares são cheios de significados e experiências sociais. São 'lugares de memórias', compreendidos pelas mais diversas formas da atividade humana.

Ele é construção coletiva; expressando os sentidos e sentimentos de um dado grupo social, referenda os vínculos com os lugares e o vivido. É processo e desencadeante de narrativas e histórias. Perspectiva que nos faz pensar o Patrimônio enquanto atributo cultural, com o intuito de preservação de uma identidade e de uma memória social. Portanto,

[...] as noções de patrimônio cultural mantêm-se vinculadas às de lembrança e de memória — uma categoria basal na esfera das ações patrimonialistas, uma vez que os bens culturais são preservados em função dos sentidos que

despertam e dos vínculos que mantêm com as identidades culturais. (PELEGRINI, 2006, p. 116).

Ou,

[...] o patrimônio, enquanto um bem cultural, deve ser visto a partir das disputas entre grupos, cada qual tentando garantir sua continuidade pois tais bens abrigam valores e significados que os distinguem, atribuindo-lhes identidades. Em outras palavras, a luta pela preservação de um patrimônio expressa a luta pela continuidade pela memória, de uma história (NUNES, 2005, p. 26).

As reflexões apresentadas por Nunes (2005) nos ajudam a pensar a relação estabelecida entre os diversos moradores das comunidades pesquisadas com o lugar, já que esta relação é formada de recomposições e sentidos que reflete a continuidade, atribuem sentidos e valores aos bens culturais, imprime uma marca cultural a ser incorporada pelos grupos sociais e muitas vezes se materializa em gestos, expressões de fé e devoção, dentre tantos outros que equalizam a relação de intimidade que cada sujeito tem com aquilo que elege como constitutivo do seu patrimônio cultural pessoal ou do grupo no qual se encontra inserido. E por mais que tenha uma interferência externa, essas pessoas constroem alternativas próprias para ressignificar e reavivar a cultura herdada.

Nesse contexto, vale pensar: qual a importância dada aos bens culturais pelos moradores dos municípios afetados pela Hidrelétrica Serra do Facão e como eles ressignificam os bens culturais elegendo-os como parte fundante de sua própria cultura? Nesse sentido reforçamos que entendemos patrimônio como conceito que dialoga com o viver de uma dada comunidade, tornando-se plural e múltiplo. Assim, a relação intrínseca mantida pelos sujeitos sociais com suas práticas revelam e desvelam sentidos e significados múltiplos.

Os cenários de fé e de festa com os quais nos deparamos na pesquisa foram vários. Por isso me aterei aqui aos que envolvem expressões devocionais populares como festas e outras formas de materialização da fé que foram catalogadas e compõem o acervo da

pesquisa que se encontra sobre a responsabilidade do Centro Integrado do Cerrado, da Universidade Federal de Goiás, Regional Catalão.

Mapeamento das práticas festivo-devocionais

A festa é uma prática social que faz parte do cotidiano das pessoas desde os tempos mais remotos da humanidade. No Brasil, se transformou em referência cultural nacional, uma vez que festejamos para pedir proteção, para celebrar a vida em agradecimento às bênçãos recebidas e, também, comemoramos nascimentos, batizados, casamentos, aniversários, novas conquistas, dentre tantas outras formas de expressão festiva e devocional.

A maioria das comemorações que movimentam nossas comunidades expressam sentidos variados, mas, por mais específicas que sejam, é um importante mecanismo de sociabilidade, de conagração, de ruptura com o cotidiano. E, por meio dos encontros coletivos, ocorre a manutenção dos vínculos com o lugar, com a vizinhança, dentre tantas outras. Festejar é uma forma de revigorar as esperanças, reestabelecendo vínculos com o passado.

A festa é também momento de introspecção sentimental, que aproximavam os sujeitos, amenizam suas diferenças, possibilitando-os sentir-se mais integrados ao grupo social. Entre o calor da oração e da diversão, as comemorações pelo interior do país são reinventadas independentemente da sua condição social, cultural, política ou econômica de seus praticantes.

A festa é uma vitrine que permite a cada um que a celebra adquirir aquilo que lhe é mais importante, seja por meio da reza em silêncio ou evocada em ladainhas na forma de terços cantados seja por meio de um pagamento de promessa, ornamentação de um altar, realização de uma festa, oferecimento de mantimentos para as celebrações e, sobretudo, estar ali, presente compartilhando esses momentos.

Foi esse cenário que, na maioria das vezes, encontramos nas comunidades no entorno do rio São Marcos. Foi panorama que referendou o sentido plural das festividades no interior do país, onde o encontro com a religiosidade se refaz na colisão da reza com a festa, da rememoração com as lembranças e na busca por dias sempre melhores.

A festa tem uma linguagem própria, mergulhada nas memórias de que a materializa, transmitindo uma mensagem que referenda o viver, o celebrar, movimentando o tempo simbólico que interrompe o cotidiano, insere novos significados, novos sentidos às vivências dos sujeitos naquele momento.

No caminho do São Marcos, as festas sejam elas no universo rural ou urbano embalam o cenário cultural dos municípios e nos permitem compreender as semelhanças e especificidades do viver a festa como parte fundante da cultura local. As vozes que dão vida ao diálogo tecido com esse universo são a dos moradores da região, que protagonizaram e atualizaram, durante os anos de 2008 a 2010, os sentidos do viver festivo nas suas comunidades nos relatando o contexto das festividades e os seus sentidos para cada família ou comunidade ali existentes, fazendo dessas comemorações marcas expressivas da cultura dos grupos.

Vale salientar que no universo da região pesquisada, as festanças registram uma partitura de possibilidades em que o compartilhar e o experimentar são as notas principais de um coro de vozes que agradece pelas boas colheitas, pela rememoração dos seus costumes e tradições, e pede proteção às forças divinas contra doenças e pragas que, porventura, possam ameaçar o homem do campo, rogando por dias menos turbulentos. Enfim, quando se tem fé e se acredita no poder divino, celebra-se com festa o dom da vida.

Não há quem, no universo rural ou no urbano, não tenha em sua residência, por mais singela que seja imagens dos santos protetores expostos nas paredes sobre os móveis, na cabeceira da cama ou ao lado das fotografias dos familiares, reiterando sua pertença religiosa e os pedidos de proteção contínua. E que, movido

pela fé, não tenha se (re) encontrado com a festa, tornando mais prazerosas as formas de expressão da sua religiosidade.

Foram essas relações de intimidade com a religiosidade que nos levaram a perceber que a tradição do rezar e do festar passa de geração para geração num contínuo processo que referenda a transmissão cultural familiar, unindo as pessoas às suas crenças e à comunidade, como ocorre nas comunidades rurais de Anta Gorda, Boqueirão, Fazenda Pires, Varão, Santa Cruz, Lemes, Rancharia e nos seus respectivos municípios. Os saberes e fazeres locais e sua compreensão atrelada à relação estabelecida por cada família com o lugar nos propiciaram entender o sentido dado à festa e seu papel como mantenedora da herança de cada grupo familiar, transmitida e mantida pela oralidade, recriando-se e reinventando-se a cada ano para manter acesa a tradição das comemorações, mesmo que cada comunidade estabeleça o seu modo peculiar de viver o tempo da festa e da fé. De janeiro a dezembro, as celebrações festivo-devocionais pipocam pelas cidades e zona rural, propiciando interromper a labuta cotidiana e quitar dívidas com os santos de devoção, ou tão somente comemorar por mais um ano de vida e de muito trabalho.

Nessa lógica, a pesquisa nos permitiu perceber que o que move e sustenta essa prática cultural é justamente a necessidade de recriação de mecanismos e sentidos capazes de manter viva, através das comemorações, a história dos grupos sociais, (re) atualizando práticas culturais, instituindo com isso a manutenção de uma identidade social que se (re) organiza em torno dos diferentes momentos de sociabilidades com os quais os sujeitos se interagem. Identificamos vinte e sete festas de caráter festivo-devocional, onde muitas se repetem como marca festiva da região. A maioria das festas identificadas se insere dentro das comemorações do catolicismo popular. Elas unem sagrado e profano dentro de uma mesma dimensão dialógica que permite as comunidades estreitar seus laços religiosos, identitários. Ao final deste artigo, apresentamos o quadro-síntese com as festas identificadas na área da pesquisa.

Considerações

Nesse compasso de significados, ritmos e sentidos, as tradicionais festas encontradas na região pesquisada efetivam-se como cenário patrimonial movido pelo intenso fervor que movimentam campo e cidade. Talvez isso possa ser explicado pelo sentido atribuído à palavra festa. No interior do Brasil festejar é a chama que move, durante todo o ano, a vida de grande parte da população. De janeiro a dezembro essas celebrações pipocam pelas cidades e zona rural, propiciando interromper a labuta cotidiana e quitar dívidas com os santos de devoção, ou tão somente comemorar.

Louvar os santos protetores com muitos rituais simbólicos, como o hasteamento das bandeiras ligando céu e terra, e intensificando as súplicas de proteção com comilança, que é também o momento de celebrar a fartura alcançada naquele ano referendando o banquete da vida, pode ter outros propósitos que não só o da devoção e da celebração comunitária. Algumas vezes há um intuito mais comercial. Mas nem por isso deixa de ser um momento de reencontro entre moradores do campo e das cidades e também o estreitamento dos vínculos com o lugar e com sua cultura.

São inúmeras as formas de materialização da cultura concatenada as devoções. Já que muitas servem como elo que os vínculos dos moradores da região do entorno do Rio São Marcos com o sagrado por meio da realização das vigílias coletivas e orações que ecoam para além das paredes dos templos, propagando a fé em toda a comunidade; ou pelo reestabelecimento dos vínculos com o divino armando altares em homenagem aos santos de devoção, autorizando a passagem das bandeiras, tanto da Folia como da Congada, pelo interior das suas residências, como forma de reiterar os pedidos de proteção familiar. Todas práticas embebidas de representações culturais ricas de sentimentos e significados e, constituintes dos bens culturais locais.

Se o sagrado e profano se misturam na materialização dessas manifestações que são constitutivas do patrimônio local de cada

comunidade ou região, elas se encontram e se recriam, a fim de alinhar festa e devoção e costurar essas práticas aos bens herdados por cada comunidade.

Portanto, o patrimônio em Goiás e Minas Gerais se reconfigura da união que conduz a força e a garra dessas pessoas em efetivarem como parte de suas vidas e da cultura do lugar essa série de acontecimentos que levam em consideração as práticas, os saberes e muitas histórias. E se reacende o sentido do conagraçamento, pois não há quem não perceba a sua importância para reavivar os encontros e os laços com a comunidade. É por isso que quando as portas desse universo se abrem, sujeitos e histórias pedem passagem, descortinando um universo rico de representações movidas ao ritmo e aos sons dos batuques, louvações e lembranças. É assim que sintetizamos o festejar nas comunidades do entorno do Rio São Marcos!

QUADRO SÍNTESE DAS FESTAS
Folias de Reis
Municípios e Comunidades
<p>As festas em homenagem aos Reis Magos acontecem geralmente entre os dias 24 de dezembro e 06 de janeiro de cada ano. Ocorrem com muita frequência nas seguintes localidades:</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. Na cidade de Catalão, nas comunidades rurais de: <ol style="list-style-type: none"> a. Fazenda Coqueiro; b. Comunidade Mata Preta; c. Comunidade São Domingos; d. Anta Gorda (não é realizada mais); e. Fazenda Pires (ocorre esporadicamente. Nos últimos anos só é realizada quando alguém da comunidade tem uma promessa a ser “paga”). 2. Campo Alegre de Goiás: Comunidade Fazenda Rancharia (acontece esporadicamente e é realizada pelos moradores da comunidade para louvar os Reis Magos). 3. Cristalina: ocorre mais na zona rural; na cidade é realizada apenas nos bairros periféricos. 4. Davinópolis: a festividade é tradicional da família dos Monteiros em que a devoção persiste; inclusive a celebração é conhecida como Folia de Reis dos Monteiros. A festa ocorre na cidade logo que se encerram as festas das comunidades. A sua realização não segue a data de 24 de dezembro a 06 de janeiro, sendo este um diferencial, já que é realizada no mês de julho. 5. Em Ipameri e Paracatu essas comemorações acontecem de forma mais dispersa que nas demais localidades. Mas alguns grupos de foliões persistem na manutenção dessa prática nas comunidades rurais e bairros das cidades.
<p>DESCRIÇÃO: Folias são formas de festejos difundidas no Brasil desde a época da Colonização, ligadas às comemorações do culto católico do Natal. A prática foi sendo recriada no país, principalmente no interior, e agregadas a ela as celebrações em homenagens a outros santos. É comum em Goiás a realização das Folias de Reis no período natalino e também</p>

<p>a de outras festividades com a presença das folias em épocas distintas, como é o caso das comemorações ao Divino Espírito Santo e São Sebastião. Em Catalão encontramos sua realização na cidade nos meses de dezembro e janeiro, acontecendo em bairros centrais como Santo Antônio, São João, Nossa Senhora de Fátima e em outros mais afastados, como festas de devoção familiar que agregam os moradores adjacentes e ocorrem nos quintais ou ruas da cidade com a visitação das folias. Em Catalão existem três grupos em atividade: Folia Estrela do Oriente, Três Reis Magos, e Estrela Guia. Esses grupos se revezam entre as festas da cidade e da zona rural. Na Folia temos os seguintes personagens: o embaixador, que é o cantador dos versos; o alferes, que leva a bandeira; o bandeireiro, que encabeça o cortejo e não deve ser ultrapassado por ninguém; e os palhaços, que representam os soldados de Herodes convertidos. No sudeste goiano a presença desse personagem na Folia é facultativa</p>
<p>Folia ou Festa do Divino</p>
<p>Municípios e Comunidades</p>
<p>As festas em louvor ao Divino Espírito Santo são comemoradas 50 dias após a ressurreição de Cristo. Na área da pesquisa detectamos sua realização nas seguintes localidades:</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. No município de Catalão, nas comunidades rurais da Fazenda Coqueiro, Mata Preta e São Domingos. 2. Campo Alegre de Goiás: Iniciou como comemoração entre os moradores da Fazenda Soledade e atualmente acontece esporadicamente entre as comunidades rurais e urbanas do município. 3. Cristalina: ocorre na zona rural. 4. Davinópolis: aqui existe uma mescla festiva entre a Folia de Reis e a do Divino Espírito Santo, comemoradas concomitantemente na região. 5. Em Ipameri e Paracatu essas comemorações são mais dispersas que nas demais localidades.
<p>DESCRIÇÃO: A festa do Divino é de origem portuguesa e foi difundida no interior do país com mais intensidade a partir do século XVIII. Essa comemoração ganhou mais difusão pela região centro-oeste. Alguns personagens são encontrados na maioria das festividades e outros são específicos de cada região. No sudeste goiano o guia é quem comanda as obrigações de toda a romaria ou peregrinação da folia pelo município. Existem ainda o Imperador que é quem nomeia o alferes, responsável pela organização dos festejos. Além desses dois personagens temos: o contra -guia, o caixeiro, o pandeiroiro, o tropeiro, o fogueteiro, o ajudante do cantador, as rezadeiras e os catireiros. Durante as festividades ocorrem as cavalgadas, as catiras, as rodas de viola, bem como as novenas com queima de fogos, levantamento de mastro com a bandeira do Divino e missa solene no domingo. O Divino Espírito Santo é representado pela imagem de uma pomba branca estampada na bandeira, que é conduzida pela folia. Durante as visitas às casas das fazendas e da</p>

cidade são feitas as orações e recolhimento dos donativos. A folia se retira depois de receber a doação feita pelo dono da casa e segue o giro. A casa que recebe a folia no final da tarde é a residência que oferece o pouso. A chegada da bandeira é recebida com foguetório e explosão de roqueiras. Os foliões adentram a propriedade passando por baixo de arcos de bambu e/ou bananeira enfeitados, a fim de depositar a bandeira na lapinha, um altar improvisado em um dos cômodos da casa. No jantar a mesa é farta e os foliões entoam canções de agradecimento.

Festa de São Sebastião

Municípios e Comunidades

1. Catalão: Ocorre com frequência nas comunidades rurais de:
 - a. Anta Gorda (com a dispersão da população em virtude do alagamento de grande parte da região e com a mudança da vizinhança, essa festa foi realizada na comunidade provavelmente pela última vez em 2008);
 - b. Mata Preta;
 - c. Fazenda Coqueiro;
 - d. Morro Agudo;
 - e. Martírios – distrito de Santo Antônio do Rio Verde;
 - f. Ribeirão (hoje já não acontece com frequência);
 - g. Fazenda Cruzeiro;
 - h. São Domingos.
2. Campo Alegre de Goiás: ocorre na comunidade rural de Rancharia.
3. Cristalina
4. Davinópolis :comunidades de: Fazenda Campo do Meio (Lemes) e Boqueirão de Baixo.

DESCRIÇÃO: A festa de São Sebastião acontece geralmente no mês de janeiro após as festividades de Reis, mesclando em sua estrutura os traços europeus e africanos. Na área da pesquisa assume toda a sua goianidade, apresentando características próprias e próximas a da Folia de Reis, em que muitas vezes é o mesmo grupo de foliões que homenageia São Sebastião a convite dos festeiros. É por isso que os personagens dessas práticas são próximos, ficando assim definidos: alferes da bandeira (ou dono da Folia), regente, embaixador e companheiros. O processo ritual dessas práticas se efetiva através do pouso, do almoço, do jantar, das visitas aos devotos e da entrega da bandeira. A estrutura simbólica gira em torno da bandeira, das esmolmas, das cantigas, das canções, das rezas como o terço cantado e da catira. O santo é bastante cultuado nas comunidades rurais por ser o protetor contra pestes e doenças contagiosas.

Festas Juninas
Municípios e Comunidades
<p>1. Catalão:</p> <p>a. Na cidade acontece nas paróquias locais. Inclusive dos anos de 1920 até início dos anos de 1980, uma das mais tradicionais festas era a de São João, realizada no cimo do Morro de São João, no bairro das Américas, mas hoje já não é mais realizada. É visível neste mês a realização de festas com fogueiras e bandeirolas acontecendo nas escolas, nos centros comunitários da cidade e, em alguns casos, nos quintais e ruas em frente à casa dos devotos dos santos comemorados neste mês (Santo Antônio, São João e São Pedro).</p> <p>b. Comunidades: Ribeirão, São Domingos, Cruzeiro, Martírios, Mata Preta e Fazenda Pires.</p> <p>2. Campo Alegre: ocorre na cidade e na comunidade de Rancharia;</p> <p>3. Davinópolis: ocorre de forma mais intensa na cidade, não deixando de acontecer também na zona rural.</p> <p>4. Em Ipameri, Cristalina e Paracatu as comemorações são tradicionais, ocorrendo tanto na zona rural quanto na cidade.</p>
<p>DESCRIÇÃO: Existem várias versões que tentam explicar as festas juninas. Algumas afirmam que as festas tiveram sua origem em países católicos da Europa em homenagem a São João. Essas comemorações foram chamadas inicialmente de joaninas. A prática de festejar os santos juninos veio para o Brasil trazida pelos portugueses, ainda durante o período colonial. Nesta época, havia uma grande influência de elementos culturais portugueses, chineses, espanhóis e franceses na colônia, como aponta Câmara Cascudo. É por isso que essas comemorações no país apresentam uma dinamicidade significativa e cada região brasileira incorporou seus modos de vida nessas festividades. Da França veio a dança marcada, característica típica das danças nobres que, no Brasil, influenciaram muito as típicas quadrilhas. A tradição de soltar fogos de artifício veio da China, região onde teria surgido a manipulação da pólvora para a fabricação de fogos. Da península Ibérica teria vindo a dança de fitas, muito comum em Portugal e na Espanha. Mas foi no interior das Gerais e de Goiás que o elemento caipira passou a fazer parte dessas festividades presentes na figura do casamento de roça, dos arrastapés, do bolo de milho, da pamonha, do mingau, dos doces de amendoim, dentre tantos pratos típicos que referendam a cultura do lugar. A partir dos anos de 1980 aumentaram significativamente as festas em homenagem aos santos juninos e a uma série de outros na zona rural desses municípios.</p>
Festa em louvor à Nossa Senhora da Abadia

Municípios e Comunidades
<p>1. Catalão: Comunidades de São Domingos e Mata Preta.</p> <p>2. Campo Alegre de Goiás: Ocorre na zona urbana e na comunidade rural de Rancharia;</p> <p>3. Em Davinópolis, Paracatu, Ipameri e Cristalina não detectamos a efetiva realização da devoção a esta Santa.</p>
<p>DESCRIÇÃO: A devoção à Nossa Senhora da Abadia é muito intensa entre mineiros e goianos. Geralmente a comemoração ocorre em agosto, sendo celebrada com missas, rezas e muita festividade. Sendo ela a protetora do meio ambiente, as festas em sua homenagem são organizadas pelos devotos na comunidade que reforça os vínculos com a santa, realizando rezas em sua homenagem. O culto à Nossa Senhora da Abadia foi trazido ao Brasil pelos portugueses, implantando-se no Triângulo Mineiro, Goiás, Mato Grosso, Rio de Janeiro e São Paulo.</p>
Festa em louvor à Santa Luzia
<p>Município: Campo Alegre de Goiás</p>
<p>DESCRIÇÃO: A devoção à Santa Luzia é bastante antiga no Brasil e também remonta aos idos da colonização. Sendo ela a protetora dos olhos, conhecida como protetora das “janelas da alma”, é bastante cultuada nas regiões nordeste e norte do país. No interior de Goiás seu culto ocorre, mas na forma de grandes comemorações coletivas ou romarias. O dia 13 de dezembro é dedicado à santa e detectamos na região sudeste algumas festas isoladas, como as ocorridas na cidade de Campo Alegre de Goiás. Uma das características que marca essa comemoração no interior de Goiás é o terço cantado que ocorre nas residências dos devotos durante os cultos que são bastante significativos, pois mesclam o latim à língua portuguesa, dando vida própria à linguagem devocional em homenagem à santa. Em Campo Alegre a festividade ocorre entre os meses de maio e agosto sem data fixa para sua realização, diferindo da data oficializada pelo calendário católico.</p>
Festa em homenagem à Santa Helena
<p>Municípios e Comunidades: Davinópolis: Comunidade Boqueirão de Cima</p>
<p>DESCRIÇÃO: A devoção à Santa Helena é comemorada com festa, geralmente celebrada no dia 18 de agosto. Ela é a protetora contra os raios e trovões. Nas comunidades rurais é bastante evocada e algumas a tem como padroeira, como ocorre em certas regiões do município de Davinópolis, no sudeste de Goiás, cuja fé na santa, conforme o imaginário popular dos moradores da região foi incentivada pelos mais antigos do lugar, sendo até hoje celebrada em algumas comunidades.</p>
Festa em louvor à Nossa Senhora do Amparo

Municípios: Campo Alegre de Goiás, Ipameri e Davinópolis
DESCRIÇÃO: Nossa Senhora é denominada através de mais de cem títulos, sendo a de Amparo bastante cultuada, pois representa o papel da grande mãe que ampara seus filhos nas dificuldades. As celebrações em sua homenagem se realizam no dia 08 de setembro, e acontecem em algumas cidades do sudeste goiano como Ipameri, Davinópolis e, em especial, em Campo Alegre de Goiás onde a Santa é considerada pelos moradores a padroeira do município. Acontecem novenas com reza do terço, missas e outros cultos acompanhados de parte festiva com bailes, bingos, jantares e almoços coletivos que une a comunidade nos dias de comemoração.
Festa em louvor à Nossa Senhora Aparecida
Municípios e Comunidades: Município de Davinópolis: Comunidade Varão e cidade; Município de Catalão: Fazenda Paulista; Município de Campo Alegre de Goiás
DESCRIÇÃO: Pelo fato de Nossa Senhora Aparecida ser a padroeira do Brasil, sua comemoração ocorre por todo o país. É comum no interior de Minas Gerais e de Goiás a realização dos festejos em sua homenagem no mês de outubro. Nos municípios da pesquisa são comuns comemorações isoladas, marcadas pela reza de um terço, celebração de missas na cidade ou em centros comunitários rurais, mas nada de uma expressividade significativa, talvez pelo fato de Nossa Senhora ser tão comemorada quando assume outras nomenclaturas.
Festa em louvor à Nossa Senhora do Rosário
Municípios de: Catalão, Cristalina e Davinópolis
DESCRIÇÃO: É uma das mais expressivas do sudeste goiano, tendo na festa realizada na cidade de Catalão a grande referência para essa devoção. A realização coincide, na maioria das vezes, com os primeiros dias do mês de outubro, período em que se comemora o Santíssimo Rosário (07 de outubro) e o dia de Nossa Senhora (12 de outubro). As comemorações na região sudeste foram em grande parte incentivadas pelos fazendeiros mineiros que para a região vieram nos idos do século XIX e pelo grande número de negros que lá se fixaram. Daí a força da devoção à santa com a realização das Congadas. A principal festa é a da cidade de Catalão, que se realiza há mais de 130 anos no município e desde 1936 na cidade, ocorrendo até os dias atuais. A comemoração referenda a forte influência negra na cidade, que revive sua ancestralidade através da louvação à Nossa Senhora do Rosário que representa a grande Mãe protetora. Foi eleita no ano de 1973 a padroeira da cidade por decreto municipal devido à grande devoção da população do município à santa.
Festa em louvor à Nossa Senhora das Graças

Municípios e Comunidades: Davinópolis: Comunidade Varão
DESCRIÇÃO: A festa se realiza entre os meses de julho e/ou agosto na comunidade Varão, que se organiza em prol das celebrações que envolvem novena com reza do terço, bailes, leilões, bingos e sorteio de prendas (pratos típicos, tecidos, bebidas, etc). Nossa Senhora das Graças é considerada a santa da prosperidade, daí sua celebração nesta comunidade em que a maioria dos moradores é de pequenos produtores e trabalhadores rurais que tiram seu sustento da terra, reacendendo suas preces e orações.
Festa em louvor à Nossa Senhora do Perpétuo Socorro
Municípios e Comunidades: Davinópolis: Comunidade Varão
DESCRIÇÃO: A festa no contexto católico relembra Jesus crucificado. A santa representa Maria como Mãe de todos os homens. A comunidade celebra a santa no mês de julho, geralmente com novena, terços e muita festa, sendo realizados bingos, leilões e muita dança. É um dos momentos de sociabilidade mais significativo dessa comunidade, uma vez que grande parte da população da cidade participa dos festejos.
Festa em louvor à Nossa Senhora do Perpétuo Socorro
Municípios e Comunidades: Davinópolis: Comunidade Varão
DESCRIÇÃO: A festa no contexto católico relembra Jesus crucificado. A santa representa Maria como Mãe de todos os homens. A comunidade celebra a santa no mês de julho, geralmente com novena, terços e muita festa, sendo realizados bingos, leilões e muita dança. É um dos momentos de sociabilidade mais significativo dessa comunidade, uma vez que grande parte da população da cidade participa dos festejos
Festa das Fiandeiras
Municípios e Comunidades: Campo Alegre de Goiás e Davinópolis
DESCRIÇÃO: Mesmo não sendo uma comemoração de cunho devocional, a festa das fiandeiras é tradicional em alguns municípios do sudeste goiano, como é o caso de Campo Alegre. A comemoração funciona como importante veículo de sociabilidade que une tradição e modernidade e dá estatuto significativo a arte de fiar e tecer, tão utilizada na zona rural antigamente e hoje pouco difundida. Geralmente ocorre no mês de junho e acontece associada a alguma outra atividade, como as festas juninas.
Festas de Peão

<p>Municípios e Comunidades: Município de Catalão: distrito de Santo Antônio do Rio Verde (ocorre no mês de junho, dentro das festividades de Santo Antônio na comunidade) Demais Municípios: Campo Alegre de Goiás, Paracatu, Cristalina, Davinópolis e Ipameri</p>
<p>DESCRIÇÃO: São comuns tanto nas cidades quanto em alguns distritos ou comunidades, a realização desse tipo de festividade. Em sua maioria, incentivam a prática da montaria em touros, bois e cavalos nos tradicionais rodeios com competições entre os peões da região, seguida sempre de muita dança e diversão. O seu calendário é dinâmico, não tendo datas fixas, mas ocorrem associadas aos aniversários dos municípios ou a outra comemoração local nos distritos ou comunidades. Junto destas festividades ocorrem sempre as tradicionais cavalgadas em que cavaleiros e amazonas percorrem as ruas da cidade e a zona rural, tendo como parada obrigatória alguma fazenda da região onde os participantes realizam o tradicional churrasco como forma de conagraçamento.</p>
<p>Festa da Caretagem</p>
<p>Município: Paracatu</p>
<p>DESCRIÇÃO: É um tipo de folia negra com lastro no século XIX, ocorrida sempre na passagem do dia 23 para 24 de junho, em louvor a São João Batista. Bastante evolutiva, é alegre, com passos sincronizados, roupas coloridas, enfeitadas com fitas ou tiras de retalhos. Geralmente um grupo de caretagem é formado por 24 pessoas, sendo 12 travestidos e adornados com características masculinas e o restante com características femininas. Possui como elemento comum a todos os praticantes a máscara. É representada pelos passos da contradança, batuquim, cadeia grande, alinhavo, passagem de lenço, verso e pela marcha de São João, todos entoados pela caixa, violão, pandeiro e sanfona. Acontece na passagem do dia 23 para 24 de junho dentro dos festejos em louvor a São João Batista.</p>
<p>Festa do Garimpeiro</p>
<p>Municípios e Comunidades: Cristalina</p>
<p>DESCRIÇÃO: Cristalina, como o próprio nome diz, tem grandes veios de cristais, sendo os produtos deles derivados referências do lugar. Desse modo, a festa do garimpeiro, que acontece na cidade no dia 16 de maio, foi oficializada em homenagem àqueles que trabalham na exploração desses veios. No dia da comemoração, feriado na cidade, acontecem shows, sorteios de brinde, rodas de carteados e gincanas envolvendo toda a população.</p>
<p>Festa de Corpus Christi</p>
<p>Municípios: Campo Alegre de Goiás, Catalão, Cristalina, Davinópolis, Ipameri, Paracatu.</p>

<p>DESCRIÇÃO: A expressão <i>Corpus Christi</i> é de origem latina e significa <i>Corpo de Cristo</i>. É uma festa móvel, pois depende da data em que o carnaval e a quaresma acontecem. Essa comemoração remonta ao século XVIII, celebrando Cristo na Eucaristia. Ocorre sempre na quinta-feira seguinte ao domingo da Santíssima Trindade que, por sua vez, acontece no domingo seguinte ao de Pentecostes. É uma festa significativa para os católicos devido à manutenção dos princípios religiosos da fé cristã, por isso é comum a realização de missa neste dia. É costume antigo ornamentar as ruas por onde passa a procissão com tapetes multicoloridos e temáticos, cujos desenhos representam o corpo e o sangue de Cristo, confeccionados de serragem, flores, cal e areia, dentre outros elementos.</p>	
OUTRAS COMEMORAÇÕES	
Festa em homenagem a São Francisco de Assis	Realizada na cidade de Catalão, na paróquia São Francisco de Assis, ocorrendo a parte religiosa e a festiva nos moldes das festas juninas. A renda com a festividade é revertida para a própria paróquia. O dia do Santo é 04 de outubro, mas a festa acontece em junho ou julho devido à coincidência com as festividades em louvor à Nossa Senhora do Rosário, que nesta cidade acontecem sempre nas primeiras semanas de outubro.
Malhação do Judas	Celebração que ocorre com frequência em muitas fazendas das comunidades rurais. Em Catalão, por exemplo, é realizada no dia posterior à Encomendação das Almas – sexta-feira da paixão de Cristo, principalmente realizada na comunidade rural de Mata Preta. Em municípios como Campo Alegre de Goiás essa comemoração já foi bastante difundida, mas nos últimos anos deixou de acontecer nas fazendas, restringindo-se a uma mera brincadeira nos bairros periféricos da cidade.
Festa do Arroz	Realizada na comunidade São Domingos, em Catalão-GO, para celebrar as boas colheitas. É uma comemoração que atualmente é dirigida à população que vive na zona rural e nas imediações da própria comunidade. São feitas celebrações religiosas como rezas e orações coletivas, e em seguida comemora-se com comida, música e muita diversão.
Festa de São Domingos	É celebrada na comunidade de São Domingos, em Catalão, dentro dos festejos juninos, em virtude de o santo também ser comemorado no mês de junho, e segue os mesmos moldes das demais comemorações juninas. É tradicional a realização de uma partida de futebol entre os moradores dessa comunidade e times desafiantes das comunidades vizinhas.
Desfiles cívicos (ocorrem em todos os municípios da área da pesquisa)	É comum nas cidades do interior a comemoração do aniversário de emancipação político-administrativa do município. As festas tem como ponto alto os desfiles cívicos e/ou militares. É um atrativo significativo para a maioria das cidades, pois funciona como o único momento festivo coletivo de muitas dessas cidades ao longo do ano.
Romaria de Santa Saete	Peregrinação festivo-devocional praticada pelos moradores de Ipameri e Campo Alegre de Goiás, que saem do município e se deslocam até o santuário na vizinha cidade de Caldas Novas-GO. Chegando à entrada da cidade os devotos seguem a pé até o santuário. Geralmente é realizada no dia 06 de setembro.

Exposições agropecuárias ou Pecuária	São realizadas durante os festejos de aniversário dos municípios e contam com shows artísticos, leilões de gado, rodeios, parques de diversões e uma feira variada que oferece entretenimento e exposição de animais e equipamentos, dentre outras atividades. Em alguns municípios ocorrem as festas de peão, sendo comemoradas em conjunto.
Vigílias e Santa Ceia das Igrejas Evangélicas	Vigílias realizadas geralmente uma vez por mês, no primeiro domingo e nas passagens do Natal e Ano Novo. Após as orações celebram o Deus vivo com louvores. Esses são momentos de conagração em torno da fé, sendo significativos da sociabilidade praticada entre as comunidades rurais e também entre estas e as das igrejas da cidade, ocorridas durante as visitas aos templos. São celebrações que ocorrem tanto nas igrejas da cidade como das comunidades rurais onde o número de evangélicos é significativo, como é o caso da área de abrangência da pesquisa.
Festa de Vazante	Uma das maiores festas religiosas do Brasil, acontece nos dias 1, 2 e 3 de maio todos os anos. Em louvor à Nossa Senhora da Lapa, atinge uma visitação flutuante de até 50 mil pessoas, dentre elas grande parte da população dos municípios da área da pesquisa (Davinópolis, Campo Alegre de Goiás, Catalão e Paracatu em Minas Gerais), que se desloca a pé em direção à cidade de Vazante, que está situada na mesorregião do noroeste de Minas e na microrregião de Paracatu. Esses devotos, ao fazerem sua peregrinação, fazem visitas às grutas onde possivelmente a santa apareceu, participam das missas campais e reforçam seus vínculos com Nossa Senhora da Lapa. É comum vermos tropeiros, carros de bois e acampamentos armados para dar suporte aos transeuntes.
Festas de Roça	No sudeste goiano, muitas festas familiares ou de comunidades cederam lugar às festas de roça – uma categoria nativa que difere das festas comunitárias voltadas para um grupo maior e variado, ou seja, a reza, os terços e a religiosidade ficam a cargo dos membros da comunidade local e a festa é absorvida por um número significativo de festeiros que se desloca todos os dias da cidade e até de municípios circunvizinhos para se divertir nesses espaços festivos rurais. Nestes tem os tradicionais bailões com conjunto musical que canta e toca músicas sertanejas e de raiz, acompanhadas por muito arrastapé, comilança e bebedeira, que são oferecidos aos presentes na forma de leilões e bingos de pratos típicos doados pelos simpatizantes e colaboradores dessas festas. Se à noite ocorre essa festança, em algumas comunidades ela se estende durante o dia, principalmente aos finais de semana ou no último dia de festividade, com os almoços comunitários em que a fartura de doces é um atrativo à parte e oferecido gratuitamente aos que ali estiverem presentes. Essas comemorações foram se adequando à modernidade e aos modismos, visto que os bailes de roça que aconteciam debaixo das toldas improvisadas hoje são realizados nas tendas metálicas ao som de todo tipo de música e iluminação, transformando esse evento numa “discoteca rural”.
NOTA: é visível a grande quantidade de festas de cunho devocional nos municípios que compõem a área da pesquisa. Em especial nos municípios de Catalão-GO, Davinópolis-GO e Campo Alegre de Goiás a forte influência católica foi moldando a religiosidade local, porém esta aprendeu a caminhar sozinha e construir seus sentidos próprios, tanto é que no espaço rural temos as celebrações festivas de outras religiões. É visível a influência católica, principalmente em Catalão, maior cidade da área da pesquisa, posto que a maioria dos bairros possui nomes de santos da hagiografia católica.	

Referências

AMARAL, Rita. **Festa à brasileira**: sentidos do festejar no país que “não é sério”. 1998. Tese (Doutorado) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 1998; PRIORI, Mary Del. *Festas e utopias no Brasil colonial*. São Paulo: Brasiliense, 1994; PASSOS, Mauro (Org.). *Festa na vida*: imagens e significados. Petrópolis: Vozes, 2002.

BARBERO, Jesús Martin. **Dos meios às mediações**. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2005; HELLER, Agnes. *O cotidiano e a história*. 2. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1985. (Filosofia).

CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano: artes do fazer*. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2001.

KATRIB, C.M.I; MACHADO, M.C.T; ABDALA, M.C. **São Marcos do Sertão Goiano**: Cidades, Memória e Cultura. Uberlândia: Edufu, 2010.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na Pós-Modernidade**. Rio de Janeiro, DP&A Editora, 1997.

_____. Identidade cultural e Diáspora. In: **Revista do Patrimônio Histórico**, Artístico Nacional n° 24, 1996. p.68-75.

_____. Representation: **Cultural Representations and Signifying Practices**. London: SAGE Publications, 2003. 400p. apud MORPHEUS. Ano 3, n° 07, 2005. Disponível em <http://www.unirio.br/morpheusonline/numero072005/apresentacao.htm>

MACHADO, Maria Clara Tomaz. (Re)significações culturais no mundo rural mineiro: o carro de boi - do trabalho ao festejar. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 26, n. 51, p. 25-45, 2006.

MACEDO, Ana Paula Rezende e MACHADO, Maria Clara Tomaz. **Patrimônio Cultural - Que bicho é esse?** Secretaria Municipal de Cultura. Uberlândia: Aline Editora e Artes Gráficas Ltda, 2010.

NORA, Pierre. Entre Memória e História: A Problemática dos lugares, in: **Projeto História**: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em História e do Departamento de História da PUC-SP, São Paulo, SP, 1981.

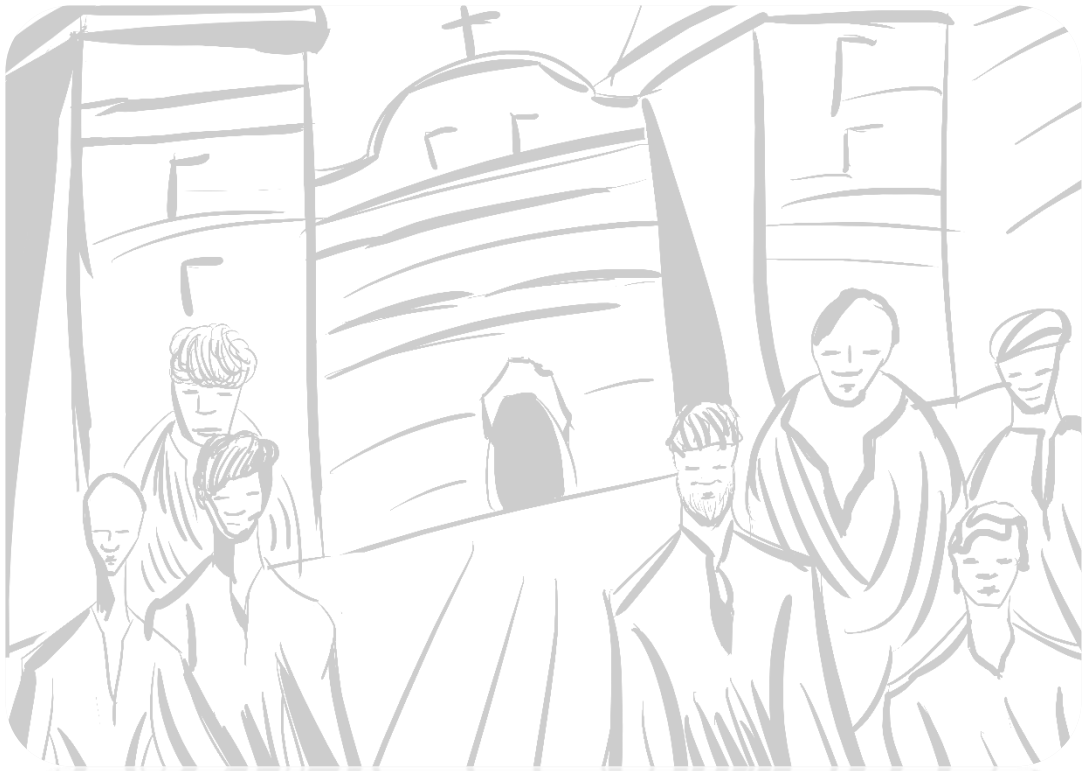
NUNES, José Walter. **Patrimônios subterrâneos em Brasília**. São Paulo: Annablume, 2005.

PELEGRINI, S. & FUNARI, P.P.A. **Patrimônio Cultural Imaterial**. São Paulo, Brasiliense, 2008.

PADEN, William E. **Interpretando o sagrado**: modos de conceber a religião. São Paulo: Paulinas, 2001;

PASSOS, Mauro. Catolicismo popular: o sagrado, a tradição e a festa. In: _____. **Festa na vida**: Imagens e significados. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 165-190.

TESOUROS DO BRASIL. **Livro do professor**. Disponível em: <www.tesourosdobrasil.com.br>. Acesso em: 23/08/2010.



Sou grato e carinhosamente cordial à minha eterna orientadora Maria Clara Tomaz Machado, pelos estímulos e pela paciência. Sua erudição, afeto e amizade foram essenciais para a realização de minhas pesquisas, o que mudou profundamente a minha vida. O meu convívio intelectual e humano com você foi fundamental para a minha formação como Historiador, educador e pesquisador. Serei eternamente grato pelos seus ensinamentos.

Paulo Sérgio

Homens Pretos do Rozário: etnicidade, solidariedade e compromissos religiosos. Arrayal e subúrbios do Paracatu no século XVIII*.

Paulo Sérgio Moreira da Silva

Inicialmente constituídas com a finalidade de fornecer assistência e solidariedade a quem necessitasse de ajuda, as irmandades surgiram nos países Europeus, ao longo da baixa Idade Média, em um momento de importantes mudanças políticas e econômicas, como o declínio do feudalismo e o florescimento das cidades comerciais.

Diante da nova realidade europeia, milhares de pessoas foram atraídas para o novo e para a possibilidade de conseguirem romper com as antigas amarras de vassalagem impostas pelo sistema feudal, ou seja, as cidades, nesse contexto, representariam para eles a conquista de liberdade, melhores condições alimentares, moradia e, principalmente, alternativas de trabalho que poderiam surgir na nova fase econômica.

Com efeito, as consequências dessas mudanças foram sentidas quase que de imediato, pois as cidades não estavam preparadas e adequadas para o recebimento de grande contingente populacional, o que acabou não só frustrando todos aqueles desejos de mudança dos que se transferiam do campo para lá, mas criando novos problemas, com acentuada pobreza¹ e prática intensa da mendicância.

* Texto adaptado do capítulo II da tese intitulada: *Benditos Amaros - remanescentes quilombolas de Paracatu: memórias, lutas e práticas culturais (1940-2004)*.

¹ Michel Mollat, em sua obra *Os pobres na Idade Média*, assim define o conceito de pobre: "Pobre é aquele que, de modo permanente ou temporário, encontra-se em situação de debilidade, dependência e humilhação, caracterizada pela privação dos meios, variáveis segundo as épocas e as sociedades, que garantem força e

Nesse cenário de mazelas sociais extremas, dificuldade de alimentar, morar e trabalhar, é que apareceram as várias comunidades fraternais², como as confrarias, as corporações de ofícios, as guildas, as albergarias e as irmandades, instituições com finalidades solidárias às pessoas que necessitavam de apoio e ajuda frente às dificuldades sociais, ou seja, ajudar ao próximo era sinal de compaixão e de solidariedade com os problemas alheios que afetavam todos os moradores das cidades, independente da classe social.

Toda a miséria instalada na Idade Média, apesar de ser uma desgraça na vida de muitos, para as várias religiões que existiam no período soava como a possibilidade de *evocar incessantemente o dever da esmola, fazendo da caridade uma condição de salvação*³, o que reafirmava essas instituições religiosas como as verdadeiras representantes da ligação entre o céu a terra.

Foi justamente quase no final da Idade Média que o ato de ajudar ao próximo passou por mudanças significativas, sendo incorporado no *imaginário cristão, projetando-se desde então o ideal de virtude de ajuda ao pobre, equiparando à figura de Cristo, veiculando principalmente pelas ordens mendicantes. O pobre passou gradativamente a*

consideração social: dinheiro, relações, influência, poder, ciência, qualificação técnica, honorabilidade de nascimento, vigor físico, capacidade intelectual, liberdade e dignidade pessoais. Vivendo no dia-a-dia, não tem qualquer possibilidade de revelar-se sem a ajuda de outrem". MOLLAT, Michel. **Os pobres na Idade Média**. Rio de Janeiro: Campus, 1989, p. 5.

² Em Portugal havia as confrarias, com objetivos pios e caritativos, as corporações de ofícios e *guildas*, reunindo pessoas com atividades profissionais similares. As guildas responsabilizavam-se não só pela organização do trabalho, mas também do lazer. As albergarias eram destinadas a abrigar viajantes pobres e peregrinos. As irmandades administravam os hospitais e pediam esmolas para as suas obras de caridade – Irmandade da Misericórdia. BORGES, Célia Maia. **Escravos e Libertos nas Irmandades do Rosário**. Devoção e solidariedade em Minas Gerais – Século XVIII e XIX. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2005, p. 44-46.

³ MOLLAT, Michel. **Os pobres na Idade Média**. Rio de Janeiro: Campus, 1989, p. 39.

*adquirir o estatuto de semelhante a Cristo*⁴, o que na prática significava que ajudá-los nas suas dificuldades cotidianas seria o mesmo que ajudar a Cristo, o que garantiria uma possível reparação, perante Deus, dos pecados cometidos.

Como já era de se esperar, na medida em que a urbanização das cidades acontecia, que as relações de trabalho se alteravam e a pobreza da população tornava-se ainda mais severa, as cidades europeias começaram a olhar com a devida preocupação os pobres que compunham uma larga faixa da sua população e se multiplicavam constantemente em um movimento sem fim. Ocorreu, então, *uma mudança na sensibilidade religiosa europeia com relação aos pedintes e à caridade: o pobre passou a ser visto, não mais como uma salvação, mas como uma ameaça*⁵ à ordem vigente.

Diante de tal situação social, não era possível mais abandonar os miseráveis das cidades a sua própria sorte, uma vez que as consequências poderiam ser irreparáveis e incontornáveis, por se tratarem de imensos bolsões de miseráveis. Dessa forma, as instituições que praticavam a caridade nas cidades foram obrigadas a encontrar estratégias políticas diferenciadas para atender aos anseios e às necessidades de quem tanto esperava pela ajuda.

Nesse viés, adequando-se a seu tempo e espaço, essas Irmandades passaram a funcionar como agentes de *solidariedade grupal, congregando, simultaneamente, anseios comuns frente à religião e perplexidades frente à realidade social*⁶, preenchendo, assim, as lacunas deixadas pela ineficácia administrativa dos recém-constituídos Estados Nacionais. É preciso lembrar que, além das irmandades de negros e mulatos libertos, como a de São Miguel e Almas, que encontravam ali a possibilidade de reconhecimento social, existiam

⁴ BORGES, Célia M. **Escravos e Libertos nas Irmandades do Rosário**. Devoção e solidariedade em Minas Gerais – Século XVIII e XIX. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005, p. 48

⁵ *Ibid.*, p.49.

⁶ BOSCHI, Caio César. **Os leigos e o poder: irmandades leigas e política colonizadora em Minas Gerais**. São Paulo, Ática, 1986, p.14.

confrarias e irmandades dos homens brancos, integradas à mentalidade e às regras dos colonizadores brancos, como, por exemplo, a Irmandade do Santíssimo Sacramento, composta de homens brancos de elite e cristãos novos. Conforme Del Priore,

[...] as irmandades representavam uma das poucas formas de associação permitida à população não branca no mundo colonial. Nesse sentido, foram instrumentos de defesa e proteção dos negros contra os rigores da escravidão, permitindo desabafar as suas agruras, expressar as suas necessidades e até mesmo influir em seu futuro, procurando tornar a vida mais suportável. Era à confraria ou irmandade que negros e mulatos recorriam quando às voltas com doenças, a miséria e o abandono ou quando desejavam conseguir a liberdade sem ter de fugir. As irmandades muitas vezes juntavam dinheiro para alforriar seus irmãos⁷.

Frente ao exposto e dada a importância solidária dessas Irmandades, elas não permaneceram dentro do continente Europeu, mas ultrapassaram as fronteiras e chegaram a outros territórios colonizados no decorrer da expansão marítima realizada pelos portugueses em direção à África e ao Brasil.

Nesse processo de colonização estava em jogo não somente o domínio das terras ou das riquezas que nelas existissem, mas principalmente o interesse de catequizar as populações dos novos territórios, o que ficou a cargo, principalmente, das Irmandades religiosas. Entre as várias Irmandades que existiam em Portugal no século XV, destaca-se a de Nossa Senhora do Rosário⁸, sendo que o

⁷ DEL PRIORE, Mary. **Religião e religiosidade no Brasil colonial**. São Paulo: Ed. Ática, 2001, p. 39.; Ver: MATTOSO, Kátia de Queiros. **Ser escravo no Brasil**. 3. ed. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1990; CARANO, Julita. **Devoção e Escravidão: A Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos no Distrito Diamantino no século XVIII**, São Paulo: Ed. Nacional, 1978; REIS, João José. **A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX**. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

⁸O surgimento dessa Irmandade Religiosa está diretamente ligado à oração do Santo Rosário, que surgiu aproximadamente no ano 800 à sombra dos mosteiros, como "Saltério" dos leigos. Dado que os monges rezavam os salmos (150), os leigos, que, em sua maioria, não sabiam ler, aprenderam a rezar 150 Pais Nossos. Com o passar do tempo, se formaram outros três saltérios com 150 Ave Marias, 150 louvores em honra

*registro da primeira confraria sob esta devoção data de 1475, quando foi criada e difundida pela Ordem dos Dominicanos*⁹. A sua popularidade e importância estão diretamente ligadas à oração do Santo Rosário, uma alternativa simples de rezar, difundida pela Igreja Católica aos que não sabiam ler e escrever, pois o seu método de oração pelo rosário valorizava a repetição das ave-marias e a meditação.

Essa facilidade de compreensão da forma de rezar conquistou rapidamente vários seguidores do Rosário, o que contribuiu muito para o fortalecimento da Igreja Católica num momento em que seus dogmas passavam por vários questionamentos. Assim, por meio das Irmandades do Rosário, a Igreja Católica aproveitou a oportunidade para fortalecer os seus trabalhos de catequização junto aos pobres e miseráveis que viviam nas cidades medievais.

É importante lembrar que no século XV o Estado Português estava em plena expansão marítima, na tentativa de encontrar novas áreas que pudessem ampliar a sua soberania e tivessem riquezas a ser exploradas. Surgiu, nesse contexto, uma importante parceria entre a cristandade e o recém-criado Estado Português, na tentativa de obterem resultados concretos no processo de conquista de novos territórios. Por essa parceria, o Estado Português lucraria com a ampliação de seus domínios e, conseqüentemente, as riquezas

a Jesus e 150 louvores em honra a Maria. Segundo a tradição, a Igreja Católica recebeu o Rosário em sua forma atual em 1206, quando a Virgem teria aparecido a São Domingos e o entregado como uma arma poderosa para a conversão dos hereges e outros pecadores daquele tempo. Desde então sua devoção se propagou rapidamente em todo o mundo com incríveis e milagrosos resultados. **Ver: KATRIB, Cairo M. *Nos mistérios do Rosário: as múltiplas vivências da Festa em Louvor a Nossa Senhora do Rosário – Catalão (1936 – 2003)*. Dissertação (Mestrado) - UFU, Uberlândia, 2004.**

⁹ Portugal contou com várias Irmandades do Rosário espalhadas por Lagos, Évora, Leiria, Alcácer-do-Sul, Elvas, Setúbal e Moura. Em Lisboa situavam-se nos conventos de São Domingos, São Salvador, Graça, Santíssima Trindade e Santa Joana. **BORGES, Célia Maia. *Escravos e Libertos nas Irmandades do Rosário*. Devoção e solidariedade em Minas Gerais – Século XVIII e XIX. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005, p. 49.**

naturais e minerais que pudessem existir, enquanto a cristandade conseguiria catequizar e também ampliar as suas áreas de dominação.

Assim, com o auxílio da Igreja Católica, o Estado Português partiu definitivamente em direção à conquista e à dominação comercial e política de outras regiões. Para a realização de tal feito, era necessário, em um primeiro momento, contornar, conquistar e dominar o Atlântico e, uma vez que a rota conhecida em direção às Índias obrigatoriamente passava pelo périplo africano, isso favoreceu o contato com os povos do continente.

Iniciava-se nesse momento a colonização do continente africano, com forte presença do estado e da religião católica, uma vez que esse era um dos principais objetivos a serem conquistados na expansão marítima. O resultado não poderia ser outro: dominação total do território, da língua¹⁰ e a disseminação da religião católica entre os africanos, como atesta a representação abaixo da imagem da primeira missa realizada em Angola.

Para que a cristianização funcionasse como o esperado, a Igreja Católica contou com o apoio da Irmandade do Rosário, que já era popular em Portugal. O cenário encontrado pelas Irmandades não era um dos melhores, principalmente por estar em uma região totalmente desconhecida, com povos de diversas etnias, uma imensa variedade de cultos e deuses, o que não significa dizer que a missão não tenha funcionado conforme o esperado. Pela tabela 01, que faz referência à presença dessas Irmandades em terras africanas, é possível concluir que elas não só ganharam novos adeptos, como também conseguiram espalhar-se para outras regiões do continente, catequizando, ensinando, cristianizando, conquistando o seu espaço.

¹⁰ Este processo de dominação sobre o continente africano foi tão avassalador que Portugal conseguiu dominar e impor o seu dialeto em cinco países: Angola, Cabo Verde, Guiné-Bissau, Moçambique e São Tomé e Príncipe.

Tabela 01 . Irmandade do Rosário em terras africanas

Irmandades	Local	Data/Registros Documentais
Confraria do Rosário	Luanda	1701
Irmandade do Rosário	Luanda	1728
Irmandade do Rosário	Matriz de Cambembe, Angola	1784
Confraria da Virgem Nossa Senhora do Rosário	Ilha de Moçambique	1662
Irmandade de Nossa Senhora do Rosário	Sena, Moçambique	1557
Irmandade Rosário de Nossa Senhora	Ilha do Príncipe	Início do Séc. XVIII
Irmandade Nossa Senhora do Rosário	São Tomé	1526

Fonte: SIMÃO, Maristela dos Santos. **As Irmandades de Nossa Senhora do Rosário e dos Africanos no Brasil do século XVIII**. Lisboa: Universidade de Lisboa – Faculdade de Letras, 2011. Dissertação de Mestrado, p. 35.

A importância dessas Irmandades dentro da África não se resumia à cristianização daqueles povos, mas funcionaram muito mais como espaços de ajuda mútua em locais onde aplacavam em parte as tensões entre o colonizador e o colonizado, haja vista que, pela palavra da religião, o controle e o domínio ficavam muito mais fáceis e duradouros.

Todas essas estratégias aplicadas pelos portugueses sobre os africanos renderam vários dividendos a longo prazo, uma vez que, com a utilização e fomento do uso da mão-de-obra escrava em várias regiões do mundo, Portugal acabou saindo na frente em relação a outros países, pois já conhecia e se fazia presente nos vários locais da África fornecedores de escravos. Exemplo desse comércio é a própria colônia portuguesa na América do Sul, Brasil, que recebeu, conforme indicam os estudos mais recentes, cerca de 5 milhões de escravizados africanos no período vigente da escravidão, um dos maiores volumes comercializados no mundo.

Como fato, diversas experiências praticadas pela população africana, no que tange aos ensinamentos dos portugueses e da cristandade, chegaram e contribuíram efetivamente para a formação

da nossa identidade como nação. Todo o processo de cristianização comandado pelos portugueses relativamente aos povos africanos ultrapassou as barreiras do Atlântico e se instalou onde se fez presente o negro, o que claramente evidencia a circulação de informações, que foram transferidas e adaptadas a outros locais do mundo. Esta é a posição do historiador John Thornton:

[...] grande parte do cristianismo africano cruzou o Atlântico até a América. Além dos africanos que também eram cristãos, havia catequistas que ajudavam a gerar uma forma de cristianismo entre os escravos que não eram cristãos. Mas o cristianismo no novo mundo também possuía algumas características próprias que o separavam de seu ancestral e esteio no velho mundo¹¹.

É visível que essas características culturais, alimentares, políticas e religiosas são percebidas com maior vigor nas áreas coloniais que receberam o maior volume de negros, como Salvador, Rio de Janeiro e Minas Gerais, regiões que presenciaram o surgimento de uma das mais populares devoções que existiram em toda a colônia brasileira, a adoração e o culto a Nossa Senhora do Rosário, trazidos juntamente com os primeiros navios negreiros¹².

Foi nesse contexto que surgiram as Irmandades Negras do Rosário, associações de devotos leigos, que agregavam pessoas de cor em volta dos santos padroeiros e funcionaram como espaços importantes de solidariedade, sociabilidades, religiosidade e ajuda mútua para o enfrentamento dos vários percalços do dia a dia, uma forma de fazer filantropia social.

¹¹ THORNTON, John. **A África e os africanos na formação do mundo atlântico (1400-1800)**. Rio de Janeiro: Ed. Campus, 2004, p. 243.

¹² “No Brasil, os negros tinham como patronos: Santa Efigênia, São Benedito, Santo Antônio de Categerona, São Gonçalo e Santo Onofre, todos considerados santos negros e que, por isso mesmo, gozavam de grande popularidade”. QUINTÃO, Antônia Aparecida. **Irmandades negras: outro espaço de luta e resistência, 1870-1890**, São Paulo: Annablume/Fafesp, 2002, p. 38.

Nesse sentido, Russell-Wood reconhece também que tais irmandades foram essenciais na construção e manutenção da identidade dos negros africanos que aportavam no Brasil:

[...]As irmandades de pessoas de cor no Brasil representavam uma proteção contra uma sociedade competitiva e dominada pelos brancos, não só para o negro trazido da África como escravo, como também para os negros e mulatos nascidos no Brasil, fossem escravos ou libertos. As irmandades constituíam uma resposta associativa a uma necessidade coletiva e individual sentida pelos negros e mulatos da colônia. Esta necessidade pode ser discutida em três categorias: educação religiosa ou socorro espiritual, assistência médica e a busca de identidade¹³.

No Brasil do século XVIII existiram cerca de setenta (70) irmandades do Rosário, espalhadas em diversas regiões, mas foi em Minas Gerais que tiveram maior projeção, estimuladas pelo grande número de escravos que existiam nas minas de ouro e pelas imensas *mazelas sociais que atingiam as populações negras*¹⁴. Fazendo parte desse contexto e seguindo os mesmos caminhos praticados pelos negros em outras regiões mineiras, o arraial de Paracatu presenciou no ano de 1744¹⁵ a construção e o funcionamento da Igreja em louvor a Nossa Senhora do Rosário e a instalação da sua respectiva irmandade, o que em parte concorria com a mesma data de nascimento do arraial.

Importante ressaltar que essas ações simultâneas praticadas pela Irmandade do Rosário de Paracatu não eram habituais entre as

¹³ RUSSELL- WOOD, A. J. R. **Escravos e libertos no Brasil Colonial**. Tradução: Maria Beatriz Medina, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005, p. 193.

¹⁴ RUSSEL-WOOD, A. J. R. **O Brasil colonial: o ciclo do ouro, C. 1690-1750**. In: BETHELL, Leslie (org.). *América Latina Colonial*. v. II. Trad. Mary Amazonas Leite Barros e Magda Lopes. São Paulo: EDUSP; Brasília, DF: Fundação Alexandre de Gusmão, 1999, p. 471-525.

¹⁵ “Foi edificada a capela da Senhora do Rozário dos pretos desse arrayal e subúrbios do Paracatu, Bispado de Pernambuco, em 24 de outubro de 1744” - APMOMG - Livro de Compromisso da Irmandade Nossa Senhora do Rozário dos Pretos Livres do Arrayal de São Luis e Santana, Minas de Paracatu. O arraial de Paracatu teve várias outras Irmandades: Irmandade do Glorioso São Benedito, Irmandade de Nossa Senhora Santana, Irmandade de Nosso Senhor dos Passos, Irmandade do Santíssimo Sacramento, Irmandade das Almas, Irmandade de Nossa da Boa Morte, Irmandade de Nossa Senhora Assunção, Irmandade de Nossa Senhora do Amparo.

Irmandades que se instalaram no Brasil, uma vez que, devido ao alto custo de construção e manutenção, elas geralmente dividiam o mesmo altar com outras Irmandades e santos padroeiros¹⁶.

Essa realidade não foi a mesma para a Irmandade do Rosário de Paracatu. Pela documentação datada de 1744, que faz referência ao *rol do que se despende nesta igreja de Nossa Senhora do Rosário com a factura dela ou da capella mor e as mais necessidades*¹⁷, fica evidente que foi gasto o valor de 1:351 ½ oitavas de ouro pagos pela Irmandade para a construção da capela, o que era um valor expressivo para uma população de negros livres ou cativos que moravam no arraial. Na tabela 02, é possível observar com detalhes os valores que foram gastos na edificação da capela.



Livro de Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário

¹⁶ Esse fato ocorreu no próprio arraial de Paracatu com a Irmandade do Glorioso São Benedito, conforme o registro no livro de compromisso: “acha-se a nossa irmandade ereta (05/04/1799) na capella de Nossa Senhora do Rosário desta villa do Paracatu do Príncipe em hum altar colateral com retábulo pintado colocada a imagem do Glorioso São Benedito e no dito altar e capela será conservada toda a decência”. APMOMG - Livro de Compromisso da irmandade do Glorioso São Benedito – Paracatu/MG

¹⁷Códice da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário, nº 84, com 125 fólhos reto e verso, maço 27, da Caixa 01, pertencente ao Fundo Irmandade, Acervo do Arquivo Público Municipal Olímpio Michael Gonzaga, Paracatu-MG.

TABELA 02 - Rol do que se despense nesta Igreja de N. Sr.a do Rozario com a factura della ou da Capella mor e o mais nesso p.a a d.a Igreja he [?] que despense o procurador o Capm Antonio de Freitas de Alm.da

Destino do pagamento	Oitavas de ouro (8ª)
Pello que paguei a hum carapina Ant.º [Mad.ª ?] de preparar o Altar e púlpito na Capela de Capim	3 1/2
Pello que paguei de sera p.ª o terso a Luis Fran.º Lemos com Recibo	10 3/4
Pello que paguei de 3 1/3 de Durante emcarna pª a banqueta do Altar	1
Pello que paguei de huã pia de Agoa benta que serve na Igreja	1/2
Pello que paguei de hum pote e hum pucaro	3/4 8ª
Pello que paguei de chita e mais coizas que se tomarão a Christovão da Rocha	17 8ª
Pello que paguei a Antonio Alz Calvão de 5 Tausas p.ª o primeiro Altar	4
Pello que paguei ao d.º de 2 Eixadas que pedi o Marcallo e se perderão	2 1/2
Pello que paguei ao Trubeta de acompanhar o Rey e a Rainha	/1 1/2
P 200 Brochas	1/2
P 8 Registos	2
P 1 Crus pª o Tersso	1 1/2
P 1 Badallo pª o Sino	1 1/2
Pello que paguei de Resto do Sino	8 3/4
Pello que paguei de 4 alemternas	4
Pello que paguei de Sera p.ª o tersso a M.el Alz	8 1/2
Pello que paguei a Joze Monteiro da primeira Porta que se pos na Capella com r ^{bo}	6
Pr 1 Fechadura p.ª a d.ª	1 1/2
P 1 ornamento Pr o uzo que comprei ao P.º M.º da Sª com r ^{bo}	18
P 2 Lanço p.a a porta	1
P 2 dubradicas que forão p.ª a porta da caza da fabrica	2
Pr Fechadura p.ª a d.ª	1 1/2
Pr Sera pª o Tersso	4

Pello que paguei mais de Seras p. ^a o Tersso	10
P 3 [opas?] p.a o procurador escrivão e thezoureiro	12
Pello que paguei ao Capellão dos primeiros 3 mezes	50
Pello que paguei dos segundos 3 mezes	50
Pello que paguei de 2 Toalhas e de V. ^o e Bert. ^a p ^a o Altar	6 ³ / ₄
Pello que paguei de 3 mezes de Corporaes	1 ¹ / ₂
Pello que paguei da Caixinha e mais a Sr. ^a p ^a o Irmitão	20
Pello que paguei de hua d. ^a p. ^a os Irmãos pedirem	8 ¹ / ₂
Pr 1 Sacra p. ^a o Altar a Christovão da Rocha com r ^{bo}	2 ¹ / ₂
Pr 1 menxa p. ^a a Igreja	3
Pr sera que paguei p. ^a o Tersso e p. ^a a Igreja	13
Pr 2 Toalhas de panico p. ^a os Padres alimparem as maoz	1
Pr [4?] Sanguinhos e purificadores	3
Pr (...) placas de pau e 4 parafuzoz	10
Pr 2 Alvas huã de bert. ^a r outra Sup ^r de V. ^o	9 ¹ / ₂
Pr 2 pelles Rouxas p. ^a o Altar	2 ¹ / ₂
Pr 1 Resplendor p. ^a o s. ^r de prata	2 ¹ / ₂
Pello que paguei de sera p. ^a a Igreja	10
P [Sababa?] negra dam bandeira da Igreja	3
Pello que paguei a Fran. ^{co} (.) ^{er} que fez a Capella mor como co(...)	495
Total parcial	802 ¹/₂ 8^a

CONTINUAÇÃO DA TABELA 2	
Destino do pagamento	Oitavas de ouro (8a)
Pello que paguei ao Carapina Francisco X.er de acrescentam.to da obra fora do Risco como consta do seu Recibo no L.o dos termos a f4	66
Pello que paguei de hum milheiro de telhas que se prometeo p.a a capella mor quando se Rematou e Se não deu a Joze Soares com Recibo	20

Pello que paguei a M.el de Alm.da carapina por botar o pau a pique em todo o Corpo da Igreja com Recibo	20
Pr Alugeis de negros pa hirem buscar varas pa se barrear o d.o Corpo da Igreja t.do	8
Pello que paguei a M.el de Almeida de tapar o Arco da Capella Mor que a Irmandade do Santissimo não quis satisfazer com Recibo	15
P 1 porta pa a caza da fabrica com respondente a da sãocrístia [v ou r?]	10
Pello que paguei a Dom.os Ant.o da S.acomo consta do seu Recibo pa duas o par rbo	23
Pello que paguei ao P.e M.el Correa de asestencia da Missa Cantada com Recibo	5
Pello que paguei a Narcizo Ferr.a do [Guião?] manga da Crus e o par como consta do seu Recibo	6
P.lo que paguei a Christovão da Rocha Roiz e sera e varias couzas como consta do seu Recibo	48
Pello que paguei ao P.e Fr Pedro Antonio de Miranda como consta do seu Recibo de hum sermão	25
Pello que paguei o Carapina M.el Mendes Coimbra das portas principais da Igreja como consta do seu Recibo	20
Pello que paguei a Ant.o da Fon.ca da Costa de pregos como consta do seu Recibo	4 ¼
Pello que paguei a Joze Monteiro de fazer o Esquife da Irm.de como consta do seu Recibo	16 ½
Pello que paguei a Dom Bras da Cunha de hum Sermão como consta do Recibo	25
Pello que paguei a Francisco Teix.a Pr.a como consta do seu Recibo de Armar a Capella mor	4
Pello que paguei a M.el de França de huas varas como consta do seu Recibo	1
Pello que paguei a Dom.os de Abreu dos l(.).os p.a a porta grande como consta do seu Recibo	6

Pello que paguei a Ignacio das chagas de tocar a trobeta na festa de N. Sr.a como consta do seu Recibo	4
Pello que paguei ao Paim de duas arobas de sera pa a da Festa a $\frac{3}{4}$	48
Pello que paguei a Luis da Rocha de 20 libras [libras] de sera – $\frac{3}{4}$	15
Pello que paguei a Ant.o de Alm.da muzico de cantar na festa e mais com.or c rbo	45
Pello que paguei a dois trubetas de andar pedindo pela Rua com a Juiza Thereza Ramos	8
Pello que paguei a 3 trobetas da Juiza Thereza Martins de andar pedindo pelas Ruas	12
Pello que paguei de hua Bandr.a p.a o mastro	3
Pello que paguei ao P.e Luis marreiros da sua asestencia e do (...) na da Festa de N Sra como consta do seu Recibo	18
Pello que paguei de registrar doiz livros ou de oz rubilcar e duas provizoiz da Capella	15
Pello que paguei da Licenca pa se expor o sr na festa passada	2/2 8a
Pello que pagou o escrivão Christovão da Rocha Roiz oz capinas de fazerem a (...) da Capella mor a qual se lhe deve como consta do L.o dos	108
Pello que pertence s João de Souza com recibo	4 $\frac{1}{2}$
Pello que paguei a Joze Soares de 3 milheiros de telha para o corpo da igreja com recibo	49
Total parcial	549 8a
Total geral	1351 $\frac{1}{2}$ 8a

Fonte: Códice da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário, nº 84, com 125 fólhos reto e verso, maço 27, da Caixa 01, pertencente ao Fundo Irmandade, Acervo do Arquivo Público Municipal Olímpio Michael Gonzaga, Paracatu-MG.

Em relação à origem dos recursos aplicados na construção e ornamentação da capela de Nossa Senhora do Rosário, eles vieram de fontes bastante diversas, pois, pelos dados existentes nas contas do ouro, eram obtidos principalmente de esmolos, cobranças de promessas, mensalidade dos irmãos, acompanhamento de sepulturas,

taxas de iniciações, tendo sido arrecadadas, no ano de 1745, contribuições num montante de 1:016 oitavas de ouro.

Todas essas informações sobre a vida financeira da Irmandade levam a acreditar que sua estrutura já estava em funcionamento bem antes do ano de 1744, dado o grau de organização e volume de recursos aplicados em benfeitorias para os irmãos, pois, pelas informações contidas nos inventários, ela possuía vários bens, na sua maioria obtidos por doações. A seguir estão relacionados os principais bens que constam nesses inventários¹⁸:

1) *Hua Imagem de N. S.^{ra} do Rozario grande e que deu de Esmola o Sarg.^{to} Mor Jozé dos Santtos Freyre com sua Croa de Pratta grande e seu Rozario de Contas de ouro com sua Cruz e brolla. Embaycho tudo de ouro doze Anjos de pau [E] Que se prendem Embaycho na pianha e o Minino com seu Resplendor de pratta com huã Pedra vermelha no meyo. (inventário de 1763).*

2) *Hua Imagem mais peq.^{na} da Irmand.^e Com sua Croa de pratta e o minino com seu Resplendor de pratta com seus [crinlos?] a d.a Imagem hũ laço de ouro e diamantes que lhe deu de Esmolla Ant.^a Frz' dabreu os quais se não tirarão da d.^a S.ra depois que se lhe puzera. (inventário de 1763).*

3) *Duas moradas de cazas, hua na cita na rua de Goyas, outra atras do Rozario. (inventário de 1763).*

4) *Hua Criolinha por nome Ilaria q' deu de ezmola Leonor Teyxr.^a preta forram filha de hua escrava sua por nome Antonia Baptizada nesta Matriz, com Condição de q' dando ella d.a Crioula, ou p' syou por outro trinta e duas oitavas de ouro passar a d.^a Irmand.^e Carta de liberdade a d.^a Criola. (inventário de 1763).*

5) *Trez dattas de terras mineraes no Morro da Cruz das Almas vizinhas ao Corgo dos Macacos, que partem de huma parte com terras de Dionizio de Mattoz, e da outra com terras de Manoel da Fon.^{ca} Madr.^a, cujas trez dattas de terras deu de esmola o Rey do prezente anno de 1781, Benedicto Roiz' (inventário de 1781).*

6) *A Irmam falecida Egenia Joze Santos preta forra deixou hua morada de cazas na rua do gorgulho para Nossa Sr.^a q' de hua parte partem com cazas da preta Ignacia,*

¹⁸ Lista (contas de ouro) que contém os nomes dos irmãos e respectivos valores pagos à Capela de Nossa Senhora do Rosário. Códice da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário, n^o 84, com 125 fólhos reto e verso, maço 27, da Caixa 01, pertencente ao Fundo Irmandade, Acervo do APMOMG, Paracatu-MG.

e da parte de cima com as cazas de Francisco Nunes, em 10 de Janeiro de 1777. (inventário de 1781).

7) *Huma morada de cazas q' forão do falecido Lecenciado Joze de Jesus Maria, e as deu de esmolla a Irmand. Joaquim Joze de Freitas, as quaes são sitas na rua da Matriz. (inventário de 1783).*

8) *Hũ laço, e brincos de ouro com suas pedras vermelhas q' tudo peza trez oitavas e meia q' deixou p. seu fallecim.^{to} a N. Snr.^a, e hũ Santo Christo de ouro em huã Cruz tambem de ouro q' tudo peza duas oitavas e meya q' tudo deixou D. Ignacia (...) de Andr.^e, e foi tudo bem avaliado em oytavas todas de ouro (inventário de 1790).*

9) *Outra Imagem mais pequena q' sai na Proscissão aparamentada com coroa de pratta rozario de cristal brincos, e recicler de ouro com seus olhos de mosquito com seu manto de seda carmezim. (inventário de 1790).*

10) *Huã Morada de Cazas na rua do Sacram.^{to} q' as deu a N. Snr.^a Joaq.^m Jozé de Freitas. (inventário de 1790).*

11) *Outra Morada de Cazas citas na rua de Goyazes q' são Patrimonio da Capella. (inventário de 1790).*

Como se vê, os bens doados à capela do Rosário de Paracatu eram de valor bastante significativo, revelando a fidelidade dos doadores ao santo padroeiro, e chegando eles ao ponto de doar escravos, data de mineração e casas, o que contribuiu significativamente para reforçar o caixa da irmandade.

Nesse contexto, chamamos a atenção para a circularidade cultural que existia entre os escravizados que moravam no arraial de Paracatu e suas origens na África, uma vez que o feito realizado pela Irmandade do Rosário de construir a capela e sua irmandade só foi possível devido à existência de uma memória e experiência viva que foi transportada e revivida no arraial.



Igreja do Rosário do Paracatu, Minas Gerais. 1925/AMOG

Como Paracatu foi a última grande descoberta mineral do século XVIII, isso acabou favorecendo o deslocamento de uma imensa escravaria proveniente de várias regiões da colônia, o que significa afirmar que eram cativos conhecedores da realidade da escravidão na colônia, tinham experiência nas negociações e conflitos e sabiam muito bem da importância de existir a Irmandade do Rosário no arraial de Paracatu, uma vez que essas instituições funcionavam como espaços para a manutenção de sua liberdade, identidade e resistência.

Toda essa independência financeira, boa organização e ações em favor de seus irmãos praticadas pelas Irmandades do Rosário em toda a colônia preocupavam bastante Lisboa, pois poderiam provocar brechas no sistema escravista e assim contribuir para colocar em risco o seu lucrativo comércio, desarticulando-o.

Lisboa, portanto, tinha total consciência de que se não reagisse rapidamente ficaria mais difícil retirá-las da colônia ou controlar suas ações e, por isso, resolveu em 1765 agir com bastante veemência contra todas as Irmandades do Rosário do Brasil, determinando que a partir daquela data cada uma criasse seu estatuto, com regras claras de funcionamento, organização interna, cobrança de taxas, conforme esclarece esta Provisão Real:

[...] uma ordem da mesa da Cociencia o senhor Procurador e mais oficiais da Mesa da Irmandade do santo digo de Nossa Senhora do Rozário dos Pretos que Sua Majestade Fidelíssima mandou por Provizão de 18 deste anno expedida pelo Tribunal da Mesa da Cociencia e Ordens que sejam notificadas todas as irmandades e confrarias deste continente... para irem ao mesmo Supra Tribunal confirmar seus compromissos [...]¹⁹

Após a sua elaboração, os estatutos deveriam ser encaminhados para Lisboa, onde se realizariam os ajustes necessários

¹⁹ Essa Provisão Real deveria ser registrada nas páginas iniciais dos estatutos que estavam sendo elaborados, uma forma de lembrar para os membros da irmandade da necessidade de cumprir o que estava escrito. SCARANO, Julita. **Devoção e Escravidão: A Irmandade de Nossa Senhora do Rosário os Pretos no Distrito Diamantino no século XVIII.** São Paulo: Ed. Nacional, 1978, p. 22.

para posteriormente serem aprovados. Esperava-se que, após todos esses procedimentos e determinações que foram registrados nos compromissos, as irmandades passassem a agir de acordo com o definido pela Coroa.

Diante de tais determinações, a Irmandade do Rosário de Paracatu elaborou, no ano de 1782, o seu livro de compromisso, composto de 37 capítulos²⁰ que regulam e relatam a forma do seu funcionamento. O curioso é que essa Irmandade funcionou cerca de 38 anos sem nenhuma regulação por meio de estatuto, de que se depreende que já havia regras internas de funcionamento, independentemente de determinações externas. Fica bastante evidente que esses novos compromissos foram elaborados porque havia determinações que os obrigavam, ficando a Irmandade passível de punição, como o impedimento de funcionamento, caso os não cumprisse.

Por outro lado, é possível concluir também que, como era uma irmandade que já funcionava há bastante tempo a seu modo, os compromissos publicados nos capítulos, em grande parte, não eram novidade para os irmãos, pois já viviam e praticavam várias daquelas ações em seu cotidiano e outras poderiam ter adesão apenas aparente.

Em relação à aprovação do compromisso do Rosário de Paracatu, ele não foi aceito sem algumas correções e determinações feitas pelas autoridades eclesiásticas. A primeira delas esclarecia que as funções do Capelão estavam restritas às funções da irmandade, ou seja, o seu papel e suas ações como autoridade deveriam ficar restritas ao espaço da capela, evitando-se assim a possibilidade de obter vantagens. A segunda determinação demonstra a ausência de limite do Rei para interferir sobre as Irmandades, uma vez que chegou ao ponto de estabelecer valores a serem pagos através das esmolas anuais para os membros que ocupassem cargos dentro da irmandade, além de

²⁰ Esses capítulos regulamentavam a composição da irmandade, os procedimentos eleitorais, as funções de cada membro da mesa, os respectivos dias de suas festas, os valores a serem pagos à Irmandade, as formas de comportamento perante os cortejos de seus irmãos.

determinar a construção de um cemitério exclusivo para os irmãos da confraria:

[...] Os Irmaons desta Irmandade devendo cumprir o que foi-lhe determinado pela Provisão de Confirmação, respectivo as esmolos annuaes, e conformar-se com quota arbitrada de cinco oitavas de ouro ao Mordomo, e Mordoma mór, de tres oitavas ao Escrivão, e Thesoureiro, de duas aos Irmaons de Mesa; sem algum respeito alteravam as quantias, e no Termo feito depois da Provisão citada, pretendem indiscretamente que se confirme o seu poderio. Estas faltas de obediencia necessitam de correcção; pois que praticando de modo semelhante com o disposto sobre a esmola por sepulturas, contrariavam a Provisão dita, e sua clausula. Para cessar de uma vez o motivo de frequentes ruinas publicas, e fermentadas dentro das Igrejas, por servirem ellas de jazigo, parece-me ser mui conveniente determinar á Irmandade, que faça Cemiterio, e prohibir lhe o uso de sepulturas na mesma Igreja²¹.

Entretanto, apesar de ter havido restrições e determinações por parte de Lisboa, não se pode negar que elaborar os compromissos religiosos era também uma forma de legalizar as atividades diárias da Irmandade, o que evitava possíveis questionamentos, fiscalizações e perseguições por parte do poder religioso e, em parte, dava mais segurança para os irmãos agremiados, pois eles passariam a funcionar dentro do que era determinado pelas autoridades coloniais.

Como resistência, ficaram registradas oficialmente, nesse compromisso do Rosário de Paracatu, algumas barganhas que funcionaram, para os pretos livres como para os cativos, a título de negociações com a sociedade. A primeira delas está no capítulo II do livro de compromisso, que estabelece:

[...] neste corpo de irmandades poderão alistar não só os pretos livres libertos e escravos com tácito ou expresso consentimento de seus senhores, assim de um, como de outro sexo, como também todas as pessoas que por devoção sua quiserem ter parte nos sufrágios, acompanhamento e sepultura²².

²¹ APMOMG - Livro de Compromisso Nossa Senhora do Rozário do Arraial de São Luis e Santa Anna, Minas de Paracatu. 1782 – Folha 03, assinado pelo Monsenhor Pizarro, Rio em Meza de 23 de abril de 1808.

²² APMOMG- Livro de Compromisso Nossa Senhora do Rozário do Arraial de São Luis e Santa Anna, Minas de Paracatu. 1782, Capítulo II.

Essa passagem, que parece inocente, carrega um duplo sentido. Por um lado, ser necessário o consentimento do senhor para o escravo participar da irmandade confirmava o controle daquele sobre esse, evitava que ocorressem fugas para participar de reuniões, festas e funerais, como também possíveis revoltas, causadoras de prejuízos. Enfim, estabeleciam-se limites consensualmente aceitos. Por outro lado, para o escravo, estar junto com os seus irmãos representava uma forma de resistir ao peso da escravidão, manter a sociabilidade ou criar a possibilidade de espaços para resistência.

Outra forma de participar sem restrições de uma Irmandade era principalmente exercer determinados cargos, como o de tesoureiro e de escrivão. Talvez porque era raro naquele momento haver homens de cor com as habilidades necessárias da escrita para tais funções.

Em outro trecho do mesmo compromisso, mais precisamente no capítulo III, o registro informa:

[...] Regularmente se farão duas mesas geraes em cada ano para os negócios mais interessantes da irmandade. Será no primeiro de fevereiro e a outra no segundo dia do oitavário da páscoa. As particulares se farão pelos irmãos da serventia do respectivo ano o dia de ascensão do senhor para a determinação da festa, e no dia de pentecostes de tarde para a eleição do ano seguinte e quando forem necessárias²³.

A passagem acima sobre a Irmandade do Rosário é bastante sugestiva, devendo ser compreendida como um momento de plena consciência, uma forma sutil de resistência, em que aproveitavam as duas datas consideradas importantes no calendário católico, que são Ascensão do Senhor e Pentecostes, reunindo e tomando algumas decisões importantes para os negros que participavam da Irmandade do Rosário. Estas ações são carregadas de significados e consequências políticas, entendidas como um momento de quebrar a ordem estabelecida, fortalecer os laços de sociabilidade, praticar os

²³ APMOMG- Livro de Compromisso Nossa Senhora do Rosário do Arraial de São Luis e Santa Anna, Minas de Paracatu. 1782, Capítulo III.

seus rituais, exercer a solidariedade, planejar e discutir possíveis fugas, que representava um sentido inverso para as autoridades coloniais, religiosas e os senhores donos de escravos, pois aquelas reuniões eram vistas como algo inocente, sem ameaças, um *passatempo inocente ou desafogo das tensões do cativo*²⁴.

Com todas essas brechas publicadas no compromisso da Irmandade, os homens de cor conseguiam, a seu modo, enfrentar o sistema escravista de diversas formas, o que, em parte, foi possível devido ao grau de organização, persistência, audácia e habilidade de negociação da instituição.

Nesse sentido, convém registrar que, em um período de intensa vigilância sobre a escravidão no arraial, as irmandades souberam negociar, acomodar, avançar e, mais que tudo, serem vistas como membros participantes da sociedade. Confirma o fato de a eleição completa de todos os cargos, como o de Rei, Rainha, Tesoureiro, Escrivão, Procuradores, Orador, Juízes, Juízas, Irmãos de Mesa, Irmãs de Mesa, Juízes por devoção e zeladores, ter sido realizada conforme as regras da Irmandade durante noventa e dois anos (1751-1843), sem interrupção, sempre no dia de Pentecostes, no período da tarde, conforme estabelecido no compromisso.

Em relação ao exercício das funções da Irmandade do Rosário de Paracatu (tabela 03), quatro merecem atenção especial por implicarem negociações, ceder para avançar. O primeiro era o cargo de zelador, responsável por cuidar e zelar do bom funcionamento da Irmandade, bem como receber o pagamento anual dos irmãos. O curioso é que em Paracatu a eleição para esse cargo não era destinada somente para o arraial, mas também eram eleitos oficialmente zeladores para o Morro, a Lagoa do Fagundes, São Sebastião e São Luis e em todos os seus respectivos distritos, uma forma encontrada pela irmandade para estar presente nesse território que pertencia ao arraial. Com essa prática de se fazer representar nesses locais, a Irmandade do Rosário marcava posição em outras regiões, mostrando

²⁴ REIS, João José. **Identidade e diversidade étnicas nas irmandades negras no tempo da escravidão**. Tempo, 3, 1997, p. 03.

que estava viva e atenta a tudo que acontecia com os seus irmãos, o que era uma forma de fortalecer-se enquanto grupo.

Tabela 03. Cargos e funções da Irmandade Nossa Senhora do Rozário dos Pretos Livres do Arraial de São Luis e Santa Anna, Minas de Paracatu 1744.

Quantidades	Cargos	Quantidades	Cargos
01	Rei	12	Irmãos de Mesa
01	Rainha	12	Irmãs de Mesa
01	Tesoureiro	04	Juízes por Devoção
01	Escrivão	02	Zeladores para o arraial
02	Procuradores	01	Zelador no morro
01	Orador	01	Zelador Lagoa e todo o seu distrito
04	Juízes	01	Zelador São Sebastião e seus distritos
04	Juízas	01	Zelador São Luis

Fonte: Códice da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário, nº 84, com 125 fólhos reto e verso, maço 27, da Caixa 01, pertencente ao Fundo Irmandade, Acervo do Arquivo Público Municipal Olímpio Michael Gonzaga, Paracatu-MG.

O terceiro e o quarto cargos, de tesoureiro e de escrivão, merecem ser observado com atenção, pois a documentação de seus ocupantes mostra que exerciam cargos também no sistema judicial. A questão suscitada é se eles seriam brancos ou negros, pois existem registros de vários negros e mulatos que ocuparam até cargos militares em Paracatu. A escolha para o preenchimento dessas funções se dava com base nas habilidades que o ocupante deveria ter, entre elas saber ler e escrever, requisitos considerados necessários para registrar em atas os acontecimentos, e saber calcular receitas e despesas, itens essenciais para o bom funcionamento da Irmandade.

Os cargos que representariam a autoridade e o bom êxito de funcionamento da Irmandade eram os de Reis e Rainhas (tabela 04), pois eles desempenharam funções-chave na organização fraternal, controlando os atos de tesouraria da irmandade, a organização das festas, das

*missas e dos funerais*²⁵, além de serem reconhecidos líderes e autoridades entre os seus pares e dentro do próprio arraial. No quadro abaixo está a lista da eleição dos reis e rainhas. Nela, de 1751 a 1843, constata-se a presença de diversas pessoas de uma mesma família, pessoas com patentes militares (alferes, capitão, sargento) e até mesmo padres, o que era comum na época.

Tabela 04 .Eleição do Rei e Rainha da Irmandade de Nossa Senhora do Rozário dos Homens Pretos Livres do Arraial e Subúrbio das Minas de Paracatu (1751-1843).

Período	Rei	Rainha
1 1751-1752	Jozê de Mattos Lima	Antonia Frz' [Fernandez] da Cruz
2 1752-1753	Ignacio Correa da Roza	Marianna Roiz [Rodrigues] da Sylva
3 1753-1754	João Gonsalves de Aguiar	Quiteria Gonsalves de Moura
4 1754-1755	Manoel Rodrigues Meyrelles	Tereza de Azevedo Coutinha
5 1755-1756	Antonio Rodrigues	Jozefa da Arruda [v.ª?]
6 1756-1757	Pedro Pinto Alz' [Alvares]	[Clara?] da Rocha
7 1757-1758	Manoel da Costa	Antonia Frz' [Fernandes] da Cruz
8 1758-1759	Jozê de Freitas	Roza da Arruda [v.ª?]
9 1759-1760	Jozê Soares Lima	Antonia Frz' [Fernandes] da Cruz
10 1760-1761	Manoel da Costa	Antonia Fernandes da Cruz
11 1761-1762	Jozê Rabello Barretto	Antonia de Souza Loba
12 1762-1763	Jozê da Silva Furtado	Roza Correa de Souza
13 1763-1764	Antonio Ribr. ^o [Ribeiro] de Mendonça	Antonia Frz' [Fernandes] da Cruz
14 1764-1765	Manoel Alz' [Alvares] Flores	Monica Ferr. ^a [Ferreira] Souto
15 1765-1766	Victoriano Frz' [Fernandes] Braga	Antonia de Souza Loba a mossã
16 1766-1767	Damião Furtado	Roza da Costa de Almeida
17 1767-1768	Manoel da Costa	Joanna Maria de Jesus
18 1768-1769	Jozê Glz [Gonçalves] Bahia	Antonia Frz [Fernandes] da Cruz
19 1769-1770	Manoel Ferreyra	Paulina da Cruz
20 1770-1771	Manoel Roiz' [Rodrigues] Meyrelles, este rey não quis aceitar ficou o velho	Roza Carneyra Bella esta rainha não quis aceitar ficou a velha
21 1771-1772	Joze Roiz' [Rodrigues] Ferreyra	Bernarda do Espirito Santo Barreta
22 1772-1773	Antonio Rodrigues Pereyra	Quiteria dos Santos
23 1773-1774	Francisco da Costa Malheyros	Tereza Dias Rezendes
24 1774-1775	Antonio Martins Pereyra	Rita Pinheyra Caldas
25 1775-1776	Cosme Furtado de Mendonça	Paula de Oliv. ^{ra} [Oiveira] da Cruz
26 1776-1777	Felix de Matos Lima	Quiteria da Costa Rapoza
27 1777-1778	Joze Ribeyro de Brito	Antonia Fernandes da Cruz
28 1778-1779	Joze Francisco Lean(...)	Jozefa da Costa Rabella
29 1779-1780	Manoel Luis m. ^{or} [morador] no Pituba	Efigenia Monteyra da Crus
30 1780-1781	Dionizio de Mattos	Maria Gomes da Conceyção

²⁵ Ibid., p.83.

31	1781-1782	Benedito Rodrigues	Joanna Maria de Jezus
32	1782-1783 ¹	Benedicto Roiz' [Rodrigues]	Joanna M. ^a de [Jesus?]
33	1783-1784	Gonsalo de Brito	Roza Tavares da Conceição
34	1784-1785	Manoel Rodrigues Ferr. ^a [Ferreira]	Maria Botelha de Carvalho
35	1785-1786	[João?] Dias	(...) Machado
36	1786-1787	Antonio [Coelho?]	Bernarda Pinheira de Carvalho
37	1787-1788	Miguel Pr. ^a [Pereira]	Thereza Dias Rezende
38	1788-1789	Antonio [Abreu ou Hires?] Pereira	Anna Gl's' [Gonçalves] da Silva
39	1789-1790	Antonio Mrz' [Morais?] Per. ^a [Pereira]	Quiteria dos Santos Lixboa
40	1790-1791 ²	Francisco Glz' [Gonçalves] da Affonceca	Ritta Pires do Lombo
41	1791-1792	Ignacio de Olivr. ^a Guedes	Quiteria Gomes da Silva
42	1792-1793	Alferes Nicolao Pereira do Nascimento	Joaquina de Souza Guimaraenz
43	1793-1794	Capitão Manoel Ferr. ^a [Ferreira] da Cruz	[Luciana?] Neta
44	1794-1795	Paulo Fran. ^{co} [Francisco] de Andrade	Joanna Teixeira da Costa
45	1795-1796	Ignacio Cardozo de Souza	Antonia X. ^{er} [Xavier] da Cunha
46	1796-1797	Antonio Braz de Albuquerque	Nataria Maria da Conceição
47	1797-1798	Tambor mor Manoel Dias Corr. ^a [Correa]	Domingas Paschoa da Resser. ^m [Ressureição]
48	1798-1799	Lino Soares Brandão	Domingas Per. ^a [Pereira]
49	1799-1800	Joze Coelho em S. Gonç. ^o [Gonçalo]	Thereza de Souza Per. ^a [Pereira]
50	1800-1801	Caetano Teixeira	Anna de Souza
51	1801-1802	Paulo da Silva Roza	Jozefa Cotrim de Carvalho
52	1802-1803	Paulo da S. ^a [Silva] Roza	Leonor Ferr. ^a Souto
53	1803-1804	Domingos Duarte Coimbra	Anna dos Santos
54	1804-1805	Gregorio Alves Per. ^a [Pereira]	Maria Botelha Carv. ^o [Carvalho]
55	1805-1806	Paulo Francisco de Andr. ^e [Andrade]	Thereza de Sz. ^a [Souza] Per. ^a [Pereira]
56	1806-1807	Ignacio Rodrigues Glz' [Gonçalves]	Quiteria Barbosa
57	1807-1808	Ignacio Roiz' [Rodrigues] Gonsalves	Roza Maria Ferreira
58	1808-1809	João Duarte Paiva	Roza Duarte Coimbra
59	1809-1810	Andre Alves dos Reys	Maria Rodrigues da Cruz
60	1810-1811	Manoel Teixeira Corr. ^a [Correa]	Domingas Soares da Conceição
61	1811-1812	Francisco Borges	Jozepha Roiz' [Rodrigues] Teixeira
62	1812-1813	Eustaquio de Mattos Lima	Anna dos Santos Torres
63	1813-1814	Bernardo Teixeira no Caracaja	Anna da Fonceca Silva
64	1814-1815	João Borges de Faria	Anna Netto
65	1815-1816	Reverendo Fructuozo Pereira Botelho de [Gr. ^{os} ?]	Izabel Machado da Motta
66	1816-1817	Joaquim da Cunha no Caracaja	Joaquina da Assumpção Cortes
67	1817-1818	Ignacio de Mattos Pereira	Ritta Maria Francisca de Andrade
68	1818-1819	Diogo Carneiro	Anna de Britto Barboza
69	1819-1820	Antonio Gouveia de Moraes	Vicencia de Souza Corr. ^a [Correa] Landim
70	1820-1821	Manoel Alves Brandão	Clemencia de Faria
71	1821-1822	Matheus da Costa no Pituba	Anna dos Santos Pr. ^a [Pereira]
72	1822-1823	[Ignacio?] Guedes da Silva	(...) Gomez de Leão

73	1823-1824	[Julião?] Glz' [Gonçalves] Torrez	Izabel Per. ^a [Pereira]
74	1824-1825	Eleuterio X. ^{er} [Xavier] da Cunha	Severina Teixeira
75	1825-1826	Felippe de Miranda Mota	Thereza Glz' [Gonçalves] Torres
76	1826-1827	Thomas de Miranda	Joaquina Glz' [Gonçalves] de Moura
77	1827-1828	Joze Ferr. ^a [Ferreira] de Morais	Joanna Per. ^a [Pereira] Cidade
78	1828-1829	Dom. ^{os} [Domingos] Glz' [Gonçalves] Coelho	Giralda da Silva [Clavelo?]
79	1829-1830	Eusebio Pereira de Ar.' [Arruda?]	[Quensafrana?] Alz' [Alvares] Per. ^a [Pereira]
80	1830-1831	Euzebio Antunes	[Maria?] dos Santtos na Serra
81	1831-1832	Reverendo Joze Luiz Ferreira	Marcella de Britto Barbosa
82	1832-1833	Amaro Pereira das Mercezes no Pituba	Fran. ^{ca} [Francisca] da Costa em S. Quiteria
83	1833-1834	Pedro Jozé Cilistino	Maria Pereira da Cunha
84	1834-1835	Sargento Miguel da S. ^a [Silva] Paranhos	Antonia Fernandes da Costa
85	1835-1836	Manoel Luiz Ferreira	Domingas de Araujo Leite
86	1836-1837	Manoel Alves de Santa Anna	Felippa Correia de Carvalho
87	1837-1838	Ambrozio Vieira em S. Jozé	Florencia de Souza
88	1838-1839	João Roiz' [Rodrigues] de Oliveira na Lagoa	Maria Ferr. ^a [Ferreira] Saraiva
89	1839-1840	Manoel Soares Chaves	Maria de Anunciação Maxada
90	1840-1841	Antonio Luis Ferreira	Ambrosia Nunes de Araujo
91	1841-1842	Damião Luiz da Costa	Margarida de Mattos Lima
92	1842-1843	Francisco de Oliveira Braga	Maria Nunes
OBS: 1. Com assistência do reverendo Domingos Simões da Cunha; rei e rainha por devoção; 2. Com assistência do reverendo padre Domingos de Crasto Guimarães.			

Fonte: Códice da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário, nº 84, com 125 fólhos reto e verso, maço 27, da Caixa 01, pertencente ao Fundo Irmandade, Acervo do Arquivo Público Municipal Olímpio Michael Gonzaga, Paracatu-MG.

A escolha para o preenchimento desses cargos não era tão tranquila como se poderia supor, pois, pelos dados existentes sobre as eleições, nota-se que a quantidade de votos obtidos pelos candidatos não eram iguais para rei e rainha e nem sempre essa era a esposa do rei eleito, o que faz deduzir que os candidatos não agradavam a todos os votantes e o processo eleitoral era individualizado, não considerando obrigatoriamente a dupla que estava concorrendo.

É nesse cenário de luta, resistência e organização que se destaca em especial a eleição de um dos reis do Rosário, que foi Amaro Pereira da Mercezes (1832-1833), morador do Pituba, onde viveu por cerca de 70 anos, local carregado de memórias e vidas, que ultrapassaram o tempo e ajudam a recompor na atualidade a história afrodescendente da comunidade remanescente quilombola dos

Amaros. Assim, as resistências e negociações praticadas por esses homens aconteciam nas coisas miúdas e nas pequenas ações cotidianas, com consequências políticas que os identificam como sujeitos criativos, donos de sua própria história.

Referências

BORGES, Célia Maia. **Escravos e Libertos nas Irmandades do Rosário.** Devoção e solidariedade em Minas Gerais – Século XVIII e XIX. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2005.

BOSCHI, Caio César. **Os leigos e o poder:** irmandades leigas e política colonizadora em Minas Gerais. São Paulo, Ática, 1986.

DEL PRIORE, Mary. **Religião e religiosidade no Brasil colonial.** São Paulo: Ed. Ática, 2001.

GONZAGA, Olímpio. **Memória Histórica de Paracatu-Uberaba-Typ.** Jardim & Cia 1910

Kátia de Queiros. **Ser escravo no Brasil.** 3. ed. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1990.

REIS, João José. **A morte é uma festa:** ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

KATRIB, Cairo M. **Nos mistérios do Rosário: as múltiplas vivências da Festa em Louvor a Nossa Senhora do Rosário – Catalão (1936 – 2003).** Dissertação (Mestrado) - UFU, Uberlândia, 2004.

MELLO, Antônio de Oliveira. **As Minas Reveladas: Paracatu no tempo – Paracatu – 1994**

MOLLAT, Michel. **Os pobres na Idade Média.** Rio de Janeiro: Campus, 1989.

SIMÃO, Maristela dos Santos. **As Irmandades de Nossa Senhora do Rosário e dos Africanos no Brasil do século XVIII.** Dissertação de Mestrado- Lisboa: Universidade de Lisboa – Faculdade de Letras, 2011.



Lembro-me da Maria Clara, no primeiro período do curso de História, fazendo uma defesa enfática e apaixonada do nosso ofício ao comentar sobre o processo de reconhecimento da profissão de historiador, ela dizia, dentre outras coisas: “eu quero o meu CRM!”. Como ainda tinha dúvidas quanto à minha continuidade no curso, a intensidade dos seus posicionamentos bem como a perspectiva de pesquisa apresentada por ela foram fundamentais para que eu iniciasse o meu percurso na graduação em História e nesse fazer-se contínuo em ser historiadora.

Registro, portanto, o meu reconhecimento às contribuições da professora Maria Clara à minha formação intelectual, desde a iniciação científica, passando pela orientação da monografia e da dissertação de mestrado, cujo fragmento é apresentado nesse capítulo. A nossa convivência foi um aprendizado constante, por isso agradeço as correções efetuadas, as indicações bibliográficas, as sugestões oferecidas e o apoio demonstrado.

Fernanda

Movimentos negros e negros em movimento

Fernanda Santos

A mobilização de parcelas de negros no Brasil, ao longo de séculos de história e por meio de diferentes ações e instrumentos de luta, tem produzido recentemente inúmeros debates em diversos lugares e a partir das mais variadas perspectivas. Todavia, os olhares deste texto estão voltados para décadas recentes da história de Uberlândia-MG, especialmente para examinar o modo como frações de negros, organizados ou não em movimentos sociais formais, reelaboraram os problemas vivenciados cotidianamente em suas vidas e encaminharam formas distintas de ação social que revelam aproximações e embates.

A longevidade das lutas negras nesse município é percebida em diferentes registros que se tornaram fontes históricas para esta produção, a exemplo da imprensa local. Muitas foram as associações organizadas em Uberlândia durante o século XX, e no anterior, por mulheres e homens negros, cuja atuação foi marcada por um conjunto de ações diferenciadas, tais como a realização de bailes e festividades, a publicação do jornal *A Raça*⁴⁰, aproximações com políticos locais⁴¹ e intercâmbio com outros grupos de negros em diferentes regiões do país, dentre outras.

⁴⁰ Cf. A raça. **A Tribuna**, Uberlândia, 24 dez. 1935, capa. A nota registra o segundo número do mensário editado pela Legião Negra.

⁴¹ Cf. Legião Negra. **A Tribuna**, Uberlândia, 21 dez. 1935, p. 4. O artigo trata do coquetel oferecido pelo então prefeito Carmo Giffoni à Legião Negra de Uberlândia como retribuição à recepção que esta proporcionara a ele. Ver também: Manifestação ao prefeito dr. Luiz Lisboa. **A Tribuna**, Uberlândia, 27 maio 1936, capa; Uma visita de cordealidade e de aproximação. *O Estado de Goyaz*, Uberlândia, 27 jan. 1937, p. 2.

Tendo em vista a complexidade destas relações defino os limites deste texto na análise da disseminação de várias agremiações do movimento negro local⁴² formados após a organização do Monuva, em 1984, este apontado como o primeiro da cidade, tanto pelos seus fundadores, atuais participantes, como por membros de outros grupos e diferentes fontes históricas. No entanto, esse marco de fundação não inaugura as lutas dos negros em Uberlândia, já que existiram variadas formas de mobilização negra ao longo do século XX.

É considerando uma série de experiências de desqualificação social e o histórico quadro de empobrecimento que abrange grande parte dos negros no Brasil que compreendo as diversas organizações, irmandades e associações formadas por homens e mulheres negros em diferentes temporalidades e lugares do país, sem ignorar, com isso, as suas especificidades. As décadas de 1970 e 1980 foram palco da criação de muitos movimentos negros no Brasil. O Movimento Negro Unificado (MNU), organizado em 1978 na cidade de São Paulo, talvez tenha sido o de maior repercussão; contudo, inúmeros outros se fizeram presentes nas várias regiões brasileiras nesse período. Em Uberlândia, os registros indicam que o Movimento Negro Uberlandense Visão Aberta (Monuva), fundado em 1984, o Grupo de União e Consciência Negra de Uberlândia (Grucon), de 1986, e o Grupo de Integração e Consciência Negra de Uberlândia (Griconeu), formado em 1989, marcaram ou foram influenciados por essa fase.

⁴² Segundo quadro fornecido pela Coordenadoria Afro-Racial (Coafro) e outras fontes, no intervalo de 1984 a 2010 dez grupos do movimento negro se constituíram na cidade, embora muitos não estejam ativos na atualidade. São eles: Grupo de Integração e Consciência Negra de Uberlândia (Griconeu), Grupo de União e Consciência Negra (Grucon), Mulheres de Ébano, Aliança Konscientizadora Afro-Brasileira (Akab), Movimento Negro Uberlandense Visão Aberta (Monuva), Oriodara, Movimento Negro Renovador, Movimento Negro Ação Racial (Monara) e Movimento de Articulação e Integração Popular (Maipo) e Associação dos Negros Empreendedores de Uberlândia (Aneuber).

O momento histórico que abrange os anos de 1970 e 1980 foi marcado por transformações que possivelmente guardam relação com a formação de diversos movimentos negros no país. Por isso é pertinente trazer discussões referentes à atuação dos sujeitos sociais nesse tempo, refiro-me aqui, especialmente, às reflexões do sociólogo Éder Sader acerca dos movimentos populares na região de São Paulo⁴³.

O novo sujeito em questão se constitui no processo de lutas que se manifestaram no espaço público como uma nova forma de elaborar as condições de vida das classes populares; não mais é pré-definido a partir de modelos teóricos estruturalistas. Então, esse sujeito coletivo, o dos novos movimentos sociais populares, não possui uma identidade fixa ou pré-fixada, mas no seu interior os indivíduos passam a se definir, criam identidades, sempre em re(construção) a partir das ações realizadas, fugindo dos moldes de uma organização centralizadora. Em sintonia com o caminho escolhido por Sader, tomo como marco importante desse período os desdobramentos advindos de uma nova forma de setores da igreja católica se relacionarem com os grupos populares. Refiro-me a uma ala progressista que, na perspectiva conhecida como teologia da libertação, afasta-se de uma preocupação central com a salvação individual e a resignação social — ela fora acusada muitas vezes de difundir-las a seus fiéis —, e passa a atuar politicamente nas questões sociais relacionadas à miséria⁴⁴.

Desenvolvimento

Em entrevista com Adriana Maria da Silva, membro do Grupo de União e Consciência Negra de Uberlândia (Grucon), pedi que ela me contasse como se deu a sua entrada no movimento. Ela explica:

⁴³ SADER, Eder. **Quando novos personagens entraram em cena**. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

⁴⁴ Cf. SADER, op. cit., p. 146-167.

Eu sempre fui uma pessoa muito ativa politicamente, eu sempre acreditei que esse sistema capitalista no qual a gente vive não é o ideal pra nós pobres, negros, né? E eu entrei no Grucon na parte da PJ, eu estava na Pastoral da Juventude, cujo o Grucon é um movimento que nasceu dentro da igreja católica por volta de 1986, mas especificamente no Bairro Bom Jesus, e daí assim, como ele tem essa proximidade muito forte, um vínculo muito forte com a igreja católica foi fácil encontrar esse movimento dentro da igreja católica, uma vez que eu tava participando de uma pastoral da mesma. Depois eu saí da PJ e entrei na JOC, a JOC é um movimento mais idealista, mais propositivo, que também é um movimento dentro da igreja católica – Juventude Operária Católica e a partir da JOC, minha participação mais ativa dentro do Grucon foi a partir do processo da JOC, né? Em alguns encontros que o Grucon realizava a gente participava e aí a gente foi encontrando outros jovens que também estavam inseridos dentro da JOC e era próximo do Grucon. Então assim, a minha entrada no Grucon foi exatamente esse processo, de você fazer uma discussão da sociedade, mas fazer um corte étnico-racial e esse espaço a gente encontrava dentro do Grucon, pra aprimorá, aprofundá e fazê uma..., ser propositivo nos dois espaços⁴⁵.

Adriana representa a noção de -novos personagens⁴⁶ adotada por Eder Sader, pois ela encontrou o movimento negro e passou a constituir-lo a partir de algo que já existia na sua prática cotidiana, qual seja, a sua participação nas pastorais e grupos organizados por parcelas da igreja católica que fizeram sua opção preferencial pelos pobres e excluídos, inspirando e atuando na formação de vários outros movimentos sociais. Desse modo, “foi fácil encontrar esse movimento”, pois ele é forjado a partir da experiência social conhecida por Adriana e tantos outros que na “manhã do dia 06 de dezembro de 1986, no Seminário Diocesano de Uberlândia”⁴⁶ aclamaram a formação do Grucon, objetivando, dentre outras coisas:

⁴⁵ *Adriana Maria da Silva*. Entrevista realizada em 14 de março de 2010.

⁴⁶ ERLAN, Marcos; SANTOS, Neli Edite dos. 21 anos do Grucon: a maioria da consciência negra. **Revista de Educação Popular**, Uberlândia, v. 6, jan./dez 2007, p. 171.

crescer na consciência de povo negro assumindo nossa identidade como pessoa e cidadão brasileiro; b) comprometer com o aprofundamento de nossas raízes históricas através da pesquisa, registros e estudo; c) desenvolver a caminhada em confronto com a situação sócio-econômica-político-religiosa; d) unir nossa luta a todos os oprimidos: operários, lavradores, mulheres, organizações sindicais, grupos pastorais e grupos populares; e) o grupo tem uma linha ecumênica.⁴⁷

A ideia de conscientização está presente em praticamente todos os movimentos negros pesquisados em Uberlândia. Os sentidos dessa preocupação são percebidos especialmente na relação tensa, ainda que ambivalente, de alguns militantes negros com as práticas culturais. Nos objetivos registrados na ata de fundação do Grucon, a necessidade de consciência está ligada a de identidade, reconhecida aqui na noção de direitos, de cidadania, mas busca referências no passado — “raízes históricas” — para fortalecer os laços internos de um grupo constituído no presente, tornando-se instrumento de luta em outros momentos. Dessa forma, o passado, na concepção dos movimentos negros, torna-se também objeto de disputa.

Isso é observado nas ações conduzidas pelos movimentos negros do Brasil que, ao fazerem um “corte étnico-racial” em suas lutas sociais, frequentemente lançam mão do elemento identitário para serem atendidas as suas reivindicações. Entra nesse contexto o argumento da desqualificação racial, baseada em aspectos fenotípicos que caracterizam a população negra brasileira (por exemplo, o cabelo crespo), que é motivo de muitas denúncias de racismo no país. Também na dimensão cultural, o direito de expressão da identidade negra permite a disputa por espaços, verbas públicas e reconhecimento social, pois se articula e se joga com os interesses políticos institucionais que pautam a divulgação da imagem de

⁴⁷ Grupo de União e Consciência Negra de Uberlândia. Ata de fundação do grupo. Uberlândia, 1986. Acervo do Grucon.

Uberlândia como “uma cidade que mantém sua identidade cultural e preserva suas etnias”.⁴⁸

O texto presente no informativo da prefeitura utilizam a noção de identidade cultural e etnia de maneira distinta daquela proposta pelo Grucon, principalmente nos objetivos “a” e “b” registrados na ata anteriormente citada, que se referem à auto aceitação e ao auto reconhecimento por parte desses sujeitos, obtidos especialmente pela posituação da imagem e da história de mulheres e homens negros, pois a identidade pensada nesses termos permite usos políticos que reclamam espaço, visibilidade social e auxílio financeiro. Além disso, repensar o passado é um exercício importante para a elaboração das dificuldades vividas, contribuindo para a recriação das histórias de um grupo.

Já o discurso do poder público instituído se apropria de práticas culturais populares e as apresenta como constitutivas da identidade cultural da cidade, como se ela fosse homogênea e não expressão das diferenças e conflitos existentes nas relações urbanas. No informativo, o governo do município ressalta:

São muitas as tradições culturais em Uberlândia. Por elas o Executivo municipal tem o maior respeito. Uma prova deste reconhecimento está no apoio que a Prefeitura proporciona às manifestações culturais e às organizações afro-descendentes. A festa do Congado, a Folia de Reis e o Carnaval são eventos anuais realizados pela Prefeitura e que movimentam culturalmente toda a comunidade. Tudo isto faz de Uberlândia uma cidade que mantém sua identidade cultural e preserva suas etnias.⁴⁹

A narrativa insere as relações entre representantes do executivo municipal e membros do congado, folia de reis e carnaval num ambiente de harmonia, já que a prefeitura “tem o maior respeito”

⁴⁸ RESPEITO às tradições afro-brasileiras. **Uberlândia Acontece**, Uberlândia, mar. 2004, p. 12. Este informativo foi produzido pela Secretaria Municipal de Comunicação Social da Prefeitura de Uberlândia e foi distribuído gratuitamente.

⁴⁹ RESPEITO às tradições afro-brasileiras. **Uberlândia Acontece**, Uberlândia, mar. 2004, p. 12.

por eles e apoia suas manifestações culturais. Assim, há um silenciamento das tensões e negociações que envolvem o preparo de tais festas, em particular aquelas que contam com colaboração de setores da administração pública e que são exibidas como fruto do subsídio e aprovação da prefeitura e não como um processo de disputa dos seus integrantes, como se acredita neste trabalho.

O objetivo “d” do Grupo de União e Consciência Negra de Uberlândia se afina com a forma como Ismael Marques de Oliveira, um dos fundadores do Monuva, que permanece no grupo até os dias atuais, pensa esse movimento, como um espaço para a população de Uberlândia, para atender aos anseios da população carente. Ao identificar que Ismael, expressando sua compreensão do movimento negro, apontava para um lugar social compartilhado por negros e brancos pobres que, na compreensão dos fundadores do Grucon, envolvia também operários, lavradores, mulheres, organizações sindicais, grupos pastorais e grupos populares — opção compreendida pelas particularidades históricas desse movimento —, formulei algumas indagações:

Fernanda: O senhor sempre fala assim, de forma mais ampla, apesar do movimento ser um movimento negro, mas o senhor sempre fala...

Ismael: A gente fala movimento negro porque ela foi fundada com esse nome, mas a realidade do Monuva é pessoas negras, especiais e os carentes, porque não é só negro que é carente, tem pessoas brancas que são tão ou mais carente que os negros.

Fernanda: Claro!

Ismael: Então ela quer atingir essa população carente, é a forma de atuação básica nossa.⁵⁰

Tanto a narrativa de Ismael quanto o texto documentado em ata do Grucon mostram que as lutas do movimento negro são

⁵⁰ Ismael Marques de Oliveira. Entrevista realizada em 25 de fevereiro de 2010. Em conversa informal com Dulcinéia, ex-presidente do Monuva, ela me contou sobre a parceria feita com o supermercado Bretas, tempos atrás, para a doação de verduras que eram repassadas para os moradores das adjacências da sede do movimento.

motivadas por problemas, fundamentalmente econômicos, também vividos por outros sujeitos que encontram dificuldades de acesso à saúde, educação de qualidade, moradia própria, lazer, além de outras aspirações individuais. Na conversa com Ismael, perguntei a ele como foi esse processo de formação do movimento, como surgiu a ideia de organizá-lo e quais pessoas estavam envolvidas. Ele montou seu discurso a partir das seguintes referências:

Eu tive o privilégio de ser um dos participantes da fundação desse magnífico clube Concórdia, ô... Monuva, porque existia antes o Alvorada que esfacelou com o tempo, depois veio o Concórdia do qual eu também fiz parte, esfacelou-se com o tempo e o negro uberlandense, como em todo o Brasil, tem a necessidade de ter uma casa sua, própria. Surgiu a idéia de montarmos uma casa própria através do falecido cumpadre e amigo meu Valter José Capela que em sua casa reuniu, eu, Pai-Nêgo, Conceição Leal, o próprio Capela e o Marquinhos do Rio de Janeiro que veio aqui, que deu a luz pra nós montarmos essa casa e teve essa reunião na casa do Capela e surgiu o Monuva.⁵¹

Nesse trecho, o entrevistado dá pistas da existência de entidades negras anteriores ao Monuva; inclusive o confunde, por um momento, com o Clube Concórdia, existente nos anos de 1970, e cita ainda um clube mais antigo, o Alvorada, sem estabelecer hierarquia entre eles. A distinção entre os dois clubes e o então chamado movimento negro aparece em torno do projeto de edificar uma casa do negro uberlandense, o que tornaria possível a concretização de diversas ações almejadas por esse grupo. Além disso, se pensarmos a relação de um movimento, seja ele qual for, com a vida dos sujeitos envolvidos, compreendemos que ele se organiza a partir da forma como as pessoas sentem a exclusão e criam meios para agir sobre ela. Por isso, a confusão entre grupos formalmente distintos talvez revele que o entrevistado não os percebe pelas especificidades jurídicas e organizacionais de cada um, mas pelas possibilidades de atuação e participação que tanto o clube Concórdia quanto o Monuva propiciaram a ele. Nesse sentido, a declaração de Ismael se aproxima

⁵¹ *Ismael Marques de Oliveira*. Entrevista realizada em 25 de fevereiro de 2010.

da premissa deste estudo, que toma o movimento negro e as práticas culturais como espaços entrecruzados de luta e identidades sociais.

Ao perceber tais aproximações entre associações, clubes e movimentos organizados, segundo as denominações correntes, observo uma articulação de tempos, práticas e memórias, não havendo uma ruptura total no modo de organização dos negros a partir dos grupos instituídos na década de 1980, mesmo porque a experiência anterior significou um aprendizado para essas pessoas. A esse respeito, a interlocução com a matéria do jornal *Correio de Uberlândia* se torna pertinente:

Membros da Escola de Samba “OS UNIDOS DO CAPELA”, estão sendo convocados para uma reunião nesta quarta-feira às 20:00 horas, na Av. Rio Branco 1.207. A reunião, que está sendo convocada pelo vice-presidente Ismael Marques de Oliveira, visa uma tomada de posição com relação às atividades da Escola que deverão ser reativadas com vistas à sua participação no Carnaval Oficial de 1985. Membros da Diretoria Executiva, Conselho Deliberativo e Conselho Fiscal deverão participar da reunião, pois serão discutidos assuntos de fundamental importância e do interesse dessa tradicional agremiação carnavalesca de nossa cidade.⁵²

A partir desse trecho e de muitos outros indícios, percebo uma semelhança entre a experiência de Adriana ao constituir o movimento negro Grucon, que se deu através de sua vivência na Juventude Operária Católica (JOC) e na Pastoral da Juventude (PJ), e a atuação de Ismael Marques na criação do Monuva. No caso de Ismael, a reportagem aponta para uma prática de organização social anterior ao movimento negro - a escola de samba -, cuja estrutura era composta por uma diretoria executiva, um conselho deliberativo e um conselho fiscal, havendo, então, funções definidas para cada integrante: comunicação dos eventos, organização da parte financeira, negociação com a prefeitura e contatos com a imprensa local.

⁵² Sambistas se reúnem para uma tomada de posição. *Correio de Uberlândia*, 01 de fev. 1984, p. 12

Talvez não seja coincidência que homens do samba como Ismael Marques, Pai- Nêgo e Capela estejam no grupo de formação do Monuva, pois eles viveram a prática de uma organização (a escola de samba) cujos aspectos formais se aproximavam da proposta do movimento negro que se constituía, além de partilharem expectativas relacionadas à sua condição de negros em Uberlândia. Ismael foi vice-presidente da Escola de Samba Unidos do Capela, fundada por Valter José Prata, conhecido Capela, que posteriormente migrou, com os demais componentes, para a escola de samba Acadêmicos do Samba. José Olímpio, o Pai-Nêgo, já na adolescência compunha a Escola de Samba Tabajaras, a mais antiga de Uberlândia, e na segunda metade da década de 1980, ele, familiares e amigos fundaram o Grêmio Recreativo Escola de Samba Unidos do Chatão, do qual foi presidente até 2015, ano de sua morte. Assim, eles possuíam um saber fundamental para a constituição do movimento negro.

Se a ideia de clube é por nós facilmente restrita às festividades e eventos culturais, pensados apenas como lazer, esperaríamos, baseados numa concepção igualmente limitadora e dicotômica, que ao movimento organizado se atribuíssem outras características. Todavia, quando questiono quais as atividades mais realizadas pelo movimento, Ismael informa:

Ismael: O Monuva, os eventos dele desde a sua fundação são os mesmos, ele é sócio, esportivo e cultural, cê entendeu? Ele é sócio, educativo e cultural. Mas a forma que nós mais desenvolvemos nela foi a social porque nesses longos anos o que a gente vem se mantendo automaticamente é a realização de alguns eventos culturais lá na própria sede, onde nós podemos angariar a simpatia do público que lá vai e como também verba para sanar as despesas oriundas dessa fundação.

Fernanda: Certinho. Se o senhor fosse resumir, assim, em linhas gerais, quais são os principais objetivos do movimento?

Ismael: Continua sendo os mesmos, social, esportivo e cultural, embora a parte cultural que é a parte mais importante do Monuva, que a nossa intenção, quando ganhamos aquele imóvel à Rua Itapuã 189, bairro Vigilato Pereira, nós tínhamos a intenção de lá construir, edificarmos a nossa casa, o nosso salão de festas, salão de jogos e salas profissionalizantes. E esse último

nós não conseguimos, quer dizer, não conseguimos edificar aquilo lá, verba não saiu, não conseguimos atingir a demanda, não conseguimos agradar o público. No início nós conseguimos subvenções e depois não sei se foi por desmando, des zelo nosso mesmo, as subvenções desapareceram e nós caímos naquela mesmice e a verba que nós temos no bolso não é suficiente para construir o que nós precisamos construir para ali darmos as aulas culturais e realização pra nós fazermos encontros esportivos e sociais.⁵³

Na narrativa do entrevistado há uma proximidade entre os caminhos de ação projetados para o Monuva e o que sabemos da atuação de clubes de negros nas décadas anteriores à formação desse movimento, centrada na via da cultura e também no caráter “social” destacado por Ismael, características que se manifestam na “realização de alguns eventos culturais considerados a parte mais importante do Monuva”. Assim, o terreno da cultura emerge na reflexão de Ismael como um meio privilegiado para se mobilizar pessoas e conquistar a sua adesão, fortalecendo um processo de lutas que compõem um movimento e que se desenrolam no cotidiano, a partir dos significados atribuídos à vida e às tentativas de transformação das condições experimentadas, apesar de muitas conformidades observadas nesse caminho.

Essa visão sobre o Monuva não é consenso entre os seus membros (atuais e antigos), pois em conversa com outra fundadora e ex-integrante do grupo, Maria Conceição Pereira Leal, ela afirma que a linha de atuação do movimento era “política! Política, de denúncia, de... digamos assim, de arrebentar as portas mesmo, entendeu?”⁵⁴ Por outro lado, Joaquim Miguel Reis, um dos fundadores do Griconeu e seu atual presidente, ao ser questionado sobre o processo de criação desse movimento, explica que “surgiu essa ideia de alguns companheiros e eu decidi ter um grupo que preocupasse mais com a questão mesmo política mesmo, de reivindicação, de questionamento

⁵³ *Ismael Marques de Oliveira*. Entrevista realizada em 25 de fevereiro de 2010.

⁵⁴ *Maria da Conceição Pereira Leal*. Entrevista realizada em 14 de agosto de 2007.

e por que não dizer de protesto, né?”⁵⁵ Vale pontuar que o Grupo de Integração e Consciência Negra de Uberlândia (Griconeu) foi organizado em 1989 pelo casal Joaquim Miguel Reis e Aparecida de Fátima Calmim Reis, ex-participantes do Monuva.

Os três depoimentos citados, interpretados a partir dos sentidos percebidos no enredo de cada entrevista, mostram a diversidade de posicionamentos e formas de se pensar um movimento negro. Afinal, as entidades mencionadas têm histórias de constituição distintas. O Monuva se liga às escolas de samba e o Grucon às posturas progressistas da igreja católica. São filiações diferenciadas que ajudam a compreender as perspectivas de ação de cada um dos grupos e a formação de outros que não se afinam com as propostas destes, como se vê na justificativa de Joaquim Miguel sobre a fundação do Griconeu: “eu decidi ter um grupo que preocupasse mais com a questão mesmo política”.

Além disso, as narrativas selecionadas remetem à problemática em torno do entendimento polarizado do fazer cultura e do fazer política e os sentidos decorrentes de tais demarcações. Nesse aspecto, percebe-se a existência de disputas entre muitos militantes, seja pela memória e reconhecimento de determinadas ações, frequentemente estabelecidas como marcos de mudança na vida dos negros na cidade, seja por divergências na forma de pensar a sua atuação. Há também uma resistência de alguns ativistas negros em aceitar as práticas culturais identificadas à população negra, a congada e o carnaval, como forma legítima e eficaz de luta, ainda que num formato distinto daquele idealizado por eles.

Essa afirmação se ancora nas reflexões de alguns entrevistados, a exemplo de Joaquim Miguel, do Griconeu. No diálogo com ele, instiguei-o ao relatar sobre a percepção de algumas pessoas com quem conversei de que o movimento negro em Uberlândia é “morto”, composto por “meia dúzia de pessoas” e dessas, grande parte é formada por familiares. Como resposta à minha

⁵⁵ *Joaquim Miguel Reis*. Entrevista realizada em 29 de junho de 2010.

provocação, Joaquim Miguel, além de narrar as ações do Griconeu, mostrou-me, através de fotografias de eventos, fitas cassete, cartas, artigos escritos em jornais da cidade, banners do grupo e outros materiais, que o movimento faz “barulho”. Durante a nossa conversa, ele enfatizou:

Então, muitas pessoas, muitas vezes criticam o movimento negro, falam que o movimento negro é meia dúzia de pessoas só, é um movimento de família, tal. Por quê? Porque as pessoas estão muito centradas nas manifestações culturais dos negros, ela acha que o movimento negro é fazer manifestação cultural, que é o carnaval, que é a congada, e outras coisas. Eles ficam muito focado nisso, muitas vezes, muitas pessoas perguntam, o quê que cês tão fazendo? Gente, mais o que nós temos feito, nós fazemos movimento negro vinte e quatro horas por dia.⁵⁶

Sem me preocupar com o mérito ou a eficiência das ações descritas pelo entrevistado, não tenho dúvidas de que elas compõem um movimento negro, pois traduzem anseios individuais ou coletivos desse segmento social, expressando-se através da artimanha de acordos táticos, da busca pela valorização e autoestima das crianças negras, das discussões realizadas nos meios de comunicação acerca dos problemas enfrentados por grande parte dos negros brasileiros. Chama a atenção na fala do entrevistado o posicionamento dele, compartilhado por muitos e evidenciado em outros momentos da entrevista, de que manifestação cultural não corresponde a movimento negro. Insistir na afirmação inversa não é, a princípio, o melhor caminho. Importa, sim, pensar os significados dessas diferenciações.

O depoimento de Conceição Leal também apontou para esse embate e ajudou a delinear a proposta central desta reflexão: a relação cultura e política na atuação histórica de homens e mulheres negros, as relações e os sentidos construídos. Perguntei a Conceição qual a relação ela percebia entre algumas práticas culturais negras, como a congada e o carnaval, e o movimento negro na cidade. Ela respondeu:

⁵⁶ Joaquim Miguel Reis. Entrevista realizada em 29 de junho de 2010.

Conceição: Nenhuma. Eu acho que a congada é uma dança de resistência e que o carnaval é uma dança popular pra levar alegria, né, cervejinha gelada. Como que você perguntou?

Fernanda: Há sujeitos, pessoas que circulam nos dois espaços, nesses espaços...

Conceição: Em todos... cê pula o carnaval, cê pula a congada...

Fernanda: Então, não seria uma relação?

Conceição: [...]Na congada...(parte inaudível).

Fernanda: Não, sujeitos negros... um sujeito que é dançador do Carnaval e é militante...

Conceição: Não, não, não, na verdade, como número até pra você... hoje não é necessário mais, sinceramente, mas antigamente era necessário chamar números, como por exemplo, a congada. A festa da congada em Uberlândia é uma festa que ninguém pode desconsiderar, a festa do carnaval nem tanto, mas também reúne várias pessoas negras, é ponto alto na questão, mas eu acho que o que está necessitando mesmo é conscientização e isso nem a congada nem o carnaval traz, você entende, nem o carnaval e nem a congada, o que nós precisamos é que o indivíduo conscientize que ele precisa levantar a autoestima dos irmãos e que esses irmãos vão pra escola, e que esses irmãos vão estudar e que esses irmãos criem consciência política até pra escolher os seus representantes, não só na Câmara Legislativa, no Executivo municipal, como estadual, como da União. Agora do momento em que só se dança carnaval e só se bate o tambor da congada são séculos que nós estamos fazendo isso e realmente eu não sei em quê que influenciou ou melhorou a questão da conscientização para o avanço do processo do povo negro da nossa cidade, do nosso estado e do nosso país.⁵⁷

Conceição Leal evidencia o seu posicionamento sem lançar mão de subterfúgios. Ela faz diferenciação entre congada e carnaval, quando diz que “a congada é uma dança de resistência [...] uma festa que ninguém pode desconsiderar”, enquanto “a festa do carnaval nem tanto”, porque “é uma dança popular pra levar alegria [...] cervejinha gelada”. Mas pela clareza e objetividade com que tece sua análise, não deixa dúvidas de que não vê potencialidade de ação política, de intervenção na forma como os negros vivem na cidade e de encaminhamento de demandas por meio das práticas culturais

⁵⁷ Entrevista realizada em 14 de agosto de 2007.

citadas. Contudo, há que se considerar que ambos os espaços têm a sua dimensão do entretenimento, do profano, do encontro e do comércio, e ao viverem tudo isso os negros se fazem presentes na cena urbana, em locais que muitas vezes não são aceitos pelos moradores ou pelos empresários das adjacências, exceto na condição de trabalhadores, na qual, ainda assim, são alvos de exclusões.

A realização anual dos desfiles e festejos da congada é significativa para discutir as disputas existentes quanto aos usos do espaço urbano, já que a Igreja de Nossa Senhora do Rosário, localizada no centro de Uberlândia, é ponto oficial do evento, que acontece atualmente no segundo domingo de outubro, dia da grande festa, e na segunda-feira posterior, no seu encerramento, envolvendo também atividades nos quartéis⁵⁸, nas casas dos festeiros e nas ruas dos bairros por onde eles passam. Ainda no Largo do Rosário, cerca de quinze dias antes dos desfiles oficiais são rezadas as novenas no interior da igreja, seguidas de leilões para arrecadar dinheiro para o custeio parcial da festa; estes ocorrem na praça da igreja e contam com a presença diária de ternos de congada.

Vale ressaltar que o ápice da festa esconde, no recôndito dos 365 dias do ano, diversas atividades, como o futebol dos congadeiros, os encontros com as congadas de outras cidades, as oficinas de artesanato e confecção de instrumentos musicais, a assistência (alimentação e remédios) oferecida aos romeiros à época da festa de Nossa Senhora da Abadia, todos espaços de sociabilidades e de sentidos partilhados para além dos desfiles em outubro na Igreja do Rosário.

⁵⁸ É chamado de quartel, pelas pessoas que fazem a congada, o local onde cada terno guarda os seus instrumentos e realiza ensaios. Funciona como sede do grupo, pois é ponto de encontro e partida dos seus membros à época da festa, sendo o lugar para onde eles convergem para o almoço no domingo festivo. Em geral, o quartel é montado no quintal da casa do capitão de um terno de congada, moçambique, marinho ou catupé, inclusive pela impossibilidade financeira de cada grupo construir uma sede própria.

Nos dias oficiais dos festejos, a igreja, várias ruas e calçadas, a praça e estabelecimentos comerciais das imediações e no caminho percorrido pelo cortejo são tomados pela presença e pelos sons de congadeiros, moçambiqueiros, marujos e catupés, seus familiares, amigos e vizinhos, jornalistas e radialistas, políticos da cidade e região, pesquisadores de diferentes áreas e demais moradores da cidade que, por diferentes motivações, comparecem ao evento. Essa movimentação já foi alvo de reclamações dos moradores das proximidades, que encaminharam abaixo-assinados solicitando a retirada da festa daquele local. Em depoimento citado por Jeremias Brasileiro, uma pessoa que reside nas proximidades da igreja declarou:

Eles são desobedientes, um senhor foi reclamar e eles fizeram gestos obscenos, eu não aguento mais, eu não gosto dessa coisa, também não entendo nada, mas parece que eles têm uma falta de ritmo muito grande. Eu não gosto dessa coisa, a gente não consegue ver uma novela, para jantar, para dormir, é um sacrifício, porque a gente trabalha, a gente tem de levantar cedo, e é uma molecada, o pessoal tem até medo de denunciar, eles são violentos. Acho que eles deveriam ter um lugar só para eles, um local fechado, uma quadra, podia ser lá no Parque do Sabiá! Eu não quero acabar com eles, sei que eles gostam dessa coisa, mas para mim isso é um verdadeiro inferno. Ficam até tarde da noite, acho que quem autoriza eles, deveria autorizar para eles bater na porta da casa deles, porque eles ficam batucando na frente da casa da gente, isso é mesmo um inferno.⁵⁹

Essa fala é representativa das inúmeras tentativas de interdição e desqualificação dos festejos da congada ao longo da sua existência e também revela a criminalização das celebrações e das pessoas envolvidas, notadamente quando o depoente se refere a “uma molecada” e salienta que “são violentos” e “fizeram gestos obscenos”. A intolerância com as formas de expressão de sujeitos negros que “ficam batucando na frente da casa da gente” se expressa no desejo de

⁵⁹ Citado por BRASILEIRO, Jeremias. **Congado em Uberlândia**: espaço de resistência e identidade cultural. 1996-2006. Monografia (Graduação em História), Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2006, p. 31.

isolá-los em um espaço distante, “um lugar só para eles, um local fechado, uma quadra, podia ser lá no Parque do Sabiá!”

Assim, o fato de permanecer e resistir, com todas as modificações e conflitos internos que inevitavelmente caracterizam uma prática cultural, não seria um ato político, em particular se forem considerados os esforços para se retirar as celebrações da congada daquele local? Disputar os espaços urbanos, reivindicar, mesmo sem se declarar como reclamante, com uso de faixas e por meio de protestos em passeatas ou cartas endereçadas aos poderes constituídos, não seria uma maneira de reinventar ou ampliar os usos da cidade, imprimindo outras marcas a lugares de maior visibilidade social, mostrando que os lugares públicos pertencem a todos?

Nessa perspectiva, a importância da ocupação dos espaços públicos das ruas e da Praça do Rosário não está no lugar físico em si, mas no “espaço social da rua, cujos significados construídos pelas ações cotidianas o diferenciam e o tornam uma categoria sociológica inteligível”.⁶⁰ Essa afirmação se insere na discussão do sociólogo Rogério Proença Leite acerca do processo de apropriação cultural de uma área histórica da cidade de Recife. O autor problematiza a forma como tais espaços segmentados se convertem em cenários de disputas, o que contribui para a abordagem sobre a construção de territorialidades no espaço da cidade “que se conflituam em praças e ruas e demarcam fluidas fronteiras identitárias.”⁶¹

Compreendo que os sujeitos que fazem a festa tensionam as fronteiras simbólicas construídas nas relações de dominação da cidade, disputando, ao mesmo tempo, as fronteiras do território que demarcam como seu, mostrando que também são sujeitos nas práticas de intervenção urbana, tanto que, nos últimos tempos, a festa da

⁶⁰ LEITE, Rogério Proença. **Contra usos da cidade: lugares e espaço público na experiência urbana contemporânea**. Campinas: Editora da Unicamp; Aracaju: Editora da UFS, 2004, p. 19.

⁶¹ Idem, *ibidem*, p. 20.

congada e a Igreja do Rosário, historicamente rejeitadas por vários setores sociais e silenciadas nos jornais locais, tornaram-se presentes no roteiro turístico oficial de Uberlândia e outros materiais produzidos pela prefeitura. Ao se apropriarem dos espaços da cidade, os negros (re) inventam territórios, imprimindo a esses lugares seus valores, saberes, crenças, sonhos e interesses, ou seja, um conjunto de elementos que, entrecruzados, formam modos de viver peculiares, identificáveis e identitários.

Interessa aqui mostrar o poder de transformação percebido na prática da congada, limitado a determinações históricas do momento vivido e ao lugar social dos sujeitos que a realizam, retirando-a do lugar de manifestação cultural ou folclórica despolitizada e sem potencialidade de intervenção social.

Ressalto que não tomo a noção de territórios negros a partir de lugares pré-fixados, como a congada no Largo do Rosário, o Bairro Patrimônio⁶² e a Avenida Monsenhor Eduardo à época do carnaval, pois se considerarmos a construção de territórios em seu aspecto relacional e na disputa de anseios, valores e formas de se expressar pelos gestos, pela dança, pelo culto a determinadas divindades, enfim, por todo um modo de viver e significar o mundo, compreendemos que os negros registram suas marcas e demarcam territórios em diferentes espaços da cidade, não definidos somente a partir de suas experiências sociais, nem mesmo pelo enquadramento de alguma delas.

A ocupação dos espaços urbanos e os seus significados, considerando a atuação social dos sujeitos investigados, pode ser pensada também através da vivência do carnaval popular de rua, do qual participam majoritariamente negros e brancos pobres. Sobre isso,

⁶² O Patrimônio é um dos bairros mais antigos de Uberlândia, que historicamente contou com uma numerosa população negra, mas em função de um processo de especulação e valorização imobiliária, muitas famílias negras têm se mudado do local, que já conta com muitas casas e prédios de classe média. O bairro foi berço de escolas de samba, ternos de congada e do grupo de percussão e ritmos populares Tabinha, formado por crianças e adolescentes.

a reportagem publicada no Correio de Uberlândia em 24 de fevereiro de 1977 dizia:

Os membros da Comissão Julgadora do Carnaval 77, não tiveram condições de realizar o seu trabalho no palanque II, armado em frente ao Banco de Crédito Real. Os moradores do edifício, em posição privilegiada resolveram fazer um bombardeio contra eles, atirando das janelas tomates, laranjas e até água quente. O único jeito, após um apelo feito pela Comissão de Carnaval, no alto falante, foi transferir o pessoal para o palanque oficial, pois os moradores estavam mesmo contra a festa do povo e despejaram o seu ódio contra os inocentes jurados. Educação não é pra quem quer e sim para quem a recebe no berço.⁶³

Na década de 1970 o carnaval tinha maior cobertura, algumas vezes ocupando espaço na coluna social Mini News, que noticiava acontecimentos relacionados à vida pessoal e pública de setores sociais dominantes no município. O trecho transcrito, retirado desta coluna de 24 de fevereiro de 1977, relata o conflito de alguns moradores da área central da cidade com os integrantes do carnaval de rua que acontecia naquela região. A agressão com “tomates, laranjas e até água quente” jogados pelas janelas mostra a resistência e a recusa de um grupo social, moradores de um edifício de classe média, à festa popular que se realizava na avenida na qual residiam. A abordagem do Correio de Uberlândia é feita em tom de defesa – não propriamente do evento popular, mas dos jurados – e de crítica à reação dos moradores da localidade.

Nos anos de 1980, havia um contraste bastante pronunciado entre o modo como o Correio de Uberlândia atribuía significado aos bailes carnavalescos ocorridos em clubes frequentados por frações das elites locais e aos desfiles das escolas de samba que aconteciam no espaço público da cidade. Com relação aos primeiros, destacavam-se características como “alegria e animação”⁶⁴. Muitas vezes se ressaltava

⁶³ Bombardeio. **Correio de Uberlândia**, Uberlândia, 24 fev. 1977, p. 04.

⁶⁴ Sucesso total no Grito de Carnaval. **Correio de Uberlândia**, Uberlândia, 14 nov. 1984.

o sucesso do evento e se evidenciava o bom gosto da decoração⁶⁵; em outras, tais espaços apareciam como o “orgulho da cidade”.⁶⁶ Já o carnaval popular de rua era abordado pelo seu caráter de desordem social, indicando-se a necessidade de policiamento. Em outras vezes, era tratado apenas pelos informes de data, hora e local, sendo raros os adjetivos de um reconhecimento positivo. Contudo, a notícia em fevereiro de 1977 enfatiza a tensão existente nos usos nos espaços públicos, envolvendo interesses distintos que disputam territórios e as formas de organizá-lo na vida cotidiana.

Portanto, fazer-se presente nas ruas de Uberlândia, enfrentando dissabores e até mesmo agressões, é um ato de luta e resistência, um ato político, conforme uma das dimensões do termo. Entendida assim, a persistência do carnaval popular de rua se relaciona às expectativas dos sujeitos que protagonizam os seus preparativos, que começam cerca de um ano antes de sua realização, mobiliza diversos setores sociais e interfere na dinâmica da cidade ou em parte dela e talvez, por essa razão, não deva ter sua condição de luta desqualificada, ainda que envolva diferenças internas.

Considerações finais

Tais movimentos são pensados aqui como ações possíveis dos excluídos sociais, economicamente ou em termos políticos e culturais na luta em prol dos seus anseios individuais e coletivos. Valoriza-se a carga simbólica de resistência dos “fracos”, usando expressão de Certeau, historicamente construída (pela historiografia e pelos atores

⁶⁵ Cf. OLIVEIRA, Júlio César. **O último trago, a última estrofe** – vivências boêmias em Uberlândia nas décadas de 40, 50 e 60. Dissertação (Mestrado em História) - Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 2000. Neste trabalho, o autor trata das vivências boêmias na cidade de Uberlândia e aponta a segregação nos espaços da vida noturna uberlandense que, na maioria das vezes, dividia ricos e pobres, negros e brancos.

⁶⁶ Idem, *ibidem*.

sociais) em torno desses movimentos, não deixando de reconhecer as posições de desistência e conformismo reveladas em muitos momentos.⁶⁷

Articular tais compreensões teóricas levou-me a pensar um movimento social pela busca da mudança social, como aponta Scherer-Warren ao destacar a “finalidade de mudar, de modo frequentemente radical, a distribuição vigente das recompensas e sanções sociais”⁶⁸, embora duvide desse caráter “frequentemente radical” levantado pela socióloga (nos dois sentidos que a palavra suscita), pois muitos movimentos sociais preferem trilhar a via da negociação e do jogo tático a enfrentamentos abertos e diretos.

Nessa direção, o entendimento do conceito de movimento negro também foi problematizado, partindo da compreensão do historiador e militante negro Joel Rufino dos Santos, para quem a noção engloba todas as entidades, de qualquer natureza, e todas as ações, de qualquer tempo [aí compreendidas mesmo aquelas que visavam à autodefesa física e cultural do negro], fundadas e promovidas por pretos e negros [...].

Entidades religiosas [como terreiros de candomblé, por exemplo], assistenciais [como as confrarias coloniais], recreativas [como “clubes de negros”], artísticas [como os inúmeros grupos de dança, capoeira, teatro, poesia], culturais [como os diversos “centros de pesquisa”] e políticas [como o Movimento Negro Unificado]; e ações de mobilização política, de protesto anti-discriminatório, de aquilombamento, de rebeldia armada, de movimentos artísticos, literários e “folclóricos” – toda essa complexa

⁶⁷ A filósofa Marilena Chauí trouxe importantes contribuições para os estudos da cultura popular na década de 1980 no Brasil ao apostar na análise guiada pelo movimento dialético de resistência e conformismo ao pensar as ações sociais. Cf. CHAUI, Marilena. **Conformismo e resistência**: aspectos da cultura popular no Brasil. São Paulo: Brasiliense, 1986.

⁶⁸ SCHERER-WARREN, Ilse. *Movimentos sociais*: um ensaio de interpretação sociológica. 2. ed. Florianópolis: UFSC, 1987, p. 12.

dinâmica, ostensiva ou encoberta, extemporânea ou cotidiana, constitui movimento negro.⁶⁹

A definição de Joel Rufino dos Santos é vista por alguns, como o historiador Petrônio Domingues⁷⁰, como expressão da militância do autor, ao passo que outros, como o historiador Amílcar Araújo Pereira⁷¹, concordam com o sentido ampliado apresentado por ele. Pereira assinala que, nessa ampliação,

[...] o movimento negro organizado [é pensado] como um movimento social que tem como particularidade a atuação em relação à questão racial. Sua formação é complexa e engloba o conjunto de entidades, organizações e indivíduos que lutam contra o racismo e por melhores condições de vida para a população negra, seja através de práticas culturais, de estratégias políticas, de iniciativas educacionais etc.; o que faz da diversidade e pluralidade características desse movimento social.⁷²

Nesse viés, aproximo-me das formas interpretativas elaboradas por Pereira e Santos para a abrangência da noção de movimento negro, na medida em que ambos alargam as possibilidades de se pensar a sua identificação para além da via instituída como política, incluindo práticas culturais, ações no campo da educação escolar, das artes, da religião e outras possíveis. Assim, as rebeliões escravas, as organizações quilombolas, as confrarias

⁶⁹ SANTOS, Joel Rufino dos. Movimento negro e crise brasileira. In: SANTOS, Joel R.; BARBOSA, Wilson do Nascimento. **Atrás do muro da noite**: dinâmica das culturas afro-brasileiras. Brasília: Ministério da Cultura/Fundação Cultural Palmares, 1994, apud DOMINGUES, 2007, p. 102.

⁷⁰ Cf. DOMINGUES, 2007, p. 102.

⁷¹ Cf. PEREIRA, Almir Araújo. *“O Mundo Negro”*: a constituição do movimento negro contemporâneo no Brasil (1970-1995). Tese (Doutorado em História), Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2010.

⁷² PEREIRA, 2010, p. 81.

religiosas do Brasil colonial são expressões constitutivas do movimento negro pensado de maneira ampla.⁷³

Ao pensar o movimento negro de Uberlândia e duas práticas culturais locais, o carnaval e a congada, e refletir sobre as leituras acerca do assunto, delineou-se como caminho viável o de não distinguir a priori o caráter de movimento negro como se fosse exclusivo de um grupo, mas perceber os contornos das suas ações entranhadas no político, no social e no cultural.

Dessa forma, movimento negro não se define apenas por acatar o registro jurídico de um grupo ou a sua identidade socialmente construída e aceita, mas também pela sua capacidade de mobilização, tanto de elementos internos (a comunidade negra ou parte dela) quanto externos (moradores da cidade, políticos, frações das classes médias econômicas e intelectuais). Essa movimentação pode ou não produzir efeitos de transformação social, mas atrair atenções, estabelecer parcerias e trocas e conquistar espaços (físicos ou simbólicos) é um passo importante na busca por mudanças, sejam elas planejadas ou não. Isso, no meu ponto de vista, revela a característica pulsante de um movimento negro que se utiliza da identidade racial para mobilizar pessoas e demarcar qual grupo deve ser atendido em suas reivindicações. Um grupo que se autodenomina movimento negro pode não ser considerado, nesses termos, como tal, apenas em seu aspecto formal, enquanto práticas culturais, cuja identidade se constitui principalmente pela dança e pelo seu vínculo religioso, como a congada, podem vir a ser pensadas como um movimento negro.

⁷³ Cf. COSTA, Sérgio. *Dois Atlânticos: teoria social, anti-racismo, cosmopolitismo*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2006, apud PEREIRA, 2010, p. 83.

Referências

BRASILEIRO, Jeremias. **Congado em Uberlândia**: espaço de resistência e identidade cultural. 1996-2006. Monografia (Graduação em História), Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2006.

CARMO, Luiz Carlos. Sinuosas vivências: famílias negras em Uberlândia/MG (1945- 1960). **História & perspectivas**. Uberlândia, n. 24, jan./jun. 2001.

CHAUÍ, Marilena. **Conformismo e resistência**: aspectos da cultura popular no Brasil. São Paulo: Brasiliense, 1986.

COSTA, Sérgio. **Dois Atlânticos**: teoria social, anti-racismo, cosmopolitismo. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2006.

DOMINGUES, Petrônio. Movimento Negro Brasileiro: alguns apontamentos históricos. **Tempo**, Niterói, v.12, n.23, p. 100-122, 2007. Disponível em: <http://www.historia.uff.br/tempo/artigos_livres/v12n23a07.pdf>. Acesso em: 14 set. 2010.

ERLAN, Marcos; SANTOS, Neli Edite dos. 21 anos do Grucon: a maioria da consciência negra. **Revista de Educação Popular**, Uberlândia, v. 6, jan./dez 2007.

LEITE, Rogério Proença. **Contra usos da cidade**: lugares e espaço público na experiência urbana contemporânea. Campinas: Editora da Unicamp; Aracaju: Editora da UFS, 2004.

LOURENÇO, Luís Augusto Bustamante. **Bairro do Patrimônio**: salgadores e moçambiqueiros. Uberlândia: Secretaria Municipal de Cultura, 1986.

MOVIMENTO NEGRO UNIFICADO. 1978-1988: 10 anos de luta contra o racismo. São Paulo, Confraria do livro, 1988.

OLIVEIRA, Júlio César. **O último trago, a última estrofe**: vivências boêmias em Uberlândia nas décadas de 40, 50 e 60. Dissertação (Mestrado em História), Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 2000.

SADER, Eder. **Quando novos personagens entraram em cena**. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

SANTOS, Fernanda ou CARDOSO, Fernanda Ferreira. **Movimento negro, congada e carnaval**: atuação social de homens e mulheres negros em Uberlândia (1983-2000). Monografia (Graduação em História), Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2008.

SANTOS, Joel Rufino dos. **O que é racismo**. São Paulo: Brasiliense, 1991.

TELLES, Edward E. **Racismo à brasileira**: uma nova perspectiva sociológica. Rio de Janeiro: Relume Dumará, Fundação Ford, 2003



Dizer obrigada, às vezes, não é suficiente para agradecer a tão amável e gentil pessoa que nos momentos das nossas vidas, aqueles mais difíceis, nos estende a mão amiga e nos oferece amparo.

O fazer político do ritmo do congado de Uberlândia/MG.

Larissa Oliveira e Gabarra

Éramos como árvores altas que se curvam quando o vento é forte, mas sabem que a submissão é temporária

(FREILIMO, 1970 apud. CARVALHO 1982).

Introdução

Se em algumas análises sobre política, o intelectual tem a liberdade de dizer que esse fazer é um jogo, para os congadeiros/as o fazer político é uma dança feita de um ritmo contundente, que acentua uma maneira de viver própria. Uma dança construída no processo político por reivindicação de território geográfico e simbólico desde a colônia aos dias de hoje. Pode-se denominar de astúcias, no ambiente hostil que o Brasil sempre foi para os africanos e seus descendentes, a dança que abriu e abre caminhos para os direitos conquistados. Os troncos que se curvaram diante da opressão, mas que ao mesmo tempo fortalecem os galhos que se erguem em um ato de indignação, no Congado é representado no ritmo que sorrateiramente se desvencilhava das argolas frias de ferro e aquecem os pensamentos insubordinados.

O Congado ou as congadas são uma festa, um cortejo, uma procissão, uma celebração, por isso sua expressão alcança lugares longínquos da memória coletiva, construindo um amalgama cultural, salvaguardado pela própria prática ritualizada. É essencialmente uma manifestação cultural popular de expressões diferenciadas e que existe em muitas cidades do Brasil, mais frequentes em Minas Gerais, Goiás e São Paulo. O Congado de Minas Gerais tem algumas características específicas, que funcionam em conjunto, como a corte de Moçambique e a guarda de Congo do rei e rainha Congo, o mito da Nossa Senhora do Rosário, o louvor a São Benedito. A

documentação sobre o assunto é vasta e bastante diversa; ela está inserida num contexto histórico de marginalização, tanto no que tange à escolha do tema pelos pesquisadores, como no que tange à exclusão social da população praticante.

Essa pesquisa é, portanto, um ato acadêmico e, ao contrário, do que alguns pesquisadores presam, é um ato político. Um ato em prol a ruptura da imagem dessa população sem história desde África a outros rincões do mundo com a história oficial, um ato de reconhecimento do Congado como força política em defesa da inclusão social dessa mesma população nos setores da educação, saúde e bem estar. Ela iniciou-se em 1997 no intuito de aproximar as aulas de história do Brasil do 7º ano de uma escola pública rural de Uberlândia, no distrito de Martinesia e o cotidiano dos alunos, de protagonizar os alunos e sua História, como a História do Brasil. Posteriormente se tornou uma monografia de conclusão do curso lato-senso “Educação Fundamental e Interdisciplinaridade” da Faculdade de Educação da UFU junto com a Escola de Aplicação da UFU, intitulada “Congado como fonte de conhecimento para o Ensino Formal de História” (2000). A aproximação com o Congado e o cotidiano dos congadeiros de Uberlândia resultou na dissertação de mestrado (2004), orientada pela professora Maria Clara Tomas Machado a quem dedico esse artigo, datado deste momento¹. Ressalva que essas páginas não dão conta da enormidade de uma expressão que alcança a magnitude de uma cultura não higienizada pelo pensamento ocidental, nem tão pouco das pesquisas na área da Diáspora Africana que aumentaram bastante no Brasil a partir do

¹ Alguns dos dados sobre a história do Congado de Uberlândia não foram atualizados e nem por isso o texto perde seu valor, já que o objetivo da pesquisa é apresentar a protagonização política do negro em Uberlândia e em última instância nos estudos diaspóricos. O estudo do Congado ainda gerou um Inventário Imaterial, solicitado pela Secretaria da Cultura da prefeitura de Uberlândia (2005); uma pesquisa solicitada pelo IPHAN, sobre as semelhanças do Congado com outras manifestações populares no Brasil (2007); um doutorado “Reinado do Congo no Império do Brasil” (PUC-Rio 2009), orientado pela profa. Margarida de Souza Neves; além de algumas exposições de fotografia (FotoRio 2015, FotoRio 2007) com participação dos congadeiros e congadeiras.

incentivo da Lei 10.639/2003².

Desenvolvimento

As pessoas atravessaram o oceano Atlântico, carregando seus baús de memória. Não dançaram conforme a música, apesar de seus desejos serem confrontados com a opressão. O arbítrio que não lhes foi concedido foi conquistado, utilizado; ampliando-o ao ponto de (re)criarem suas culturas e registrarem sua História. O Congado é um fazer cultural que faz parte de uma identidade maior que reúne vários batuques, praticados pelas mesmas pessoas: carnaval, samba, folia dos reis. As pessoas podem dançar em vários ternos – nome usual para os grupos, ou então passar a vida inteira no mesmo terno, além de transitar no espaço da Igreja católica, da prefeitura municipal, dos terreiros de umbanda e candomblé. O ritmo do Congado se inscreve num espaço de conflitos e negociações em que as relações de força e poder entre as instituições oficiais e os próprios congadeiros em seus ternos e em sua Irmandade são desiguais, nem sempre tensas, mas se poderia dizer nunca harmônicas.

A Irmandade Nossa Senhora do Rosário dos Homens de Cor é, antes de tudo, uma comunhão de pessoas que se unem, se irmanam. Isto quer dizer, nas palavras, de Iara³ que *Já tem bem um tempo, essa Irmandade, já, foi tendo aquela união*. União também cheia de conflitos e negociações. A Irmandade N.S. do Rosário não é o Congado, ela é a oficialização da união entre os diversos grupos de Congado. As irmandades negras, originárias do tempo colonial têm a função primeira de agrupar pessoas com um mesmo objetivo, criando crivos sociais, distinguindo entre brancos e escravizados, entre nobres e comerciantes, entre escravizados Congo-Angola e escravizados Mina.

² Lei que cria a obrigatoriedade do ensino de história, literatura e arte de África e Afro-brasileira no ensino Fundamental e Médio.

³ PERREIRA, Iara Carlota. Entrevista concedida a Larissa Oliveira e Gabarra. Romaria/MG, 05/2001. Dona Iara nascida em Patrocínio, já foi capitã de terno. Hoje só acompanha os Congados no Encontro de Romaria.

Para Boschi (1986), as Irmandades leigas foram no período colonial os braços do Estado que não alcançava todo o território explorado. Ainda que a Igreja não estivesse presente, através do clero, os santos chegavam nas localidades mais longínquas por meio de santuários e irmandades (OLIVEIRA, 2002, p. 80). As irmandades nomeiam, ordenam um sistema de convivência que foi gerado a partir de comportamentos e valores desses membros, que se tornam irmãos de tradição, no caso estudado. A irmandade do Rosário de Uberlândia tem jargões particulares, canções, lendas fundadoras, santos padroeiros, danças, vestimentas, rituais próprios que apresentam a imagem do grupo para os outros e para elas mesmas.

Essa forma de agrupar-se diz respeito a uma diferenciação cultural, no interior de uma sociedade. No exemplo de Peter Burke, os mineiros, no século XVII, se agrupavam por serem vistos como pessoas sem cultura, rejeitados pela cultura do mundo que os rodeava, e através das irmandades, confrarias ou guildas, na Alemanha (século XVIII), fortaleciam a sua própria cultura. Já os artesões e comerciantes se agrupavam para se diferenciarem dos camponeses (1995, p. 92).

Num sentido aproximado, a construção de uma identidade irmanada leiga de negros também foi construída para diferenciar-se dos brancos, dos patrões e senhores e vice-versa. *As irmandades brasileiras distinguem-se por dar maior importância às categorias raciais e sociais, não se organizando em torno de afinidades profissionais como em Portugal* (PRIORE, 1994, p. 38). As Irmandades negras no Brasil serviram para construir uma nova memória sobre a África, uma memória africana europeizada à medida que o cristianismo se colocava como a referência europeia, mas principalmente um cristianismo africanizado.

Arthur Ramos, explica a importância dessas Irmandades referentes aos mineiros negros de Minas Gerais, elas constituíam-se em uma forma de organização institucional religiosa que administrava os desejos e expectativas do grupo junto a outros poderes institucionalizados que promoviam a escravidão. O autor cita

exatamente a manifestação dos Congos para exemplificar esse caráter mediador das irmandades com os poderes públicos:

Além do aspecto de tradição folclórica, estas festas dos congos tinham uma significação social: revelaram a tendência dos negros de se agruparem para a sua defesa e organizarem pacificamente a sua libertação (RAMOS, s/d, p. 84).

Alguns folcloristas já no início do século XX entendiam a dança do Congado como um fazer político; com algumas ressalvas, já denunciavam a negligência para com o protagonismo político de um grupo social, tratado como mercadoria; e, portanto, automaticamente classificado como apolítico. Ramos retoma a representação *de um destes episódios que já não se pode separar mais da lenda* (s/d, p.84) o caso de Chico Rei, um dos Reis da festa de Congo que existiu em Ouro Preto, no século XVIII e existe até hoje, representado em outros reis do Congo.

Os reis Congo, à mercê do Juiz de Paz das freguesias, eram ou não punidos conforme a interpretação desses juizes, e alguns deles entendiam a aclamação dos reis do Congo nos domínios do Imperador D. Pedro I como uma afronta à nação. Porém, algumas vezes, a solução punitiva acarretava certos perigos. Antônio Saulino Limpo de Abreo, delegado local, impelido pelo Juiz Ordinário da freguesia de Barbacena, Comarca de Rio das Mortes, em janeiro de 1822, pune *um tal negro que se diz ou é Rei do Congo*⁴ e mais tarde é obrigado a dar explicações pelos seus atos à própria Assembleia da Província. Envia então um ofício em que explica a punição aplicada; sem, no entanto, esclarecer a causa do castigo, para que não houvesse nenhuma espécie de *punição às avessas*, ou seja, para que o réu, em vista da explicação da pena, não se sentisse estimulado a promover um motim. Se o tal negro e seu grupo tivessem ciência da causa da punição, poderiam entendê-la como fraqueza da parte da ordem pública e receberiam o ato como *publicidade para mais elaborações de*

⁴ JUNTA DO GOVERNO PROVISÓRIO (1822/02/14). 1/6 Cx.01. Belo Horizonte: Arquivo Público Mineiro.

planos de liberdade. Dada a gravidade do fato, o Saulino aconselha a não voltar a tratar do assunto na freguesia, uma vez que parecia mais prudente o silêncio cúmplice que a possibilidade de um motim que pusesse em evidência a questão da liberdade.

Não é novidade para os pesquisadores da abolição que as Irmandades dos homens pretos eram espaços de sociabilidade entre pares e serviram de meio para arrecadação de fundos para diversos fins, incluindo para a libertação de escravizados. Aires da Mata, ao analisar o garimpo em Minas Gerais, explica que *eram proibidas lojas e vendas nas lavras, e duas léguas em derredor delas nem se podia comprar diamantes em mão de escravos, sob pena de confisco de todos os bens* (FILHO, 1985). Quer dizer que a Irmandade de N.S. do Rosário foi, nestas circunstâncias, uma das saídas políticas para um empecilho econômico que trazia problemas sociais, mesmo que com um cunho religioso. Por meio da custódia das Irmandades, os escravizados transformavam seus diamantes em economias, possibilitando, muitas vezes a compra da liberdade dos seus. Na Irmandade do Rosário dos Pretos do Rio de Janeiro tinha uma urna no século XIX em que os anônimos depositavam qualquer quantia que era utilizada no dia da festa anual do Congo para a libertação de um casal de escravizados⁵. Contradizendo-o, Martins propõe que: *A Congada seria a saída religiosa do negro para o problema social, enquanto os quilombos foram a saída política* (MARTINS, 1986, p. 328).

Nesse sentido, entendem-se as irmandades do Rosário como entidades de base política, pois permitiram a compra e venda de produtos desejados pelos escravizados, como a própria alforria, ou a oferta de assistência social para os membros, por consequência, a afirmação de grupos de trabalhadores negros sem remuneração como portadores de uma identidade com suas próprias necessidades. Entre as formas mais comuns de arrecadação de recursos financeiros desde

⁵ José do Patrocínio chegou a montar sua tipografia nas dependências da Igreja de Nossa Senhora do Rosário na rua Uruguaiana. A igreja passou a ser responsável pelos os estandartes das Associações e centros Abolicionista depois da Abolição – infelizmente queimados no incêndio de 1967 (FERREIRA, 2016).

a colônia até hoje para da festa do Congo é a indulgência e a mendicância, como afirma Oliveira *a meditação aos mistérios do Rosário dava direito a indulgência nos séculos XVIII e XIX* (2002, p. 54). Pode-se dizer, então, que a igreja católica subvencionava naquele momento a realização das homenagens ao rei Congo, à medida que permitia ao negro esmolar, marcando o momento de maior projeção desse culto no Brasil.

A importância das Irmandades enquanto organizações mediadoras entre a comunidade de congadeiros e o poder público local perpassa o tempo. Em Uberlândia, não era de se estranhar que, por volta das décadas de 1950/60/70, algumas crianças pudessem ser vistas no dia da festa do Congado cantando: *Eu sou devota de Nossa Senhora. Pra São Benedito e Nossa Senhora eu estou pedino esmola. Maria do Rosário*⁶, acompanhante do terno desde o início, completa: *Era uma urna, chegava um ela pedia, chegava outro ela pedia*. E que hoje outras crianças peçam prendas para colaborar com os leilões das campanhas que ocorrem duas vezes por semana durante os três meses que antecedem a festa.

A maioria dos congadeiros que compunham o reinado do Congo de Uberlândia no início do século XX eram migrantes, vinham principalmente da região do Desemboque, Sacramento, Cruzeiro da Fortaleza, Patrocínio, Formiga e Tupaciguara. Mas o Congado na cidade de Uberlândia é anterior ao século XX, em 1874 com a família dos Nascimentos já se tinha notícia da festa. Manoel Ferreira do Nascimento (vulgo Manuel Angelino), pai do Sr. Elias Nascimento e

⁶ Maria do Rosário Santos Arantes é filha única de Irene Rosa, uma das fundadoras do terno Catupé Nossa Senhora do Rosário do Martins. Ela morava no bairro Martins em Uberlândia, morreu em 2003, no domingo de festa do Congado. Aposentada foi empregada doméstica, além de ajudar a mãe nos afazeres do terreiro de Umbanda Teve quatro filhas e um filho: Maria Irene Arantes (responsável pelo terreiro atualmente), Marlene Arantes Costa, Janáina Arantes, Joana Batista Arantes Resende e Luciano Arantes, que participaram ativamente do terno Catupé e hoje se dedicam ao terreiro. As quatro moram na colônia do próprio terreiro de umbanda. ARANTES, Maria do Rosário Santos. Entrevista concedida a Larissa Oliveira e Gabarra, Uberlândia, 2003.

avô de Deny Nascimento (presidente atual da Irmandade), era escravo de uma das famílias patriarcais da freguesia, os Pereiras⁷. O Sr. Deny explica:

A festa começou no Marimbondo, Espindaíba, Olhos D'água, Morenos. Ali que meu avô, os Pereira comprô ele e foi pará no Marimbondo.(...) Eles festejava de baixo da árvore de óleo, pra cima do posto da Matinha. Os escravos iam festejá de baixo da árvore, quando terminava se eles atrasasse o senhor castigava⁸

O Sr. Ladinho⁹ confirma a história de sr. Deny de que o Congo começou quando sr. Manoel Angelino em 1874¹⁰ rezou o primeiro terço para a Santa *na árvore barriguda, depois passou para a igrejainha na descida ali no Fundinho indo pro Patrimônio. Igreja de São Benedito onde ocorria a festa do Rosário, e que nessa época existiam dois ternos: Sainha¹¹ e o Moçambique do Mudesto. Entre os anos de 1874 e 1916*

⁷ O memorialista Silva conta sobre os registros de casamento: *Fabiano de Nação casouse com Sebastiana Criola (...) Os dois nubentes, escravos de Luiz Alves Pereira.1862* (2002, p.167). Os Pereiras, juntamente com os Rodriguês da Cunha, os Alves dos Santos e os Carrijos foram os primeiros proprietários de terra na região Em 1846 foi quando João Pereira da Rocha reivindicou *demandas de terras devolutas, para si, e talvez, para outros* (PEZZUTI, 1922, p.8).

⁸ NASCIMENTO, Deny. Entrevista concedida a Larissa Oliveira e Gabarra. Uberlândia/MG, 04/2003. Sr. Deny é nascido em 1937, começou a dançar com 8 anos no Marinheirinho. Hoje, é presidente da Irmandade Nossa Senhora do Rosário e São Benedito, cupando o cargo de seu pai Elias Nascimento. Seguiu o ofício do pai de sapateiro. Trabalha até hoje, na sapataria na frente de sua casa na R. Prata.

⁹ LADINHO. Entrevista concedida a Larissa Oliveira e Gabarra. Uberlândia/MG, maio de 2003. O Sr. Ladinho, nascido em 1927, morou nos arredores de Uberlândia, na Tenda dos Morenos (perto do Rio Araguari), até quando veio para a cidade. Hoje toma conta do espaço físico da Igreja do Rosário. Foi um dos fabricantes de instrumentos para o terno de Congo Camisa Verde, onde dançava.

¹⁰ A primeira ata registrada da Irmandade do Rosário de Uberlândia é de 11 de junho de 1876. IGREJA DA ATRIZ SANTA TERESINHA. Livro de Ata da Irmandade Nossa Senhora do Rosário. 1876-1906. Uberlândia/MG.

¹¹ Sainha é o terno mais antigo ainda em exercício. O 1º capitão do Sainha chamava-se José Pedro (SILVA, 2002, p. 144), morava na roça, em 1894, e depois passou a guarda para seu filho Abadio, que residia na beira do rio das Velhas. Só mais tarde

existe certas dúvidas em relação a gestão da Irmandade, que provavelmente esteve vinculada ao sr. André (talvez da família dos Nascimento). Em 1916, Manoel Angelino se torna presidente da Irmandade Nossa Senhora do Rosário dos Homens de Cor de Uberlândia¹². E em 1936 seu filho, o Sr. Elias assume o comando da Irmandade. Inicia-se um momento muito significativo na memória de muitos congadeiros/as¹³ de Uberlândia e, por isso, muitas vezes, ele é referenciado como fundador da Irmandade. Dolores, dona do terno Marinheirinho na época do Sr. Elias, relata que:

O fundador da Irmandade do Rosário e São Benedito de Uberlândia se chamava Elias do Nascimento. Ele fundou a Irmandade de São Benedito e fundou dois ternos: Camisa Verde e o Marinheiro de São Benedito que é o que eu assumo hoje. Ele fundou o Marinheiro, como era só um terno e começou a crescer demais, ele falou: - Vou dividir. Nesse só vai dança moça e rapaz. O Marinheiro, criança.¹⁴

A partir da valorização da diretoria da Irmandade, presidida pelo Sr. Elias, pelos próprios congadeiros, consegue-se dividir em três momentos a união entre os ternos de Uberlândia: 1874-1916 (provavelmente gestão sr. André), 1916-1936 (gestão Manoel Angelino), 1936-1975¹⁵ (gestão do Sr. Elias) e de 1975 até hoje (gestão

chegou o Sr. Rafael. O Sr. Rafael não faz parte da continuidade familiar, ele chega na cidade vindo de Tupaciguara. Em 1940 é reativado o Terno Sainha, que estava parado desde que o filho de Zé Pedro mudou da cidade, no começo da década de 30. Hoje o Sainha continua com a família do Sr. Zé Rafael, que já faleceu.

¹² Livro de Ata n.I da Irmandade Nossa Senhora dos Homens de Cor de Uberlândia/MG. (1916-1959 4 de agosto).

¹³ Muitos dos congadeiros/as vivos na primeira década do século XXI, quando foi feita a pesquisa já morreram. A memória dos congadeiros atual é mais recente.

¹⁴ DOLORES. Marinheirinho. Entrevista concedida a Larissa Oliveira e Gabarra. Romaria/MG, 05/2001. Depois de um período de dificuldades que passava o terno Marinheirinho de Uberlândia, fundado por Elias Nascimento. Dolores pediu a Deny Nascimento (filho de Elias que assumiu as responsabilidades do pai) para ser a responsável pelo terno. Dona Dolores morreu no início do século XXI, hoje é sua filha Antônia que organiza do terno.

¹⁵ NARDUCHE, Fernando. História da festa de Nossa Senhora do Rosário. In:

de Sr. Deny), que de certa forma coincide com alguns marcos da História oficial do progresso local.

A partir dos movimentos migratórios para a cidade e dos projetos de desenvolvimento urbano regional, tem-se uma datação que localiza 1860, como um núcleo proto - urbano, o arraial de São Pedro de Uberabinha (LOURENÇO, 2003), que se constituía de uma esparsa população morando ao redor da capela, quando nos fins de semana realizavam-se os cultos e ritos e a feira. Nas primeiras décadas do século XX foi o momento de construção urbana (PEZZUTI, 1922), ou seja, de direcionamento dos trabalhadores da lavoura e pecuária para a indústria de charque e beneficiamento de arroz, serviços de eletricidade, água e esgoto, de construção de autovias, loteamentos imobiliários. Depois de fecundados os alicerces da cidade, na década de 1940 a caminhada urbana segue o rumo do desenvolvimento sócio econômico com a movimentação fiscal da Estação Ferroviária da Mogiana¹⁶, que coincide com o período do Sr. Elias no comando da Irmandade. E pós -1975, quando outra leva de migrantes chega para trabalhar no incipiente setor industrial, que as relações sociais entre a população de trabalhadores e com o poder público serão (re) adaptadas. Precisa acrescentar que no período da gestão de seu filho Sr. Deny houve a redemocratização do país, marcando outro momento para o cotidiano político dos congadeiros.

Nesse sentido, a Irmandade Nossa Senhora do Rosário de 1874, constituída pelos ternos Sainha e o Moçambique do Mudesto, foi a primeira organização negra da cidade. A partir dos imigrantes nas primeiras décadas do XX, e conseqüentemente do aumento de dançadores de Congado¹⁷, a Irmandade se reorganiza e se configura

Relatório. Uberlândia: Secretaria Municipal da Cultura, 1988.

¹⁶ Em 1976 é inaugurada a nova Estação de trem da Mogiana na periferia (Bairro Custódio Pereira), retirando a do centro da cidade naquela época (LOPES, 2002).

¹⁷ Imigrantes trabalhadores pobres das regiões ao redor de Uberlândia são negros, oriundos de freguesias mais antigas do que Uberlândia, que viveram a escravidão como economia principal por muito mais tempo (GABARRA, 2004 e 2009).

na memória dos congadeiros com a participação do antigo terno Sainha e mais dois ternos Marinheirinho e Camisa Verde, fundado pelo próprio Sr. Elias Nascimento antes de assumir a presidência da Irmandade.

Pode-se dizer que o núcleo da família Nascimento, por volta da metade do século XX, constituía-se na Irmandade do Rosário dos Homens de Cor, bastante sólido com sede no bairro Operário. Um dos depoimentos mais comuns sobre a festa do Rosário de Uberlândia e as diferenças entre os ternos é que no Marinheirinho só dançavam crianças; quando se tornavam mais velhas iam dançar no Camisa Verde e mais tarde, amadurecidas, poderiam ir para o Sainha. Assim, a união pactua-se nas três fases da vida: infância, juventude e maturidade.

Nessa fase, especialmente em 1929¹⁸, a festa sofreu uma mudança de data. A dança do Congado, realizada em outubro, passou para novembro. Até aquele ano a festa ocorria em outubro, no dia de São Benedito, todavia a pedido da Igreja a festa foi transferida para o segundo fim de semana de novembro. Esta solicitação foi feita com a intenção de separar a quermesse dos homens brancos, em louvor ao mesmo santo da festa negra. Naquele momento, a dança dos negros misturada à festa dos brancos não era bem vista. Pode-se inquirir que as ideias de eugenia faziam eco na sociedade uberlandense, o mestiço era a último estágio da degradação humana, por isso as festas de brancos e negros misturadas era vista com grande desaprovação. Mesmo com a imposição de uma nova data pela Igreja, o povo congadeiro de Uberlândia resistiu mais que cedeu, pois a quermesse dos brancos em outubro logo desapareceu, enquanto a tradição do Congo continua.

Em meio essa conjuntura a imigração da década de 1940 possibilita a criação de um outro núcleo familiar que começa a se constituir ao redor de Irene Rosa¹⁹. Maria Irene, sua neta, lembra que

¹⁸ Livro de Ata n.I. (1916-1959), op.cit.

¹⁹ Irene Rosa, de certa forma, movimentou a população do bairro Martins em prol das

carregou muito o véu da Rainha da festa do 13 de maio já na década de 1960. O bisavô de Maria Irene veio de Santa Maria. Essa família juntou-se com os Benedito Silva (vulgos Matinadas), que vieram de Formiga na década de 40, formando o terno Catupé do Martins, constituindo, assim, o núcleo familiar Irene Rosa e Matinada. Irene Rosa organizava o enterro, parto, escolarização da população que a procurava; nesse sentido, seu papel social configurava-se na função exercida pelas irmandades leigas. Irene Rosa ajudou a fundar o Marinheiro do Luiz e apoiou a formação do Moçambique Alvorada dos capitães Pedro e Tom Mix, os dois no bairro Martins.

A cidade crescia e a festa acompanhava o progresso, independente dos discursos folclóricos que fadavam as manifestações culturais populares à morte. A cidade se consolidava como espaço de oferta de serviço e o interesse político focava-se na ideia da Cidade Jardim, como ficou apelidada. Nesse momento, o jornal local “O Correio de Uberlândia” de 1955 trazia a matéria, intitulada “Costume Afro-Brasileiro”:

Já se ouve em todas as partes da cidade o barulho proveniente dos tambores (...) dos conjuntos denominada Congados e Moçambique. (...) A sua tendência religiosa tinha como base o sobrenatural, sua fraqueza e sua razão eram de intermináveis interrogações. (...) Os atuais talvez nem saibam o que estão comemorando (...) Tratando-se de uma festa que exige gastos extraordinários com instrumentos, roupagem e etc...(...) A exemplo do que existe no Norte do país, onde o costume é oficializado e constitue fonte turística [provavelmente referência ao Maracatu], deveríamos estudar um meio de dar a devida publicidade da nossa festa, a fim de angariar para a nossa cidade também uma futura renda turística...[sic] (CORREIO DE UBERLÂNDIA 30/10/1955).

A imprensa uberlandense, compactuando com a ideia da cidade do progresso, dá publicidade à *barulhenta* festa do Rosário em

diversas manifestações culturais afro-descendentes. Ela tem uma história peculiar, pois além do terno Catupé do Martins, ela foi Mãe de Santo do Terreiro de Jesus e dona do Externato Coração de Jesus, que chegou a comportar cerca de 300 alunos somando os três turnos, com um anexo ao Colégio Brasil Central para seus alunos negros que fossem fazer a admissão.

prol de uma futura política de turismo que angariaria fundos para a cidade. Fundos turísticos talvez repassados para os congadeiros que, na ótica da imprensa, *nem sabem o que estão comemorando*, pois trata-se de uma cultura baseada em uma tradição irracional, de crenças sobrenaturais. Apesar da narração extremamente racista, há uma preocupação em se apropriar da estética exótica e exuberante, cujos *gastos extraordinários* com instrumentos e roupas poderiam reverter dividendos para o poder público. O fracasso do projeto de eugenia, com o genocídio dos judeus (1939-1945) e a pujança dos direitos humanos com a instituição da ONU, no Brasil, se reveste das características da democracia racial. O negro ganha um lugar social na História e suas expressões culturais, começam a ser inseridas numa ideia de apropriação do patrimônio como monumento. Para a governança da cidade a festa como atrativo turístico era aceitável. Mas essa doutrina política que buscava um diálogo com ideologias mais democrática será silenciada pela ditadura militar.

A década de 1960 exigirá um enquadramento desses dois núcleos familiares diante da conjuntura do país, conseqüentemente local. O sr. Elias Nascimento era um dos representantes da cultura negra de Uberlândia, principalmente pela sua atuação na Irmandade de Nossa Senhora do Rosário, quando mantinha o costume de receber em sua casa (onde hoje mora seu filho Deny) todos os ternos, depois da festa acabada. Na Rua Prata n. 890, os congadeiros ficavam puxando suas toadas até o sol raiar. No depoimento de Maria Alice, ex-juíza do Terno Camisa Verde, pode-se entender a importância para o grupo de um costume que marcou a história do Congado de Uberlândia:

Ali onde o Seu Deny mora. Ali não tinha aquelas casa, ali não. E então, ali tinha aquelas barriguda, se chama paineira. Você conhece a Paineira? Então ali tinha essa barriguda. Então ali todos os ternos, todos os ternos, não é igual na igreja não. Despedia sim lá na igreja, na segunda feira. Ia lá despedia, e a obrigação era despedi aqui, lá na casa do Deny. Igual na porta da igreja, cada terno vinha despedir dele. Eu amanheci muitos anos naquele pedaço ali, não foi uma vez, duas, eu amanheci foi muitas vezes ali. Amanheci, enquanto tinha um terno pra despedi até terça. A despedida começava na segunda e

ia até a terça, todos os ternos.²⁰

No entanto, não eram todos os congadeiros que amanheciam na casa do Sr. Elias, mesmo que passassem na casa dele para se despedir. Como o depoimento Maria Irene mostra:

Saía do seu Elias, vinha na Igreja e depois vinha pra cá, despedia e depois ia jantar. Era uma confraternização linda, todo mundo junto, abraçava, os capitão, as bandeira. Que saudade que me deu²¹.

As diferentes memórias da madrugada da segunda feira falam sobre as relações entre os ternos e a Irmandade do Rosário que nesse período se encontra alicerçada em dois pilares: um, o núcleo familiar dos Nascimento e outro, o núcleo familiar dos Matinada e Irene Rosa. Mas fala também e principalmente de como a identidade congadeira não é uma, nem estática, ela tem seus próprios motivos e razões, vínculos interpessoais e políticos.

Realmente, na década de 60 do século XX, existiam duas festas para os Santos: a festa de Nossa Senhora do Rosário, na Igreja do Rosário, na praça Rui Barbosa, em novembro, que se relaciona com a Igreja da Matriz; e a festa de São Benedito, na Capela de São Benedito, no bairro Jardim Brasília, em 13 de maio, dependente da Igreja N. S. de Fátima.

O Cartório de Registro de Títulos e Documentos tem registrada a Associação Religiosa e Civil São Benedito e Nossa Senhora do Rosário²², em 8 de agosto de 1962. Essa associação tinha a

²⁰ RODRIGUES, Maria Alice. Entrevista concedida a Larissa Oliveira e Gabarra. Visita no dia da festa Uberlândia/MG. 11/ 2002.

²¹ ARANTES, Maria do Rosário Santos, ARANTES, Maria Irene; COSTA, Marlene Arantes; ARANTES, Janaína A. Coletivo na festa do Congado. Entrevistas concedidas em conjunto a Larissa Oliveira e Gabarra. Uberlândia, 12/11/ 2001.

²² Processo Estatutário do Cartório de Registro de Título e Documento de Uberlândia da Associação Religiosa e Civil de São Benedito e Nossa Senhora do Rosário. O seu presidente era José Germano Santos, vice Sebastião Brigio da Costa, 1º secretário Antônio Rios Garcia, 2º secretário Antônio Ferro Aguiar, 1º tesoureiro, Mário Neves, 2º tesoureiro Mário Daniel Silva, procuradores: Joaquim Floriano, Benedito Afonso

finalidade de realizar a festa comemorativa de São Benedito e Nossa Senhora do Rosário, sem fins lucrativos, destinada a estender o território da diocese de Uberlândia, tendo como sócios fundadores os ternos: Lealdade, Congo Branco, Boa Esperança, Cor de Rosa, São Benedito, Camisa Verde, Sainha, Catupé, Moçambique, Marinheiro.

E também, em 8 de janeiro de 1963, registrou-se a Associação da Irmandade Nossa Senhora do Rosário dos Homens de Cor²³. É autorizado seu funcionamento pelo bispo Monsenhor Eduardo, a partir 1916, no artigo 1o do seu registro. Ela está ligada à igreja de Nossa Senhora do Rosário e à catedral Santa Terezinha. Não apresenta a diretoria, porém o Sr. Elias F. Nascimento assina como requerente, indicando que essa Associação é a mesma da Irmandade do Rosário. Também não aponta os ternos a ela associados mas, mais adiante, admite que a entidade poderá manter estreitas relações de amizade e intercâmbio com outras similares. Pela constituição dessas duas agremiações pôde-se perceber diferenças nas datas de comemoração que enfatizam, na filiação à paróquia, mas também nos vínculos familiares e de amizades estabelecidas.

A festa de São Benedito, apesar do registro anterior (1962) a outra de Nossa Senhora do Rosário (1963), nasce como prática junto com o registro civil, enquanto a festa de Nossa Senhora do Rosário é uma prática desde o século XIX. Portanto a festa de 1962 é mais nova como experiência histórica, esse momento marca uma posição política do Congado dentro da cidade, mostrando mais uma vez a política cotidiana dessa população. A festa registrada em 1962 explicitamente demarca uma relação política com a História Oficial, a medida que comemora do Congado no dia 13º de maio, dia da Abolição.

Às vésperas da ditadura militar, era necessário modificar os passos da dança da política para sobreviver, afirmar os vínculos políticos com a posição. Para a elite uberlandense, lugar de preto fazer

Porto, Antônio Domingos.

²³ Processo Estatutário do Cartório de Registro de Título e Documento de Uberlândia da Associação da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens de Cor.

festa era no dia 13^o de maio, reiterando a redenção dos escravizados dada pela princesa branca Isabel. Sobre os vínculos pessoais entre os ternos é interessante notar que a Associação Religiosa e Civil de São Benedito mantém vínculo com o terno Camisa Verde da família dos Nascimento, mesmo que a Associação fosse mantida pelo núcleo da Irene Rosa, que por sua vez tinha seu terreiro Coração de Jesus frequentado por grandes figuras políticas da cidade naquele momento, como Homero Santos²⁴ entre outros. Prova de que os congadeiros/as ao redor de Irene Rosa e ao redor dos Nascimento mantinham boas relações entre si. Não se acredita que a existência de duas festas anteceda uma disputa ou desentendimento ao nível do reinado do Congo, mas sim uma adequação ao momento político do país, com consequências para as relações políticas locais e entre ternos do Congado.

Cada terno acabava frequentando oficialmente a festa onde as relações pessoais entre os praticantes e os organizadores eram mais estreitas, o que não impedia os membros dos ternos, encontrarem-se um na festa do outro. Em 13 de maio ou no 2^o fim de semana de novembro um terno convidava os outros para compor sua festa e assim uma grande maioria estava presente nas duas festas. José Rodriguês conta:

Em Uberlândia tinha muito terno, mas aí os da Vila Martins[Nascimento] separou com os da Vila Operária [Irene Rosa] e aí os de lá foi acabando e os de cá foi ficando, dos de lá que acabou tinha o Camisa Amarelo do Sô Vicente, o Boa Esperança, o do Osmar, do Sô Fidico, o Camisa Cor de Rosa, o Sô Protássio tinha um grande Moçambique junto com o irmão Ologir e aí [...]²⁵

Fica claro que a Irmandade do Rosário dos Homens de Cor era ainda o centro unificado do movimento do Congado da cidade, por

²⁴ Iniciou como vereador em 1954, pela ARENA, depois foi deputado estadual em 1963 e 1970, deputado federal, ministro do Tribunal de Contas da União em 1988. Foi líder do PSD.

²⁵ Dançou no Marinheirinho, depois camisa Verde, depois Sainha e quando morreu em 1999, dançava no Moçambique de Belém. In: SILVA, A P. **As Histórias de Uberlândia**. vol. 2. Uberlândia: 2002. p.42.

essa época, mas de certa forma fragmentado com a festa realizada no 13 de maio no Martins. No entanto, a duplicação da festa em dois momentos no ano não representa necessariamente enfraquecimento do Congado como um todo. O Camisa Verde participava da festa do São Benedito e o Catupé do Martins passava na casa do Sr. Elias para se despedir na festa de N.S. do Rosário, mas se aglomerava no Martins até de manhã. Essa dispersão na madrugada, de certa forma, ajudava a minimizar o olhar policial para o movimento de aglomeração popular, ao mesmo tempo que reiterava um alinhamento de parte dos ternos com a posição, representada no apadrinhamento a figura de Homero Santos da Tenda Coração de Jesus.

As mudanças de datas, as mudanças dos locais das festas mostram como a dinâmica da expressão cultural se verga às aspirações oficiais, mas não se quebra, mantendo sua essência e por vezes alcançando a sua própria emancipação sobre o vento que lhe abate. E é assim que em plena ditadura, há uma efervescência dessa cultura de matriz africana, vinculada ao inchaço da imigração que ocorre para Uberlândia e conseqüentemente da festa do Congado. É o início do processo urbano industrial de Uberlândia, que vai modificar a composição da população de trabalhadores da cidade novamente, fazendo com que a cultura afro-urbana se modificasse também.

Os dois núcleos familiares com seus centros gestores e seus ternos agregados foram sofrendo (re)arranjos, iniciando com o do Martins, como explicou José Rodriguês, *ai os de lá foi acabando...* Na verdade, eles foram transformando-se em outros, com outros nomes e outras posturas, como foi o caso do Alvorada no qual, com a morte de Pedro, o seu bastão passou para as mãos de Nestor Vital, que fundou o Moçambique Princesa Isabel (1967), transferindo o quartel para o bairro Patrimônio. O outro capitão era Vicente de Souza, que fundou o Moçambique Pena Branca, também no bairro Patrimônio. O Marinheirão fez sua sede nova no bairro Tiberly (1971), transferido para a família do Luizão, que chegava de Patrocínio/MG. De uma forma ou de outra, o núcleo familiar ao redor de Irene Rosa se desestrutura, a festa de São Benedito deixa de existir, concentrando todos os ternos na festa de novembro.

A década de 1970 foi de acomodações internas. Desde a década de 60, o Congo Beira Mar já dançava. Em 1970 muda o nome para Santa Efigênia, tendo como fundador tio Cândido, que foi também general do Congado. Em 1975, o terno Catupé Dona Zumira é fundado por Walter Inácio, que também chegava de Patrocínio/MG, junto com a família do Luizão²⁶. O Sr. Miltão do antigo Cor de Rosa e Siricoco, ex-dançador do Sainha, montam juntos o Moçambique de Belém, no bairro Santa Mônica, em 1971.

Quando continuidade aos rearranjos dos ternos, do lado da família Nascimento, são fundados mais dois ternos no bairro Roosevelt. Um foi o Marujo Azul de Maio (1982), fundado por Rubens Aparecido e Márcia Helena - filha de Zé-Mendes, ex-dançador do Sainha e ex-vice-presidente da Irmandade - e o outro foi o Moçambique do Oriente (1983), fundado pelo próprio sr. Zé Mendes.

Em 1984, os dois núcleos Matinada/Irene Rosa e Nascimento reafirmam a sua legitimidade, daquela hora em diante corroborada pelo poder público, coincidentemente ano em que há a oficialização de parte do financiamento da festa pela Prefeitura Municipal. São os ternos Catupé do Martins e Camisa Verde os primeiros ternos a se representarem como entidades civis. Eles são registrados no Cartório de Registro de Títulos e Documentos de Uberlândia. Em primeiro de janeiro oficializou-se o Terno de Congo Nossa Senhora do Rosário Catopê (vulgo Catupé do Martins) e, em 24 de outubro o Congado Nossa Senhora do Rosário e São Benedito – Camisa Verde. Os estatutos dos ternos são praticamente os mesmos: O capítulo referente a Finalidades objetiva:

- a) Proporcionar aos seus componentes meio de convivência social ...b)
- Incentivar o folclore e o turismo. c) Incentivar a cultura das letras e artes... d)
- Dentro das possibilidades ajudar seus necessitados²⁷.

²⁶Esse terno é continuação de um terno fundado em Serra de Salitre pelo sr. Afonso, em 1906 (BRASILEIRO, 2001, p. 61)

²⁷ Processos Estatutários dos Ternos: Congado de Santa Efigênia, Congado N.S. do Rosário e São Benedito – Camisa Verde e Terno de Congo Nossa Senhora do Rosário

No capítulo referente a Patrimônio, preconiza-se:

[...] constituído por seus sócios, instrumentos e sua sobrevivência depende da cobertura da prefeitura municipal, com verba para manutenção do tradicional folclore²⁸.

O estatuto reflete a construção da ideia do Congado como folclore, elemento essencial para o incentivo do turismo, voz da elite racista que desde 1955 só aceita o congado caso traga algum retorno para si. Pode-se inquerir como o Congado se manteve como cultura e não como folclore nos anos de ditadura militar, sob a repressão policial que atingia aos revolucionários políticos, mas também a população negra com seus símbolos culturais contundentes, entendida apenas como reserva de mão de obra, compreendida pela burguesia como incapaz de produção cultural própria e, portanto, de opinião. A narrativa de Dona Lúcia²⁹ menciona que, *tinha festa do Rosário e a festa 13 de maio, inclusive a igreja ali da N. S. Rosário queriam tirar dali. Que tá incomodando, né? ...só dois dias de festa*, comprovando o olhar preconceituoso daqueles que se compreendiam como os “donos” ou “eruditos” da cidade.

Nas décadas de reabertura política e distensão das rédeas do silêncio, o discurso de aceitação pela elite do congado retoma os anos 1950. Os estatutos aprovados na década 1980 mostram o discurso aceito pelo Estado para legitimação de uma prática de mais de 100 anos. A luta anti-racista dos congadeiros não estava expressa nos estatutos, mas na manutenção do Congado no centro da cidade, nas escolas onde estudavam os filhos de congadeiros, nas casas das patroas, nas fábricas dos patrões, na constante segundas e terças feira

Catupê, registrados no Cartório de Registros de Títulos e Documentos de Uberlândia/MG.

²⁸ idem 22.

²⁹ VÊRONICA, Lúcia. Entrevista concedida a Larissa Oliveira e Gabarra. Uberlândia/MG, outubro de 2000. Dona Lúcia mora na frente do Terreiro de Jesus, numa casa simples, que acolhe tradicionalmente a Nossa Senhora do Rosário durante as Campanhas do Terno Catupé N.S. do R. do Martins.

da festa do Congado sem trabalho (pois a trégua da batalha para o próximo ano se dava até as 5 horas da terça na rua da casa do presidente da Irmandade ou no quartel do terno no bairro Martins). A nova conjuntura democrática do país, também coincide com a nova gestão da Irmandade, que passa para as mãos do Sr. Deny.

O próximo registro de terno em Cartório ocorre em 26 de outubro de 1992 pelo Congado Santa Efigênia, seguido em 1993 do Terno Congo de Sainha. A década de 90 do século XX foi talvez o momento de reconhecimento público da comunidade congadeira como um grupo político. O ano de 1995 pode ser considerado um ano de conquistas para a comunidade negra de Uberlândia, quando foi criada a Pasta Afro, vinculada à Secretaria Municipal de Cultura de Uberlândia, assumida por Walter Prata³⁰. Essa pasta representava a cultura negra dentro das decisões político-culturais na instância do município, e seu representante era um dos seus, dançador de congado, de samba, marcador de um ritmo político próprio da comunidade negra.

Por meio da análises dos processos estatutários dos ternos de Congado nota-se um esforço em consolidar conquistas de direito junto ao governo local para essa população negra. Os processos estatutários começam em 1984, e até 1996, dos 11 ternos associados à Irmandade, seis já estavam registrados; os outros cinco não chegaram a se registrar³¹: são eles: em 1988, Congo Azul e Rosa e em 1997, o Congo Amarelo Ouro. O último estatuto registrado é de dois anos depois da implementação da Pasta Afro junto à Prefeitura, que hoje transformou-se em Co-Afro, uma coordenadoria especial para assuntos afro na municipalidade.

Esse reconhecimento público e as articulações políticas da

³⁰ Walter Prata, conhecido como Mestre Capela, pois foi fundador da Escola de Samba Unidos do Capela. Dançador do Terno Sainha até a sua morte em 1995.

³¹ Hoje chega-se a 25 ternos de congado registrado na Irmandade, em cartório seria necessário visitar os acervos. Disponível em <http://irmandadernsrbsb.wixsite.com/irmandadeuberlandia/grupos>. Acesso em 2/9/18.

Cultura Afro em Uberlândia fazem parte do projeto político desencadeado no primeiro governo Zaire Rezende (1982-1988), quando sob sua liderança o PMDB propõe o slogan “Democracia Participativa”, uma forma de governar que, segundo Alvarenga, *foi um dos pilares de sustentação de um novo grupo das classes dominantes em fase de ascensão às estruturas do poder* (ALVARENGA, 1991). Nesta perspectiva política, de corte socialdemocrata, dilui-se o pressuposto de luta de classes, propondo o diálogo e consenso por meio da participação de segmentos sociais organizados em Associações e estes, por sua vez, em Conselhos Municipais.

Foi nesse contexto que nasceram as Associações de bairro, de grupos minoritários, como mulheres, de movimentos culturais, entre outros. Para dar vazão às reivindicações da cultura foi criada a Secretaria Municipal de Cultura que, por sua vez, estimulou a criação de várias associações, tais como a do Carnaval, de Folia de Rei, entre muitas. Para tanto, foi necessário a cada grupo cultural legalizar-se através de estatutos, só assim estando aptos a credenciar-se para as “subvenções sociais”. Esta foi uma estratégia eficaz, porque diminuiu os conflitos entre os representantes da cultura popular e o poder público, transferindo-os para o interior de cada Associação, que deveria, por critérios, dividir os poucos recursos de seu financiamento (ABREU, 1999).

Por meio dessa tática a Prefeitura Municipal tornou-se uma das entidades responsáveis por parte da verba de manutenção dos ternos. Mas o processo de reconhecimento público não se dá num caminho de mão dupla, Irmandade e Estado. Ele se dá com a presença de outras mãos sub-inscritas nos partidos políticos, na Igreja Católica e na classe média. As relações ente ternos e a Irmandade fazem parte desse processo e são elas que historicizam a festa e a cidade.

A dinâmica própria do Congado cria movimentos entre os ternos constantemente, muitas vezes imbricados em disputas geracionais, que evidenciam o olhar do mundo do seu tempo. Em 2000, constitui-se ainda o Congo Verde e Branco; em 2001, o Congo Rosário Santo; em 2002, o Moçambique Estrela Guia e o Congo São

Benedito; 2003, o Congo Prata.

No ano de 2003, outro momento de trocar os passos políticos, a festa realizou-se nos dias cinco e seis de outubro, pois de outubro de 2002 a outubro de 2003 foi o ano do Rosário no calendário católico, e o padre local procurou seguir as exigências do papado de iniciar e terminar o ano do Rosário em outubro, adequando a festa a esse calendário internacional. Vale salientar que a troca de passos políticos, o se vergar para o vento que bate pode ser um oriundo de correntes internacionais, como a do calendário do vaticano, como pode ser oriundo das correntes locais, como em 1929.

No século XXI, em três anos, fundaram-se quatro ternos, compondo um total de 19 ternos entre congos, moçambiques, catupés, marinheiros, na cidade de Uberlândia, para dançar no ano de 2003, marcando mais um novo momento político do país, em que esses ternos irão se prontificar a participar de editais nacionais para se constituírem em núcleo de ação social nos bairros em que têm sede, como é o caso do Ponto de Cultura do terno Moçambique estrela Guia.

Considerações finais

A história do Congado de Uberlândia no século XX mostra como o folclore impresso nas culturas populares não morreram com o progresso. Ao contrário, em Uberlândia aumentou muito o número de ternos de Congado; a medida que a cidade crescia, a tradição afro-católica dos reis negros do Congo também crescia. Na documentação pesquisada, não existe nenhum interesse efetivo por parte do poder público de reconhecimento e financiamento da festa, na verdade o Estado e a Igreja estabeleceram regras, mudaram datas, criaram constrangimentos pra a realização da festa, como as memórias dos congadeiros mostram.

Os ternos desde o século XIX usam suas próprias astúcias para garantir seu tempo livre para a prática do Congado e também para angariar fundos necessários para a continuidade da celebração. A

mendicância e indulgência, sejam elas organizadas pela irmandade ou feitas diretamente pelos ternos, como no caso da urna, foram encontradas nos relatos sobre o momento das campanhas, como parte do ritual, não tendo nenhuma relação com instituições públicas ou privadas quaisquer. A ditadura militar foi um retrocesso para o debate étnico-racial, por isso é importante ressaltar que a partir da redemocratização foi possível reiniciar as negociações de reconhecimento público da festa iniciados na década de 1950. Em 1984 a prefeitura começou a fazer um repasse anual para a festa que é repartido entre os ternos, mas acredita-se que a maior arrecadação para a festa é feita entre os congadeiros e crentes de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito.

As relações paternalistas e patriarcais têm caracterizado a história das relações sociais no Brasil e, portanto, da própria prática da cultura popular. Num jogo de favores, muitas vezes cede-se em troca de concessões. Esse é o dom artístico de que tanto fala Certeau (1994), é fazer no terreno do outro, por golpes e táticas, seus próprios espaços. O Congado em Uberlândia deve ser compreendido a partir de seus vínculos, alianças, lutas e conflitos com outras instâncias de poder, e principalmente a partir de suas próprias memórias.

Observar como os congadeiros e congadeiras fizeram do seu ritmo a sua política cotidiana só vem comprovar a necessidade de se pensar as práticas culturais alinhavadas ao social. Uma política miudinha que algumas vezes conquista direitos civis. A população negra de Uberlândia mostra por meio do Congado como ela faz do seu cotidiano de fé, o lugar de afirmação do negro como sujeito de direito. Isso pode ser constatado por meio do olhar para o conjunto da expressão cultural, observando os processos que os praticantes desencadeiam e que direciona todo um movimento popular desde o período do colonial até hoje. Como no século XIX, o medo branco do levante negro, representado subliminarmente na existência de um rei Congo no Império de D. Pedro I é ainda um dos pilares (não dito) no qual o Congado afirma-se quando cria suas demandas junto ao governo local.

Referências

ABREU, M. Willian. **Folia de Reis: Fé e Resistência das tradições populares em Uberlândia**. Uberlândia/MG: UFU, 1999. (monografia do curso de História)

ALVARENGA, Nuzia Maria. Movimento popular, democracia e poder local: Uberlândia (1983-1988). In: **Revista História e Perspectiva**. Uberlândia/MG: Edufu, n.4, 1991.

ARANTES, Jerônimo. **Uberlândia Ilustrada**. n. 21. Julho Uberlândia, 1956.

BOSCHI, Caio Cesar. **Os Leigos e o Poder**. Irmandades e Política Colonizadora em Minas Gerais. São Paulo: Ed. Ática, 1986.

BURKE, Peter. **Cultura Popular na Idade Moderna**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

CERTEAU, Michel. **A Invenção do Cotidiano**. Petrópolis: Vozes, 1994.

FERREIRA, Ismael Wolf. Igreja de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos (RJ): de lugar de luta pela Abolição da Escravatura a Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. **Revista Historiador**. Número 8. Ano 8. Fevereiro 2016. Disponível em: <http://www.historialivre.com/revistahistoriador.pp.64-76>.

FILHO, Aires da Mata Machado. **O Negro e o Garimpo em Minas Gerais**. Belo Horizonte: Itatiaia, São Paulo: Edusp, 1985.

FRELIMO, 1970. (poesia de Combate , 2, 1977.p.10) In: CARVALHO, Sol (Org.) **História de Moçambique** . Primeiras sociedades sedentárias e impacto dos mercadores (200/300-1886) Cadernos Tempo 3 Coleção História, s.l: Ed.UEM, 1982.

GABARRA, Larissa Oliveira e. **A dança da Tradição: Congado de Uberlândia século XX**. Uberlândia, UFU, 2004. (dissertação e mestrado)

_____. **O reinado do Congo no Império do Brasil: congado em Minas Gerais século XIX**. Rio de Janeiro, PUC-Rio, 2009. (tese).

JEREMIAS, Brasileiro. **Congadas de Minas Gerais**. Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2001.

LOPES, Valéria Maria Q. C. **Caminhos e Trilhas**. Transformações e apropriações da cidade de Uberlândia (1950-1980). Uberlândia, UFU. 2002. (Dissertação de mestrado)

LOURENÇO, Luís Augusto Bustamante. **A Oeste das Minas**. Escravos, índios e homens livres numa fronteira oitocentista Triângulo Mineiro (1750-1861). Uberlândia: Edufu, 2003.

MARTINS, Saul. Mês do Rosário, Congada e reinado, o Candombe e suas origens Culturais. Guarda em louvor a Santos Pretos. Lendas e Superstições. In: **Folclore: Teoria e Método**. Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1986.p.328

OLIVEIRA, Anderson J. M. **Os Santos Pretos Carmelitas: Culto dos Santos, Catequese e devoção Negra no Brasil Colonial**. Niterói: UFF, 2002. Tese de doutorado p. 80

PEZZUTI, P. Pedro. **Município de Uberabinha**. História, Administração, Economia. Uberlândia/MG,1922. pp.17-31.

PRIORE, Mary Del. **Religião e religiosidade no Brasil Colonial**. História e Movimento. São Paulo: Ed. Ática, 1994.

RAMOS, Arthur. **O negro na civilização Brasileira**. Rio de Janeiro: Ed. da Casa do Estudante do Brasil, s/d.

SILVA, A P. **As Histórias de Uberlândia**. vol.2. Uberlândia: 2002.

VASCONCELOS, Agipa. **Chico Rei**. Belo Horizonte: Itatiaia. 1996.



Maria Clara, uma mãe com tantos filhos...

E da mesma forma, hoje reproduzo parte de seus ensinamentos...

A Maria Clara está presente nas minhas aulas quando corrijo o texto dos meus alunos com as orientações que acompanham as correções.

Gosto de falar que aprendi a escrever porque tive uma boa orientadora.

Não nos repreendia com as coisas que fazíamos, mas elegante como é sempre criticava nosso modo de vestir. Touca rasta no cabelo, nem pensar.

Maria Clara acreditou que éramos capazes e enquanto pode nos abriu oportunidades, espero ter retribuído.

Também como uma boa mãe soube impor rigor e isso contribuiu muito para melhorar minha disciplina juvenil.

Depois que deixei a UFU, a vi poucas vezes. Em todos os reencontros era recebida com aquele sorriso bom de quem volta pra casa. Me falou certa vez que gostava de rever seus ex alunos.

De tudo e por tudo, eu tenho muito que lhe agradecer.

Que você tenha em sua vida saúde e felicidade.

Ana Paula

Da Capoeira Angola - o misticismo e sua (re)significação

Ana Paula Rezende Macedo

*Bendito Negro. Apesar do Chicote, nos deu sua Alma.*¹



FIGURA 1. Encarte de CD: Bigodinho e Boca Rica . s.d.

Introdução

Este trabalho tece uma reflexão sobre os elementos da roda de Capoeira Angola originária da Bahia, elementos estes que a evidencia enquanto uma prática ritual. Acreditamos que esta estrutura ritual foi formada através das práticas sociais de seus agentes, o que referenda uma tradição característica, com inúmeros elementos simbólicos que, associados aos cânticos e ao ritmo, produz um universo místico, ambigualmente simples e complexo.

Tanto com relação aos movimentos, quanto à postura no interior da roda, o ritual é composto por uma série de fundamentos, e

¹ Diário de Notícias, Salvador, 13 jul. 1973, cad. 1, pág. 2.

são estes mesmos fundamentos que dão à roda a característica de ritual².

Nossa reflexão do ritual parte do preceito: a ladainha da Capoeira, uma prática ritual de louvar o ato, um momento de concentração que, pelos temas cantados, reproduz os fundamentos da arte, ao mesmo tempo em que os constrói. Por esse viés, quando o cantor, ao se expressar, transforma-se de “anônimo” em “herói”, fica evidente a dinâmica da permanência e da espontaneidade da tradição, do gestual de respeito de quem crê no que faz.

A partir da compreensão do momento do preceito no interior da roda, este trabalho investiga os temas cantados e seus significados simbólicos. Daqueles destacamos os que apresentam aspectos de religiosidade, especialmente em virtude de o termo ladainha, em parte, (re) significar a religiosidade e os fundamentos da Igreja Católica, relacionando-se a esta devido à sua melodia dolente.

A ladainha geralmente está presente no início da roda; todavia, também pode ocorrer em diversos outros momentos. Qualquer jogador, no início de seu jogo, pode pedir licença ao tocador do berimbau ‘gunga’, ou ao mestre da roda, e cantar uma ladainha. Nesse momento, os jogadores se encontram agachados “ao pé do berimbau” e ali permanecem se concentrando para o início do jogo, que se dá quando inicia o corrido ou chula. “Ao pé do berimbau” os jogadores fazem uma série de gestos que objetivam destacar o recado que está sendo cantado, bem como, gestos que identificam sua crença religiosa e suas entidades protetoras, gestos estes, hoje, muitas vezes reproduzidos de forma teatral, cênica, ‘perdendo’ seu significado.

Muitas destas cantigas são compostas a partir de rezas e “benzeções” que, quando cantadas identifica o mandingueiro, o conhecedor das “coisas ocultas”, mesmo que, muitos outros praticantes imitem o gesto daqueles sem saber suas origens ou mesmo

² A bibliografia sobre o processo ritual é ampla e geralmente está ligada às pesquisas sobre os elementos primitivos de formação das sociedades; ver J. Huizinga, M. Eliade e V. Tuner (cit. in. bibliog.), por exemplo. Atualmente existem diversos trabalhos que tratam dos rituais da festa, destacando os elementos justificativos.

o significado.

Capoeira não é religião e, cada vez mais, tende para o esporte e para a técnica. Porém, quando se fala em ritual da Capoeira forma-se um quadro que combina a disposição em roda dos sujeitos participantes e a música instrumental e cantada, estabelecendo um campo capaz de desenvolver episódios nem sempre muito racionais. O ambiente criado pela roda da Capoeira tende a ser profano e satírico sem que necessariamente se corrompam seus fundamentos. A Capoeira é um jogo perigoso, onde a malandragem por vezes substitui a violência.

Ao procurarmos uma certa compreensão deste universo, estabelecemos uma reflexão sobre alguns símbolos que, de alguma forma, são vistos como elementos místicos da Capoeira, além do universo religioso no qual estão inseridos alguns capoeiras e o processo de resignificação destes símbolos.

Estes símbolos são as rezas que estão presentes nas cantigas, além das histórias dos valentes de ‘corpo fechado’ por ‘orações fortes’, os santos e as entidades que são louvadas nas cantigas e símbolos como os gestos “ao pé do berimbau”, os patuás e o signo de Salomão. Dentre os santos e entidades destacam-se: São Bento, que deu o nome aos principais toques da Capoeira e Salomão, ambos identificados como santos protetores dos capoeiras, Cipriano, Santo Antônio Pequeno, São Mateus, Santa Bárbara, Senhora da Conceição, São Cosme e São Damião, Exu, Iemanjá, Ogun, Alá, além de outros que também são trazidos à roda através de diversos códigos. Estão na Capoeira, mas não a caracterizam, se relacionam diretamente à crença dos capoeiras, são trazidos ou criados por eles e incorporados à Capoeira, como os corridos a seguir exemplificam:

- Ô Santa Bárbara do relampuê,
 é do relampuê, é do relampuá
 ô Santa Bárbara do relampuê (coro)
 - Santa Maria, Mãe de Deus
 Fui na igreja, não me confessei

Santa Maria, Mãe de Deus (coro)

Ôi mãe de Deus, ê mãe de Deus.³

Quando falamos em religiosidade na Capoeira, certamente o que vem à tona são suas ligações com o candomblé, mas conforme salienta Rego (1968), *entre a capoeira em si e o candomblé existe uma independência. O jogo da capoeira para ser executado não depende em nada do candomblé.* Mas, a circularidade entre a religiosidade afro e o catolicismo popular estão presentes nas ladainhas, nos gestos e em símbolos que têm o místico como referência ritual.

Compreender esses elementos contribui para as reflexões conceituais sobre religião e religiosidade, cujo universo social se relaciona à sabedoria popular. Neste viés, as linhas limítrofes entre candomblé e o catolicismo popular e a fé e a festa são tênues, requerem um profundo e complexo conhecimento. Segundo Pastinha (In. DECANIO, 1996), *a capoeira é espiritualizada e materializada no eu de cada qual.*

Hoje o processo de ensino aprendizagem no qual está inserida a Capoeira tende a ofuscar e contribuir para o esquecimento dos significados e o desuso desses conhecimentos. O teor das relações entre o mestre e o aluno/discípulo contribuiu para o desaparecimento desses elementos. Essa pesquisa nos levou a perceber que, para esta transformação da Capoeira, outros fatores foram relevantes, tal como a entrada nos palcos e academias em paralelo ao desaparecimento do “pessoal da arrelia”, dos “valentes de fato”, daqueles que sabem “vencer confiado em si mesmo”, celebrado por Antônio Vianna (1950).

Ao memorar a Capoeira, Caribé (1951) fala

dos homens que tinham o corpo fechado às balas e às armas brancas e que desafiavam pelotões inteiros de policiais, homens que tinham tratos com mandinga, patuás poderosos; que viravam pé de mato nas horas de apêto e apareciam depois em Cachoeira ou Santo Amaro. Homens que desfaziam qualquer cilada ou cerco a golpes de rabo de arraia, rasteiras e cabeçadas. Nomes que ficaram na história valente da

³ REGO, Waldeloir. 1968, pág. 97.

capoeira.

Os elementos que compõem essa representação da Capoeira permaneceram com uma nova roupagem, mais poética, onde o desafio e as louvações estão presentes em um mesmo e nos diversos momentos da roda, através das cantigas.

Os gestos de oração, fechar o corpo, bater a mão no chão, fazer o sinal da cruz, fundamentados em conhecimentos religiosos ou não, alimentam o caráter místico ou lúdico e, por vezes, podem ser lidos como secundários. É justamente na permanência, na interpretação resignificada ou não que se destaca a importância desses gestos ritualísticos e se percebe, a reatualização de um ritual gestado a partir de diferentes contextos na Bahia, no início do século XX. Nessa linguagem ‘não verbal’ dos gestos e dos significados simbólicos das cantigas visualizam-se as possibilidades de uma leitura cultural.

É comum ver-se, no interior da roda, gestos anteriormente feitos por “filhos de santos” e que significam uma saudação e uma reverência a seu protetor, ou ao “dono do lugar”. Muitas vezes, feitos por indivíduos que ignoram seu significado, folclorizando e encenando mandingas, transformando seu sentido em brincadeira, alegoria. Assim, essas expressões verdadeiras e reais ou encenadas fazem parte da Capoeira

Os instrumentos musicais também quase sempre são relatados como objetos místicos. Com exceção do berimbau, os outros instrumentos aparecem com maior força mística quando não estão no contexto da Capoeira. Aliás, muitos mestres têm o cuidado de não usar instrumentos “iniciados” (batizados) na roda de Capoeira. O berimbau, dentre todos, é o instrumento que mais identifica a Capoeira, “o mestre da roda”. Segundo Fernando Ortiz (In. REGO, 1968), *o berimbau é um instrumento que fala com os mortos.*

Luiz Edmundo (1938) descreve este homem-capoeira do século XIX, do Rio de Janeiro, que muito se assemelha às descrições dos folcloristas baianos, dos depoimentos colhidos durante esta pesquisa e da própria memória da Capoeira. Ele aponta o homem ambíguo que é o capoeira. Junto com o sangue-frio, o instinto cruento,

vive o piedoso, o temente da vontade de Deus.

Não lhe faltam, a par dos instintos maus, gestos amáveis e enternecedores. É cavalheiresco para com as mulheres. Defende os fracos. Tem alma de D. Quixote. E com muita religião. Muitíssima. Pode faltar-lhe ao sair de casa o aço vingador, a ferramenta de matar, até a própria coragem, mas não esquece o escapulário sobre o peito e traz na boca sempre o nome de Maria ou de Jesus.

Da mesma forma esse cidadão popular, na Bahia, traz sempre por perto o Signo de Salomão ou Cinco Salomão seguido da iniciais JMJ, significando Jesus, Maria e José, como podemos ver, por exemplo, em vários trechos dos manuscritos de mestre Noronha (In. COUTINHO, 1976).

Inserido em um universo social e místico, fruto de um hibridismo/transculturação de religiões europeias, africanas e ameríndias, o brasileiro se expressa como um ser impregnado de religiosidade, principalmente o nosso sujeito em ação.

As Louvações e as Orações

1. As Ladainhas

O termo é uma apropriação e foi originalmente instituída no início do século VII, pelo papa Gregório Magno, como uma rogação coletiva contra calamidades. As ladainhas fazem parte dos sacramentais instituídos pelo papa e são orações de súplica, enquanto que na Capoeira ela adquire um sentido de louvação. Foi também Gregório Magno o responsável pela construção da biografia de vários santos mártires, dentre eles São Bento, cantado em ladainhas e que deu o nome aos principais toques da Capoeira, e Santa Bárbara que, mesmo não sendo cantada nas ladainhas catalogadas neste trabalho, aparece no corrido com uma entonação de louvação.

A ladainha é um cântico litúrgico; na Capoeira deixa de ser

cântico e se torna uma cantiga⁴. Nela, a ladainha é o termo que passou a denominar o momento do preceito, que antecede o jogo. Estimamos que a entrada do termo na Capoeira se deu por volta da década de 1960, indicando as longas poesias, geralmente vindas da literatura de cordel, que eram cantadas em tom dolente, “melancoso”. Após a poesia (ladainha) são cantados muitos versos respondidos pelo coro, em explícito tom de louvação. Independente do tema, alguns grupos chamam a estes de chula, improviso ou louvação:

Iê vida meu Deus
Iê viva meu Deus, camarada (coro)
Iê viva meu mestre
Iê viva meu mestre, camarada (coro)
Iê quem me ensinou
Iê quem me ensinou, camarada (coro)
Iê a malandragem
Iê a malandragem, camarada (coro)
Oiaíá jogo de mandinga
Iê jogo de mandinga, camarada (coro)

Inúmeros outros versos podem ser cantados nessa hora. Para mestre René (in. Lima, 1991),

A ladainha é uma outra história, a ladainha é uma coisa pura de dentro de você, eu costumo dizer que a ladainha é o intercâmbio entre o capoeirista e o mundo espiritual da Capoeira onde você consegue fazer o contato entre você e todos aqueles grandes mestres que morreram e deixaram alguma coisa pra gente (...)

⁴ Sobre esta diferenciação ver: MACEDO, Ana Paula Rezende Macedo, 2004.



FIGURA 2. Cantador de Ladainha, Carybé. Fonte: Nestor

Este desenho de Carybé retrata o cantador da ladainha “ao pé do berimbau”. As mãos ao alto reforçam a louvação a *Deus do céu*, ou tanto podem indicar louvação como enfatizar um recado que está sendo dado, enquanto isto, o outro jogador aguarda e se prepara para o momento do jogo.

Para o entendimento do processo sincrético religioso, buscamos as explicações fornecidas pela profa. Maria Inês Cortês Oliveira (2002). Segundo ela, as pessoas não cultuavam um orixá na imagem de um santo, as duas entidades se fundiram em uma só. Um processo dialético capaz de evidenciar o conceito de transculturação.

No caso das ladainhas, estas não são louvações a orixás com roupagem católica. Na Capoeira ela é uma nova expressão, fruto do encontro das duas culturas e de universos distintos. Símbolos

sagrados aparecem no interior do jogo, ora respeitando sua dimensão sacra, ora satirizada.

Foi em conversas sobre o momento da ladainha que coletamos alguns ‘causos’ curiosos ou, melhor, misteriosos. Uma roda de Capoeira na Ilha de Itaparica, moço novo, todo “safo”, chama o velho mestre para jogar⁵. No pé do berimbau aquele pôs uma ladainha para este; ao terminar o velho mestre respondeu com outra ladainha para que o moço se “enxergasse”, se pusesse em seu lugar e respeitasse os mais velhos.

Ao terminar fez o velho mestre o sinal com as mãos para saírem para o jogo, o moço continuou parado imóvel no lugar, o mestre fez novamente o gesto e o outro continuou parado. Repetiu, então, com mais ênfase e nada. Então deu um “iê”, parou a roda, colocou a mão no ombro do camarada e mandou que fosse para casa, pois ali não era o seu lugar.

A explicação para esses fatos não cabe a nós darmos, explicam-se da mesma forma que se explica a quebra do arame do berimbau, usa-se o fator do acaso ou não.

2. São Bento

Na busca pela compreensão de quem foi São Bento, ou seja, Bento de Núrsia, buscamos sua vida, sua obra e a obra de seus missionários, objetivando compreender o que significa São Bento no interior desse processo de ressignificação. Para Dom Próspero Guéranger (1995),

Foi grandiosa a obra civilizadora e missionária que São Bento exerceu, sobre os povos bárbaros de toda Europa, por meio de seus filhos beneditinos. Não há nação europeia que não tenha sido beneficiada por essa obra colossal.

⁵ O informante, mestre de Capoeira Angola, solicitou-nos a omissão de seu nome por se recusar de participar de trabalhos acadêmicos. Outubro de 2002.

Segundo ele, São Bento é invocado por intercessão da *medalha de São Bento*⁶, no combate ao demônio e suas manifestações; na defesa contra malefícios de toda espécie, contra doenças, especialmente as contagiosas, contra picadas de serpentes e outros animais peçonhentos; na proteção de animais domésticos, veículos, etc. Também diversos “milagres”, muitos de exorcismo, realizados pela “medalha de São Bento” em diversas partes do mundo.

São Bento é retratado em diversas estampas, o que contribui para a formação de uma imagem muito maior que suas representações. As estampas (santinhos) podem-se agrupar em dois grupos distintos: as que se assemelham a um papa ou a um monge.



FIGURA 3. São Bento, Cartão Postal, s/ref.



FIGURA 4. São Bento. Estampa. s/ref.

O aspecto da figura 3 remete aos afrescos de Sodoma, publicados no livro *Bento de Núrcia*, pela Edições Loyola (in:

⁶ *Querendo pedir sua intercessão contra as ciladas dos inimigos, os monges beneditinos fizeram cunhar uma medalha com a sua efigie.* In: PAIXÃO, Dom Gregório, OSB. *São Bento – Um mestre para o nosso tempo.* Edições São Bento, s/d.

NIGG,1979). Esses afrescos contam a história da vida missionária de São Bento⁷, escrita pelo Papa Gregório Magno⁸. Após inúmeras conversas e informações recebida de monges beneditinos, pouco se sabe sobre a origem de São Bento, mas acredita-se que tenha nascido em 480.

A história de Bento⁹ é recheada por diversos acontecimentos místicos, destacando-se o dom da profecia e a explícita luta contra o diabo, sempre presente para atrapalhar sua missão, seja diretamente ou agindo sobre a índole de outros monges que tentam liquidá-lo e à sua obra. Algumas vezes, Bento prevê acontecimentos maléficos, chegando a ler a mente de outro monge que conspirava contra ele, outras, se comunicando em sonho com outros monges. Bento também promove a multiplicação de alimentos, cura doentes, exorciza um monge e ressuscita um menino, tal como o próprio Jesus. Bento também é glorificado por reconhecer a hora do fim de seus dias.

Seis dias antes de morrer, fez com que abrissem seu sepulcro. Foi então subitamente tomado por uma febre alta, que começou a prostrá-lo implacavelmente. Como aquele mal o debilitava cada vez mais, no sexto dia pediu a seus discípulos que o levassem até o oratório, onde se fortificou para a grande passagem com o viático do Corpo e do Sangue de nosso Senhor. Os monges seguraram-lhe os membros trêmulos e ele, com

⁷ Sobre a vida e obra de São Bento ver também REGO, Waldeloir. Os frades de São Bento na vida da Bahia. 500 Anos do Mosteiro São Bento. Salvador; São Gregório Magno. São Bento – Vida e milagres. Salvador: Edições São Bento, 2002; VALLADARES, Clarival do Prado. Tetracentenário do Mosteiro São Bento na Bahia. 500 Anos do Mosteiro São Bento. Salvador.

⁸ São Gregório Magno governou a Igreja de 590 a 604. Sobre sua vida ver: NIGG, 1979.

⁹ São Bento foi um homem que ansiava mais pelos sofrimentos que pelos louvores deste mundo. Mesmo sendo identificado em outros tempos como símbolo da vida eremítica, o Patriarca dos monges, não foi ele que a inventou. Muito antes dele já os Padres do Deserto a haviam exercitado, opondo o radicalismo da existência cristã à massificação da Igreja. Recebeu o título ao escrever a sua Regra *sob a inspiração do Espírito Santo*. Também é visto como o Pai da Europa (in: Tetracentenário do Mosteiro São Bento. Op. cit., pág. 18.)

*as mãos levantadas ao céu, rezando em pé, deu o seu último suspiro.*¹⁰

Segundo consta, Bento não sentiu medo algum perante a ‘morte onnipotente’, nem nunca admitiu o nada. A senha ele a havia dado anteriormente: *Lembrar-se, sempre e em toda a parte, da morte. O pensamento da morte liberta o homem da letargia.*¹¹

Em suas distintas representações destaca-se, às vezes, o cálice sobre o qual pousa uma serpente, indicando o vinho envenenado. Esse episódio retrata um período de sua vida monástica quando, morando em uma gruta e já reconhecido como um homem santo, um grupo de jovens monges insiste para que se torne seu governante. Ele por muito tempo recusou o convite, porque via que o costume daqueles irmãos não estava de acordo com os seus. Nessa nova morada, ao receber a bebida para que a *benzesse como de costume, Bento, levantando a mão, fez o sinal da cruz e com esse gesto quebrou o recipiente de vidro, que aliás, se encontrava a uma certa distância. Aquele vaso de morte despedaçou-se, como se contra ele estivesse sido lançada uma pedra ao invés da bênção*¹². O veneno, associado à serpente, além de sua constante luta contra o mal, deu à imagem de São Bento a crença de sua força contra animais peçonhentos.

O corvo, presente na figura 4, que, de outra vez impede que este coma um pão envenenado, tende a aproximar o culto de São Bento ao universo das ruas, uma vez que o poder e o conhecimento do oculto é maior, quanto maior for a posse do bem e do mal. O corvo é visto como uma ave de mau agouro.

Tais fatos justificam a grandiosidade do culto a São Bento, sobretudo na cidade de Salvador. Mas, como é possível perceber, ao inserirem-se no domínio popular algumas representações são ressignificadas.

Atualmente existe uma infinidade de Orações a São Bento presentes no universo da religiosidade popular brasileira, que no

¹⁰ São Gregório Magno, op. cit. p. 111.

¹¹ Ver as Regras de São Bento. Estudos sobre estas podem ser realizados a partir do texto de Waldeloir Rego, in: Tetracentenário do Mosteiro São Bento, op.cit.

¹² VALLADARES, C. P. s/d, p. 21.

candomblé está ligado à saúde. Segundo Waldemar Valente (1977), para Manoel Querino, Artur Ramos e Donald Pierson, São Bento é sincretizado com Omolu, enquanto que para Edson Carneiro e também para Artur Ramos, São Bento é o santo da cobra.

Na Capoeira as invocações a São Bento são de caráter preventivo, um “sotaque”¹³ por vezes satírico, para evidenciar a malandragem do outro.

Foi catalogada apenas uma ladainha com invocação a São Bento, mas existem vários cantos corridos

*Estava lá no pé da cruz
Fazendo minha oração
Quando apareceu um negro
Pintando imagem de um cão
Chamei por Nossa Senhora (2x)
Divina da Conceição
Chamei por São Bento Grande
São Bento Pequeno apareceu
Camarada*

A introdução desta ladainha é uma quadra do cordel *d’A Peleja de Riachão contra o Diabo* que, além de fazer menção à intercessão de Nossa Senhora da Conceição, que possui grande devoção no universo dos capoeiras e é também a festa na qual tradicionalmente se realizam diversas rodas de Capoeira; também ressalta a presença de São Bento Pequeno no auxílio ao cantador.

A classificação de um santo como Pequeno ou Grande refere-se ao lugar no qual a imagem está colocada. Assim, o santo Grande é aquele que está lá na Igreja e, no imaginário popular, sua intercessão nem sempre se dá de forma fácil, livre e direta, necessitando muitas das vezes do intermédio do pároco. O santo Pequeno é aquele que ‘habita’ o interior das casas, dentro dos nichos muito comuns nas residências até o início do século XX. Hoje é peça comum nos museus.

¹³ Sotaque é quando a letra da cantiga serve para passar um recado implícito mas, direto.

A crença no santo Pequeno, muitas vezes, é maior que qualquer outra. Para o homem simples é ele que tem a força de intercessão e o ouvido para escutar os pedidos deste. *O grande, lá das Igrejas, só serve para o povo das letras.*¹⁴ Uma melhor explicação sobre este aspecto poderá ser encontrada nas menções a Santo Antônio.

Na Capoeira, São Bento dá o nome ao principal toque do berimbau que pode ser: o são bento pequeno invertido, também chamado de toque de angola, tocado pelo berimbau gunga, o são bento pequeno tocado pelo berimbau médio e o são bento grande, executado pelo berimbau viola.

Alguns corridos, cujo mote é São Bento, são todos “sotaques”, porém, com objetivos distintos

*- tava indo no caminho uma cobra me mordeu,
meu veneno era mais forte, foi a cobra que morreu.*

*Esta cobra te morde
Sinhô São Bento (coro)*

*Ôi o bote da cobra
Sinhô São Bento (coro)*

*Ôi a cobra mordeu
Sinhô São Bento (coro)*¹⁵

*- Ê valha-me Deus sinhô São Bento
Eu vô jogá meu barravento*¹⁶

Segundo mestre Ras Ciro Lima, a força desse santo está ligada ao seu nome, ao termo. Neste sentido, Bento, Benedito e Bendito possuem o mesmo significado. É o termo que melhor designa as criações de Deus, algo sagrado e muito especial. No universo católico estes são santos distintos, possuem várias representações forjadas por

¹⁴ Explicação recebida dos moradores da cidade de São Félix, quando ao visitar a casa de uma colega, avistei um nicho cheio de pequenas imagens, dentre elas a de Santa Bárbara, muito cultuada nesta cidade, e a de São Cosme e São Damião. Semelhante explicação também foi ouvida na Ilha de Itaparica onde o culto a São Bento é mais forte.

¹⁵ REGO, W. 1968, pág. 52, 53 e 94.

¹⁶ Ibidem., pág. 125.

histórias de personagens diversos. Mesmo sendo muito cultuado na Bahia, como em todo Brasil, o santo negro Benedito não possui grande expressão na Capoeira. Esta ladainha exemplifica a crença nas orações de proteção para “fechar o corpo”.

*Vou fazer o meu pedido
Para o meu São Benedito
Porque ele é um santo negro
E santo negro eu acredito
Ó meu Santo Benedito
O meu Santo protetor
Me protegei nessa roda, ora meu Deus
Nesse lugar que eu estou
Faca de ponta não me fura
Êê e jamais a de furar
Olho grosso não me enxerga, ora meu Deus
E jamais enxergará
Arma de fogo não me queima
Êê São Benedito apagará
Ó meu Santo Benedito
O meu Santo protetor
Protegei o negro escravo
Aquele negro sofrêdo,
camaradinha
Iê é hora, é hora¹⁷*

3. Salomão / Cipriano

Salomão está presente na Capoeira de diferentes formas: como o mestre dos mestres, aquele capaz de convocar os homens à guerra; na utilização da estrela de seis pontas como o símbolo do capoeira, provavelmente instituído por Bimba, mas presente na crença religiosa dos antigos capoeiras como um poderoso amuleto; e na mandinga, como expressão do conhecimento através de Cipriano.

¹⁷ MESTRE CLÁUDIO. 2002.

Segundo o capoeirólogo Frede Abreu, uma forma de se compreender o valor simbólico de Salomão seria através do universo das ruas e de São Cipriano, cujo conhecimento é guardado como símbolo de poder. Falta alguns dados para estabelecer esta relação direta entre os dois, porém nos aventuramos a esboçar algumas reflexões:

O Livro de Capa Preta de São Cipriano é visto como objeto maldito, ao mesmo tempo que é detentor de grandes conhecimentos dos mistérios entre a vida e a morte. Conforme nos conta mestre Boca Rica (2002):

Mandigueiro era aquela pessoa que tem profundo conhecimento de mandinga, que aquilo era herança de escravo, que bala não mata, faca não fura, sabe como é. Revolver também não resolve, pancada não resolve, sabe como é. Tem o corpo fechado, eles cortam uma fava da Ilha colocam no pulso aqui e fica com o corpo fechado e eles tinham aquelas oração forte do livro de São Cipriano, o Livro da Capa Preta, os escravos que tem aquilo eles não passam aquilo pra ninguém, então entravam no pau com você, com qualquer, quando a polícia chega eles somem, polícia atira bala não pega, não resolve.

Rei na Magia Negra, sábio conhecedor dos poderes dos ídolos antigos, dos signos macabros e de poder, das técnicas de se prever o futuro e feitiços de proteção (para fechar o corpo) e encantamentos diversos, São Cipriano, que viveu no século III, por amor converte-se ao cristianismo. É morto por se recusar a adorar os deuses romanos (Júpiter e Minerva), mas antes recebe o perdão pelos seus pecados. *Sua vida, símbolo do bem e do mal que há em cada um de nós, ficou na História, nas lendas dos homens.*¹⁸.

Sua força na Bahia deve-se, sobretudo, a uma visão do futuro vista por Cipriano, fato narrado por Farelli (2001). Certo dia, Cipriano vê em sua bola de cristal a Bahia no ano de 1800.

¹⁸ FARELLI, Maria Helena (Coord.). O Livro Encarnado de São Cipriano. 9 ed., Rio de Janeiro: Ed. Pallas, 2001, p. 12. Este livro narra a história de vida e os conhecimentos de Cipriano. Sobre a vida de Cipriano ver as diversas edições do Livro de Capa Preta de São Cipriano e A Vida de Todos os Santos.

[...] Como o velho Cipriano, ele, Juriabá, respeitado por todos os baianos, passa pelos capoeiras. Ele é o dono das rezas fortes, que paralisam até as pernas dos capoeiras, cortam mais do que o fio das navalhas, mais do que as mandingas das velhas.

Outro detalhe interessante: a estrela de cinco pontas, bem como a de seis pontas são encontradas entre os símbolos mágicos de Cipriano.

O desenho ou a escultura do signo de Salomão representa o poder, o conhecimento e a sabedoria dos quais Salomão foi um grande detentor e é utilizado por algumas religiões cristãs como o rastafarianismo. Junto a outros símbolos, como a cruz sobre na ponta superior da estrela, conforme o desenho da cabaça de mestre Noronha e abaixo as iniciais JMJ significando: Jesus, Maria e José.



Mestre Noronha. Fonte: Coutinho (1993).

Envolta em um círculo, como é mais comum encontrar, este símbolo representa a coragem e a valentia por um lado e, por outro, símbolo da justiça, uma vez que traduz a obra de Davi e Salomão. Ele também é largamente utilizado pelos “filhos de Ogum” e os identifica, como é o caso do monograma de Bimba.



Monograma de Mestre Bimba. Fonte: MESTRE BIMBA, encarte de LP, s/ref.

*O 'Signo de São Salomão', padroeiro dos capoeiristas é usado no braço, perna ou peito, como tatuagem, ou dentro de uma bolsinha que se prende ao pescoço, também chamada de patuá, que segundo a crença vigente defende o portador contra os malefícios, mormente contra as tramas dos desafetos, a morte no combate e fecha o corpo das facadas e tiros. (...)*¹⁹

Não é difícil encontrar, na porta de entrada das casas mais antigas e de alguns terreiros, sobretudo do interior do País, a estrela e a cruz fornecendo proteção àquele ambiente.

¹⁹ MESTRE BIMBA. Encarte, 1 LP, s/ref.



Filme Dança da Guerra. Mãe de santo prepara a defumação da roda de Capoeira. MOURA, J. 1968.

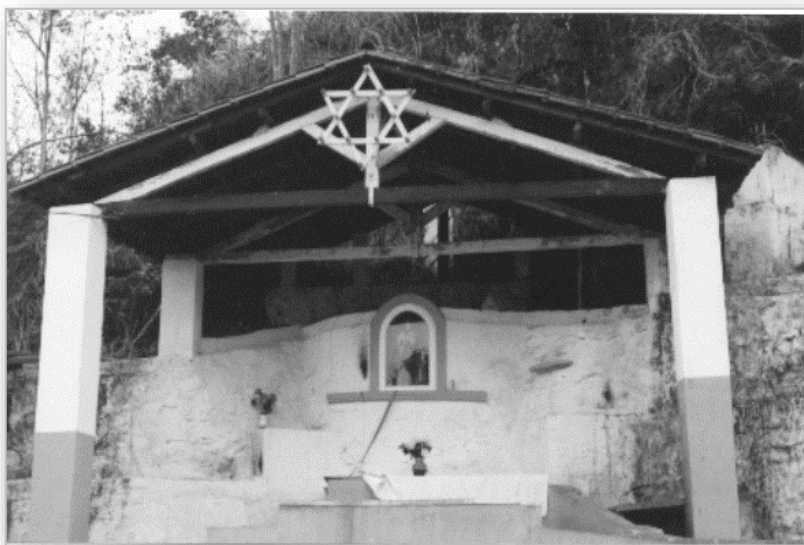


Filme Dança da Guerra. Baiana sambando. MOURA, J. 1968.

O Signo de Salomão também é representado pela estrela de cinco pontas. Segundo Rego (1968),

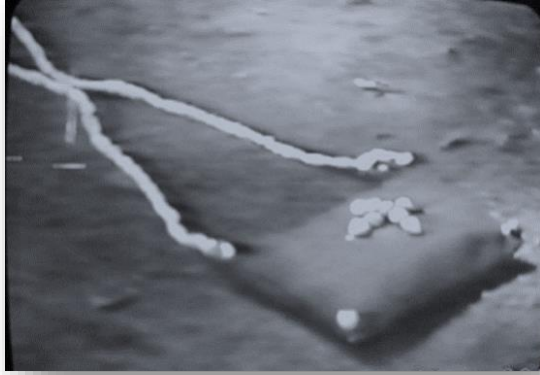
Bigodinho (Francisco de Assis) inclui, entre seus toques, um chamado 'Cinco Salomão' que é executado quando há um crime entre capoeiras, para que o criminoso fuja. 'Cinco Salomão' é uma corruptela de 'Signo Salomão', que é uma estrela de cinco pontas, também conhecida como Estrela de Salomão, a qual se trasladou dos textos bíblicos para ser usada na maçonaria, espiritismo, capoeira [...].

A utilização da estrela é ampla, aqui ela aparece no altar de Santa Bárbara, indicando lugar sagrado.



Altar de Santa Bárbara. São Félix (BA), 2002. Registro da Autora.

Vinte relíquias poderiam servir para a composição do patuá: 'pedra d'ara', 'agnus-dei', sanguinho', 'calix-bento', 'cera de veia benta', 'leite de N. Senhora', que era uma pedra alva com uma imagem em um dos lados, 'terra da cova de Salomão' entre outras. O capoeirista que possuía seu patuá constituído de qualquer dessas substâncias, tinha o poder ou a virtude, segundo arraigada crendice, de livrar-se de todos os perigos, tornando-se forte e corajoso chegando, mesmo, a ter a faculdade de transformar-se em toco de pau, nas ocasiões que entendesse. A isso chamava os supersticiosos 'corpo fechado' ou 'fechar o corpo'. [...] Os amuletos eram usados dentro de bolsas de pano ou de couro, junto a orações forte como a ' Cinco Salomão', que em linguagem correta é 'Signo Salomão' e as iniciais 'JMJ' (Jesus Maria José), de prodigiosos efeitos, contra os malefícios, mormente as tramas dos desafetos, morte em combate, etc. a oração da 'Arca de Salomão', muito conhecida dos velhos mestres, era a mais comum entre os capoeiristas. Finalizava assim: 'fecha-te corpo, guarda-te irmão, na santa arca de Salomão'.



Patuá. Fonte: J. MOURA, J., 1968.

Ao mencionar o nome desses símbolos desenvolve-se uma espécie de amuleto oral, uma oração de proteção, conforme a ladainha de ms. Noronha. Este verso é também uma cantiga do batuque. Para Carneiro (1975) o batuque é “um jogo acessório” da Capoeira.

*-Nêga ti qui vende aí
É arroz do Maranhão
Meu sinhô mandou vendê
Na cova de Salomão*

Associado à “maldita Guerra do Paraguai”, conforme creem os capoeiras, estes reconhecem a importância da participação para a vitória do Brasil. Neste Caso, somente Salomão, teria o poder para tal “convocação”

*Eu estava em minha casa
Sem pensar e sem imaginar
Quando eu ouvi batei na porta
Salomão mandou chamar
Para ajudar a vencer
A guerra de Paraguai
Quando se fez a fortaleza
Capoeira não vale de nada²⁰*

²⁰ Manuscritos de Mestre Pastinha. in: DECÂNIO.1996; Segundo mestre João Pequeno esta é uma ladainha da qual quem gostava muito era o finado Barbosa, seu primeiro mestre de Capoeira. In: MESTRE JOÃO PEQUENO. 2000., pág. 25; REGO, Waldeloir.

Ou substituindo os dois últimos versos:

(...) *Quando chegou por cabeça, ô meu bem*
Mandinga não valeu nada
O céu vem pra quem merece, ô meu bem
Na terra vale é quem tem
Camaradim

Em outra das ladainhas de Capoeira, como um “sotaque”, um cantador canta com o objetivo de se destacar, louva seu mestre ou, como um agravo, pergunta ao oponente quem foi seu mestre para estar ali naquela roda, a depender do improviso. Nas ladainhas a seguir, Salomão é destacado como o grandioso mestre, assemelhando-se a Besouro de Mangangá, mitificado na Capoeira, ou a Lampião, o ídolo de bravura do Sertão nordestino

Menino quem foi seu mestre?
Meu (ou teu) mestre foi Salomão
Sô discípulo que aprende
Mestre que dô lição
O mestre que me ensinou
No Engenho da Conceição²¹
A ele devo dinheiro,
saúde e obrigação
O segredo de São Cosme
Só quem sabe é Damião²²

4. Nossa Senhora e Iemanjá

As invocações a Nossa Senhora e a Santa Maria são muito frequentes. Na Capoeira são constantemente cantadas em tom de louvação ou solicitando sua intercessão na proteção a alguma contenda.

Valha-me Nossa Senhora

Op. cit., 1968, pág. 102 e 117; ladainha fornecida por ms. Noronha a Jair Moura, in: Capoeira de Antigamente não Brincava em Serviço. 1971, dentre outros.

²¹ Penitenciária de Salvador.

²² Cantada por mestre Bimba, in: Vadiação. 1954; REGO. Waldeloir. 1968, pág. 50.

*Mãe de Deus o criador
Nossa senhora me ajude
Nosso senhor me ajudou
Camará
Hê... valha-me Deus
Valha-me Nossa Senhora da Vitória
Vi esse menino agora
Lá no reino da glória
Menino se eu quisesse
Tinha lhe botado fora*

São várias as cantigas que se referem a Iemanjá, onde adquire nomes como Dona Maria, Janaína, Sereia.

*Minha rainha sereia do mar
Vem vê os menino jogá*

5. Santo Antônio

Santo Antônio é o santo de Lisboa, de Pádua, o santo do mundo inteiro, o santo do dia-a-dia das pessoas, *o Santo da normalidade da vida*²³. Santo Antônio viveu de 1196 a 1231, nasceu em Lisboa, mas viveu sua vida em Pádua, na Itália, na ordem franciscana, em intensa atividade de pregador. Dentre suas orações, a mais absorvida pelo conhecimento popular foi o *Responsório de Santo Antônio*.²⁴

Na Capoeira, seu culto está associado a *Santo Antônio Pequenino*, grande milagreiro. Imagem que provavelmente é fruto da devoção às imagens dos nichos. Todavia, existem vários relatos da aparição deste no interior de quadros pintados ou em outros locais, mas sempre em tamanho pequeno. Existem várias quadras cantadas em ladainhas a Santo Antônio Pequenino, sempre como um forte

²³ PICCOLO, Frei Agostinho S., OFM. Santo Antônio do mundo inteiro. 2ª edição. Petrópolis: Editora Vozes, 1999.

²⁴ *Ibidem*, p. 66.

intercessor para abrandar a força do outro.

*Santo Antônio Pequenino
É um santo malandrêu
Jogador de capoeira
Na copa do meu chapéu
- Santo Antônio Pequenino
Amansador de burro brabo
Te amanse na capoeira
Com setenta mil diabo²⁵*

Santo Antônio é sincretizado a Ogum, mas o santo malandro é Exu. A importância de Santo Antônio Pequenino para a Capoeira é evidenciada nesta quadra de João Melo e Codó (in. REGO, 1968).

*Santo Antonio Pequenino
É meu santo protetor
Cabra você não é sombra
Na capoeira sou doutor*

6 . São Cosme e São Damião

São santos muito populares na Bahia. Segundo Rego, são sincretizados com o deus gêgê-nagô Ibeji, o qual tem ritual no candomblé fundado pela finada Flaviana Maria da Conceição Bianchi, chamado Corda de Beji. É celebrado no dia 27 de setembro.

O culto a São Cosme e São Damião é grande, tal como aos demais santos mandingueiros, Santo Antônio Pequenino e São Bento. Na Capoeira, algumas academias realizam em seu dia o 'caruru dos 7 meninos', quando estes, em homenagem aos santos, comem primeiro.

O segredo de São Cosme
Quem sabe é São Damião²⁶

7. São Mateus

²⁵ Composição de domínio público. in: OLIVEIRA, José Luís (Bola Sete). op. cit., p. 92.

²⁶ REGO, W. 1968, pág. 243.

Rego (1968) nos conta que nunca ouviu nenhuma oração ou crendice ligada a esse apóstolo na Bahia que estivesse, de alguma maneira, associada à Capoeira. Todavia há uma quadra que é colocada em diversas ladainhas.

Oração de braço forte
Oração de São Mateus
Na hora do meio dia
Quem pode comigo é Deus
Camará²⁷

8 .O Diabo

O diabo é um personagem frequente na literatura oral e escrita do sertão nordestino. Existe uma infinidade de cordéis onde este está presente e nestes os duelos de cantadores famosos com o ‘tinhoso’²⁸. Sua presença simboliza o perigo, no “sotaque” é a ameaça e a exaltação da valentia.

*Na justa lei da região
Cabra conhece o perigo
Do cotovelo pra mão
O Diabo tem cinquenta dentes
Vinte e cinco de prata
Vinte e cinco de latão
Tamanho não é documento (2x), colega véio
Isso eu posso lhe prová
Bem te vi bateu de sola (2x)
No crioulo de Atobá
A verdade nunca faia, colega véio
Nunca levou prejuízo
Ele disse pro diabo (2x)
De ajuda não preciso
Essa peleja se deu, colega véio*

²⁷ MS. PÉ DE CHUMBO. 1996; REGO, W. Op. cit., pág. 117.

²⁸ Ver MELHOR. A. 1935.

*Na Ladeira da Lapinha
Entre o diabo malvado (2x)
E o meu mestre Pastinha
Vim dizer a meu colega (2x)
Ele bem contô pra mim
No lugar qu'eles brigaram
Nunca mais nasceu capim
Camarada²⁹*

Nesta ladainha mestre Moraes narra os feitos de seu Pastinha, o Bem te vi.

Na confluência do sagrado e do profano: A vadiação, o terço, os búzios, a fé e a rua - A crença dos Capoeiras

O embate da Capoeira como religião, religiosidade ou esporte é constante e a definição relaciona-se às concepções pessoais de cada sujeito, podendo ocorrer identificações entre grupos de diferentes tempos históricos.

[...] Acredito que para mim Capoeira é religião, a minha religião é Capoeira Angola, eu faço Capoeira Angola 24 horas por dia, aí quando você vem até aqui e me pergunta o que é Capoeira, eu digo que Capoeira é o que eu estou fazendo aqui, eu conversando com você, eu to jogando Capoeira Angola [...]

Todavia é notório que *todo angoleiro, ele é preceituoso, todo angoleiro é cheio de mistério, todo angoleiro ele é desconfiado (...)*³⁰

Recortando alguns trechos dos depoimentos colhidos por Lima (1991), destacamos:

[...] A capoeira saída da África, a Capoeira Angola que tem ainda a cultura da África tem muito mais coisa que ninguém conhece, tem magia, magia negra por isso que tem a ladainha dizendo que é magia negra (...) por isso que tem a ladainha dizendo que é mandingueiro, o capoeira tem mandinga dele com ele próprio, capoeira anda

²⁹ MESTRE MORAES. GCAP. Vol 1,2 e 3. s/d.

³⁰ Mestre René. In: LIMA. 1991, pág. 41.

de corpo fechado.

E denuncia alguns aspectos de transformação. Este aspecto, o da importância da música, está presente em todo o discurso de Pastinha.

[...] Hoje você vê na roda de Capoeira, o pessoal se abaixa se benze e entra pra jogar, eles tão levando para adiante aquilo que eles aprenderam, que eles viram fazer mas nem sabem o que é. Na realidade aquele ritual que é cumprido no pé do berimbau hoje o pessoal faz como uma forma automática. (...) ele tem uma forma de se precaver contra qualquer coisa que vai acontecer na roda de anormal.

[...] essa de você se entregar ao jogo mais pedindo proteção a alguém que os velhos chamaram de os invisíveis, são os indivíduos que regem cada pessoa como o ambiente. Então você chega ali e pede a crença. [...].

Você chega lá, pede licença, aí tem que ter uma magia toda especial, eu não posso dizer o que, é mas tem muito a ver com a música que toca, que tem um significado todo especial.

Segundo Pessoa (1996), ao capoeirista não adianta velocidade e força na perna se *não tiver fé na sua capoeira e nos Orixás*, o que justifica o fato de chamar à pequena sala na qual treinava Capoeira de *campo de mandinga*.

Em um dos ‘causos’, mestre Bola Sete narra o convite, em 1973, feito por Diabo Loiro, ex-aluno de Antônio Diabo, que tinha uma Capoeira na ladeira de Santa Rita, nas Sete Portas, em Salvador, para ajudá-lo em sua escola que funcionava em um terreiro de candomblé. Segundo este, lá ficou por mais de seis meses, nos quais várias foram as histórias que se desenrolaram em sangue, brigas e inimizades, visões assustadoras, além da enorme dificuldade em se conseguir alunos, principalmente pela dificuldade de acesso ao lugar. Meses depois, recebe a visita de Antônio Diabo que, ao saber dos fatos, opinou dizendo que:

já tinha visto muita coisa nesses anos todos de capoeira e que nada mais o surpreendia, principalmente quando acontecia num terreiro onde se lutava capoeira e se dança candomblé, advertindo-nos:

- *Cada macaco no seu galho!*

Esta relação, muito mais profunda que o cauteloso conselho, pode ser percebida em diversos outros relatos e documentações. Em pelo menos dois depoimentos encontramos o testemunho do terreiro de candomblé que funcionou nos fundos da Academia de mestre Pastinha. No filme *Dança da Guerra*, produzido por Jair Moura podemos ver a roda de Capoeira de mestre Bimba sendo realizada em um terreiro de candomblé.

Nos manuscritos de ms. Noronha, nos livros de Canjiquinha e Cobrinha Verde, nas reportagens e depoimentos de Tiburcinho, dentre outros, também é possível ver e destacar este mesmo universo religioso.

A Mandinga e sua (re)significação

Para mestre João Pequeno (2000): *A mandinga já passou, antigamente preparavam mas não valia a pena, porque Besouro, no dia que pegaram ele de corpo aberto, o mataram. Ao contar a morte de Besouro, explica que,*

No caso de Besouro foi uma faca preparada de tucum que é uma palmeira que tem no mato. O adversário pode dar três passos de costas para trás pegando de costas uma folha verde (qualquer folha) e jogando para cima do camarada de corpo fechado, aí qualquer ferramenta corta.

Esta espécie de fraqueza das orações também foi denunciada no trabalho de Lima (1991): *a oração, pode ter uma oração forte que te protege de todo jeito mais chega um dia que o cara com um simples amuletozinho, quebra o quebrante dessa oração, o cara é forte mas tem gente mais forte.*

Pastinha já havia apontado um aspecto que contribuiu para a transformação da Capoeira: o desaparecimento dos valentões e desordeiros e, conseqüentemente, da força na crença mística que possuíam, ou seja, a mandinga. O desaparecimento de um, fez com que o outro se retraísse. Segundo mestre Cobrinha Verde (In.

SANTOS, 1991), *eu quando menino vi muitos, a polícia procurando capoeiristas, e vê para prender, virava pé de mato, e o resultado é que outras coisa alguém lhe contará, é esta a verdade que eu digo.*

Mas a mandinga permanece ressignificada na brincadeira, no processo de pacificação da Capoeira e na crença religiosa dos Capoeiras de hoje.

Para mestre Boca Rica (2002), *muita gente chega na roda e: “solta a mandinga aí”, não sabem nem o que é mandinga e ficam falando besteira né.* Nesse caso, malícia seria um termo mais adequado se o dúbio não caracterizasse a ideologia das cantigas.

*Malícia que é nada mais que tapear o sujeito, que é um termo diferente da mandinga. A malícia é um jeito que você tem de burlar a vigilância do adversário.*³¹

Mas as ladainhas falam por si:

*Os filhos saio de casa
Pra casa quer voltar
Capoeira é isso mesmo
Você tem que mandingar
Camará³²
-Bahia minha Bahia
Terra de Salvador
Quem não sabe esta mandinga
Não conhece o seu valor
Todos pode aprender
E também quem é Doutor
Na mandinga! Pastinha é Professor³³*

³¹ In: LIMA. 1991, pág. 89.

³² MS. AUGUSTO JANUÁRIO. 2001.

³³ Manuscritos de Mestre Pastinha, in: DECÂNIO, 1996.

Considerações finais

Para nós, um trabalho de pesquisa tem como mérito a possibilidade de desvelar à sociedade suas raízes, sua ancestralidade, os caminhos oblíquos que trilhou para chegar onde está. A história da cultura, deste ponto de vista, é a ferramenta para tais descobertas.

Muito se escreveu, discutiu sobre a Capoeira. Contudo, este trabalho tem o foco nas ladainhas e na religiosidade. Ver a Capoeira como um ritual, antes de tudo é pensá-la como parte integrante do hibridismo religioso/cultural que a sociedade brasileira realizou. Contudo, pensa-se esta prática cultural em constante transformação, (re)criação, (re)invenção. Porém avaliam-se, também, as persistências, a essência do que fica, que ainda a caracteriza como singular. Especialmente em relação à Capoeira Angola.

Durante a graduação participei de um projeto sobre a educação em Uberabinha, atual Uberlândia, no início do século XX. Além do trabalho de coletar dados, desenvolvi um estudo a partir da documentação encontrada no que diz respeito à educação católica, refletindo sobre a afirmação popular de Minas ser o Estado de maior presença católica do país.

Quando comecei a conhecer a Bahia mais profundamente, confesso que minhas reflexões foram abaladas, quando constatei que deste universo realmente muito pouco eu conhecia.

Mais tarde, igrejas, capelas, mosteiros e conventos proliferaram de tal maneira que muitas pessoas esqueceram que o nome de “Todos os Santos” fora dado por Américo Vespúcio à baía, e não à cidade ainda inexistente em 1º de novembro de 1501, dia de Todos os Santos. Acreditaram, para justificar este nome, que havia 365 igrejas na Bahia, onde se podia festejar um santo cada dia do ano.³⁴

Realmente, quantidade é uma questão relativa quando se leva em conta os aspectos singulares e em comum de cada região deste país.

Buscando compreender o que é a Capoeira, com o

³⁴ VERGER. 1990.

aprendizado alcançado através da documentação, explicitamos distintas concepções:

- A Capoeira é como um espírito, uma espécie de corpo astral, talvez alimentada pela própria memória, um estado que você alcança com o auxílio da roda, do jogo e sobretudo com a musicalidade. Ela vem para você.

- A Capoeira é algo que está em nós, todos temos Capoeira, basta querer desenvolvê-la. Ela vem de si.

Referências

ABIB, Pedro Rodolfo Jungers. **Roda de Capoeira Angola e a Força do Canto dos Poetas** – Uma Abordagem Sobre a Noção de Circularidade do Tempo. Campinas: UNICAMP, s/d, mimeo.

ALBUQUERQUE, Wlamyra R. de. **Santos, deuses e heróis nas ruas da Bahia**: Identidade Cultural na Primeira República. Revista Afro-Ásia, 18 (1996), págs. 103 – 124.

ALMEIDA, Renato. **Capoeira em Cordel e Poesias em bordel**. Salvador: Núcleo de Pesquisa e Cultura da Literatura de Cordel / Fundação Cultural do Estado da Bahia.

CABRAL, Oswaldo. **A medicina Teológica e as Benzeduras** - Suas raízes na história e sua persistência no folclore. São Paulo: Separata da Revista do Arquivo, no. CLX. Departamento de Cultura, 1958.

CARNEIRO, Edison. **Capoeira**. 2. ed., Rio de Janeiro: MEC/FUNARTE, Cadernos de Folclore, no. 1, 1975.

_____. **Capoeira de Angola** . In. Religiões Negras / Negros Bantos. 2. ed., Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, págs. 211 – 220, 1981 (1ª edição 1936).

CARYBÉ. **O Jogo da Capoeira**. Salvador: Livraria Turista, Coleção Recôncavo, no. 3, 1951.

COUTINHO, Daniel. **O ABC da Capoeira Angola** - Os Manuscritos do Mestre Noronha (1976). Brasília: DEFER/CIDOCA - DF, 1993.

CRUZ, José Luiz de Oliveira (Mestre Bola Sete). **Histórias e Estórias da Capoeiragem**. Salvador: Editora BDA – Bahia Ltda., 1996.

DECÂNIO. Ângelo. **A Herança de Pastinha**. Salvador: Coleção São Salomão 2 (Quando as Pernas Fazem Miserê: Metafísica e Prática da Capoeira - Manuscritos e desenhos – Estatutos do Centro Esportivo de Capoeira Angola, 1960), 1996.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano** – A essência das religiões. Trad. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

FARELLI, Maria Helena (Coord.). **O Livro Encarnado de São Cipriano**. 9 ed., Rio de Janeiro: Ed. Pallas, 2001.

GUÉRANGER, Dom Próspero (Abade de Solesmes). **A história maravilhosa e a eficácia comprovada da medalha de São Bento**. São Paulo: Artpress. 1995.

HUIZINGA, Johan. **Homo Ludens**. 4 ed., São Paulo: Ed. Perspectiva, 1993, caps. 1, 5, 6, 7, 12.

LIMA, Luiz Augusto Normanha. **Capoeira Angola** - Lição de Vida na Civilização Brasileira. São Paulo: Dissertação de Mestrado em Psicologia da Educação, PUCSP, 1991.

MACEDO. Ana Paula Rezende. **As Poesias da Dança da Zebra** – Capoeira Angola e Religiosidade. Uberlândia: Dissertação de Mestrado em História, INHIS/UFU, 2004.

MOURA, Jair. Tiburcio e o Batuque. **Jornal A Tarde**, Salvador, Suplemento, pág. 01, 28 de Fevereiro de 1970.

_____. Capoeirista de Antigamente não “Brincava em Serviço”. **Jornal A Tarde**, Salvador, pág. 20, 10 de Julho de 1971.

NESTOR CAPOEIRA. **Capoeira** – Os Fundamentos da Malícia. 8. ed. Rio de Janeiro: Editora Record, 2001.

NIGG, Walter. **Bento de Núrcia**. Trad. São Paulo: Edições Loyola, col. Os Grandes em Imagem, 1979.

PAIXÃO, Dom Gregório, **OSB. São Bento** – Um mestre para o nosso tempo. Edições São Bento, s/d.

PICCOLO, Frei Agostinho S., OFM. **Santo Antônio do mundo inteiro**. 2ª edição. Petrópolis: Editora Vozes, 1999.

REGO, Waldeloir. **Capoeira Angola** - Ensaio Sócio Etnográfico. Salvador: Editora Itapuã, 1968.

REGO, Waldeloir. **Os frades de São Bento na vida da Bahia**. 500 Anos do Mosteiro São Bento. Salvador.

REIS, João José. **Batuque Negro**: Repressão e permissão na Bahia oitocentista. s/ref.

SANTOS, Marcelino dos. (Mestre Mau - Org.). **Cobrinha Verde** – Capoeira e Mandingas. Salvador: Liceu de Artes e Ofícios da Bahia. 1990.

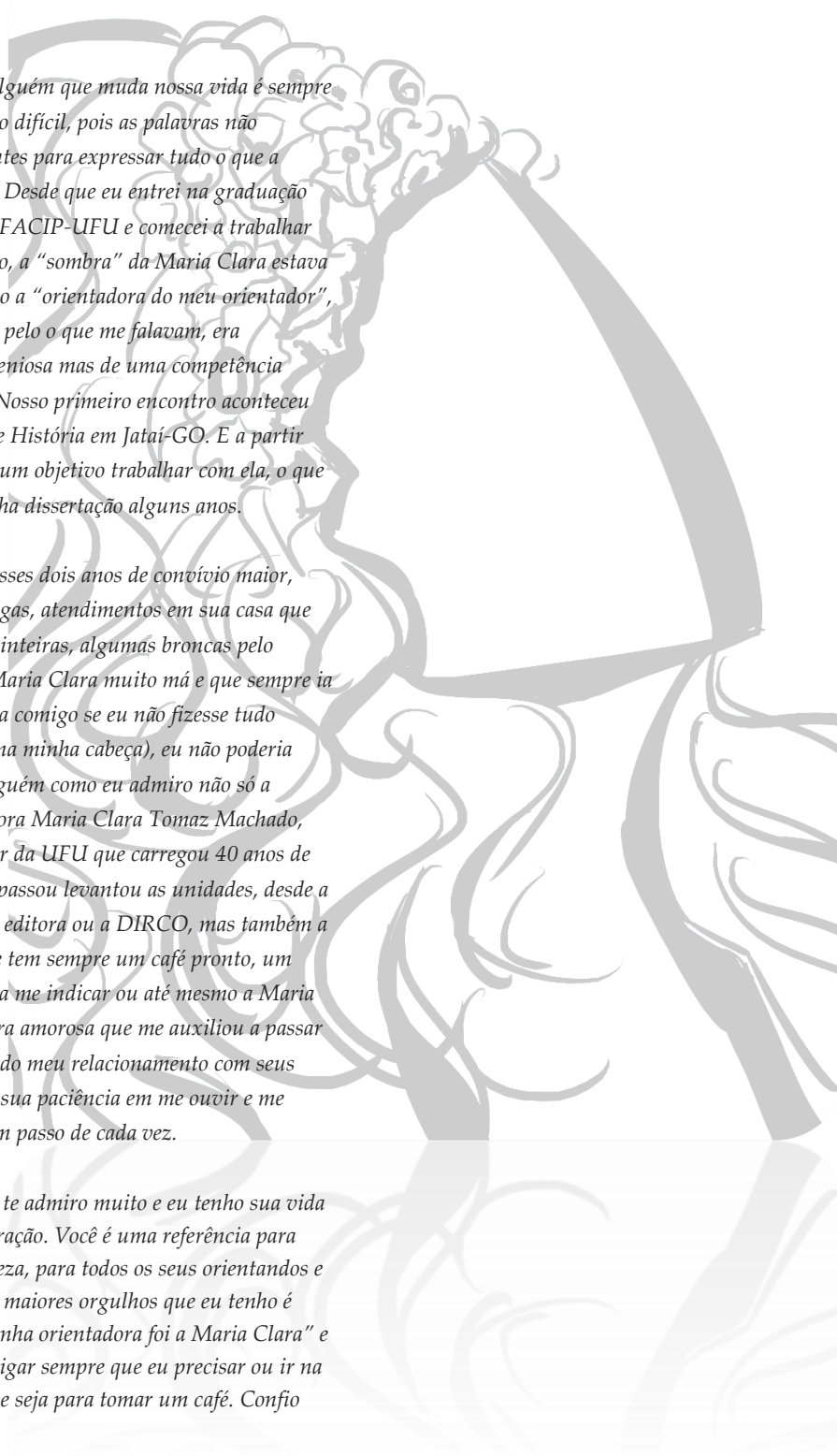
SOARES, Carlos Eugênio Líbano. **Da Flor da Gente à Guarda Negra**: Os capoeiras na política imperial. Estudos Afro Asiáticos, no. 24, págs. 61 – 81, jul. 1993.

TUNER, Victor W. **O Processo Ritual** - Estrutura e Anti-Estrutura. Trad. Rio de Janeiro: Ed. Vozes Ltda, 1974.

VALENTE, Waldemar. **Sincretismo Religioso Afro-Brasileiro**. 3. ed. São Paulo: Ed. Nacional, 1977.

VIANNA, Antônio. **Valentes a Unha**. Casos e Coisas da Bahia. 2ª edição. Salvador: Fundação Cultural do Estado da Bahia, 1984, págs. 133 – 135. (1ª edição 1950).

VIEIRA, Luís Renato. Cânticos: **Memória e Conflito**. In. O Jogo de Capoeira - Cultura Popular no Brasil. 2. ed. Brasília: Sprint Ed, 1996. (dissertação de mestrado em Sociologia / UNB, 1990).



Escrever sobre alguém que muda nossa vida é sempre uma tarefa muito difícil, pois as palavras não parecem suficientes para expressar tudo o que a pessoa significa. Desde que eu entrei na graduação em História, na FACIP-UFU e comecei a trabalhar com o prof. Cairo, a “sombra” da Maria Clara estava lá, primeiro como a “orientadora do meu orientador”, uma pessoa que, pelo o que me falavam, era extremamente geniosa mas de uma competência extraordinária. Nosso primeiro encontro aconteceu em um evento de História em Jataí-GO. E a partir disso, se tornou um objetivo trabalhar com ela, o que resultou na minha dissertação alguns anos.

Acontece que nesses dois anos de convívio maior, com ligações longas, atendimentos em sua casa que duravam tardes inteiras, algumas broncas pelo caminho, uma Maria Clara muito má e que sempre ia ficar muito brava comigo se eu não fizesse tudo perfeito (criada na minha cabeça), eu não poderia admirar mais alguém como eu admiro não só a professora Doutora Maria Clara Tomaz Machado, professora titular da UFU que carregou 40 anos de curso, por onde passou levantou as unidades, desde a pós-graduação à editora ou a DIRCO, mas também a Maria Clara que tem sempre um café pronto, um produto novo pra me indicar ou até mesmo a Maria Clara, conselheira amorosa que me auxiliou a passar pela maior crise do meu relacionamento com seus conselhos e com sua paciência em me ouvir e me mostrar a dar um passo de cada vez.

Maria Clara, eu te admiro muito e eu tenho sua vida como uma inspiração. Você é uma referência para mim e, com certeza, para todos os seus orientandos e amigos. Um dos maiores orgulhos que eu tenho é poder dizer: “minha orientadora foi a Maria Clara” e que eu posso te ligar sempre que eu precisar ou ir na sua casa nem que seja para tomar um café. Confio sempre em você.

Tamara

Os Tons em Trânsito de Clara Nunes: um ser de sons e de luz (1966-1984)*

Tamara Claudia Coimbra Pastro

Introdução

[...]. Não tenho medo de morrer e muito menos de envelhecer. Não temo pelo futuro. Se amanhã eu perdesse tudo, voltaria com as mesmas forças. Do princípio. As pessoas gostam de se identificar com o artista e criam mundos de ilusão. Talvez seja porque o artista represente um sonho. Eu não concordo e por isso, procuro sempre mostrar que sou alguém igual a todo do mundo, apenas com uma diferença: Deus me deu uma voz, para que eu pudesse falar mais alto. Para que eu pudesse cantar as alegrias e as tristezas da minha terra e da minha gente. Minha missão é cantar. Minha mensagem é a liberdade. E quero que essa mensagem seja cada vez mais clara.¹

Clara Nunes é uma dessas figuras da música popular brasileira que adentram o imaginário popular e sua imagem se enraíza no cotidiano, seja por suas vestes ou pelas temáticas de suas músicas que contemplam religião, amor, sofrimento até o dia-a-dia, com formas de fazer comidas ou ainda nas crenças e mandingas². De acordo com Martha Abreu, Clara era multifacetada:

* Esse trabalho é um desdobramento da dissertação “Os tons em trânsito de Clara Nunes: samba, carnaval e religião” defendida no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Uberlândia sob orientação da professora Dra. Maria Clara Tomaz Machado em março de 2018.

¹ CLARA ESTRELA. Direção: Susanna Lira e Rodrigo Alzuguir. Produção: Susanna Lira. Rio de Janeiro (BR): Modo Operante, 2017.

² É interessante saber que o povo mandinga é um dos mais populosos do continente africano, com cerca de 11 milhões de habitantes. Atualmente, 99% dessa população é islâmica, mas o termo no Brasil é muitas vezes associado a “feitiço” ou “magia”. Para mais informações sobre o tema: BERTOLOSSI, Leonardo Carvalho, A Medicina Mágica das Bolsas de Mandinga no Brasil, séc. XVIII, in **Usos do Passado – XII Encontro Regional de História**, Rio de Janeiro, Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro, 2006; CALAINHO, Daniela Buono, **Metrópole das Mandingas**: religiosidade negra e Inquisição portuguesa no Antigo Regime, 2000 [tese de doutoramento em

[...]. Para quem não chegou a conhecer ou ouvir Clara Nunes, vale lembrar o grande sucesso que alcançou entre os anos de 1960 e 1980, chegando a quebrar o tabu de que mulheres não vendiam disco. Ao longo de sua carreira, com 16 LPs gravados, recebeu nove discos de ouro. Em seu repertório destacaram-se as canções românticas e os sambas, assim como os cantos à religiosidade afro-brasileira, às tradições nordestinas e às origens históricas do país. Muitas de suas músicas aliavam sentimentos, como amor, tristeza, solidão e esperança, com expressões cotidianas da cultura popular, como carnaval, culinária, o cotidiano do trabalhador e o passado coletivo do povo brasileiro. No repertório de Clara não faltaram temas de denúncia a situação de exploração e desigualdade sociais, tanto relativas ao período escravista como referente às dificuldades dos trabalhadores e às agruras dos nordestinos, obrigados a conviver com a seca.³

Essa apresentação de Clara nos faz questionar então, por que Clara Nunes? O que faz com que uma pesquisa acadêmica faça sentido ao pensar como objeto a cantora falecida há mais de trinta anos? Mas, engana-se quem pensa que as contribuições de Clara cessaram para o cenário musical popular brasileiro. Sua presença ainda pode ser percebida a partir de influências diretas ou indiretas de seu cantar e da sua expressão. Refletir sobre como uma mulher durante as décadas de 1960, 1970 e início de 1980 consegue se destacar, atraindo não só a atenção da mídia, mas também o sucesso comercial ao conseguir lançar discos anuais com ótimas vendagens.

História, na Universidade Federal Fluminense]; _____, Jambacousses e Gangazambes: feitiçeiros negros em Portugal. In: **Afro-Ásia**, n. 25-26 (2001), p. 141-176; _____, Africanos penitenciados pela Inquisição portuguesa, In: **Revista Lusófona de Ciência das Religiões**, a. 3, n. 5-6 (2004), p. 47-63; LAHON, Didier, Inquisição, pacto com o demônio e “magia” africana em Lisboa no século XVIII. In: **Topoi**, v. 5, n. 8 (Jan.-Jun. 2004), p. 9-70; MOTT, Luiz, Cotidiano e vivência religiosa entre a capela e o calundu. In: SOUZA, Laura de Mello e (org.), **História da Vida Privada no Brasil**, v. 1, São Paulo, 1997, p. 200; PAIVA, Eduardo França, Pequenos objectos, grandes encantos. In: **Nossa História**, a. 1, n. 10 (ago. 2004), p. 58; SOUZA, Laura de Mello e, **O Diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial**, São Paulo, 1996; VAINFAS, Ronaldo, Mandinga. In: **Dicionário do Brasil Colonial (1500-1808)**, Rio de Janeiro, 2000

³ ABREU, Martha. Prefácio. In: BRÜGGER, Silvia Maria Jardim (org.) **O Canto Mestiço de Clara Nunes**. São João del-Rei, MG: UFSJ, 2008. p. 9.

O repertório musical de Clara é composto por mais de 250 interpretações. Dessa forma, o artigo está organizado da seguinte forma: uma sessão discute ideias mais gerais e que dialogam com aspectos da teoria da História para compreender a cantora dentro desse universo historiográfico; em seguida, são apontados elementos da sua construção identitária para ser possível compreender a construção de sua obra, materializada em seus discos.

Os tons em trânsito: construções de Clara Nunes

Sabemos que a realidade vivida no século XX, como as Grandes Guerras, a da Coreia e do Vietnã, o maio de 1968, as ditaduras que pulularam pelo mundo, a queda do muro de Berlim e do socialismo russo, ou a ascensão do feminismo, o surgimento do *New Left*, mas sobretudo, a ideia de progresso foi posta em xeque.

A história também entra numa crise de paradigmas, pois os anteriores (positivismo, historicismo, marxismo, *Annales*) não davam conta da complexidade do real, seja pelo reducionismo das análises ou pela percepção teológica de que um dia chegaríamos ao ideal de uma sociedade mais justa, não importa por qual modelo fosse.

É nesse impasse que a nova história cultural, não mais a história intelectual, a oposição entre o popular e o erudito, porém a necessidade de dar conta das novas experiências, que a racionalidade e o reducionismo deram lugar à cultura como um espaço em que era possível, como afirma Pesavento:

[...] pensar a cultura como um conjunto de significados partilhados e construído pelos homens para explicar o mundo [...] a cultura é ainda uma forma de expressão e tradução da realidade que se faz de forma simbólica, ou seja, admite-se que os sentidos conferidos às palavras, às coisas, às ações

e aos atores sociais se apresentam de forma cifrada, portanto já um significado e uma apreciação valorativa.⁴

Ao pensarmos a História, precisamos entendê-la guarnecida de importantes elementos e conceitos, tais como: autor; produção; circulação; leitor/recepção; representações, recriação, apropriações, entre outros. Esse é um exercício que deve ser feito, tanto ao analisarmos os processos históricos culturais, como no próprio dever do historiador, em suas práticas e na sua escrita. Esta, não pode ser isolada do contexto no qual ele está inserido.

Dessa forma, surge o questionamento de o que é pensar com e sobre a História. Até a metade do século XX, a Cultura não estava no centro de análise dos historiadores, principalmente a cultura popular. Ao lidar com a História, é preciso ter clareza de que há outros processos, outros lugares, outros momentos. É ponderar sobre o tempo, as continuidades e descontinuidades do processo, em seus sentidos, perceber o objeto por si próprio. Pensar efetivamente sobre a História é englobá-la além dos fatos históricos que acerbam, é considerar múltiplas dimensões e diferentes linguagens.

O historiador pode lidar com diferentes temporalidades e trajetórias em um mesmo trabalho, e, até mesmo, lugares. A cantora de música popular brasileira Clara Nunes é um bom exemplo disso. Seu período de atividade musical foi do início dos anos 1960 até 1983, ano de sua morte. Nesse tempo produziu, em diversas parcerias, dezesseis discos. Clara manteve um diálogo constante com diferentes grupos sociais.

Pensar como as capas de seus discos foram feitas nos ajuda a compreender questões importantes, como a própria música sendo uma expressão cultural, a questão do outro, a experiência, as diferentes linguagens, identidades, o lugar da cultura popular e de qual forma isso atinge a comunicação de massa, o que fica evidente quando se constata que a cantora foi a primeira mulher brasileira a

⁴ PESAVENTO, Sandra Jatahy. **História e História Cultural**. Belo Horizonte: Autêntica, 2003. p. 15.

vender mais de um milhão de cópias de discos no período, superando, inclusive, muitos cantores renomados.

Assim, podemos nos indagar, inicialmente, o que é cultura popular e se existe uma realmente autêntica, ou seja, original do povo. Atualmente, essa pergunta encontra certo consenso em sua resposta. O que temos é um caldeirão de linguagens e identidades, onde práticas culturais e cultura popular se relacionam, sendo que as relações de classe atravessam essas questões, pois há elementos tanto das elites, do erudito, quanto do popular, numa perspectiva que busca não perceber o mundo através de antagonismos, ainda que o fenômeno como um todo da cultura popular seja contraditório. Aqui é interessante notar o conceito de circularidade cultural de Ginzburg⁵ influenciado por Bakhtin⁶ e o de apropriação de Certeau⁷, os quais foram apropriados por Chartier⁸.

A inserção de Clara no *hall* da fama nesse período em que a visibilidade feminina era um tanto restrita e que a censura era acirrada, fruto do controle da Ditadura Civil-Militar brasileira (1964-1985)⁹, se deu em virtude de suas músicas agradarem um público diversificado, sendo bastante tocadas nas rádios e televisões, mesmo voltadas, principalmente, para a temática da afro-brasilidade, em especial, da religiosidade, assunto tabu para a época e ainda hoje.

As memórias oficiais sobre sua carreira apontam que ela se declarava uma cantora da música popular brasileira, e não só de um

⁵ GINZBURG, Carlo. **O Queijo e os Vermes**. São Paulo: Companhia das Letras, 1937.

⁶ BAKHTIN, Mikhail. **A cultura Popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais**. São Paulo: Hucitec; Brasília: Ed. UnB, 1993.

⁷ CERTEAU, Michel. **A Invenção do Cotidiano: artes de fazer**. Petrópolis: Editora Vozes, 1998.

⁸ CHARTIER, Roger. **A História Cultural: entre práticas e representações**. Lisboa: DiFel, 1988.

⁹ Existe um debate historiográfico sobre a validade de se dizer que o período de governo militar no Brasil, foi com participação civil, ou não. Para a construção desse texto, são utilizadas as pesquisas dos historiadores Carlos Fico e Daniel Aarão Reis, de que a o período de 1964 a 1985 no país foi de uma ditadura civil-militar.

gênero específico, ou de uma temática única. Dessa forma, é interessante percebermos que mesmo não sendo compositora de suas músicas, era sempre escolhida e também escolhia canções com características da cultura afro-brasileira ou que retratassem o cotidiano das camadas populares. Talvez isso ocorresse em função da proximidade de Clara com esse universo, e ao colocar em suas interpretações um tom “mais real” às letras cantadas, fez com que seu público se identificasse com elas, alavancando seu sucesso.

Esse universo múltiplo em que Clara Nunes se insere é de muita importância, uma vez que ela ressignificou não só sua vida pessoal como sua carreira artística, assumindo, assim, diversas facetas. Ela foi de operária à cantora de sucesso internacional, cantou boleros, samba e MPB (Música Popular Brasileira), usou suas canções para manifestar a sua fé e a sua identidade afro-brasileira, quebrando preconceitos, barreiras e se projetando no cenário musical internacional.

Ela utilizou a mídia e também foi usada por ela, pois suas aparições em programas de TV como o Fantástico, da Rede Globo, rendiam audiência e, ao mesmo tempo, davam-lhe grande projeção, mesmo que o enfoque dos videoclipes apresentados fosse a associação de sua imagem às questões afro, mais consumidas no mercado internacional. Prova disso foram as inúmeras viagens e shows em países da África, Europa e também na Ásia, como no Japão, realizados pela cantora.

Perceber ainda quem foi Clara Nunes para além do universo artístico não é uma tarefa simples ou óbvia. E compreender como ela circula por diversos momentos e representações, como articula suas vivências e como transforma isso em arte. Nesse momento de trânsito entre a vida de operária e a de cantora em projeção, analisar seus discos se torna uma tarefa essencial. Como exercício de pensar com a História, é preciso estudar o objeto além dele: no caso de Clara, podemos refletir sobre suas músicas, seus compositores e de uma forma mais global, seus discos.

Os discos são muito significativos, pois dão visibilidade à obra e materialidade, ou seja, transformam o trabalho da cantora em algo

palpável e objetivo, ainda que possuidor de subjetividades. Analisar sua capa é um exercício além de estética também para perceber com qual público o objeto pretende dialogar, criando significados e contextos. Também é preciso pensar em seu papel político, que como é apontado por Schorske¹⁰, é impossível de se desassociar, pois os temas artísticos são tão importantes quanto os temas políticos e as artes são constituintes vitais da História, tal como a entendemos. Com isso, enfatizamos que o “outro” também tem identidade e essa é contraditória, mutável e maleável.

Como dissemos, analisar isso possibilita refletir sobre experiências culturais, suas linguagens, culturas e identidades. De forma mais aprofundada, nos permite elaborar algumas ideias, como por exemplo: o que é uma obra, está inserida dentro de uma coletânea de outros trabalhos, ponderando o que o autor “leu”, quais foram suas influências, em qual momento, ou seja, é preciso para entender o “texto” compreender seu “contexto”. Nesse mesmo aspecto, Williams¹¹ trabalha com a ideia de que cultura e sociedade não estão separadas, que há um diálogo entre o coletivo (social) e o individual (pessoal). É necessária uma leitura ativa da obra de arte e os sentimentos são essenciais. É preciso salientar também, como afirma Alice Dias:

[...]. O estudo de uma trajetória individual ainda levanta certos questionamentos, apesar de este tipo de abordagem ter sido repensado e recuperado nos anos de 1960 e 1970, na França. Isto ocorre porque a biografia é, muitas vezes, associada à história produzida no final do século XIX. Neste período, conhecido como historicista, ocorre o desenvolvimento de uma “consciência histórica”, limitada na compreensão da diferença entre passado

¹⁰ SCHORSKE, Carl E. **Pensando Com a História**: indagações na passagem para o modernismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2000. O autor foi um importante pesquisador das questões interdisciplinares que pensava a História a partir de duas perspectivas: a “com a História” e “a História” propriamente dita. Por isso, também analisa a indissociabilidade da arte e da política.

¹¹ WILLIAMS, Raymond. Introdução. In: **Palavras-chave**: um vocabulário de cultura e sociedade. São Paulo: Boitempo, 2007. p.15-21

e presente, e a separação entre a história e filosofia. [...]. Foi preciso uma reflexão sobre como inquirir tal objeto e sobre a relação existente entre indivíduo.¹²

Para isso, é necessário trazer à tona as experiências individuais de Clara Nunes, sua construção e experiências:

[...]. As decisões tomadas durante o decorrer da história individual da personagem, tanto na vida pessoal como na profissional, vão formando uma vida única, que se entrelaça com a história do Brasil contribuindo com os movimentos da memória coletiva e sendo modificada também por eles.¹³

No entanto, é preciso compreender que o historiador, em seu ofício, deve se atentar para não cair em ilusões biográficas e defender a ideia do devir a ser de seu objeto, ou perpassar pelo ideal de heroico ou de genial, atribuindo características superlativas e destoando da realidade, principalmente, utilizando de abordagens teológicas sobre suas trajetórias. No caso de um cantor, por exemplo, qualquer indivíduo pode nascer com o que comumente é chamado de talento para tal arte, mas, pode não a desenvolver, pois este só se manifesta por meio das sociabilidades vividas¹⁴.

Clara Nunes, na visão de vários críticos da Música Popular Brasileira, era não apenas uma cantora, dentre tantas outras que marcaram e marcam o cenário musical brasileiro. Clara, na visão desta, era mais. Fernandes descreve a cantora da seguinte forma:

[...]. Clara reunia mesmo muitas qualidades. A capacidade de lutar pelos seus ideais, de fazer valer seus direitos, é incontestável. Acreditava no amor, nos amigos, no seu canto como instrumento de conciliação, na sua arte como veículo de transformação social, ainda que não gostasse de se envolver em polêmicas. Era uma mulher sonhadora, mas sonhava com tudo aquilo que

¹² DIAS, Alice Aldina Silva. Clara Nunes: perfil de uma trajetória. In: BRÜGGER, Sílvia M. J. (Org.) **Op. Cit.** p. 48.

¹³ *Idem.* **Op. Cit.** p. 48.

¹⁴ *Ibidem.* p. 63.

poderia ser aplicado de forma concreta. Não eram delírios. Não eram sonhos do plano do irrealizável, de caráter utópico, distante. Nada disso. Eram caminhos nos quais acreditava. Por mais difíceis que se lhe apresentassem, ela trataria de convertê-los em realidade. Clara tinha senso prático. Guerreava porque acreditava em uma sociedade mais justa, menos sectária, menos chocante.¹⁵

Percebemos a partir dessas colocações a necessidade de se construir uma imagem de Clara como uma pessoa que “sabia o que queria”, que “ia atrás do que almejava”, e é possível entender isso nos seus anos de sucesso. Não podemos deixar de frisar que se a Clara “da mídia”, que demonstrava ser uma pessoa forte, decidida (lhe garantindo o adjetivo de Guerreira), fosse realmente essa mulher, ou se tudo não passava de uma construção, uma encenação que era conduzida pelo marido e pelos compositores que descobriram nela um filão, um baú de oportunidades, num momento em que a música brasileira ganhava contornos outros no cenário nacional e internacional.

Outra pergunta que é possível ser feita é: a “invenção” Clara Nunes, cantora de MPB, não foi construída na mesma lógica do que ocorreu com Carmem Miranda, uma portuguesa que representava a miscigenação cultural brasileira no mercado internacional e nacional com sua brasilidade de sotaque mesclada a um figurino repleto de balangandãs e colorido peculiar?

Durante seus primeiros anos, podemos dizer que não houve sua projeção, principalmente por representar um papel no qual não se identificava. Praticamente não havia diálogo entre a realidade de Clara e as músicas de bolero romântico do começo de sua carreira.

Nessa ótica, vemos que Clara não é somente um produto da mídia, apesar de também o ser, no sentido de que teve sua identidade totalmente formada para atender a um propósito midiático, mas, sim, que havia uma relação entre a Clara cantora, a pessoa popular, inserida dentro do contexto musical e do cenário da música popular

¹⁵ FERNANDES, Vagner. **Clara Nunes: guerreira da utopia**. Rio de Janeiro: Ediouro, 2007. p. 212.

brasileira, e a Clara pessoa, que tinha crenças e convicções, indo muito além da construção identitária que a mídia quis projetar na época.

Se Clara cantava também a diversidade cultural brasileira e por meio de suas indumentárias evidenciava sua identidade e pertencimento às religiões de matriz africana, dando visibilidade a isso, seja como estratégia ou escolha pessoal, se projetando na mídia, vale destacar que as músicas por ela gravadas e cantadas não eram de sua autoria, o que evidencia, de algum modo, que, por trás dela, alguém construía essa imagem de mulher brasileira, ligada às suas raízes culturais e consciente de sua etnicidade e ancestralidade, moldando o seu perfil e sua identidade. As letras das músicas cantadas por Clara durante sua trajetória evidenciam sua conexão com a herança cultural africana. Essa é outra questão a ser evocada.

Nesse viés, é necessário visualizar a cantora a partir de seu contexto, englobando o panorama político e social brasileiro das décadas de 1970 e 1980, abordando as questões do samba, suas origens e a atuação dos cantores no período. A partir disso, pretende-se identificar em quais condições é possível perceber de Clara Nunes e considerar também a coexistência com Clara Francisca, ou seja, fazer um contraponto entre o universo público e privado da sua vida. Também refletir como a relação de interpretação e performance a coloca na linha do sucesso, e dessa forma, a materialização de sua obra por meio de seus discos. No período de 1971 a 1983, Clara gravou 12 álbuns, então é preciso averiguar o processo de produção, o pessoal envolvido e o impacto de cada um em sua obra.

A relação de Clara com as escolas de samba do Rio de Janeiro sempre foi muito significativa. Durante sua vida, ela gravou e defendeu, principalmente, duas: a Império Serrano e a Portela. No entanto, para esse trabalho, o foco será sua relação com a última, por conta de suas produções, principalmente as músicas “Portela na Avenida” e “Macunaíma”. Perceber a relação do samba e do carnaval com Clara é muito interessante, pois sua atuação vai além do circuito carioca, sendo visto também no seu diálogo com o carnaval baiano, com a gravação de Ijexá com o afoxé dos Filhos de Gandhi.

Por fim, refletir: o que leva Clara Nunes a gravar músicas de temática religiosa a partir dos anos 1970? É possível estabelecer relações entre a vida pessoal da cantora e essa escolha? É muito difícil pensar na carreira de Clara sem a relacionar com diferentes religiões, especificamente, a Umbanda e o Candomblé. Dessa forma, é preciso averiguar com qual intuito a cantora passou a interpretar músicas com essas temáticas e se é possível estabelecer relações entre sua vivência pessoal e religiosa com essa opção mercadológica. Além disso, o que significava dentro do contexto social e político do período esse tipo de gravação. Sua carreira foi marcada por esse tipo de conteúdo, então é essencial avaliar os trânsitos e movimentações feitas por ela.

Diante de tantas questões, podemos resumir nossa problematização como uma vontade de perceber Clara Nunes, um ícone da MPB, como parte integrante do contexto sociocultural em um momento político conturbado, no qual a indústria cultural se consolida, sua vida pessoal e profissional sofre transformações, sua obra tem referências ao samba, raiz de um passado negro. Suas performances étnico-religiosas se entrelaçam à religiosidade e a um passado ancestral, rítmico, cuja performance é cercada de símbolos.

No entanto, a música, assim como a maioria das artes, passou a ser objeto de comercialização, isso é, tornou-se parte de uma indústria cultural. Sobre essa, Jesús Martín-Barbero apresenta que:

[...] em torno desse conceito vai se desenvolver um esforço importante para pensar o sentido dos novos sujeitos-atores sociais – desde os jovens e as mulheres aos ecologistas – e dos novos espaços nos quais, do bairro ao hospital psiquiátrico, irrompe a cotidianidade, a heterogeneidade e conflitividade do cultural¹⁶.

Dessa forma, a experiência do caos cultural é trazida para uma lógica da indústria. Ainda sobre o tema, Barbero continua:

[...] a introdução na cultura da produção em série “sacrificando aquilo pelo qual a lógica da obra se distinguia da do sistema social”, e a imbricação entre

¹⁶ MARTÍN-BARBERO, Jesús. **Dos Meios às Mediações**: comunicação, cultura e hegemonia. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2003. p. 76

produção de coisas e produção de necessidade de modo tal que “a força da indústria cultural reside na unidade com a necessidade produzida”, o ponto de contato entre um e outro acha-se na “racionalidade da técnica que é hoje a racionalidade do domínio mesmo. [...] A materialização da unidade se realiza no esquematismo, assimilando toda a obra ao esquema, e na atrofia da atividade do espectador.¹⁷

A popularização da arte ocorre quando ela deixa de ser entendida como algo sagrado, a partir do momento em que “a indústria cultural banaliza a vida cotidiana e positiviza a arte”¹⁸:

[...] a dessublimação da arte tem sua própria história, cujo ponto de partida se situa no momento em que a arte consegue desprender-se do âmbito do sagrado em virtude da autonomia que o mercado lhe possibilita [...] a arte obtém sua autonomia num movimento que a separa da ritualização, a torna mercadora e a distancia da vida [...] o caráter de mercadoria da arte se dissolve “no ato de realizar-se de forma integral” e, perdendo a atenção que resguardava a sua liberdade, a arte se incorpora ao mercado como um bem cultural, mas, adequando-se inteiramente à necessidade.¹⁹

Esse conceito é primeiramente apresentado por Theodor Adorno:

[...] A função da arte é justamente o contrário da emoção: a comoção. No outro extremo de qualquer subjetividade, a comoção é um instante em que a negação do eu abre as portas à verdadeira experiência estética. Por isso nada entendem os críticos que ainda insistem na conversa mole de que a arte deve sair da sua torre de marfim. [...] Na era da comunicação de massa “a arte permanece íntegra precisamente quando não participa da comunicação”. Lastimável que uma concepção radicalmente pura e elevada da arte deva, para reformular-se, rebaixar todas as outras formas possíveis

¹⁷ MARTÍN-BARBERO, Jesús. **Op. Cit.** p. 77-78.

¹⁸ *Idem.* p. 79.

¹⁹ *Ibidem.* p. 79-80

até o sarcasmo e fazer do sentimento um torpe e sinistro aliado da vulgaridade.²⁰

Dentro dessa concepção defendida por Adorno encontramos também o pensador alemão Walter Benjamin que produziu um texto icônico sobre a temática: “A obra de arte na época da reprodutibilidade técnica”²¹ e que nos permite avaliar justamente como as mais diferentes expressões artísticas são pensadas e repensadas dentro desse contexto.

A recriação de valores, modos de vida e fazeres cotidianos que permeiam a trajetória de Clara Nunes se concretizaram num universo submerso em histórias vividas e praticadas no e pelos grupos sociais.

São pertencimentos, marcas identitárias, como bem reflete Stuart Hall²², edificadas a partir de uma correlação com as práticas culturais. As identidades são, então, identidades culturais que provêm de alguma parte, que têm histórias. Mas, como tudo o que é histórico, sofre transformação constante.²³ Assim:

[...]. Identidade Cultural não possui uma origem fixa à qual podemos fazer um retorno final e absoluto. [...]. Tem suas histórias – e as histórias, por sua vez, têm seus efeitos reais, materiais e simbólicos. O passado continua a nos falar. [...]. As identidades culturais são pontos de identificação, os pontos instáveis de identificação ou sutura, feitos no interior dos discursos da cultura e da história. Não uma essência, mas um posicionamento.²⁴

²⁰ *Ibidem*. p. 83.

²¹ BENJAMIN, Walter. A obra de arte na época de sua reprodutibilidade técnica. In: ADORNO et al. **Teoria da Cultura de Massa**. Trad. de Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Paz e Terra, 2000. p. 221-254.

²² Essa discussão está presente em algumas obras de Stuart Hall como HALL, Stuart. **A Identidade Cultural na Pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP & A, 2002. _____. **Da Diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

²³ HALL, Stuart. Identidade Cultural e Diáspora. In: **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**. Rio de Janeiro, n. 1996. p. 69.

²⁴ HALL, Stuart. **Op. Cit.** p. 70.

Nesse mesmo contexto, as memórias e as lembranças recompostas pelo olhar do “outro”, ou seja, daqueles que materializaram em escrita, imagens e outras formas de presentificação a carreira da cantora no cenário nacional foram de grande relevância para nossas reflexões acerca dos momentos vividos por Clara em cada fase de sua trajetória pessoal e profissional.

Dessa forma, Benjamin²⁵ reforça que toda essa narrativa é efetivada no presente através da memória e das lembranças dos sujeitos em relação a um determinado lugar, momento ou situação que pode ser transposto a outro.

E a efetivação dessa memória não se dá a partir de um tempo cronologicamente contado e recontado, mas sim, dentro de uma temporalidade fluida. A carreira da cantora se insere nessa conjuntura de diversos tempos, diferentes momentos e realidades, relidos também de múltiplas formas.

Nesse sentido, a sua memória e sua história passam a ser contadas e lembradas a partir do ponto de vista de quem assume a função de narrador, e estão longe de se desvincularem. Todas as tramas tecidas ao longo da construção da história de Clara não foram efetivadas mediante, somente, a atos e pensamentos racionais.

Estão envoltas de subjetividades que alimentam as interpretações e recompõem imagens, sentimentos, sentidos da sua história em múltiplas facetas, se firmando enquanto prática social em constante movimento e transformação.

Assim foi possível pensarmos também na relação história-memória-cotidiano, tendo como referência Clara Nunes, sujeito/objeto compreendido pela construção/reconstrução da sua identidade individual e coletivamente ressignificada no contato com os grupos sociais durante sua trajetória artística.

²⁵ BENJAMIN, Walter. **Magia e Técnica, Arte e Política**. São Paulo: Brasiliense, 1996.

Clara Nunes: o Sabiá que sabia rezar

O sucesso de Clara não foi apenas no circuito Rio de Janeiro-São Paulo, mas também alcançando fama internacional, ao fazer shows na África e no Japão. A imagem de Clara Nunes era sempre associada a felicidade e alegria, por isso, seu cantar “espantava a dor”.

No entanto, sua morte e a forma como ela ocorreu, em 1983, foi um grande choque tanto para seus fãs quanto para seus familiares e amigos. E, nesse contexto, João Nogueira e Paulo César Pinheiro, seu então marido, compõem “Um Ser de Luz”, como uma forma de homenagear a cantora.

Clara agregou e dialogou, construindo parcerias e fazendo amizade com uma geração de sambistas durante os anos de 1970 a 1980. Seu cantar era visto com uma diferenciação, por isso foi associada ao Sabiá, o qual singularizou e, por sua vez, as suas interpretações, a dimensão do imaginário popular pela sua expressão, pelas temáticas por ela entoadas e por sua personalidade.

Sua morte repentina em 1983 causou comoção nacional, afetando, em alguma medida o cenário musical brasileiro. Isso pode ser afirmado não só pelo intenso debate que se seguiu sobre a questão médico-legal, uma vez que Clara teve uma reação alérgica a anestesia tomada durante uma cirurgia, e cedeu espaço para outras cantoras ocuparem, ou não. Apesar de a música brasileira ter outras intérpretes, como Beth Carvalho ou Maria Bethânia, elas não se preocuparam em ocupar esse lugar deixado por Clara, sendo assim, é necessário refletir as razões por trás disso.

Assim, tem-se uma memória compartilhada e a visão de vários críticos da Música Popular Brasileira: não era apenas mais uma cantora dentre tantas outras que marcaram e marcam o cenário musical brasileiro. Clara, na visão desta, era mais. Fernandes descreve a cantora da seguinte forma:

[...] Clara reunia mesmo muitas qualidades. A capacidade de lutar pelos seus ideais, de fazer valer seus direitos, é incontestável. Acreditava no amor, nos

amigos, no seu canto como instrumento de conciliação, na sua arte como veículo de transformação social, ainda que não gostasse de se envolver em polêmicas. Era uma mulher sonhadora, mas sonhava com tudo aquilo que poderia ser aplicado de forma concreta. Não eram delírios. Não eram sonhos do plano do irrealizável, de caráter utópico, distante. Nada disso. Eram caminhos nos quais acreditava. Por mais difíceis que se lhe apresentassem, ela trataria de convertê-los em realidade. Clara tinha senso prático. Guerreava porque acreditava em uma sociedade mais justa, menos sectária, menos chocante.²⁶

Percebemos, a partir dessas colocações, a necessidade de se construir uma imagem de Clara como sendo uma pessoa que “sabia o que queria”, que “ia atrás do que almejava”, o que é possível entender nos seus anos de sucesso. Não podemos deixar de questionar se a Clara “da mídia”, que demonstrava ser uma pessoa forte, decidida, lhe garantindo o adjetivo de Guerreira, era e realmente essa mulher ou se tudo não passava de uma construção, uma encenação que era conduzida pelo marido e pelos compositores que descobriram nela um filão, um baú de oportunidades, num momento em que a música brasileira ganhava contornos outros no cenário nacional e internacional.

À princípio, vinda do interior mineiro, com experiências cujas sociabilidades eram marcadas pelas músicas do rádio e românticas, foi construído um repertório com o qual convivia. Ela cantava em bares e boates como *crooner* e pela sua potência vocal a Odeon apostou nesse talento. A projeção que se esperava não ocorreu. Isso pode ser explicado por diversos motivos, mas um dos principais apresentados é a ideia de “atraso” em relação ao que vinha sendo tocado: Clara gravou boleros nos anos 1960, mas eles eram sucesso na década anterior. Durante o início do período de ditadura militar,

²⁶ FERNANDES, Vagner. **Op. Cit.** p. 212.

expandiram-se muito os festivais, as músicas de protesto, o tropicalismo²⁷ É interessante perceber, conforme afirma Dias:

[...]. O projeto inicial para a carreira de Clara Nunes não conquistou a repercussão esperada. Podemos perceber uma mudança neste projeto profissional já no segundo LP. Os indivíduos mudam a forma de buscar um objetivo, quando percebem que isto é necessário, [...] Dois anos depois, Clara Nunes lança seu segundo LP, *Você passa, Eu acho graça*, título também da música de Carlos Imperial e Ataulfo Alves com a qual a cantora começa a fazer um certo sucesso no país. [...] Porém em 1968, ainda não está bem definido o caminho que a personagem irá seguir. Há uma mistura de lirismo e popular, de romantismo extremado e de superação de dores. A partir de então, muitas foram as mudanças na carreira e no repertório da intérprete. Com certeza, a imagem que se vincula, hoje à figura de Clara Nunes não é, principalmente, a de uma cantora romântica, como previsto em seu primeiro LP. Este é um indício de que as trajetórias individuais e artísticas precisam ser pensadas historicamente, não cabendo, portanto, inseri-las em abordagens teleológicas.²⁸

Todavia, é preciso averiguar em suas experiências e nas possibilidades como viver o e no Rio de Janeiro lhe possibilitou abrir suas perspectivas e caminhos. A única certeza que se pode ter é a de que ela era uma artista com um timbre excepcional, e no contexto de seu início de carreira, estava buscando um “lugar ao sol” e foi o gênero romântico que lhe abriu as portas. Contudo, novas possibilidades eram criadas, inclusive pelo mercado fonográfico, e foi aí que ela se achou.

Em seu fazer a cantora revela que a sua opção musical era outro estilo, preparado pela Odeon desde sua vitória no concurso, o que nos faz refletir que é possível considerar a criação de uma Clara cantora enquanto um produto da indústria cultural, que em um

²⁷ Sobre a questão da música e a relação com o período histórico da ditadura civil-militar brasileira, a obra de Eduardo Jardim situa bem o contexto das artes nesse período no livro: JARDIM, Eduardo. **Tudo Em Volta Está Deserto**: encontros com a literatura e a música no tempo da ditadura. Rio de Janeiro: Editora Bazar do Tempo, 2017. Além disso, o autor Marcos Napolitano possui ampla bibliografia sobre o tema.

²⁸ DIAS, Alice Aldina Silva. **Op. Cit.** p. 61-62.

primeiro tem um discurso, mas que o altera de acordo com os interesses tanto de sua carreira quanto de seus produtores. Sobre isso, Alice Dias contribui ao trabalhar com o álbum de 1971 e a mudança estética produzida por Adelzon Alves, garantindo que:

[...] Adelzon Alves afirma que esta transformação no estilo artístico só foi possível pela sensibilidade e pela habilidade de apreensão da cultura popular, presentes na intérprete. Acredito que esta aptidão foi socialmente desenvolvida pela personagem desde sua infância através do contato com manifestações da cultura popular em Minas Gerais. O “talento” não é um elemento natural ao homem, dom divino ou genético, e, sim, uma habilidade socialmente construída através de experimentações e do vivido. Um indivíduo pode nascer com todas as qualidades físicas positivas para um intérprete vocal (caixa torácica grande, ossos largos...) e não se tornar um bom cantor, porque durante seu crescimento não aprendeu a cantar.²⁹

Essa narrativa de sua carreira muda ao longo do tempo, à medida que essa fórmula da gravadora não dá certo, uma vez que de 1966, data do lançamento de seu primeiro LP, até 1971, com o disco Clara Nunes, suas vendas são bem abaixo do esperado. Sendo assim, isso possibilita refletir sobre a inserção da cantora no meio artístico da época, ponderando sobre o seu falar, considerando-a uma pessoa de destaque no cenário musical e outra como um indivíduo em busca de uma afirmação e de uma identidade nesse ambiente.

O público gosta de história de superações. Dessa forma, a mineirinha que sai de uma cidadezinha no interior de Minas Gerais e passa a cantar no Brasil inteiro é alvo de interesse, não só pela sua música, mas, também pela sua personalidade, sempre associada a otimismo e juventude... a primeira lhe seguiu até o resto da vida e possibilita a inserção no meio artístico da época. Daí uma coisa é pensar o seu falar, considerando-a como uma pessoa de destaque no cenário musical, e outra é uma posse em busca dessa afirmação. Além disso, tal estilo fora o responsável por abrir inicialmente seu caminho e fazê-la acreditar no sonho de tornar-se uma cantora famosa, afastando-se do magistério ou da tecelagem, seus empregos prévios.

²⁹ *Idem.* p. 63

Daí vê-la construindo uma imagem no mercado, primeiramente, marcado pela música romântica.

A mudança da cantora, em 1971, de estilo musical e da estética de suas apresentações (tanto de seus discos quanto de seus espetáculos) é resultado desses fracassos comerciais de seus primeiros discos, e do seu desejo de tornar-se uma cantora reconhecida no cenário artístico musical. Talvez não seja preciso esmiuçar o processo que conferiu sentido ao encontro, parceira entre Clara Nunes e Adelzon Alves (radialista e responsável por um programa de sucesso na Rádio Globo), contudo, tal evento a conduziu a um momento em que suas interpretações exprimiam sentido que evidenciaram aspectos da cultura brasileira em coesão com a realidade por ela experimentada.

Aqui é possível constatar uma confluência de interesses para a reformulação da carreira de Clara, porém sem deixar de pensar na criação de uma personagem, o produto Clara Nunes. Por conta disso, esse capítulo trabalha com as mudanças da carreira da cantora, percebendo suas diferentes fases e como ela foi capaz de articular, ou não, sua experiência familiar com suas crenças religiosas, e produzir algo que agradasse a um público que ainda sequer estava formado, cujo resultado possibilitou que Clara Nunes se transformasse na primeira mulher a vender mais de 500 mil cópias de disco, o que, até então, era um feito inédito. Além disso, ela também expressava e trazia à tona uma performance que a imortalizou no cenário da música popular brasileira.

Caminhos, tons e sons para Clara Nunes

A reestruturação em sua carreira e a forma de lidar com a sua própria personalidade foi essencial. No entanto, é possível perceber que Clara não é somente um produto de uma mídia, no sentido em que teve sua identidade totalmente formada para atender um propósito midiático, mas sim que havia uma relação entre a Clara cantora, a pessoa popular, inserida dentro do contexto musical e do

cenário da música popular brasileira, e a Clara pessoa, com crenças e convicções, indo muito além do que a construção identitária que a mídia quis projetar na época.

Se Clara cantava também a diversidade cultural brasileira e por meio de suas indumentárias evidenciava sua identidade e pertencimento às religiões de matriz africana, dando visibilidade a isso, seja como estratégia ou escolha pessoal, se projetando na mídia, vale destacar que as músicas por ela gravadas e cantadas não eram de sua autoria. Tal fato evidencia, de algum modo, que por trás dela alguém construía essa imagem de mulher brasileira, ligada às suas raízes culturais e consciente de sua etnicidade e ancestralidade, moldando o seu perfil e sua identidade.

As letras das músicas cantadas por Clara durante sua trajetória evidenciam uma conexão com a herança cultural africana. A reformulação sobre e na carreira de Clara Nunes era essencial para que ela se encontrasse dentro de uma identidade, ainda que plural e, assim, pudesse alavancar um projeto musical que refletisse em sua vida tanto profissional quanto pessoal. Dessa forma, com o início dos anos 1970, o foco musical de Clara passa a ser outro. É necessário refletir sobre o quanto que isso era uma imposição midiática, já que até então Clara não representava um sucesso comercial para a Odeon, e até que ponto, de fato, essa mudança se aliava com um sentido maior de identidade e de pertencimento da cantora com um grupo étnico e religioso específico. Um personagem essencial para essa modificação na forma de Clara Nunes se apresentar e se representar foi Adelzon Alves. De acordo com Alice Dias:

[...]. A mudança de projeto experimentada por Clara Nunes foi estimulada pela pouca vendagem dos primeiros LPs, pelas modificações político-sociais e comerciais do país e segundo Adelzon Alves, pelo sucesso que os cantores Martinho da Vila e Paulinho da Viola estavam fazendo. A aceitação do samba no mercado musical brasileiro não apenas incentivou a formulação de um novo projeto para a intérprete, mas também foi estimulado por ele.³⁰

³⁰ DIAS, Alice Aldina. Silva. **Op. Cit.** p. 66

Ele era radialista e um importante promotor da cultura brasileira, especialmente do samba, através de seu programa de rádio, transformando-se em produtor dos discos de Clara, na Odeon, o que permitiu mais liberdade na escolha do repertório da cantora. Desde 1966 passa a ter seu próprio programa, o “Amigo da Madrugada”, que ia ao ar diariamente da meia-noite às quatro horas da manhã. No programa, procurou iniciar um movimento de valorização dos cantores do morro.

Nesse momento, a jovem pôde se firmar no cenário musical com uma característica peculiar: além de ser uma sambista, ficou conhecida pelo que chamaram de “sambeira”, ou seja, uma mistura de sambista com macumbeira³¹. Esse apelido, apesar de soar pejorativo, representava, em partes, a expressão artística que Clara assumiu.

A partir desse momento há uma intenção de se construir uma imagem de Clara que representasse as tradições de matrizes africanas e suas relações com a brasilidade, ou seja, essa ideia do que é Brasil, dos elementos culturais que constituem o país e seu povo. Se relacionar com esse universo é muito mais profundo do que simplesmente vestir roupas brancas cheias de balangandãs, mas, sim, compreender de que forma é possível determinar o que é para determinado grupo ser brasileiro e como Clara se apropria disso e constrói e reconstrói sua trajetória mediada pelas suas experiências.

³¹ Durante o século XX, com a institucionalização da Umbanda, o termo "macumba" e suas variações passaram a ter um sentido pejorativo de primitividade. De acordo com Volney J. Berkenbrock: "O nome macumba, por causa de sua conotação pejorativa tende a desaparecer como denominação para um grupo afro-brasileiro. Os dirigentes de centros de Umbanda rejeitam este nome, embora na boca do povo a palavra Macumba é, às vezes, utilizada em sentido generalizado para designar tudo o que tem a ver com as religiões afro-brasileiras". BERKENBROCK, Volney J. **A Experiência dos Orixás**: um estudo sobre a experiência religiosa no candomblé. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997. Dessa forma, podemos atribuir o "apelido" dado a Clara pensando tanto em um sentido pejorativo quanto o mais geral, relacionado a todas as religiões afro-brasileiras que comumente são tratadas de forma homogênea, considerando principalmente suas temáticas musicais no começo dos anos 1970, assim como também a escolha de seus vestuários.

É possível questionarmos o porquê de ser necessário criar uma personagem como Clara Nunes dentro desse cenário: Primeiramente, podemos apontar a inexistência de alguém com essas características: mulher, de origem humilde e trabalhadora, já que antes de seu ofício como cantora, atuou como tecelã desde os 13 anos e como professora concomitantemente quando se mudou para Belo Horizonte. No documentário "Clara Estrela" há uma fala muito importante que nos auxilia no entendimento dessa questão:

[...] As pessoas gostam de se identificar com o artista e criam mundos de ilusão. Talvez seja porque o artista represente um sonho. Eu não concordo e por isso, procuro sempre mostrar que sou alguém igual a todo do mundo, apenas com uma diferença: Deus me deu uma voz, para que eu pudesse falar mais alto. Para que eu pudesse cantar as alegrias e as tristezas da minha terra e da minha gente.³²

Essa proposta de identificação da cantora com seu público é muito interessante, pois ela acaba trazendo os valores de uma parcela da população e isso faz com que a relação seja ainda mais intimista. Pensando na ideia de espelho, Clara fazia parte dessa gente e esperava ser compreendida como tal.

Em nenhum momento a cantora se define como sambista; ela declara em entrevista que se considera uma operária da música popular brasileira³³, dialogando ativamente com as experiências populares. Suas temáticas eram plurais, tratando desde o misticismo dos orixás até coisas corriqueiras, como a feira, a forma de preparar um prato, entre outros. Clara lançou o álbum "Clara, Clarice, Clara", que veio com o intuito de firmar a imagem do primeiro disco dentro dessa sua nova concepção, e o quarto de sua carreira. Ele foi consideravelmente elogiado pela crítica, inclusive a seguinte notícia apareceu no jornal:

³² CLARA ESTRELA. Direção: Susanna Lira e Rodrigo Alzuguir. Produção: Susanna Lira. Rio de Janeiro (BR): Modo Operante, 2017.

³³ Disponível na reportagem do G1: <<http://g1.globo.com/globo-news/noticia/2013/04/todas-pessoas-tem-uma-missao-minha-e-cantar-dizia-claranunes.html>> - Acesso em 23/09/2017.

Com isso, a carreira de Clara entra em um rumo de sucesso comercial o que vai, cada vez mais, lhe abrindo espaço para ter autonomia sobre sua carreira e sobre como manifestar seus interesses em seus discos, a partir do diálogo com Adelzon Alves e dos compositores que ele apresenta para a cantora. Tal fato faz com que sua carreira tenha uma nova personalidade e novos ritmos.

Em 1974, Clara lança “Alvorecer”, disco que a coloca em um patamar inédito no cenário musical brasileiro. Com essa obra ela chega a um milhão de cópias vendidas, levando-a ao patamar de primeira mulher a conseguir tal proeza e colocando em xeque o estigma de que “mulher não vende disco”, então defendido pelas gravadoras.

Na segunda metade da década de 1970, a imagem de Clara foi sendo desassociada do seu ideário religioso e isso ocorre, principalmente, pela mudança na produção de seus discos. É necessário, a partir disso, refletir sobre como a cantora se faz nesse meio artístico brasileiro dos anos 60, 70 e início dos anos 80, buscando diálogos sobre a aceitação desse ideal de brasilidade e sua relação com a religiosidade.

Suas músicas e até mesmo o modo como se projetava na mídia não faziam mais tantas referências a esse mundo sagrado. É preciso ressaltar que não é que a cantora tenha deixado suas crenças de lado, como vários de seus críticos afirmaram na época, mas, sim, que isso deixa de ser o foco principal em sua carreira. Ainda que várias de suas músicas tenham referências a esse universo mítico e a sua própria religiosidade, Clara mostrou sua versatilidade, reafirmando que poderia tratar de mais temáticas sem se prender a sua própria religião.

Podemos analisar a trajetória da cantora a partir de seus pontos de mudança, dessa forma, há quatro momentos distintos conforme quadro a seguir:

Quatro momentos da carreira da cantora Clara Nunes

Período	Características
1966-1971	Bolero, versões de músicas estrangeiras, flerte com a Jovem Guarda. Falta de identidade de sua carreira e também sua enquanto cantora.

1971-1974	“Sambeira”; temática religiosa aliada com o popular; compositores populares alavancados pela produção de Adelzon Alves. Universo místico em evidência.
1974-1979	Produção de Paulo César Pinheiro; desvinculação da ideia da religiosidade, sem abandonar, no entanto, a afro-brasilidade; defesa de uma brasilidade; discurso de miscigenação.
1979-1982	Discurso político evidente; busca de temas sociais aliados com o universo místico já presente em seu repertório; Mestiçagem como possibilidade de discurso político; mudança de temática. Maior enfoque no país.

Fonte: da autora.

Esses diferentes momentos de Clara podem ser analisados além das músicas por ela interpretadas, mas também a partir da construção imagética que vinha associada com sua carreira. O disco, dessa forma, pode ser entendido como uma materialidade das propostas de Clara, pensando além da questão comercial das vendas, mas também o ideal de sua trajetória em cada fase.

Considerações Finais

Revisitar Clara Nunes é sempre um prazer, não só pela sua riqueza cultural, mas pela sua experiência que em muitos pontos se confunde com a construção da pesquisa histórica feita tanto pessoal quanto profissional. Pensar em sua história, em sua carreira e na construção de sua identidade é um exercício não trivial e que requer um olhar atento e delicado.

Clara é poesia ao mesmo tempo em que se mostra uma construção, um arquétipo, ela requer uma interpretação do mundo e se ressignifica a cada nova consulta e visita. Dessa forma, seu canto ainda está vivo, sua memória está preservada e sendo constantemente requisitada pela sociedade. Em 2019, sua história será o samba-enredo da Portela, sua escola de samba favorita e é com a letra dessa música que encerro esse:

*Nunca te deixei Portela
Fiquei em cada saudade
Meu povo mestiço me espera
Sou eu a claridade
Lembro dos festejos pelas ruas*

*O pandeiro alegrando o clarão da lua
O meu lugar amor sem fim
Desabrochou em mim
Voei, pra encontrar a minha paz
Pelos seus carnavais
Morena, moreninha, já nasci guerreira
Cantei o Brasil, eu sou a tal mineira
Êh êh o mar, êh êh baiana
Chocalho na canela, baianinha iorubana
E nos terreiros, (no Rio de Janeiro)
Louvei meus orixás
Fio de contas e o meu colar de fitas
A cabeça colorida, nas areias, bambuzais
Sou filha de santo meu pai é Ogum
Não temo quebranto, nem mal nenhum
Eparrei Oyá Oyá, já clareou
Yansã clareia Eparrei
Oyá Oyá, trovejou em Madureira
Um lindo samba clareando a poesia
Mostra que hoje é aquele "até um dia"
Vejam uma luz pairando sobre nós
É a Portela em uma só voz
Clara laiá lalaiá lalaiá canta sabiá
Clara laiá lalaiá lalaiá volta meu sabiá
Clara laiá lalaiá lalaiá voa sabiá
Clara laiá lalaiá lalaiá volta meu sabiá³⁴*

Referências

ANDERSON, B. **Comunidades Imaginadas**: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo. São Paulo: Companhia das Letras. 2008.

³⁴ Compositores: Samir Trindade, Elson Ramires, Nezinho do Cavaco, Paulo Lopita 77, Beto Rocha, Rafael Bula e Girão. Vídeo promocional disponível em: <https://youtu.be/SVBJXr2d8pM> - acesso em 04/09/2018

ANTONACCI, Maria Antonieta – África/Brasil: corpos, tempos e histórias silenciadas. **Tempo e Argumento**. v. 1. n. 1. jan/jun. 2009.

AUGRAS, Monique. **O Brasil do samba-enredo**. Rio de Janeiro. Editora da Fundação Getúlio Vargas, 1998.

BERKENBROCK, Volney J. **A experiência dos orixás**: um estudo sobre a experiência religiosa no candomblé. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

BRÜGGER, Silvia Maria Jardim (org.) **O canto mestiço de Clara Nunes**. São João del-Rei, MG: UFSJ, 2008.

BRÜGGER, Silvia Maria Jardim. "O Povo é tudo!": uma análise da carreira e da obra da cantora Clara Nunes. *In: III Simpósio Nacional de História Cultural - Mundos da Imagem: do texto ao visual*, 2006, Florianópolis. Caderno de Resumos Simpósio Nacional de História Cultural - Mundos da Imagem: do texto ao visual e Programação do. Florianópolis: UFSC / ANPUH-SC, 2006.

_____. Os trânsitos religiosos de Clara Nunes. *In: XII Simpósio Nacional da Associação Brasileira de História das Religiões*, 2011, Juiz de Fora. Caderno de Resumos do XII Simpósio Nacional da Associação Brasileira de História das Religiões - Experiências e Interpretações do Sagrado: Interfaces entre saberes acadêmicos e religiosos. Juiz de Fora: UFJF, 2011.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano**: artes de fazer. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994

CHARTIER, Roger. **A História Cultural**: entre práticas e representações. Lisboa: DiFel, 1988.

DANTAS, Carolina V. A nação entre sambas, cordões e capoeiras nas primeiras décadas do século XX. **ArtCultura**. Uberlândia, v. 22.

DINIZ, André. **Almanaque do samba** – a história do samba, o que ouvir, o que ler, onde curtir. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. 2006.

DUARTE, Paulo Sérgio. **Anos 60**: transformação da arte no Brasil. Ponta Grossa, PR: Campos Gerais, 1998.

DUARTE, Paulo Sérgio. NAVES, Santuza Cambraia. **Do Samba-Canção à Tropicália**. Rio de Janeiro: Relume Dumará/FAPERJ, 2004

FAUSTO, Boris (Org.). **O Brasil Republicano: sociedade e política (1930-1964)**. 4ªed., Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007. (Col. História Geral da Civilização Brasileira; t.3; v.10.).

FAUSTO, Boris. **História Geral da Civilização Brasileira: O Brasil Republicano – estrutura de poder economia**, vol. 9. Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil, 2006.

FENERICK, José Adriano. **Nem do morro, nem da cidade: as transformações do samba e a indústria cultural. 1920-1945**. Tese de Doutorado. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, USP, 2002

FERNANDES, Vagner. **Clara Nunes: guerreira da utopia**. Rio de Janeiro: Ediouro, 2007.

FERREIRA, Jorge & DELGADO, Lucila de Almeida Neves (Orgs.). **O Brasil republicano (vol. 2)**. O tempo do nacional estatismo: do início da década de 1930 ao apogeu do Estado Novo. 2.ª Ed., Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

FICO, Carlos. Versões e controvérsias sobre 1964 e a ditadura militar. **Revista Brasileira de História**, v. 24, n. 47, p. 29-60, 2004.

GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes**. São Paulo: Companhia das Letras, 1937.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Vértice, 1990.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP & A, 2002.

_____. **Da Diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

_____. Identidade Cultural e Diáspora. *In: Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*. Rio de Janeiro, n. 1996.

HOBBSAWM, Eric J. **História Social do Jazz**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

JARDIM, Eduardo. **Tudo em volta está deserto**: encontros com a literatura e a música no tempo da ditadura. Rio de Janeiro: Editora Bazar do Tempo, 2017.

MACHADO, Maria Clara Tomaz. Candomblé, ritual e fé: quintais do passado. In: KATRIB, Cairo Mohamad Ibrahim. MACHADO, Maria Clara Tomaz. PULGA, Vera Lúcia (org.) **Mulheres de fé**: indivíduos no candomblé e na umbanda. Uberlândia: Composer, 2018.

_____. Cultura Popular: um contínuo refazer de práticas e representações. In: **História e Cultura**: Espaços Plurais. Uberlândia: Aspectus, 2002.

MARTÍN-BARBERO, Jesús. **Dos meios às mediações**: comunicação, cultura e hegemonia. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2003.

MATOS, Claudia N. Gêneros na canção popular: os casos do samba e do samba canção. **ArtCultura**. Uberlândia, v. 27.

MAUSS, Marcel. **Ensaio sobre a dádiva**. Lisboa: Edições 70, LDA, s/d. p. 52

MORAES, José Geraldo Vinci. História e música: canção popular e conhecimento histórico. **Revista Brasileira de História**. São Paulo. v.20, nº 39. 2000.

NAPOLITANO, Marcos; WASSERMAN, Maria Clara. Desde que o samba é samba: a questão das origens no debate historiográfico sobre a música popular brasileira. **Rev. bras. Hist.**, São Paulo, v. 20, n. 39, p. 167-189, 2000 .

NAPOLITANO, Marcos. **Seguindo a canção**: engajamento político e indústria cultural na MPB (1959-1969). São Paulo: ANNABLUME: Fapesp, 2001.

ORTIZ, Renato. **Cultura brasileira e identidade nacional**. 9ª reimpressão da 5 ed., São Paulo: Brasiliense, 2006.

PARANHOS, Adalberto de Paula. Nacionalismo musical: o samba como arma de combate ao fado no Brasil dos anos 1930. *ArtCultura* (UFU), v. 14, p. 17-31, 2012.

_____. **O Brasil dá samba?** (Os sambistas e a invenção do samba como 'coisa nossa'). Rio de Janeiro-RJ, v. 1, p. 1-32, 2006.

PASSOS, Marlon. **Oyá-Bethânia:** os mitos de um orixá nos ritos de uma estrela. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 2008, p. 29-30.

REIS FILHO, Daniel. Ditadura, anistia e reconciliação. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 23, n. 45, p. 171-186, janeiro-junho de 2010.

REIS, Daniel A. R; RIDENTI, Marcelo; MOTTA, Rodrigo Patto Sá. **O golpe e a ditadura militar:** 40 anos depois (1964-2004). Bauru/SP: EDUSC, 2004.

RICOUER, Paul. **A Memória, a História, o Esquecimento.** São Paulo: Editora da Unicamp. 2008.

SCHORSKE, Carl E. **Pensando com a história:** indagações na passagem para o modernismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

SEVCENKO, Nicolau (org.). **História da vida privada no Brasil**, vol. 3. República: da Belle Époque à Era do Rádio. São Paulo: Cia das Letras, 1998.

SEVERIANO, J. MELLO, Z.H. de. **A Canção no Tempo:** 85 anos de músicas brasileiras. Vol. 2 (1958-1985). São Paulo: Editora 34. 2015

SODRÉ, Muniz. **Samba, o dono do corpo.** 2ª ed., Rio de Janeiro, Mauad, 1998.

SOUZA, Tárík de. **Tem mais samba:** das raízes à eletrônica. São Paulo: Ed. 34, 2003.

SUKMAN, Hugo. **50 anos de música brasileira.** Rio de Janeiro: Casa da Palavra. 2011.

TATIT, Luiz. **O Século da Canção.** Cotia: Atelie Editorial, 2004

TINHORÃO, José R. **Pequena História da Música Popular:** segundo seus gêneros. São Paulo: Editora 34, 2013.

_____. **Samba**: um tema em debate. Rio de Janeiro, Saga, 1966.

VAINFAS, Ronaldo, Mandinga. *In*: **Dicionário do Brasil Colonial** (1500-1808), Rio de Janeiro, 2000.

VAINFAS, Ronaldo. – Colonização, miscigenação e questão racial: notas sobre equívocos e tabus da historiografia brasileira. **Tempo 8**: Ago. 1999.

VARGAS, Monique. Rainha do Mar: Clara Nunes e a luta antirracista no samba de 1970. **Revista da ABPN** • v. 5, n. 10 • mar.-jun. 2013

VEYNE, Paul. **O inventário das diferenças**. São Paulo: Editora Brasiliense. 1983.

VIANNA, Hermano. **O mistério do samba**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed./Ed. UFRJ, 1995.

Ninguém poderia supor que aquele pequeno cartaz colado perto do bebedouro teria a capacidade de alterar toda uma trajetória de vida. Mas, foi assim que aconteceu comigo. O cartaz informava data e horário da seleção para bolsista no projeto Caminho das Pedras: roteiro das fontes documentais (...), coordenado pela professora Maria Clara Tomaz Machado. O projeto propunha a organização do acervo documental reunido pelos professores do curso de História da UFU durante suas pesquisas de doutorado. Esse momento marca o início de uma longa trajetória de aprendizado e amizade que já duram 21 anos.

Quando em 1997, nos duros anos de FHC, chegaram vários professores ao curso de História de volta de suas licenças para doutoramento, eu já estava lá havia dois anos, batendo de porta em porta, em busca de algum tema ou projeto para me inserir. Matriculada em Tópicos Especiais em História Contemporânea eu e Larissa Gabarra juramos jamais adentrarmos no campo da cultura popular, menos ainda com ela! A temida Maria Clara.

A promessa durou pouco. Fui aprovada como bolsista no projeto Caminho das Pedras e, assim, comecei de fato a trilhar pelos caminhos sinuosos da História. Naquele ambiente de laboratório, no antigo prédio do CDHIS (que estava condenado, mas nunca caiu), a tão temida Maria Clara nos segurou pelas mãos e nos guiou com carinho e segurança, sinalizando as encruzilhadas e alertando para os perigos da estrada. Este projeto foi literalmente o caminho das pedras da pesquisa histórica, pelo menos para mim, para a Valéria Queiróz e para o Dorian Erich, companheiros de jornada. Um marco para as diferentes trajetórias que trilhamos.

Muitos projetos se seguiram a este: a monografia, o mestrado, a Serra do Fação, o doutorado, as provas de concurso. As parcerias também cresceram e muitos outros viajantes se juntaram a nós nas encruzilhadas dessa jornada. Novos filhos acadêmicos vieram, depois chegaram os netos, não tardará e teremos bisnetos. Contudo, foi lá, no Caminho das Pedras, que se assentaram as primeiras bases de uma longa e bem sucedida trajetória acadêmica.

*Maria Clara,
o moderno e o pós-moderno, **tudojunto**.
Sempre curiosa, inventiva, incansável, insaciável.*

*Intuitiva.
Combinação agri-doce, que mistura severidade com sinceridade.*

*Com suas palavras pungentes nos fez gente.
Orientadora, conselheira, mãe, amiga, confidente.
Suas sementes cultivadas pacientemente,
uma a uma,
cresceram em frondosas árvores.*

*Minha querida Clara,
Como o bom jardineiro depois da faina, contemple da sombra do bosque cultivado seu
legado acadêmico e ético que não cessa de frutificar.*

Esperamos não decepcioná-la!

Iara.

A Saga de João Relojoeiro: diário de uma tortura*

Iara Toscano Correia

Os processos criminais mostram ser uma fonte profícua para reconstituir a vida de homens e mulheres de estratos sociais distintos, em diferentes momentos históricos. Muitos pesquisadores tem se debruçado sobre as páginas amareladas dos processos em busca de pistas sobre o passado, possibilitando uma maior aproximação das imbricadas relações que compõem a trama social.

Carlo Ginzburg - pioneiro nesse tipo de análise - estabeleceu um elo entre a investigação jurídica e a histórica. Segundo ele, em ambos os casos busca-se comprovar uma “verdade”. No entanto, tal verdade é vista nestes dois ofícios por vieses diferenciados: enquanto o juiz procura meios de comprovar uma verdade congelada em uma determinada ação, o historiador se compromete a investigar as diversas implicações desta mesma verdade relacionada a todo um contexto histórico. Ambos, ao investigarem um processo criminal, podem utilizar o mesmo método - o *indiciário* - e procurar, por meio de *vestígios* e *provas*, elementos esclarecedores do acontecimento. O que os separa são as questões por eles colocadas, o fim a que querem chegar e a forma de utilizar tais provas.

No dizer de Ginzburg, uma prova é sempre uma probabilidade, ou seja, uma prova em si nada prova; os juízes, no entanto, apoiam-se sobretudo nelas para determinar uma sentença. Muitas vezes, as palavras das testemunhas, contraditas pelas provas, são consideradas - nos procedimentos jurídicos - “esquecimento”, “erro de memória” e até “mentira”; enfim, para os juízes, as provas são fatos indiscutíveis. Para os historiadores, no entanto, a “desconfiança” das provas é imprescindível; muitas vezes os

* Texto originalmente publicado no livro: CORREIA, Iara Toscano. *Caso João Relojoeiro: um santo no imaginário popular*. Uberlândia: EDUFU, 2012. (1ª. Reimpressão).

depoimentos revelam muito mais sobre o caráter fugidio dos fatos do que a própria *prova* possa atestar.

Por tudo isso, os processos criminais são hoje reconhecidos como uma forma de captar o invisível dos processos sociais, notadamente capazes de reconstituir a vida de homens e mulheres de condições menos privilegiadas, invisíveis para outros campos discursivos. Para Ginzburg “(...) as atas processuais, acessíveis direta ou indiretamente, podem ser comparadas à documentação de primeira mão recolhida por um antropólogo no seu trabalho de campo e deixada como herança aos historiadores futuros.”¹. Entretanto, adverte ele:

(...) trata-se de uma documentação preciosa, embora inevitavelmente insuficiente: uma infinidade de questões que o historiador se põe – e que poria, se pudesse recorrer à máquina do tempo, aos acusados e às testemunhas – não as formularam os inquiridores do passado, nem podiam fazê-lo. Não se trata de distância cultural, mas de diferenças de objetivos.²

Assim, enquanto alguns estudos vislumbraram nos processos criminais uma forma de compreender as complexas relações de poder e violência engendradas pela sociedade colonial, outros perceberam os processos de organização do trabalho no mundo burguês, enquanto outros ainda estudaram a religiosidade colonial através dos processos inquisitoriais. Enfim, não interessa a abordagem ou viés que se queira empreender, o importante é reconhecer a recente incorporação desse tipo de suporte à pesquisa científica: se não fosse ela, esses processos já teriam sido incinerados pelos órgãos da Justiça - que os têm como um transtorno, grande amontado de lixo ou, mais precisamente: arquivo morto.³

¹ GINZBURG, Carlo. Provas e Possibilidades. In.: **A Micro-História e outros ensaios**. Lisboa: Difel, 1989, p. 181.

² Idem.

³ Indicamos aqui alguns trabalhos que tiveram os processos criminais enquanto fonte de pesquisa histórica, C.f.: CARVALHO, Antônio de. Conflitos entre um médium e a justiça (1930/1940) – discussão sobre as possibilidades da utilização do documento judiciário na pesquisa histórica. **Revista Pós-História**. Assis/ SP, v. 7, p.3 3-51, 1999; CHALHOUB, Sidney. **Trabalho, lar e botequim**. São Paulo: Brasiliense, 1986;

Nossa proposta é apresentar os fatos que desencadearam a morte de um relojoeiro da cidade de Uberlândia, à luz das representações discursivas contidas no Inquérito Policial que investigou o assalto a uma joalheria, que o tinha como ladrão; e através do processo-criminal que investigou a sua morte, enquanto estava preso e aguardando o julgamento. Dessa forma, o Inquérito Policial e o Processo Criminal sobre violência arbitrária movidos contra policiais e membros de uma importante família de industriais e políticos da cidade serão o suporte que sustentarão a (re) constituição dessa trama.⁴

Os episódios narrados só puderem ser reconstituídos graças ao acesso aos sete volumes dos processos, permitindo recompor parte dessa história que se encontra dispersa em meio aos fragmentos do passado⁵. Optamos por uma construção textual sob a forma de um

GINZBURG, Carlo. Feitiçaria e piedade popular, notas sobre um processo modenense de 1519. In.: **Mitos, emblemas e sinais**. São Paulo, Cia das Letras, 1991; _____. **El juez y el historiador**: consideraciones al margen del proceso Sofri. Tradução de Alberto Clavería. Madrid: Anaya & Mario Muchnik, p. 183, 1993; LIMA, Lana L. da G. Violência e práticas judiciárias: três momentos históricos. Encontro Nacional da ANPUH, 7, 1999. Florianópolis-S.C. **Anais**: ANPUH, 1999. p. 63-67; LIMA, Roberto K. de. Práticas judiciárias e violência, hoje. ENCONTRO Nacional DA ANPUH, 7, 1999, Florianópolis-S.C. **Anais**: ANPUH 1999. p. 67-72; MOTT, Luiz. Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu. In.: MELLO E SOUZA, Laura de. **História da vida privada no Brasil**: cotidiano e vida privada na América portuguesa. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, p.155-220; MELLO E SOUZA, Laura de. **O Diabo e a terra de Santa Cruz**: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial. São Paulo: Companhia das Letras, P. 396, 1986; SOUSA, Vera L. P. de. **Paixão, sedução e violência – 1960-1980**. 1998. Tese (Doutorado em História). FFL CH/ USP, São Paulo, 1998; DAVIS, Natalie Zemon. **Histórias de Perdão** e seus narradores na França do século XVI. São Paulo: Cia das Letras, 2001; _____. **O Retorno de Martin Guerre**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

⁴ Vale assinalar que estes processos-crimes encontram-se no Núcleo de Estudos de Gênero e Pesquisa Sobre a Mulher – NEGUEM, do Centro de Pesquisa e Documentação em História da UFU – CDHIS. Este núcleo acolheu sob a forma de um Grupo de Trabalho sobre violência em meados da década de 90 do século passado todos os processos criminais da cidade de Uberlândia, doados em regime de comodato pelo Fórum Abelardo Penna e estão em processo de organização para ser disponibilizado ao público pesquisador.

diário dos acontecimentos, justamente, para tentar organizar e dar uma lógica à história, que incorporou novos elementos com o passar dos anos, alimentados, em especial pelo imaginário popular que reconheceu em João Relojoeiro um herói, um santo popular.

Alguns elementos cristalizaram-se e outros se ajustaram a mitos da memória popular, construindo uma dinâmica de entendimento muito mais próximo das expectativas que se criaram sobre ele, do que dos fatos propriamente dito. Aqui nos interessou registrar esses acontecimentos na perspectiva da documentação oficial.

1º de agosto de 1956 (Quarta-feira)

Por volta das 8h30 da manhã, o senhor Geraldo Malaquias Marques, sócio proprietário na joalheria A Royal, chegou à delegacia de polícia para denunciar o assalto à sua loja naquela madrugada. Conforme seu relato - constante na queixa-crime que abriu o inquérito policial para apurar o assalto -, quando ele chegou ao estabelecimento, por volta das 8h, percebeu que a porta havia sido arrombada. E, como descreve o relatório pericial, o(s) ladrão(ões) teriam entrado na loja através do telhado do prédio ao lado, escalando-o e alcançando o telhado da joalheria. De acordo com o laudo fotos do local, pôde-se constatar que a entrada se dera por um buraco aberto no teto da loja:

(...) penetrando no edifício Ângelo Testa – departamento – não se verificou nenhuma violência ou sinal de violência na sua porta de entrada. Ganhando os dois andares alcançamos o segundo onde foi encontrado um ‘vitrou’ medindo 0,36 cms. De altura por 0,75 cms. De comprimento, sem vidro dando perfeitamente para a passagem de um homem de corpo regular. Dali se avistou uma corda grossa amarrada numa caixa d’água (cano d’água) por onde se alcança, a poucos metros o telhado do predio onde se acha instalada a mencionada relojoaria que esta com sete (7) telhas retiradas em forma de cruz dando também passagem com facilidade a um homem de corpo regular. Por ali, penetrando pelo teto, verificamos que dava passagem perfeito, pelo forro até encontrar o da relojoaria que se achava aberto em

forma de losângulo, (...) que foi feito por uma pua e furado muito junto facilitando a remoção das taboas que são de pinha e frageis. Ali verificamos também uma corda pendente do teto, amarrada a um caibro que dava acesso ao interior da loja aberta que comporta com facilidade a passagem de um homem de corpo regular. Do teto ao solo, a distância é de quatro metros e oitenta e cinco centímetros. Várias vitrinas em baixo foram examinadas (...). Vários petrechos e taboas caídas do teto e pó de madeira, estojos vazios de jóias, em profusão pelo chão [sic] [...]⁶

No local do crime, havia uma chave de fenda, uma pua e dois pedaços de corda supostamente usados no assalto. Esse material, identificado e apreendido pela polícia, como procedimento, deveria ser encaminhado para a análise datiloscópica em Belo Horizonte. Aberto o Inquérito, iniciam-se, as investigações e a procura pelos autores do assalto. Naquele momento o delegado de polícia era o Dr. Bolivar Malachias, na transição eleitoral desse ano, o Poder Executivo não mudara de mãos nem o cargo de delegado - considerado de confiança. No início das investigações, atuaram o sargento Gentil, o cabo Paulo Dias e o guarda civil Antônio Neiva, todos funcionários regulares da delegacia.

Desde o momento da denúncia, familiares de Geraldo Malaquias, especialmente seus cunhados, - membros de influente e poderosa família de industriais, comerciantes e políticos conhecida como os Testas - colocaram a disposição veículos para fazer as diligências a fim de esclarecer o furto. A vítima do furto e seus familiares passaram a frequentar diariamente a delegacia, pressionando os policiais e o delegado a envidar todos os esforços na captura do ladrão, ou ladrões, das joias.

Sob pressão, o delegado tomou providências, pois o caso envolvia não só uma pequena fortuna em joias - 800.000 cruzeiros, segundo levantamento entregue à polícia - e o interesse de uma rica família da cidade, mas também Walter Testa, eleito vereador pelo

⁶ FÓRUM ABELARDO PENNA. **Inquérito Policial, Processo nº 806:** Ação Criminal Furto Qualificado. Uberlândia, 1956. Laudo Pericial pp. 8-9. Acervo do autor.

PSD, então partido da situação. Por causa disso, a polícia se voltou inteiramente à elucidação do roubo.

Os jornais traziam notícias sobre o rumo das investigações, alardeando que atuava em Uberlândia uma perigosa quadrilha de assaltantes. Diante disso, foram deslocados mais dois investigadores da polícia especializada em furtos e roubos do Estado, que se encontravam na cidade de Uberaba.

07 de agosto de 1956 (Terça-feira)

Uma semana após o registro da queixa-crime, nenhum suspeito fora identificado. Nesse dia, chegaram os investigadores destacados para o caso: Napoleão Alves Teixeira, de manhã, e Luiz Dias, à noite. À tarde o primeiro suspeito foi detido: Antônio Valentino: negro, morador da Vila Saraiva, *biscateiro* que, por vezes, vendia picolés no campinho de futebol da vila, ponto de encontro da comunidade aos domingos. Era hora do almoço quando a polícia chegou à casa de sua sogra procurando por ele. Mesmo sob protestos dos familiares, Antônio foi levado para a cadeia.

Ainda que não houvesse nada a incriminá-lo direta ou indiretamente, foi detido e acusado de participação no roubo da joalheria. À noite o “suspeito” foi interrogado à exaustão na Delegacia Regional de Polícia, numa sala de frente à do delegado. Os investigadores Napoleão e Luiz Dias, ante as insistentes negativas sobre sua participação no roubo, espancaram Antônio e o colocaram no *pau de arara*⁷, posição que permaneceu – segundo seus depoimentos

⁷ [...] *violência que consiste em amarrar os braços e as pernas do interrogado e colocar no intervalo dos mesmos uma trave ou alavanca que é apoiada em suas extremidades de preferência em móveis, que em consequência dessa violência fica o violentado em posição incômoda que causa grande sofrimento uma vez que a cabeça pelo seu peso pende para baixo e fica sob o corpo, o que provoca também transtorno circulatório ao violentado* [sic] [...] – FÓRUM ABELARDO PENNA. **Processo nº 811**. Ação Criminal Violência Arbitrária e Homicídio. Uberlândia, 1956. Vol I – Depoimento de Antônio Valentino em 04/09/1956, Uberlândia, p. 49.

posteriores – por mais de duas horas, sob ameaças, pontapés e pancadas no corpo.

Após essas agressões, Antônio passou a admitir a sua participação no roubo; foi, então, desamarrado e colocado de pé. Mas, vendo-se em segurança, voltou atrás e disse ser inocente. A partir daí, foi outra vez agredido violentamente, com chutes e cacetadas; os suplícios de Valentino só cessaram de madrugada, quando foi novamente conduzido à cadeia.

Ainda nesse dia, prestara esclarecimentos na delegacia Belchior Custódio da Silva - garoto de 17 anos - também morador da Vila Saraiva - que trabalhava com o pai como carroceiro. Segundo consta no inquérito policial, ele teria ido à delegacia a “convite” do delegado para prestar declarações sobre uma corda supostamente usada no assalto. Conforme as declarações de Belchior, a corda era usada na carroça do pai dele, mas havia sido roubada há uns 20 dias, e ele não sabia explicar por que fora parar na joalheria. Belchior voltou para casa naquele dia, não sem antes presenciar as torturas impostas ao vizinho e amigo Antônio Valentino. O pai de Belchior, Gentil Alves, que acompanhara o filho à delegacia – assim descreveu essa cena:

[...] que no mesmo cômodo sito em frente ao gabinete do delegado o depoente viu Antônio Valentino completamente nú, no ‘pau de arara’; que depois retiraram do suplício o mesmo Antônio Valentino, que se achava completamente molhado de água que lhe jogaram durante aquela prova violenta [sic].⁸

No Inquérito Policial não existem evidências de como a polícia teria chegado aos nomes de Belchior e Antônio Valentino. Mas, ao confrontar a versão jurídica do caso com outras versões, identificamos o nome Manuel Rosa, também morador da Vila Saraiva e alcaquete da polícia. Este era, nas palavras do senhor Sebastião, cunhado de

⁴¹ FÓRUM ABELARDO PENNA. **Processo nº 811**. Op. cit., depoimento de Gentil Alves, p. 259.

⁴² C.f. depoimento de Maria Augusta Evangelista, viúva de João Relojoeiro, ver capítulo 2, item 2.1 – João Luiz Fagundes: o homem.

Valentino: *uma espécie de bate pau da polícia*. Segundo consta em vários relatos, ao ser procurado pela polícia, que buscava informações sobre o roubo à joalheria, Manoel Rosa disse que poderia ter sido o genro João Dias, bêbado, vagabundo que dormira há poucos dias no banco da praça, (fazendo referência a João Luiz Fagundes, morador daquela vila)⁹. A documentação alisada nos leva a crer que, essa informação atendia aos anseios dos investigadores, pois o ofício de João lhe dava certo conhecimento sobre os objetos furtados.

08 de agosto de 1956 (Quarta-feira)

Na tarde desse dia, Belchior voltou à delegacia – e esse é um dos vários pontos obscuros (ou obscurecidos) dessa história. Segundo seu depoimento, que integra o inquérito policial assinado em 9 de agosto, ele afirmou que fora à delegacia no dia anterior para confessar o crime, aconselhado pelo amigo Isídio Fernandes, vulgo Côca:

[...] foi chamado a esta delegacia e interrogado sobre o ato, nada informando a respeito mas encontrando-se à tarde com Isidio Fernandes que tem o apelido de 'Côca', no campo de futebol da Vila, lhe falou que fora chamado na polícia e que havia mentido a respeito pois o declarante juntamente com Antônio Valentino e João Relojoeiro fizera o arrombamento na joalheria do Geraldo, cunhado do Valter Testa [...]¹⁰

Segundo a viúva de João Relojoeiro, Belchior teria sido subornado pela polícia - receberia uma bicicleta – para assinar a confissão e indicar a participação dos companheiros Antônio e João. São incertas as condições em que se deu esse depoimento e os argumentos utilizados pela polícia para Belchior assinar a confissão; isso porque, em outro depoimento - constante do processo criminal

⁹ C.f. depoimento de Maria Augusta Evangelista, viúva de João Relojoeiro.

¹⁰FÓRUM ABELARDO PENNA. **Inquérito Policial, Processo nº 806**: Op. cit., depoimento de Belchior Custódio dos Santos, p. 19-21verso.

sobre violência arbitrária - ele afirmava que fora obrigado a inventar toda aquela história:

[...] não é verdade tenha êle, declarante de qualquer maneira, participado do furto na relojoaria Royal, que foi o investigador Luiz Dias que o obrigou a dizer que fôra Côca que o aconselhara a afirmar perante as autoridades que, a conselho dêle, Côca, é que voltara espontaneamente, para contar toda a história do furto na Royal [...]¹¹

A participação de Isídio nesse caso também não pôde ser esclarecida, pois ele foi assassinado com um tiro à queima roupa – supostamente numa briga entre vizinhos – um dia antes de depor no processo que investigava a morte do relojoeiro.

Procuramos o pai de Belchior, Gentil Alves, para conhecer a versão dele sobre os fatos, mas ele - já bastante idoso e doente - se recusou falar sobre o assunto; disse que não se lembrava de nada, não havia participado “daquilo”, não fora torturado nem preso; e que, quando esteve na delegacia, ficou esperando no pátio, sem entrar “lá pra dentro”. Disse ainda que seu filho fora morto, anos mais tarde, numa fazenda. Quanto à participação de Belchior no episódio, nada esclareceu; afirmou apenas que ele não era ladrão.¹² Se Belchior foi realmente subornado pela polícia, delatou companheiros por uma bicicleta; se foi outro o tipo de intimidação, não saberemos. Mas uma coisa é certa: o depoimento dele - constante no Inquérito – sustentou a história do assalto.

Ainda segundo o testemunho de Belchior, naquele mesmo dia, ele fora levado pelo investigador Napoleão Alves e outros dois policiais locais à joalheria assaltada. Na loja, o obrigaram a reconstituir o crime sob instrução do investigador; quando negava as afirmações do policial, Belchior era intimidado com ameaças. Ali, apresentaram-lhe todos os detalhes de como teria ocorrido o roubo.

¹¹ FÓRUM ABELARDO PENNA. **Processo nº 811**. Op. cit., depoimento de Belchior Custódio dos Santos 04/09/1956, Belo Horizonte, p. 49.

¹² ALVES, Gentil. Visita à sua residência sem autorização para registro de som ou imagem, Uberlândia, 7/3/2002.

A partir de então, “com medo de ser castigado”, Belchior passou a repetir a história que lhe fora apresentada para a autoridade policial e também aos que perguntavam sobre o roubo. Em declarações posteriores, afirmou ter agido assim para se livrar dos castigos aplicados pela polícia - sobretudo depois de presenciar os espancamentos de que fora vítima Antônio Valentino no dia anterior. No seu relato constava que Antônio Valentino teria lhe prometido uma gratificação de 300,00 cruzeiros, caso tudo ocorresse bem, e que:

(...) após a reiteração sobre a participação de Antônio Valentino no assalto, os policiais passaram a compeli-lo a dizer qual era o nome do terceiro assaltante. Belchior negava-se terminantemente a indicar qualquer nome, porque sabia que se o fizesse estaria envolvendo uma pessoa inocente neste caso¹³.

Feita a “reconstituição” do crime, Belchior foi conduzido à cadeia e novamente interrogado pelo cabo Paulo Dias, que lhe perguntava sugestivamente se o nome do terceiro assaltante, por acaso, não seria um tal João Relojoeiro. Após muita “insistência”, Belchior resolveu admitir - por sugestão do cabo - a participação de João Relojoeiro no assalto. Na delegacia, ainda detinham Gentil Alves que, durante o tempo em que o filho era interrogado, também, um “castigo” do investigador Napoleão, segundo seu depoimento:

[...] Napoleão lhe pôs de castigo em cima de um caixote e com os dedos apoiados na parede, em posição incômoda, que Napoleão lhe deu (...) diversas pancadas com o cassetete em seu corpo [...]¹⁴

Ainda nesse dia, por volta das 16h, Antônio Valentino, Belchior e Gentil teriam sido levados - em um automóvel do senhor Tobias Aguirre de Souza, concunhado de Geraldo Malaquias - ao rio Uberabinha, num lugar próximo à Ponte de Arame. Ali, Antônio Valentino foi despido e colocado em posição “adequada” pelo investigador Luiz Dias, que passou a lhe introduzir no ânus palitos de

¹³ FÓRUM ABELARDO PENNA. **Processo nº 811**. Op. cit., depoimento de Belchior Custódio dos Santos 04/09/1956, Belo Horizonte, p. 49.

¹⁴ Idem, v.1, depoimento de Gentil Alves, p. 259.

picolés, naquele momento, com pés e mãos amarradas às costas, ele foi lançado na parte rasa do rio.

Ao menor, obrigaram-no a se assentar sobre a cabeça de Antônio por diversas vezes e, num dado momento, subir por um galho que se estendia até o meio do rio; depois de amarrarem uma de suas pernas, mandaram-no se atirar de cabeça sobre as águas.

Os investigadores graduavam a corda de maneira que a cabeça de Belchior ficasse imersa o maior tempo possível e só o suspendiam para que ele pudesse respirar a quantidade indispensável de ar.

O pai de Belchior, também era obrigado a participar da tortura, emergindo e submergindo a cabeça de Antônio Valentino, à medida que lhe ordenavam. Toda essa violência foi acompanhada por Tobias Aguirre: com uma espingarda nas mãos, cuidava para que os presos não fugissem.

Antônio Valentino resistiu o quanto pôde, até capitular ante as torturas: admitiu - como queriam os policiais - sua participação no furto das joias. O mentor do roubo seria João Relojoeiro e o assistente, o menor Belchior Custódio. Levados à delegacia, foram novamente encarcerados. João Relojoeiro passou a ser, então, o único alvo dos interesses da polícia, que não mais infligiu castigos aos outros dois acusados.

09 de agosto de 1956 (Quinta feira)

Nesse dia, anexaram ao Inquérito Policial as confissões de Belchior e de Antônio Valentino. O relato de ambos descrevia detalhadamente o modo de atuação e como teria sucedido o crime.

Iniciaram-se as buscas para a captura do terceiro e mais importante acusado, João Relojoeiro: aquele que “arquitetara todo o plano” e que “comandava a quadrilha”. Os homens se prepararam, então, para a grande caçada – havia até uma recompensa para quem encontrasse as joias. Segundo depoimentos de Luiz Dias, investigador da polícia do Estado, nesse dia saíram várias diligências em busca do foragido. Em carros de parentes e amigos de Geraldo Malaquias, eles

tomaram rumos diferentes na cidade e na região, atrás de pistas sobre o paradeiro de João Luiz Fagundes.

Luiz Dias viajou para a cidade de Uberaba com Roberto Testa, cunhado de Geraldo Malaquias, mas não obteve resultado; retornaram a Uberlândia naquele dia mesmo, por volta das 14h. Saíram para novas buscas por volta da 18h; dessa vez em direção ao estado de Goiás, inclusive a capital, onde deixaram fotografias e a relação dos produtos furtados. Esta diligência só retornou à cidade oito dias depois, quando João Relojoeiro já havia sido capturado e era novamente um foragido.

10 de agosto de 1956 (Sexta-feira)

Nesse dia foi encaminhado ao Juiz de Direito da comarca o pedido de prisão preventiva contra os indiciados Antônio Valentino, João Luiz Fagundes e Belchior Custódio dos Santos. Num pequeno trecho desse relatório destacamos as palavras do delegado:

[...] Graças a um trabalho contínuo durante dias e noites sem descanso eis nos coroados de esforços quando, depois de investigações e viagens mal sucedidas, trago à apreciação de V. Excia. os depoimentos espontâneos de dois autores da infração que, possivelmente ludibriados pela destreza do autor principal, traz ao conhecimento da justiça, em todas as suas minúcias, como praticaram o crime [...]¹⁵

O relatório assinado pelo delegado Bolivar Malachias descrevia, resumidamente, a história do assalto e apontava os três acusados como autores. João era considerado culpado antes mesmo de serem ouvidas as suas declarações – embora a enunciação de sua culpa fosse obtida arbitrariamente por meio de coação policial. É interessante que o delegado tenha utilizado a expressão

⁴⁸ FÓRUM ABELARDO PENNA. **Inquérito Policial, Processo nº 806**: Op. cit., relatório de Bolivar Malachias, 10/08/1956, p. 27.

“depoimentos espontâneos” em seu relatório, quando se sabe que não fora isso o que acontecera; aliás, ele era conivente com a tortura dos presos Antônio e Belchior, espancados numa sala de frente ao seu gabinete. O depoimento de várias testemunhas durante o processo indica a presença do delegado durante as sessões de torturas; por diversas vezes permanecia na sala, sem reprovar a ação dos policiais. Nos primeiros depoimentos de Napoleão, ele admitia as violências e atestava a presença do delegado na sala de interrogatório:

[...] que Antônio Valentino foi, naquela ocasião, em uma das dependências da delegacia, colocado em ‘pau de arara’ pelo investigador Luiz Dias, fato esse presenciado por todos e pelo Dr. Bolivar Malachias que de quando em quando vinha ao local, naturalmente para inteirar-se do andamento do interrogatório [...]¹⁶

Essa versão foi alterada em depoimentos prestados posteriormente por Napoleão, que passou a negar a existência das torturas.

11 de agosto de 1956 (Sábado)

Nesse dia, Wilson Testa e o investigador Napoleão detiveram João Luiz Fagundes, conhecido também como João Relojoeiro e João Uberaba – na fazenda do Panga, propriedade do senhor Antônio Marquez; ele estava hospedado na casa da sobrinha Edite Cabral, que trabalhava na fazenda. Na casa, todos “pareceram estar completamente alheios” aos acontecimentos da cidade: nada sabiam sobre roubo ou o envolvimento de João Relojoeiro. Na noite daquele dia, por volta das 22h, Anísio Simão, morador das imediações da delegacia e companheiro de rádio amadorismo do delegado Bolivar, ao perceber a movimentação anormal na porta da delegacia, para lá se dirigiu a fim de saber o que acontecia; então soube da prisão do “perigoso” ladrão de joias d’A Royal. Naquele momento, Geraldo Malaquias o convocou a compor a caravana que os levaria ao distrito de Baús, município de Ituiutaba, onde o acusado indicava ter escondido as joias – dizia-se que João Relojoeiro confessara que as

¹⁶ FÓRUM ABELARDO PENNA. **Processo nº 811**. v.1, Op. cit., depoimento de Napoleão Alves Teixeira. p. 68.

escondeu na residência de um dentista prático de apelido Nêgo Dentista.

Havia várias pessoas na delegacia, então, dentre as quais: Geraldo Malaquias, Adalberto Testa, Wilson Testa e Tobias Aguirre. Dois carros participaram da diligência: um, o de Anísio Simão, dirigido por ele, levava Napoleão, Wilson Testa e Durval Carvalho, amigo de Anísio; em outro, conduzido por Geraldo Malaquias, estavam o preso João Relojoeiro e o sargento do destacamento. Chegaram à casa do dentista por volta das 7h30 e foram recebidos pela esposa dele, que disse nada saber sobre joias e que seu marido, havia, sim, comprado alguns relógios velhos de João Relojoeiro há uns 20 dias. Quando ela trouxe as peças, “todos perceberam que tratava-se apenas de ‘quinquilharias’, compostas por aros e outras peças usadas de relógio”¹⁷; então a mulher permitiu que fizessem uma busca na residência. Daí, essa excêntrica caravana foi ao encontro de Nêgo Dentista, numa fazenda próxima, e ele reafirmou a versão da esposa. Naquele momento, o investigador Napoleão ofereceu um pedaço de pau ao dentista e lhe disse para bater em João com a madeira a quantidade de vezes que correspondesse a quantidade de filhos que este tinha por tê-lo feito passar por mentiroso e colocado “um homem de bem” naquela situação. O dentista recusou terminantemente, afirmando gostar de João e que não faria aquilo. Então, Napoleão desferiu, duas pancadas em João com a madeira.

Na fazenda, enquanto faziam uma busca na casa de Nêgo Dentista, apareceu outro veículo, conduzido por João Toucinho - filho de Vadico Bernardes, amigo da família Testa - e outros dois investigadores vindos de Belo Horizonte, Nilo Seabra e Rui Fialho. Dali, rumaram para Ituiutaba; no caminho, após uma surra, João Relojoeiro passou a afirmar que as joias estavam escondidas no Panga, sob a guarda de um sobrinho. Na volta para Uberlândia, João Relojoeiro foi impedido de satisfazer necessidades fisiológicas; todos lançaram em Ituiutaba, exceto João.

¹⁷ FÓRUM ABELARDO PENNA. **Processo nº 811**. v.2, Op. cit., depoimento Anísio Simão, p.261.

Chegaram à fazenda Panga, por volta de 15h. A sobrinha do acusado veio recebê-los e se mostrou bastante admirada quando lhe perguntaram se João Relojoeiro não teria aparecido ali dias atrás, portando uma mala contendo jóias. Segundo ela, seu tio nada trouxera e ainda havia partido vestindo uma camisa emprestada. Após minuciosa busca na residência, em clima tenso, os investigadores passaram a agredir João ali mesmo, na casa dos parentes – os quais reagiam chorando e implorando para que ele dissesse onde escondera as tais jóias a fim de que parassem de machucá-lo. A sobrinha de João suplicou aos policiais para não baterem no tio diante de sua mãe, pois ela era cardíaca e poderia não suportar o sofrimento do irmão. Então, levaram-no para o terreiro, e o suplício continuou. Nesse momento, João indicou a Vila Saraiva como local do esconderijo. Anísio Simão, testemunha importante nesse episódio por ter composto a caravana, afirmou que - depois desses acontecimentos - passou a crer que João apenas apontava este ou aquele lugar a fim de conseguir um tempo para fugir ou até mesmo cometer suicídio, “pois somente assim cessaria o seu martírio.”¹⁸

Ao retornar a Uberlândia, a caravana parou outra vez, e João Relojoeiro foi violentamente espancado, sobretudo por Wilson Testa, que lhe pisoteava o corpo e o pescoço e dava chutes. Essas violências também foram descritas no depoimento de Antônio Marques. Segundo ele, após a fuga de João, este lhe confidenciara que:

[...] tinha sido espancado não só pelos investigadores mas também, e principalmente, por Wilson Testa; que ajuntou ainda as seguintes palavras: ‘aquele homem alto e louro, o Wilson Testa, me bateu com ódio e desumanidade, especialmente com coices, não sei como não morri’ [...]¹⁹

Então, seguiram viagem, mas pararam após uns 300 metros, quando voltaram a estacionar os carros e de novo agrediram o suspeito. No local, o investigador Napoleão derrubou o acusado e subiu em seu peito; ao mesmo tempo, dava murros e pontapés,

¹⁸ FÓRUM ABELARDO PENNA. **Processo nº 811**. v.1, Op. cit., depoimento de Anísio Simão. P. 168.

¹⁹ Idem, depoimento de Antônio Marques, p. 62.

enquanto os outros proferiam palavrões, estimulando ainda mais a violência. Não foram coniventes com estes atos Anísio Simão e Durval de Carvalho. Anísio até protestou contra a atitude de Wilson Testa por este ter desferido um murro em João Relojoeiro, dizendo que, por não ser policial, “aquilo não ficava bem”. Wilson respondeu “que fazia porque estava com muita raiva”²⁰. Nesse relato, constatamos como as pessoas viam com naturalidade a violência policial: Wilson só foi criticado por não ser um agente da polícia; caso fosse, a atitude dele seria aceitável.

Quando chegaram à cidade, perto do Estádio Juca Ribeiro, João já dizia não saber mais onde estavam as joias. Mas o investigador Napoleão e Geraldo Malaquias insistiam em levá-lo até a Vila Saraiva para mais uma busca. A partir daí, a caravana se desfez, e João foi conduzido à cadeia.

Segundo o depoimento de Napoleão, Belchior havia lhe informado que João costumava frequentar a casa “de um tal de José Teixeira” – que vivia nos fundos da casa do seu sogro – e, vez por outra, deixava objetos ali. No mesmo dia, Geraldo Malaquias e Napoleão foram à casa mencionada, levando também Belchior e João Relojoeiro. No local, enquanto Napoleão e Belchior se dirigiam à casa, João permaneceu no carro, sob a mira de Geraldo Malaquias. Num “descuido” de Geraldo, o relojoeiro saiu pela porta do carro que ficara aberta e, embora mancasse de uma perna, correu para o córrego próximo à residência, esquivando-se dos tiros desfechados por Geraldo. Quando o investigador percebeu, João Relojoeiro já estava fora de alcance.

A fuga de João, segundo os comentários da população local, de sua viúva - Maria Augusta -, de suas irmãs que presenciaram toda a cena, teria sido facilitada por Geraldo. Este terá agido assim para matar João e, com isso, eliminar o problema, ou reafirmar a culpa do acusado, pois ele se recusava a confessar mesmo sob tortura - o que acabou acontecendo quando os jornais passaram a noticiar a

²⁰ Idem, depoimento de Anísio Simão, p.170.

espetacular fuga do perigoso ladrão de joias.²¹ Essa atitude de Geraldo justifica-se porque o assalto à joalheria não passou de mera simulação para que ele cobrisse uma grande dívida que contraída no jogo de cartas.

Para Maria Augusta, a fuga foi facilitada quando a família Testa percebeu que a história toda não passava de um golpe de Geraldo. Ela afirmou que, dias depois dessa fuga, Manoel Rosa - considerado o delator de João - a procurou para pedir desculpas, pois ficara sabendo que não fora João o autor do roubo; na ocasião, ele lhe confidenciou que soubera que se dizia que o furto fora praticado pelo próprio Geraldo Malaquias.²²

João Relojoeiro passou toda aquela noite dentro do córrego Lagoinha, respirando por meio de um canudo. Como conhecia bem os poços desse córrego, conseguiu ficar submerso, oculto pela escuridão, enquanto era procurado por policiais e 'jaguços' dos Testa. A casa de seu sogro foi vigiada durante toda aquela noite.

17 de agosto de 1956 (Sexta-feira)

Seis dias da espetacular fuga e o relojoeiro continuava foragido. Nessa data, o juiz de direito expediu o mandato de prisão contra os acusados. De posse desse documento, a polícia intensificou as buscas para recapturar João; coincidência ou não, ele foi localizado no mesmo dia, na fazenda Panga - onde fora preso pela primeira vez. Na fazenda, os policiais foram recebidos por Antônio Marquez, que confirmou a presença de João Relojoeiro na propriedade, mas disse que o recambiaria pessoalmente às mãos da polícia, e sem escolta. Desconfiados de um possível ardil do fazendeiro para possibilitar nova fuga, os policiais exigiram que eles fossem acompanhados pelo investigador Luiz Dias. Antes, Antônio Marquez afiançou a inocência do acusado e apresentou um alibi: de acordo com ele, no dia do roubo,

²¹ A repercussão desse caso na imprensa será discutida no capítulo 2, no item 2.1 - O Relojoeiro na Imprensa: discursos dúbios.

²² EVANGELISTA, Maria Augusta. **Depoimento**. Uberlândia. 10/04/2002.

João estava ali, velando o corpo de uma sobrinha morta por afogamento um dia antes do assalto; e seria impossível que João pudesse chegar à cidade e retornar para à fazenda na mesma noite, pois caíra uma forte chuva e, mesmo que houvesse um carro para conduzi-lo, seria muito difícil fazer o trajeto sem ser visto, já que a estrada era de difícil acesso, sobretudo em dias chuvosos.

Mesmo diante desses argumentos apresentados, os policiais e familiares de Geraldo Malaquias não deram crédito às palavras do fazendeiro, que ainda assim lhes pediu para não “judiarem” mais de João, pois ele se encontrava em péssimo estado de saúde: sentia dores por todo o corpo e estava com os pés bastante inchados - embora o fazendeiro tivesse lhe aplicado uma injeção de penicilina. Os integrantes da diligência almoçaram na casa de Antônio Marquez, exceto João, que recusou e permaneceu de fora da casa “com ares de profunda mágoa”²³.

Quando retornou à delegacia, João Relojoeiro foi novamente interrogado, mas dessa vez, negava veementemente qualquer acusação que lhe era imposta, e desmentiu a confissão anterior de participação no roubo. Segundo ele:

[...] tais fatos foram contados a autoridade com medo de apanhar da polícia, mas, que não constitui verdade, porque o declarante não participou de tal assalto e nada tem que se haver(sic) com o fato delitoso; que dormiu, na verdade, de domingo para segunda-feira em casa de Gentil de tal, pai do menor Belchior e que de (...) segunda para terça dormiu em casa de João Camilo, conhecido por Lico nesta cidade tomando na Quarta-feira a direção de Tônico Marquez, no Panga [...].²⁴

Após a assinatura desse depoimento, o Inquérito nº 806 foi encaminhado à Justiça Criminal, saindo da alçada da polícia administrativa.

²³ FÓRUM ABELARDO PENNA. **Processo nº 811**. v.1, Op. cit., depoimento de Antônio Marquez, p.172.

²⁴ FÓRUM ABELARDO PENNA. **Inquérito Policial**, nº 806. Op. cit., depoimento de João Luiz Fagundes. Uberlândia, 16/08/1956.

18 de agosto de 1956 (Sábado)

Entre 18 a 28 de agosto, João Relojoeiro, Antônio Valentino e Belchior Custódio permaneceram detidos na cadeia local, no entanto, foram poupados das agressões que vinham sofrendo. Nesse período, o delegado e os investigadores foram participar da 2ª. Semana de Estudos Policiais em Belo Horizonte, onde o investigador Luiz Dias permaneceria, para concluir seus estudos na Escola de Polícia. Uma curiosa coincidência fez com que, durante esses dias, também seguisse para a capital uma comissão de políticos do PSD de Uberlândia, a fim de reivindicar, do Secretário de Segurança Pública, mais equipamentos e um melhor aparelhamento para a delegacia da cidade. Aproveitaram, na ocasião, para pedir o envio de um investigador substituto para Luiz Dias e, assim, dar prosseguimento às buscas das joias roubadas no rumoroso assalto da joalheria A Royal. Foi, então designado para o caso o investigador Vicente Ribeiro Veiga.

Participaram dessa comissão: Elpídio Aristides de Freitas - presidente do PSD; Antônio Tomaz Rezende - primeiro vice-presidente do partido; Walter Testa - segundo vice-presidente e vereador do partido - Odilon Custódio Pereira - presidente do sindicato rural; Abalém Moruta - membro do partido; Antônio Fernandes de Oliveira - vereador do partido; e Gleides Lemos - membro do partido. Em Belo Horizonte, juntou a eles o deputado estadual Tubal Vilela da Silva, eleito pelo PSD.

29 de agosto de 1956 (Quarta-feira)

Retornaram da capital, no dia anterior, o delegado e os dois investigadores Napoleão e Veiga. Já, nesse dia, o carcereiro Filogônio de Alcântara - conhecido como Filó - recebeu ordens para entregar os presos Antônio Valentino e João Relojoeiro aos investigadores para mais uma “diligência de averiguação das joias”. De acordo com os depoimentos do carcereiro, os presos foram retirados da cadeia por

volta das 15h e conduzidos pelos investigadores Napoleão Alves e Vicente Veiga; Roberto Testa - vulgo Bebé - dirigia o carro usado na diligência e usava “traje de passeio”.

O carcereiro considerou aquele procedimento incomum, pois os presos estavam sob guarda da justiça e à espera de julgamento; tal atitude, também não se justificava porque o inquérito policial já se encerrara e não havia autorização assinada pelo juiz de direito - única autoridade apta a permitir a saída de presos da cadeia. Filogônio procurou, então, o delegado Bolivar, que o tranquilizou, afirmando ter recebido autorização verbal do juiz. Resistente às ordens e a fim de confirmar a autorização, o carcereiro telefonou ao juiz Costa Carvalho, mas este não se encontrava no fórum. Quem o atendeu foi o escrivão, o qual o aconselhou a obedecer sem questionar a ordem do superior, “que deveria saber o que fazia”. O carcereiro, então, entregou os presos aos investigadores e a Bebé. Segundo informou em juízo, “Antônio Valentino estava em perfeito estado de saúde e João Relojoeiro reclamava de dores pelo corpo e estava com os pés um pouco inchados”²⁵. Saíram na quarta feira à tarde. Esclareceu-se, posteriormente, que a autorização verbal fora dada por telefone e seguida de conselhos para que o delegado tomasse cuidado com os réus: se houvesse qualquer problema, o juiz seria responsabilizado. Não sabemos ao certo quais os termos dessa conversa e se de fato ela aconteceu, não foi coletado depoimento do juiz sobre o fato.

Nesse dia a caravana seguiu para a fazenda Água Limpa, propriedade de Vadico Bernardes - ex-delegado da cidade e amigo de Geraldo Malaquias. Em um veículo, estavam os investigadores Veiga e Napoleão, os acusados João Relojoeiro e Antônio Valentino e Roberto Testa; em outro, Geraldo Malaquias Marques e um empregado, carregando cobertores e mantimentos. Ao que tudo indicava, esta “diligência” seria demorada. Chegaram em Água Limpa “anoitecendo”, e foram recebidos por Dutra - empregado de Vadico Bernardes e “tomador de conta” do local. Esse lugar seria o palco dos atroz acontecimentos vivenciados pelos acusados.

²⁵ FÓRUM ABELARDO PENNA. **Processo nº 811**. v.1, Op. cit., depoimento Filogônio Alcântara, p.41/verso.

Antônio Valentino sobrevivente, e quem narra esses episódios. Segundo ele, quando chegaram ao local:

[...] Bebé pegou em um dos braços de João Relojoeiro e o investigador Veiga no outro, levando-o para dentro da casa; que Bebé entregou o prêso aos investigadores, Napoleão e Veiga, que logo passaram a espancá-lo; que o investigador Veiga bateu com um ‘rabo de tatu’ lá encontrado e o investigador Napoleão com uma revista dobrada; que ‘o samba dêles lá durou uns vinte minutos; que logo após, o sr. Bebé ‘garrou’ e lhe meteu a mão, na cara, tendo caído, Bebé meteu-lhe o pé no braço esquerdo [...] que depois, ainda no mesmo dia, à noite, os investigadores referidos ‘arrumou’ um cabo de [...] enxada, guatambú, é ‘pôs’ João Relojoeiro no pau de arara, dentro de um quarto, o que viu da porta, onde se achava, em pé [...] que ainda despejaram água na boca de João Relojoeiro; que eles mesmos ‘diz’ que João Relojoeiro ficou cinco horas no dito pau de arara; que êle, interrogado, durante ditas cinco horas, ficou sentado de castigo; que João Relojoeiro foi tirado do pau de arara lá pelas três quatro horas da manhã; que, logo após, deitaram João Relojoeiro numa cama; que foram êle, depoente, e o investigador Napoleão, que carregaram João Relojoeiro para cama; que êle depoente, também deitou noutra cama, à ordem do investigador Veiga, tendo sido amarrado a João Relojoeiro, por meio de uma corrente; que todas as noites foram amarrados com dita corrente (...)”²⁶.

30 de agosto de 1956 (Quinta-feira)

Pela manhã, Antônio Valentino foi ordenado a preparasse um banho de folha de fumo para João Relojoeiro. Antônio, levando-o para fora da casa aplicou-lhe o remédio. Por estar muito debilitado, João não conseguia sequer andar. Depois do banho, o investigador Veiga deu uma surra em João com um *pau de mamona*. Passadas duas horas, embora a vítima já apresentasse alguma melhora, arrastava-se ao chão “como uma criança”. Antônio Valentino tinha permissão para comer as “raspas” que lhe eram dadas, mas João nada podia comer ou beber. À noite, Veiga saiu para pescar nas imediações da fazenda: levava

²⁶ FÓRUM ABELARDO PENNA. **Processo nº 811**. v.3, Op. cit., depoimento de Antônio Valentino, p. 418/verso.

consigno Antônio e o tinha sob constante mira: o negro era obrigado a cumprir ordens como se fosse criado dos policiais.

31 de agosto de 1956 (Sexta-feira)

Nesse dia, João acordara com muita dificuldade para andar; então o investigador Veiga fez uma muleta de mamona para ele. João andava amparado e, segundo Antônio Valentino: (...) que João tinha dificuldade até para obrar (...) que dito João obrava e urinava sangue (...)²⁷

Mais tarde, um pouco recuperado e já caminhando sozinho, João Relojoeiro foi obrigado, pelo investigador Veiga a “puxar uma tóra” amarrada pela cintura. Com muita dificuldade, caindo às vezes, ele puxava a madeira por mais de 20 minutos; mas, toda vez que caía, o investigador Veiga batia-lhe com o rabo de tatu²⁸. Em outro momento, Veiga atirou num calango, e Napoleão disse que o lagarto seria “bom para João comer” e ordenou a Valentino que fosse buscá-lo para dar a João. Amarrado a uma vara, o calango foi colocado e retirado da boca do relojoeiro umas cinco vezes, até que se despedaçou e foi atirado fora. Depois disso, Veiga ainda matou um tatu, cuja carne serviu de comida para todos, exceto João, que teve que comer pedaços do fígado e tripas - empurrados com a mesma vara utilizada na tortura com o calango. Nesse episódio, estavam presentes Napoleão, Veiga e Roberto Testa; Geraldo Malaquias ficou dentro de casa, dizendo que não queria ver aquilo.²⁹

01 de setembro de 1956 (Sábado)

²⁷ Idem, v.1, depoimento de Antônio Valentino, p.50.

²⁸ FÓRUM ABELARDO PENNA. **Processo nº 811**. v.3, Op. cit, depoimento de Antônio Valentino, p.419.

²⁹ Idem, p. 419.

⁶³ Idem, ibidem, p. 419.

Neste dia, Roberto Testa – ao ver Antônio Valentino – disse-lhe:

[...] caguei alí atrás de uma laranjeira e dirigindo-se ao interrogado, determinou que fosse buscar uma parte das féses para João Relojoeiro comer; que cumprindo a determinação, trouxe um pouco de feses na ponta de uma pau e pôs na bôca de João (...) que o investigador Napoleão, não dando João conta de engulir as féses, expremeu caldo de limão sôbre as mesmas, tendo então, João engulido [...]³⁰

Mais tarde, Valentino foi obrigado a cavar uma sepultura de mais ou menos “um palmo e meio de profundidade” – onde colocaram João – e chamaram Antônio para presenciar a cena “engraçada”. João ficou coberto de terra, só com os pés de fora; com o rosto inteiramente soterrado, ele se debatia pela falta de ar. Presenciaram esse episódio Geraldo, Roberto Testa, Walter Testa e Tobias Aguirre - os dois últimos tinham acabado de chegar.

À tarde, veio se juntar ao grupo o delegado Bolivar Malachias e a cúpula se reuniu para decidir o destino de João Relojoeiro: como seu estado de saúde era precário, piorando à medida que se intensificavam as torturas, decidiu-se que seria levado um médico para examiná-lo. Walter Testa e o delegado voltaram para a cidade; o investigador Napoleão e Geraldo Malaquias saíram de lá quando anoitecia. Geraldo disse que iria trazer o médico naquele dia mesmo, mas isso não aconteceu.

02 de setembro de 1956 (Domingo)

Na manhã daquele dia, Veiga, único acompanhante dos presos na fazenda, perguntou a João se ele queria um travesseiro: ele aquiesceu. Veiga, então, o puxou pelos cabelos, empurrou terra para debaixo de sua cabeça e o pisoteou nas costas. Em Uberlândia, o médico Duarte Ulhôa Portilho foi procurado, no Hospital Santa Catarina, por Geraldo Malaquias para “atender a um doente a pedido

da polícia³¹, por ser médico da família Testa, Duarte se prontificou a acompanhá-lo. Quando chegaram à Água Limpa, o paciente encontrava-se com uma venda nos olhos - segundo informaram ao médico, seria para que o acusado não o visse. A pedido do médico, a venda foi retirada, prosseguindo-se assim ao exame:

[...] fez o exame com os aparelhos comuns, para aferição da pressão, ausculta, e temperatura; que constatou estar o paciente, quanto à pressão, máxima onze e mínima sete; que, tendo feito ausculta sumária, constatou apenas estar o paciente com extracístole; [...] que o estado da vítima era uma repercussão do que o coração sofria [...] a extracístole significa um sofrimento do musculo cardíaco, de uma causa que pode estar localizada nele ou fóra dêle; que o paciente tinha um estado discretamente febril, apresentando ligeira elevação de temperatura, sendo um pouco mais de trinta e sete e meio, não atingindo trinta e oito gráus, que apenas constatou lesões superficiais, que não lhe deixava prever um perigo de morte iminente; que não pode constatar a causa do inchamento das pernas, mas lembra-se que o paciente tinha escoriações nas mesmas [...] aplicou um analgésico, muscular, uma injeção de coramina e uma de sedacófa, sendo esta um analgésico, porque o paciente queixava-se dôres nas pernas; que o paciente também queixava de dôr no emerotorax; que deixou uma amôla de desacófa, afim de ser aplicada caso houvesse necessidade [...] suspeitou de ter havido sevícias na pessôa da vítima; que a vítima apresentou contusões e escoriações superficiais e generalizadas, que se apresentavam em quase todo o corpo; [...] que não tem elementos para dizer se o paciente era ou não cardíaco; que nunca teve notícia desse paciente, não sabendo se era portador de lesão cardíaca (...)³²

Terminada a consulta, João Relojoeiro pediu para ser colocado ao sol, no que foi atendido com ajuda do médico e de Antônio. Ficou encostado a uma parede da casa. O médico Duarte foi levado de volta à cidade por Tobias Aguirre, que o havia trazido até a fazenda. Permaneceram no local Geraldo Malaquias, João, Antônio Valentino e o investigador Veiga. João ficara recostado em “*duas folhas de janela,*

³¹ FÓRUM ABELARDO PENNA. **Processo nº 811.** v.3, Op. cit., depoimento de Duarte Ulhôa Portilho, p. 494.

³² FÓRUM ABELARDO PENNA. **Processo nº 811.** v.3, Op. cit., depoimento de Duarte Ulhôa Portilho, p. 494/verso e 495.

beirando a parede". Por volta das 16h, Tobias Aguirre regressou e percebeu que João Relojoeiro estava morto ao encontra-lo recostado no mesmo local em que o haviam deixado duas horas antes.

A morte do preso gerou tensão entre os que estavam na fazenda. Tobias Aguirre voltou imediatamente para à cidade e informou ao Delegado Bolivar Malachias e o investigador Napoleão. Este, por não ter voltado mais à fazenda desde a noite de sábado, enviou um recado a Veiga: pedia para que "aguentasse a mão mais um pouco". O delegado tomou as providências necessárias para a retirar o corpo do relojoeiro da fazenda sem despertar muitas suspeitas. Convocou a empresa funerária Santa Clara, do senhor. Olavo Chaves: pediu que fossem buscar o corpo do preso, na fazenda Água Limpa, mas que voltassem mais tarde da noite para evitar "aglomerações ou curiosidade pública"; e ainda que o deixassem no necrotério até a chegada dos médicos-legistas de Belo Horizonte.

Na fazenda, quando o carro da funerária chegou, encontravam-se Walter Testa o investigador Veiga e o preso Antônio. Olavo Chaves é quem descreve a cena:

(...) o investigador Veiga entregou um litro de álcool para o depoente lavar as mãos, enquanto o dito Veiga e Walter Testa, que comiam carne assada e ovos, convidaram ao depoente para comer e ao mesmo ofereceram bebidas, tendo o depoente recusado (...) ³³

O corpo do Relojoeiro foi levado ao necrotério da cidade naquela noite; o médico-legista só chegou após três dias. João Luiz Fagundes - vulgo João Relojoeiro, João Uberaba ou ainda João Ourives - com 29 anos, deixou viúva Maria Augusta Fagundes e órfão Wagner Fagundes, de 1 ano.

O desfecho da saga: de algozes a réus

³³ FÓRUM ABELARDO PENNA. **Processo nº 811**. v.1, Ibidem. Depoimento de Olavo Chaves, p. 167.

Vários elementos utilizados para compor esse diário foram retirados dos autos do processo criminal instaurado para investigar a morte do preso João Luiz Fagundes, cuja repercussão foi amplamente registrada nos jornais e na memória de muitos moradores. A população reagiu indignada. Os rumores do crime circulavam de boca em boca: dizia-se que João era apenas um bode expiatório naquela história. O comentário geral era de que o assalto fora forjado pelo sócio proprietário Geraldo Malaquias, para saldar dívida de jogo. As evidências nos dão sutis indicações de que, quando os cunhados de Geraldo - que nem sempre souberam da farsa - perceberam o golpe, resolveram levar até o fim a acusação sobre o relojoeiro, pois estava em jogo o nome da família Testa. Seria um escândalo! Mesmo assim, a morte do acusado repercutiu de forma ainda pior do que esperavam: vieram à tona todos os detalhes sobre as violências e arbitrariedades cometidos contra inocentes. Os jornais cobriam todo o caso; dedicando páginas e páginas diariamente ao “trágico assassinato” de João Relojoeiro. Em todos os cafés, em todas as esquinas, nos estabelecimentos comerciais, entre vizinhos: todos comentavam o assunto.

Um grupo de pessoas tendo à frente Antônio Marquez quis invadir o cemitério São Paulo, onde se encontrava o corpo do relojoeiro a espera da autópsia. Cogitava-se a retirada do cadáver de lá; saíam com seus despojos pelas ruas da cidade – Desfile? Passeata? Procissão? - A população clamava, acima de tudo, por justiça. Alguns preferiram as vinganças anônimas, cartas furiosas e bolos recheados com calangos endereçados à família Testa, nos muros de suas residências outros escreviam - com fezes - palavrões e xingatórios contra eles.

Tão logo o caso foi assumido pela Promotoria Pública, que elaborou a denúncia, um delegado substituto assumiu as investigações preliminares. Verificaram-se as falhas graves no inquérito; havia negligência até mesmo quanto as provas encontradas na joalheria, pois estas não foram encaminhadas para o exame de impressões digitais em Belo Horizonte. Ao serem examinadas constatou-se ausência de vestígios de manipulação por parte dos acusados. Em outras palavras, eles jamais poderiam ter sido

incriminados sem uma prova que os envolvessem diretamente ao assalto. Além disso, as evidências encontradas na loja indicavam que o buraco no teto da joalheria havia sido feito de dentro para fora, e não ao contrário; isso prova que, quando a madeira do forro foi cerrada, o possível ladrão ou os possíveis ladrões se encontravam no interior do prédio e saíram tranquilamente pela porta da frente, não havia sinal de arrombamento.

A ação penal contra os envolvidos no assassinato de Água Limpa foi dividida pela Promotoria Pública em duas fases. A primeira se daria a partir da prisão dos indiciados até a viagem do delegado e dos investigadores a Belo Horizonte, no dia 17 de agosto; a segunda abrangia o período de 29 de agosto, quando os presos foram levados à fazenda Água Limpa, com o desfecho em 2 de setembro. Dessa forma, correram dois processos paralelos; o primeiro indiciou os investigadores Luiz Dias e Napoleão Teixeira, Tobias Aguirre e Wilson Testa, por crime de lesão corporal contra a pessoa de Antônio Valentino, João Luiz Fagundes, Belchior Custódio e Gentil Alves; o segundo, indiciou Roberto Testa, Walter Testa, Geraldo Malaquias, Bolivar Malachias e os investigadores Napoleão Alves Teixeira e Vicente Ribeiro Veiga por crime de violência arbitrária seguida de morte. A divisão se fundamenta no laudo da autópsia, cuja conclusão era de morte por choque traumático devido o agravamento das sevícias contra João nos seus últimos três dias de vida.

Procuramos um médico-legista da Universidade Federal de Uberlândia - Ademir Rocha – para ouvir seu parecer sobre o laudo: de acordo com a análise, o relatório em si não traz elementos suficientes que permitam tal conclusão. Para ele, as lesões ali descritas não levariam, juntas ou separadas, à morte de uma pessoa; costelas quebradas, escoriações e equimoses em diversas tonalidades e generalizadas não provocaram, em si, a morte de João³⁴. Com base em alguns elementos do laudo – a exemplo da presença de “líquido sanguinolento fluindo das fossas nasais” na descrição da médica-legista Alda Lopes - e na fala de alguns devotos do relojoeiro que afirmaram que, mesmo após três dias de sua morte, “escorria aquele

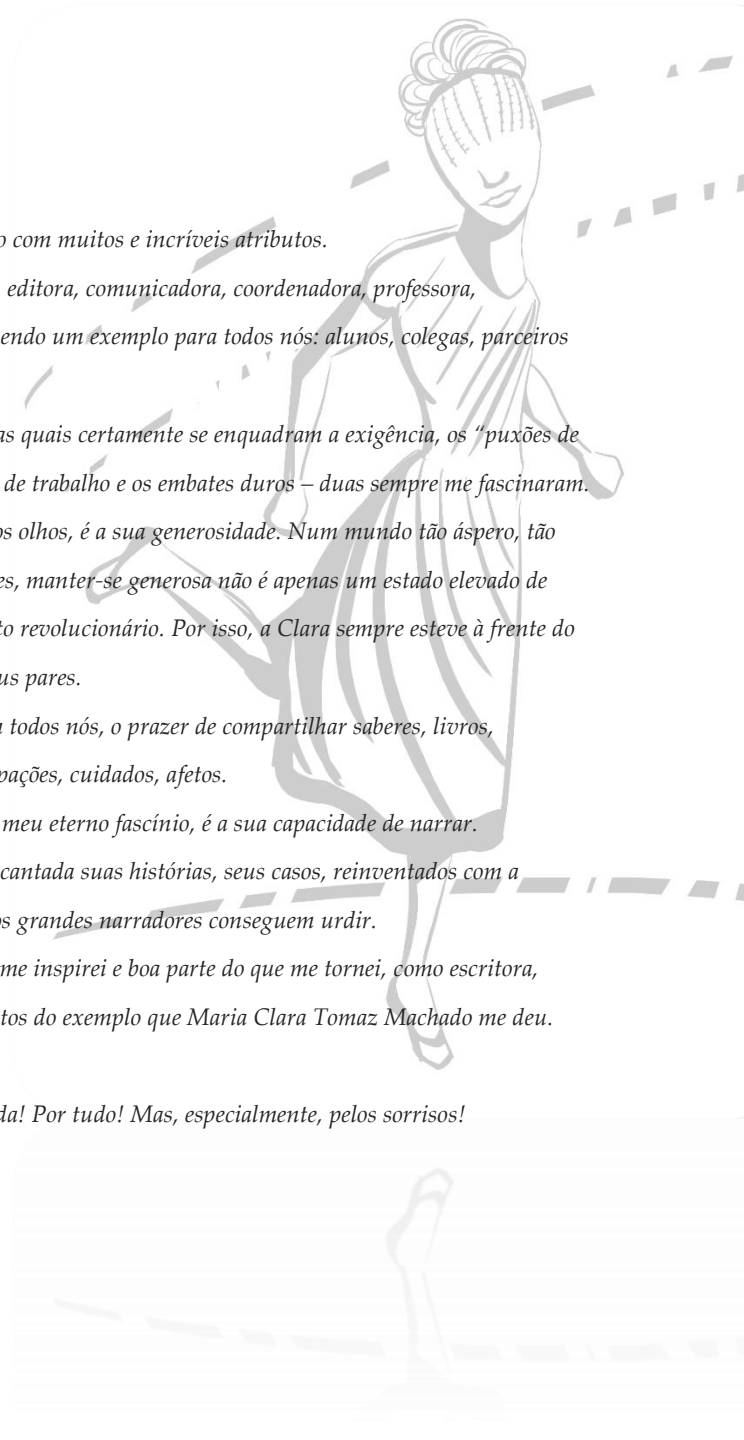
³⁴ ROCHA, Ademir. **Depoimento**: Uberlândia, 03/06/2002

sangue vivim”, o parecer de Ademir Rocha nos levou a supor, como causa da morte de João Luiz Fagundes, uma possível pneumonia – contraída durante a fuga, quando passou uma noite inteira imerso no córrego - associada aos maus tratos e à falta de alimentação, que pode, ter agravado seu estado de saúde.

O que nos importa nessa discussão é que, da maneira como a promotoria interpretou o laudo da autópsia - seccionando as ações em duas partes -, contribuiu para que várias pessoas implicadas diretamente nas torturas e na morte de João tivessem uma penalidade mais branda, pois seriam julgados apenas pelo crime de lesão corporal, sem intenção de dolo. Nesta perspectiva, apenas as pessoas que estiveram com a vítima durante os seus últimos três dias de vida responderam judicialmente pelo assassinato do preso.

Ao analisarmos os sete volumes da Ação Criminal de Violência Arbitrária e Homicídio³⁵ movida contra Roberto Testa, Walter Testa, Geraldo Malaquias Marques, Bolivar Malaquias, Napoleão Alves, e Vicente Veiga, observamos que cada acusado recebeu tratamento diferenciado pelo sistema judicial, tanto no período de prisão preventiva - que ocorreu parte em Belo Horizonte, parte em Uberlândia e ainda em Araguari - quanto nas penas aplicadas a cada caso. Os policiais do Estado, além de julgados pela justiça comum, responderam a processo administrativo, em que o investigador Napoleão Alves também era responsabilizado pela ação de lesão corporal. Acreditamos que a absolvição da maioria dos envolvidos e a pena mínima aplicada somente aos policiais envolvidos, contribuíram para fortalecer o imaginário de santidade que se formou em torno da figura de João Relojoeiro. Dessa perspectiva, aquilo que a justiça dos homens não fez cumprir, a justiça divina tornou possível.

³⁵ Esses processos pertencem ao Fórum Abelardo Penna e estão sob a guarda do G.T. de Violência, coordenado pela professora Dra. Vera Lúcia Puga de Souza, no CDHIS/NEGUEM/UFU.



Maria Clara é um ser humano com muitos e incríveis atributos.

Por certo, como pesquisadora, editora, comunicadora, coordenadora, professora, orientadora, foi e permanece sendo um exemplo para todos nós: alunos, colegas, parceiros de percurso e de jornada.

Dentre tantas qualidades – nas quais certamente se enquadram a exigência, os “puxões de orelha”, a capacidade incrível de trabalho e os embates duros – duas sempre me fascinaram. A primeira, evidente a todos os olhos, é a sua generosidade. Num mundo tão áspero, tão cheio de vicissitudes e vaidades, manter-se generosa não é apenas um estado elevado de alma. É, acima de tudo, um ato revolucionário. Por isso, a Clara sempre esteve à frente do seu tempo e até mesmo dos seus pares.

Sua generosidade cultivou em todos nós, o prazer de compartilhar saberes, livros, documentos, insights, preocupações, cuidados, afetos.

A segunda grande qualidade, meu eterno fascínio, é a sua capacidade de narrar.

Por incontáveis vezes ouvi encantada suas histórias, seus casos, reinventados com a tessitura mágica que apenas os grandes narradores conseguem urdir.

Desta capacidade me embebi, me inspirei e boa parte do que me tornei, como escritora, editora e pesquisadora são frutos do exemplo que Maria Clara Tomaz Machado me deu.

Sou eternamente Grata!

Minha muito querida, obrigada! Por tudo! Mas, especialmente, pelos sorrisos!

Rosa.

O sorriso de Berenice: o cotidiano dos miseráveis na Cidade de Patos (1889 -1933)

Rosa Maria Ferreira da Silva

Introdução

Na segunda tese sobre o conceito de história, Walter Benjamin (1986, p. 223) recorda ao historiador que, “[...] a imagem da felicidade está indissociavelmente ligada à da salvação. O mesmo ocorre com a imagem do passado, que a história transforma em coisa sua.”

Desta forma, o historiador comprometido em “escrever a história a contrapelo”, ou seja, dar voz àqueles que foram excluídos da história dominante, não pode rejeitar impunemente o apelo dessas vozes, até então silenciadas. As camadas populares, que também foram sujeitos no processo de construção da cidade de Patos, atual Patos de Minas¹ são, como na tese de Benjamin, as vozes que apelam por sua redenção.

No tecido urbano no qual as elites se digladiaram, sua presença histórica foi apagada. Da mesma forma, na narrativa que produziu uma história ausente de conflitos, sua presença foi, igualmente,

¹ A cidade de Patos de Minas está localizada na região do Alto Paranaíba, em Minas Gerais. Seu núcleo urbano original foi construído entre o final do século XIX e início do XX, como resultante e resultado do conflito das elites locais representadas, respectivamente, pelas famílias “Borges e Maciel”. A reflexão compõe nossa tese de doutorado, intitulada: “listada nas referências, ao final do capítulo. Cf. SILVA (2015).

elidida². Para o historiador forjado numa geração que se afastou do historicismo, não é possível rejeitar o apelo que a corveia lhe dirige. Como o anjo de Klee, prefere encarar fixamente o passado e se propor a juntar os fragmentos de um passado que se acumula, trágico e disperso, sob os monumentos de Patos de Minas.

Os estilhaços deste passado se espalham por um sem número de trilhas. Para vê-los basta deslocar o olhar. Quando a vista se derrama por sobre as ruínas do tempo, voltando-se para o extremo norte, na região de brejos e da Lagoa dos Patos... ou quando se dirige para sudoeste, descendo pelas encostas da Várzea, até desbarrancar “lá embaixo”, no Rio Paranaíba, a pesquisa os ilumina: pretos... pobres... putas. A legião dos aflitos que vivia sob condições miseráveis.

O lugar dos aflitos

A Várzea, o único bairro da Villa de Santo Antônio dos Patos, recebeu o nome por derivativo da sua própria definição: terrenos baixos, planos, que margeiam rios e ribeirões. Já era lugar de habitação dos pobres quando a Câmara Municipal, em 1874, registrou seus limites.

Todavia, pelo menos até 1917 a única rua que chegava à Várzea era a Rua dos Ferreiros. Dentro do bairro não havia ruas. Havia

² Ainda que o memorialista Geraldo Fonseca reconheça nas primeiras páginas de *Domínios de Pecuários e Enxadachins*, 1974, que o território de Patos foi originalmente ocupado por negros fugidos de Paracatu e Goiás, sua leitura da história de Patos de Minas vai ao encontro da leitura oferecida por Oliveira Mello, na qual as camadas populares não aparecem como sujeitos. Dos dois autores, consultar as obras: MELLO (1971) e FONSECA (1974).

“caminhos” dentre os quais aquele que, a partir de 1911, levaria ao Cemitério.

Na Várzea corriam “trieiros”: trilhas que sulcavam os matos, permitindo o trânsito dos habitantes. O bairro também não receberia os melhoramentos de água encanada e energia elétrica, disponíveis para os habitantes do centro desde o começo da década de 1910.

A Várzea compunha o “subúrbio”: lugar de gente humilde. Integravam o “subúrbio”, os terrenos em “roda da lagoa”: a Lagoa dos Patos, margeada pela Rua da Lagoa, posteriormente Rua “Major Jerominho”; e, ainda, a “Lagoinha”, na saída para Paracatu. Tratava-se de zona de brejos e alagadiços, densamente povoada. Como na Várzea, também ficaria sem água encanada e às escuras. Conforme parecer do vereador Agenor Maciel, a respeito da colocação de lâmpadas na “antiga rua da Lagoa”, o pedido era um “despropósito”. Afinal, “há ruas centrais na cidade [...] que não gozam deste benefício, por falta absoluta de verba...” (MELLO, 2006, p. 203).

Na década de 1920, jornais e atas da câmara referem-se à região como o “Bairro da Lagoa”, em substituição ao genérico “subúrbio”, “beira” ou “roda” da Lagoa³. Pouco depois, em fins da década, a denominação que enverga até a atualidade: “Bairro do Rosário”.

É em sua direção que a negrinha saltita.

Ela vem correndo, pulando para o alto, provavelmente convencida de que tem asas nos pés. Como licença poética, a

³ A referência se encontra na edição de 4 de dezembro de 1921, do Jornal “O Trabalho”. Na primeira página o periódico faz alusão à drenagem de parte da Rua Desembargador Frederico, construída “sobre brejo”, tornando “transitável” o trecho que ligava o centro da cidade de Patos ao “populoso Bairro da Lagoa”. Ver: ESTÁ EM CONSTRUÇÃO. **O Trabalho**. Cidade de Patos, Minas, 4 de dezembro de 1921. Ano I, n. 12, p. 1. Arquivo Documental de Patos de Minas.

imaginação histórica nos permitiu “batizá-la” de *Berenice*, representação de todos os pretos, pobres e demais excluídos, fosse do tecido urbano ou da narrativa histórica, tecida sob o ponto de vista das elites. De onde menos se espera, ela irrompe: inusitadamente no instantâneo de uma foto de família⁴.

É o *sorriso de Berenice*, trazido pelos ecos do tempo, que convoca o historiador a desvelar o cotidiano dos seus, imiscuir-se nele, perceber seus cheiros, tentar ouvir os seus sons.

Sabemos que o dia a dia está “lá”, na tessitura diária do “outro”. Deixou-se registrar pelos documentos e, como tal, é passível de leitura. Mas, não se mostra na grandiloquência das manchetes dos jornais ou das memórias escritas. Como a própria “Berenice”, deixa seus rastros para o reconhecimento do futuro... nos “vãos”.



Fotografia 1. Passeio familiar. Em segundo plano: a menina negra saltita.

⁴ É possível que a fotografia não tenha sido feita na cidade de Patos. Não obstante, devido a importância metodológica e simbólica da imagem, a historiadora julgou por bem manter o texto original, porém informando o leitor, em nota de pé de página, e modificando a legenda.

O historiador encontra as moradas na normatização das condutas e nas memórias de velhos. Através destes compreende que os pobres da Várzea e da roda da Lagoa, viviam em casebres miseráveis, sem “eira nem beira”. Não chegavam aos “dezoito palmos de pé direito, da soleira à linha do telhado”⁵. Eram simples “meias-águas”, erguidas com pau a pique e paredes barreadas⁶.

Pela permanência de certos hábitos, é certo que os dias começavam antes do nascer do sol. Mal os galos cantavam, espalhados pelo arrabalde e pelos quintais das grandes casas do centro, os corpos escorregavam dos colchões de capim e pisavam os pés rachados no chão de terra batida. Começava a lida.

Nos tempos do Império, antes do fim da escravidão, mulheres livres e negras forras corriam a ascender o lume. Chegada a República, nada muda. As mulheres acodem ao braseiro, fogão de lenha simples, pouco mais que um fogareiro, e se põe a soprar os gravetos. Aceso o fogo, ali se esquentava água adoçada com rapadura. Café era luxo. Não tinha. Era a água doce que ajudava a “descer” os bocados de broa de milho sem fermento, assada de véspera⁷. “Forrado o estômago”, os pés sulcavam os trieiros, para a busca diária do sustento.

Com relação às profissões exercidas pelos homens, a documentação fornece registro. O historiador encontra referências

⁵A exceção das casas construídas na Várzea e na Beira da Lagoa, o Código de Posturas de 1870 proibia a construção de casas na Vila, com menos de 18 palmos de pé direito. Cf. FONSECA (1974, p. 69).

⁶ A referência se encontra nas memórias de D. Risoleta Maciel Brandão sobre a visita de Carlos Chagas a Patos: “*Entretanto o sentido de Carlos Chagas estava nas meias-águas dos bairros pobres, Várzea e beira da Lagoa: moradias de paredes barreadas, propícias ao esconderijo de barbeiros*”. BRANDÃO (1981, n.p.).

⁷ Informação fornecida em 2014, por João Otávio Coêlho, museólogo do Memorial Casa da Cultura do Milho em Patos de Minas.

desde 1870, dispersas no Código de Postura promulgado naquele ano, em capítulos que abordam as ações previstas em casos de incêndio e o porte de armas: carpinteiros, ferreiros, pedreiros, lenhadores, porqueiros, sapateiros, vaqueiros, empregados em roças. Mas, surpreendentemente, também as encontrou referenciadas num mapa de frequência escolar, datado de 1886.

Trata-se da “*Escola Nocturna da Villa de Santo Antônio dos Patos*”, que funcionou na Várzea sob a regência do Professor Valeriano Rodrigues Souto, arquivado no Arquivo Documental de Patos de Minas. Além das profissões já referenciadas pelo Código de Posturas, o quadro de frequência revela um *seleiro* e uma profusão de incompreensíveis “*agencias*”. Sobre o termo, pesquisando sobre a grafia das profissões correntes no século XIX, Cláudia Mauch percebeu que:

[...] muitas profissões iguais ou semelhantes podem ter sido escritas e transcritas de formas diferentes no registro (exemplo: comieiro, cumeeiro, cumiero, camiero), ou, inversamente, ocupações diferentes grafadas de forma parecida (exemplo: carreiro, corrieiro, correeiro). Outras, por sua vez, são difíceis de classificar, como *agência*, *agenciador*, *aparelhador*, *corredor* [sic]. (MAUCH, 2012, p. 419).

Ainda que não seja possível definir com exatidão o que fazia um “*agencia*”, é possível, porém, deduzir. De acordo com o “*Diccionario da Lingua Brasileira*”, de Luiz Maria da Silva Pinto, publicado em 1832, o verbete “*Agencia*” é um substantivo feminino. Porém, referia-se a um “[...] estado do que està em acção”.

Do ponto de vista figurativo era um “modo de ganhar a vida. Emprego do que trata de negócios.” Da mesma forma, o verbo “*agenciar*” é definido por: “Trabalhar por adquirir. Tratar de algum negocio. Fig. Adquirir. Fazer que succeda. Fazer por conseguir [sic].” (Cf. PINTO, 1832).

É pertinente supor que “agencia” era um jargão corrente, uma espécie de gíria que, atualizada, corresponderia ao indivíduo que “está correndo atrás” ou aquele que “se vira”. Pode ser tanto um “faz tudo” quanto um “catireiro”, expressão usual na região do Triângulo Mineiro e Alto Paranaíba, e que se refere à pessoa que “troca coisas”, recebendo ou não dinheiro no negócio. Aliás, “catira” e “catireiro” não aparecem no Dicionário Luiz Pinto...

De acordo com esse raciocínio, é possível inferir que o “agencia” abraçava qualquer tipo de atividade, tornando-se mestre nas “artes do fazer” e nas “astúcias sutis” que Michel de Certeau (1994) observou como inerentes ao processo de “invenção do cotidiano”. Distantes da celebração dos cânones do mundo do trabalho, os “agencias” não tinham emprego fixo e certamente resistiam à normatização que se ia impondo através do Código de Posturas de 1870. Tanto podiam capinar lotes, limpar quintais, trocar telhas e “jagunçar”, quanto buscar a sobrevivência através de atividades condenadas pelo Código, como o jogo, a esmola e a venda de objetos roubados:

[...] O jogo era proibido aos escravos, aos menores de 21 anos e aos caixeiros, mesmo nas casas licenciadas. O banqueiro infrator sofria a pena de prisão por oito dias e multa de 5 a 15 mil réis. O homem livre que fosse encontrado jogando com as pessoas mencionadas, era preso por oito dias e pagava multa, que variava de 20 a 30 mil réis. [...] Aos escravos era proibido venderem objetos de qualquer valor, a não ser que para isso tivessem ordem escrita de seus senhores ou administradores. [...] Era proibido pedir esmolas, para qualquer invocação, dentro da vila ou distritos, excetuando-se: os festejos do Espírito Santo, São Sebastião e Santo Antônio, os que estivessem autorizados por promessas, os irmãos do Santíssimo Sacramento, das Almas ou do padroeiro do lugar”. (FONSECA, 1974, p. 69; 71).

Chegada a República, os “agencias” continuariam resistindo à normatização de condutas e à ideologia do trabalho, esmolando, roubando e jogando. As referências são recorrentes nos jornais. Na

primeira fase do jornal “Trabalho” aparecem no noticiário de roubos e mendicância, publicados em 1906. Quase dez anos depois, continuariam a ser alvo do policiamento moral, também pelos jornais ligados à família Borges.

No jornal a “Carapuça”, de 16 de setembro de 1915, o redator afirma que o jogo é a “maior das enfermidades sociais”. Em 13 de julho de 1917, o jornal “O Riso” cobraria uma atitude do Delegado, face a reabertura dos “Clubs de Jogatina”, em flagrante desrespeito à proibição do jogo pelo Código de Posturas. E, em 20 de maio de 1915, insistiria na condenação dos “falsos mendigos”, aptos ao trabalho, mas que preferiam esmolar.

Porém, a despeito da campanha em prol das virtudes do trabalho, a mendicância perduraria pelas décadas seguintes, dialeticamente se “conformando e resistindo” à normatização. Em 1930, quando o esmolar era permitido somente aos sábados, Lourenço Gato, o “Gatinho”, agenciava coisa de cinco “pedideiras”, colocadas em pontos estratégicos da cidade:

[...] Dizem que, quando chegou a notícia da revolução estourada, o Lourenço Gato, pedidor de esmola bem organizado – tanto que controlava, em média, cinco “pedideiras” que saíam aos sábados – único dia permitido para o esmolar nas ruas da Patos antiga – saiu anunciando esquina aqui, quebra acolá: “Estourou a guerra entre os de baixo e os de cima”. Com isto, o Gatinho (como também era chamado) queria dizer, na sua ignorância, que a luta entre Borges, os de baixo, e Maciéis, os de cima, havia estourado[sic]. (FONSECA, 1983, p. 12).

A resistência ao mundo do trabalho refletia, sobretudo, a resistência a uma perspectiva de vida estranha ao mundo dos pretos e pobres. Tanto o trabalho “lícito” quanto o esforço extra para a educação formal, não redundariam em melhoria significativa da vida. A realidade cotidiana demonstrava, ao contrário, que os atores sociais ocupavam suas posições em conformidade com o seu nascimento, ou

seja, com a sua pertença familiar. Assim, os valores do “outro”, o branco bem nascido, que se tornava doutor e ocupava os postos de mando, pouco ou nada diziam à legião de pobres que lutava diuturnamente pela sobrevivência, condenados de “nascença” a habitarem a beirada do rio e da lagoa. Não por acaso, a escola da Várzea, regida pelo Professor Valeriano, contabilizou índices altíssimos de evasão.

A “aula noturna” ocorria entre 19 h e 21 h, às segundas, quartas e sábados. Recebia matrículas de maiores de 14 anos, inclusive de escravos, com a permissão de seus senhores. As matérias correspondiam às mesmas vistas pelos meninos abastados do centro: leitura e caligrafia, noções de gramática portuguesa, noções de geografia e história do Brasil; as quatro operações decimais, exercícios práticos de reduções de pesos e medidas. O mapa de frequência registra que, dentre os trinta alunos da classe, apenas Christiano Alves Pereira havia sido matriculado no ano anterior, em 31 de agosto de 1885. Os demais frequentavam a escola desde setembro e novembro de 1884.

No entanto, o índice de evasão no primeiro bimestre de 1886 é de quase oitenta por cento. Apenas sete alunos frequentavam e, ainda, com substancial margem de faltas.

Para os “desaparecidos” as observações do Professor Valeriano explicam que: “Não quer freqüentar; por ocupado não tem freqüentado; mudou-se por isso não freqüenta; não sei o motivo das faltas; por estar viajando não tem freqüentado; por in cômodo não tem freqüentado; suponho ter-se retirado [sic]” (SOUTO, 1886, n.p.); e, ainda, referindo-se às ausências do escravo Honório Soares Rodrigues, registra um esclarecedor: “Está com seu Senhor na Cascata” (idem). Tratava-se, pois, de um dos escravos do Coronel

Antônio Dias Maciel, proprietário da Fazenda da Cascata. O mesmo que assinara a autorização para que Honório frequentasse a escola...

Com relação ao trabalho feminino, a documentação pouco diz. O historiador encontra uma exceção: vendedoras de hortaliças e biscoitos, citadas pelo jornal “O Riso” de 14 de janeiro de 1917. Ao criticar a carga de impostos, baixada em dezembro de 1916, o jornal informa que a tributação recaía “na quase totalidade [sobre] senhoras paupérrimas [sic]”. (CONSTA, 1917, p.2).

Afora isso, a documentação oferece indícios. A partir desses é possível concluir que as mulheres pobres sobreviviam como domésticas, lavadeiras, parteiras, “mães de leite”, pajens. Mesmo sob a República, desde a infância permaneceriam ligadas às famílias brancas do centro. “Negrinhas pegas para criar”, eram trazidas das fazendas para ajudarem as moças recém casadas, ou paridas de “pouco”. Ficariam em suas casas, “como se fossem da família”, lavando, passando, cozinhando e olhando os “meninos”, até se casarem ou “se perderem”. Então, se mudavam para um dos muitos casebres erguidos na Várzea ou na Beira da Lagoa.

Se “perdidas”, prostituíam os corpos, vendendo serviços a pobres e a ricos, a pretos e a brancos. Na linguagem comum, entre os iguais, eram “mulheres da vida”. Porém, para a linguagem untuosa que marcava as publicações dos letrados, tratava-se de “marafonas”, em cujas casas a virtude era consumida pelo vício e pelo crime:

[...] Na manhã de 3 foi assassinado numa meia agua do outro lado da Lagôa, nesta cidade, residencia de duas marafonas, sem que se saiba, alem da cachaça, o outro móvel do crime, o individuo filho desta cidade Antonio Simão. O assassino, Albino de Aquino Nunes, é homem dado á embriaguez e, quando passa dias bebendo, fica em estado de vigília, fóra de todo o raciocinio, e foi preso desse delírio que cometeu o crime. O assassino velou junto ao cadáver por muito tempo sem que a policia o incomodasse e ainda se acha dentro da cidade e fóra da cadeia!!! [sic]. (ASSASSINATO, 1909, p.1-2).

Grassava a sífilis. As “febres syphiliticas” são citadas pelo médico “do partido da câmara”, o Dr. Euphrasio Rodrigues, como uma das moléstias que mais matavam os pobres. Para as prostitutas infectadas e “indigentes”, o Doutor Euphrasio previa o fornecimento de remédios, mas, também, a interdição de seus corpos, proibindo seu “uso” de modo a “salvaguardar a mocidade”. (Cf. RODRIGUES, 1912).

Além da sífilis, a vida próxima a áreas ribeirinhas multiplicava os males. As verminoses, sobretudo a esquistossomose, podem ser identificadas pelo historiador nas barrigas grandes das crianças amareladas e “pansudas” que o médico Adélio Maciel identificou nas ruas, quando escreveu sobre a “Hygiene em Patos”, em matéria publicada no jornal “A cidade”, em 1916; “[...] é preciso cuidar das moléstias intestinaes que assolam as crianças na segunda infância e mesmo os adultos, sendo a principal a heminthiose, também chamada vulgarmente de vermes intestinaes [sic]. (A HYGIENE EM PATOS, 1916, p.1).

Ainda que as verminoses não fossem diretamente responsáveis pelo “enterramento” dos pobres, as muriçocas que invadiam Patos eram os principais transmissores de protozoários causadores da malária, da febre amarela e do tifo. Estas doenças foram elencadas pelo Dr. Euphasio Rodrigues, em Relatório datado de 1912, como as moléstias que mais figuravam na mortalidade geral dos pobres, identificadas como: “febres paludosas com mau caracter, paratiphycas e tipicas [sic]”.(Cf. RODRIGUES, 1912, n.p.)⁸.

⁸ As febres “paludosas” ou “impaludismo” eram denominações comuns para a malária e demais doenças que, se acreditava, derivavam das emanções perniciosas dos pântanos. A este respeito ver: CHALHOUB, Sidney. **Cidade febril**: cortiços e epidemias na corte imperial. São Paulo: Cia das Letras, 1996; BENCHIMOL, Jaime Larry (coord.). Febre Amarela: a doença e a vacina, uma história inacabada. Rio de

Na década de 1920, a malária, ou impaludismo, se somaria ao recém descoberto transmissor da doença de Chagas, o barbeiro. Ambos seriam reconhecidos pelo Coronel Farnese Dias Maciel como doença crônica dos pobres, que viviam próximos aos leitos dos rios, em Patos. A referência aparece nas memórias de sua filha, Risoleta Maciel Brandão, ao se recordar da visita de Carlos Chagas e da conversa que presenciou entre o médico e seu pai:

[...] Falaram de assuntos variados e entraram no campo de interesse: barbeiro, o prato do dia. Seguro de seus conhecimentos sobre o então vasto município de Patos e vizinhanças, atendendo o Dr. Carlos Chagas, meu pai enumerou os sítios infestados do inseto. Citou, outrossim, os mais castigados pelo impaludismo: terrenos maleitosos às margens do Rio Paracatu e seus afluentes ribeirões do Manabuiu e Taboca (Zona Paracatu), onde a Seção campeava impiedosa, minando organismos, aniquilando existências. (BRANDÃO, 1981, n.p.).

Muitos pobres iam aos médicos. Quando chega a década de 1950 e, com ela, o pleno funcionamento do Hospital Regional Antônio Dias⁹, a documentação oferece registros consistentes da clientela pobre que se descolava até o “Regional” em busca de lenitivo para seus males. Dos registros de fotografia, a fotografia n. 2 revela as negras de pés descalços aguardando o atendimento para si, ou para a criança igualmente descalça, que a primeira traz nos braços.

Todavia, no que diz respeito ao período eleito para reflexão, qual seja, entre 1889 e 1933, os registros são esparsos. O historiador pode observar que no período em questão, dois médicos, em seus próprios consultórios, prestavam assistência aos aflitos. Conforme a grafia

Janeiro. Editora Fiocruz, 2001; NASCIMENTO, Dilene Raimundo; CARVALHO, Diana Maul de; MARQUES, Rita de Cássia (org.). **Uma história brasileira das doenças**. v.2. Rio de Janeiro: Mauad X, 2006.

⁹ O Hospital Regional Antônio Dias já nasceu como um “hospital público”. Até a atualidade é o maior hospital público da região.

onomatopaica do Jornal “O Riso”, os matutos recorriam, nos “causos de precisão”, ao “Dotô Ofraço” e ao “Dotô João Borge”. Houve um tempo, porém, no começo dos anos de 1910, que o Doutor Laudelino também atendeu aos necessitados, com consultas gratuitas. Mas, com a recusa da Câmara em lhe ressarcir pelo serviço, abandonou a função e pouco depois saiu de Patos, desentendido com a família Maciel.



Fotografia 2. Sala de espera do Hospital Regional Antônio Dias. Década de 1950.

O encargo recaiu sobre Euphrasio Rodrigues e João Borges. O primeiro, por ser médico da municipalidade, pago pela Câmara para o tratamento dos pobres, conforme contrato firmado em 11 de fevereiro de 1907 e publicado no Jornal “O Trabalho” de 24 de fevereiro do mesmo ano. Cinco anos depois de firmado o contrato, o Dr. Euphrasio informa à Câmara que: “Com obediência ao preceito legal passo as mãos de V.V. SS^a o resumo dos trabalhos que foram

feitos no corrente anno de 1912; tractei 56 pobres até agora, fiz cinco operações de paracentese abdominal [sic].” (RODRIGUES, 1912, n.p.).

Quanto ao Doutor João Borges, seu empenho junto aos necessitados decorria especialmente de sua afiliação católica, o que lhe autorizava a caridade como preceito cristão. Contudo, não é exagero supor que o atendimento aos desvalidos também decorresse do seu “sobrenome” e, conseqüentemente, da oposição política que sua família empreendia contra a família Maciel.

Porém, nem mesmo a somatória dos esforços do Dr. Euphrasio e do Dr. João Borges, deslocaria da experiência cultural dos sujeitos o socorro às benzedeadas e curandeiros. Disponíveis “a tempo e à hora”, nos momentos de infortúnio tratavam com as rezas os males corriqueiros das crianças como sapinho, vento virado e cobreiro; ou a “espinhela caída” dos adultos.

Os casos mais graves, às rezas se somavam todo um universo de saberes curativos, adquiridos do contato com as ervas, do repasse mnemônico e também da “precisão”. Chás de mentrasto e marcela para dores de barriga; broto de mamão escaldado, com duas pitadas de sal, para estômago embrulhado; banhos de asseio com rosas brancas fervidas, para corrimento; chá de algodãozinho para limpar o útero; chá quente de artemísia, arruda, pinga e açúcar de rapadura queimado, para fazer descer a menstruação; garrafada de romã e semente de santa maria para garganta inflamada¹⁰. Conhecedores das artes da cura, estes homens e mulheres ofereciam lenitivo aos desvalidos, através de saberes não reconhecidos pela ciência. Por isso mesmo, foram perseguidos em Patos desde o Código de Posturas de 1870:

¹⁰ Informações colhidas de oitiva pela autora, junto a D. Luzia Ferreira da Silva, benzedeadas já falecidas.

[...] Era proibido fingir-se inspirado por potências invisíveis ou predizer casos tristes ou alegres, com exageração a que resultasse dano ou prejuízo a terceiro. E bem assim, inculcar-se curador de moléstias por meio de feitiços, orações, tomadas por espíritos ou gestos. O infrator tomava oito dias de cadeia e pagava multa, variável de 20 a 30 mil réis. (FONSECA, 1974, p.69).

Em 1907, foram definidos por nota no Jornal “O Trabalho”, como “doutores de aldeia, do campo e das matas”. Em que pese a crítica do redator à cobrança pelos serviços prestados e à morte de muitos pacientes, é importante observar que o autor faz referência a uma quantidade muito razoável de curandeiros, que atendiam aos doentes na falta quase absoluta de médicos e de “boas farmácias” nos rincões do sertão:

Distincto collaborador implicando-se com os taes douctores de aldeia, do campo e das mattas, disse muito bem: é mesmo uma peste que infelizmente grassa com intensidade nos nossos sertões, mattando tanta gente como a febre amarella antigamente na Capital Federal. Melhor será que os doentes, longe das bôas pharmacias e do medico legal, recorram á Divina Providencia, e não procurem os taes curandeiros e feiticeiros que, illudindo os incautos, querem paga pelas tisanas que administram, sem peso e sem medida. Justo, muito justo, que os poderes competentes velem contra os taes impostores da sciencia [sic]. (DISTINCTO COLLABORADOR, 1907, p.1).¹¹.

A nota, publicada em 12 de maio de 1907, tinha uma razão de ser. Um curandeiro famoso, de nome “Fausto”, estivera “clenicando”

¹¹. Muitos são os trabalhos acadêmicos que tratam do conflito entre o saber científico e o saber popular. Dentre estes, consultar: FIGUEIREDO, Betânia Gonçalves. **A arte de curar: cirurgiões, médicos, boticários e curandeiros no século XIX em Minas Gerais**. Rio de Janeiro: Vicio de Leitura, 2002; CHALHOUB, Sidney et. ali. (org.). **Artes e ofícios de curas no Brasil**. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2003; a obra já citada de NASCIMENTO, Dilene Raimundo et ali (Org.). **Uma história brasileira das doenças**, de 2004 e MACHADO, Maria Clara Tomaz. **Benzeções: a gramática e os gestos transcendentais da fé**. In: BORGES, Valdeci Rezende; SANTOS, Regma Maria (Org.). **Imaginário e Representações: entre fios, meadas e alinhavos**. Uberlândia/Catalão: Aspectus/UFG, 2011.

em Patos. A julgar pela referência que recebeu no jornal, acabara por conquistar muitos clientes numa cidade que celebrara, em fevereiro daquele mesmo ano, um convênio de atendimento aos pobres com o Dr. Euphrasio Rodrigues. Aliás, redator de “O Trabalho” e da nota: “Receiando que a casa cahisse, desapareceu finalmente , o celebre Fausto, para allivio dos nossos simplórios, entre os quaes havia elle descoberto uma rica mina de ouro, no exercicio da profissão de curandeiro [sic]”. (IMPLICANDO, 1907, p.2).

É importante lembrar que em 1907 estava em vigor o Código de Posturas de 1873, o que fazia de Fausto um contraventor. Em outros tempos, a mão pesada da Lei não o incomodaria. Entretanto, naquele fatídico mês de maio, o médico que publicara a nota, afirmando que o curandeiro explorava a fé dos simplórios, além de ser médico do “partido da câmara”, havia sido “Delegado de Hygiene” em Araxá e, para infelicidade de Fausto, também ocupava a cadeira de Promotor de Justiça da Comarca de Patos...

Fausto “desaparecera”. Ou, pelo menos, sumira das vistas do Dr. Euphrasio.

Claro está, porém, que o episódio do sumiço de Fausto foi uma vitória apenas aparente da “sciencia” contra a sabedoria popular. Obviamente, os sujeitos resistiriam à normatização e encontrariam formas e fórmulas de driblar o olho da lei e do saber médico que ia se institucionalizando na cidade. Abraçados e protegidos pelos iguais, seriam celebrados pela memória popular justamente por seu poder. O movimento mnemônico que traz do passado os poderes de “Pai Caxengue”, o feiticeiro negro “mais poderoso de Patos”, tanto se articula à batalha étnica pelo reconhecimento à ancestralidade negra, quanto à batalha pelo “poder saber”. Quando o “respeitado Zeca Piau” narra as peripécias de Pai Caxengue, a pergunta que se imortaliza através da pena de Geraldo Fonseca, é: quem pode mais? A ciência do branco ou a magia do preto?

[...] O mais famoso mandingueiro de Santo Antônio dos Patos [...] foi pai Caxengue. Desentendendo-se com outro feiticheiro, afirmou numa roda que se formara para apartar a briga, que o faria desaparecer. A ameaça foi feita à meia-noite. No dia seguinte, às seis da manhã, seu desafeto foi encontrado arquejante, em estado de coma, na entrada dos Alegres. O único meio de viagem para Alegres, naquele tempo, era a cavalo. O percurso era coberto em alguns dias de viagem. Este caso era contado pelo respeitável Zeca Piau. (FONSECA, 1974, p. 25).

Para a memória popular, Pai Caxengue podia tudo. Afinal, trazia no sangue africano todas as artes do fazer: “negro macumbeiro”, podia fazer moça branca se apaixonar, livrar fazenda de cobra, fechar o corpo, trazer amante de volta, aparecer, desaparecer, fazer curar e fazer morrer. Havia que se ter medo. Para os brancos, fossem os “coronéis diplomados” ou os “soldados católicos”, Pai Caxengue era um “outro”, diferente de si, inapreensível. Compunha aquela parte escorregadia do tecido social, submersa em camadas imperscrutáveis de senões. Acatavam ordens e escorregavam nas leis. Amigavam com o “alheio” e se diziam solidários. Recusavam o casamento e batizavam os filhos. Esmolavam em nome de Deus e se empregavam como jagunços. Se benziam com sinal da cruz e agradeciam a proteção dos espíritos. Reclamavam da miséria e dançavam até o raiar do dia.

Os pretos, os pobres e as putas, representavam para o rico que vivia no centro a singularidade plural do “outro”. Mas, não exclusivamente o outro exótico, indecifrável, resistente às normas de conduta pertinentes ao mundo do “lado de cá”. Tratava-se, ainda, de um outro *assustador*.

O terror ao diferente, materializou-se numa série de referências que a historiador encontra ao longo da pesquisa. Desenhou-se na proibição de os escravos transitarem pelas ruas, ao cair da noite; nos tiroteios na “Rua da Barriguda”; nas fugas dos presos da cadeia; nos meninos que saíam dos subúrbios e transitavam no centro, tirando o

sossego dos “bem nascidos”¹². A molecada descalça, “pansuda” e encardida, atirava pedras nas lâmpadas, importunava as sessões de cinema, jogava bola no jardim do Coronel Arthur, armava-se de “cacetes” e ia para a porta da “Egreja”, escandalizar com palavrões os ouvidos dos católicos de sobrenome: “[...] este grande numero de creanças, verdadeiros filhos sem paes, que entre nós estão crescendo sem receber o menor vislumbre de instrução e educação [sic]. (UM APELLO, 1917, p.1).¹³

O “outro” também ameaçaria a ordem como sujeito social que se reconhece trabalhador e sai em defesa de seus direitos. O historiador encontra os ecos de um movimento operário, contemporâneo à demolição da Capela do Rosário, em fins da década de 1920. Na primeira página da “Gazeta de Patos”, publicada em 10 de novembro de 1929, os Borges registraram as ações dos trabalhadores, considerados justos no seu direito de reivindicação e pertinentes aos novos tempos. Porém, sem guia e sem “ordem”, os pobres que litigavam desafiando o “princípio da autoridade”, bem poderiam colocar em risco a ordem “das classes”, se capturados por doutrinas “anti-catholicas”. O fantasma do comunismo, alardeado por “reclamos espalhafatosos”, emerge no discurso da católica família

¹²O Código de Posturas de 1870 proibia o passeio de escravos na Vila de Patos, e em seus distritos, depois das 9 horas da noite, salvo a mando de seus senhores e portando autorização por escrito. Cf. FONSECA, Geraldo. Op. cit., 1974, p. 71. Sobre os tiros, o jornal “O Riso” de 10 de novembro de 1916, na coluna “Cousas Engraçadas”, faz referência aos “freqüentes tiros, à noite, na Rua da Barriguda”. A historiadora não encontrou nenhum indicativo de um logradouro por “Rua da Barriguda”. A dedução mais pertinente é a de se tratar de um prostíbulo no bairro da Várzea. As fugas de presos foram noticiadas com recorrência, tanto no Jornal “O Trabalho” quanto no Jornal “O Riso”.

¹³ Diante das constantes incursões dos meninos, o cronista apela ao Agente do Executivo, à época Adélio Maciel, para que se inaugure com urgência o “Grupo Escolar”. O entendimento era o de que, na ausência dos pais, cabia ao Grupo oferecer educação e bons modos aos meninos.

Borges como as “doutrinas que materializavam os homens e degeneravam as mulheres”.

Pelo tom das entrelinhas, a ameaça ronda. É urgente neutralizar o germe, que poderia se espalhar através dos operários patenses, desqualificando qualquer manifestação que não fosse enquadrada pelos princípios da *Rerum Novarum*, a resposta católica às reivindicações operárias.¹⁴

Vale lembrar que as Uniões Operárias da época não se configuravam como movimentos politicamente organizados em defesa dos direitos dos trabalhadores. Primavam, muito mais, por uma política assistencialista, com caráter protetivo para épocas de crise econômica. Tratavam da fome, da doença e da morte, amenizando os problemas das famílias trabalhadoras. Ao mesmo tempo, por esvaziarem as reivindicações políticas, mascaravam o conflito entre capital e trabalho, também “amenizando” as relações entre patrões e empregados.

Os operários de Patos marchariam sobre as ruas da cidade. Igualmente seriam registrados pela lente de um fotógrafo. O historiador não consegue precisar a data da imagem registrada. Por isso, a “Passeata dos Operários Patenses” tanto pode ter inspirado a

¹⁴A Encíclica *Rerum Novarum*- sobre a condição operária, foi publicada em 1891, pelo Papa Leão X. O documento respondia às exigências da época, pois contextualizado no bojo do Movimento Operário que se constituía na Europa em fins do século XIX. Assentada sobre a defesa dos pobres aos quais “pertencia o reino de Deus”, através da *Rerum Novarum* a Igreja Católica reafirma seus pilares, ao mesmo tempo em que permanece defendendo o direito a propriedade, os princípios de obediência e submissão, a permanência dos laços da família e as obrigações do Estado para com Deus. Sobre a *Rerum Novarum* e a doutrina social da Igreja Católica, ver: MANOEL, Ivan A. No centenário da *Rerum Novarum*: a doutrina católica sobre o capitalismo. **Revista da SBPH**, Curitiba, n. 7, p.23-32, 1992; e, ainda, do mesmo autor: **O Pêndulo da História**: tempo e eternidade no pensamento católico (1800-1960). Maringá: UEM, 2004.

crônica dos Borges, quanto ter sido inspirada por ela. Fato é, porém, que os operários existiram. Se organizaram. Reivindicaram. E resistiram:



Fotografia 3. Passeata dos Operários Patenses. Cidade de Patos, s/d.

Como coletividade, quando o “outro” aparece nos jornais era objeto de conformação. Matéria genérica, era passível de ser moldada *no discurso*, dentro das normas aceitas: fossem as regras da encíclica papal para os operários insurgentes; fosse o Grupo Escolar para os meninos desatinados.

Contudo, há momentos em que o “outro” é individualizado, nomeado, reconhecido entre o anonimato do coletivo. E quando isso acontece, invariavelmente, trata-se de *crime*.

Através das notas de julgamentos e notícias de assassinatos, o historiador encontra, em 1907, José Viana Filho, vulgo Chedéu, acusado de assassinato, condenado a sete anos de prisão e Antônio José da Fonseca, o “Calango”, acusado de assassinato, e absolvido. (Cf.

JURY, 1907, p.3). Um ano depois, o mesmo José Viana Filho, agora grafado como “Xedeu”, engrossaria um grupo de fugitivos da cadeia pública:

Fugiram quatro criminosos, sendo: João Eleuterio e Paulino de tal, condenados a 19 annos de prisão, por crime de morte; José Vianna, vulgo Xedeu, autor de um bárbaro assassinato, condemnado a 7 annos de prisão e Miguel de Tal, vulgo Miguel Barba, que aguardava julgamento. (EVASÃO DE PRESOS, 1908, p.2).

Menos de um mês depois, Paulino Garrixa, “*indivíduo atirado a valentão*”, seria morto com três tiros de carabina, desferidos por Pompílio,

[...] que não gosta de correr, ou por que não o pudesse fazer por achar-se bastante alcoolizado, pensou que seria mais acertado eliminar o inimigo que mais tarde poderia lhe ser funesto, e assim o fez: desfechou em Paulino um tiro de carabina; este cambaleou, cahiu, e Pompilio desfechou segundo, terceiro tiros, matando-o instantaneamente [sic]. (A PAZ HABITUAL, 1908, p. 2).

Conforme consta na nota, embora a autoridade tenha tomado conhecimento do caso, “o assassino não foi preso”.

No dia 15 de outubro seriam julgados e absolvidos, “Ladislau de tal” “pronunciado por crime de homicídio; e os irmãos Benjamim e Moysés Americano de Faria, por “tentativa de morte”. A mesma sorte não teria Manoel Cascata, condenado a três meses e quinze dias de prisão por “offensas physicas” (JURY, 1908, p.1). Também ficaria fora da cadeia, Albino de Aquino Nunes, que assassinou Antônio Simão na manhã do dia 3 de fevereiro de 1909, “[...] numa meia agua do outro lado da Lagôa, nesta cidade, residencia de duas marafonas, sem que se saiba, alem da cachaça, o outro móvel do crime [sic]. (ASSASSINATO, 1909, p.2).

A “cachaça” justificaria boa parte dos crimes de morte cometidos pelos pobres e noticiados no jornal. Seria responsável pela “suspensão dos sentidos”, a ausência de raciocínio e pelo delírio. Estes seriam, aliás, parte dos motivos apresentados pelo Dr. Euphrasio Rodrigues, para sugerir à Câmara a pesada tributação da cachaça com “álcool amylico”, pois “[...] ataca o cérebro, e produz a loucura, ataca o fígado e produz a cirrose; sem contar os crimes que se praticam aos nossos olhos pois só ella é a causadora [sic]”. (RODRIGUES, 1912, n.p.).

Entretanto, os jornais também noticiariam crimes de assassinato derivados da própria “disposição do indivíduo”. É este o caso do crime perpetrado por Rodolpho, um “tarado lombrosiano” que assassinou João Landim em 1921:

No dia 12 do corrente, às 10 horas da noite, a nossa cidade foi teatro de uma dessas scenas que por sua brutalidade e estupidez causam profunda impressão e indignação. Logo após a terminação da sessão de um dos Cinemas locais, João Landim rapaz trabalhador e de bons costumes, por isso muito estimado, dirigiu-se para a Confeitaria do Sr. Itagyba Magalhães. Ahí chegando acercou-se de Rodolpho de tal, também rapaz, e com quem tinha costume de brincar e por simples brincadeira quis pegar-lhe na gravata. Rodolpho que se revelou um tarado lombrosiano de coração sinistro, de sentimentos perversos e sanguinários, calma e friamente sacou de uma pistola, sua companheira inseparável, e disparou-a contra João ferindo-o mortalmente. Ao estampido do tiro as pessoas presentes, que antes nada haviam presenciado, porque não houve sequer troca de palavras ou insultos viram a vítima ferida e o assassino ainda com a arma em punho. O criminoso foi preso em flagrante e lá, na prisão onde está, parece não ter remorsos da perversidade em nome que cometera contra um rapaz que mal algum lhe havia feito. Parece incrível que num coração humano se aninhe tanta maldade, mas é possível porque o facto relatado linhas acima é a expressão da verdade. O offendido veio a falecer no dia seguinte às 10 horas da noite [sic]. (ASSASSINATO, 1921, p. 2).

“Rodolpho de tal” certamente era negro. Dificilmente o cronista adjetivaria o assassino de João como “lombrosiano” se as suas

características físicas não correspondessem ao perfil do “Homem Delinqüente” traçado por Cesare Lombroso em 1876 e atualizado no panorama étnico do Brasil, por Nina Rodrigues em 1894.

Negro, mulato, de “maus costumes”, sinistro, de sentimentos perversos, sanguinário, Rodolpho, o assassino, era a antítese da vítima. Ao contrário de Rodolpho, João possuía bons costumes. Era muito estimado e, pelo o que se infere da narrativa, João também não possuía vícios. Ele saiu do cinema e ao invés de se deslocar até um botequim, foi ao encontro da morte... em uma confeitaria. João, o moço bom, morto pela perversidade de Rodolpho, certamente também era negro.

Entretanto, diferente do seu algoz, não se permitiu seguir o caminho “natural” que a genética lombrosiana lhe imputava. João, ao contrário de Rodolpho, fizera opção *pelo trabalho*. Seria, portanto, no *trabalho* e na condição de *trabalhador*, que os cronistas de Patos gradariam os crimes de morte cometidos pelos pobres, sobretudo os pobres e pretos. É provável que os jurados que absolveram muitos dos réus acusados de homicídio, também tenham sido convencidos pelo argumento do “trabalho”.

O lugar ocupado pelo pobre dentro do universo de normatização dos ricos, seria fator determinante para definir o seu trânsito *fora* do subúrbio, fosse a Várzea ou a Beira da Lagoa. Se *trabalhador*, formalmente empregado, tratar-se ia de “gente de bem”, de bons costumes. Neste caso, pretos e pardos poderiam frequentar, sem incômodos, o cinema, a confeitaria e até os jardins desde que “civilizadamente vestidos”. O sinal discricionário seria, obviamente, a “gravata”. Tal qual usava o famigerado Rodolpho, quando, infelizmente, “se revelara” um *tarado lombrosiano*.

Entretanto, há que se considerar que dentro da intrincada rede que articulava lugar social e pertença étnica, o indivíduo bem poderia

deixar de ser preto. Ou mulato. O cronista que publicou a nota sobre o “justiçamento” efetuado pelos trabalhadores da companhia de automóveis, bem sabia disso. Afinal, o Dr. Euphrasio Rodrigues, médico, redator, vereador, delegado de hygiene e promotor... *era negro!*



Fotografia 4. À esquerda, sentado, Dr. Euphrasio Rodrigues. À direita, sentado, Zama Alves e suas respectivas famílias. Cidade de Patos, s/d.

Em nenhum dos registros documentais escritos ou mesmo na crônica memorialística de Patos de Minas, o historiador do presente trabalho encontrou *qualquer referência* ao fato de que o Dr. Euphrasio fosse negro. Ou mulato, caso se prefira. Da mesma forma, também não eram “exatamente brancos”, o baiano Marcolino de Barros – prefeito e “homem forte” da família Maciel – nem o Coronel Augusto Ferreira da Silva, um dos maiores latifundiários da região. Mas, tal qual o Doutor Euphrasio, passariam por um processo de “branqueamento

ideológico” estritamente relacionado à sua condição sócio – econômica.¹⁵

Conforme esclarece Andreas Hofbauer, o princípio de “branqueamento da raça”, dentro da história do Brasil, pode ser compreendido como:

[...] um ideário historicamente construído (uma “ideologia”, um “mito”) que funde *status* social elevado com “cor branca e/ou raça branca” e projeta ainda a possibilidade de transformação da cor da pele, de “metamorfose” da cor (raça). Ao atuar como interpretação do mundo (das relações sociais), esta construção ideológica foi fundamental para a manutenção da ordem social. Chamar a atenção para a cor de pele escura (ou “traços raciais negróides”) era uma grave ofensa, sobretudo para aqueles que buscavam ascender socialmente. Enquanto as palavras “negro” e “preto” estavam intrinsecamente associadas à vida escrava, a cor branca estava ligada ao *status* de “livre”. (HOFBAUER, 2003, p. 176).

Como ocorreria em diversas localidades do Brasil escravagista, uma série de condições, dentre elas o patrimônio, seria responsável por “minimizar” o negrume da pele, conferindo a certos negros e pardos um lugar social historicamente restrito aos brancos. Assim, muitos ascenderiam dentro da hierarquizada sociedade brasileira, “branqueados” pela riqueza e pelas relações pessoais. É o que observou o alemão Johann Moritz Rugendas, em 1835, nas suas *Viagens através do Brasil*:

Quando circunstâncias favoráveis, riqueza, relações de família, ou talentos pessoais tornam um homem recomendável, qualquer degradação da cor o

¹⁵ Também era negro o Padre Manuel de Brito Freire, que esteve à frente da Paróquia de Patos entre 1867 e 1875. A pertença étnica do Padre Brito é destacada por Geraldo Fonseca, na obra já citada de 1974 e, da mesma forma, pelo Pe. Nilson André Fernandes, em trabalho de 2012. Contudo, é interessante observar que o nome do Padre nomeia um dos logradouros do atual centro de Patos de Minas: a “Rua Padre Brito”, localizada no interregno do bairro da Várzea e do centro foi, na década de 1950, referência... das casas de meretrício!

faz passar por branco, tanto mais facilmente quanto os brancos são muitas vezes bastante morenos [...]. (RUGENDAS, 1979, p. 276).

Na cidade de Patos, a metamorfose étnica de homens como o Dr. Euphrásio, Marcolino de Barros e o Coronel Augusto, decorreu diretamente da sua fortuna. Se não “inteiramente brancos”, a riqueza fez deles homens “morenos”. E, como tal, aptos a se casarem com moças brancas, herdeiras de abastados fazendeiros. No caso do Dr. Euphrasio, ele se casaria com Maria Alves Beluco, filha do Coronel Daniel Beluco, de Lagoa Formosa. Marcolino de Barros se casaria com Julieta Maciel, filha do Coronel Antônio Dias Maciel.



Fotografias 5 e 6. Coronel Augusto Ferreira da Silva e esposa.

Já o Coronel Augusto Ferreira da Silva, preferiu se casar com uma moça cuja pele era tão “trigueira” quanto a dele. Ao que tudo indica, a propriedade de uma extensão quase absurda de terras, parte das quais se converteria no município de Presidente Olegário, “prescindiu” o Coronel de branquear sua prole, através do casamento. Afinal, pelos cânones ideológicos da época, ele “já era branco”. A

julgar pelo tamanho do seu patrimônio, o Coronel Augusto era praticamente um “nórdico”!

Considerações finais

Ainda que os universos culturais se imbricassem, permitindo uma ampla circulação de valores, através de relações tão ambíguas quanto conflitantes, é lógico que a cultura produziria pertenças, pertinentes à especificidade dos grupos. Distantes do mundo dos ricos, brancos ou “morenos”, uma legião de negros e outros pobres compartilhariam, na Várzea e na Beira da Lagoa, outros signos discricionários.

Nesse outro mundo, emergiriam outros senhores. No cotidiano, no dia a dia do sol a sol, são os senhores das sabedorias, das artes da cura, dos partos, dos causos, das histórias de outros, de “outros tempos”, que transmitidas pela memória, presentificam a ancestralidade. Através das narrativas, os senhores do tempo reconfiguram a dimensão do “eu”: são os velhos e velhas que, “proseando” na beirada dos fogões, e reascendendo os pitos nos gravetos em brasa, acimentam... as *identidades*.

Nesse mundo cortado pela fome e pela morte, paradoxalmente, sempre teve festa. Festas de louvor e de comemoração, festas sagradas, festas profanas. Por mais que as posturas tentassem normatizá-las, colocando na ilegalidade a “algazarra” dos batuques e cateretês, seus sons nunca deixaram de ecoar.

Era festa quando se matava porco. Era festa quando chegava a “caridade”. E, até a atualidade, é festa, dias a fio, para se louvar os santos reis. Na virada de 24 para 25 de dezembro, estão nas ruas da

cidade, reinventando uma tradição que nasce, originariamente, no campo¹⁶.

Neste mundo outro, sagrado e profano, também emergem outros nobres. Uma corte de reis, rainhas e princesas, ressurgem ao sol quando é chegado o mês de outubro. Representados por “Berenice”, a negrinha que tinha asas nos pés, a corte convida a seguir o cortejo dos Congos e dos Moçambiques¹⁷.

Das entrelinhas da documentação, o historiador sabe que há muito, quando a Igreja do Rosário se erguia, delicada e altaneira, no arrabalde de Patos, “Berenice” e os seus fincavam os pés descalços na terra batida e seguiam dançando. Descendo “lá de cima”, ou vindos “lá de baixo”, a nobreza negra se encaminhava à Igreja do Rosário rememorando nos passos e nos cantos as suas origens.

Nos tempos do Major Jerônimo, o cortejo de congadeiros atravessava a Villa de Santo Antônio dos Patos à noite. Como em diversas outras localidades, os festejos se encerravam com os “quimbêtes”, as danças em redor das fogueiras, acesas provavelmente

¹⁶ Sobre a religiosidade popular e suas manifestações, dentre elas as Folias de Reis, consultar: MACHADO, Maria Clara Tomaz. **Cultura Popular e Desenvolvimentismo em Minas Gerais**: caminhos cruzados de um mesmo tempo (1950-1985). Tese de Doutorado em História Social. São Paulo: USP, 1998; da mesma autora: *Religiosidade no cotidiano popular mineiro: crenças e festas como lugares subversivos*. **História & Perspectivas**, Uberlândia: EDUFU, n.22, p. 215-225, 2000 e *Folias de Reis: Liturgia do povo recriando o mistério da vida*. In: Rosângela Patriota; Maria Clara Tomaz Machado. (Org.). **Histórias e Historiografia**: perspectivas contemporâneas de investigação. Uberlândia: Edufu, 2003, v. 1, p. 35-58. Ver também: BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Deuses do Povo**, Uberlândia: Edufu, 2007.

¹⁷ KATRIB, Cairo Mohamad Ibrahim. **Foi assim que me contaram**: recriação dos sentidos do sagrado e do profano no congado de Nossa Senhora do Rosário. Brasília: Universidade de Brasília. Tese de Doutorado em História, 2009; BRASILEIRO, Jeremias. **O ressoar dos tambores do congado - entre tradição e contemporaneidade**: cotidiano, memórias, disputas (1955-2011). Uberlândia: Universidade Federal de Uberlândia. Dissertação de Mestrado em História, 2012.

de frente a Capella do Rosário¹⁸. Até o raiar do dia, os negros dançariam sob o som dos atabaques. Mas, também como em outras localidades, o Código de Posturas de 1870 proibiria os quimbetes ou “reinados” à noite, e sem o acompanhamento do Juiz da Irmandade do Rosário¹⁹.

Das proibições do Código à retirada da Capela do Rosário do centro de Patos, foram quase cinquenta anos. Porém, quando a “Igreja do Rosário”, erguida na antiga “Beira da Lagoa”, abriu suas portas em 1929, a normatização imposta desde 1870, já havia sido assimilada. Até a atualidade, os Ternos de Congados e Moçambiques que sulcam as ruas de Patos de Minas em Outubro, o fazem à luz do dia. Circunscritos aos limites do Bairro do Rosário, continuam “longe das vistas” dos que transitam pelo centro...

É certo que o processo histórico, que esculpiu a face atual da celebração, foi eivado de embates e negociações. Cabe recuperá-lo. As vozes que contam dele, os passos que dançam sobre o chão das memórias, são chamados que, insistentemente, convidam a historiadora. Lá do passado, a pequena “Berenice” acena, segurando ansiosa uma das fitas da bandeira. Contudo, não sem pesar, para a historiadora que reconheceu a face da menina, a incursão se finda. Para o futuro, esse aberto de possibilidades, a escrita da história permanecerá como a memória: uma “porta estreita pela qual pode entrar o Messias”. Berenice também aguardará que futuros historiadores viagem a seu encontro. E do passado, junto dos seus, sua

¹⁸ Cf. GAIO SOBRINHO, Antônio. **Memórias de Conceição da Barra de Minas**. Belo Horizonte: Editora Imprensa Universitária/UFMG, 1990, p. 139 -140.

¹⁹ FONSECA, Geraldo. Op. cit., 1974, p. 70.

voz nos encontrará, a todos, em um brado de redenção e de fé: *Viva Nossa Senhora do Rosário!*

Referências

A HIGIENE EM PATOS. **Cidade de Patos**. Patos, 7 de maio de 1916. Anno II, n. 67, p.1. Laboratório de Ensino e Pesquisa em História do Centro Universitário de Patos de Minas (LEPEH).

A PAZ HABITUAL. **O Trabalho**. Cidade de Patos, Minas, 29 de março de 1908. Anno III, n.55, p.2. Arquivo Documental de Patos de Minas.

ASSASSINATO. **O Trabalho**. Cidade de Patos, Minas, 9 de fevereiro de 1909. Anno 4, n.73, p.1 e 2. Arquivo Documental de Patos de Minas.

ASSASSINATO. **O Trabalho**. Cidade de Patos, Minas, 20 de novembro de 1921. Ano I, n. 10, p.2. Arquivo Documental de Patos de Minas.

BENJAMIM, Walter. Sobre o conceito da história. In: **Magia e técnica, arte e política**. São Paulo: Brasiliense, 1986.

BRANDÃO, Risoleta Maciel. O Carlos Chagas que eu vi (Crônica sentimental sobre o grande cientista). **Estado de Minas**, 28 de janeiro de 1981. Suplemento Literário.

CAMARA Municipal da Villa de Santo Antônio dos Patos. **Acta da Sessão de 03 de fevereiro de 1874**. Livro de Atas n. 01, Caixa 232, Arquivo Documental de Patos de Minas, ADOC-PM.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano: Artes de fazer**. Petrópolis: Vozes, 1994.

CONSTA. **O Riso**. Cidade de Patos (Minas), 14 de janeiro de 1917. Trimestre III, n.22, p.2. Arquivo Documental de Patos de Minas.

DISTINCTO COLLABORADOR. **O Trabalho**. Cidade de Patos, Minas, 12 de maio de 1907. Ano II, n. 25, p.1. Arquivo Documental de Patos de Minas.

EVASÃO DE PRESOS. **O Trabalho**. Cidade de Patos, Minas, 01 de março de 1908. Anno III, n.53, p.2. Arquivo Documental de Patos de Minas.

FONSECA, Geraldo. **Domínios de pecuários e enxadachins**: história de Patos de Minas. Belo Horizonte: Ingrabrás, 1974.

_____. FONSECA, Geraldo. Participação Patense na Revolução de 1930. **A Debulha**, n.78. Patos de Minas: 15 de outubro de 1983, p. 12. Arquivo Documental de Patos de Minas.

HOFBAUER, Andreas. **Uma história de branqueamento ou o negro em questão**. São Paulo: Editora da UNESP, 2003, p. 176.

IMPLICANDO. **O Trabalho**. Cidade de Patos, Minas, 12 de maio de 1907. Ano II, n. 25, p.2. Arquivo Documental de Patos de Minas.

JURY. **O Trabalho**. Cidade de Patos, 13 de Outubro de 1907. Anno II, nº43, p.3. Arquivo Documental de Patos de Minas.

JURY. **O Trabalho**. Cidade de Patos, Minas, 25 de outubro de 1908. Anno IV, n.67, p.1. Arquivo Documental de Patos de Minas.

LOMBROSO, Cesare. **O homem delinqüente**. Tradução de Sebastião José Roque. São Paulo: Ícone, 2013. (Coleção Fundamentos de Direito).

MAUCH, Cláudia. Contando policiais: os registros de pessoal como fonte. **História Unisinos**. 16 (3): 413-421, Set. /Dez. 2012. Disponível em<<http://revistas.unisinos.br>> Acesso em 06 dez. 2015.

MELLO, Antônio de Oliveira. **Patos de Minas**: capital do milho. Patos de Minas: Editora da Academia Patense de Letras, 1971.

_____. et al. **Uma história de exercício da democracia**: 140 anos do legislativo patense. Patos de Minas: Câmara Municipal de Patos de Minas, 2006.

PINTO, Luiz Maria da Silva. Cidade. **Diccionario da Lingua Brasileira**. Ouro Preto: Typographia de Silva, 1832.

RODRIGUES, Euphrasio José. **Relatório de atividades, 1912**. Cidade de Patos, 20 de abril de 1912. Manuscrito. Série Documentos Avulsos. Arquivo Documental da Cidade de Patos.

RODRIGUES, Raimundo Nina. **As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil**. 2 ed. Salvador: Progresso, 1957.

RUGENDAS, João Maurício. **Viagens através do Brasil**. (1835). São Paulo, Belo Horizonte: Edusp, Itatiaia, 1979, p. 276.

SOUTO, Professor Valeriano Rodrigues. **Mapa de Frequência**. Escola Nocturna da Villa de Santo Antônio dos Patos. 1º Bimestre de 1886. Arquivo Documental de Patos de Minas.

SALA DE ESPERA do Hospital Regional Antônio Dias. Patos de Minas, Década de 1950. Suporte Digital. Disponível na página —EFECADPATOS||, link Fotos/Década de 1950, em: <<http://www.efecadepatos.com.br/?p=9115>> Acesso em 10 jan. 2014.

SILVA, Rosa Maria Ferreira. **A República dos Patos ou a construção da cidade republicana no sertão das Geraes: representação, memórias e conflitos**. Cidade de Patos, 1889 – 1933. 2015. 430 f. Tese (Doutorado em História). Uberlândia, Universidade Federal de Uberlândia, 2015.



“O correr da vida embrulha tudo, a vida é assim: esquenta e esfria, aperta e daí afrouxa, sossega e depois desinquieta. O que ela quer da gente é coragem”. Esta frase, tão lapidar de Guimarães Rosa, ilustra com mestria a importância da Professora Maria Clara na minha vida e nas vidas de todos os seus alunos e orientandos.

À mim, Maria Clara ensinou a ter coragem para enfrentar as travessias, me partear como intelectual e como ser humano.

Nesta coletânea, mais do que justa homenagem, agradeço de todo o coração pelo aprendizado. À você, Clara, minha mais profunda gratidão por ter me mostrado que viver nem é tão perigoso assim...!

Dorian

Medicina, políticas e conflitos na Uberabinha de *fin de siècle**

Dorian Erich de Castro

A história do Brasil registra que as relações estabelecidas entre os saberes médicos facultativos e os saberes médicos práticos¹ se caracterizam por um intrigante convívio.

Do século XVIII à meados do XX, observamos que a medicina alopática foi se legitimando junto à população por meio de discursos e procedimentos embasados na racionalidade científica. Neste processo, assumiu uma postura de veemente contraposição ao empirismo das experiências populares de cura que, “desde sempre”, mantinham um intenso diálogo com os diversos segmentos da sociedade brasileira².

Em se tratando da história médica de Uberabinha-MG³, a antiga Uberlândia, a convivência entre aqueles saberes também esteve longe de ser harmoniosa. Por este motivo, os conflitos travados em torno dos conhecimentos de cura são importante aspecto da construção do passado, capaz de instigar as reflexões dos

* O texto aqui apresentado é parte da dissertação Relicário das Práticas Médicas no Interior das Minas Gerais: Transformações, Astúcias e Persistências. (Uberabinha-MG, 1903-1945) desenvolvida sob orientação da professora Dra. Maria Clara Tomaz Machado no ano de 2004.

¹ Em fins do século XIX e início do XX, os saberes facultativos designavam os conhecimentos curativos dos profissionais habilitados pelas faculdades de medicina da Bahia e do Rio de Janeiro e pela faculdade de farmácia de Ouro Preto. No outro polo, encontravam-se os chamados “saberes práticos”, pertinentes à parteiras, benzedores, curandeiros, etc, que transitavam dentro das manifestações populares de cura.

² Para alguns autores este diálogo é fruto do enraizamento dos saberes populares de cura na formação cultural dos brasileiros. As práticas da medicina popular teriam sido forjadas no processo mesmo de construção étnica do país, numa bricolagem de conhecimentos curativos oriundos dos povos nativos, dos africanos e dos europeus. Sobre o tema, veja: Oliveira (1984) e Figueiredo (2002).

³ O distrito de São Pedro de Uberabinha emancipou-se do município de Uberaba em 1888. Por meio da lei nº 1128 de 19 de outubro de 1929 passou a ser denominada de Uberlândia.

historiadores.

Em nossa pesquisa, nos atentamos para a trajetória da medicina alopática em Uberabinha e seus embates com a permanência das práticas populares de cura pois, conforme salienta Micheal de Certeau as práticas populares de cura podem ser compreendidas como táticas ou astúcias dos menos aquinhoados frente aos novos valores que estavam sendo impostos à época. (Certeau, 1994)

Pistas importantes sobre estes embates são apresentadas pelo médico Longino Teixeira, membro da Sociedade Médica de Uberlândia. Em 1972, Teixeira escreveu a monografia *Apontamentos Para a História da Medicina e da Farmácia em Uberlândia (1846-1966)* (TEIXEIRA, 1972), abarcando o tema entre a fundação do Arraial de São Pedro de Uberabinha e a inauguração da faculdade de Medicina e Cirurgia de Uberlândia. Nesse trabalho, relaciona a memória da cidade com a trajetória de vários médicos, apontando como o ápice de sua organização e um dos marcos da história local a fundação da Sociedade Médica, (SMU).

No entanto, o autor não se dá por satisfeito com o desfecho de seu trabalho, pois a alopatia não se coroara como um procedimento médico hegemônico. A permanência de curandeiros e de seus métodos curativos disseminados por vários segmentos da sociedade, seria uma contradição visível nas ruas da cidade. Para Longino, esta constatação era incógnita de difícil explicação que, por certo, traía a memória histórica pretendida por sua narrativa⁴.

A indignação de Longino Teixeira com a presença da medicina popular ainda vívida em princípios dos anos de 1970, possivelmente decorria de seu "lugar institucional" uma vez que, segundo seus dados, estavam à disposição da cidade "[...] 75 médicos residentes,

⁴ Entendemos o conceito de *memória histórica* a partir da leitura de Carlos Alberto Vesentini, enquanto a memória dos vencedores do processo histórico que, alçada à condição de memória hegemônica torna-se a história oficial de todo o corpo da sociedade, elidindo memórias contraditórias jogando-as para o esquecimento. Cf. Vesentini, Carlos Alberto. **A teia do fato**. São Paulo: Hucitec, 1997.

muitos dos quais, exercendo a profissão em setores especializados"(TEIXEIRA, 1972, p. 07)".

Estes números mais do que justificariam o fim de intervenções curativas, desviantes das orientações alopáticas. Todavia, isso não ocorria no tecido social da cidade. Pelo contrário, a presença de curandeiros, atuando livremente em Uberlândia, sem "fiscalização alguma", ou melhor, *sem nenhuma repreensão*, denunciava a indiferença da Sociedade Médica diante da situação. Tamanha contradição, alvo do olhar irônico de Longino Teixeira, denunciava a persistência das práticas populares de cura nessa cidade, numa coexistência bem pouco palatável para o olhar racionalista da ciência. Não por acaso, ele pergunta, em letras garrafais:

PORQUE? QUAL A RAZÃO? [...] Estas interrogações encerram a eterna incógnita que nos atormenta. É a xarada que espera a decifração exata e correta. Enquanto não aparece o excepcional "xaradista" para decifrar o problema do nosso decantado "Ovo de Colombo", vamos, empiricamente, tentando furar a parede de concreto dos curandeiros esgaravatando-a com palito molhado em *água benta*. (Grifo nosso). (TEIXEIRA, 1972, p. 7).

Para Teixeira, a permanência de curandeiros ocupando espaços "destinados" ao conhecimento institucionalizado era motivo suficiente para a Sociedade Médica declarar guerra contra a presença dessas práticas no cotidiano citadino. Para o autor caberia à instituição incentivar o uso dos mecanismos legais já disponíveis, reprimindo energicamente os meios de cura desviantes. Dentre os mecanismos nos quais Teixeira se amparava, vale ressaltar os artigos 283, 284 do Código Penal vigente, os quais previam as seguintes penalidades aos praticantes de cura, definidos como *curandeiros e charlatões*:

Artigo 283: Charlatanismo: Inculcar ou anunciar cura por meio secreto ou infalível. Pena: detenção de três meses a um ano, e multa dez mil Cruzeiros.
Artigo 284: Curandeirismo. Exercer o curandeirismo. I. prescrevendo, ministrando, ou aplicando habitualmente qualquer substância; II. Usando gestos, palavras, o qualquer outro meio; III. Fazendo diagnósticos. Pena: detenção de seis meses a dois anos. Parágrafo Único: se o crime é praticado mediante remuneração, o agente fica sujeito à multa de dois mil cruzeiros. (TEIXEIRA, 1972, p. 8).

Não obstante, a questão posta por Longino Teixeira não era nova no meio médico local. Em reportagem publicada em 1921 pelo jornal *A Tribuna*, ao anunciar a implantação do Posto de Profilaxia de Uberabinha – talvez um primeiro esboço de uma política de saúde orientada pelas práticas de higiene e uso das terapias alopáticas no tratamento ancilostomose entre outras enfermidades que predominavam na região –, denunciava a presença e também a *tolerância* de diversos praticantes de cura no espaço urbano. O jornal insinuava, ainda, que tais práticas deveriam ser repreendidas pelos profissionais de saúde, igualmente indicando uma sobrevida de longa data no meio urbano.

Por certo, não se pode negar os avanços e sucessos conquistados pela alopatia. Dentre outros, a descoberta dos antibióticos conseguiram sanar diversas doenças que martirizavam a sociedade, prolongando a média de vida no século XX. No entanto, nos prece evidente que seus agentes, articulados entre si, organizaram um discurso apoiado na legislação vigente, instituindo junto ao Estado a medicina alopática como a perspectiva de cura legalizada, colocando à margem outros meios de debelar as doenças.

Ao conseguir significativas respostas às enfermidades, a alopatia revolucionou a arte de curar. Porém, suas benesses não estiveram, *e ainda não estão*, ao alcance de todos os segmentos sociais (Cf. LLICH, 1975). Por conseguinte, sua ausência em especial nas camadas populares, possibilita a persistência de outras práticas médicas, anteriores à alopatia e que divergem quanto às formas de tratamento das doenças. Para Oliveira (1984), entre estas experiências, inscreve-se a *medicina popular*, formada por um conjunto de práticas de cura que se modificam historicamente. Assim, entendê-la a partir desta ótica é o mesmo que pensar a sociedade em que ela se realiza, pois:

[...] a medicina popular está incorporada aos nossos atos concretos, quotidianamente vividos. [...] é uma prática de cura que oferece respostas concretas aos problemas de doenças e sofrimentos vividos no dia-a-dia. Ela aproxima e fortalece as relações sociais entre pessoas, já que pressupõe ajuda

e solidariedade. Além disso, ela é uma medicina barata, próxima e acessível [...] (OLIVEIRA, 1984. p. 89).

No caso da medicina popular da distante Uberabinha de *fin de siècle*, os registros de Longino Teixeira nos permitem olhar por entre as “frestas” e observar que:

(...) A medicina em Uberlândia, até o ano de 1895, era exercida por boticários ou farmacêuticos, licenciados ou não, por curandeiros profissionais e curiosos, salvo os casos esporádicos, de maior gravidade em que os pacientes recorriam aos médicos das cidades mais evoluídas (TEIXEIRA, 1972, p. 7).

Antes da chegada dos trilhos da estrada de ferro Mogyana, em 1895, a saúde dos uberabinheses estava sob a responsabilidade dos boticários Melo e Pintão, além de raizeiros e curandeiros de toda a sorte. De acordo com Teixeira, os casos “mais graves” recebiam lenitivo de médicos de Uberaba-MG ou Sant'Anna da Aldeia⁵, as localidades mais próximas com serviço médico. Para tanto, o “facultativo” se deslocava até Uberabinha em demoradas e cansativas viagens no lombo dos animais ou em carros de boi.

Entretanto, quando o socorro não chegava à tempo, não raro o médico se contentava em assistir à missa de sétimo dia de seu paciente. Mas, nos casos em que a doença se manifestava vagarosamente, o médico se hospedava na residência do enfermo e terminava por atender outros pacientes da localidade, até a melhora ou óbito do enfermo. (TEIXEIRA, p. 03).

A chegada da estrada de ferro, trouxe consigo o primeiro médico facultativo de Uberabinha. Em 1896 os trilhos da Mogyana permitiram que o italiano Raphael Rinaldi aportasse na cidade. Mas, ao contrário do que se poderia supor, o jovem médico não inibiu nem descredenciou a atuação dos praticantes populares de cura. Assim, mesmo com um médico alopata residindo na cidade, a saúde da maior

⁵ Sant'Anna era o antigo nome conferido a Indianópolis. Sobre os lugares onde os primitivos uberabinhenses procuravam recursos de saúde e subsistência, consultar: PEZZUTI, Cônego Pedro. op. cit. p. 12.

parte dos habitantes continuou sob os auspícios dos práticos. (TEIXEIRA, 1972, p. 8).

A documentação pesquisada nos revelou que, para legitimar os praticantes de cura a comarca local habilitava alguns de seus munícipes para o exercício da prática de farmácia. É o que se observa através na ata da Câmara Municipal de 1893:

A Câmara Municipal atesta que em vista da progressão crescente da população desta cidade já não são suficientes as duas pharmácias aqui existentes para socorrer com prontidão as necessidades publicas, e que a conducta do peticionario tem sido boa, é consencioso, bom filho, bom pai de família, enfim, que a sua conducta moral tem sido irreprehensivel [sic]. (CÂMARA, 1893, p. 108).

Com exceção dos farmacêuticos, Dr. Antônio Vieira Gonçalves e Dr. J. S. Rodrigues da Cunha⁶, todos os outros nomes que compõem o quadro abaixo inserem-se na observação acima. Logo, percebemos que as “prerrogativas morais” necessárias para a abertura de uma farmácia, suplantavam a formação técnica e científica. Assim, ao longo do tempo, os próprios farmacêuticos “práticos” fizeram as vezes dos médicos diplomados no atendimento às aflições da população.

QUADRO 1. Estabelecimentos farmacêuticos. Uberabinha, 1850 - 1922

Início	Farmacêutico	Farmácia	Fim
1850	Miguel Jacinto de Melo	Farmácia (?)	1892
1857	Antônio Maximiliano Ferreira Pinto (Pintão)	Farmácia (?)	1879
1880	Antônio Maximiliano Ferreira Pinto Filho	Farmácia Sto. Antônio	1899
1887	Américo Saint-Clair de Castro	Farmácia Sul América	1905
1893	Francisco de Melo	Farmácia Aliança	1909

⁶ Exerciam o ofício com diploma de curso superior em farmácia.

1895	José Teixeira de Sant' Ana	Farmácia Popular	1905
1905	Antônio Tomaz F. de Rezende	Farmácia Rezende	1908
1905	Dr. Antônio Vieira Gonçalves	Farmácia Sul Americana	1907
1907	Dr. J. S. Rodrigues da Cunha	Farmácia Espírito Santo	1925

Fonte: Construído pelo autor com dados da pesquisa⁷

Sem dúvida, o artigo 158 do Código Penal de 1890 impedia qualquer pessoa de: “[...] ministrar, ou simplesmente prescrever, como meio curativo, para uso interno ou externo, e sob qualquer forma preparada, fazendo ou exercendo, as sim, o ofício do denominado curandeiro. (PIERANOELLI, 1980, p. 296). Entretanto, o que valia de fato no interior de Minas Gerais eram *as relações políticas* que os práticos estabeleciam com as elites locais, constituídas por juizes, padres, delegados. Assim, a depender dos laços de compadrio, o parecer da junta da Câmara Municipal era apenas um documento proforma, pois a competência profissional dependia muito mais da convivência dos interesses, que homologavam as licenças para o exercício do ofício. É o que depreendemos, por exemplo, do conflito que colocou em seu epicentro o farmacêutico José Teixeira de Santana.

Segundo a narrativa do memorialista Antonio Pereira da Silva, em 1895 as comemorações de inauguração da estação Mogyana em Uberabinha previam uma série de eventos. Para a ocasião, a cidade se encontrava toda enfeitada, à espera das festividades nas quais se contavam os desfiles de duas bandas musicais, discursos de personalidades, entre outras atrações. Porém, quase nenhuma destas atrações ocorreu, cabendo apenas ralos discursos de personalidades locais. Conforme registrou o cronista João Rodrigues da Silva Jr, o “Benedikto”,

[...] às vésperas da festança, o farmacêutico José Teixeira de Santana, muito querido e respeitado pelos Uberabinheses, fora denunciado pelos médicos locais pois não lhes deixava clientela. O Juiz Duarte Pimentel de Ulhôa, muito contrariado, mandou prender o seu amigo por exercício ilegal da

⁷ Este quadro foi construído a partir dos dados coletados de TEIXEIRA (1972) e PEZZUTI (1922).

medicina. Apesar de não ter exigido que ele ficasse na cadeia, o povo revoltou-se. Os Pereiras reuniram cem homens armados e mandaram o juiz sumir da cidade com uma curiosa exigência: que fosse montado numa égua. O juiz sumiu, mas foi só até Uberaba, buscar reforços, e voltou com 92 soldados que se aquartelaram no depósito de mercadorias para a festa. Acabaram com tudo. (SILVA, s/d., pp. 16-17).

O desfecho, vai ao encontro das nossas observações acima. Sem a aprovação de uma junta para exercer o cargo, a Câmara Municipal licenciou José Teixeira de Sant'Anna atestando sua conduta e capacidade intelectual para o exercício profissional de farmácia⁸.

Outro exemplo, ainda amais recuado no tempo, coloca no centro do narrativa o farmacêutico Antônio Maximiliano Ferreira Pinto, o "Pintão". Este conflito, articulou-se às disputas entre liberais e conservadores no alistamento para a Guerra do Paraguai.

De acordo com outro memorialista local, o Cônego Pedro Pezzuti, quando deflagrada a guerra contra o Paraguai, em 1864, a freguesia de Uberabinha possuía uma população média de cinco mil habitantes. Esta população se dividia pela simpatia e alinhamento à duas facções políticas, o partido liberal e o partido conservador, nas quais se reuniam as bases políticas dos dirigentes locais que, por sua vez, revezavam-se no poder. Essas agremiações partidárias eram lideradas por interesses familiares, sustentados por laços de parentesco e compadrio. (Cf. PEZZUTI, 1922, p. 18).

Por ocasião da Guerra do Paraguai, Uberabinha possuía a companhia isolada da milícia da segunda linha, que fazia parte dos quadros orgânicos do Comando Superior da Guarda Nacional e contava com o alistamento de cerca de cem lavradores. Sem armas e sem fardas, eventualmente eram chamados para fazer exercícios físicos sob a orientação de membros do partido conservador. Entretanto, quando estourou o conflito armado mesmo o partido liberal encontrando-se no poder da administração local, o

⁸ Câmara Municipal de São Pedro de Uberabinha, seção do dia 26 jun. 1982, livro 1, p. 73.

comandante da milícia, Francisco Alves Pereira, articulado com os conservadores, recrutou membros do partido liberal.

Este fato teria provocado o “maior reboiço” político, culminando na destituição do comandante Francisco Alves Pereira e na anulação da chamada militar. Realizada uma nova convocação, desta vez os conservadores foram alvo. Até mesmo o jovem João Rocha, pertencente à família dos Pereiras, um caloroso reduto de conservadores, foi convocado para a guerra, fazendo necessária a “aquisição de um escravo” que o substituísse na batalha:

[...] Os outros designados afundaram por estas matas emigrando, homiziados de barranco em barranco por forma que o contingente de guerra fornecido pela freguesia se resumiu no escravo dado pelos Pereiras, em dois índios da outra margem do Rio das Velhas, pegados de surpresa quando trabalhavam em suas lavouras deste lado, e em dois voluntários da pátria. (PEZZUTI, 1922, p. 19).

Os conservadores nunca perdoariam esta derrota aos liberais. Ao contrário, responsabilizariam diretamente duas personalidades da cidade pela “tramoia política”: *Antônio Maximiano Ferreira*, o popular Pintão, que exercia os ofícios de boticário, cirurgião e mestre escolar; e Padre Almas, conhecido como o cérebro pensante do partido liberal. As retaliações dos conservadores não tardaram. Nos bastidores da política local, verificamos que entre os anos de 1864 e 1865, foram feitos pedidos de expulsão de Pinto e Almas da Freguesia, sendo suas ocupações substituídas pelo Padre Joaquim Neiva:

[...] Para substituir ao Pinto na medicina assoalhavam os conservadores, bastaria um só homem - o padre Joaquim Neiva - tão bom padre como raizeiro, por forma que os dois poderiam ir-se que não fariam falta nem deixariam saudades. (PEZZUTI, 1922, p. 19).

Mesmo Pintão sendo licenciado pelo Imperador Pedro II, para o exercício de boticário, os conservadores não fizeram nenhuma objeção às raízes do *Padre Joaquim Neiva*, indiferentes ao saber médico prestado pelo boticário. A contenda política justificaria inclusive “burlar” a legislação vigente, porquanto que as raízes de Padre Neiva poderiam tranquilamente substituir “as manipulações de Pintão”.

O episódio nos permite observar que as práticas médicas "institucionalizadas" e populares conviviam mutuamente, oferecendo em igual medida respostas para os males do aflitos⁹. Por este motivo, também é pertinente supor que a indiferença da população quanto às práticas curativas de Pintão e Neiva, advinha do fato de que os sucessos e fracassos das duas modalidades de tratamento eram praticamente os mesmos¹⁰.

Entretanto, diante dos elementos que envolveram os padres e o boticário, destaca-se a influência que Pintão exercia na comunidade uberabinhense. Se, por um lado, o Padre Almas deixou a cidade em 1865, o mesmo não aconteceria com Antônio Maximiano. Vindo de Bagagem, atual Estrela do Sul, o boticário chegou em Uberabinha no ano de 1857. Mesmo sendo forasteiro, conseguiu grande projeção

⁹ Observe-se, todavia, neste contexto histórico os procedimentos de cura utilizados por sujeitos licenciados ou não, não eram muito diferentes. As leituras de Lilian Schwarcz sobre Aragão e Shuartzman revelam que até 1808, data da implantação dos dois primeiros cursos de medicina no Brasil, as atividades curativas estavam a cargo de *curandeiros herbalistas*, que exerciam este ofício embasados nos conhecimentos africanos e indígenas. Sua atuação era fiscalizada pelos cirurgiões-mores do reino, os quais seriam substituídos em 1872 pela junta perpétua do *Proto Medicato*, constituída por deputados e enfermeiros formados em Coimbra. A função da junta era habilitar e fiscalizar os agentes de cura, de modo que "[...] para a obtenção da licença poucos requisitos eram necessários: um certificado comprovando o aprendizado junto a outro profissional e um exame sumário feito diante da junta que, na maioria dos casos, acabava aprovando todos os casos". (SCHWARCZ, 1993, p. 192). É possível que este fosse um dos motivos da indiferença quanto ao tratamento do Padre Neiva em substituição à do boricário. Na documentação investigada e na bibliografia produzida em Uberlândia sobre esta questão, não aparecem vestígios desta junta, cabendo a câmara municipal aprovar o licenciamento e funcionamento da farmácia e do farmacêutico.

¹⁰ Por meio da documentação arrolada, percebe-se que a presença de curandeiros, parteiras, benzedores até às últimas décadas do século XIX e primeiras duas década do século XX, momento que se inicia uma oposição a estas práticas, era de certa forma "tolerada" indicando que o cumprimento da legislação não era tão rigoroso ou, de outro lado, que a lei não fosse uma expressão da realidade. Como se evidencia nos processos de curandeirismo instaurados em fins do século XIX e na primeira década do XX, na cidade de Uberabinha, se observa a absolvição dos praticantes de cura que residiam na região e apenas a condenação de um curandeiro, que exercia a atividade viajando de cidade em cidade. Sobre os Processos Crimes de Curandeirismo em Uberabinha, consultar Castro (2001).

social mediante seu ofício, tornando-se líder do Partido Conservador. Nesta condição, embate-se politicamente e também *por clientela*, inclusive com outro farmacêutico: Miguel Jacinto de Melo, líder do Partido Liberal.

Cabe lembrar que no século XIX, os farmacêuticos evitavam ausentar-se dos centros urbanos, mantendo seu estabelecimento comercial sempre “aberto”. A disposição para oferecer refrigério aos males dos munícipes, em pouco tempo converteu o espaço das boticas em pontos de encontro e locais de debates públicos. Para Figueiredo (2002, p. 196-198), esta seria uma das razões pelas quais os boticários acabavam enveredando pelos caminhos da política. Nesta condição, é possível que as boticas servissem, inclusive, como sede dos partidos e /ou locais de articulação e conchavos políticos. Sem dúvida, este seria o caso dos farmacêuticos Pintão e Melo: a disputa profissional acabou sendo o pano de fundo de conflitos políticos que se davam, *também*, nos espaços de representação da cura.

A configuração acima mudaria de figura já nas primeiras décadas do século XX. Mudaram-se as representações relativas aos conflitos, tornando-se a atuação profissional o cerne das disputas. Trazidos para primeiro plano, a excelência dos saberes curativos tornou-se motivo de disputa num já conflituoso “mercado da cura”.

É o que se depreende do embate que envolveu o farmacêutico Cícero de Macedo e o médico João Teixeira de Oliveira. O mote da disputa girou em torno de um folhetinesco caso de “envenenamento”.

João Teixeira, médico formado pela faculdade de medicina do Rio de Janeiro, prescreveu a dois de seus pacientes a fórmula de um medicamento que, de acordo com suas declarações, seria referenciada pela “Comissão Rockefeller”¹¹. No entanto, ao ser manipulada pelo

¹¹ Fundada em 1909, a comissão sanitária Rockefeller tinha como meta a erradicação da ancilostomíase do Norte ao Sul dos EUA. A partir de 1913, instaurou-se uma comissão internacional incumbida de aumentar a produtividade dos trabalhadores em países subdesenvolvidos. Assim, em 1916, realizaram-se pesquisas relativas à saúde no Rio de Janeiro, principalmente sobre verminoses. Sobre o papel da Fundação Rockefeller no saneamento do Brasil, consultar: Rezende e Heller (2002, p.

farmacêutico formado, Cicero Macedo, e consumida pelos pacientes do médico, a fórmula acabou causando o envenenamento de ambos os pacientes, gerando um impasse entre médico e farmacêutico.

Quis a “musa da discórdia” que os pacientes não viessem à óbito. Afinal, já bastava à controversa “Éris” que o caso saísse da privacidade do consultório médico e do balcão da farmácia, para ganhar às páginas dos jornais locais e as rodas de conversa da cidade.

Uberabinha se movimentou em incessantes falatórios, posicionamentos, discussões. Entrementes, quando visitamos as páginas dos jornais e observamos a contenda em suas entrelinhas, percebemos que os dois profissionais de saúde usaram do mesmo artifício para defenderem sua reputação profissional: acusaram-se mutuamente pelo incidente, sempre desqualificando o oponente, taxando-o de *charlatão*¹², à vista do que impunha a sua competência profissional.

Pela gravidade do caso, os envolvidos negaram-se a assumir a responsabilidade do envenenamento. O médico, por seguir orientações científicas. E o farmacêutico, por ter cumprido à risca a prescrição médica. Perante tais circunstâncias, o médico João Teixeira afirmava:

[...] prescrevi à minha distinta cliente três centímetros cúbicos de óleo de Santa Maria, em noventa gramas de xarope simples, a ser tomado duas horas depois da ultima dose, vinte gramas de sulfato de magnésia, dissolvida em água. Fiz de acordo com os ensinamentos dos mestres mais abalizados em nossos dias [sic]. (A TRIBUNA, 02 jan., 1921, p.1).

Em sua defesa, o médico procurava legitimar-se pelos procedimentos científicos e modernos. Este elemento, erigido sobre a

172-174).

¹² O termo *charlatão* parece ter sido usado pela primeira vez por J.B. Menckenius em 1715, para designar falsos intelectuais, “[...] O *charlatão*, ou *opérateur*, como às vezes ele se denominava na França, era um vendedor ambulante de pílulas e outros remédios, que fazia palhaçadas ou desfiava uma arenga engraçada para atrair a atenção de fregueses em potencial.” (BURKE. 1989, p. 119.)

racionalidade técnica, seria o seu diferencial ante os demais praticantes de cura, pois orientava-se *pela alopatia* referendada pela ciência médica, impondo-se às práticas médicas populares, hidropatas e homeopatas.

Por seu turno, o farmacêutico buscava legitimidade junto a própria clientela que continuava procurando-o.¹³ Colocando-se como vítima da incompetência do médico, Cícero Macedo oferecia como prova a queda de clientes do consultório do médico alopata, tomando o dado como um veredito popular, o que o absolvía no caso do envenenamento:

(...) baixou consideravelmente o movimento de seu serviço clínico, chegou até nós, bem sem reserva, o descontentamento de seus contractantes e felizmente, enquanto as negociações com os senhores farmacêuticos citados a cima, que tanto ele suspirava permitimo-nos realizar poucas e outras que ele pretendia em porta alheia, presenciámos fracassar. Nessas condições, leitor amigo, quem e que, tão depressa se nos afigurou *charlatão?* [sic] [Grifos nossos] (A TRIBUNA, 09 jan. 1921, p. 2).

Nas discussões travadas nas páginas do Jornal A Tribuna, verifica-se que a disputa entre os envolvidos passava pela legitimidade de sua competência técnica; mas, também, pela “régua moral” da opinião pública. Ente uma e outra, os profissionais que se digladiavam, embasavam sua inocência ora apelando para uma clientela cativa; ora para os procedimentos científicos. Para o médico, avalizava-o o amparo da “sciência”:

¹³ Incidia sobre os farmacêuticos no século XIX, uma legislação que determinava a fiscalização quanto aos seus procedimentos. Segundo Figueiredo “(...) Eram também fiscalizadas as licenças para o funcionamento dos estabelecimentos e o modo de atuar dos farmacêuticos. Aqueles que vendessem remédios adulterados, que excedessem ao receitado ou substituíssem o medicamento por outro também, eram alvo da fiscalização. (...)” (FIGUEIREDO, 2002, p. 198.) Mesmo tratando-se do século XIX, percebemos que os discursos de defesa e acusação giram em torno das penalidades previstas na legislação, sendo de alguma forma penalizado o agente de cura que descumprisse as normas.

[...] Agora estou tranquillo porque tenho a público a formula de minha receita. Não discuto questões de medicina com pharmaceutico. Pharmaceutico é pharmaceutico e é completamente pequeno em questões chemicas. Agora, si o Sr. Cicero tem um espirito “Santo de Orelha” para lhe assoprar qualquer cousa – que venha a publico esse bicho e nos o responderemos [sic]. (A TRIBUNA, 16 jan. 1921, p.6).

O discurso do médico sustentava-se pela hierarquia intelectual que lhe conferia o título científico. Desta feita, disputava igualmente um lugar na hierarquia social, posto que na ordem científica “das coisas” o farmacêutico não estava apto a discutir com ele as questões da medicina. Por tudo isso, não estaria o farmacêutico à altura do médico, pois oriundo de um campo menor e sujeito às variações da intuitiva – o “santo” que lhe sopraria os modos de fazer – e não da objetividade implacável da técnica.

Do outro lado, o farmacêutico interpretava a postura do médico justamente pelo viés moral. Sua insistência em colocar-se acima, na hierarquia da competência dos campos, era entendida como pedantismo e arrogância:

E que péssimo colega! [...] Precisamente em primeiro de maio do anno passado, quando a linha mogyana despejou-nos esta má encommenda, veio arrotando com eructações mais bestiais do que as Sardanapalo ou de Vitello, uma sapiencia extraordinária, incapaz de medir-se com a leal e boa medicina dos nossos conceituados médicos, os quaes muita vez, elle, Dr. João Teixeira, para nós e outras pessoas, que não vale declinarmos os nomes, aclamava de boçaes [sic]. (A TRIBUNA, 09 jan. 1921, p. 2).

O desfecho do drama folhetinesco, que colocou em campos opostos a medicina e a farmácia; o discurso da alopatia e da técnica contra tradição e a moral, terminou com o retorno do médico João Teixeira para Ribeirão Preto, em São Paulo.

O diploma médico e a sua pertença à progressista cidade paulistana, pouco ou nada valeram na disputa ou no julgamento de sua inocência. Como dissemos anteriormente, no interior das Minas Gerais, mais valia a posição social ocupada pelo profissional da saúde do que suas credenciais acadêmicas.

Cicero Macedo, festejado farmacêutico local, além de exercer a farmácia profissionalmente, tornou-se vereador em 1936 depois de estreitar na presidência do “Praia Clube”, em 1935, o seletto clube de regatas, frequentado pela nata da sociedade uberlandense, inclusive até a atualidade. Nos dias de hoje, seu nome há muito foi transposto para a memória histórica do município de Uberlândia, designando um logradouro – a Praça Cícero Macedo – e toda uma descendência de profissionais da saúde.

O embate entre o médico e o farmacêutico, nos leva a perceber que o discurso da técnica e da ciência não se tornou instantaneamente hegemônico. Pelo contrário. Até sua efetiva hegemonia, enfrentou calorosas batalhas que se deram no âmbito político, legislativo, prescritivo e, é claro, discursivo.

A pesquisa que empreendemos na documentação pertinente à Uberabinha, nos indicou que o acirramento da disputa entre os praticantes de cura possui um marco temporal: o princípio da década de 1920.

Inscreve-se naquele cenário a instalação do Posto de Profilaxia do município, inaugurado em 1921. Fruto dos debates do Departamento Nacional de Saúde Pública, no intuito de combater endemias como a ancilostomíase, a malária e o controle da lepra, representava o esboço de uma política nacional de saúde pública, marcada pelo sanitarismo no interior do país.

No caso de Uberabinha, também representou um marco na trajetória da classe médica. Orientada pela alopatia, agora possuía uma instituição que, apoiada nesta perspectiva, reafirmava as políticas públicas de saúde amparadas nos lemas da civilização e do progresso científico. Neste novo cenário que se anunciava, era mister demarcar posição, definindo o lugar e o papel da medicina alopática e, *pari passu*, condenando como ignorância toda e qualquer perspectiva de cura destoante:

Os aventureiros ignorantes já não se limitam - enfrentando a nossa distinta classe médica, indicar raízes ou preparados, se não aplicar ou formular e até intervir cirurgicamente sem nenhum assombro dos profissionais que

cruzam os braços na cômoda posição de quem consente [sic]. (A TRIBUNA, 27 mar. 1921, p.3).

Para estar à frente do Posto de Profilaxia foi escolhido o médico Mineiro Lacerda. Sua nomeação foi largamente noticiada pelos jornais, os quais viam em Lacerda um homem de “letras”, ou seja, versado na ilustração e na ciência e, por este motivo, plenamente capaz de combater as trevas da ignorância que grassavam na área da saúde: “[...] A nomeação do illustre funcionário e homem de letras não podia ser mais acertada e em, melhor época, pois tendemos para um verdadeiro charlatanismo [sic]. (A TRIBUNA, 27 mar. 1921, p. 3).

No entanto, o idílio com Lacerda durou pouco. Quando o médico passou a cobrar pelas receitas aviadas e dar preferências a algumas farmácias, claramente competindo com a classe médica local, tem início uma série de conflitos. Atacado pela imprensa pela prática de “clínica particular”, vedada conforme regulamento do serviço de saneamento, Lacerda vai de esclarecido à ignorante e explorador da boa-fé dos uberabinhenses: “[...] Estamos armados de provas suficientes para o início de uma forte campanha contra os desmantelos desse esculapio ignorante que a sociedade de Uberabinha, na sua boa fé acolheu [sic]. (A TRIBUNA, 18 set. 1921, p.1).

Destarte, ao fazer uso privado da instituição pública Mineiro de Lacerda tem em vista constituir uma rede de clientes, o que, obviamente, contraria a classe médica local. Por outro lado, ainda que as relações de compadrio e o tratamento patrimonialista da coisa pública permanecessem uma constante no município, fato é que a chagada dos trilhos da estrada de ferro Mogyana conectam Uberabinha com as tramas da modernidade.

A cidade e seus sujeitos, vivenciam profundas mudanças que, paulatinamente, se constituíram em pontas de lança para a transformação das práticas culturais e suas representações. A luz elétrica, os esboços de uma urbanização, os códigos de posturas municipais, incidiram diretamente sobre os costumes locais. Assim, as primeiras décadas do século XX assistiram a uma mudança

substancial na forma com que os sujeitos compreenderam os conflitos envolvendo os agentes de cura.

Não por acaso, a imprensa se tornaria um espaço importante para a propaganda e a recomendação de serviços médicos, avalizados duplamente pela *clientela* e também pela *sciência*. É o caso, por exemplo, do Dr. Mário Guimarães Faria, que figurou nas páginas do Jornal o Progresso numa *nota de agradecimento* pelos serviços prestados:

Agradecimento. [...] A nossa irmã Maria Rosa Guimarães, esposa do Sr. Ayres Ribeiro Guimarães, esteve por longos meses seriamente enferma. Restituiu-lhe a saúde pelos meios científicos o nosso querido conterrâneo e abalizado medico Sr. Dr. Mario Guimarães Faria. [...] toda nossa família, fazendo votos a Deus para que seja longa a vida do Dr. Mario, em benefício dos que, enfermos, procurarem amparo na sua competência profissional [sic]. (O PROGRESSO, 24 ago. 1912, p. 2).

A bem da verdade, nas primeiras décadas do século passado, o acesso à um médico com formação superior, era uma realidade muito distante da maioria da população uberabinehense. A despeito de a documentação consultada alardear que Uberabinha possuía um corpo clínico “adequado”, ao observarmos nas entrelinhas percebemos que a afirmativa é mais uma *representação* criada em acerca da cidade do que a expressão de uma realidade concreta. Tanto os meios disponíveis para o exercício da medicina alopática eram insuficientes quanto acorriam à cidade inúmeros *médicos itinerantes*. À moda dos antigos “cirurgiões barbeiros” da Europa medieval, iam de cidade em cidade, socorrendo os necessitados que pudessem pagar por seus honorários. Este foi o caso, por exemplo, dos Doutores Norberto Ferreira e Sérgio Werneck que fizeram publicar seus anúncios nos jornais locais, colocando suas especialidades à disposição, principalmente a de “operadores”:

Dr. Sergio Werneck. Médico, Operador e Parteiro. Atende chamados para dentro e fora da cidade e dá consultas em sua residência. Faz aplicações de injeções hipodérmicas e de 606 e 914. Residência: Hotel do Comercio Uberabinha [sic]. (JORNAL PARANAYBA, 20 jul. 1914, p. 7).

Dr. Norberto Ferreira. Médico, Operador e Parteiro. Especialista em molestias de senhoras. Achando-se em excursão pelo Triangulo Mineiro, demorar-se á alguns dias nesta cidade atendendo a chamados e dando consultas no Hotel Central [sic]. (JORNAL PARANAYBA, 24 jul. 1914, p.2).

Até meados do século XX, os médicos itinerantes compunham o cenário médico profissional de Uberabinha. A sua existência e sua circulação pelo interior do país, estabelecendo-se em hotéis por curtas temporadas, refletem um frágil mercado consumidor de suas habilidades.

É pertinente supor que não deveria ser opção da maioria dos “facultativos”, por o pé na estrada, fazendo a praça de cidade em cidade, distante da família e do seu local de origem. No entanto, fixar-se com clínica particular e consultório em um único lugar significava que a região era promissora, sendo portanto capaz de sustentar o médico e sua prole. Por outro lado, ressalte-se que os serviços médicos dos facultativos estavam à disposição daqueles que *podiam pagar*, ainda que pagamento pelos serviços fossem em espécie e não em moeda corrente. Desta forma, boa parte da população permanecia desamparada dos seus préstimos, conforme destaca o Jornal Paranayba em 1914:

[...] a população se vê, assim, dispondo de um número insignificante de facultativos, que não podem atender ás solicitações dos que padecem molestia: [...] os que dispõem de meios pecuniários recorrem aos médicos e são atendidos; em regra, porém, a pobreza fica ao desamparo, já porque eles, se não hão de desdobrar[sic]. (JORNAL PARANAYBA, 18 out. 1914, p. 9).

Frente a essas circunstâncias, é pertinente supor que toda a zona do Sertão se constituía como excelente mercado para a atuação de médicos itinerantes, dentro da qual se inseria a jovem Uberabinha.

A situação não se alteraria mesmo no ano de 1922, quando a cidade já dispunha dos serviços médicos dos Drs. Mário Guimarães Faria, Sebastião Meyer, Leopoldo de Castro, Alberto Alves Moreira, Olavo Ribeiro, Antônio Lopes de Oliveira, residentes na cidade (Cf. PEZZUTI, op.cit.). Ainda que o número fosse suficiente para atender a uma população de 22.956 habitantes, a ausência desses profissionais

em busca de freguesias *pagantes*, constantemente deixava em descoberto a clientela que podiam pagar por seus serviços.

Assim, a existência de um corpo clínico residente na cidade não inibiu a chegada de facultativos itinerantes nem a as práticas populares de cura ou a consulta e o receituário dos farmacêuticos práticos. Estes últimos, sempre presentes em suas boticas sempre abertas, terminariam por fazer as vezes dos “médicos”, habitando o imaginário popular como o profissional “de ciência” mais acessível e, não raro, melhor que o próprio “doutor”.

QUADRO 2. Estabelecimentos farmacêuticos: Uberabinha, 1922

Farmacêutico	Farmácia
Cícero Macedo de Oliveira	Farmácia N. S. D'Abbadia
Jefferson Teixeira Alves	Farmácia S. Sebastião
José Ferreira Rezende	Farmácia Chaves
Rosenwaldo Bernardes de Souza	Farmácia Souza
J. A. Figueredo Murta	Farmácia Santa Ephigênia

Fonte: Construído pelo autor com dados da pesquisa¹⁴

O desenvolvimento do mercado consumidor para produtos farmacêuticos¹⁵, evidencia que, para além da legitimidade social adquirida por estes praticantes de cura, isto lhes possibilitava o ingresso na vida pública. Desta forma, os últimos anos do século XIX e as primeiras décadas do XX revelaram um lucrativo negócio

¹⁴ Este quadro também foi construído a partir dos dados coletados de TEIXEIRA (1972) e PEZZUTI (1922).

¹⁵ O grande número de propagandas de remédios veiculadas nos jornais de Uberabinha, nas primeiras décadas do século XX, evidencia que o comércio de drogas era lucrativo. Dentre outros, estampam propagandas os jornais: A Tribuna, O Progresso, Paranayba, Nova Era.

referente ao estabelecimento de drogarias e um ambiente propício às articulações políticas.

Um exemplo disto foi trajetória de J. S. Rodrigues da Cunha, o “Joanico”, que retornou à Uberabinha em 02 de Janeiro de 1907, após terminar “[...] com o maior brilhantismo o curso na Escola de Pharmacia de Ouro Preto” [sic]. (A NOVA ERA, 09 jan. 1907, p.2).

Joanico foi recebido na estação da Mogyana com direito à e a presença de personalidades locais. Em pouco tempo o jovem farmacêutico inaugurou na Praça Independência, a Farmácia Espírito Santo, assim descrita pelo editor do jornal A Nova Era, após visitar o estabelecimento:

Além da elegância do commodo, feito com o maior capricho, *notamos na Pharmacia Espírito Santo o maior asseio em todas as suas dependências*, sendo o seu sortimento compecto e variado. E' na verdade, um estabelecimento que muito honra Uberabinha, a qual damos parabéns por mais este melhoramento [sic] [Grifo nosso]. (A NOVA ERA, 22 jun. 1907, p. 1).

A estética laureada da farmácia de Rodrigues da Cunha reflete as representações de progresso e desenvolvimento que perpassaram pelo imaginário das elites locais. A beleza do cômodo comercial e o asseio em todas as suas dependências, são expressões correntes nos discursos sobre a cidade, correspondentes, inclusive, aos sinônimos que caracterizariam a gestão de Rodrigues da Cunha *na Intendência Municipal*¹⁶.

Inclusive a publicidade veiculada nos jornais, insistia que a Farmácia Espírito Santo era exemplo de higiene, beleza, conforto, dinamismo e variedade, demarcando sua superioridade sobre os outros estabelecimentos congêneres. Essas representações e as inúmeras propagandas dos produtos da marca Espírito Santo, assinalam Rodrigues da Cunha como um importante comerciante de

¹⁶ A gestão de J. s. Rodrigues da Cunha é descrita pelos memorialistas locais como um dos marcos do desenvolvimento da cidade.

fármacos, mas, também de uma variedade quase alarmante de produtos e serviços:

Pharmacia Espirito Santo. Propriedade do Pharmaceutico- Rodrigues da Cunha. Completo sortimento de objectos de borracha, Oculos, Pince-nez, Fundas, Perfumarias, Drogas, Productos Chímicos e Pharmaceuticos, homeopathia, etc. Vendas a Varejo e Atacado. Aviamento do receituário à qualquer hora do dia ou da noite - com asseio, prontidão e excepcional modicidade [sic]. (A NOVA ERA, 29 jun. 1907, p.1).

Na primeira década do século passado, o comércio de drogas instituía-se como um grande negócio, expandindo-se pelo interior do Brasil Central. Isso, porém, não amenizava as mazelas que insistiam em se abater sobre a população de Uberabinha. Os profissionais que atendiam nas farmácias da cidade concorriam diretamente com os médicos locais, servindo como atalho entre os consumidores e os remédios, eliminando, assim, as consultas médicas.

Esses profissionais e os praticantes de cura embasados nas tradições médicas indígenas e africanas, eram os personagens a quem a maioria dos moradores recorria com frequência para sanar os males que lhes afetavam a saúde. No contexto da segunda metade do século XX, as pesquisas de Alceu M. Araújo pelo interior do Brasil revelam que os sujeitos dos estratos sociais menos abastados estavam distantes do consumo dos serviços médicos e concebiam com certa desconfiança as práticas médicas científicas. Este dado evidencia a persistência de uma prática antiga, como se observa no trecho a seguir:

Poucos procuram o médico, e uma das razões que alegam é que para toda e qualquer doença receita infalivelmente penicilina. Si é para eu toma penicilina, num preciso ir no Doto Fulano, vô lá com o Doto Farmacêutico e mando butá uma, disse Galdino, não preciso pagá a consulta." (ARAÚJO, 1979. p. 165).

Se no campo da disputa pelos clientes, a alopatia demoraria várias décadas para se impor como perspectiva hegemônica, foi no estreitamento de suas relações com os poderes instituídos, que se pavimentou o caminho para a institucionalização da medicina em

Uberabinha. Sobretudo nos momentos de epidemias a medicina alopática se fortalecia e ganhava legitimidade junto ao poder público. É o que observamos durante a epidemia de Variola em 1920:

Variola. Segundo estamos informados, a variola já está em Franca e virá fatalmente a Uberabinha. Prevendo este caso, a Câmara Municipal pediu de São Paulo à vacina contra essa molestia, de maneira que os interessados poderão procurá-lo com o sr. Agente Executivo ou nas farmácias locais e com os médicos. É de toda conveniência que a população se vacine para evitar a irrupção do mal, sobretudo nos colégios e grupo escolar, onde há grande aglomeração de crianças [sic]. (A TRIBUNA, 07 mar. 1920).

E mesmo antes, durante o surto de Varicela de 1910. Inúmeras notas nos jornais referem-se à incidência deste mal na população. Embora os registros de que dispomos deem conta de apenas de 04 (quatro) óbitos, o delegado de higiene interino da Câmara Municipal era o Dr. Oliveira Martins, pedia:

(...) encarecidamente não ocultarem nenhum doente, tratado por quem quer que seja, profissional ou não, a fim de não impedir-se a extinção da epidemia; respeito a vontade dos doentes e de suas famílias em relação ao tratamento médico que adoptarem, mas desejo que me auxiliem nas medidas científicas e não vexatórias da higiene [sic]. (O PROGRESSO, 16 jul. 1910. p.2).

As falas do delegado de higiene do município revelam a presença incisiva de práticas populares de cura, na vida privada das camadas mais carentes da população. De certo modo, acaba por confirmar que mesmo frente à condenação legal expressa nos códigos e posturas, estas se faziam presentes, existindo sob a vista grossa dos poderes competentes. Quanto às epidemias, as medidas de contenção eram realizadas buscando-se o isolamento dos doentes e a higienização dos espaços, na tentativa de inibir a transmissão, como se observa no trecho abaixo:

Durante a molestia os doentes serão tratados pelas pessoas estritamente necessárias ao serviço, em quarto separado, sendo possível. A varredura do quarto será precedida de aspersões de solução de creolina a 3 por cento, lysolou lysoformico a 1 por cento, formol a 1 por cento; o doente será mantido muito limpo, lavagem repetida da boca com elixir desinfetante

antisséptico de ácido thimico, solução boricada ou água oxigenada; lavagem com água quente e álcool e sabão, do rosto, mãos e ouvidos, desinfecção a creolina boricada a 5 por cento das narinas, ou óleo resorcinado ou gomenolado a 1 por 50.[sic] (O PROGRESSO, 16 jul. 1910. p.2).

Não sendo observada nenhuma medida direta para a contenção da Varicela a não ser as sugestões acima mencionadas, percebemos que os agentes de saúde atuavam diretamente em casos de epidemia. Os que tratassem desta enfermidade deveriam notificar de imediato o Agente Executivo Alexandre Marques, ou o Delegado de Higiene Oliveira Martins ou, ainda, nas farmácias Espírito Santo, de propriedade de J. S. Rodrigues da Cunha; e Rezende, de propriedade de Antônio Tomaz F. de Rezende, de modo que os "[...] homens da política e da ciência" tivessem dimensão da epidemia, sobrepondo os interesses da coletividade à seus concorrentes.

Embora os trilhos dos trens também levassem as doenças ao interior¹⁷, também dividiam com o telégrafo a chegada de notícias sobre os surtos nas grandes capitais. Em tom alarmista, em 24 de julho de 1914, o Jornal Paranyba registrou:

[...] Rio, 23. - Atinge já a 700 o número de pessoas vitimadas pela varíola nesta Capital, no corrente ano. Na última semana o número de óbitos de variolosos subiu a 47" (JORNAL PARANAYBA, 24 jul 1914, p. 3).

Colocada na rota da doença, Uberabinha tomava contato com as advertências pedagógicas transcritas dos jornais dos grandes centros. É este o caso de uma matéria do médico sanitарista Francisco Laraya que, publicada no Jornal O Estado de São Paulo em 04 de julho de 1908, seria utilizada para alertar a população de Uberabinha, vinte e dois dias depois:

A frequência entre nos de passageiros e mercadorias daquela procedência; tornam iminente a importação do germe variólico, pelo que se faz necessário

¹⁷ Maria Alice R. Ribeiro demonstra-nos o desenvolvimento paralelo das ferrovias pelo interior do Estado de São Paulo e o crescimento das doenças por estas zonas. Cf. RIBEIRO, Maria Alice Rosa. op. cit., 1993.

que todos nós evidemos (sic.) esforços no sentido de nos acautelarmos contra o terrível morbos. Não devemos cruzar os braços e esperar impavidos que nos bata à porta para depois combater-lo. A higiene preventiva é a melhor arma da medicina, [...] a medicina por uma feira de argumentos e de factos calcados na mais seria observação, nos mostra que a vacinação e revacinação são meios seguros com os quais nos podemos defender da varíola, molestia repugnante mortal iminentemente contagiosa. [...] Demais, da vacinação e revacinação, feitas com o rigor que é fundamental em todas as práticas da medicina, não advém o menor mal ao homem, como alhures espalham com incrível audácia os seus desafeiçoados. Não, pela vacinação e revacinação, inteligentemente aplicados, não há acidentes a receitar, não há transmissão de syphilis, nem de tuberculose, como espíritos malévolos e mal-intencionados querem insinuar, para chamar a animosidade contra prática tão salutar. [...] Claro é que nos referimos aqui exclusivamente à vacinação animal, única recomendável e por todos títulos, deixando inteiramente de lado a vacinação jennetiana, hoje abandonada e oferecendo margem a senos reparos. A vacina de braço a braço, pois fora da discussão, porque, ninguém mais a pratica. As observações de syphilis transmitida e atribuídas à vacinação jennetiana e nunca da vacinação animal, a única oficialmente adoptada e inteiramente inócua. [...] Vacinemo-nos, pois, todos indistintamente, certos de que com isso fazemos obra sanitária, contribuindo para a segurança de toda uma coletividade, que não deve periclitarse pelo capricho rebelde de uma facção inconsciente. (LARAYA, 1908).

Os esclarecimentos do Dr. Laraya sobre a epidemia que alarmava toda a sociedade demonstra uma preocupação geral com o alastramento da doença, uma vez que esta não escolhia os mais pobres ou desnutridos, espalhando-se democraticamente por todo o corpo social.¹⁸ De outro lado, nunca é demais lembrar o terror da população

¹⁸ Os primórdios daquilo que Chailhub chamara de ideologia da higiene talvez nascia dos centros acadêmicos ao defenderem ideias como estas: "(...) Era preciso, também sanear a nação, evitando que novos surtos aparecessem. Ao lado dos trabalhos na área de epidemiologia (que traziam noções básicas de como distinguir os doentes infectados e tratar deles), toma força uma série de ensaios que tinham como meta prevenir a doença antes mesmo de seu aparecimento. Essa é a época dos grandes projetos de saneamento que invadem dos lares às igrejas, dos portos às escolas. Nenhum detalhe escapa. Prescrevem hábitos alimentares, indumentárias, costumes. Buscam a disciplina no uso de lugares públicos, pedem a educação escolar na mais tenra idade escolar". SCHWARCZ, Lilian Moritz. O Espetáculo das Raças Cientistas,

com a própria vacina, daí a insistência em sua indicação como a forma mais segura de evitar a doença.

Outros meios profiláticos que estavam à disposição (até mesmo os que eram entendidos por científicos) não eram seguros como se verifica na exposição de Francisco Laraya. Dentre estes encontrava-se a vacinação Jeneriana com "caco de vidro". No caso da varíola, este método previa a cólera de matéria das erupções dos sujeitos que se curavam da doença, introduzindo-a em indivíduos que não apresentavam ainda o quadro, imunizando-os por meio de pequenas lesões com pedaços de vidro infectados com o vírus em estágio inicial.

Mesmo à época, o método de vacinação Jeneriana era muito condenado e criticado. Tal procedimento acarretava outras doenças como a transmissão da sífilis e tuberculose, nos indicando que os remédios e vacinas disponíveis ainda eram testados, de modo que a própria população servia de cobaia aos novos experimentos.

Assim, diante da obrigatoriedade da vacinação, condições sociais potencialmente explosivas, oportunizariam revoltas como a famosa "Revolta da Vacina" no Rio de Janeiro.¹⁹ Sobre esse violento método, os médicos recomendavam que "[...] É preciso que seja simples, sem provocar dor, sem sangue, cercado de todos os cuidados de limpeza e sem impressionar as crianças e as famílias [sic]". (DODSWORTH, 1904, p. 118).

Instituições e Questão Racial no Brasil. 1870 - 1930. São Paulo: Cia das Letras, 1993, p. 207.

¹⁹ Entre outros, consultar: FERNANDES, Tânia. Vacina Antivariólica: seu primeiro século no Brasil. *História, Ciências, Saúde: Manguinhos*, Vol. 06, nº 1, mar (jun. 1999.); CHALHOUB, Sydney. op. cit. SEVSENKO Nicolau. *A Revolta da Vacina. Mentes insanas em Corpos Rebeldes*. São Paulo: Brasiliense 1984.; MEIHY, José Carlos Sebe & FILHO, Cláudio Bertolli. *História Social da Saúde. Opinião pública versus poder, a campanha da vacina 1904*. São Paulo: Estudos Cedhal/USP, nº 05, 1990.; PEREIRA, Leonardo. *As Barricadas da Saúde. Vacina e protesto popular no Rio de Janeiro da Primeira República*. São Paulo: Ed. Fundação Perseu Abramo, 2002.

No caso de Uberabinha, as epidemias que se disseminavam em seu tecido social colocavam a cidade como parte da situação caótica em que vivia o país. Doenças como sífilis, cólera, varíola, hanseníase, tuberculose, influenza, pneumonia, tétano, sarampo, verminose, dentre muitas outras, apenas refletiam a situação da população em nível nacional. Hospitais e médicos, bem como agentes de saúde, farmacêuticos e enfermeiros; estavam compondo um quadro de profissionais que difundiam novas práticas sanitárias, sedimentadas numa ideologia higienista. (Cf. CHALHUB, 1996.).

Entretanto, as mudanças que se colocavam nos horizontes da alopatia eram muito lentas, especialmente no interior de Minas Gerais. Por aqui, ainda que as notícias chegassem rapidamente, sendo veiculadas pelos jornais, permanecia uma distância abissal entre a divulgação e a consecução das novas práticas sanitárias.

Entranhada no fazer cultural tanto das camadas pobres quanto das abastadas, uma série de práticas curativas permaneceriam vicejando sob o sol tolerante da medicina alopática, incapaz de responder à contento à própria realidade na qual se dispunha intervir. Na distante Uberabinha de *fin de siècle*, esta seria, afinal, a resposta à xarada “insolúvel” que enfrentou Longino Teixeira em 1972, ao se debruçar sobre a trajetória da medicina na cidade. A permanência de curandeiros, benzedores, entre tantos outros representantes das trampolinagens populares de cura no cenário urbano era, muitas vezes, o único recurso disponível.

Referências

A Nova Era, Uberabinha, 09 jan. 1907, Anno I, nº 02. p. 02.

A Nova Era, Uberabinha, 22 jun. 1907, Anno I, nº 25. p. 01.

A Nova Era. Uberabinha, 29 jun. 1907. Anno I, nº 26, p. 01.

ARAÚJO, Alceu Maynard. **Medicina rústica**. São Paulo: Nacional, 1979.

A Tribuna, Uberabinha, 07 mar.1920, Anno I, nº 26, p. 01.

A Tribuna. Uberabinha, 02, de jan. 1921. Anno II, nº 70, p.01.

A Tribuna. Uberabinha, 09 jan.1921, Anno II, nº70, p.02.

A Tribuna Uberabinha, 16 jan.1921. Anno II, nº 71, p.06.

A Tribuna, Uberabinha, 27 mar. 1921, Anno II, nº 81, p. 03.

A Tribuna, Uberabinha, 18 set. 1921, Anno III, nº 105, p. 01.

A Tribuna, Uberabinha, 18 set. 1921, Anno III, nº 105, p. 01.

BURKE, Peter. **Cultura Popular na Idade Moderna**: Europa, 1500-1800. São Paulo: Cia. das Letras, 1989.

Câmara Municipal de São Pedro de Uberabinha. **Sessão do dia 27 abr.1893**, Livro I, p. 108.

CASTRO. D. E. **Entre o saber médico popular e a alopatia**: astúcias e persistências - Uberlândia 1900/1930. 92 f (Monografia) Departamento de História da Universidade Federal de Uberlândia. 2001.

CERTEAU, Michel. **A Invenção do Cotidiano**. 4ª ed. Petrópolis: Vozes, 1994.

CHALHOUR, Sydney. **Cidade Febril**: cortiços e epidemias na Corte imperial. São Paulo: Cia das Letras, 1996.

DODSWORTH. Dr. Toledo. **Notas sobre a vacinação e a vacina**. Brasil Médico. 22 mar.1904. p. 118.

FIGUEIREDO, Betânia Gonçalves. **A Arte de Curar**. Cirurgiões, médicos, boticários e curandeiros no século XIX em Minas Gerais. Rio de Janeiro: Vício de Leitura, 2002.

Jornal Paranayba, Uberabinha, 20 jul. 1914, Anno I, nº 01, p. 07.

Jornal Paranayba, Uberabinha ,24 jul. 1914, Anno I, nº 02, p. 02.

Jornal Paranayba, Uberabinha 18 out. 1914, Anno I, nº 09, p.9.

LARAYA, Francisco. **Bexigas**. 04 jul. 1908. O Estado de São Paulo apud Jornal O Progresso, Uberabinha, 26jul.19 08, Anno I, nº 45, p.01.

LLICH, Ivan. **A Expropriação da Saúde**. Nêmesis da Medicina. 3ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1975.

OLIVEIRA, Elda Rizzo. **O que é Medicina Popular**. Brasiliense: São Paulo, 1984.

O PROGRESSO. **Martins Oliveira. Varicela** - Profilaxia e desinfecção. Uberabinha 16 jul. 1910, p. 02.

O PROGRESSO. **Agradecimento**. Tarcilio Ferreira de Rezende e Horácio de Rezende. Uberabinha, 24 ago. 1912, Anno v, nº 253, p. 02.

PEZZUTI, Cônego Pedro. **Município de Uberabinha**. História Administração, Finanças e Economia. Uberabinha 1922.

PIERANOELLI, José Henrique. **Códigos Penais do Brasil**: Evolução Histórica. Bauru: Jalovi Ltda, 1980, p. 296.

REZENDE, S. C.; HELLER, L. **O Saneamento no Brasil**: políticas e interfaces. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

SILVA Antonio Pereira. **ACIUB 50 anos trabalhando com amor**. Uberlândia: SABE. s/d.

Schwarcz, Lilian Moritz. **O Espetáculo das Raças. Cientistas, instituições e Questão racial no Brasil. 1870-1930**. São Paulo: Cia das Letras, 1993

TEIXEIRA, Longino. **Apontamentos para a História da Medicina e da Farmácia em Uberlândia (1846 - 1966)**. Monografia. Uberlândia: Sociedade Médica de Uberlândia, 1972



É difícil definir uma pessoa como a Maria Clara, com tantas facetas e uma personalidade tão marcante. Mas podemos listar algumas de suas facetas:

Sua simplicidade no trato com todos no cotidiano;

Sua faceta de “mãe de seus orientandos”: exigindo o máximo e o melhor por acreditar em nosso potencial, vibrando com cada pequena vitória e nos animando quando temos dificuldades, trilhando conosco nosso “caminho das pedras”;

Compartilha de forma apaixonada seu vasto conhecimento, acumulado em anos de experiência e ao mesmo tempo é curiosa como seus alunos de graduação, ávidos por conhecimento;

Envolve-se com as “estórias” das pessoas, emociona-se por suas trajetórias singulares, pela forma como vivem e se relacionam, colocando-se nos “sapatos do Outro”, relacionando-se não somente como pesquisadora/historiadora, mas como pessoa;

Seu nobre compromisso com a História e a prática científica;

Sua exaustiva capacidade de trabalho, levando qualquer projeto no qual se envolve ao êxito, devido a sua dedicação e amor pelo que faz;

Mas acho que o mais importante nesta ocasião é destacar e agradecer pelo seu árduo e incansável trabalho no Instituto de História da UFU. Não podemos pensar no Instituto de História sem a Maria Clara. Graças ao seu trabalho, junto a vários outros professores de sua época, esta instituição cresceu, floresceu e formou grandes profissionais que atuam em várias partes do Brasil e do exterior e que contribuem à discussão historiográfica na atualidade.

Riciele

Reforma Psiquiátrica em Uberlândia: organização da rede de saúde mental (1984-2006)*

Riciele Majori Reis Pombo e Maria Clara Tomaz Machado

Introdução

Quando pensamos na experiência da loucura, uma das primeiras imagens que surge em nosso imaginário é a de instituições superlotadas, de cor cinza, que transmitem uma morbidade estanque, congelada no tempo e no espaço, que abriga pessoas que são partícipes de um enredo de miséria, solidão e descaso. Outra imagem recorrente é a loucura poética, com personagens pertencentes ao outro mundo, ao outro lado do espelho, com o dom de revelar segredos do aqui e do além.¹

Entretanto, esta realidade modificou-se desde os últimos anos da década de 1980 no país e gradualmente permitiu a milhares de pessoas com adoecer psíquico saírem da lógica de eternas internações em hospitais psiquiátricos sombrios a partir da oferta de tratamentos mais humanizados.

* Este trabalho é uma versão modificada de: "A loucura sob um novo olhar: reorganização dos serviços de atendimento em saúde mental", publicado em: WADI, Yonissa. M ; SANTOS, Nádia. M. W. (Org.). História e Loucura: Saberes, práticas e narrativas. Uberlândia: EDUFU, 2010, pp. 105-141.

¹ Sobre a História da Loucura conferir: COSTA, Jurandir F. História da psiquiatria no Brasil: um corte ideológico. 4. ed. Rio de Janeiro: Xenon, 1989; FOUCAULT, Michel. A história da loucura na idade clássica. 6. ed. São Paulo: Perspectiva, 1999; FOUCAULT, Michel. Doença mental e psicologia. Rio de Janeiro: Tempo Brasiliense, 1991; MACHADO; Roberto. Danação da norma. Rio de Janeiro: Graal, 1978; PORTER, Roy. Uma história social da loucura. Rio de Janeiro: Zahar 1991.

Este trabalho apresenta e discute os pressupostos que modificaram a abordagem do adoecer psíquico, principalmente a partir de reivindicações do movimento de reforma psiquiátrica, que propunha romper as paredes que enclausuravam o louco e promover sua convivência com a família e outros grupos sociais.

Tal movimento, nascido no âmbito da saúde pública, contou com médicos, psicólogos, psiquiatras, assistentes sociais, entre outros, que se envolveram em debates, congressos, reivindicando políticas públicas e leis que garantissem os direitos destes sujeitos.

Portanto, o objetivo deste trabalho é apresentar o processo de organização da atenção em saúde mental em Uberlândia, destacando os sujeitos históricos, avanços e dificuldades enfrentadas, através da perspectiva historiográfica e do diálogo com a Psiquiatria e a Psicologia, suscitando novas indagações e revelando novos meandros desta trama social, muitas vezes problematizada e analisada por profissionais de saúde e/ou militantes deste movimento, sujeitos intimamente envolvidos na defesa deste projeto.

A articulação e as conquistas alcançadas pelo movimento de reforma psiquiátrica modificaram de forma significativa o cotidiano de pessoas com sofrimento psíquico. Atualmente, tais sujeitos podem realizar diversas atividades, de forma mais autônoma, concomitante ao tratamento recebido em instituições na modalidade de serviços substitutivos em saúde mental.²

Este fato transpõe a lógica manicomial que condenava seus pacientes a uma vida de isolamento e anulava qualquer possibilidade de cura e retorno a suas atividades, já que o espaço

² Os serviços substitutivos dispõem de equipes com profissionais diversos, tais como psiquiatras, psicólogos, assistentes sociais, enfermeiros, terapeutas ocupacionais, que oferecem terapêuticas diferenciadas, adotando a internação psiquiátrica em última instância.

institucional era marcado pela impossibilidade de promoção de melhora do quadro clínico de seus pacientes, pois se baseava no isolamento que rechaçava qualquer possibilidade de inclusão social. Segundo Moffat:

[...] uma vez que se deve permanecer aí durante vinte e quatro horas por dia, ou seja, por não existir um tempo a ser vivido fora do hospício, todo o seu ambiente tem um peso psicológico enorme pois não há mudança, são sempre os mesmos lugares, os mesmos detalhes; com o passar dos anos chega-se a conhecer cada cantinho desse túmulo de vivos.³

Os manicômios e hospitais psiquiátricos esquadrihavam e excluíaam do espaço urbano sujeitos que atentavam à ordem social, atendendo aos interesses da sociedade, tais como o afastamento de sujeitos que perturbassem a ordem ou não se adaptassem às exigências do sistema de produção, escamoteando mazelas sociais para a manutenção da ordem vigente, como demonstra Luz:

[...] a preocupação com a loucura é maior do que com o louco. Ao louco, com o hospício, atribui-lhe um *status*, uma identidade institucional. À ordem, subtrai-se o problema de discutir a loucura, sua origem. Subtrai-se, portanto, à sociedade, a discussão das condições sociais do distúrbio psíquico.⁴

Entretanto, principalmente a partir do final da década de 1970, sob a égide do governo militar no país, intensificaram-se as críticas a vários pressupostos do saber psiquiátrico, a práticas terapêuticas, assim como se tornaram mais constantes as denúncias de negligência, falta de cuidados terapêuticos,

³ MOFFAT, Alfredo. Psicoterapia do oprimido: ideologia e técnica da psiquiatria popular. São Paulo: Cortez, 1983. p. 20.

⁴ LUZ, Madel. A história de uma marginalização: a política oficial de saúde mental. In: AMARANTE, Paulo. D. de C. (Org.). Psiquiatria social e reforma psiquiátrica. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 1994. p. 42.

superlotação, descaso e maus-tratos a pacientes psiquiátricos mantidos em manicômios públicos e privados.

O movimento de reforma psiquiátrica brasileiro foi influenciado por experiências de vários países⁵, que criticavam o modelo manicomial e questionavam práticas psiquiátricas tradicionais caracterizadas pela violência física e simbólica, que cerceavam seus pacientes de qualquer possibilidade de cura.

Neste contexto, os diferentes movimentos de reforma psiquiátrica apresentavam como ponto comum e integrador a necessidade de (re)pensar abordagens que primassem pelo respeito à diversidade e à subjetividade de pacientes psiquiátricos, surgindo em todo mundo diferentes experiências, tal como demonstra Luz:

A partir da Segunda Guerra Mundial, surgem também variadas experiências de reformas psiquiátricas, dentre as quais destacam-se as comunidades terapêuticas, de psicologia institucional, de psiquiatria de Setor, de psiquiatria preventiva e comunitária, de antipsiquiatria, de psiquiatria democrática, para ficar apenas nas mais importantes.⁶

Estas propostas se amparavam em abordagens mais voltadas ao aspecto social e eram mais humanizadas, incentivando a participação e o envolvimento da comunidade no processo de cura e desconstrução de aspectos negativos ligados à experiência da loucura. Este tipo de prática também criticava o modelo social excludente e defendia a cidadania, autonomia e alteridade dos pacientes psiquiátricos, considerando-os sujeitos políticos e participativos.

⁵ O movimento de reforma psiquiátrica brasileiro foi influenciado pelas experiências de psiquiatria comunitária implementadas na Itália por Franco Basaglia, que apresentava um viés progressista e entre suas propostas inscreviam-se a (co)participação da sociedade no processo de cura de pacientes psiquiátricos. Sobre esta experiência conferir: BASAGLIA, Franco. A instituição negada. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

⁶ LUZ, 1994, p. 79.

O movimento de reforma psiquiátrica brasileira, influenciado por estes pressupostos, propunha a criação de instituições de tratamento sob novos moldes, abolindo práticas como eletrochoques, uso de celas fortes e tratamento com altas doses de medicação. Neste viés, surgiram diferentes experiências em todo o país envolvendo profissionais de diversos campos de saber, que propunham terapêuticas mais complexas e humanizadas.

Foi no seio destas discussões que se forjou o projeto de organização da rede de atendimento em saúde mental da cidade de Uberlândia, a partir de diversas modificações na infraestrutura de atendimento e abordagens desta enfermidade. Um dos propulsores deste novo paradigma de cuidado do adoecer psíquico foi o setor público municipal, que sofreu influência de discussões do movimento de reforma psiquiátrica nacional.

Organização da rede de atendimento em saúde mental na cidade de Uberlândia (1984 -2006)

Desde a década de 1940 até meados da década de 1980, a loucura na cidade de Uberlândia esteve a cargo do Sanatório Espírita de Uberlândia, instituição idealizada por um grupo ligado ao Centro Espírita Fé, Esperança e Caridade, que apresentava um caráter essencialmente assistencialista. Constituiu-se no espaço de abrigo e controle da loucura na cidade, considerando-a, tal como a acepção espírita, como obsessão⁷. Atendia aproximadamente 100 pacientes e dispunha

⁷ A doutrina espírita define a loucura como obsessão, interferência de espíritos encarnados e desencarnados no comportamento de pessoas obsediadas, que pode ser resultado de vingança destes espíritos ou devido a uma conduta desregrada do obsidiado, o que faz com que esteja na mesma sintonia energética que estes espíritos decaídos. A obsessão pode ser tratada, segundo a doutrina espírita, a partir do

entre seus funcionários de médicos, enfermeiros práticos e voluntários.

Tal instituição foi a única responsável pelo atendimento psiquiátrico da cidade até a década de 1980, época de implantação do setor de Psiquiatria no Hospital de Clínicas da Universidade Federal de Uberlândia, uma das últimas especialidades criadas pela instituição.

O setor de Psiquiatria deu início às suas atividades principalmente com a chegada da psiquiatra Mirian Andraus⁸, que contribuiu com a abertura da Ala Psiquiátrica do Hospital de Clínicas da Universidade Federal de Uberlândia, em 1983, constituindo-se a partir de um viés essencialmente acadêmico, legitimando a abordagem médico-psiquiátrica nesta instituição federal de ensino, direcionada essencialmente à formação de profissionais.

Entretanto, estas duas instituições de atendimento psiquiátrico da cidade, Sanatório Espírita de Uberlândia e Hospital das Clínicas da UFU, não foram capazes de suprir a demanda local, devido a sua reduzida infraestrutura e pouca oferta de leitos psiquiátricos. A alternativa encontrada pelo

processo de evangelização do obsediado. Sobre o Sanatório Espírita de Uberlândia conferir: RIBEIRO, Raphael. A. Almas enclausuradas: práticas de intervenção médica, representações culturais e o cotidiano do Sanatório Espírita de Uberlândia (1932-1970). 2006. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História. Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2006.

⁸ Mirian Andraus foi uma das primeiras psiquiatras da cidade de Uberlândia e em 1977 criou a primeira unidade de estudo da especialidade psiquiátrica da cidade em sua clínica particular, onde ministrava aulas práticas. Teve um papel fundamental na organização do Setor de psiquiatria no Hospital de Clínicas da Universidade Federal de Uberlândia. Sobre esta temática conferir: DANTAS, Vânia. N. Arte, loucura e terapias: uma reflexão contemporânea. (O Hospital de Clínicas da Universidade Federal de Uberlândia e as Oficinas Terapêuticas. Dissertação (Mestrado). Universidade Federal de Uberlândia. Programa de Pós-Graduação em História. Uberlândia, 2006.

poder público municipal foi o traslado de pacientes psiquiátricos graves a outras cidades como Uberaba, Goiânia e São Paulo.

Este panorama modificou-se lentamente em princípios da década de 1980, a partir da primeira gestão do prefeito Zaire Rezende (1983-1986), médico remanescente do Partido do Movimento Democrático Brasileiro (PMDB), grupo político que apresentava várias propostas sociais progressistas frente ao conservadorismo político local.

Tal administração carregava como insígnia de governo a frase que marcaria sua atuação: “Democracia Participativa”. Esse slogan teve suas raízes na política social-democrática italiana, cujo viés de esquerda foi inaugurado no país por Franco Montoro, que propôs a participação dos cidadãos nos diversos conselhos públicos como solução para a crise democrática do país nesta época, levando o homem contemporâneo de espectador a agente transformador de sua realidade social. (CHAUÍ, 1982) ⁹

Uma das propostas prioritárias do governo Zaire Rezende foi a organização do setor de saúde pública, a partir da criação de uma Secretaria Municipal de Saúde em 1984, projeto que contava com profissionais de saúde diretamente envolvidos com o movimento nacional de reforma sanitária, como Flávio

⁹ CHAUÍ, Marilena. A questão democrática. In: _____. Cultura e democracia: o discurso competente e outras falas. São Paulo: Moderna, 1982. p. 137-62. Sobre o governo Zaire Rezende conferir: ALVARENGA, Nizia. M. Movimento popular, democracia participativa e poder político local: Uberlândia - 1983/88. Revista História & Perspectivas: Poder local e representações coletivas. Uberlândia, n. 4, jan./jun. 1991. p. 103-29; CARDOSO, Heloísa. P; SANTOS, Carlos. M. S. Uberlândia nas linhas de enfrentamento: a democracia participativa nas páginas da imprensa. Cadernos de Pesquisa do CDHIS, Uberlândia, n. 33, 2005. p. 231-41.

Goulart¹⁰, idealizador e primeiro Secretário Municipal de Saúde da cidade.

Tal movimento reivindicava mudanças na gestão da saúde pública a partir do oferecimento de ações básicas de saúde de forma regionalizada, como programas de prevenção e vigilância sanitária, em contrapartida ao sistema previdenciário vigente na época.

Uma das primeiras ações da Secretaria Municipal de Saúde foi a descentralização das unidades de tratamento, com a criação e expansão de Centros de Saúde localizados em bairros periféricos. Tais instituições contavam com psicólogos e assistentes sociais entre seus profissionais, que começaram a atuar junto à comunidade, criando demanda de atendimento regionalizado e lançando as bases da rede de atendimento em saúde mental municipal a posteriori.

Data desta época a elaboração do plano de saúde mental da rede pública municipal, idealizado por sua equipe técnica, sob a coordenação da psicóloga Luciana Giffoni¹¹, que, entre suas diretrizes, propunha o atendimento em saúde mental regionalizado e descentralizado, a partir dos Centros de Saúde, assim como a necessidade de aproximação e diálogo com o Hospital de Clínicas da UFU e o Sanatório Espírita de Uberlândia.

¹⁰ Flávio A. de Andrade Goulart, médico sanitário, participou ativamente do movimento de reforma sanitária nacional, participou dos Conselhos de Secretários Municipais de Saúde, na década de 1980, e foi um dos responsáveis pela criação e organização da Secretaria Municipal de Saúde (1983).

¹¹ Luciana Giffoni é psicóloga, com formação sanitária, e teve uma importância fundamental na elaboração de propostas diferenciadas de atendimento em saúde mental da cidade de Uberlândia. Foi eleita pela equipe profissional a primeira coordenadora de Saúde Mental do município.

Tais medidas deram início ao processo de organização da rede de serviços de saúde mental da cidade, forjado a partir de ajustes e modificação da infraestrutura das instituições, de mudança de terapêuticas oferecidas e do desenvolvimento de experiências cotidianas pautadas em outros paradigmas técnicos, científicos e políticos.

Esta adequação foi influenciada pelo movimento de reforma psiquiátrica nacional, que a partir da década de 1990 ganhou força política em suas reivindicações. Uma delas foi o encaminhamento de um projeto de lei ao Congresso Nacional pelo deputado federal Paulo Delgado (PT/MG), que propunha a reorganização do atendimento psiquiátrico no país e a desarticulação progressiva da estrutura asilar.

Esta iniciativa incitou o surgimento de diversas experiências na abordagem do adoecer psíquico em todo o país, legitimadas pela sanção de várias portarias do Ministério da Saúde que definiam formas de tratamento mais complexas e humanizadas, concretizadas em práticas terapêuticas que envolviam aspectos sociais, culturais e subjetivos da doença, oferecida por equipe profissional diversificada, tal como demonstra Tenório:

A intensificação do debate e a popularização da causa da reforma desencadeadas pela iniciativa da revisão legislativa certamente impulsionaram os avanços que a luta alcançou nos anos seguintes. Pode-se dizer que a lei de reforma psiquiátrica proposta pelo Deputado Paulo Delgado protagonizou a situação curiosa de ser uma “lei” que produziu seus efeitos antes de ser aprovada.¹²

¹² TENÓRIO, Fernando. A reforma psiquiátrica brasileira, da década de 1980 aos dias atuais: história e conceitos. *História, Ciências e Saúde – Manguinhos*, Rio de Janeiro, v. 9, n. 01, jan./abr. 2002, p. 36.

Durante o processo de aprovação deste projeto de lei, o Ministério da Saúde aprovou a Portaria 224¹³, em 1992, que propunha o funcionamento de instituições de atenção em saúde mental na modalidade de serviços substitutivos, como os Núcleos de Atenção Psicossocial (NAPS)¹⁴ e os Centros de Atenção Psicossocial (CAPS)¹⁵, e delimitava sua estrutura, equipe profissional e abordagem terapêutica:

1.1. O atendimento em saúde mental prestado em nível ambulatorial compreende um conjunto diversificado de atividades desenvolvidas em unidades básicas/centros de saúde e/ou ambulatórios especializados, ligados ou não a policlínicas, unidades mistas ou hospitais.

1.2. Os critérios de hierarquização e regionalização da rede, bem como a definição da população referência de cada unidade assistencial serão estabelecidas pelo órgão gestor local.

1.3. A atenção a pacientes nestas unidades de saúde deverá incluir as seguintes atividades desenvolvidas por equipes multiprofissionais:

- atendimento individual (consulta, psicoterapias e outros);

-atendimento grupal (grupo operativo, terapêutico, atividades socioterápicas, grupos de orientação, atividades de sala de espera, atividades educativas em saúde);

-visitas domiciliares por profissional de nível médio ou superior;

-atividades comunitárias, especialmente na área de referência do serviço de saúde¹⁶

¹³ BRASIL. Portaria n. 224/MS, de 29 de janeiro de 1992.

¹⁴ Naps são unidades de tratamento de saúde mental que atendem à demanda da região de referência, dispõem de estrutura de alta complexidade. Podem oferecer atendimento de emergência durante 24 horas a partir de uma estrutura mínima de leitos psiquiátricos.

¹⁵ Os Caps são regionalizados e atendem a clientela inscrita no serviço e às triagens e funciona nos dias úteis.

¹⁶ BRASIL. Portaria n. 224.

Nesta época, a cidade contava com uma rede de atendimento em saúde mental razoavelmente organizada, tendo à frente o setor público municipal com várias unidades de atendimento. A sanção da portaria 224 gerou algumas dificuldades neste setor, principalmente em relação à equipe profissional, que necessitava de capacitação para a atenção de transtornos psíquico mais severos, já que atendiam casos mais leves nas Unidades Básicas de Saúde (UBS):

Aí você cria uma impasse aqui: o ambulatório, os psicólogos do ambulatório de UAI e UBS, da rede, já estavam, assustadíssimos em atender o grave, e aí somente podíamos mandar para o Naps se estiver em crise e quando não estiver em crise, o que eu faço com ele?

Outras vezes, o psicólogo dizia:

- Tá! Eu acho que está em crise, vou mandar para o Naps.

E o Naps dizia:

- Não está em crise e devolveia.

Então criou-se um impasse que era o seguinte: Qual tipo de assistência dar? O que esse paciente precisa?¹⁷

Por outro lado, os pacientes psiquiátricos com necessidades mais complexas e maior acompanhamento terapêutico, além daqueles propensos à internação psiquiátrica, eram encaminhados diretamente ao Ambulatório de Saúde Mental ou às outras unidades integradas a esta rede, como o Hospital de Clínicas da UFU e a Clínica Jesus de Nazaré.

A Clínica Jesus de Nazaré, criada em 1994 a partir do projeto de um grupo de mocidade espírita da cidade, a Juventude Espírita de Uberlândia, forjou-se nos pressupostos exigidos pelas portarias do Ministério da Saúde, apresentando

¹⁷ SANTOS, Marisa. A. dos. Depoimentos. Uberlândia, dez. 2005. Psicóloga, foi coordenadora do setor de Saúde Mental da Secretaria Municipal de Saúde de Uberlândia de 2001 a 2003.

a proposta de atendimento psiquiátrico em todos os níveis de complexidade – nas modalidades de tratamento ambulatorial e internação psiquiátrica. Visava especialmente o cuidado de portadores de sofrimento psíquico grave ou severo, principalmente egressos de internações psiquiátricas.

Esta clínica uniu-se à rede de serviços de saúde mental da cidade, trabalhando em parceria com o poder público municipal e o Hospital de Clínicas da UFU, diferenciando-se por sua gestão filantrópica. Pode-se dizer que, em parte, ocupou a lacuna deixada pelo Sanatório Espírita de Uberlândia, que foi totalmente desativado em 1992.¹⁸

Esta clínica, definida como Núcleo de Atenção Psicossocial (NAPS), agregava diferentes modalidades de atenção como Naps I, Naps II, Naps 24 horas, definidas segundo sua infraestrutura, equipe técnica e terapêuticas ministradas.

Com capacidade de atenção a aproximadamente 200 usuários por mês entre todas as modalidades listadas, dispunha de quarenta e quatro leitos psiquiátricos para internação e acompanhamento de pacientes graves. O diretor e fundador da clínica, Mauro Morais apresenta sua estrutura:

Então, nós tínhamos Naps I, Naps II, e o ambulatório. O Naps I é o que o paciente vem meio período. Naps II vem no período da tarde, um de manhã e um à tarde. E tem o Naps integral que fica oito horas, para aquele que é mais grave. E nós conseguimos também o ambulatório. A nossa sorte é eles terem dado o Naps e o ambulatório, pois nós tínhamos muitos pacientes. Porque o Naps, só atendia quarenta e cinco pacientes e como nós tínhamos

¹⁸ O Sanatório Espírita de Uberlândia sofreu grande pressão principalmente por parte da Secretaria Municipal de Saúde e outras instâncias de fiscalização, como o setor de Vigilância Sanitária para que readequasse sua infraestrutura e equipe profissional aos parâmetros exigidos pelas portarias ministeriais.

duzentos, tinha que ter ambulatório. Então eles puseram Naps e ambulatório.¹⁹

Outro protagonista foi o Hospital de Clínicas da UFU, que desde a década de 1990 sofreu inúmeras reformas, adequando-se às prerrogativas do Ministério da Saúde. Nele se desenvolveram, desde então, experiências envolvendo profissionais como psicólogos e terapeutas ocupacionais, com o objetivo de modernizar e atualizar suas práticas terapêuticas, explorando elementos sociais e subjetivos em sua abordagem, tal como apresentado por Dantas:

Segundo a psicóloga Maria José de Castro Nascimento, o serviço hospitalar e o extra-hospitalar foi organizado pela Portaria 224 de 1992, em relação ao tipo de profissional, tipo de atividade que deveria ser executada pelos pacientes, números de pacientes e as características dos locais de tratamento. Essa lei proibiu práticas abusivas em hospitais psiquiátricos, como as celas fortes, e definiu-se como corresponsáveis em seu cumprimento os níveis estadual e municipal do sistema de saúde. Também foram definidos os profissionais específicos para atendimento nos Naps e Caps: médico psiquiatra, enfermeiro, profissionais de nível superior e profissionais de nível médio e elementar. Já os leitos/unidades em hospital geral, como é o caso da enfermaria de Psiquiatria no Hospital de Clínicas da UFU, deveriam contar com médico psiquiatra, psicólogo, enfermeiro, profissionais de nível superior (psicólogo, assistente social, e/ou terapeuta ocupacional) e profissionais de nível médio e elementar para o desenvolvimento das atividades.²⁰

Na década de 1990, estas três instâncias compunham a rede de atendimento em saúde mental em Uberlândia e cada uma delas forjou seus pressupostos de forma diferenciada. Porém, todas adequaram seus serviços e infraestrutura às

¹⁹ MORAIS, Mauro. Depoimentos. Uberlândia, dez. 2005. Radialista, liderança do grupo de mocidade Juventude Espírita de Uberlândia, idealizador e diretor da Clínica Jesus de Nazaré desde sua fundação, em 1994.

²⁰ DANTAS, p. 146.

prerrogativas do Ministério da Saúde. Em várias oportunidades, surgiram embates e lutas simbólicas pela definição do conceito de saúde mental que seria hegemônico na cidade, tal como destacou Maldí:

A Prefeitura tem a noção diretamente ditada pelo movimento de reforma psiquiátrica, a noção de que não é apenas uma doença mental que deve ser pensada, mas como se dá a inserção deste paciente na sociedade. A noção da Universidade é mais científica, mais médica e menos social, vamos dizer assim. Então, lá na Universidade, o doente é visto realmente como uma pessoa que está passando por problemas de saúde. Lá na Prefeitura a visão do doente mental é de uma pessoa que tem problemas de saúde, mas que o maior problema dele não é a saúde, e sim o modo como ele convive com a sociedade na qual ele está inserido, entendeu? E a Clínica Jesus de Nazaré tem uma noção do doente que mistura as duas, entende, a dimensão médica e tenta abordar também uma questão social. Prova disso é aquilo que comentei, dos pacientes que permanecem aqui a despeito da alta médica. Então estas três unidades que, independentes da autossuficiência, da autoafirmação, são três unidades que disputam o nome que vão dar aos seus usuários. É uma questão conceitual, o nome que a Prefeitura dá, o nome que a Universidade dá, e o nome que a Clínica Jesus de Nazaré dá para aquele problema, isso é a essência da coisa. Poderia haver um diálogo? Poderia, mas é muito complicado.²¹

Nota-se que a rede de serviços de saúde mental da cidade de Uberlândia passou por várias adequações para se adaptar às diretrizes das portarias do Ministério da Saúde.

A aprovação da Lei 10.216 (Lei Paulo Delgado) legitimou e fortaleceu ainda mais as experiências em curso, assim como definiu e garantiu o tipo de atenção que as pessoas com sofrimento psíquico deveriam receber, afirmando seus direitos básicos:

²¹ MALDI, Sérgio. A. G. Depoimentos. Uberlândia, dez. 2005. Médico psiquiatra. Atua nas três instâncias de atendimento em saúde mental da cidade de Uberlândia (Clínica Jesus de Nazaré, Caps e Hospital de Clínicas da Universidade Federal de Uberlândia).

Parágrafo único. São direitos da pessoa portadora de transtorno mental:

- I - ter acesso ao melhor tratamento de sistema de saúde, consentâneo às suas necessidades;
- II - ser tratada com humanidade e respeito no interesse exclusivo de beneficiar sua saúde, visando alcançar sua recuperação pela inserção na família, no trabalho e na comunidade;
- III - ser protegida contra qualquer forma de abuso ou exploração;
- IV - ter garantia de sigilo nas informações apresentadas;
- V - ter direito à presença médica, em qualquer tempo, para esclarecer a necessidade ou não de sua hospitalização involuntária;
- VI - ter livre acesso aos meios de comunicação disponíveis;
- VII - receber o maior número de informações a respeito de sua doença e de seu tratamento;
- VIII - ser tratada em ambiente terapêutico pelos meios menos invasivos possíveis;
- IX - ser tratada, preferencialmente, em serviços comunitários de saúde mental.²²

Tal lei primava pela centralização de serviços de saúde mental no âmbito municipal, exigindo uma série de adequações desta infraestrutura, que na época contava com algumas experiências neste novo formato, as quais necessitavam alguns ajustes como a organização da estrutura de suas unidades de atenção, definição de clientela-alvo e terapêuticas.

A partir de todos estes dados, procede a seguinte análise:

- Os 3(três) Naps (Adulto, Infantil, Clínica Jesus de Nazaré) realizavam somente, conforme definição da portaria GM/MS 336/02, o atendimento intensivo;

²² BRASIL. Lei n. 10.216, de 6 de abril de 2001. BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria Executiva. Secretaria de Atenção à Saúde. Legislação em saúde mental. 1990-2004. (Série E. Legislação de Saúde). Brasília, DF, 2004. p. 17.

Dispõe sobre a proteção e os direitos das pessoas portadoras de transtornos mentais e redireciona o modelo assistencial em saúde mental.

- Os 3 (três) Centros de Convivência davam cobertura assistencial somente a 3(três) regiões específicas do município (Distrito Sul, Oeste e Central Norte) e contando com equipe técnica de nível superior composta somente por assistentes sociais e psicólogas “itinerantes”, já realizava o atendimento semi-intensivo proposto para Caps;
- Não era oferecida modalidade de atendimento intensivo e nem semi-intensivo para pacientes de faixa etária de 12 a 18;
- Era inviável viabilizar projetos arquitetônicos para o processo de credenciamento, de um imóvel alugado de alto custo que mesmo assim teria que ser ajustado segundo exigências da resolução SES/MG 793/93, onde funcionava o Naps Adulto e do imóvel onde funcionava o Naps Infantil por total inadequação.
- Volume populacional dos Distritos Sanitários comportava até um Caps II por distrito;
- Com pequeno investimento em recursos humanos e com baixa nos custos de aluguel seria possível a realização de projetos de Caps II regionalizados e pelo menos um Caps III (para infância e adolescência).
- Não se teria recursos necessários para a implantação imediata de Caps III e Caps ad II.²³

Para atender a demanda proposta pelo Ministério da Saúde, o poder público municipal adequou suas unidades de atendimento, principalmente os Naps Adulto e Infantil e os Centros de Convivência para o credenciamento como Caps. Entretanto, somente duas de suas unidades de atenção cumpriram os parâmetros propostos pelo Ministério da Saúde e receberam a partir de então recursos diretamente da instância nacional. As outras unidades, organizadas nas modalidades Caps, compunham a mesma estrutura e recebiam subvenções da Secretaria Municipal da Saúde.

²³UBERLÂNDIA. Prefeitura Municipal de Uberlândia. Secretaria Municipal de Saúde. Relatório de Gestão 2002. Uberlândia, 2002, p. 84-85.

A partir da redefinição da estrutura de serviços em saúde mental do poder público municipal, assim como de constantes capacitações, foi possível redimensionar as necessidades específicas em meio a um processo envolto em diversas deficiências e dificuldades de gestão, no qual foi possível, gradualmente, oferecer atendimento a diferentes graus de complexidade e diferenciar a função e a capacidade de cada unidade de saúde mental. Uma vez à frente do processo de articulação da rede de saúde mental, buscou dialogar com as demais instâncias para estabelecer o funcionamento desta complexa rede:

Mas com a Reforma (Psiquiátrica) o que a Coordenação da época fez: existia um Ambulatório de Saúde Mental, isso sim existia. Então tinha psicólogo em todas as UAI e um psiquiatra em cada UAI. Quando montou a UAI, a equipe de Saúde Mental conseguiu fazer uma miniequipe em cada UAI, então com duas psicólogas e uma assistente social e uma psiquiatra em cada UAI. Mas mesmo o psiquiatra, ele atende os crônicos, sim, egressos alguns, mas os psicólogos não, só o psiquiatra, e os moderados e graves, ele atendia. Então, a gente tinha uma miniequipe de Saúde Mental nas UAI e tinha o Ambulatório Central. Esse Ambulatório atendia egressos, os egressos de internação psiquiátrica. Tinha uma equipe multidisciplinar no Ambulatório.²⁴

A Clínica Jesus de Nazaré foi descredenciada durante este processo, já que o Ministério da Saúde privilegiava o financiamento de instituições públicas, seguidas por instituições filantrópicas – modalidade na qual se inscreve esta instituição – e finalmente de instituições particulares.

Tal fato gerou certa tensão entre a Clínica Jesus de Nazaré e a Secretaria Municipal de Saúde, beneficiada com esta medida. Para dar continuidade ao seu funcionamento, a clínica passou a receber recursos da Secretaria Municipal de Saúde, perdendo certa autonomia. Neste processo de reorganização de serviços,

²⁴ SANTOS, 2005.

o poder municipal legitimou seu poder de decisão e definiu a organização da rede de saúde mental da cidade, realizando várias adequações:

Ambulatórios Distritais - atendimento psicológico a usuários e familiares com transtornos psíquicos graves prioritariamente, contando com um(a) psicólogo(a) em cada UBS (exceto: UBS Custódio Pereira, São Jorge, Tocantins e Martins, que contam com 2 [dois] em cada UAI).

Quatro Caps regionalizados - cada Caps II conta com uma equipe de 5 (cinco) psicólogos, 2 (dois) assistentes sociais, 1 (um) ou 2 (dois) auxiliares técnicos de enfermagem, serviços gerais, oficiais administrativos, médico psiquiatra. O Caps II credenciado com 1 (uma) enfermeira; todos contam com uma coordenadora de unidade (psicóloga); desenvolvem atividades de acolhimento diário, atendimento individual (medicamento, psicoterápico e orientação), atendimento em grupos, atendimentos em oficinas terapêuticas, visitas domiciliares, atendimento à família, busca ativa e atividades comunitárias.

Caps III de referência municipal - conta com uma equipe de 5 (cinco) psicólogos, 2 (duas) assistentes sociais, 1 (uma) fonoaudióloga, 1 (uma) fisioterapeuta, 2 (dois) auxiliares de enfermagem, 1(uma) enfermeira e a coordenadora de unidade (psicóloga). No final de 2002, contava com atendimento psiquiátrico somente de referência na UFU. Realiza atividades de acolhimento diário, atendimentos individuais, de grupo (psicoterapia/orientações), acompanhamento social, atendimento fonoaudiológico e fisioterapêutico, acompanhamento da equipe de enfermagem, oficinas terapêuticas, atendimento à família, atividades comunitárias e de inserção social e escolar e visita domiciliar.

A Clínica Jesus de Nazaré – mantém-se como referência de ambulatório especializado e de internação integral (30 leitos). A internação integral se mantém da mesma forma excetuando ao fato de melhores relacionamentos com HC da UFU na tentativa de organizar

o fluxo de atendimento dentro da rede de Assistência em Saúde Mental.²⁵

A reorganização de serviços de saúde mental de Uberlândia, iniciada em 2001, lançou as bases de sua estrutura definitiva, acarretando várias modificações na infraestrutura de suas unidades de atenção e nas práticas terapêuticas oferecidas.

Uberlândia acompanhou os avanços e participou ativamente de vários eventos promovidos pelo movimento de reforma psiquiátrica nacional e regional, inclusive com a participação de delegados que apresentaram experiências desenvolvidas localmente²⁶. Também merece destaque a fundação da Associação dos Usuários de Saúde Mental (ADUSMU)²⁷ em 2001, que se destaca por sua atuação no controle e defesa dos direitos dos portadores de sofrimento psíquico da cidade, fiscalizando serviços e apresentando propostas de melhoria no atendimento em saúde mental na cidade, assim como protegendo seus direitos.

Em 2006, a cidade contava com uma população de 650.000 habitantes e com 5 instituições municipais na modalidade Caps – distribuídas em seus cinco distritos sanitários, atendendo a uma população de 100.000 pessoas por cada distrito – além dos serviços prestados pelo Hospital de

²⁵ UBERLÂNDIA, 2002, p. 86.

²⁶ Os delegados que participam de congressos locais, regionais e nacionais são profissionais de saúde e usuários dos serviços de saúde mental ligados ao poder público municipal, Clínica Jesus de Nazaré e Hospital de Clínicas da UFU. Em 2001, no III Congresso Nacional de Saúde Mental, um dos Caps ligado ao setor público municipal, recebeu o Prêmio Capistrano de Abreu, que premiou os dez melhores serviços desta modalidade no país, devido a sua forma de gestão e terapêuticas desenvolvidas.

²⁷ A Associação de Usuários dos Serviços de Saúde Mental de Uberlândia (ADUSMU) foi criada em 2001 na cidade de Uberlândia e muito de sua organização pautou-se em experiências já existentes em outras cidades, recebendo grande influência da Associação de Usuários da cidade de Belo Horizonte.

Clínicas da UFU e pela Clínica Jesus de Nazaré –, com uma média de 200 usuários atendidos por mês, incluindo a oferta de leitos psiquiátricos, segundo diretrizes do Ministério da Saúde.²⁸

Comparando estes números com a média nacional e estadual, nota-se que a cidade dispunha de uma estrutura de atendimento razoável, porque entre as 689²⁹ unidades de serviço em saúde mental do país, 88 localizavam-se no Estado de Minas Gerais, o que abrange uma população de 19.237.450 habitantes.³⁰

Estes números demonstram um grande crescimento na abertura deste tipo de serviço em todo o país, principalmente depois da implementação da Lei 10.216, com programas de incentivo promovidos pelo Ministério da Saúde e pelas iniciativas de diversos municípios em modificar parâmetros de atendimento em saúde mental.

Entretanto, mesmo com a constante pressão e fiscalização do movimento de luta antimanicomial, reivindicando a extinção de instituições asilares, esta meta não foi totalmente cumprida, demonstrando a dificuldade em superar este modelo de atenção. Tais lacunas e resistência desta estrutura em várias regiões do país é demonstrada na reportagem da revista *Caros Amigos*, publicada em abril de 2006, em comemoração ao aniversário da Lei 10.216:

²⁸ Uberlândia tem uma população de aproximadamente 650.000 habitantes e conta com sete unidades de atendimento intensivo de saúde mental (cinco Caps, o Hospital de Clínicas da UFU, e a Clínica Jesus de Nazaré), distribuídos de forma razoavelmente equivalente na cidade.

²⁹ Disponível em: <<http://portal.saude.gov.br>>. Acesso em: 8 jul. 2007. Estes dados foram extraídos do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), estimativa populacional do ano de 2005. Para o cálculo do indicador Caps considera 100.000 habitantes, considera-se que o Caps I dá resposta efetiva a 50.000 habitantes, que o Caps II dá cobertura a 150.000 habitantes e que o Caps II, Caps i e Caps ad dão cobertura a 100.000 habitantes.

³⁰ Disponível em: <<http://portal.saude.org.br>>. Acesso em: 8 jul. 2007.

O Brasil tem 42.000 internos em 240 hospitais psiquiátricos. É o terceiro repasse do SUS (Sistema Único de Saúde) e, apesar da política do Ministério da Saúde de diminuição gradual dos leitos, 63 por cento das verbas de saúde mental vão para manicômios.³¹

Vários são os desafios na mudança de paradigmas de atenção a portadores de sofrimento psíquico. Os primeiros passos foram dados em relação ao oferecimento de tratamentos mais específicos, humanizados, assim como a limitação de internações psiquiátricas a casos de crises com uma duração máxima de 45 dias, permitindo aos usuários destes serviços o contato com seus familiares e demais grupos sociais.

Contudo, muito deve ser feito para a modificação da condição de vida de diversas pessoas que sofrem de distúrbios psíquicos, principalmente em relação à necessidade de desconstrução de estigmas que os atam e os submetem a uma exclusão branda, já que os muros simbólicos ainda não foram totalmente derrubados e as portas para a participação real na sociedade não foram abertas. Como demonstra Pelbart:

A análise do modelo institucional vigente no atendimento aos doentes mentais no serviço público mostra a hegemonia da tecnologia médica, seja na avaliação terapêutica (priorização da sintomatologia), na prescrição da medicação (ajuste à expressividade do sintoma), seja ainda na utilização de técnicas psicológicas mediadas pela palavra, que apenas adapta o paciente “às figuras dos sintomas”. Nesse sentido, continua-se nos parâmetros que Foucault havia denunciado: a figura do médico ainda é depositária de todas as expectativas do tratamento. Com o agravante de que a doença é compreendida majoritariamente como fruto de disfunções de ordem biológica.³²

Portanto, é importante refletir se há uma preocupação com a (re)inserção de milhares de usuários dos serviços de

³¹ DIP, A. Cidades esquecidas. Revista Caros amigos, São Paulo, ano 10, n. 109, abr. 2006.

³² PELBART, Peter. P. Os loucos trinta anos depois. Revista Novos Estudos Cebrap, São Paulo, p. 171-173, n. 42, jul. 1995.

saúde mental, que saíram detrás dos muros dos manicômios, mas que continuam isolados e excluídos de várias instâncias de participação social.

Considerações Finais

Este trabalho partiu do viés historiográfico para demonstrar como se deu o processo de organização dos serviços em saúde mental em Uberlândia, ocorrido a partir da década de 1980 até o ano de 2006, período em que tanto localmente quanto nacionalmente houve um profundo processo de modificação dos serviços de saúde mental e desarticulação de vários manicômios e asilos que utilizavam práticas violentas.

Em Uberlândia, até a década de 1980, a atenção da loucura esteve a cargo de uma instituição assistencialista, que compreendia e tratava esta enfermidade a partir da acepção espírita. Na década de 1980 foi criado o Setor de Psiquiatria na Universidade Federal de Uberlândia, formando profissionais e dando um viés mais acadêmico ao cuidado do sofrimento psíquico. Já o poder público municipal é mais atuante neste setor a partir da sanção de portarias ministeriais, na década de 1990, e desde então se inicia um processo de centralização dos serviços de saúde mental, que culmina em 2001 com a aprovação da Lei 10. 216.

Cada uma destas três instâncias contribuiu com o atendimento do adoecer psíquico e se adequou às prerrogativas exigidas pelo Ministério da Saúde, em um processo permeado de embates e também diálogo e trabalho cooperativo.

É importante destacar que movimento de reforma psiquiátrica avançou muito na melhoria dos serviços de atenção em saúde mental, assim como na aprovação de leis que

amparam e protegem os direitos de pessoas com sofrimento psíquico.

Contudo, ainda é recorrente que profissionais de saúde vejam apenas a enfermidade, em detrimento ao sujeito e suas diferentes particularidades e facetas, perdendo-se a possibilidade de lidar e compreender o indivíduo inserido em um contexto mais amplo, assim como de contribuir com o difícil processo de (re) inserção de milhares de usuários dos serviços de saúde mental em uma sociedade extremamente excludente e elitista.

A possibilidade de real inserção do portador de sofrimento psíquico não depende somente de políticas públicas. Não bastam leis para impor mudanças: só por meio do debate é possível conscientizar osãos da aceitação das diferenças, do convívio com o outro que, apesar de seu sofrimento, é capaz de contribuir com a construção de uma outra história.

Referências

ALVARENGA, Nizia. M. Movimento Popular, democracia participativa e poder político local: Uberlândia 1983/88. **Revista História & Perspectivas: Poder local e representações coletivas.** Uberlândia, n. 4, p. 103-29, jan./jun. 1991.

BARRETO, Jubel. **O umbigo da reforma psiquiátrica: cidadania e avaliação e qualidade em saúde mental.** Juiz de Fora: UFJF, 2005.

BASAGLIA, Franco. **A instituição negada.** Rio de Janeiro: Graal, 1985.

BRASIL. **Lei n. 10.216, de 6 de abril de 2001.** Ministério da Saúde. Secretaria Executiva. Secretaria de Atenção à Saúde. Legislação em saúde mental. 1990-2004. (Série E. Legislação de Saúde). Brasília, DF, 2004.

BRASIL. **Portaria n. 224/MS,** de 29 de janeiro de 1992.

CARDOSO, Heloísa. H. P.; SANTOS, Carlos. M. S. Uberlândia nas linhas de enfrentamento: a democracia participativa nas páginas da imprensa. **Cadernos de Pesquisa do CDHIS**. Uberlândia, n. 33, p. 231-41, 2005.

CHAUÍ, Marilena. A questão da democracia. In: _____. **Cultura e democracia**: o discurso competente e outras falas. São Paulo: Moderna, 1982. p. 137-62.

COSTA, Jurandir. F. **História da Psiquiatria no Brasil**: um corte ideológico. 4 ed. Rio de Janeiro: Xenon, 1989.

DANTAS, Vânia. N. **Arte, loucura e terapias**: uma reflexão contemporânea. (O Hospital de Clínicas da Universidade Federal de Uberlândia e as Oficinas Terapêuticas. Dissertação (Mestrado). Universidade Federal de Uberlândia. Programa de Pós-Graduação em História. Uberlândia, 2006.

LUZ, Madel. A história de uma marginalização: a política oficial de saúde mental. In: AMARANTE, P. D. de C. (Org.). **Psiquiatria social e reforma psiquiátrica**. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1994. p.85-95.

PELBART, Peter. P. Os loucos trinta anos depois. **Revista Novos Estudos Cebrap**, São Paulo, n. 42, jul. 1995, p. 171-176, 1995.

PORTER, Roy. **Uma história social da loucura**. Rio de Janeiro: Zahar, 1991.

RIBEIRO, Raphael. A. **Almas enclausuradas**: práticas de intervenção médica, representações culturais e o cotidiano do Sanatório Espírita de Uberlândia. (1932-1970). 2006. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História. Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2006.

TENÓRIO, Fernando. A. **A reforma psiquiátrica brasileira, da década de 1980 aos dias atuais**: história e conceitos. *História, Ciências, Saúde - Manguinhos*, Rio de Janeiro, v. 9, n. 1, p. 36, jan./abr. 2002.

UBERLÂNDIA, Prefeitura Municipal de Uberlândia. Secretaria Municipal de Saúde. **Relatório de Gestão 2002**. Uberlândia, 2002.

Depoimentos

MALDI, Sérgio. A. G. **Depoimentos**. Uberlândia, dez.2005. Médico psiquiatra. Atua nas três instâncias de atendimento em saúde mental da cidade de Uberlândia. (Clínica Jesus de Nazaré, Caps e Hospital de Clínicas da Universidade Federal de Uberlândia).

MORAIS, Mauro. **Depoimentos**. Uberlândia, dez.2005. Radialista, liderança do grupo mocidade Juventude Espírita de Uberlândia, idealizador e diretor da Clínica Jesus de Nazaré desde sua fundação, em 1994.

SANTOS, Marisa. A. dos. **Depoimentos**. Uberlândia, dez. 2005. Psicóloga, foi coordenadora do setor de Saúde Mental da Secretaria Municipal de Saúde de Uberlândia de 2001 a 2003.



Talvez não existam palavras suficientes e significativas que me permitam agradecer a você com justiça, com o devido merecimento. Mas é tudo que posso fazer, usar palavras para agradecer.

Sua ajuda e apoio foram muito importantes para mim, e nunca vou esquecer tudo que você fez por mim. Muito obrigado! Com todo o carinho e de coração eu agradeço, e para sempre minha gratidão será sua.

Espiritismo e loucura em Uberlândia: discursos de controle e políticas de higienização

Raphael Alberto Ribeiro

O Sanatório Espírita de Uberlândia foi inaugurado em 1942 por espíritas, freqüentadores do mais antigo centro espírita da cidade, denominado *Fé, Esperança e Caridade*. Estes “militantes” religiosos serão os responsáveis pela construção do asilo e também da sua administração, atividade esta mantida pelas contribuições da população local e, mais tarde, pelo poder público estadual que desloca para a instituição um médico especialista, que nela se mantém por 18 anos. Nesta cidade, tal empreendimento não foi planejado por médicos, como ocorrera em outras cidades, mas por kardecistas.

A existência do Sanatório Espírita de Uberlândia e a sua eficácia em garantir o isolamento do louco remonta uma complexidade de ações, daí o interesse em investigar os dispositivos de controle lançados e defendidos por diversos setores urbanos e, a recepção das pessoas diante de sua concretização. Mais ainda, as maneiras pelos quais as pessoas se posicionaram, se fizeram presentes, lutaram para que projetos higienizadores não ficassem somente no papel. Portanto, entender as relações de forças, o imaginário delineado em torno da doença, dos portadores de transtornos mentais e do tratamento assistencialista, nos possibilita entender a maneira como os diversos setores da comunidade local se empenharam na transformação, limpeza e ordenação do espaço urbano.

Com o advento da República foi imperioso a necessidade de se forjar a figura do homem livre trabalhador, cuja mão de obra migrante ou de ex-escravos inchava as cidades brasileiras do século XIX. Para tanto, se observa a existência de inúmeros projetos políticos implantados para higienizar o espaço urbano e estabelecer normas de

condutas ideais aos habitantes (CHALHOUB, 1986). Como nos mostra MACHADO, (1978) houve uma intensificação de ações por parte do Estado objetivando a regulação dos comportamentos, sejam morais, ou higiênicos. O pensamento científico da época demonstrava que a nação estava doente, precisando urgentemente ser medicalizada. O problema era físico, representado pela miscigenação, a má alimentação, os desregramentos, os vícios, unindo-se aos fatores morais. A própria maneira como se deu a colonização brasileira constituiu-se num problema, uma vez que no discurso político das elites republicanas a hibridação com o negro e o índio estabeleceu traços de inferioridade marcantes, impedindo o progresso da nação. Era preciso um controle sistemático da população. (COSTA, 2004).

Temos hoje diversos trabalhos explorando com propriedade a figura do médico e a sua fundamental importância para o empreendimento de ações higienizadoras. Porém, na cidade de Uberlândia a classe médica não estava bem organizada, com pouquíssimos profissionais atuando na região, inclusive fazendo parte de um sistema itinerante, cujos “doutores” aportavam por seis meses até um ano criando clínicas por onde passavam (CASTRO, 2004). Antes da fundação da Sociedade Médica de Uberlândia, em 1945, o que se percebe são atuações isoladas, diferentemente do que ocorrera em outras grandes cidades do país, nas quais as intervenções disciplinarizadoras foram mais significativas, especialmente no que diz respeito às suas ações. Todavia, os intelectuais da cidade, a exemplo do que ocorrera em todo o país, foram atuantes em defender um tipo de comportamento físico e moral como saída única para o engrandecimento da nação. Nos discursos produzidos os médicos são vistos como verdadeiros pioneiros e bandeirantes de uma reação em construção. Assim nos aponta uma publicação do noticiário de 1918:

O saneamento do Brazil, (sic) em bôa hora iniciado pela missão Rochfeller e apoiado pelos mais legítimos representantes da classe médica brasileira, vae encontrando, mercê de Deus, no interior do Paiz, a cooperação ardentemente desejada. (...) O quadro é lastimável e impressionador: indivíduos apalermados, mentecaptos e enfezados, a arrastar a vida miseravelmente, sob o triste aspecto de uma raça em declínio (...). É a degenerescência da raça que se manifesta, evidentemente (A NOTÍCIA, 1918).

No trabalho de MACHADO, (1978) atestamos as criações, no século XIX, dos códigos de posturas, impostos pelos governantes das províncias, atuando, entre tantos outros aspectos, como uma forte estratégia legal de controle social. Fundada em 1888, a cidade de Uberlândia, período em que se chamava São Pedro de Uberabinha, apresentou, ainda no final do século XIX, leis que possibilitavam cercear a vida das pessoas. Já na primeira Câmara Municipal empossada em 1892, os vereadores cobraram a criação de um código de posturas, reivindicação esta aprovada por unanimidade (UBERLÂNDIA, 1892).

Os Códigos de Postura municipais de 1903 demonstram as regras de condutas impostas aos habitantes da cidade e as infrações que resultariam em punições – pagamentos ou prisões. A “polícia dos costumes” seria a responsável em vigiar e impor as leis aos indivíduos que estivessem fora dos padrões estipulados, excluindo da cidade, loucos, mendigos, prostitutas, ciganos, ébrios. O Código de postura de 1903 exemplifica:

Art. 111 – Só os pobres, reconhecidamente tais, e aos sábados, é permitido implorar a caridade pública.

Art. 113 – Os ébrios encontrados nas povoações, serão recolhidos à prisão por 24 horas, se alguém de outro não se responsabilizar pelo seu restabelecimento.

Art. 114 - Os loucos, são seus parentes obrigados a tel-os em segurança em lugar que não perturbem o socego (sic) e tranqüilidade.

Art. 115 – É expressamente proibida a entrada de cigano no município.

Art. 120 – É proibida toda e qualquer reunião em casa de meretrizes. (UBERLÂNDIA, 1903).

Os dispositivos de controle presentes nos Códigos de Postura de 1903, maquiavam as desigualdades sociais, inibiam as lutas dos grupos sociais, funcionando como um instrumento de vigilância e controle que legalizava a aplicação das normas instituídas no espaço urbano. Quem não estivesse dentro dessas normas – ou seja, muitos moradores – poderiam receber sanções:

Art. 216 – São proibidos, dentro das povoações, os curtumes, as facturas de sabão com materiais putrefactas e exhalando máu cheiro, as fabricas de mel de fumo, bem com quaesquer manufacturas ou fabricas, cujas emanações impurifiquem o ar: multa de 30\$.

Art. 217 – são proibidas, dentro das povoações, as casas de caridade, enfermarias e lazaretos para o tratamento de molestias infecto-contagiosas: multa de 30\$ e obrigação de remover.

Art. 219 – Nas povoações ninguem poderá ter mais de dous porcos, que deverão estar presos em chiqueiros bem limpos: multa de 5\$ por cada um que exceda de dous. (UBERLÂNDIA, 1903).

Depois de algum tempo, se intensificam os mecanismos de vigilância com a sofisticação das leis contidas nos códigos de posturas de 1950, enfatizando o papel da polícia sanitária:

Art. 42 – A polícia sanitária do município tem por finalidade prevenir, corrigir e reprimir os abusos que comprometam a higiene e saúde pública, e velar pela fiel observância das disposições dêste título, além de cooperar com as autoridades estaduais na execução do Regulamento de Saúde Pública do Estado e com as autoridades sanitárias federais.

Art. 47 – Para preservar, de maneira geral a higiene pública, fica terminantemente proibido: VI – Conduzir para a cidade, vilas ou povoações do Município doentes portadores de molestias infecto contagiosas, salvo com as necessárias precauções de higiene e para fins de tratamento. (UBERLÂNDIA, 1950, p. 12-13).

Em contrapartida, é preciso ponderar sobre as inúmeras leis elaboradas e a sua aplicabilidade. Seria ingenuidade achar que todas estas leis foram cumpridas integralmente, uma vez que o próprio sistema de exclusão brasileiro não consegue punir todos os casos de infração. O cenário que temos visto no país é de cadeias sempre lotadas, de pessoas sem atendimento médico, escolas, casas, entre outros direitos à cidadania constantemente desrespeitados de modo que a impunidade não é somente cultural no país, mas atua também como regulador das injustiças sociais. Se fossem punir todos aqueles que praticam o curandeirismo e a mendicância certamente o poder público disporia de uma alta quantia em dinheiro e teríamos uma

cidade como relatada por Machado de Assis, na obra *O Alienista*, (ASSIS, 1998) em que a maioria da população estaria excluída do convívio social.

Fato interessante que nos leva acreditar nas incontáveis desobediências civis refere-se à primeira cadeia pública construída em Uberlândia em 1891. *Sua inauguração foi feita por um hóspede do sexo feminino por nome Miguelina, de vida alegre e dominada pelo álcool, razão porque ficou a prisão denominada popularmente por “Miguelina”* (TEIXEIRA, 1970, p. 83). Não apenas criminosos comuns eram presos, mas também arruaceiros e loucos. Em 1908, um louco chamado Pachola fora ali trancafiado e, quando libertado tinha em mente colocar abaixo aquele lugar que chamara de “ninho de pulgas”. Tal preso se indignara da precariedade do local, quando, sem que ninguém percebesse, ateou fogo em toda a cadeia. Como se não bastasse,

Com relativa dificuldade, subiu no esteio onde estava o sino, (porque a corda de aciona-lo já não existia), debruçou-se no braço de ferro e com uma pedra repicou o sino aceleradamente chamando por socorro e a cantar a sua canção predileta: “Chora/ Pachola/ Querer bem tem tempo! / Namorar tem hora/Pachola/ Pachola!!! (TEIXEIRA, 1970, p. 84).

É recorrente nos artigos de jornais a cobrança às autoridades locais para punir aqueles que mendigam ou atuam na prática da medicina ilegal (BOSI, 2004). Isto nos mostra que as administrações locais não conseguem resolver o problema. A minoria penalizada, alguns mendigos, ébrios, prostitutas, e outros, compõem o cenário local e disputam este espaço com outros moradores. Assim, setores da classe média e alta cobram em Uberlândia providência do poder público:

Verdadeira “gang” de exploradores (e exploradoras) da ignorância deitou raízes na cidade, notadamente nas vilas e nos subúrbios, onde, por artes de bruxaria, curandeirismo e baixo espiritismo, tem iludindo incaustos pessoas de boa fé, burlando com isso as leis e a polícia. Chamamos a atenção das autoridades policiais para a atuação nefasta desses indivíduos sem escrúpulos, cuja atuação chega até mesmo a cobrar com vidas, seu preço.

“Quimbanda”, “despacho”, baixo espiritismo, curandeirismo, “buena-dicha” e outros embustes tens punições nos códigos, a Radiopatrulha está aí. Basta a Regional deter e processar indivíduos dessa natureza. (CORREIO, 1958).

Os avanços tecnológicos que despontavam no Brasil, na metade do século XX, a popularização dos meios de comunicação como o rádio, a ampliação da sociedade de consumo, a urbanização e a industrialização contrapondo o meio rural, são elementos fortes de transformações que operavam neste momento histórico. Uberlândia não era uma cidade diferente das outras cidades brasileiras, ou até mesmo do mundo ocidental, no que tange ao caráter progressista defendido pelas suas elites e seus discursos. (MELLO; NOVAIS, 1998)

A partir da década de 1930, mais acentuadamente depois de 1950, o discurso de ordem e progresso foi muito forte no Brasil como um todo e deixou não só intelectuais vislumbrados com as melhorias que o conhecimento científico poderia atingir, como também no imaginário popular, era fascinante a possibilidade de desfrutar variados bens de consumo: o advento de eletrodomésticos e aparelhos eletrônicos; dos gêneros alimentícios; dos avanços das indústrias, produzindo aço, alumínio, entre outros; o desenvolvimento da indústria farmacêutica com a introjeção de vacinas e antibióticos, podendo eliminar a tuberculose, a hanseníase, a paralisia infantil. Mesmo que a maior parte da população não desfrutasse destes avanços, o sonho de consumo iria promover transformações profundas no comportamento.

Na década dos 50, alguns imaginavam até que estaríamos assistindo ao nascimento de uma nova civilização nos trópicos, que combinava a incorporação das conquistas materiais do capitalismo com a persistência dos traços de caráter que nos singularizavam como povo: a cordialidade, a criatividade, a tolerância. (MELLO, NOVAIS, 1998, p. 560.).

Em Uberlândia, nas importantes obras de memorialistas da cidade e também das entrevistas realizadas para esta dissertação, as falas estão impregnadas do sonho da cidade perfeita:

(...) hospitaleira, franca activa, concorrendo tudo isso para o seu engrandecimento. O povo laborioso e inteligente. Enquanto os homens trabalham nas roças, as mulheres dos aggregados (sic) fiam e tecem, tôdos cuidam com carinho de sua obrigação. Aqui não conhece a ociosidade. (CAPRI, 1916, p. 37).

Mas esta cidade venturosa não aconteceu, embora estes habitantes acreditassem já viver nela. A ineficiência do Poder Público em manter uma cidade ordeira é inconteste, apesar das leis em vigor. É necessário pontuar como um espaço marcado pelas contradições, local de disputas, ainda que na imprensa e, possivelmente nas programações de rádio, (DÂNGELO, 2001) tentou-se construir a imagem de uma cidade sem favelas, sem pobreza, o paraíso na terra. Se é comum os discursos sobre o progresso em todo o Brasil e em todo o ocidente, vale ressaltar, todavia, as diversas práticas políticas absurdas que não condiz com a realidade urbana. Podemos citar vários exemplos, entre eles a construção de um teatro municipal com capacidade equiparada às de metrópoles como São Paulo e Rio de Janeiro. Por outro lado, a grandeza de Uberlândia que se faz presente nesses discursos se justifica quando pensamos nas estratégias dos coronéis de buscar o lucro rápido, através da especulação imobiliária. (SOARES, 1988). Em sua maioria ruralistas, atuantes também na política, valeram-se de mecanismos publicitários eficazes em construir uma representação da cidade que seria ideal para viver, urbanizada, difundindo-a como modelo para todo o país.

Os discursos atingiam ressonância na medida em que obras suntuosas eram realizadas; casas populares, afastadas da cidade, eram construídas, valorizando terras, gerando capitais para novas construções, atraindo empresas de outras localidades através da quase isenção de impostos, movimentando o mercado de construção civil, empresas, aliás, atreladas à estas elites uberlandense. Quem anda nas zonas centrais da cidade pode até concluir que não existem favelas, que todos os bairros possuem sistema de esgoto. Na verdade a pobreza está bem afastada e a herança de Uberlândia é o elevado número de desemprego e de criminalidade em decorrência de políticas gananciosas e da falta de projetos sociais. Claro está que não

é possível negar o progresso econômico e urbano desta cidade. Basta dizer que entre as décadas de 1950 a 1980 a população urbana triplicou, os bairros se multiplicaram e de cidade pólo comercial em 1965 se consolida o distrito industrial. Construções modernas, parques, viadutos, avenidas radiais, rodovias estaduais e federais conferem ao lugar o destaque regional e nacional. Tudo isso, evidentemente, é forte de um plano local que aliado ao apoio dos governos militares permitiram que a cidade usufruísse de projetos tais como o II Plano Nacional de Desenvolvimento – II PND e mais especificamente do Polocentro – que reverteu financiamento substanciais à região do cerrado para a produção de grãos de soja, de café e de milho para exportação. (MACHADO, 1998)

Tenta-se construir, pelos meios de comunicação, um imaginário de que o aspecto deplorável da cidade se deve aos forasteiros, já que a população uberlandense era ditosa, harmoniosa. A contradição fica evidente, pois, ao mesmo tempo em que intentam difundir o nome da cidade às outras regiões do país para atraírem investimentos, reclamam a vinda de pessoas em busca de trabalhos e, não encontrando, se lançam na mendicância, na prostituição, no roubo, uma maneira de sobreviver, aspecto aliás recorrente em várias cidades brasileiras.

O que está em evidência não é somente a inegável existência da pobreza, da falta de atendimento médico, da ineficiência do estado. Percebemos setores distintos da sociedade reivindicando ações condizentes com a sua forma de estar na cidade, nos mostrando o choque de interesses com as camadas mais favorecidas financeiramente, as disputas de poder, como também, de não haver na cidade, como em muitas outras do país, um discurso único capaz de arregimentar sua estrutura política. Nesse sentido, é possível vislumbrar no cenário de Uberlândia, greves que pululavam até meados de 1950, especialmente no setor de transportes, o *quebra-quebra* que eclodiu em 1957, tornando-se a cidade uma praça de guerra por no mínimo três dias, a resistência dos pobres à ação educativa e esclarecedora das instituições filantrópicas, a existência do Partido Comunista, cuja existência, por mais pejorativo que fosse, ficou rotulado como a *Moscou brasileira*. (SANTANA, 2005)

Nos jornais locais podemos verificar que o espaço urbano é permeado de intensos conflitos, de reivindicações para suprir seus interesses que, longe de serem neutras, ajudam a difundir idéias e comportamentos. Se não podemos compreendê-la como um discurso uníssono da população, por outro lado, atento aos silêncios e nas brechas, evidências vistas como entraves ao progresso do modelo de cidade que as elites esperam. Daí, deve-se investigar seus anseios e ações materializadas cotidianamente e tentar identificar quais são os seus interlocutores. Os artigos veiculados pelos jornais de Uberlândia realçam bem quais os propósitos se escondem nas entrelinhas:

A nossa cidade está se tornando o paraíso dos mendigos. Já não perambulam só pelas nossas avenidas; andam aos magotes. E o pior (sic) de tudo isso, é que esses infelizes são, na sua maioria, de fora. Parece que alguém soprou ouvidos dessa gente que isso aqui é um paraíso, para os deserdados da sorte. (...) Não é possível que tenhamos que aturar esses fatos, quando é notório que possuímos um Dispensário, que na medida de suas forças, atende aos nosso pobres. Já é tempo de acabarmos com esses espetáculos degradantes e com essa exploração de falsos mendigos (sic). (CORREIO, 1940).

Partindo destas declarações fica fácil antever as ações higienizadoras impetradas pela polícia sanitária. As relações sociais que compõem o cenário local são diversas e contraditórias, ao mesmo tempo em que se luta para retirar do convívio comum, os bêbados, as prostitutas, os doentes, contribui-se com esmolas. A partir do enredo destes textos jornalísticos, compreende-se que as profissionais do sexo preenchem as “carências” sexuais dos mesmos pais de família que reivindicam o afastamento da vagabundagem. Portanto, questiona-se em que medida tais ações normatizadoras foram eficazes para atingirem os seus intentos? Os governos, juntamente com os religiosos, intelectuais, entre outros, conseguiram, a partir de explicações científicas, extirparem o que consideravam ser um entrave ao progresso?

Não é somente a religião kardecista que se deve focar, instituição que administrava o Sanatório Espírita de Uberlândia, mas perceber como o jogo de interesses entre os diversos segmentos sociais possibilitou o funcionamento da instituição em questão e, se possível,

relacionar com outras casas assistencialistas que apresentaram caráter semelhante com o hospício.

É possível verificar que em inúmeras cidades, mesmo não existindo um asilo específico para a loucura, comunidades assistencialistas preencheram a ausência dos psiquiatras e de hospícios. Foi assim com as construções dos vários hospitais chamados de Santa Casa de Misericórdia, administradas pelos católicos e de hospícios dirigidos por espíritas.

Foram constantes as gerências de instituições na cidade de Uberlândia por parte de grupos filantrópicos. As instituições de saúde que atendiam a cidade, até a primeira metade do século XX, eram administradas por ordens religiosas, particulares ou federal. A Santa Casa de Misericórdia era dirigida pela Sociedade São Vicente de Paula, sendo este grupo pertencente ao catolicismo e, em seus discursos, este hospital se evidencia como uma obra assistencial, não deixando, entretanto, de ser considerada a primeira forma de tratamento médico alopático na cidade.

A Santa Casa, instituição que prestava atendimento médico às pessoas pobres e indigentes, foi criada em 1918 pela Irmandade Misericórdia de Uberabinha, contando com o apoio de duas irmãs belgas Celina e Helena que, como enfermeiras formadas, assistiam aos médicos da cidade nos procedimentos clínicos e cirúrgicos. A sua existência foi irregular até 1940, quando foi assumida pelos Vicentinos e com prédio próprio se estabeleceu no bairro Martins. Por essa época foi construída uma nova sede na avenida Vasconcelos Costa, com uma arquitetura nos moldes do Panóptico. Hoje, em seu lugar está instalado o hospital Santa Genoveva.

Além disso, é preciso ressaltar o Dispensário dos pobres de Uberlândia, cuja história se estende de 1934 à 1970, gerido também pela Sociedade São Vicente de Paula, cujos objetivos, além de retirar os mendigos da rua, eram de auxiliar materialmente a pobreza e exercer o controle sobre as doenças contagiosas. O seu alvo principal era os doentes portadores de Hanseníase, e no Estado Novo teve papel atuante na aplicação da política de saúde que construiu leprosários e preventórios por todo o país, isolando os doentes. Nesse sentido, este

Dispensário promoveu a disciplinarização do espaço urbano de Uberlândia, afastando a pobreza indigente para a periferia, mantendo, dessa forma, a imagem de “cidade jardim”. (MACHADO, 1990) A título de exemplo, na época de Vargas quando se institucionaliza uma política de saúde pública no país, as construções do leprosário (Bambuí) e o preventório (Araguari) de Minas Gerais foram descartadas veementemente pelo poder público municipal das respectivas cidades, alegando que as famílias dos doentes de outras regiões, ao se deslocarem para esta cidade, comprometeriam não só o progresso visível como custaria caro aos cofres públicos. O bairro *lagoinha*, bastante afastado da cidade neste período, passou a abrigar e esconder os leprosos da cidade. (GOMIDE, 1991)

A criação da Instituição Cristã de Assistência Social de Uberlândia (ICASU), em 1965, administrada pelo empresariado uberlandense, tinha por objetivo retirar das ruas mendigos, leprosos, migrantes e mais tarde os menores. Esta instituição consegue por vinte e cinco anos manter a pobreza invisível, inaugurando em 1975 uma nova forma de exploração do trabalho do menor carente pelo empresariado local sob a forma de aprendizagem de um ofício. Óbvio é que a pobreza circundante não deixou de resistir e confrontar as imagens de progresso fabricadas, eclodindo no censo demográfico de 1980, quando o IBGE apontou para uma distribuição desigual, onde 40/60% da população uberlandense sobrevivia na miséria sem emprego formal que lhes garantisse uma vida digna.

Segmentos sociais esses que foram interpretados pela memória hegemônica como abnegados, almas resignadas e defensores da camada mais pobres, que são compreendidos por outra ótica, paradoxalmente, como sujeitos mantenedores de uma realidade excludente. Neste viés, tais grupos não representaram uma opção contrária à desigualdade social, não contestaram o regime de exclusão social, ao contrário, perpetuaram o poder instituído, harmonizando-se com os interesses dos governantes e empresários. É imprescindível refletir acerca de uma cidade marcada pela confluência de pensamentos e práticas, questionando a memória que ficou registrada.

Se é inconteste que a imprensa representa parte das elites uberlandenses, por outro lado, há textos produzidos neste mesmo veículo midiático que contradizem os seus ideais de desenvolvimento pretendido, quais sejam, a construção da imagem de cidade modelo, espaço este demarcado por ilustres habitantes que sacrificam suas vidas pelo progresso. O trecho acima citado aponta para a insatisfação de morar em Uberlândia, diante de níveis de desigualdade social intolerável. Nos chama a atenção na documentação, tanto quanto o tom de denúncia da matéria e a desilusão acerca do progresso, o fato de podermos trabalhar com as brechas deixadas na redação jornalística.

No que tange as questões sanitárias e de saúde pública, diversos artigos foram publicados pela imprensa uberlandense com a intenção de exigir soluções para questões relacionadas com hospitais, doenças transmissíveis, mendicância, leprosos, higiene pública e ações de governantes. No artigo “Deficiência de nosso Centro de Saúde”, o redator relata a necessidade de tomada de atitudes por parte dos políticos na tentativa de melhorar o atendimento do hospital:

(...) Nossa cidade possui (sic) uma população superior a 50 mil habitantes. Nosso organismo social é entrosado das mais diversas pessoas que se oriundam das mais longínquas terras do Brasil. Nosso contacto com estranhos se prolifera cada vez mais. A necessidade de um bom aparelhado Centro de Saúde seria a primeira providência a ser tomada pelos poderes públicos. Possui, infelizmente, nossa cidade, um obsoleto e rudimentar Centro de Saúde. (CORREIO, 1955, p. 6).

Conforme afirma Dr. José Olympio de Freitas Azevedo, fundador da Escola de Medicina da Universidade Federal de Uberlândia:

(...) O centro médico da região naquela época era Uberaba, era até humilhante para a classe médica de Uberlândia que as pessoas todas, inclusive as de baixa renda, até indigente, fossem consultar em Uberaba, pois não havia estrutura de assistência médica aqui. E a cidade entendeu que essa seria a oportunidade de Uberlândia se tornar um centro médico, e ter os

benefícios, a assistência médica diferenciada e melhor instrumentalizada. (CAETANO, 1988, p. 60).

O esboço de uma política de saúde e de assistência social em Uberlândia data de 1936 quando é constituída uma taxa assistencial para tal fim. De acordo com ata da Câmara Municipal de 23/10/1936:

(...) Atendendo à necessidade da administração municipal de amparar a causa da assistência social, sobretudo no que diz respeito a mendicância e a saúde pública, e considerando, porém a deficiência dos meios atuais constantes da proposta orçamentária para 1937, considerando ainda que desde o exercício de 1934 a Prefeitura não agravou os impostos, sem prejudicar as exigências constitucionais propomos: a criação de uma taxa adicional de 10% (dez por cento) a incidir sobre os impostos de lançamento, imposto predial, imposto cedular sobre a renda de imóveis rurais, imposto territorial urbano, que forem consignados na receita constante da proposta orçamentária acima referida, com a previsão de 225.000\$000, importando, portanto em 22.500\$000 a taxa adicional assim criada, cuja renda será empregada em auxílios à mendicância e à saúde pública (...).(UBERLÂNDIA, 1936).

Essa taxa foi, na verdade, descontínua, dependia do jogo das forças políticas no poder, dos interesses e articulações entre esse poder e as diretorias das instituições assistências, voltando ao cenário político por diversas vezes, sob a forma de projeto de lei, decreto-lei e leis em 1944/48/51 e 54. Cabia, nesse caso, ao poder executivo apenas repassar subvenções do orçamento municipal às entidades assistenciais para que essas prestassem socorro de ordem filantrópica, assistencial e médica aos desamparados da sorte. Em 1959, a lei de nº 753/59 aprovada pelo legislativo fixa o valor de 5% da receita prevista no orçamento municipal para os gastos com tais subvenções, delineando uma política social para o município. Este valor equivalia à taxa de arrecadação no Terminal Rodoviário, demonstrando a despreocupação do poder público com a saúde. A criação em 1930 de um Hospital Regional, sob responsabilidade do governo Estadual, foi resultado do programa de saúde de Vargas, transformado em 1940 no Posto Regional de Saúde. A prefeitura, até então nunca arcou com

responsabilidades concretas em relação à saúde e sua prevenção. (MACHADO, 1990)

Somente em 1945 é que se tem a criação da Sociedade Médica de Uberlândia, com sede própria em vistoso edifício de três andares, moderno para a época na sua concepção arquitetônica e estética, consolidando o saber alopático na cidade e região. Esta sociedade, além de regulamentar o exercício da profissão, proporciona o debate entre a classe médica, as elites financeiras e poder público, passando, daí por diante, a ser um canal propício a emissão de idéias capazes de influenciar as decisões políticas substanciais para a cidade, especialmente no que tange a saúde pública e à assistência social institucionalizada. Cabia a essa sociedade também a organização de eventos que divulgassem os novos conhecimentos médicos, promovendo congressos, seminários e eventos da área, assim como encontros festivos de conagração da classe médica. (TEIXEIRA, 1960)

No que diz respeito às clínicas particulares, diversos hospitais – São Francisco, Santo Agostinho, Santa Catarina, Santa Marta, Santa Terezinha e o Santa Genoveva – foram fundados no perímetro urbano, atendendo em particular às elites uberlandenses. O Santa Genoveva surgiu com o fechamento da Santa Casa, em fins de 60, quando foi vendida para particulares e a nova instituição continuou no mesmo local da antiga, na avenida Vasconcelos Costa. Em 1970 foi fundado o Hospital de Clínicas da Universidade Federal de Uberlândia – de responsabilidade Federal.

A doença, talvez mais que a criminalidade, tornou-se um perigo à população sadia, uma constante ameaça de infecção generalizada. O município se empenhou para eliminar qualquer possibilidade de foco de epidemia. Neste ínterim:

(...) A portentosa Uberlândia, cidade que esnoba seus fôros (sic) de civilização e grandeza, tem uma anomalia (...) Trata-se do elevado números de portadores de lepra que perambulam pelas nossas ruas (...) Então Uberlândia é a meca da mendicância profissional (...) sendo obrigada a responsabilizar-se por todos os pedintes dêste (e do outro) planeta? (...) analisemos o aspecto humano e estético da questão e concluiremos, que é

inadmissível a presença dos leprosos espalhados pelos quatro cantos da cidade, demonstrando um quadro triste de abandono, de destruição e amedrontando as eternas hipocondríacas não preparadas intelectualmente para a vista de tais chagas. (CORREIO, 1968, p. 3).

O campo de disputas é desigual, de modo que se cria todo um ideal de vida em que, estes “doentes”, excluídos socialmente, internalizam uma condição de inferioridade e, suas memórias são apagadas ou esquecidas pela sociedade. A loucura e a lepra não se misturam nem mesmo com camadas da sociedade também estigmatizadas como os ébrios, as prostitutas, os mendigos.

Para além da higienização das ruas, neste trecho jornalístico, a doença sempre esteve rodeada de medos e tormentas. A sociedade constrói imagens e representações em torno do doente e de suas anomalias. O doente é alguém que precisa ser isolado para evitar o contágio às outras pessoas. Não é somente o medo de se contagiar, mas a tênue divisória entre a vida e a morte, entre a realidade dos vivos e o mundo dos mortos. (TRONCA, 2000)

Nesta premissa, vale ressaltar os discursos médicos também como representações da doença. Se as suas teses, justificadas pelo conhecimento científico, contribuem de maneira salutar nos comportamentos sociais, estipulando normas de condutas, não conseguem impor integralmente à sociedade a sua vontade integralmente, uma vez que a população não consegue usufruir deste conhecimento científico. As pessoas leigas também (re)criam seus significados, inconscientemente reproduzem práticas médicas e transgridem outras, apostando na tradição, nos costumes.

A manutenção de uma instituição que abrigasse os loucos em Uberlândia, partiu não de médicos, ou do poder público, mas de espíritas; o Sanatório Espírita de Uberlândia teve a sua fundação em 1942. A campanha para a construção de um hospício de amplas proporções físicas se deu bem antes, em 1936, pela comunidade espírita. A partir de 1932, em cômodos improvisados, situados em uma casa no centro da cidade, o grupo espírita “Fé, Esperança e Caridade” mantinha alguns loucos internados em suas acomodações, mas devido as suas instalações modestas e, com o aumento da

demanda, a instituição religiosa defendia a edificação de outro asilo, bem mais espaçoso e mais afastado.

A ausência de um hospício na cidade projetado para tal fim promoveu diversas campanhas, empreendidas por setores da classe média, havia urgência em se construir uma casa que pudesse resolver o problema da loucura. Antes de 1932, momento em que é fundado o Penate Allan Kardec, não havia nenhuma instituição para internar os loucos das ruas. O hospício de maior expressão na região era em Barbacena e Uberaba a partir de 1933, momento da sua ativação. Muitos se deslocavam até mesmo para Belo Horizonte e para o estado de São Paulo, mas, mesmo assim, não era possível estas instituições atenderem tantos casos, pois que não conseguiam resolver nem mesmo os seus problemas locais, o que resultava em constantes transtornos ao poder público a retirada dos loucos agressivos das vias públicas:

Um pobre homem foi, em dias da semana passada, atacado de forte asscesso de loucura. Apezar (sic) da assistência que lhe dispensa generosa família aqui residente, naturalmente algumas vezes escapa à vigilância de seus protectores e sahe aos gritos pelas ruas, nos desatinos de sua loucura, posto que inofensiva. Tratando de um homem cuja família não dispõe dos necessários recursos, julgamos que o Sr. Dr. Delegado de Polícia deveria intervir perante quem de direito com o fim de facilitar os meios de ser aquelle enfermo internado em um manicômio onde lhe pudesse ser dispensado o conveniente tratamento para a reabilitação de suas faculdades mentaes (sic) (NOTÍCIA, 1918).

A reivindicação para a criação de um manicômio se intensificou:

As inconveniências de transporte dos loucos desta parte de Minas para Barbacena, forçam as providências sobre a criação (sic) de um asylo de alienados nesta cidade, onde, sem dúvida, as condições hygiênicas e climatéricas são as mais propícias. (TRIBUNA, 1921).

No final da década de 1930 foi intensificada uma campanha para angariar fundos em prol da construção do novo hospício, desta vez com uma arquitetura própria dos asilos existentes em outros

locais. Promoveu-se ampla divulgação do que viria a ser, para a instituição espírita, o seu mais importante feito. O fato de ter sido chefiado por espíritas – doutrina religiosa de pouquíssimos adeptos que, em muitas instâncias, foi perseguida por membros católicos – não impediu as colaborações conseguidas e até mesmo o seu funcionamento. Tal obra foi marcante para a ascensão e aceitação local dos espíritas na cidade, pois a instituição religiosa cobria uma lacuna que o Estado não conseguira cumprir.

A proposta para construção do asilo dos dementes foi muito bem recebida pelos empresários e personagens influentes da imprensa local. A construção do Sanatório Espírita em Uberlândia, legitimando as práticas do tratamento psiquiátrico, está fortemente associado à própria ascensão da religião espírita na cidade, uma vez que a sua participação não era somente na parte administrativa, mas também, fundamentalmente, no tratamento aplicado. Sendo assim, é importante discorrermos acerca dessa trajetória delineada por adeptos do espiritismo na busca de espaços e reconhecimento perante a sociedade, condição esta marcada pela tensão com os católicos. Tantos os kardecistas locais, quanto nacionalmente, ocupavam cargos importantes: era significativa a presença de médicos, advogados, políticos, jornalistas que confessavam professar a fé espírita. Alguns discursos veiculados nos jornais mostram com entusiasmo o trabalho desenvolvido sem, contudo, associa-lo diretamente ao espiritismo, mas, mesmo assim, não se poupa elogios aos abnegados espíritas:

Há tempos, um grupo de caridosos espíritas que dirigia o Centro Fé, Esperança e Caridade, sentindo a falta que estava fazendo um estabelecimento que recolhesse os perturbados mentais, resolveu levar avante essa iniciativa. (CORREIO, 1941, p. 2).

Representantes do poder público, a maçonaria, médicos, associação comercial e industrial – ACIUB, reunidos para comemorar, celebraram a inauguração de uma instituição asilar bem vinda a interesses tão diversos. Depois de intensas cobranças, a notícia do evento foi editada em primeira página do mais importante jornal local:

As finalidades dessa benemérita instituição, pelo seu cunho verdadeiramente altruístico e humanitário não podiam mesmo deixar de merecer o apoio incondicional de todas as pessoas (sic) de bom senso - dar um abrigo àqueles que atravessando por este orbe repleto de amarguras, ficaram privados de expressarem a sua vontade - a perda das faculdades mentais. (CORREIO, 1942, p. 1).

Como podemos observar pela preferência, há um reconhecimento dos feitos espíritas, práticas definidoras na legitimação de suas práticas:

Das instituições beneméritas com que conta o patrimônio social de nossa terra, destaca-se pelas finalidades filantrópicas o Sanatório Espírita, destinado ao tratamento de dementes. (...) O Sanatório Espírita, destinado a semear o bem, a caridade, não será olvidado e com ele os seus 30 infelizes hospedes que um dia ao voltarem a razão, bendirão as mãos caridosas que se estenderam para ajuda-los a vencer a íngreme encosta na montanha das desditas deste mundo. (CORREIO, 1946, p. 2).

Diante de tantos relatos e evidências é perceptível a inserção de espíritas em setores estratégicos da sociedade. Os inúmeros jornais analisados, a postura dos seus editoriais, muitas vezes rendendo homenagens ao empreendedorismo de alguns personagens kardecistas, nos credencia a dizer que em vários veículos midiáticos havia espaço para que articulistas desta religião pudessem divulgar aspectos doutrinários, além de seus feitos assistencialistas. Percebemos não só a presença de espíritas entre o poder público, mas o processo de legitimação e institucionalização da assistência social pela própria sociedade cujo cumprimento de atividades não filantrópicas como de saúde estavam a cargo de entidades religiosas que, em teoria, deveria ser dever do Estado. É nessas fissuras abertas pela irresponsabilidade do poder público em relação aos problemas sociais é que surgem personagens que ficaram marcados no imaginário da cidade. As lacunas deixadas pelas administrações públicas que possibilitaram a ascensão dessa religião. Para além disto, os espíritas não só se fizeram e se fazem presentes em setores estratégicos da sociedade, tendo representantes na política, no meio intelectual e na imprensa, como também conseguiram, em grande

medida, uma convivência harmônica com segmentos não espíritas, compondo os quadros conservadores da época.

Não nos restam dúvidas que as lacunas impostas pelo poder público promovera a ascensão e legitimação espírita. Somado a isto, muitos líderes kardecistas compunham setores estratégicos, entre eles: na política, entre os profissionais liberais, no Exército. Apesar de configurarem minoria, conseguiram, em grande medida, estabelecer parceria com a maioria católica uberabense, excetuando aí os representantes do clero, disputas que discutiremos no capítulo seguinte. O estudo do Sanatório Espírita de Uberlândia, além de apontar táticas e técnicas da institucionalização da loucura, permite também vislumbrar aspectos culturais do lugar, a maneira como que a cidade se faz representar, criam seus próprios significados, no jogo de interesses, de disputas e conluios nestes complexos processos legitimadores de construção simbólica do social.

Não é difícil concluir, a partir da ascensão kardecista e a realização de inúmeros feitos, que a relação entre espíritas e católicos foi muito mais harmônica do que conflituosa. Em um aspecto era evidente as diferenças religiosas, a visão espiritual, mas de outra feita, as posições ideológicas se convergiam. Deste ponto de vista, nos cabe ressaltar a importância da postura assistencialista incorporada pelos fiéis espíritas. Anterior às doutrinas relacionadas à paranormalidade, à reencarnação, à comunicação com os espíritos, entre tantos outros dogmas, a postura do kardecista de não promover o embate entre as elites locais — muitos destes fiéis religiosos faziam parte da escol social — foi decisivo para a sua legitimação no Brasil. Assim, a caridade, a resignação, o conservadorismo político e o fato de líderes religiosos se configurarem como classe privilegiada são aspectos fundamentais para que se construíssem um ideal humanitário que enquanto rótulo garantiram sua aceitação.

Referências

ASSIS. Joaquim Maria Machado de. **O Alienista**. São Paulo: Ática, 1998.

BOARINI, Maria Lúcia (org.). **Higiene e raça como projetos**. Higienismo e eugenismo no Brasil. Maringá: Ed. da UEM, 2003.

BOFF, Angélica Bersch. **Espiritismo, alienismo e medicina**: ciência ou fé? Os saberes publicados na imprensa gaúcha da década de 1920. 2001. 262 f. Dissertação (Mestrado em História), UFRGS, 2001.

BOSI, Antônio de Pádua. **Reforma urbana e luta de classes**: Uberabinha/MG 1888 a 1922. São Paulo: Xamã, 2004.

BOURDIEU, Pierre. **A Economia das Trocas Simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2009.

CAETANO, C. G.; DIB, Miriam M. C. **A UFU no imaginário social**. Uberlândia: UFU, 1988,

CAPRI, Roberto. **Município de Uberabinha** – Minas. São Paulo: Editores Capri, Andrade & C., 1916.

CASTRO, Dorian Erich de. **Relicário das práticas médicas no interior das Minas Gerais** : transformações, astúcias e persistências (Uberabinha/MG, 1903-1945). 2004. 150 f. Dissertação (Mestrado em História)-Instituto de História, Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2004.

CHALHOUB, Sidney. CHALHOUB, Sidney; et. al. (org.). **Artes e ofícios de curar no Brasil**. Campinas: Ed. da Unicamp, 2003.

_____. **Cidade febril** – cortiços e epidemias na corte imperial. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

_____. **Trabalho, lar e botequim**. São Paulo: Brasiliense, 1986.

CHARTIER, Roger. O mundo como representação. **Estudos Avançados**, 11 (5), 1991, p. 173-191.

COSTA, Jurandir Freire. **Ordem médica e norma familiar**. Rio de Janeiro: Graal, 2004.

CUNHA, Maria Clementina Pereira. **Cidadelas da ordem**. São Paulo: Brasiliense, 1990.

_____. **O espelho do mundo:** Juquery a história de um asilo. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

DÂNGELO, Newton. **Vozes da cidade:** progresso, consumo e lazer ao som do rádio, Uberlândia - 1939/1970. 2001. 319 f. Tese (Doutorado em História), Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2001.

FIGUEIREDO, Betânia Gonçalves. **A arte de curar:** cirurgiões, médicos, boticários e curandeiros no século XIX em Minas Gerais. Rio de Janeiro: Vício de Leitura, 2002.

FOUCAULT, Michel. **História da loucura na Idade Clássica.** São Paulo: Perspectiva, 2002.

GIUMBELLI, Emerson. **O Cuidado dos Mortos:** uma história da condenação e legitimação do espiritismo. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997

GOMIDE, Leila Scalia. **Órfãos de pais vivos: a lepra e as instituições preventórias no Brasil:** estigmas, preconceitos e segregação. 1991. 278 f. Dissertação (Mestrado em História)-Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1991.

MACHADO, Maria Clara Tomaz. **Cultura popular e desenvolvimentismo em Minas Gerais:** caminhos cruzados de um mesmo tempo (1950-1985). 1998. 291 f. Tese (Doutorado em História)-Universidade de São Paulo, São Paulo, 1998.

_____. **A disciplinarização da pobreza no espaço urbano burguês:** assistência social institucionalizada, Uberlândia, 1965-1980. 1990. 322 f. Dissertação (Mestrado em História)- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1990

MACHADO, Roberto; et al. **Danação da norma:** medicina social e constituição da psiquiatria no Brasil. Rio de Janeiro: Graal, 1978.

MELLO, João Manuel Cardoso de; NOVAIS, Fernando A. Capitalismo tardio e sociabilidade moderna. In: SCHWARCZ, Lilia Moritz (org.). **História da vida privada no Brasil:** contrastes da intimidade contemporânea. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

OLIVEIRA, Julio César de. **O ultimo trago, a ultima estrofe**: vivencias boemias em Uberlândia nas décadas de 40, 50 e 60. 200. 181 f. Dissertação (Mestrado em História)-Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2000.

PETERS, Carlos Eduardo Marotta. **Asilo espírita “Discípulos de Jesus” de Penápolis**: a loucura no cotidiano de uma instituição disciplinar (1935-1945). 2000. 149 f. Dissertação (Mestrado em História), UNESP, Assis/SP: 2000.

PEZZUTTI, Cônego Pedro. **Município de Uberabinha**: história, administração, finanças e economia. Uberabinha: Oficinas Livraria Kosmos, 1992.

RAGO, Margareth. **Do cabaré ao lar** – a utopia da cidade disciplinar (Brasil 1890-1930). Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.

SALLES, Iraci Galvão. **Trabalho, ordem, progresso e a sociedade civilizada**. São Paulo: Hucitec, 1986.

SAMPAIO, Gabriela dos Reis. **Nas trincheiras da cura**: as diferentes medicinas no Rio de Janeiro imperial. Campinas: Ed. da Unicamp, 2002.

SANTANA, Eliene Dias de Oliveira. **Cultura urbana e protesto social**: o quebra-quebra de 1959 em Uberlândia-MG. 2005, 147 f. Dissertação (Mestrado em História)-Instituto de História, Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2005.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O espetáculo das raças** – cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SILVA, Antônio Pereira. **As histórias de Uberlândia**. (v. 1, 2 e 3). Uberlândia: s/ed., 2002.

SILVEIRA, Éder. **A cura da raça**. Eugenia e higienismo no discurso médico sul-rio-grandense nas primeiras décadas do século XX. Passo Fundo: Ed. da UPF, 2005.

SOARES, Beatriz R. **Habitação e produção do espaço em Uberlândia**. 1988. 222 f. Dissertação (Mestrado em Geografia), Universidade de São Paulo, São Paulo, 1988.

STOLL, Sandra Jacqueline. **Entre dois mundos: o espiritismo da França e no Brasil.** 1999. 255 f. Tese (Doutorado em Antropologia), USP, São Paulo, 2002.

TEIXEIRA, Longino. **Apontamentos para a história da medicina e da farmácia em Uberlândia – 1846 - 1968.** Uberlândia: s/ed., 1968.

TEIXEIRA, Tito. **Bandeirantes e pioneiros do Brasil Central.** História da criação do município de Uberlândia. Uberlândia: Uberlândia Gráfica, 1970.

TRONCA, Ítalo A. **As máscaras do medo: Lepraids.** Campinas: Ed. da Unicamp, 2000.

VITUSSO, Isabel R. **Terra Fértil Semente Lançada.** A História do espiritismo em Uberlândia. Uberlândia: Aliança Espírita Municipal, 2000.

Fontes

A NOTÍCIA. Uberabinha, 16 jun. 1918.

UBERLÂNDIA. Acta da primeira sessão ordinária realizada no dia 7 abr. 1892. Uberabinha, 1892.

UBERLÂNDIA. Código de Posturas. Estatutos e leis da Câmara Municipal de S. Pedro de Uberabinha, 1989/1903.

UBERLÂNDIA. Código de Posturas Municipais. Câmara Municipal. Uberlândia, 1950.

CORREIO de Uberlândia. Curandeirismo e bruxaria dominando as vilas. Uberlândia, p. 3, 28 out. 1958.

CORREIO de Uberlândia. Centro de saúde. Uberlândia, 21 jul. 1955.

CORREIO de Uberlândia. A cidade está infestada de mendigos. Uberlândia, 16 nov. 1940.

UBERLÂNDIA. Ata da reunião ordinária da Câmara Municipal realizada no dia 23 out. 1936. Uberlândia, 1936.

CORREIO de Uberlândia. A Lepra. Uberlândia, 19 e 20 jan. 1968. nº 10.573, p. 3.

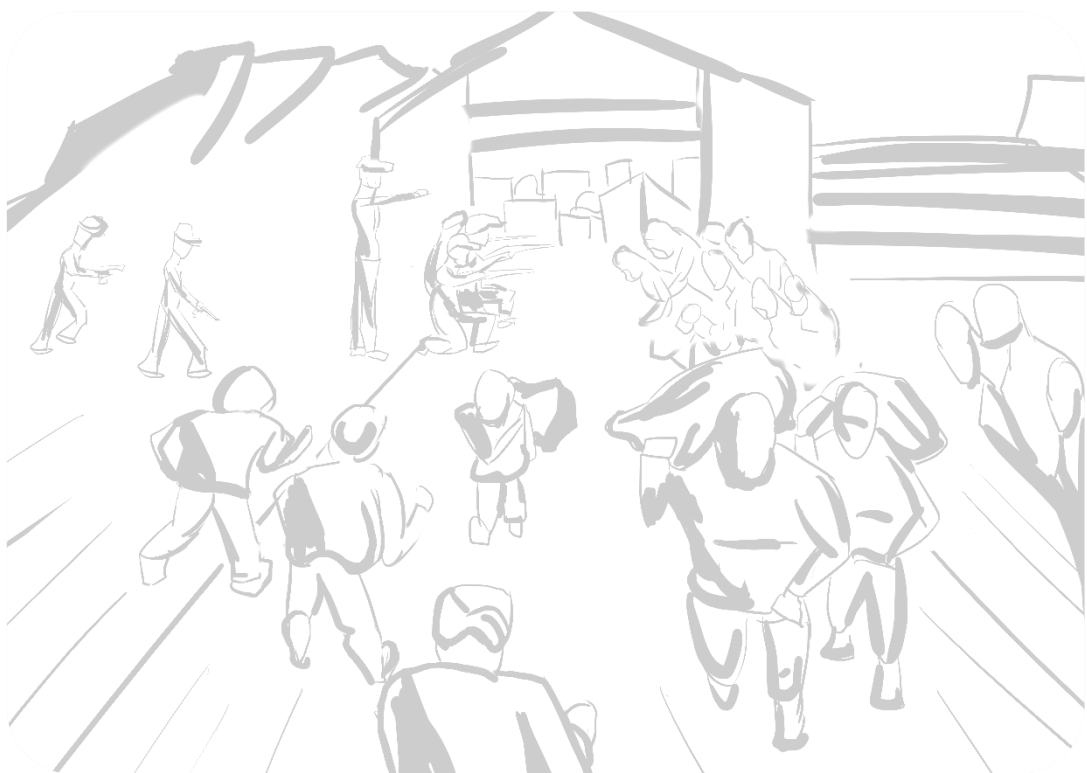
A NOTÍCIA. Louco. Uberabinha, p. 2, 8 set. 1918. n. 14.

A TRIBUNA. Uberabinha, 25 dez. 1921. n. 129, p. 2.

CORREIO de Uberlândia. Penates Alan Kardec. Uberlândia, 9 ago. 1941, p. 2.

CORREIO de Uberlândia. Sob a mais viva satisfação, inaugurou-se domingo em nossa cidade, O 'Asilo de Dementes'. Uberlândia, 1 abr. 1942, p. 1.

CORREIO de Uberlândia. Socorramos o Sanatório Espírita de Uberlândia. Uberlândia, 27 jul. 1946, p. 2.



Maria Clara!

Quero te parabenizar e dizer que você não consegue imaginar a importância que tem em nossas vidas! A sua competência, segurança, seriedade e determinação, nos sustentou e nos empurrou para trilhar nossa estrada. Agradeço nosso reencontro, por acaso, naquela manhã de domingo, e você ter me convidado para fazer parte da equipe que iria trabalhar como voluntários no Projeto “Caminho das Pedras”. Naquele momento, era tudo o que eu precisava!

No “Caminho das Pedras” pensado por você, realizado sob a sua orientação, muitas trajetórias foram traçadas. Os documentos a serem organizados eram portadores de informações que contavam a história da cidade, mas aqueles frágeis papéis, recortes de jornais, cópias de atas, forjaram os sonhos de alguns estudantes que hoje lhe prestam esta homenagem. Esta publicação é uma forma de muito te agradecer por compartilhar conosco a sua capacidade de ser esta eterna Mestra!

Valeria

Revisitando o Passado: Quebra-Quebra em Uberlândia

Valéria Maria Queiroz Cavalcante Lopes

[...] o passado é, por definição, um dado que nada mais modificará. Mas o conhecimento do passado é uma coisa em progresso, que incessantemente se transforma e aperfeiçoa

Marc Bloch, Apologia da História

Introdução:

Nos últimos anos, o quebra-quebra que aconteceu em Uberlândia, em janeiro de 1959, foi tema de muitos estudos e pesquisas. A veiculação de artigos pela imprensa local, o depoimento dos moradores e os inquéritos policiais abertos pelas autoridades, são inestimáveis acervos históricos para o entendimento e pesquisa sobre o tema.

Entretanto, pautando nas observações de Bloch e relendo o livro “Eu também me lembro”¹, considero possível ampliar o olhar sobre o movimento, pois, a obra coloca na cena histórica, sujeitos sociais anônimos que se transformam em atores coadjuvantes no desenrolar dos acontecimentos.

Considerando que a história humana também *se desenrola nos quintais, entre plantas e galinhas, nas ruas de subúrbios, nas casas de jogos, nos prostíbulos, nos colégios, nas usinas, nos namoros de esquinas*, conforme afirma o poeta Ferreira Gullar, é pertinente considerar que as memórias de Freitas, um jovem estudante que afirmou estar na porta do cinema, no início das manifestações que culminaram no

¹ FREITAS, Alencar Soares de. **EU também me lembro...** Brasília: Thesaurus, 1996.

quebra-quebra em Uberlândia, são relevantes pois, ampliam o olhar do pesquisador e lançam luz ao passado.

Ter acesso ao relato de alguém que afirma “eu estive lá” e que registrou suas memórias e representações sobre as transgressões sociais da época e sobre este movimento que causou grande impacto na comunidade local, nos possibilita conhecer melhor o passado por outros vieses, além das versões da imprensa e autoridades policiais, pois, na maioria das vezes os depoentes afirmavam não terem participado.

Naqueles dias, a imprensa local se ocupou em relatar a ação da polícia, sobretudo sobre a população de origem humilde e os desdobramentos que mudaram o cotidiano da população local. Na pluralidade das vozes, existem inúmeros sujeitos sociais que se calaram.

Em suas revisitas ao passado, Freitas narra como ajudou a organizar a “fila boba” e traz para a narrativa histórica a participação de moradores comuns, anônimos sociais, marginalizados sociais do cotidiano urbano, que naquele momento, com suas astúcias e táticas, foram atores coadjuvantes da cena histórica.

Michel de Certeau, nos adverte que,

[...] a linguagem do poder “se urbaniza”, mas a cidade se vê entregue a movimentos contraditórios que se compensam e se combinam fora do poder panóptico. A cidade se torna o tema dominante dos legendários políticos, mas não é mais um campo de operações programadas e controladas. Sob os discursos que a ideologizam, proliferam as astúcias e as combinações de poderes sem identidade, legível, sem tomadas apreensíveis, sem transparência racional - impossíveis de gerir.²

² CERTEAU, Michel. A invenção do cotidiano- Artes de Fazer, 5ed. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 174

Uberlândia: “Cidade Menina”

O século XX foi, de certa maneira, o “século da Urbanização”³, segundo Barros. Uberlândia é uma cidade plenamente inserida nesse contexto, no qual a população rural foi de forma sistemática, transferindo suas residências do campo para a zona urbana à procura de melhores condições de vida e trabalho. Segundo o censo demográfico, Uberlândia tinha na década de 1940, 42.179 habitantes e a metade dessa população residia na zona rural. Era uma cidade pequena, oficialmente considerada acolhedora, com um discurso oficial que anunciava a existência de 81 ruas calçadas, 15 avenidas e 11 praças, algumas ornamentadas com fonte luminosa, a Igreja Matriz e do Rosário no centro urbano e a Banda Municipal que animava as tardes de domingo.

Em Uberlândia, desde muito cedo, as projeções de filmes fizeram parte do cotidiano urbano. As primeiras projeções em Uberlândia eram feitas na praça central. Segundo Freitas,

[...] o Bahia, um nordestino alegre e cheio de vida, querido por todos, tinha um cineminha ambulante. Era proprietário de uma caminhonete, em cuja carroceria ele montou a sua “super 8”, que ele alardeava ser “mais poderosa que um canhão, pois ensinava, e só o ensino era temido pelos inimigos do povo”. [...] Na carroceria da caminhonete tinha também uma parafernália de som que ele denominava “Rádio Bahia”; ou a “Estação Livre Bahia”, que segundo ele falava de Uberlândia para todo o Brasil. [...] Aos domingos, o Bahia parava na praça e projetava filmes para o povo, cobrando uma ninharia dos espectadores. [...] O pessoal trazia suas cadeiras e colocava-as, em ordem, mais ou menos como um salão de cinema [...]. Antes de iniciar a sessão o Bahia deitava a falação. [...]⁴

Nos anos 1960 o crescimento populacional foi de 100,33%, sendo que 81,24% das pessoas residiam na zona urbana e chegaram aos

³ BARROS, José D'Assunção. *Cidade e História*, Petrópolis, RJ: Vozes, 2007, p. 7 .

⁴ FREITAS, Alencar Soares de. **EU também me lembro...** Brasília: Thesaurus, 1996, pag. 18.

anos de 1990 com esse percentual elevado para 97,58% da população morando no centro urbano.

Esses dados nos permitem pensar nas inúmeras transformações urbanas que foram necessárias para atender às múltiplas demandas da comunidade e mapear, principalmente, os movimentos sociais e resistências que permearam o discurso, que teceram as trajetórias, que instituíram a formação desse município e forjaram o modo de vida, sua forma urbana, organização social e o imaginário coletivo de uma cidade que se pretendia ordeira e pacífica. Na urdidura do cotidiano, as diferenças sociais foram traçadas e delimitadas no espaço público e a segregação instituída através dos padrões de comportamento, modos de vestir, pelos locais frequentados ou padrões gestuais. Assim sendo, a cidade foi pensada pelos técnicos de forma racional, objetiva, porém os sujeitos sociais a reinventam e lhe atribuem novos valores e significados, se apropriando dela de formas diversas das pretendidas, em uma constante (re)significação do espaço urbano.

A cidade é a principal sede das lutas políticas e sociais instituídas, oficialmente ou não. Nesse sentido, é possível perceber a força das resistências de alguns segmentos sociais através do Partido Comunista, da greve dos caminhoneiros na década de 1940, da atuação das Ligas Camponesas, forjando comportamentos e estabelecendo múltiplas relações no espaço urbano. São grupos que possuem códigos culturais próprios, instituindo comportamentos de disputas de poderes econômicos, sociais, culturais e simbólicos.

Neste contexto, a propaganda veiculada no início das sessões nos cinemas locais, na qual a cidade de Uberlândia era apresentada *como jovem, bonita, de aspecto pitoresco sendo um potencial em reserva* e nomeada de “Cidade Menina”, se torna questionável. Da mesma forma, os discursos que forjaram a imagem de um local ordeiro, progressista e tranquilo são discutíveis, considerando os sermões da igreja católica contra os comunistas na década de 1950. Neles, os fiéis eram constantemente advertidos sobre o perigo que os “vermelhos” representavam. Em contrapartida, existiam aqueles que consideravam as vantagens do socialismo sobre o capitalismo, pois

*enquanto um estimula o desnível entre ricos e pobres, o outro o anula. Não há capitalismo nem imprensa capitalista capaz de deter o progresso soviético.*⁵

Em Uberlândia, a Igreja teve inúmeras rixas com a esquerda. Em diversas ocasiões haviam insultos, difamações, provocações e avisos de que os comunistas eram contra a virgindade, desencaminhavam a juventude, eram anticristãos e que iriam destruir a pátria, a família e a propriedade. Houve no entanto, um acontecimento que provocou grande constrangimento entre a Igreja e os setores da esquerda:

O Padre Alaor, italiano, ardente defensor do Papa e da Santa Igreja não perdia ocasião para desancar os “vermelhos”⁶. Muitas vezes o sermão considerava que nenhuma família não poderia, em sã consciência, deixar uma filha sua namorar um comunista... e por aí afora! Muitos “comunistas” que eventualmente ele chegava a nomear de público, namoravam ou pretendiam namorar as meninas ricas da cidade (...). Juntando isto com aquilo e com aquilooutro, o negócio engrossou.⁷

Recados foram enviados ao padre que continuou a promover seus sermões que incomodava a muitos, porém não adiantou. Certo dia, o padre foi surpreendido pelos ofendidos que,

[...] arrastaram-no para a praça, tiraram-lhe todas a roupa e aplicaram-lhe uma baita duma surra. Bateram nele com fio de arame, deixando-o todo cortado. E pior, jogaram-lhe terra por todo o corpo e passaram pixe por cima. Quando as beatas chegaram na Igreja, no outro dia, para a missa das seis, deram com o padre todo pretinho de pixe deitado nas escadas da Igreja. Foi um escândalo e tanto. O padre, a despeito de todo o cuidado recebido, veio a falecer em consequência da surra recebida.⁸

⁵ AZEVEDO, Irmãos Freitas. **Cartas de Dois Mundos**. Rio de Janeiro: Gráfica Editora Itambé S.A. 1959, p. 88 - 87.

⁶ FREITAS, Alencar Soares de. **EU também me lembro...** Brasília: Thesaurus, 1996, pag. 50.

⁷ Idem, pag. 51.

⁸ Idem, pag. 51.

Por essas e outras, a cidade passou a ser conhecida como “A Moscou Brasileira”.

Admitindo a analogia apresentada pelas elites locais da existência de uma “*Cidade Menina*”, é pertinente considerar, nas entrelinhas dos discursos oficialmente produzidos, os desejos, as contradições, as irreverências e astúcias próprias dos jovens, muitas vezes infundidas nas reuniões sociais, nos cinemas, nas praças e no cotidiano da comunidade.

Os lugares são histórias fragmentárias que por vezes se tornam visíveis e palpáveis ou permanecem invisíveis e não concretas. A cidade não está encerrada em um esquema inflexível, prisioneira das estruturas estáveis que condicionam e determinam teleologicamente os comportamentos. Não é um espaço harmonioso, no qual as relações sociais se dão de forma coerente, uma alquimia entre elementos contrários compõe a trama dos diversos confrontos que formam a identidade social de um lugar, assim como suas representações.

Dessa forma, permeando os registros oficiais de formação da cidade, existiram fatos, lugares e acontecimentos que foram silenciados na narrativa histórica como o carteador existente no cassino “secreto” que ficava em frente ao Bar da Mineira, reduto das elites locais; a Casa da Cobra nas imediações do atual Uberlândia Clube; a Casa da Nenê e da tia Elisa, as ilegais rinhas de galo aos sábados e domingos; o caso do João Relojoeiro, dentre tantos outros que poderíamos aqui citar como forma de questionar a imagem historicamente forjada sobre a formação da cidade.

Desde muito cedo, Uberlândia usou de prestígio político para se promover em nível estadual e/ou federal. Em meados da década de 1940, além do PSD e UDN, existia o PCB, com significativa representação que chegou a ter influência expressiva na cidade.⁹ Aliado a esse processo político, foi fundada em Uberlândia na metade da década de 1950, a UESU - União dos Estudantes Secundaristas de Uberlândia - que reivindicava o pagamento da meia entrada nos

⁹ Idem, p. 129.

cinemas para os estudantes. Esses se posicionavam contra a carestia e inflação do país naqueles anos.

Em Uberlândia existiam padrões muito bem definidos de ocupação dos espaços de sociabilidade. A elite local frequentava os salões bem cuidados dos cinemas da região central da cidade. Na periferia urbana, local de moradia da classe trabalhadora e de pessoas simples, existiam outras salas de projeção frequentadas pelos moradores das vilas.

Estes esclarecimentos nos levam a janeiro do ano de 1959, quando as autoridades locais foram surpreendidas com o quebra-quebra, movimento social que causou a ruptura da “ordem e progresso” e deixou à mostra as evidências de que no espaço tecnocraticamente construído, escrito e funcionalizado onde circulam, as suas trajetórias formam frases imprevisíveis, “trilhas” em parte ilegíveis. “[...] elas desenham as astúcias de interesses outros e de desejos que não são nem determinados nem captados pelos sistemas onde se desenvolvem.”¹⁰

Corroborando com a análise, Santana afirma que “[...] não há, nos depoimentos dos inqueritos, uma consonância em relação aos motivos que gestaram o Quebra-Quebra¹¹, mas o movimento representou um rompimento no paradigma estabelecido, constituindo-se “[...] num marco de explicitação das diferenças sociais e da capacidade de protesto de grande parte da população que se encontrava excluída de direitos e expectativas que considerava legítimo possuir¹². Aparentemente, o movimento teve início por causa do descontentamento com o preço da entrada nos cinemas, entretanto, simbolicamente, está impregnado de insatisfações políticas, econômicas e sociais. Prenúncio de tempos difíceis num futuro próximo!

¹⁰ CERTEAU, Michel. A Invenção do Cotidiano – Artes de Fazer, 5ª ed. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 45.

¹¹ SANTANA, Eliene Dias de Oliveira. O “Quebra-Quebra de 1959” em Uberlândia. In: Revista Rascunhos Culturais. Coxim/MS. V.1, n. 1, página 151, jan/jun 2010.

¹² Idem, p. 160.

Em janeiro de 1959, os proprietários dos cinemas da cidade, publicaram nos jornais do dia 17 de janeiro, o novo preço da entrada, passando de CR\$ 18,00 para CR\$ 30,00 Cruzeiros. Os novos preços entrariam em vigor a partir do dia 18 de janeiro, no domingo próximo. A UESU imediatamente convocou uma reunião de emergência para a noite, e decidiram que no domingo,

[...] faríamos uma “fila boba” no Cine Teatro Uberlândia. Iríamos manifestar assim nosso descontentamento e impedir, até quando fosse possível, a entrada de qualquer pessoa no cinema. [...] No domingo às 18:30 já éramos cerca de quarenta estudantes na frente do cinema aguardando a bilheteria abrir. Minutos antes da mocinha abrir a bilheteria nós formamos a fila boba. Quando a bilheteira estava pronta para iniciar a venda dos ingressos, o primeiro da fila chegou a ela e perguntou: *Quanto é? / -É tanto/ -É muito caro, não entro nessa merda!* – Saiu da fila e entrou no seu final. Todos os que chegavam à frente da bilheteria repetiam a manobra¹³.

Dessa forma, como ninguém entrava no cinema, com o horário de início da sessão se aproximando e com o acúmulo de pessoas na porta do cinema, a situação foi ficando tensa.

Como era um local central, o movimento atraiu a atenção de muitos transeuntes que começaram a se aglomerar na porta do Cine Teatro. O cinema tinha um funcionário que se chamava Armando e que demonstrava grande irritação com a situação.

Junto com a multidão chegaram também os assíduos frequentadores da Academia de Sinuca, distante dois quarteirões do cinema. A Academia, como acontecia em todos os locais semelhantes, abrigava uma fauna variada, sendo que entre ela existiam malandros mal intencionados. [...] Lembro-me que vi vários daqueles caras por ali, inclusive, o Baitela. Alto, magro, com aquela barriguinha típica da fase pré-cirrose. Ele chegou e começou a gritar desaforos para o Armando, na linha do puxa-saco, baba ovo, capacho do patrão etc.¹⁴

Os ataques foram recíprocos e, enquanto a tensão aumentava, o Baitela arremessou uma pedra contra a porta de vidro do cinema.

¹³Idem p. 245

¹⁴ Idem, p. 246

Essa atitude provocou nas pessoas que estavam aglomeradas nas imediações, o impulso imediato de invadir o cinema, quebrando os móveis, rasgando cortinas e passadeiras de veludo e quebrando os equipamentos que foram atirados para fora do cinema, numa total falta de controle ou de comando.

[...] Nós, os estudantes, nessas alturas dos acontecimentos, estávamos totalmente apavorados, espantados com a fúria da multidão. Fomos saindo de fininho e nos transformamos em espectadores.¹⁵

A tentativa dos estudantes de acalmar o povo foi em vão. A multidão foi para os cinemas próximos como o Eden, o Regente e o Paratodos, localizado em um bairro afastado e continuaram o quebra-quebra que se estendeu, no outro dia, para os armazéns que estocavam alimentos como o Messias Pedreiro Importação e Exportação, que foi totalmente saqueado e a Casa Capparelli. Segundo Freitas, havia maus elementos infiltrados entre o povo que, na maioria, eram gente do povo, pessoas pobres que mal conseguiam carregar o que retiravam dos armazéns.

A polícia atirava, tentava controlar a situação, porém foi preciso vir reforço de Uberaba. Após conter a fúria da multidão, iniciou-se o trabalho para recuperar as sacas de arroz, feijão, as bebidas, ferramentas e armas de fogo saqueadas. O governo confiscou a mercadoria recuperada, ficando lacrada em armazéns do estado, o que provocou uma crise de abastecimento na cidade.

Após os piores momentos, vieram as especulações. A imprensa começou a procurar os culpados, entretanto, Freitas afirma,

[...] eu estava lá e vi. Particpei durante toda minha adolescência da vida política da cidade. A revolta não teve qualquer instigação política, qualquer liderança camuflada. Tudo mentira! A única coisa que poderia aproximar-se da noção de liderança foi a iniciativa dos estudantes no cinema – que por sinal restringiu-se apenas a um dos quatro cinemas. Essa iniciativa desmanchou-se logo à primeira peitada do povo. Nós os estudantes, durante todo o episódio, ficamos mais perdidos do que cego em tiroteio. Os

¹⁵ Idem, p. 247

conhecidos líderes da esquerda, inclusive o PCB, esses eu não vi, um só, momento algum. [...] O que houve, foi um movimento espontâneo, sem liderança, de revolta contra uma situação de penúria e humilhação insuportáveis. O povo tomou as ruas e, gritando um ódio profundo e incontido, avançou contra os canos dos rifles e dos revólveres dos soldados e saqueou os maiores armazéns da cidade, em busca de alimentos.¹⁶

O movimento de janeiro de 1959, em Uberlândia, não foi resultado de uma organização político partidária. É resultado de uma conjuntura nacional, sendo pertinente analisá-lo em um contexto de insatisfação da classe trabalhadora contra o custo de vida, a inflação, miséria e congelamento de preços dos alimentos, mesmo com a COFAP (Comissão Federal de Abastecimento e Preços) procurando impedir a especulação de gêneros alimentícios através do tabelamento de preços.

Aliado a esta conjuntura de graves problemas e entraves na política econômica nacional, existia um contexto internacional de convulsão política que preocupava os líderes políticos, pois não podemos perder de vista a Revolução Cubana, naquele janeiro de 1959.

Quebra-quebra semelhante ao que aconteceu em Uberlândia ocorreu também em outros locais, como São Paulo, Fortaleza, Florianópolis, somente para citar alguns. Essas evidências nos permitem pensar que foi um momento de grande apreensão por parte das elites políticas que reforçou suas preocupações com os perigos, reais e imaginários, sobre os comunistas da cidade.

Naquele janeiro de 1959, a cidade de Uberlândia deixou de ser aquela cidade idealizada nos discursos da classe dominante como jovem, menina, bonita e expressou as suas ambiguidades, contradições e silêncios. As evidências demonstram a insatisfação e a tensão social, entretanto, o discurso oficial afirmava que o descontentamento não era geral e asseguravam que os “[...] responsáveis devem existir, deram prova de desprezo e de falta de amor a esta cidade acolhedora e pródiga, sugerindo que são pessoas que vieram de outros lugares, assegurando que Uberlândia e o seu povo não mereciam uma tão

¹⁶ Idem, p. 251.

*infeliz propaganda*¹⁷. O discurso da imprensa local construiu a narrativa dos acontecimentos que melhor convinha na época.

Os dias que se seguiram a 18 e 19 de janeiro de 1959 foram de tensão, tendo em vista a chegada de força policial das cidades de Uberaba e Belo Horizonte. Deu-se início a uma repressão policial que perdurou por vários meses, modificando o cotidiano dos habitantes de Uberlândia, pois houve abuso da força policial com constante espancamento de populares suspeitos. Quatro pessoas morreram, dezenas ficaram feridas e mais de 200 foram presas.

Vários segmentos sociais se posicionaram e os empresários se diziam desolados e clamavam ao povo de bem de “[...] *Uberlândia que reflita, respeite o seu semelhante e ame a terra em que vive; [...] enfim, que todos concorram para a concórdia, para a tranquilidade e para a grandeza desta generosa terra*”¹⁸.

No mês de julho do ano de 1959, no 2º Congresso Regional de Desenvolvimento Industrial em Uberlândia, o Conselho Estadual de Economia e Administração considerou a necessidade de estabelecer medidas de planejamento para evitar problemas sociais na cidade, afirmando que:

[...] numa grande metrópole às portas do sertão faz com que se pense nos problemas vários que decorrerão desse fato facilmente previsível. O crescimento deverá ser feito de modo planejado, sem o que contará o poder público municipal, dentro de muito pouco tempo, com graves problemas no campo urbanístico e no plano social.¹⁹

Considerando que o passado só nos interessa na medida em que podemos torná-lo vivo, útil, atual para a contemporaneidade, os fragmentos destas histórias forjam e alimentam a narrativa histórica

¹⁷ Idem.

¹⁸ OLIVERIA, Selmane Felipe de. O Quebra-Quebra de 1959. In: Cadernos de História Especial. Uberlândia. Vol. 4, Número 4, p. 84, 1993.

¹⁹ PEREIRA, Oscar Virgílio. Das sesmarias ao polo urbano: formação e transformação de uma cidade. Uberlândia: Gráfica Editora Composer, 2010, p. 513.

desta cidade e nos possibilitam perceber os silêncios deixados. Assim sendo, é preciso interrogar as entrelinhas de novas informações pois,

[...] os documentos não surgem, aqui ou ali, por efeito [de não se sabe] qual misterioso decreto dos deuses. Sua presença ou ausência em tais arquivos, em tal biblioteca, em tal solo deriva de causas humanas que não escapam de modo algum à análise, e os problemas que sua transmissão coloca, longe de terem apenas o alcance de exercícios de técnicos, tocam eles mesmos no mais íntimo da vida do passado, pois o que se encontra assim posto em jogo é nada menos do que a passagem da lembrança através das gerações.²⁰

Pensar a cidade é perceber as representações que são constantemente (re)construídas como parte integrante do que chamamos de realidade. O discurso do progresso e da ordem sustentou a construção da cidade, mas o quebra-quebra de 1959, contado por múltiplos vieses permite perceber rupturas no discurso. O movimento pode não ter sido orquestrado por uma militância política, ou uma organização com previsão de resultados, nem foi um episódio desconectado da realidade. Os saques que a população empreendeu no comércio local e a depredação dos cinemas foi a exteriorização de conflitos que permeavam as relações sociais vigentes e a manifestação de sentimentos urdidos e silenciados no processo de formação desta cidade.

Referências

ARANTES, Jerônimo. **Cidade dos Sonhos Meus: Memória Histórica de Uberlândia**. Uberlândia: Edufu, 2003.

AZEVEDO, Irmãos Freitas. **Cartas de Dois Mundos**. Rio de Janeiro: Gráfica Editora Itambé S.A. 1959.

BARROS, José D'Assunção. **Cidade e História**, Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

²⁰ BLOCH, Marc. Idem p. 83

BACZKO, Bronislaw. Imaginação Social. In: **Enciclopédia Einaud**, vol. 5, Imprensa Nacional, Casa da Moeda.

BLOCH, Marc. **APOLOGIA DA HISTÓRIA ou o Ofício de Historiador**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

CERTEAU, Michel. **A invenção do cotidiano- Artes de Fazer**, 5ed. Petrópolis: Vozes, 1994.

FREITAS, Alencar Soares de. **EU também me lembro...** Brasília: Thesaurus, 1996.

LOPES, Valéria Maria Queiroz C. **Caminhos e Trilhas: Transformações e Apropriações da Cidade de Uberlândia (1950-1980)**. Uberlândia: UFU, 2002 (Dissertação de Mestrado).

NUNES, Leandro José. Cidade e Memória: a (re) construção das imagens dos quebra-quebras e saques em Uberlândia. In: Maria Clara Tomaz Machado; Rosângela Patriota. (Org.). **Histórias e Historiografia: perspectivas contemporâneas de investigação. Uberlândia** - MG: EDUFU - Editora da Universidade de Uberlândia, 2003, p. 347-369.

NUNES, Leandro José. Cidade e imagens: progresso, trabalho e quebra-quebras - Uberlândia - 1950/1960 / Disponível na Biblioteca UFU: 981.51(*UDI) N972c TES.

OLIVERIA, Selmane Felipe de. O Quebra-Quebra de 1959. In: **Cadernos de História Especial**. Uberlândia, v. 4, n. 4, p. 84, 1993.

PAULA, Dilma Andrade de. Cidade, Progresso e Esquecimento. In: **História Oral; um espaço plural** (Org.) Antônio Torres Montenegro; Tânia Maria Fernandes. Recife: Universitária; UFPE, 2001.

PEREIRA, Oscar Virgílio. **Das sesmarias ao polo urbano: formação e transformação de uma cidade**. Uberlândia: Gráfica Editora Composer. 2010.

PESAVENTO, Sandra J. Muito Além do Espaço: Por uma História Cultural do Urbano. In: **Estudos Históricos**. Rio de Janeiro, vol.8, nº 16, 279-290.

PEZZUTTI, Pedro. Município de Uberabinha: História, Administração, Finanças e Economia. Uberabinha. Oficinas Livraria Kosmos, 1922.

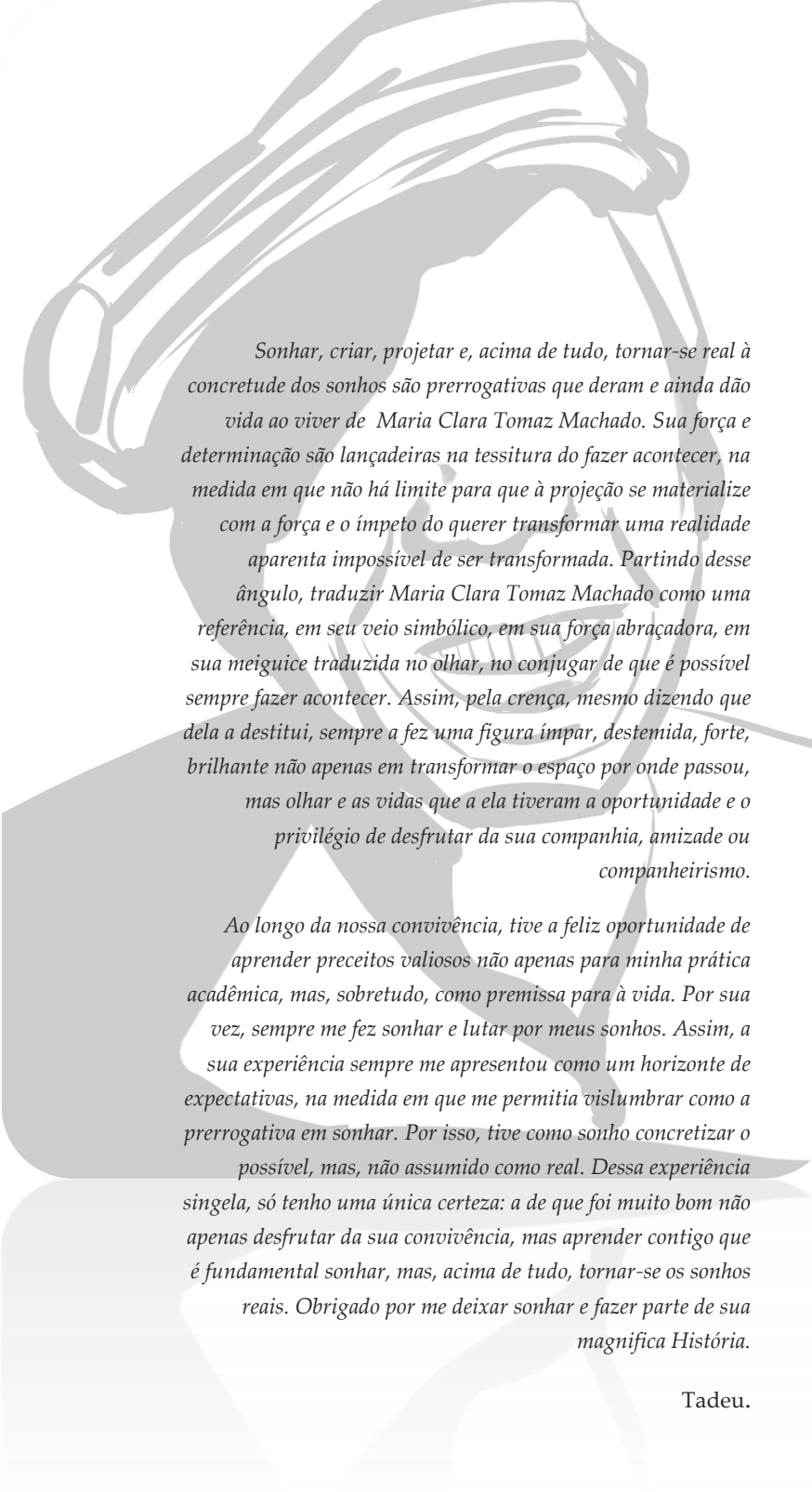
SANTANA, Eliene Dias de Oliveira. O “Quebra-Quebra de 1959” em Uberlândia. In: **Revista Rascunhos Culturais**. Coxim/MS. V.1, n. 1, página 151, jan/jun 2010.

SANTANA, Eliene Dias de Oliveira. Memórias e Cidade: Uberlândia e o movimento popular de 1959. In: **Uberlândia revisitada: memória, cultura e sociedade**. Pag. 251. Diogo de Souza Brito, Eduardo Warpechowski (orgs). EDUFU.

SANTANA, Eliene Dias de Oliveira. **Cultura urbana e protesto social: o quebra-quebra de 1959 em Uberlândia-MG**. Disponível na Biblioteca UFU: 981.51(*UDI) S232c TES/MEM

SAMUEL, Raphael. História Local e História Oral. In: **Revista Brasileira de História**. São Paulo:ANPUH, v.9, nº 19, set.89/fev.90.

TEIXEIRA, Tito. **Bandeirantes e Pioneiros do Brasil Central – História da Criação do Município de Uberlândia**. V.1, Uberlândia: Ubergral, 1970.



Sonhar, criar, projetar e, acima de tudo, tornar-se real à concretude dos sonhos são prerrogativas que deram e ainda dão vida ao viver de Maria Clara Tomaz Machado. Sua força e determinação são lançadeiras na tessitura do fazer acontecer, na medida em que não há limite para que à projeção se materialize com a força e o ímpeto do querer transformar uma realidade aparenta impossível de ser transformada. Partindo desse ângulo, traduzir Maria Clara Tomaz Machado como uma referência, em seu veio simbólico, em sua força abraçadora, em sua meiguice traduzida no olhar, no conjugar de que é possível sempre fazer acontecer. Assim, pela crença, mesmo dizendo que dela a destitui, sempre a fez uma figura ímpar, destemida, forte, brilhante não apenas em transformar o espaço por onde passou, mas olhar e as vidas que a ela tiveram a oportunidade e o privilégio de desfrutar da sua companhia, amizade ou companheirismo.

Ao longo da nossa convivência, tive a feliz oportunidade de aprender preceitos valiosos não apenas para minha prática acadêmica, mas, sobretudo, como premissa para à vida. Por sua vez, sempre me fez sonhar e lutar por meus sonhos. Assim, a sua experiência sempre me apresentou como um horizonte de expectativas, na medida em que me permitia vislumbrar como a prerrogativa em sonhar. Por isso, tive como sonho concretizar o possível, mas, não assumido como real. Dessa experiência singela, só tenho uma única certeza: a de que foi muito bom não apenas desfrutar da sua convivência, mas aprender contigo que é fundamental sonhar, mas, acima de tudo, tornar-se os sonhos reais. Obrigado por me deixar sonhar e fazer parte de sua magnífica História.

Tadeu.

O mausoléu de Grande Otelo como lugar de memória: histórias, enredo e a arte do “ouvir contar”

Tadeu Pereira dos Santos

Arte de lembrar, dimensiona o processo de significar experiências sociais que expressam distanciamentos ou aproximações configurativas de representações de si, do outro e do nós redesenhando memória compartilhadas, sem perda da individualidade da pessoa que narra. História, memória, esquecimento, silenciamento/ocultamento conferem sentido às disputas no controle e direção do lembrar expressivo do campo político, produzindo enquadramentos, embora a memória não se permita o seu aprisionamento e, por sua vez, institui a construção de rastro que interliga o presente e o passado, significando o presente em que os diferentes atores sociais vivem.

Maria Constância, com codinome artístico Nininha Rocha, nascida em Uberlândia, mas que, em decorrência de sua carreira, ausentou-se da localidade por certo período de tempo, teve contato com Sebastião já como Prata, na década de 1990, quando realizava no Rio de Janeiro uma apresentação no teatro São Pedro.

Nininha Rocha constrói uma narrativa por lembranças que fazem de sua cidade natal, da qual havia se distanciado, o centro de sua trama, ligando-a à trajetória do contemporâneo artista e que espraia, a partir das lembranças compartilhadas por dada memória histórica, uma construção de Sebastião Prata como suporte de Grande Otelo.

O seu contato com o mesmo não a aproxima dele ou a autoriza a falar em nome dele, uma vez que o distanciamento entre ambos, levou-a a recorrer a narrativas de outros que pudessem respaldar suas recordações. Seu dado narrativo foi forjado a partir de sua própria

experiência vinculada tanto à localidade (Uberlândia) quanto a outros espaços do país.

Embora se preocupe em afirmar que Sebastião como Prata era o sujeito e Grande Otelo, o personagem, Nininha Rocha se vale de elementos dados a ler como expressivos do Ser Grande Otelo para descrever as ações do sujeito, estabelecendo uma relação de proximidade com Grande Otelo, evidenciando aspectos gerais de sua memória pública (SARLO, Beatriz, 2007:78), contraditoriamente, distanciada¹ do sujeito Sebastião, conforme o trecho abaixo:

Tadeu: O quê, que a Senhora lembra-se dessa época, dessas lembranças em São Paulo, quando ia vê-lo?

Nininha Rocha: Nada, né? Quando eu ia, por que eu trabalhava demais, trabalhei na Bandeirante 12 anos, fazia Hora do Bolinha, o quarteto era meu, então quando eu ouvia falando do Grande Otelo, eu fazia questão de saber o quê que era, o quê que dizia: é mais ou menos aquilo que eu gostava dele; ele gravou a minha paisagem aqui, a paisagem dele ficou gravada em mim, o apelido não sei, o apelido de criança de filme de casa, mas não era de filme, pois foi depois que ele começou a fazer. E ele teve uma vida muito difícil, no casamento, tudo, né? Isso eu não quero botar, né? Por que eu não tenho nada haver; eu tenho haver com ele, o ser humano, o artista, né? Eu acho muito difícil nessa parte. (CONSTÂNCIA, 2013.).

Embora a entrevistada dê indícios de ter conhecimento de outros aspectos públicos de Sebastião e por ter sido sua fã, acompanhava as notícias de sua vida, daí o seu compartilhar equivaler ou ser da mesma natureza dos demais.

A memória por ela partilhada de Prata/Grande Otelo decorre da fluidez temporal, já que as referidas imagens gravadas em suas memórias do aprendizado na infância, em decorrência do ouvir

¹ Isto é, pela sua condição de artista, Nininha Rocha, suscita lembrança que elucida aspectos compartilhados da memória pública de em Prata como Grande Otelo, de modo que o seu distanciamento, configura a relação não estabelecida com o mesmo, já que a mesma vincula-se a dimensão subjetiva, configurada pela afetividade e moral, a qual, não é peculiar a narradora em relação ao Sebastião Prata. Cf. RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. Campinas: Unicamp, 2010. p.405.

contar familiar, as fazem dele se arrogar íntima, ao reportar seu pai como contemporâneo de Sebastião Bernardo da Costa e, portanto, tributando de autoridade para legar-lhe tal vínculo por extensão direta.

A mídia local, apenas em momentos de celebração, evidenciam-no utilitariamente, a exemplo do que ocorre no feriado de finados. Na referida data, os cemitérios São Pedro e Bom Pastor, em Uberlândia, recebem a visita de aproximadamente 40 mil pessoas (o primeiro), e cerca de 60 mil (o segundo). É nessa conjuntura que os jornalistas elaboram significados que delineiam o caráter de construção das memórias e lembranças evocadas sobre Sebastião como Prata em Grande Otelo, embora as reminiscências refiram-se a Sebastião. O tom da narrativa se constitui numa diluição e quebra temporal, em que a demora do soerguimento do mausoléu torna-se objeto de questionamento no que diz respeito às relações estabelecidas entre Sebastião como Prata e a localidade. Por meio de um “passado seletivo” condicionado, quase sempre, pelo ato de lembrar, conforme podemos perceber no artigo “Movimento foi intenso nos dois cemitérios”, publicado pelo Jornal Correio de Uberlândia, em 03/11/1994, no “Caderno Cidade”:

“Fãs prestam homenagem a Grande Othelo”. [...] Uberlândia um ano após sua morte, a memória de Grande Othelo não teve a consideração que ele próprio esperava quando manifestou, pouco antes de morrer, o desejo de ser enterrado na mesma cidade onde nasceu. A única distinção do sepulcro nº57 dos outro cemitério São Pedro foi uma placa improvisada instalada pela prefeitura recentemente e uma gravura do que irá a ser o mausoléu será aberto à visitação pública no próximo dia 26, data em que Grande Othelo morreu no ano passado. [...] Mesmo com a demora do reconhecimento do Poder Público, os fãs (ou curiosos) não esqueceram o carisma do talvez mais ilustre dos uberlandenses. Sobre a laje do túmulo simples de Othelo, velas foram acesas e algumas flores colocadas. Também foram depositadas orações escritas em pedaços de papel uma delas era em louvor a Santa Rita de Cássia, onde se podia crer que a pessoa que lesse a oração a transcrevesse e colocasse em 25 túmulos diferentes. Mais cuidadoso, outro admirador anônimo envolveu em um plástico transparente um papel com poucas linhas

escritas em latim desejando descanso e para o Grande Otelo. (CORREIO DE UBERLÂNDIA, 1996, p.01-02).

Por deslocamento, as lembranças de Sebastião se fazem presentes na narrativa, uma vez que ele mesmo “manifestou, pouco antes de morrer, o desejo de ser enterrado na mesma cidade onde nasceu”. Aqui, a narrativa se faz *lócus* de reavimento das lembranças de Sebastião, em que o lugar onde se encontrava sepultado se contradizia às diversas homenagens tributadas pela referida administração pública durante o seu cortejo fúnebre.

Considerarmos que o soerguimento do mausoléu presta-se a renovar os significados atribuídos pela localidade a Grande Otelo, e o constitui seu “filho”, estabelecendo uma relação “harmônica” entre eles, tentando silenciar a memória conflituosa existente entre ambos, ainda presente no cemitério por meio do jazigo.²

Mesmo que no feriado de Finados ocorra o processo de visitação das pessoas ao túmulo de Sebastião, a data celebrada e cultivada simbolicamente é o 26/11 (vinte e seis de novembro), que liga definitivamente o artista à localidade. A referida data é uma extensão da transformação do espaço da morte como matriz geradora de sentido, e o mausoléu potencializa a produção de acepções sobre Sebastião em Prata como Grande Otelo como patrimônio nacional. As narrativas avivam lembranças que o dotam de tal natureza, conforme trecho do depoimento de Jessica Amaral da Silva, de 75 anos, natural da cidade de Florianópolis, a qual estava no cemitério para visitar o túmulo de sua sogra. Porém, o mausoléu, localizado no caminho do seu trajeto, permitiu que ela o visitasse também:

Tadeu: Por que a senhora veio visitar o túmulo de Grande Otelo?

Jéssica: O Grande Hotel significa uma das maiores autoridades mundial, está acima representando o mundo, o mundo o conhece, conhece assim, como: pessoa importantíssima, inteligentíssima. Ele foi um homem que ele marcou todas as épocas, eu conheci quando eu morava no Rio de Janeiro, já ouvia falar em Grande Otelo, naqueles filmes maravilhosos que ele fez.

Tadeu: A senhora é de onde?

² Desde a década de 1940 instauram-se conflitos entre Sebastião como Prata e a localidade, em decorrência de divergências políticas.

Jéssica: Eu sou de Florianópolis em Santa Catarina, nasci lá, moro em Canoas no Rio Grande do Sul, estou a passeio. No Rio Grande do Sul ele foi muito querido, ele é muito lembrado, eu acho que o Rio Grande do Sul estava todinha, estaria aqui agora, se pudesse. [...] Eu vim visitar o túmulo da minha sogra, da mãe do esposo da minha sogra, mas como eu passei primeiramente pelo túmulo do Grande Otelo, eu não poderia deixar de parar para orar para esse espírito evoluidíssimo, eu acho que temos que lembrar sempre, sempre dessa personalidade maravilhosa que ele é, sempre sorrindo, ele é aquela pessoa que está ali, oh!!! Aquela pessoa. (SILVA, 2007.).

Com o feriado de Finados, renovam-se os sentidos que asseguram a memória que aprisiona sujeito e personagem, conjugado em Grande Otelo. Assim, é necessário considerarmos o processo no qual a morte se faz ambivalentemente, ponto de fechamento e abertura à elaboração dos processos de criação que mantém o sujeito aprisionado ao personagem. A celebração da morte renova a afirmação existencial, ou seja, agrega o sujeito como mero elemento de recordação do Ser personagem, tornando os equiparáveis, do nascimento ao óbito, prestando serviço ao continuísmo em detrimento da ruptura.

O estabelecimento da referida data como *locus* de celebração, interligando nascimento, Finados e morte, num processo unívoco celebrativo e disseminador de novas criações, assegura o presente vivificado de Sebastião por meio de Sebastião em Grande Otelo. Por esse modo, o morrer de Sebastião é afirmativo da sobrevivência de Grande Otelo, sobrepondo a morte de Sebastião ao seu nascimento, uma vez que a mesma é que se celebra, relegando o seu nascer ao esquecimento, pois “a medalha representa o símbolo físico de homenagem que será prestada, anualmente, no dia do aniversário de morte de Grande Othelo - dia 26 de novembro.”³

A instituição do 26 de novembro como data de comemoração solene se faz na dimensão da memória de Prata usurpada em Grande Otelo. Daí, lança-lo ao obscurecimento visibilizando elementos

³ LACERDA, Misac. **CÂMARA MUNICIPAL**. Processo nº 0466194/Projeto nº 046, dispõe sobre criação de medalha Grande Otelo e dá outras providências. Arquivo Público de Uberlândia.

atualizadores das pretensas lembranças que o perpetuem dissidiosamente.

Tal processo caracteriza o modo assumido por uma subjetividade⁴, deslocando a efetiva memória via aproximação ou estreitamento de laços, muitas vezes não consumados, mas apenas presumidos, de modo a produzir efeito de verdade nos ouvintes. Assim, se faz representativa dos processos na contemporaneidade, pelos quais acentuou-se a memória histórica, assegurando Sebastião em Prata como Grande Otelo, símbolo do cinema brasileiro, conforme também é perceptível nas lembranças do Sr. Jardel, de 82 anos, em 2007:

Tadeu: Qual é o motivo da visita ao túmulo de Grande Otelo?

Jardel: Porque acompanhei a vida dele quando era jovem, quando era mais moço, ele era espuleta (sic), era um foguete, era serelepe. Um dia encontrei com ele aqui em Uberlândia, lá na Praça Tubal Vilela, a turma atrás dele (riso), oh, Grande Otelo, manda essa turma trabalhar, tá te enchendo o saco, ele falou: “deixa encher, deixa encher”.

⁴ Tais reflexões decorreram dos apontamentos de Beatriz Sarlo em seu texto pós-memórias e reconstituições, em que problematiza como a subjetividade ocupa um lugar central na produção de memórias, após a segunda guerra mundial, de modo a interferir no processo de reconstituições do passado. Isto é, há um processo que faz a testemunha autoridade, já que a dimensão do esteve lá, credita a subjetividade alheia à própria, pelo que a experiência o transforma numa autoridade, já que as suas lembranças decorrem do vivido. É, neste sentido, que a autora desvela que o conceito de pós-memória, configura o modo como a subjetividade tem sido utilizada em primazia do vivido em desconsideração ao aprendido que é uma dimensão do vivido, abordando o caráter vicário da lembrança. Todavia, plurais foram os modos de reconstruções do passado, justificados a partir da dimensão subjetiva, que se distancia de uma perspectiva histórica, em decorrência da lembrança experiência, contudo, a mesma apresenta que toda memória se faz relacionada a dimensão vicária, que configura o processo de constituição das pessoas. SARLO, Beatriz. **Tempo passado:** cultura da memória e guinada subjetiva. Trad. Rosa Freire d’Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: UFMG, 2007. p. 90-113.

Tadeu: O que é que o senhor ouviu contar da vida de Grande Otelo?

Jardel: Eu sempre lia jornais, Diário de São Paulo, A Folha de São Paulo. Então, tudo. Naquele tempo a televisão praticamente não existia, que o rádio você tem que lá, se não você não confere. Eu não tinha tempo prá isso, então meu negócio era jornal. Eu acompanhava Grandes Astros da música, grandes astros brasileiros, né? Ele roubava fruta nos quintais tudo, por aí. Ele era espeto, era serelepe, o Bastião. Eu não me lembro como ele foi parar em São Paulo, já não me lembro mais, mais ele foi pra São Paulo, ficou por lá, o Grande Otelo. Ele ganhou apelido de Grande Otelo, Grande Otelo, porque ele trabalhava de, na portaria de um hotel que chamava Grande Otelo. É por isso, que ele recebeu o apelido de Grande Otelo. (FILHO, 2007.).

As lembranças do Sr. Jardel decorrem do seu contato com o artista na localidade e de suas leituras sobre o cinema, os jornais, as revistas e, ainda, do “ouvir contar” alheio. Não é difícil, portanto, percebermos o movimento por ele realizado quando se trata de suas lembranças envolvendo a figura de Grande Otelo: dimensiona-o pluralizando o tempo, em que os seus suportes rememorativos desvelam o compartilhamento de recordações comuns expressivas da memória pública de Sebastião Prata como Grande Otelo de Sebastião em Pedro de Uberabinha-MG.

Com o feriado de Finados, renovam-se os sentidos que asseguram a memória que aprisiona sujeito e personagem, conjugado em Grande Otelo. Assim, é necessário considerarmos o processo no qual a morte se faz ambivalentemente, ponto de fechamento e abertura à elaboração dos processos de criação que mantém o sujeito aprisionado ao personagem. A celebração da morte renova a afirmação existencial, ou seja, agrega o sujeito como mero elemento de recordação do Ser personagem, tornando os equiparáveis, do

nascimento ao óbito, prestando serviço ao continuísmo em detrimento da ruptura.

À medida em que Sebastião em Prata como Grande Otelo se distancia da morte, espaço de ruptura, é alçado ao campo da presentificação de lembranças, de natureza não destitutiva de suas ações em vida, mas que persiste na dotação de existência própria com preenchimento das lacunas do real pelo imaginário, culminando num real para além do ficcional, transformador da memória histórica em história⁵ e bloqueador da percepção de sua expressão como memória coletiva.

Embora a localidade seja o ponto de referência, há alusão a outros elementos suportes nela não originados, visíveis nas narrativas colhidas de pessoas que, no Dia de Finados, visitam o Mausoléu de Sebastião, movidos pela curiosidade em saber sobre Grande Otelo.

Os visitantes são pessoas naturais da localidade ou a ela agregados com sentimento de pertencimento, o que demonstra o entrecruzamento temporal da ligação de Grande Otelo a outras gerações, partilhantes da versão dos valores suportes à sua memória, externados num presente contínuo, manifestos por canais de difusão e propagação que apresentam Sebastião em Prata como Grande Otelo.

O referido monumento localiza-se aproximadamente 50 metros do ponto principal à direita contendo na sua parte esquerda nome Grande Otelo, dando-o como equivalente a Sebastião como Prata, como se a realidade de um fosse a do outro. Na parte central

⁵ Segundo Paul Ricoeur, Maurice Halbwachs apresenta a memória histórica, a qual se vincula à nação, como História ao evidenciar as diferenças entre memória e história, já que pretende valoriza a memória coletiva em detrimento da história. Assim, memória é demarcada pela oralidade, a qual, define-se o surgimento da história, em que a memória diz respeito ao processo integral vivenciado pelos homens, enquanto que a história se faz a partir de elementos seletivos dados a ler como expressivos de uma dada realidade configurativa da exterioridade. Todavia, Ricoeur, aponta que a memória histórica é um elemento de expressão e difusão da memória coletiva, a qual persiste em decorrência da sucessão de geração. Isto é, os suportes de difusão da memória histórica na sociedade. RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. Campinas: Ed. da Unicamp, 2010. p. 404-407.

localiza-se um busto de bronze, cujos traços não correspondem nem ao sujeito e nem ao personagem. Enquanto lugar de memória, porta complexidade ao entrelaçar o material, o simbólico e o funcional e relaciona memória-história, conforme nos sugere Paul Ricoeur:

O primeiro fixa os lugares de memória em realidades que consideraríamos inteiramente dadas e manejáveis; o segundo é obra da imaginação e garante a cristalização das lembranças e sua transmissão; o terceiro leva ao ritual que, no entanto, a história tende a destituir, como se vê com os acontecimentos fundadores ou com os acontecimentos espetáculos, e com os lugares refúgios e outros santuários. (RICOEUR, 2010: 416.).

A instituição do Mausoléu de Grande Otelo é a materialização de um espaço físico, palpável e visível que, embora seja uma representação instituída, por sua natureza ritualística e imaginária, potencializa lembranças de representações plurais, reavivadas como partilhadas, apesar de elementos de unicidade que teimam em circundar os auspícios da memória.

Só a reflexão histórica (im)possibilita a sacralização ou cristalização do Mausoléu, enquanto aspectos moduladores que poderiam “parar o tempo”, numa dimensão tanto pretérita quanto nostálgica, mas pode agir também como *locus* de produção, circulação e recepção de sentidos (SARLO, 2007: 77.); atribuídos a Sebastião em Prata como Grande Otelo no que tange à sua morte. Pelas lembranças dos visitantes, constata-se a “continuação de um processo de produção dentro do processo de circulação e para este” (SARLO, 2007:77.);

No processo de elaboração de lembranças, o ato de lembrar se faz a partir das representações construídas na morte, que se estendem temporalmente como extensão da mesma com novos sentidos. O passado se manifesta como aquele ensejado pelo sujeito em vida, mas apenas consumado no seu pós-morte, como exemplifica a narrativa de Júnior, 40 anos, em 2008:

Tadeu: Qual é o motivo que o traz ao túmulo de Grande Otelo?

Júnior: Eu venho cá, porque o Grande Otelo, sim, assistir (sic) ele na televisão. Que ele trabalhava com o Chico Anísio, fez muito filme nacional e

tem. Bom rapaz, ele fazia muito filme, bom mesmo. Fazia a gente rir demais. Muito engraçado, as coisas que ele fez, viu. Isso aí, todo mundo vem cá, porque gosta dele também. E o dia que vim cá, se o tanto de artista que tinha aqui também. Nossa, até o padrão dele veio aqui também, o professor Raimundo (Chico Anísio), na época, o Chico Anísio e ele imitava: aqui queres, imitava assim, na escolinha. Era desse jeito. (JÚNIOR, 2008.).

O mausoléu como lugar de memória, numa perspectiva memorialista, passa a ser fonte de lembranças e celebrações que realimentam sua memória pública, pois “é essa celebração histórica, intrinsecamente mitológica e comemorativa, que faz com que a geração saia da história para se instalar na memória (RICOEUR, 2010: 419).

Pela diversidade de lembranças suscitadas a partir deste ambiente singular, as narrativas ali colhidas tipificam os modos de elaboração da memória contemporânea, realçando os significados públicos de Sebastião em Prata como Grande Otelo, apoiados no seu atrelamento à localidade, colocando em evidência os atributos que o transformaram num representante local “admirável” e “vencedor”, conforme o trecho do depoimento do Sr. Claudêncio, de 76 anos, em 2007:

Tadeu: Qual o motivo que o faz visitar o túmulo de Grande Otelo?

Claudêncio: É uma pessoa, um artista principalmente de Uberlândia, e a gente tem assim um carinho por ele, porque é uma pessoa que levou o nome da cidade, não só pelo Brasil, mas pelo interior também, infelizmente ele morreu na França, e daí a gente passa por aqui pra ver, ora para ele, lembrar do que ele fez por nosso país, por Uberlândia. (CLAUDÊNCIO, 2007).

A relação temporal instituída realimenta e se “apresenta” como nova: uma dimensão presentificada da realidade pretérita perenizada, numa celebração do socialmente aceito e, aprisionando o sujeito no produto cultural, destituindo-lhe a historicidade por impedir a fratura entre estas duas “instâncias” (sujeito e personagem).

Desta forma, tal panorama o faz representativo de um processo de regionalização da memória coletiva como um sentimento

que reforça a simbiose nação-patrimônio, por constituir-se em símbolo da época áurea do cinema brasileiro.

A instituição do mausoléu manifesta a reformulação do lugar de memória ao retê-lo como patrimônio⁶. Grande Otelo se faz expressão da nação pela sua condição de símbolo, e confere ao referido espaço o caráter de irradiação rememorativa de celebrações que renovam os sentidos criados por ocasião do sepultamento de Prata. Tal momento confere mais que marcos à memória, em que Sebastião por Grande Otelo, simbolizou o cinema brasileiro, assegurando a solidariedade geracional que revitaliza sua imagem, do que decorre a transmutação desta natureza como lugar de memória, destituindo a dualidade memória e história.

A fluidez de lembranças segue manifestando suportes, a exemplo do cinema e da televisão, em que o ato de ver condiciona a sensação de crença e o rememorar ambíguo próprio a Sebastião em Prata como Grande Otelo (e vice-versa). O referido espaço pode também se apresentar enquanto fratura na medida em que as narrativas dos visitantes são contraditórias e, por conseguinte, questionadoras da memória que se quer única e perenizada, a exemplo das lembranças no depoimento de João Batista, 2007, quando se refere ao mausoléu:

[...] Lá pra São Paulo, Rio de Janeiro, acho que as pessoas valorizam ele mais do que aqui, não é verdade? Eu acho... todo ano venho aqui, o túmulo dele tá assim. Quer dizer... não é nada demais? Aí, a família traz para falar que ele é daqui. Eu acho que ele é de lá, ele trabalhava lá, construiu a vida dele lá. Então, acho que não tinha que trazer pra cá, ficar abandonado, igual ele tá. Por ser ele uma pessoa tão assim, ... ele era famoso na televisão, mas agora

⁶ Paul Ricoeur, a partir das análises de Nora, aponta que a reformulação da noção de lugar de memória como único, centralizado na figura do Estado, se faz a partir da transformação pelo contato com o patrimônio, de modo a evidenciar institucionalização de vários monumentos, configurativos de valores que dão suporte ao sentimento de nacionalidade nas pessoas. Isto é, há regionalização ou setorização de valores que, de algum modo, manifestam o sentimento de nacionalidade nas pessoas. RICOEUR, Paul. *Insólitos Lugares de Memória*. In: **A memória, a história, o esquecimento**. Campinas: Unicamp, 2010. p.412-421.

ele tá abandonado aqui. Sempre eu fiquei indignado ver que os parentes trouxe pra cá, pra falar que era parente dele, mas nem liga pro túmulo dele. (BATISTA, 2007).

O seu narrar consiste num lampejo a fraturar a temporalidade instituída na morte, vivificada pelo mausoléu de Sebastião, enquanto elemento questionador de sua condição de estar sepultado na localidade, já que a relação com a mesma não se faz por nascimento, mas pelos laços que se estabeleceram no pós-morte. Daí, as cidades de São Paulo e Rio de Janeiro transformarem-se em espaços de acolhida, já que as pessoas iriam valorizá-lo.

Reforçam a memória de Sebastião em Prata como Grande Otelo, tecida no contexto da morte, atribuindo à família a responsabilidade para com o descaso da sua memória justificada, aqui, pela ausência à visitaçãõ ao mausoléu, em finados e ao descuido com o túmulo.

Como um elemento entrecruzador de diversas gerações, constitui-se num vicário (SARLO, 2007: 33); em que o ouvir contar vincula-se ao experimentar. Isto possibilita, por meio de uma espécie de escalonamento de pessoas e narrativas, delinear o recordar asseverador tanto a individualidade quanto o compartilhamento destas últimas ao longo do tempo, em que as falas interligadas manifestam as relações estabelecidas entre o presente, passado e a abertura para o futuro.

Dessa forma, na medida em que Sebastião se distancia do espaço de ruptura em sua morte, é alçado ao campo da presentificação de lembranças, assumindo a condição de imortal, mas com existência própria, de modo que as lacunas do real vão sendo preenchidas pelo imaginário, culminando num real para além do ficcional, pelo que transforma a memória histórica em um outro tipo de história, impossibilitando percebê-la como expressão da memória coletiva como deveria ser.

Nesse sentido, faz-se necessário considerar que a morte deveria pautar-se no limite daquilo que fora anteriormente constituído, e do que deveria constituir-se após o referido processo.

Isto é, o movimento reconhecedor do socialmente aceito, demarcado pela presença do sujeito até a morte, e o próprio espaço da morte, como *locus* de ruptura, configurou-se como lugar de memória, conforme nos sugere Paul Ricoeur:

Resta-nos falar dos lugares de memória sob o novo regime da memória apreendida pela história. “Os lugares de memória, uma outra história”, é anunciado com um tom firme na terceira seção do artigo de 1984 (op. cit, pp. XXXIV-XLII). O ensaio termina, com efeito, com uma nota conciliatória. Concede-se aos lugares de memória uma eficácia notável, a de engendrar “uma outra história”. Eles extraem esse poder do pertencimento aos dois reinos da memória e da história. Por um lado, “é preciso que haja vontade de memória. [...] Basta que falte essa vontade de memória para que os lugares de memória sejam lugares de história. Mas não se diz se essa memória é memória perdida da história-memória, cuja perda foi inicialmente deplorada, ou a memória refugiada nos arcanos da psicologia individual e sua solicitação de dever. Por outro lado, é preciso que a história se proponha a ser uma memória esclarecida, corrigida. Mas tampouco foi dito no que se transforma o projeto de dessacralização da história (RICOEUR, 2010: 404-407).

O novo horizonte que os lugares de memória abrem, destitui a memória do sentido de resto, de perda, como não mais sendo uma extensão da memória-histórica, que em meio à sociedade marcada pela aceleração do tempo, o modulam. São vivificantes de modo a “parar” o tempo. Há um redimensionamento dos lugares de memória, na medida em que há uma consideração desta dupla natureza, memória e história, como um misto. Prestam-se tanto de lembranças, quanto de reflexões. O equilíbrio entre ambas permite a fratura do socialmente instituído, engendrando uma nova perspectiva histórica. Todavia, a sobreposição da memória à história ou vice-versa, conduz à destituição de elementos históricos, consistindo numa literatura fantasiosa ou fabulativa.

O contexto da morte de Sebastião deveria ter-se constituído num instrumento de ruptura com o socialmente aceito, levando a uma abertura que possibilitasse a compreensão da disjunção constitutiva

do sujeito Sebastião, seus produtos, embora evidenciando os entrelaçamentos (respeitando a historicidade de cada qual).

Os lugares de memórias se constituem como elementos de extensão da memória-história, a qual enseja se eternizar como contemporânea. O caráter memorialista vê os referidos lugares na dimensão integrada à memória-história, impedindo a reflexão de um processo pelo qual, ao serem estes lugares apreendidos pela história, abrem a perspectiva a um novo regime da memória (RICOEUR, 2010: 416). Conforme salienta Paul Ricoeur, concede-se aos lugares de memória uma eficácia notável, a de engendrar “uma outra história” (RICOEUR, 2010: 406);

A morte de Sebastião, estabelecida como lugar de memória pelo foco memorialista, renovou o passado, acentuado pela manutenção das representações evidenciadoras da equivalência entre Sebastião Prata e Grande Otelo, na lógica de que “o sentimento da continuidade é simplesmente residual” (RICOEUR, 2010: 415).

O ato de lembrar impediu o esquecimento pelo contínuo reavivamento presentificador do artista, no qual o passado ajusta-se ao presente, integrando-o, numa forma de lembrar para esquecer⁷, num procedimento literário e não histórico.

O esquecimento deve ser visto no plural, daí o narrar tornar-se uma arte do lembrar, movimento fluido temporalmente. Entretanto, como narrador os meios de comunicação foram imprescindíveis à memória histórica na transmissão do socialmente aceito/memória coletiva, ao impor-se pelo sentimento a adoção de sentido único ao sujeito e ao produto cultural.

A morte, configuradora de ruptura, instaurou, ao contrário, antes (elaborado socialmente aceito) e depois (configurado pela seara da memória, dimensionado pelo foi) na verdade, suporte da realidade apresentada como paisagem única, sem rupturas, como impeditiva ao fraturar do temporal.

⁷ É preciso sublinhar que a história não abarca a totalidade das formas de esquecer, apesar do mesmo ser essencial.

A produção de sentidos se desenrola, por um lado, como modo de reavivar a memória das gerações anteriores e, ao mesmo tempo, a acentua para as novas gerações, de maneira que, pela integralidade imputada à morte, a própria trajetória do sujeito se apresenta, instituindo uma forma de ser lido, como composto. O tentar enclausurar Sebastião em Grande Otelo produz sombras que emanam da complexidade de Sebastião.

Do falecimento (1993) à atualidade (2018), transcorreram 25 anos, durante os quais diferentes meios de comunicação intentam enquadrar Sebastião em Prata como Grande Otelo, não se eximido, no entanto, da emergência de outras memórias, frutos do viver a localidade e explicitar diferentes trajetórias. Daí, o entrecruzamento das muitas memórias, reveladoras de disputas, consensos e contradições.

Em suma, o tentar enclausurar Sebastião em Grande Otelo produz sombras que emanam da complexidade de Sebastião. Assim, os processos de reiterações são, na verdade, expressivos da impossibilidade intentada pelo mausoléu em virtude do elemento pretensamente aproximador promover o distanciamento nos diversos níveis.

Referências

CLAUDÊNCIO. **Depoimento**. Uberlândia, 02 de novembro de 2007.

BATISTA, João. **Depoimento**. Uberlândia, 02 de novembro de 2007.

Jornal Correio de Uberlândia, Uberlândia, 03 de nov. de 2003. P.A-04.

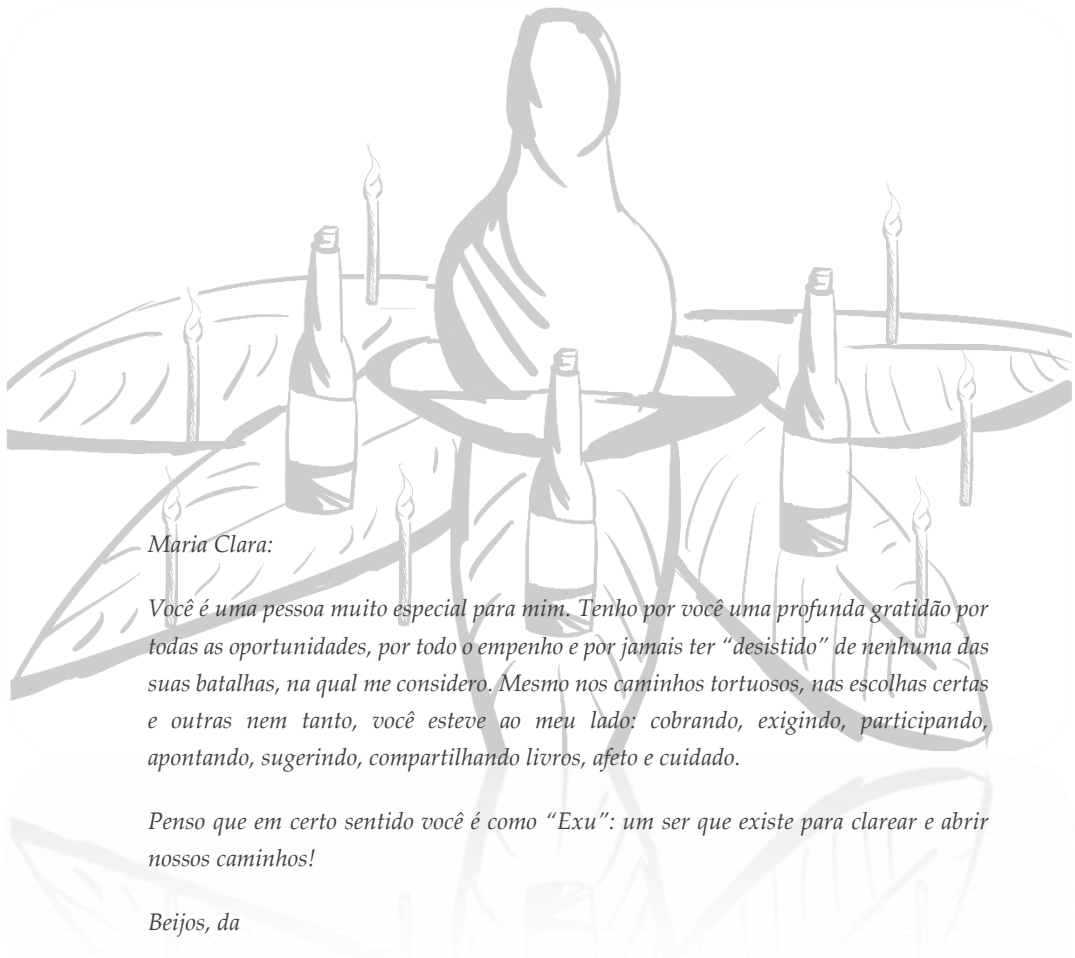
Júnior. **Depoimento**. Uberlândia, 02 de novembro de 2007.

SILVA, Jéssica Amaral da. **Depoimento**. Uberlândia, 02 nov. 2007.

Maria Constância. **Depoimento**. Uberlândia, 16 nov. 2013.

SARLO, Beatriz. **Tempo passado**: cultura da memória e guinada subjetiva – São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: UFMG, 2007

RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. Campinas: Unicamp, 2010.



Maria Clara:

Você é uma pessoa muito especial para mim. Tenho por você uma profunda gratidão por todas as oportunidades, por todo o empenho e por jamais ter “desistido” de nenhuma das suas batalhas, na qual me considero. Mesmo nos caminhos tortuosos, nas escolhas certas e outras nem tanto, você esteve ao meu lado: cobrando, exigindo, participando, apontando, sugerindo, compartilhando livros, afeto e cuidado.

Penso que em certo sentido você é como “Exu”: um ser que existe para clarear e abrir nossos caminhos!

Beijos, da

Flor.

Laroiê Exu! Exu é mojubá!

A cachaça em ritos de Exu na Umbanda uberlandense ¹

Floriana Rosa da Silva

Logo ao pôr do sol, uma leva de pessoas chega à *Tenda Coração de Jesus*, em Uberlândia, MG. Todavia, trata-se de sujeitos previamente “selecionados”, pois nesta Casa os trabalhos de Exu não são abertos ao público. Quem comparece são pessoas autorizadas ou previamente encaminhadas para *tratamento*, especialmente pelos Pretos Velhos, como explica Mãe Irene, a zeladora da casa:

[...] Nós trabalhamos com essas entidades com muita seriedade e só vem nesse trabalho [...] quando passa pelo Preto Velho, e é autorizado ele vir, ou eu autorizar para que essa pessoa venha. Porque a visão das pessoas em relação a Exu, é que Exu faz de tudo, todo tipo de trabalho, e dentro da Tenda Coração de Jesus, na norma do Pai João, tem trabalhos que não são feitos, não se faz. Exemplos: amarração, separação de casal, buscar homem para mulher. Não. Nós não trabalhamos com essa linhagem. (ARANTES, 18 dez. 2016).

Os trabalhos se iniciam impreterivelmente às 19h. Mas, como a cidade de Uberlândia também se encontra sob o horário de verão, a noite demora um pouco a chegar. Homens desconfiados, mulheres solitárias e crianças puxadas pelas mães, vão se acomodando nos

¹ O presente artigo é um adaptação de capítulo homônimo, apresentado em nossa tese de Doutorado, sob orientação da Prof.^a Maria Clara Tomaz Machado. Ao pesquisarmos sobre os usos da cachaça em rituais de Umbanda, na cidade de Uberlândia, observamos a importância que o destilado assume, sobretudo, nos rituais à entidade *Exu*. Já a expressão que intitula o artigo – *Laroiê Exu! Exu é mojubá* – é uma saudação usual nos terreiros de Umbanda e significa: *Salve Exu, Exu é poderoso!* Ver: Silva (2018).

bancos enfileirados: do lado direito, o gênero masculino; do lado esquerdo, o feminino. A simbologia não deixa de ser interessante: como já sabemos, nas “bandas” da Umbanda os lados também possuem significâncias. Não obstante, uns e outros se assentam respeitosos diante do Congá². Descansando sobre os joelhos, envoltos em jornal ou papel pardo, estão os materiais solicitados para os trabalhos: “[...] 2 maços de vela; 1 garrafa de pinga; 1 vela de 7 dias Bca; R\$30,00 (salva) [sic]”. (TRABALHO DA ENTIDADE, 2017).

São produtos fáceis de se encontrar no comércio. Habitam prateleiras de botecos, supermercados e armazéns. Mas, uma vez *juntos* habitam de tal forma o imaginário popular, que as intenções por trás deles são inequívocas. Assim, num país em que a ideia de “macumba” permeia o cotidiano e convive com as mais diferentes práticas religiosas, um mercado expressivo de artigos destinados aos rituais de Umbanda e Candomblé retroalimenta as necessidades dos terreiros e, além, disso, evita possíveis constrangimentos no comércio comum³.

A noite cai. Os atabaques soam. Energia, sinergia e reverência percorrem o terreiro de ponta a ponta. O Ogã da casa saúda com a voz firme, imediatamente seguido por toda a Curimba⁴: *Laroîê Exu! Exu é Mojubá!*

Mãe Mirelli atravessa o recinto, levando nas mãos um copo de cachaça. Passa entre as fileiras de bancos, e simbolicamente *entre as bandas*, indo depositar o copo na rua, na entrada da Casa. Ela explica:

² Nos rituais de Umbanda, Congá denomina o altar sagrado do terreiro. É composto de imagens de santos católicos, caboclos, preto-velhos, e outros. O **congá**, normalmente, situa-se no fundo do terreiro, de frente para o público.

³ A cidade de Uberlândia conta com um número expressivo de lojas especializadas em produtos religiosos, voltados particularmente para os cultos de Umbanda e Candomblé. Uma rápida pesquisa no buscador Google em 2017, nos revelou, dentre outros registros, a já citada *Casa de Artigos Religiosos Ogun Anaruê* e, ainda: *Òbàrà espaço esotérico e artigos religiosos; Casa de artigos religiosos Oxum Opará; Omi Layo artigos religiosos; Loja do Pai das misericórdias; Casa de Oxalá; Casa de Iansã; Artigos religiosos Xango e Iansã; Ogumhê Artigos religiosos*.

⁴ *Curimba* define o grupo de pessoas, na **Umbanda**, louvam os Orixás através do canto e percussão especialmente de atabaques.

“[...] Despachar Exu na rua, significa mandar Exu ir embora e, aqui, no caso, não se trata de mandar Exu ir embora e sim chamar Exu para o trabalho”. (FERREIRA, M. 18 dez. 2016).

Uma vez chamado por Mãe Mirelli, cabe agora ao público e aos demais engrossarem o pedido para a chegada de Exu. Os pacientes tiram seus sapatos. Depois, com a ajuda uns dos outros, ascendem suas velas. Pés descalços, vela em punho, vão pisando o solo sagrado do Congá. Na medida em que entram, mentalizam seus infortúnios e pedem por solução à problemas de saúde, falta de emprego, perdas financeiras, desilusões amorosas e toda a sorte de mazelas que *pesam* no corpo e no espírito. “Firmadas” na mente são, por fim, firmadas na terra, através das velas, plantadas em pontos específicos do Congá. Só então, Exu pisa o chão do terreiro através dos corpos em transe.

Em Umbanda, Exu é *plural*. Não é uno, único, nem unívoco. Nomeia um conjunto variado, multifacetado e amplo de entidades que vivem na banda esquerda do entre mundos: *Pomba Gira Rainha das Sete Encruzilhadas*, *Exu Príncipe Negro*, *Exu Sete Cadeados*, *Exu Sete Chaves* e, mais uma vez, o Senhor *Zé Pilintra!*

A presença da Pomba Gira entre as entidades masculinas, explica-se dentro da cosmogonia reinventada de Umbanda pelo fato dela também ser um Exu. Na interpretação reelaborada pela tradição oral da *Tenda Coração de Jesus*, Dona Pomba Gira integra um grupamento de entidades identificadas como *Guardiãs* e, portanto, diferenciados do Orixá Exu, cultuado no Candomblé:

[...] Em relação a Exu Orixá e Exu Entidade, a Umbanda reconhece a existência de Exu Orixá, nós só não temos assentamentos. É um culto em si. Na Umbanda é feito somente saudações. Os Exus que incorporamos são espíritos que falamos Guardiões e estão em uma alta posição na grande escala de evolução e que trabalham pela ordem astral tanto material quanto espiritual. (FERREIRA, M. 18 dez. 2016).

A despeito da diferenciação feita entre o Orixá e a Entidade, a ideia de Exu enquanto guardião e responsável pela abertura de caminhos, guarda correlação com a religiosidade africana, sobretudo

de herança Yorubá. Neste contexto, Exu é a divindade que transita entre o mundo dos homens e dos deuses, “abrindo o caminho” de interlocução entre ambos. Enquanto tal, é o *mensageiro*, que leva pedidos e oferendas, os *ebós*, por cuja tarefa também é, igualmente, pago. Conforme observa Katrib (2017),

[...] Se exu consegue se refazer na umbanda, mantendo sua identidade de mensageiro dos caminhos é porque as práticas ritualísticas também modificaram-se mesmo frente a várias estratégias impostas, reelaborando suas narrativas, suas formas de ser e estar nos terreiros de umbanda, pois [...] as identidades culturais tem histórias e, por isso, sofrem constantes transformações, “estando sujeitas ao contínuo “jogo” da História, da cultura e do poder”. (KATRIB, 2017, p. 105).

O mesmo se aplica à transfiguração da Pomba Gira em Exu. De acordo com Augras (2004), na língua ritual dos Candomblés de Angola, de tradição Bantu, a palavra que designa Exu é *Bongbogirá*. Com o tempo, o contato entre as diferentes expressões de religiosidade afro-brasileira com o kardecismo e o registro católico, produziria a corruptela *Pomba Gira*, para designar um tipo específico de Exu: o feminino. Esta seria, nos terreiros de Umbanda, a transmutação da força criadora original, feminina, representada por Iyámi Oshorongá, a “mãe ancestral”. Por este motivo, conforme salienta Verger (1992), nos cultos aos Orixás, “[...] nenhuma cerimônia pode ser realizada antes que oferendas lhes sejam dadas”. (VERGER, 1992, p. 35).

Na *Tenda Coração de Jesus*, quando os Exus masculinos entram em contato com os vivos, cumprimentam individualmente cada uma das pessoas postadas no centro do Congá. No entanto, depois deles, a *Senhora Pomba Gira Rainha das Sete Encruzilhadas* aproxima-se de cada um dos presentes e, com um copo de cachaça vai *lavando* as mãos das pessoas, vertendo a bebida sobre elas.

Mais uma vez a cachaça retorna à ritualística com a função de *limpeza*. Se, para chamar os Exus ao trabalho cumpriu a função de veículo de comunicação, agora ela remove os miasmas, retira a negatividade e prepara os presentes para os atendimentos. Com esta função, também “esteriliza” e “equilibra” o ambiente, com a ação do

Exu Príncipe Negro. Empunhando uma garrafa de pinga 51 Pirassununga, ele enche a boca de cachaça e esparge por todo o terreiro.

Limpo o ambiente, as entidades imprimem sobre o chão de saibro as suas “assinaturas”, os “pontos riscados”: desenhos feitos com pomba, nos quais são retratados seus elementos simbólicos: cruzeiros, tridentes, ossos, círculos. Finalmente, pegam seus instrumentos de trabalho: cadeados, chaves, correntes, espadas, bastão, charutos, *cachaça* e dão início aos atendimentos.

O Congá se torna, ao mesmo tempo, consultório, sala cirúrgica e enfermaria. Ali os Exus examinam, diagnosticam, interveem, prescrevem. Mágica, a cachaça é elemento fundamental nos trabalhos de limpeza e descarrego, mas também na retirada da enfermidade: *Exu Príncipe Negro* aproxima a boca do doente, “suga” o mal e depois de lavar a boca com cachaça, cospe, livrando o paciente e o próprio médium da doença. O ritual é repetido diversas vezes até que, expurgado o mal, o recipiente sai de cena, levado pelas mãos do Cambone auxiliar.



FIGURA 1. Gira de exu. Tenda Coração de Jesus. Fonte: registro da Autora (2017).

Da mesma forma, a cachaça participa de cirurgias espirituais, reeditando os procedimentos há muito consolidados em unidades kardecistas⁵. Aqui, todavia, ao invés da assepsia que reproduz, em gestual e instalações, a racionalidade hospitalar, as doenças são extirpadas com copos, mãos aquecidas com fogo, baforadas de charutos, bochechos de cachaça.

Na *Tenda Coração de Jesus* raramente os Exus “bebem”, através dos seus médiuns. Nos procedimentos adotados pela Casa, o lugar da cachaça nos ritos destas entidades é definido, *sempre*, como veículo de purificação:

[...] Aquela primeira [cachaça] que você viu aqui, deste lado, é do *Seu Rei das Sete Encruzilhadas*. Ali nós vamos firmar o ponto dele, com um símbolo feito em ferro, que usamos também, o ferro, o metal, e tem um copo com a marafa. Como eu disse no começo, a marafa ali no ponto ela vai captar todas essas influências, como você viu tem muita gente ali. Então, a marafa ela está volatizando, ela está evaporando, ela está purificando o ambiente e ao mesmo tempo, o *Seu Rei das Sete Encruzilhadas* está pegando essas energias negativas, de enfermidades, de problemas, enfim de tudo que tem de negativo com essas pessoas e está concentrando ali através daquele copo de marafa. Tem esse copo que só está a marafa e outro copo, que não sei se você chegou a ver, porque tem dois copos, acho que você chegou a ver só um copo. No decorrer do trabalho a *Rainha das Sete Encruzilhadas* coloca um outro copo lá. Nesse copo, todas as entidades que estiverem trabalhando e fumando o charuto, usando da essência do charuto e da fumaça, o toco é colocado dentro desse segundo copo, que também tem a marafa, que tem a cachaça, e esse fumo, a energia da entidade que trabalhou, junto com a marafa ela vai servir como um remédio para passar onde as pessoas tem enfermidade e que serve também como descarrego, né? Vamos supor, a pessoa está com muita dor no joelho ou nos pés, então vai pegar esse charuto, esse fumo que já derreteu lá, na marafa que fez essa infusão e virou esse remédio e vai passar, nas juntas dessas pessoas e vai servir como um

⁵ Uberlândia possui um grande complexo terapêutico kardecista, no qual são realizadas cirurgias espirituais sob o comando de uma entidade denominada de “Doutor Hansen”. O complexo se localiza no Bairro Santo Inácio e recebe semanalmente cerca de 3 mil pessoas.

remédio ou é passado na pessoa como um descarrego. (ARANTES, 18 dez. 2016).

A representação da cachaça enquanto veículo de purificação, pela *Tenda Coração de Jesus*, alinha-se com um amplo processo de ressignificação do Exu e da própria Umbanda. Este processo se inscreve num igualmente amplo campo de disputas entre os registros religiosos, sobretudo face ao acirramento dos ataques das igrejas neopentecostais. Não obstante, a narrativa apresentada pelos dirigentes da casa e por seus próprios médiuns, também demarca posição no campo de disputas interno, *entre os terreiros de Umbanda*.

Embora Mãe Irene reconheça que na “[...] Umbanda não se faz nada sem os Exus e Exu sem marafo não trabalha” (ARANTES, 18 dez. 2016), a zeladora faz questão de insistir nos *limites de ação* permitidos aos Exus em *sua casa*:

[...] Nós trabalhamos dentro da pratica do bem, da fé, esperança e caridade. Esse é o lema da *Tenda Coração de Jesus*. E eles, Exu, fazem o compromisso, os Guardiões, as Guardiãs, Guardiões Mirim, fazem o compromisso dentro desse lema. Porque o *Sr. Rei das Sete Encruzilhadas* quando veio não tinha isso, mas ele fez um entrosamento com o *Pai João* e ele trabalha dentro dessa linhagem aqui. Aqui ele está sobre as ordens do *Pai João*, em outras casas não. Cada um na sua linhagem e se respeitam, se afinaram e trabalham juntos dentro da fé, esperança e caridade. (ARANTES, 18 dez. 2016).

Ora, a *Tenda Coração de Jesus* é uma das casas de Umbanda mais antigas de Uberlândia. Enquanto tal, conta com uma presença constante de pesquisadores, pertencentes à diferentes áreas do conhecimento, interessados no registro e na compreensão dos cultos afro-brasileiros da cidade. O destaque dado à casa permite à ela um espaço privilegiado na tessitura de uma nova narrativa que procura desmitificar a figura de Exu e dos cultos de Umbanda. Não por acaso, este movimento que se dá na realidade *em disputa* é captado por uma série de intelectuais que se debruçam atualmente sobre o tema, dentre eles Katrib (2017):

[...] Na literatura umbandista dos início dos anos de 1960-70, exu é tratado como uma entidade trevosa. Nessa lógica interpretativa, Lucifer é a imagem

representativa mais utilizada para caracterizar exu, justamente por evidenciar a disputa e a derrocada desse anjo, servo de Deus, que trai a sua confiança, sendo condenado a viver na escuridão, por ter se rebelado contra as ordens divinas. Contudo, nenhuma casa religiosa que cultua as ancestralidades africanas e afro-brasileiras dispensam as reverências aos guardiões de cabala (o termo cabala, de origem hebraica, foi apropriado para designar a receptividade da sabedoria espiritual que movimenta os mistérios do astral), que são as entidades consideradas supremas na hierarquia da religiosidade e que comandam os outros exus entidades. Estes fazem a intermediação entre os homens e o astral. Posto que exu transcende a relação entre o bem e o mal. É a divindade da liberdade, da abertura, o grande mensageiro. Aquele que protege os terreiros contra as energias negativas. (KATRIB, 2017, p. 103).

Entretanto, no terreno movediço das práticas culturais, as representações que delas derivam são igualmente móveis. Desta forma, entre práticas e representações, uma série de narrativas tomam forma, disputando espaço tanto com as investidas neopentecostais quanto com as ressignificações dos Exus e da própria cachaça, *entre os terreiros* de Umbanda. Polissêmicos e contraditórios, são constantemente reinterpretados dentro da atualização de *sentidos* que se dá *casa à casa*, através da tradição oral. Assim, numa outra narrativa, Pai Manoel – zelador do *Centro Nos Campos de Humaitá Abaçá de Ogum Megê* – confere à cachaça a condição de *pagamento* pelos trabalhos feitos por Exu:

[...] Usamos a cachaça para pagar Exu. Faz uma comida para Exu, uma farofa, um padê, um inhame, e leva a paga para Exu que é a cachaça. Exu mora na rua, Exu mora nas estradas, Exu mora no mato, são elementos da natureza, são fontes da natureza, então é uma forma de pagar Exu [...] Quando você faz um pedido para Exu, você vai pagar Exu. Hoje não existe a necessidade de grandes quantidades. Então, você vai depositar a cachaça na terra. É através da terra que você vai alimentar Exu. Exu é dono da terra! (SANTANA, 09 set. 2015).

Nestas novas narrativas, Exu é reinvestido da moralidade duvidosa que, a despeito das tentativas de reinvenção, permanece fortemente entranhada no imaginário popular. Dentro desta

interpretação, abraçada por Padrinho Dione e pela *Tenda São Sebastião, Pai Joaquim D'angola e Exu Marabô*, a entidade é capaz de “qualquer coisa” desde que devidamente *agradada*:

[...] Exu faz qualquer coisa por marafa e fumo. Dependendo do seu pedido e dependendo da entidade ele aceita a empreita de seu trabalho por uma marafa e por fumo. Exu depende de um agrado para trabalhar. Nós também dependemos de uma paga para trabalhar e Exu é o homem, né? E a marafa é um bom agrado, dependendo da entidade ela contenta com uma marafa. (BATISTA, 14 mar. 2017).

A mesma perspectiva é compartilhada pela *Tenda Sarapião Ribeiro*, em nome da qual fala o zelador Weberson de Souza Ferreira. Trabalhando nas *encruzilhadas*, entendidas enquanto pontos de “conexão energética”, os Exus podem, inclusive, fazer *o mal*, a depender da intenção *de quem* o “contrata”:

[...] Na encruza vai depender do que a pessoa está pedindo. Ela pode fazer um ritual agradando, pedindo prosperidade, saúde, caminho, paz. Mas se a pessoa deseja maldade, quando você evoca a entidade e pede coisas ruins, você está pondo os Exus pra brigá, pra demanda. Se você for e pedir para fazer uma maldade, dependendo do lugar que você for e pedir, corre o risco de fazer. Mas eu acho errado, nada contra quem faz, eu não faço, eu não gosto dessa linhagem. (FERREIRA, W. 02 fev. 2017).

Por certo, os entrevistados – zeladores e zeladoras –apressam-se em garantir que a sua narrativa sobre Exu esclareça que a *sua casa* não aceita os trabalhos que “provoquem o mal”. Reconhecidos e apontados na realidade são, outrossim, atributos *do outro*, de *outros terreiros* despreocupados em fazer uso da maleabilidade ética dos Exus, facilmente corruptíveis por fumo e marafa!



FIGURA 2. Oferenda para trabalho de Exu na Encruzilhada. Zona Rural de Uberlândia (MG). Fonte: Registro da Autora (2018).



FIGURA 3. Oferenda de agradecimento à Exu. Zona rural de Uberlândia (MG). Fonte: Registro da Autora (2018).

Este movimento já foi observado por Trindade (1985), na década de 1980. Em pesquisa de doutoramento, posteriormente publicada sob o título *Exu, poder e perigo*, a autora destaca que nenhum pai ou mãe de santo admite “trabalhar para o mal”, ainda que subrepticamente o faça. Entretanto, na interpretação de seus sujeitos cabe à eles a única responsabilidade de *atender* às súplicas de seus consulentes, sabedores de que as ações dos Exus são sempre contraditórias. Leitura similar é apresentada pelo Pai Manoel, para

quem as ações executadas por “Exu” refletem o *pagamento* e as *intenções* do “contratante”:

[...] Se você tem uma boa cachaça de boa qualidade para oferecer a Exu, a aceitação vai ser melhor. Você está oferecendo uma coisa melhor em troca daquilo que você foi pedir para Exu, que é a sua saúde, a abertura de seus caminhos, a gira que Exu vai correr para a gente. Então você vai oferecer uma coisa melhor do que a que ele nos deu. Quanto melhor a qualidade menor os aditivos químicos para Exu e para o médium que vai tomar. [...] É uma barganha... se você pede coisas boas, Exu vai fazer... [...]. (SANTANA, 09 set. 2015).

Conforme a narrativa assumida pelo *Centro Nos Campos de Humaitá Abaçá de Ogun Megê*, através de seu zelador, a *cachaça* é o condicionante dos resultados das ações de Exu! Para esta casa, a *qualidade da cachaça e*, conseqüentemente, de toda a oferenda, expressam as intenções de quem solicita a intermediação de Exu na realidade. Quem também compartilha desta interpretação é o Tatá Inkice, zelador da *Casa de Oração Imaculada Conceição Aparecida Abaçá de Nanã Oxum*:

[...] Costumamos servir para a entidade aquilo tudo que é bom. Então você sabe que uma entidade, Exu bebe pinga, pura, e então você tem condições e você quer dar um uísque, uma vodca, você quer dar um champanhe. Então varia conforme o caso, o que está fazendo o que está pedindo. Se você pede uma coisa boa, você quer ganhar coisas boas, então você que dê coisas boas. Não que o espírito esteja condicionado, vai te dar um emprego e você tem que dar uma garrafa de uísque da melhor. Não. Depende da sua condição. Cada um vê a forma melhor de retribuir a aquela entidade o que ela está fazendo. A entidade não vai te pedir nada demais, mas você tendo consciência: ela está tratando de mim, vou dar uma coisa boa. Então seria uma troca. (NASCIMENTO, 30 nov. 2016).

De forma subliminar, portanto, o “mal” e a “sombra” são relativizados, permitindo aos humanos transitar por eles, desde que devidamente protegidos por quem nelas habita. Sob este prisma, dependendo dos terreiros os Exus fogem da moralidade judaico cristã e das dicotomias do kardecismo, desafiando tanto o discurso

normatizador que vem se constituindo dentro dos terreiros, quanto aquele que os sincretiza com o diabo e as forças do mal.

Barulhentos e desafiadores rompem o entre mundos periférico, em representações que deliberadamente os identifica com o imaginário popularesco acerca do maligno, do inferno e da morte. Reconhecidos por Prandi (1994;1996) e pela literatura religiosa (OMOLUBÁ, 1990; BITTENCOURT, 1989) do início da década de 1990⁶, saltitam desbocados e zombeteiros, em pleno século XXI, reeditados nos terreiros, encruzilhadas e cemitérios de Uberlândia: *Exu Lúcifer, Exu Gato Preto, Exu Tranca Ruas, Exu Tiriri, Exu Capa Preta, Exu Marabô, Exu Mangueira, Exu Sete Cadeados, Exu Calunguinha, Exu Sete Caveiras, Exu Tatá Caveira, Exu Gira Mundo, Exu Veludo, Exu Tranca Ruas das Almas, Exu Sete Porteiras, Exu Sete Portão, Exu de Cabala, Exu Catiço, Exu Ganga, Exu Coquinho dos Infernos*. Evidentemente, são em geral acompanhados por *Seu Zé Pilintra* e todo um reino de belas Pombas Giras: *Maria Quitéria, Rosa Vermelha, Dama da Noite, Maria Padilha, Pomba Gira Rainha, Maria Sete Saias, Maria Molambo, Pomba Gira da Calunga, Pomba Gira das Almas*.

Destarte, no cotidiano dos terreiros, a “sombra” na qual transitam Exus e Pomba Giras dizem muito mais respeito às paixões e aos desejos humanos – de poder, amor, dinheiro e sexo – do que com alianças firmadas com os poderes do inferno. Se há um inferno por aqui, este é representado pelo *sofrimento* no qual estão imersos os seres humanos que vem em busca dos Exus. Em todos os casos trata-se de

⁶ Apoiando-se na literatura religiosa do período, Prandi (1994;1996), identifica nos anos de 1990 a seguinte hierarquia de Exus, no eixo Rio- São Paulo: *Exu Maioral* ou *Exu Sombra*, a entidade suprema sob a qual todas as demais se subordinam, raramente incorporado; os gerais: *Exu Marabô, Exu Mangueira, Exu-Mor, Exu Rei das Sete Encruzilhadas, Exu Tranca Ruas, Exu Veludo, Exu Tiriri, Exu dos Rios, Exu Calunga*. Sob as ordens destes gerais e, ao mesmo tempo, comandando outros Exus que vão surgindo, estão: *Exu Ventania, Exu Quebra-Galho, Exu das Sete Cruzes, Exu Tronqueira, Exu das Sete Poeiras, Exu Gira Mundo, Exu das Matas, Exu das Pedras, Exu dos Cemitérios, Exu Morcego, Exu das Sete Portas, Exu da Pedra Negra, Exu da Capa Preta, Exu Marabá, Exu Mulher, Exu Pomba Gira* (ou, simplesmente *Pomba Gira*). Há, ainda, aqueles que trabalham sob as ordens do Orixá Omulu, o senhor dos Cemitérios. Neste caso, são seus ajudantes, o *Exu Caveira, Exu da Meia Noite, Exu Tatá Caveira, Exu Mirim, Exu Brasa, Exu Pemba* e *Exu Pagão*.

situações limites, extremas, exigentes de ações tão extremadas que se dissociam das noções de “bem” e de “mal”. Ao termo e ao cabo os Exus *sempre fazem o bem*, independentemente de *quem!* Isto é possível porque, conforme observa Prandi (1994),

[...] a umbanda nunca se cristianizou, ao contrário do que pode fazer entender a idéia de sincretismo religioso: ela reconhece o mal como um elemento constitutivo da natureza humana, e o descaracteriza como mal, criando todas as possibilidades rituais para sua manipulação a favor dos homens [sic]. (PRANDI, 1994, p.155).

Desta forma, dentro de suas especialidades, os Exus podem realizar os mais diferentes tipos de trabalhos, pois transitam num universo moral cujas regras são bem mais complexas do que aquelas pertinentes ao universo cristão:

[...] Exu Veludo oferece proteção contra os inimigos. Exu Tranca Rua pode gerar todo tipo de obstáculos na vida de uma pessoa. Exu Pagão tem o poder de instalar o ódio no coração das pessoas. Exu Mirim é o guardião das crianças e também faz trabalhos de amarração de amor. Exu Pemba é o propagador das doenças venéreas e facilitador dos amores clandestinos. Exu Morcego tem o poder de transmitir qualquer doença contagiosa. Exu das Sete Portas facilita a abertura de fechaduras, cofres e outros compartimentos secretos — materiais e simbólicos! Exu Tranca Tudo é o regente de festins e orgias. Exu da Pedra Negra é invocado para o sucesso em transações comerciais. Exu Tiriti pode enfraquecer a memória e a consciência. Exu da Capa Preta comanda as arruaças, os desentendimentos e a discórdia. Pombagira trata dos casos de amor, protege as mulheres que a procuram, e é capaz de propiciar qualquer tipo de união amorosa e sexual [sic]. (PRANDI, 1994, p. 145).

Em qualquer destas intervenções, a *cachaça* corre solta! Aparece como pagamento, como já vimos, mas também como elemento de *limpeza*, também como já vimos. Entretanto, nas práticas ritualísticas em que as representações dos Exus os mantém na “sombra” das paixões humanas, as limpezas e descarregos estão longe de serem assépticos. Na *Tenda Pai Antônio*, por exemplo, a cachaça é jogada no chão do terreiro, entre os bancos – onde se assentam as pessoas – e no centro do Congá, disposto entre os bancos e o altar.

Diante dos olhos estarecidos de uma assistência, separada do Congá por uma cortina de renda gasta e enfumaçada, a pinga é contornada por trilhas de pólvora e com um riscar de fósforo abre-se num aterrador espetáculo de pirotecnia!

Também aparece para curar o alcoolismo, sendo utilizada como antídoto, para “enganar” o espírito que provoca a doença:

[...] Muitas das vezes utiliza a pinga mas não dá para a pessoa que sofre com a doença para ela beber. Põe, mas não dá para ela beber. Muitas [vezes] nem é aquela pessoa que está com aquela vontade de beber, mas é o espírito maligno que está usando aquela matéria. Então, é preparada aquela cachaça mas não para o paciente beber, mas para tirar aquela energia ruim que está com a pessoa fazendo ela beber e não deixando ela sair do vício. (BATISTA, 14 mar. 2017).

E aparece, é claro, como bebida pura e simples. Afinal, dentro destas práticas os Exus *bebem*. E muito! Bebem nas encruzas, onde lhes são depositadas oferendas:

[...] Geralmente quando vai para a encruzilhadas são trabalhos para Exu. Exu é dono do caminho, então utiliza o *otin* para ele, para que ele possa resolver alguma questão. Olha Exu, estou pedindo que estejas aqui nesse momento, estou te ofertando essa pinga para que possa me livrar de todo mau. [...] Então, é a forma como as pessoas as vezes expressam! Ah, Exu é cachaceiro, Exu é safado, Exu é brincalhão! É brincalhão. Mas é uma entidade que todos devem ter respeito porque ele é quem move tudo. Se Exu não abrir caminho ninguém passa! (NASCIMENTO, 30 nov.2016).

Bebem em suas casas, as “cabalas”, nas quais à frente da estatuária que os representa, sempre se encontram, incólumes, os copos com cachaça:

[...] Nós temos o Exu de Cabala que é o intermediário direto do Orixá, e temos Exu Catiço ou Exu Ganga, que o médium vai trabalhar diretamente com esses Exus. São pontos essenciais em uma casa de Santo que é a casa de Exu Cabala e de Exu Catiço. Uma vez por semana a gente zela dessas casas, trata dos Exus com cachaça para que eles possam trabalhar e ser nossos guardiões, tomar conta de nossos caminhos, do portão, da porta da casa de santo e dos filhos da casa também... (SANTANA, 09 set. 2015).



FIGURA 4. Cabala de Exus, Pomba Gira e Zé Pilintra. Tenda Sarapião Ribeiro. Fonte: Registro da Autora (2017).

Bebem *com seus protegidos*, como também esclarecem Pai Manoel e Tatá Inkice:

[...] Exu quer que as pessoas venham curiá [beber] com ele. Quando Exu oferece, convida para beber com ele, não quer dizer que a pessoa tenha que beber. Ela pode pegar e cheira três vezes e concentrar naquilo que ela está precisando, o efeito é o mesmo. O assistente vai aspirar e mentalizar aquilo que está precisando. Quando Exu convida a curiá com ele é a essência daquela bebida que Exu vai trabalhar para aquela pessoa. (SANTANA, 09 set.2015).

[...] Sem cachaça não há culto? Há! Mas tem a hora certa para fazer as coisas com cachaça e depois tem a hora certa em que as entidades vem para brindar, tomar uma cachaça boa, tirar o consulente para conversar. (NASCIMENTO, 30 nov. 2016).

Ao beberem com seus protegidos, obviamente, os Exus o fazem *através* dos corpos em transe de seus médiuns. No entanto, a despeito de aparentar uma ação corriqueira e festiva, é investida de uma justificativa mágica, pois retoma-se à cachaça seu sentido transcendental. Paradoxalmente, por ser o veículo catalizador das forças da natureza –terra, fogo, água e ar –, ela permite que a sua ingestão não deteriore o corpo humano, repositório da entidade que

habita o além mundos. De acordo com Tatá Inkice, quando os Exus bebem muitas vezes o fazem para “descarregar” os médiuns:

[...] Quando elas [as entidades] bebem, muitas das vezes é para estar descarregando o médium. Muitas vezes durante os trabalhos, o médium está absorvendo algumas energias negativas e por meio daquela cachaça que a entidade está bebendo está expurgando do corpo dele [do médium] alguma coisa negativa que ele pode estar puxando daquela pessoa. E outros fins que a bebida tenha. Não que a entidade vá beber para ficar alegre, porque a entidade não precisa disso, mas as vezes a matéria sim. É uma troca de energia [...]. (NASCIMENTO, 30 nov.2016).



FIGURA 5. Festa para Exu. Tenda São Sebastião, Pai Joaquim D'angola e Exu Marabô.
Fonte: Batista (2017).

Neste universo regado à cachaça um dos grandes desafios é, justamente, separar a figura do Exu do médium que o incorpora. Não por acaso, o alcoolismo ronda os terreiros, exigindo o controle dos

seus zeladores. Neste registro narrativo, no qual se preservam as práticas em que se usam largamente a cachaça, Tatá Inkice, da *Casa de Oração Imaculada Conceição Aparecida Abaçá de Nanã Oxum* observa:

[...] Sempre tem cachaça, mas a hora que acaba o trabalho o espírito vai embora e vai deixar o médium tonto? Não. É o médium que não soube beber com a entidade! O espírito, ele utiliza a matéria para alguma coisa, e as vezes o médium acha que está incorporado com a entidade, aguenta beber. No fim das contas não está incorporado com entidade nenhuma, o espírito já foi embora a muito tempo, e o médium está ô! Só bebendo! (NASCIMENTO, 30 nov. 2016).

Preocupação idêntica registramos na *Tenda São Sebastião, Pai Joaquim D'angola e Exu Marabô*, através da narrativa do Padrinho Dione:

[...] A cachaça puxa muita coisa negativa, puxa muito fluido pesado também, mas necessita dela pois é uma forma de se obter os elementos necessários, por exemplo o fogo é tirado a partir dela. Porque a cachaça pega fogo, ela é um elemento que gera o fogo. Então, as entidades depende da energia da pinga para poder trabalhar. [...] Agora, tem que se olhar, tem que se vigiar até que ponto aquela entidade, os Exus, estão usando aquela marafa para trabalhar, muitas vezes ela pode estar ultrapassando os limites, mas dependendo da conduta do médium dentro do terreiro e fora dele. Daí começa a atrapalhar, porque a pessoa começa a enfraquecer, e a bebida alcoólica começa a tomar conta dele, podendo a pessoa se tornar até alcoólica [sic]. (BATISTA, 14 mar. 2017).

Reconhecidamente humanos, os Exus tem a potencialidade para dirimir os sofrimentos de homens e mulheres. Mas, da mesma forma, o trato com estas entidades pode, paradoxalmente, agravar problemas pré existentes entre os próprios filhos de santo e, ainda, entre os pacientes. No caso da ingestão de bebidas alcólicas, a propensão ao alcoolismo também influencia a ressignificação dos Exus e dos usos da cachaça, *no interior das comunidades de santo*, como observamos na *Tenda Coração de Jesus*.

Por outro lado, em se tratando das significações malignas conferidas aos Exus, por agentes externos aos terreiros, Padrinho

Dione nos alerta acerca da retroalimentação deste imaginário pela *própria comunidade de santo*, o que, também, em certa medida, oferece ainda mais munição para os ataques neopentecostais:

[...] A Umbanda adotou muito a imagem de que Exu tem rabo de que Exu tem chifre, por causa da Igreja Católica, inclusive se eu for te mostrar as imagens que eu tenho ali dentro, tem imagem que tem chifre e que tem rabo. Só que Exu não tem chifre e não tem rabo. Exu não é o Diabo! Exu é Orixá, então, por falar dessa forma e por vir da cultura dos negros, antigamente não era todo mundo que participava desses cultos, então já fala que vai mexer com o Diabo, mas não é o Diabo é o Orixá. Os escravos não cultuavam o Diabo, cultuavam os Orixás. Sinceramente? Nós ajudamos! Você chega no terreiro e canta um ponto que fala do Diabo [...] você vai deduzir que é um canto satânico, né? Ele está cantando para o Diabo, ele está louvando o Diabo, mas Exu não é um Diabo! Então, muitas coisas a gente que aceitou. A gente que colocou. Aí fica difícil! *Olha Belzebu/Olha Belzebu/tão te chamando na quimbanda/ Olha/Belzebu*. Não vai explicar. Ah! Você está cultuando o Belzebu, o Diabo, o Satanás, o Demônio, o Coisa Ruim! Não. Estamos cultuando o Exu. Exu não é o Demônio. Mas a gente aceitou, recebeu e deixou passar, entendeu? Tem muita gente que tem mania de falar que vai trazer meus capeta, hoje meus capeta vem! Não. De ficar falando acostuma, quem está ouvindo está guardando. (BATISTA, 14 mar. 2017).

Companheiros, compadres, protetores, sensuais, zombeteiros e “cachaceiros”, os Exus fazem parte do cotidiano dos terreiros e, de um modo geral, de todo brasileiro, nascido e criado em solo fértil de sincretismo. Donos das encruzilhadas, recebem reverências discretas de muitos dos que passam nelas, já adentrada a noite. Habitantes da terra, recebem seu quinhão de cachaça a cada gole, em bares e botecos: *para o santo*. Guardiões dos caminhos, destravam portas e abrem corações, livrando seus protegidos do sofrimento infernal das paixões. Ao fim da gira, *a Calunga chama*. Os Exus retornam ao além mundo, levando demandas, pedidos, oferendas e esperanças. Mas, a cada nova gira que se abre, independentemente da banda, da luz ou da sombra, lá estarão os Exus, permitindo, intervindo, reconectando os humanos ao sagrado. E à todos que sofrem e, motivados pela crença, procuram as curas de Umbanda, cabe cantar: *Laroîê, Exu! Porque Exu é Mojubá!*

Referências

ARANTES, Maria Irene. (Mãe Irene). **[Entrevista]**. Liderança da *Tenda Coração de Jesus*. Uberlândia, 18 dezembro 2016. Entrevista concedida a Floriana Rosa Silva.

BITTENCOURT, José Maria. **No reino dos Exus**. 5 ed. Rio de Janeiro: Pallas, 1989.

AUGRAS, Monique. De Yιά Mi a Pomba Gira: Transformações e símbolos da libido". In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (Org.). **Meu sinal está no teu corpo**: Escritos sobre a religião dos orixás. São Paulo: Edicon/Edusp, 2004.

BATISTA, Dione Henrique Santos. (Padrinho Dione). **[Entrevista]**. Dirigente da *Tenda São Sebastião, Pai Joaquim D'angola e Exu Marabô*. Suporte áudio visual. Uberlândia, 14 março 2017. Entrevista concedida a Floriana Rosa Silva.

FERREIRA, Mirelli Arantes Silva. (Mãe Mirelli). **[Entrevista]**. Liderança da *Tenda Coração de Jesus*. Uberlândia, 18 dezembro 2016. Entrevista concedida a Floriana Rosa Silva.

FERREIRA, Weberson de Souza. (Webinho). **[Entrevista]**. Dirigente da *Tenda Sarapião Ribeiro*. Uberlândia, 02 fevereiro 2017. Entrevista concedida a Floriana Rosa Silva.

KATRIB, Cairo Mohamad Ibrahim. Nas encruzilhadas do humano: A figura de Exu na Umbanda. **Revista Brasileira de História das Religiões**. ANPUH, Ano X, n. 28, p. 97-111, maio/set. 2017.

NASCIMENTO, Gladstone César. (Tatá Inkice). **[Entrevista]**. Liderança da *Casa de Oração Imaculada Conceição Aparecida Abaçá de Nanã Oxum*. Uberlândia, 30 novembro 2017. Entrevista concedida a Floriana Rosa Silva.

OMOLUBÁ, Babalorixá. **Maria Molambo na sombra e na luz**. 5 ed. Rio de Janeiro: Pallas, 1990.

PRANDI, José Reginaldo. Pombagira dos Candomblés e Umbandas e as faces inconfessas do Brasil. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. São Paulo, nº 26, outubro, 1994, p. 91-102.

_____. **Herdeiros do axé**. São Paulo: Hucitec, 1996.

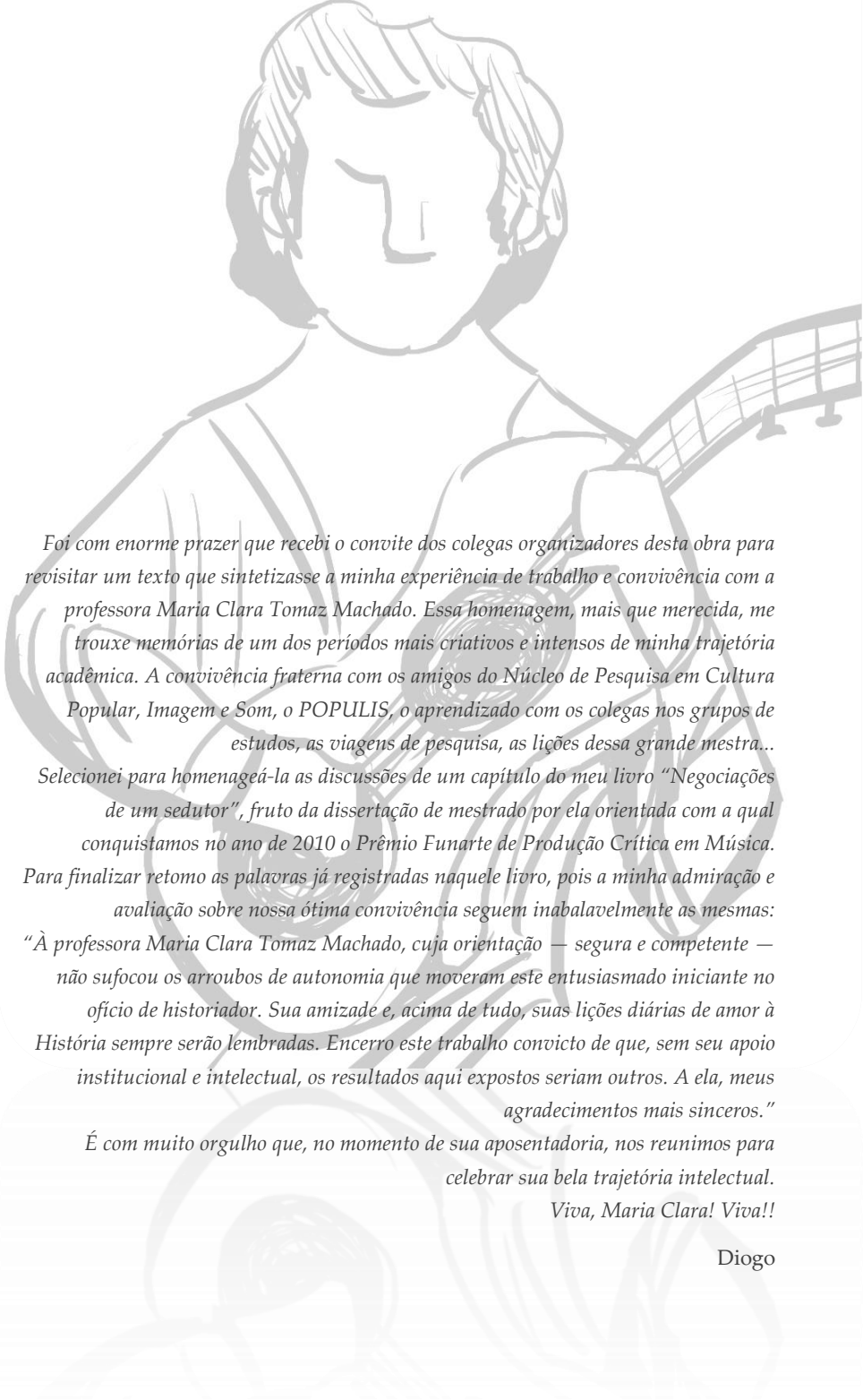
SANTANA, Manoel Messias. (Pai Monoel). Liderança do *Centro Nos Campos de Humaitá Abaçá de Ogun Megê* Uberlândia, 09 setembro 2015. Entrevista concedida a Floriana Rosa Silva.

SILVA, Floriana Rosa da. **A cachaça nos rituais afro-brasileiros: cantos, crenças e curas nos terreiros de Umbanda**. (Uberlândia-MG – 2012-2017). 2018. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2018.

TRINDADE, Liana Maria Sálvia. **Exu, poder e perigo**. São Paulo: Editora Ícone, 1985

VERGER, Pierre Fatumbi. **Artigos**. Tomo I. São Paulo: Corrupio, 1992.

_____. **Orixás, deuses iorubas na África e no Novo Mundo**. Tradução de Maria Aparecida da Nóbrega. 5 ed. Salvador: Corrupio, 1997.



Foi com enorme prazer que recebi o convite dos colegas organizadores desta obra para visitar um texto que sintetizasse a minha experiência de trabalho e convivência com a professora Maria Clara Tomaz Machado. Essa homenagem, mais que merecida, me trouxe memórias de um dos períodos mais criativos e intensos de minha trajetória acadêmica. A convivência fraterna com os amigos do Núcleo de Pesquisa em Cultura Popular, Imagem e Som, o POPULIS, o aprendizado com os colegas nos grupos de estudos, as viagens de pesquisa, as lições dessa grande mestra... Selecionei para homenageá-la as discussões de um capítulo do meu livro “Negociações de um sedutor”, fruto da dissertação de mestrado por ela orientada com a qual conquistamos no ano de 2010 o Prêmio Funarte de Produção Crítica em Música. Para finalizar retomo as palavras já registradas naquele livro, pois a minha admiração e avaliação sobre nossa ótima convivência seguem inabalavelmente as mesmas: “À professora Maria Clara Tomaz Machado, cuja orientação — segura e competente — não sufocou os arroubos de autonomia que moveram este entusiasmado iniciante no ofício de historiador. Sua amizade e, acima de tudo, suas lições diárias de amor à História sempre serão lembradas. Encerro este trabalho convicto de que, sem seu apoio institucional e intelectual, os resultados aqui expostos seriam outros. A ela, meus agradecimentos mais sinceros.”

É com muito orgulho que, no momento de sua aposentadoria, nos reunimos para celebrar sua bela trajetória intelectual.

Viva, Maria Clara! Viva!!

Diogo

Música, negociações, seduções*

Diogo de Souza Brito

*Fiz tantos versos, recordando com carinho, / Um mimoso pedacinho
do interior do meu país! / E quanta gente, propagou minha cidade, /
O recanto da saudade, onde um dia fui feliz. / Após dez anos, fui
rever o berço amado, / Na história do passado, revivi o meu papel, / E
hoje escrevo a canção do meu regresso, / Encantado com o progresso,
lá no meu Coromandel. / Quem admira e entende minha sorte, / Ao
cantar de Sul a Norte a "Canção do Meu Adeus", / Entenderá o meu
amor àquele povo, / Que voltei a ver de novo pela graça do Bom
Deus; / Esse regresso deu-me um mundo de beleza, / E das trevas da
incerteza, novamente vi a luz, / Porque rever minha gente tão
querida, / Foi a paz de minha vida, foram bênçãos de Jesus. / Terra
dos Castro, dos Resende e dos Barbosa, / Dos Goulart, Pena e Rosa,
dos Machado, Cruvinel, / Dairel, Ferreira, Aguiar, Moraes, Pereira,
/Nobre gente hospitaleira, que elevou Coromandel. / Querida terra,
dos Calixto e dos Caetano, / Se eu fosse um soberano, de poder
descomunal; / Escreveria o seu nome triunfante, / Na estrela mais
brilhante do sistema universal. / Bendito seja, o voltar do filho
ausente, / Ao convívio de uma gente, que lhe dá tanto valor. / Tanta
homenagem recebi em minha vida, / Mas nenhuma tão querida,
quanta aquela do interior. / Oh garimpeiros, fazendeiros e doutores, /
Nós seremos defensores dessa terra tão gentil. / Coromandel,
fragmento radioso, / O diamante mais formoso dos garimpos do
Brasil.*

(Canção do meu regresso - GOIÁ)

* Este artigo contempla parte das discussões desenvolvidas na dissertação *Negociações de um sedutor: trajetória e obra do compositor Goiás no meio artístico sertanejo (1954-1981)*, orientada pela Prof.^a Dr.^a Maria Clara Tomaz Machado e foi originalmente publicado na revista *ArtCultura* (BRITO, Diogo de Souza. Patronato e mercado fonográfico: negociações, favores e relações de força no campo da produção musical sertaneja. *ArtCultura* (UFU), v. 12, p. 39-59, 2010).

Com “Canção do meu regresso”, Goiás retribuiu aos moradores de Coromandel (MG) o carinho caloroso com que a cidade o recebera em 18 de setembro de 1967, quatorze anos após sua ida para São Paulo. O compositor jamais havia voltado lá. Era uma dedicatória aos habitantes da cidade natal, e foi o próprio Goiás quem a interpretou primeiramente, no programa radiofônico de seu cunhado Biá, na rádio Nacional de São Paulo. Intitulado “Biá e seus batutas”, o programa ia ao ar aos domingos, das 19h30 às 20h, e, após Goiás retomar o contato com os moradores de Coromandel, tornou-se uma das principais vias de comunicação entre o artista e a cidade.

Em 1968, Gerson Coutinho da Silva, o Goiás, então com 32 anos de idade, já era um dos principais compositores do gênero sertanejo. Mas, devido às inconstâncias financeiras da profissão, ele se afastava cada dia mais do meio artístico. O primeiro sinal do afastamento foi a decisão — tomada quase três anos antes — de conciliar os afazeres artísticos (compositor, apresentador e intérprete) com a chefia do setor de cadastro de uma agência do Banco de Crédito Nacional (BCN) em São Paulo. Como o banco lhe garantia rendimento mensal fixo, os compromissos artísticos eram sufocados. Nesse momento, retornar à cidade o estimulou a retomar a carreira com novo vigor. O próprio Goiás, dez anos depois, referiu-se a esse momento em carta a Sinval Pereira:

Quanta gente gostaria de ter um privilégio assim! Aceito tudo com muito orgulho. Mas, aquele orgulho sem vaidade, humilde, pequenino, silencioso, e que nas horas de profundas reflexões, nos dá aquela MOTIVAÇÃO, tal qual aconteceu a muitos e muitos anos, quando li pela primeira vez uma publicação promovida por um certo amigo de Coromandel (iniciais dele: SINVAL PEREIRA) que tirou-me das “trevas da incerteza”, e após aquelas e outras publicações, a “gente de minha terra” começou a tomar conhecimento de um coromandelense perdido na estrada da saudade, lutando para alcançar um ideal, sem contudo, esquecer de sua terra e sua gente (DA SILVA, 1978) .

Nessa carta, Goiás diz ter sido um gesto de Sinval que lhe tirou das “trevas da incerteza”. Mesmo que reconhecesse a importância de Sinval para a retomada da carreira, Goiás sabia não ter sido ele o único coromandelense a contribuir, mas por certo reconhece que o amigo

fora o primeiro, ao publicar esporadicamente um panfleto com a letra de canções que Goiá dedicava a Coromandel a fim de divulgá-las entre os conterrâneos. Ao aceitar e estimular essa iniciativa, Goiá dava o primeiro passo para entrar numa rede de patronato exercido sobre sua carreira por um grupo de moradores da cidade. Sua produção musical passou, então, a ser envolta numa teia de poderes que incluía não só a censura estatal e os ditames da indústria fonográfica (CALDAS, 1979), mas também outras instituições sociais como o patronato exercido por membros da classe ruralista e de grupos políticos do interior do país.

Essas considerações contextualizam nossa hipótese de que, mesmo com o cenário de consolidação da indústria fonográfica brasileira nas décadas de 1960 e 1970, a produção musical dos artistas que iam para São Paulo se vinculava à influência das cidades interioranas de onde saíam esses artistas. Mais que fonte de inspiração e pólo de concentração de um vasto público consumidor do gênero (sobretudo via rádio e shows em circos), elas interferiram direta e indiretamente na produção musical desses artistas. No caso de Goiá, um exemplo disso é o patronato recebido de setores sociais dominantes de Coromandel. Essa leitura relativiza o poder decisório das gravadoras, reconhece uma margem de negociação conquistada pelos artistas no mercado com base nos benefícios negociados com o patronato e amplia a compreensão dos poderes atuantes na produção artística de então. Noutros termos, contraria estudos que reconhecem só a ação do autoritarismo estatal e dos interesses de mercado.

Amizade e patronato: “Cordialmente, Gerson Coutinho da Silva (Goiá)”

As relações de patronato variam entre períodos históricos e sociedades distintas. Segundo Williams, o termo patronato pode sugerir relações sociais variadas no âmbito da produção cultural conforme a realidade estudada (WILLIAMS, 2000, p. 33). Por patronato, referimo-nos a formas de subsidiar artistas na produção de certos bens simbólicos. Os subsídios incluem emprego, proteção,

retribuições, hospedagem, sustento, empréstimo, patrocínio ou pagamentos em espécie e outros. Essa responsabilidade do patrono surge em resposta a um pedido — às vezes simbólico, às vezes explícito — de apoio. Os pedidos simbólicos podem ser ilustrados pelas dedicatórias em livros feitas pelos autores aos reis, a quem eles recorriam em busca de proteção (CHARTIER, 2003, p. 49-79); os explícitos se vinculam mais a expressões modernas surgidas num mercado de produção cultural, dos quais podemos citar o patrocínio pedido a empresas, órgãos públicos ou pessoas físicas.

Nesse cenário, a característica principal de uma relação de patronato é uma condição relativa de desigualdade entre quem pede apoio e quem pode atender ao pedido ou não, pois a retribuição do patrono inclui não só uma atitude de benevolência ou medida desinteressada (WILLIAMS, 2000, p. 43). Mesmo sem haver interesses (explícitos ou velados), essas são relações de poder complexas que, aos patronos, dá prestígio, honra e reputação e, aos artistas, uma forma condicionada de manter sua produção. A não ser em casos de encomenda de obras e patrocínios empresariais, essa troca de benefícios não é deliberadamente explícita: muitas vezes, as ofertas e retribuições se dão de maneira sutil.

Entendemos a relação de Goiás com famílias e personalidades políticas importantes de Coromandel como uma forma de patronato porque essa proximidade lhe garantiu modalidades diversas de apoio para que realizasse seu ideal de consolidar de vez uma carreira artística estável no meio artístico sertanejo, dedicando-se apenas a ela. Esse apoio foi além do patrocínio: incluiu a divulgação de sua obra, empréstimos financeiros, hospedagens, tratamento médico, promoção de shows na cidade e região, bem como apadrinhamento de duplas de intérpretes para suas composições. Muitas vezes, esses favores eram retribuídos com referências ao nome do entusiasta numa música, envio de uma carta ou uma fita cassete contendo músicas e mensagens, o que dava um prestígio social enorme a quem era assim reconhecido. Todavia, não negamos aqui a existência de laços profundos de amizade e afeto entre Goiás e seus patronos coromandelenses; apenas destacamos que essa relação resultou numa rede intrincada de poderes.

Tudo começou em 1968, com a iniciativa de Sinval Pereira — jovem comerciante que se empolgara com a presença do autor na cidade — de publicar um panfleto contendo uma composição de Goiá com o pretexto de divulgar sua obra. Mas tal panfleto, que Sinval dava de brinde aos clientes dos estabelecimentos comerciais da família Pereira, abriu as portas para que Goiá se aproximasse daquele grupo de conterrâneos que seriam seus amigos e patronos. Eis o comentário que acompanhava a letra de “Canção do meu adeus”:

É com êstes versos impregnados de ternura e ardor patriótico, que o enlaureado compositor Gerson Coutinho (Goiá) vem divulgando por todo o Brasil o nome de sua idolatrada Terra Natal. É intérprete da bela página musical, a famosa dupla artística Zilo e Zalo, da capital paulista.

Casas do Pedrinho e Posto Santo Antônio (ESSO)

Duas Êmpresas de confiança — estabelecias em Coromandel, comungam com os coromandelenses de seus mais puros sentimentos de apreço e gratidão a Goiá por tão carinhosa e singular homenagem por êle tributada à sua terra (PANFLETO. 1968).

À exaltação à cidade feita por Goiá, correspondia a publicação da letra e do texto. Goiá achou interessante a divulgação, tanto é que se mostrou muito grato à iniciativa de Sinval:

Sinceramente, Sinval, me é difícilimo transformar em palavras tudo que me vae pela mente, tal é minha alegria pela homenagem e por tudo que foi dito em sua carta e no folhêto, só me ocorrendo repetir o velho chavão “muito obrigado”, pois para expressar certos sentimentos não há adjetivos, agradece-se através do coração, que é o receptor de todas as nossas emoções. (DA SILVA, 26 de julho de 1968).

Com o consentimento de Goiá, os folhetos continuaram a ser patrocinados pelas empresas da família Pereira, de 1968 a 1977. Em dez anos, foram publicados dez folhetos com 14 composições diferentes, todas dedicadas a Coromandel.

O primeiro grande projeto a que Goiá requereu apoio dos patronos da cidade foi a gravação de um *long-playing* em carreira solo. Por carta, Goiá atribuiu a Sinval a tarefa de iniciar uma consulta sobre

a possibilidade de um grupo de moradores da cidade respaldar tal projeto. Postada em 11 de setembro de 1968, essa carta foi a segunda troca de mensagens entre ele e Sinval Pereira. Goiá expõe, então, a questão:

Bem, amigo, o fato que motivou o atraso na resposta de sua carta é o seguinte: Decidi voltar a gravar discos, iniciando com um LP, composto de músicas já conhecidas e outras inéditas, em homenagem a Coromandel, interpretadas por mim, mas, em duas vozes, pelo sistema "Play-Beck", que o amigo obviamente conhece; 3 gravadoras se interessaram pela promoção, mas não optei por nenhuma, mesmo por que não faria sem antes me comunicar com você, e de sua resposta depende a maneira como será elaborado o referido disco; Uma das gravadoras sugere que na contracapa, em côres, seja colocada uma vista aérea da cidade, com a montagem de uma foto minha, ou então, a foto de um lugar que marque bem a cidade (cinema, prefeitura, praça, etc.), também com montagem a côres. Sinto-me jubiloso com êsse lançamento e estou funcionando a todo vapor para organizá-lo, sendo que quanto às músicas, faltam apenas duas para se completar as 12 faixas. Se você quiser fazer alguma sugestão, será acatada de muito bom grado, inclusive algum motivo novo que por aí exista. (...) Uma única coisa me preocupa um pouco:

Qualquer gravadora, é evidente, ao fazer um lançamento desta natureza, espera realizar a maior parte de suas vendas ao povo da cidade homenageada e atingir uma quóta que, na pior das hipóteses cubra as despesas. Existe a possibilidade de se vender aí, digamos, uma quóta mínima de, 500 LPs? O grande favor que peço é exatamente sondar esta possibilidade, Junto à Dna. Jandira, Sebastião Caetano, por exemplo. Talvez se possa vender ao público, pelo sistema antecipado, mediante amostra, etc.; Uma outra sugestão da gravadora foi uma contracapa com a biografia de Coromandel, citando-se o nome de alguns ou de todos os prefeitos que a mesma já teve, e outros dados, e que neste caso, a firma enviaria para Coromandel um seu preposto, já então diretamente à prefeitura.

Enfim, aqui ficarei na expectativa de uma resposta, e é claro, seria FOR-MIDÁ-VEL se minha cidade dissesse SIM à tal promoção. (DA SILVA, 11 de setembro de 1968)

A receptividade com que a cidade recebera Goiá o fizera acreditar que alguns de seus projetos artísticos pudessem ser vinculados à empolgação gerada entre os conterrâneos, o fato de

terem contato com um ídolo do rádio. Suas impressões não estavam erradas: mesmo sem uma solicitação direta de sua parte, o passo inicial nessa direção fora dado com a publicação do panfleto. A ideia de Goiá era impulsionar a carreira com novo fôlego pela gravação de um disco solo.

Contudo, havia um problema. Aliás, o único detalhe que o preocupava: o financiamento da gravação do disco. Para cobrir a margem de prejuízo que a gravadora pudesse ter, o compositor tinha de pagar adiantado o valor referente a 500 cópias do *long-playing*; para isso, ele sugeria a opção de se comercializarem os LPs pelo sistema de venda antecipada.

Goiá dizia estar na expectativa de uma resposta positiva de “sua cidade”. Mas sua atitude deixa entrever que ele não esperava, de fato, que a cidade toda abraçaria a iniciativa. Ele estava consciente de que, ao conclamar a “cidade” a apoiar seu projeto, falava a um grupo específico de moradores, os que tinham capital financeiro para tanto: fazendeiros, políticos, médicos, comerciantes e funcionários dos cargos mais altos da burocracia pública. Goiá, então, inseriu-se numa trama de relações de poder em que negociaria trocas de prestígio e benefícios mútuos.

Os documentos desta pesquisa permitem acompanhar os indícios de como essas relações se constituíram. Primeiramente, na escolha da temática do álbum: uma homenagem a Coromandel; em segundo lugar, na maneira sutil e indireta como o compositor sugeriu que tal projeto fosse financiado por grupos hegemônicos locais. Por isso, tão logo anunciou a intenção de gravar o LP, Goiá se referiu à proposta de uma das gravadoras de que a capa do disco tivesse a montagem de uma foto sua sobre uma foto aérea da cidade — com isso, ele abria a possibilidade para que grupos políticos e empresariais coromandelenses divulgassem o nome da cidade mediante sua obra; também aludiu à sugestão de que a contracapa contivesse uma “biografia de Coromandel, citando-se o nome de alguns ou de todos os prefeitos”. Assim, certos projetos profissionais de Goiá começavam a convergir para os interesses políticos e econômicos de seus novos amigos e patronos.

Atendendo ao pedido de Goiá, Sinval buscou financiadores para o projeto. A iniciativa recebeu a adesão de um número significativo de interessados, e a cidade disse “SIM” ao projeto. O financiamento veio mediante o pagamento antecipado dos discos encomendados. Em carta, Sinval informou o resultado a Goiá, que logo deu andamento ao trabalho.

Três meses depois, Goiá volta a escrever a Sinval; dessa vez, além da demonstração de gratidão, ele lhe conta as novidades do processo de gravação. Diz ele: “Sua carta, como sói acontecer, trouxe-me muitas alegrias, pelas notícias, pelos incentivos, pela sutileza de suas explanações, provas insofismáveis de que seu signatário é de fato um verdadeiro Amigo, companheiro autêntico e desinteressado”. Sobre a gravação, acrescenta:

Estive aguardando todo êsse tempo, para que quando escrevesse, pudesse enviar uma amostra do meu LP, mas infelizmente ainda não está pronto e o lançamento só será realizado em janeiro, e não pretendo ficar muito tempo sem me comunicar com vocês; Caro amigo, conforme declarei em m/ última carta era minha intenção colocar na capa dêsse disco a fotografia aérea de nossa querida Coromandel, mas por motivo de ordem técnica tivemos que deixar de fazê-lo — no presente trabalho — ficando a idéia, porém, reservada para futuros lançamentos; Quanto às músicas meu firme propósito era gravar todas as “12” para Coromandel, mas em virtude de certas vantagens propícias a gravadora, resolveu-se que seriam incluídas algumas diferentes, deixando no entanto, u’a margem de mais ou menos 70% do plano original, citando-se, “Coromandel”, “Canção do m/ regresso”, “Saudade de Coromandel”, “Garimpeiros Theodoro”, “Tipos Populares de Minha Terra”, e outras; Fico muito grato por ter levado este fato ao conhecimento do DD. Prefeito, Dr. Ermiro, que me honrou com um Ofício, manifestando seu apoio a nossa modesta homenagem. (DA SILVA, 6 de dezembro de 1968).

No discurso de Goiá, motivações de “ordem técnica” impediram que a foto da “querida Coromandel” figurasse na capa do LP, havendo também uma alteração no repertório do disco, que não seria mais composto só de canções dedicadas à cidade. Tal situação permite inquirir sobre o sentido mais abrangente das relações entre

artistas e gravadoras na execução de um projeto musical que surgem nas entrelinhas de tais acontecimentos. A ausência da foto e a substituição de músicas podem ser imposição da gravadora, mas uma possibilidade que não descartamos é a de que tal medida tenha sido fruto de uma negociação entre o artista e a gravadora. Ora, se Goiá conseguiu o financiamento necessário à gravação do long-playing e se três gravadoras se interessaram pelo projeto, por que aceitaria alguma imposição, visto que o disco era matéria-paga? Nossa hipótese é que ele viu nessa medida de desregionalização do álbum (ampliar o repertório e não usar a foto da cidade na capa) uma possibilidade de auferir mais benefícios financeiros e simbólicos para sua carreira; nesse caso, responsabilizar a gravadora foi a forma encontrada para explicar as alterações aos contratantes e, sobretudo, ao grupo de patronos que, a princípio, financiaram a gravação. Essa explicação das alterações aos patronos não era medida simples, pois Goiá já começava a receber as laúreas do reconhecimento oficial, como sugere o ofício enviado a ele pelo prefeito, interessado em associar sua imagem ao projeto como apoiador e financiador.

Ter em mente que certos interesses mercadológicos são comuns a artistas e gravadoras é essencial para a análise. Mobilizados pelo sonho do sucesso — para a maioria, sinônimo de realização profissional —, os artistas comungavam com as gravadoras o desejo de ampliar o público e o lucro. Assim, quem quer que tenha sido o responsável pelas alterações — gravadora ou compositor —, elas foram feitas visando-se ao mercado. Noutros termos, as relações entre artistas e gravadoras têm de ser vistas não apenas como imposição dos interesses empresariais sobre os artísticos, pois assim reconheceríamos os pontos em que tais interesses convergem. Seria redutor supervalorizar as condições impostas pelas gravadoras a tal ponto de não percebermos que os artistas têm seus interesses próprios, por exemplo, recorrer a táticas distintas de promoção de suas canções no mercado fonográfico para que sejam aceitas pelo grande público.

Em janeiro de 1969, o disco foi lançado no mercado, mas não em Coromandel. Impossibilitado pelos compromissos profissionais que se acumulavam no banco e na carreira artística, Goiá retornaria a

Coromandel somente um ano após o lançamento. Nesse intervalo, as cópias pertencentes aos fãs que pagaram por elas antecipadamente foram enviadas, e a cidade então pôde conhecer o tão esperado disco que a homenageava.

Em setembro, Goiá escreveu a Sinval, confirmando, para o fim do ano, uma visita na companhia da família e de alguns artistas com os quais faria um show (DA SILVA, 5 de setembro de 1969). Sinval, então, procurou o proprietário do cinema, que concordou com a realização do show, mas propondo uma data distinta da sugerida por Goiá: 5 de janeiro. Negociador habilidoso, Goiá escreveu a Sinval — patrocinador do espetáculo — tão logo soube da proposta de alteração da data para saber se o “amigo” estava de acordo com a alteração, pois sempre esteve minuciosamente informado das realizações profissionais de Goiá e fora conselheiro em grande parte de suas decisões (DA SILVA, 21 de novembro de 1969).

Uma vez que Sinval concordara com a data do show proposta pela direção do cinema, a divulgação começou, nos programas de rádio em que Goiá se apresentava e em âmbito local, através de cartazes. Por ocasião de uma visita de Goiá, a divulgação era intensa e, na data da chegada, a cidade parava. Nessa visita em especial, uma grande festa foi preparada para celebrar sua chegada. Na “placa da divisa” — que determina o limite entre os municípios de Coromandel e Abadia dos Dourados —, uma caravana foi organizada para recebê-lo e acompanhá-lo em carreata até a cidade. Sob uma intensa queima de fogos de artifício e ouvindo suas composições num carro de som, o compositor desfilou em carro aberto pelas ruas. Além do show, várias atividades foram programadas durante a estada de Goiá. Ele pôde rever vários lugares que inspiraram suas canções, como o Poço-Verde, o rio Douradinho e a Igreja de Sant’Ana. Passou alguns dias numa pescaria com um grupo de amigos e patronos num rancho às margens do rio Paranaíba. Foi recebido com muita pompa — até um coquetel de gala lhe foi oferecido no Grêmio Recreativo Coromandelense para comemorar seu aniversário (dia 11 de janeiro).

Mas, dos fatos que marcaram sua chegada, há um que acrescenta outro elemento a este estudo. Nessa sua primeira visita

pós-gravação do LP, Goiá não precisou das vagas que reservara para ele e sua família no hotel; antes, sua hospedagem em tal ou qual residência foi motivo de disputa entre o patronato local. Esse acontecimento diz muito de sua capacidade de se tornar *pessoa* (DA MATTA, 1997, p. 218-238). Esse convite e até a disputa que envolvia a definição da casa onde Goiá e sua família se hospedariam ilustram como o compositor, por meio de sua arte, havia adquirido capital simbólico suficiente para negociar sua inserção no universo das relações sociais pessoais — rede de sociabilidades que, além de grandes amizades, garantiu-lhe uma série de benefícios profissionais. Ficava por conta da convivência na casa (DA MATTA, 1997, p. 90-102) dos diversos patronos — por excelência, um ambiente familiar, de afetividades e relações pessoais — acabar de garantir a Goiá a passagem de “indivíduo” a “pessoa”. Alçar-se a categoria de “pessoa” significava uma neutralização aparente da hierarquia entre Goiá e seus patronos, pois estavam envoltos num jogo em que colhiam vantagens recíprocas. A Goiá, essa associação de conveniências rendia sua legitimação em meio ao público e benefícios artísticos; aos patronos, a distinção social usada para lhes reforçar a representação de homens públicos de poder político e econômico.

O relacionamento entre a família de Goiá e as famílias de seus patronos, porém, não se resumia à hospedagem. O contato com o ambiente familiar de seus patronos — gerador de laços mais estreitos de intimidade e amizade — era solidificado noutras oportunidades. Assim, mesmo que ele não se hospedasse na casa de todos, a cada dia se via diante de um novo convite para uma recepção ou um passeio. Em muitas situações, ele se viu diante de convites que não podia recusar, pois eram ocasiões para solidificar laços de consideração, prestigiar amigos ou mesmo retribuir gentilezas recebidas.

Foi na casa de Osvaldo Alves da Silva — o Osvaldo “Alfaiate” — que Goiá mais se hospedou. O próprio Osvaldo é quem dá indícios do quão prestigioso era hospedar Goiá em sua residência: sempre que foi convidado a falar sobre o compositor, ele frisou esse contato entre eles. Ao repórter do programa “Shopping regional”, da extinta rede Manchete, afirmou: “Eu não sei se você sabe, o Goiá era meu amigo, meu companheiro e meu hóspede.” (*GENTE DA GENTE*, 1993).

Quando o entrevistamos em sua residência em Coromandel, ele tocou no assunto: “E desde essa época ele já se hospedava na minha casa. Ele não ia pra outra casa.” (ALFAIATE, 8 de outubro de 2005).

Tal proximidade — devemos mencionar — aprofundava cada vez mais os laços afetivos entre Goiá e seus patronos. Para alguns, como Osvaldo, a amizade construída ao longo de anos resultou numa cumplicidade que foi além de pequenos favores como a hospedagem. Na entrevista, Osvaldo mencionou os períodos de dificuldade financeira vividos por Goiá, quando ele pedia empréstimos que nem sempre quitou. Osvaldo também apoiou a família de Goiá quando este faleceu, em janeiro de 1981. Osvaldo também diz ter conseguido que a dupla Chitãozinho e Xororó fizesse um show na cidade mediante pagamento de cachê simbólico cuja renda foi revertida em benefício da esposa do compositor. Essas passagens ilustram como os compromissos e as responsabilidades mútuas não se encerraram de uma hora para outra, pois a solidariedade e os préstimos nesse momento difícil para a família ainda fizeram parte dos auxílios prestados pelo amigo e patrono.

Enfocamos essa questão para mostrar o quão estreitas e duradouras eram as relações entre artista e patronato local e assinalar que, mesmo havendo laços afetivos entre Goiá e seus amigos de Coromandel, não descartamos a hipótese do patronato porque os compromissos artísticos que ligavam o compositor à cidade nunca foram de ordem profissional, mas da ordem dos favores e das retribuições; não houve um contrato de uso de imagem, de prestação de serviço, nem de vínculo empregatício: todos os benefícios auferidos por Goiá foram obséquios, empréstimos e proteções, numa relação pessoal. Numa análise da sociedade brasileira, Roberto Da Matta observou, nesse sistema de relações pessoais, o império de características como solidariedade, precedência, consideração, respeito, intimidade, apelos biográficos e vínculos afetivos, as quais formam um conjunto complexo de normas que reforçam as relações sociais verticais calcadas em laços de patronagem (DA MATTA, 1997, p. 181-248). Amparados nesse pensamento, diríamos que o caso aqui estudado sugere uma hierarquização cordial – para recordar toda a carga de tensões incorporadas em nossas relações de *cordialidade*

(HOLANDA, 2002, p. 141-151), pois, diria Da Matta, é impossível qualificar a sociedade brasileira como hierarquizada porque aqui estamos a “meio caminho entre a hierarquia e a igualdade”; trata-se de uma “estrutura social em que a hierarquia parece estar baseada na intimidade social”. (DA MATTA, 1997, pp. 192 e 246)

Com base nesta pesquisa, podemos afirmar que esse tipo de relacionamento entre artistas da música sertaneja e membros das elites política e econômica das cidades do interior não era peculiar a Goiás e se aproximava bem de um predicado importante do próprio gênero sertanejo. Em entrevista com a dupla sertaneja Durval e Davi, eles se recordam como, nalgumas cidades, os “fazendeiros” disputavam para saber quem hospedaria a dupla:

Durval: Então às vezes a gente chegava no circo e o dono do circo já falava olha o fulano quer que vocês vão ficar na casa dele. Então a gente se hospedava muito em casa de fãs. E o cara fazia aquilo, te levar pra casa dele, pra contar pros outros depois. “Aquele povo lá teve na minha casa.” (Durval. 22 de fevereiro de 2008)

Davi: Em Minas Gerais ficava em sítio, e quando a gente ia embora levava melancia, porco, galinha tudo pra casa (risos). Nossa! O artista era tratado como um..., idolatrado como um..., o máximo. Você ir na casa dele..., pra ele aquilo era uma glória. Às vezes ia em circo assim, depois do espetáculo tinha dois fazendeiro lá: “não eles vão pra minha casa”. E o outro: “não eles vão pra minha”. Dava até discussão, então a gente tinha que entrar no meio pra apaziguar e falar olha então a gente vai fazer assim vamos dormir na sua casa e vai almoçar na casa do outro. Chegou muitas vezes da gente dividir, um ia pra casa de um e o outro de outro. (Davi. 22 de fevereiro de 2008).

Mesmo que isso não fosse frequente, é instigante observar como, na memória deles, aparece o interesse de fãs mais abastados em hospedá-los. E mais: os artistas tinham consciência de que esses fãs buscavam distinção social ao lhe oferecerem hospedagem — no dizer de Durval, “o cara fazia aquilo, te levar pra casa dele, pra contar pros outros depois”. Mas é o depoimento de Davi que vai além ao aludir a uma disputa entre dois fazendeiros em Minas Gerais para saber qual teria a “glória” de hospedá-los. Mais que idolatria ao artista e satisfação em hospedá-los, essa passagem revela o interesse constante

desse homens em ter por perto artistas do meio radiofônico que lhes dessem distinção e prestígio. Hoje, ao rememorarem tais passagens, os artistas selecionam as que mais agradam e tendem a dar tons mais vivos aos momentos que melhor lhes convêm para representar a carreira. Mas isso não invalida a riqueza de suas narrativas ao revelarem o meio artístico como ambiente repleto de trocas de favores e relações de poder.

As situações registradas vão além da hospedagem, e isso mostra que os artistas depositavam muita expectativa nesses “bons relacionamentos”: a esses padrinhos solicitava-se de tudo. Numa das fitas cassetes onde Goiás registrou os encontros musicais em sua residência, um de seus convidados dá indícios de que essa ligação com os círculos de poder era algo intensa. Um dos artistas presentes, ao apresentar a canção que interpretaria, fez este comentário:

Pra vocês outros, amigos que vão ouvir esta fita, eu quero deixar um esclarecimento. É que esta música não foi gravada, não é conhecida. Eu pretendo gravar. Eu pretendo transformar, e a minha pretensão talvez seja muito grande, eu quero transformar esta música num hino sertanejo. O sertanejo não tem hino. Quase todas as classes no Brasil têm hino e o sertanejo não tem. Mas quem sabe, agora eu estou mais ou menos ligado a homens assim, autoridades e tal. E eles tão me dando algumas oportunidades e eu vou pedir para oficializar esta música como hino sertanejo. Então esta música eu participei de um festival lá em Araraquara ao lado de minha família e ela foi classificada, uma música premiada e ta aí guardada. Editada mais sem gravar. (DA SILVA, 197-).

Falhas na gravação da fita cassete nos impediram de identificar qual dos artistas presentes na ocasião fez tal declaração. Ainda assim, convém notar como seu desejo de instituir a composição como “hino sertanejo” se associa mais ao relacionamento com as “autoridades” do que a possível qualidade musical da composição. Ele não pensou que sua canção pudesse se tornar “hino sertanejo” de forma independente e por méritos próprios, pois via no poder das tais “autoridades” que lhe davam “algumas oportunidades” a chance de, via decreto, institucionalizá-la como tal. O tom do depoimento indica suas expectativas: trata-se de um anseio ingênuo num ambiente que

dá pistas de que só os hábeis galgariam algum sucesso. Num meio tão competitivo, convém lembrar — conforme Robert Darton, referindo-se a outro contexto — que “os fracos ganham com a única arma que têm: a esperteza” (DARTON, 1986, p. 74). Para fazer sucesso, além do talento era preciso saber jogar, e nesse cenário os negociadores astutos, a exemplo de Goiás, ocuparam o espaço de quem tinha muita vontade e pouca malícia. Eis como o vemos no meio artístico: um talentoso compositor e um hábil negociador.

Se os artistas iniciantes se sujeitavam mais a essas influências, a ponto de verem nos bons relacionamentos o meio principal para consolidar a carreira, os veteranos e os de carreira já consolidada não se esquivavam dos supostos bons relacionamentos. O cantor Zalo, em entrevista, também mencionou essa ligação de artistas com homens de poder — no caso dele, prefeitos de cidades interioranas. Aqui, é a casa dele que aparece como espaço de sociabilidade entre artistas e políticos, ao mencionar as festas realizadas constantemente em sua residência em São Paulo, ainda no auge da carreira:

Isso aí era quase todo mês tinha [festas]. É que eu tinha amizade com os prefeitos também da Alta Aragarina, da região de Rio Preto, então eles iam pra São Paulo todo mês, ligavam pra mim: “Zalo eu vou levar umas carninha pra fazer na sua casa aí, pode levar?” “Pode!” Tinha um prefeito, o seu João Felix, o prefeito lá, infelizmente já faleceu, lá de José Bonifácio. “Então cê compra a bebida, que a carne eu levo, depois eu acerto com você. E chama os violeiros pra cantar pra nós”. E eu chamava. A noite então, era Liu e Léu, Zico e Zeca, Irmãs Galvão, Nalva Aguiar, Marciano, uma turma. Chitãozinho e Chororó..., aquela turma. Tinha dia que tava cantando gente na área lá de fora, na cozinha e lá na sala (risos). E daí era muito bom, porque os prefeitos já marcavam com a gente lá, marcava comigo e com os amigos que estavam lá, com os violeiros que estavam na festa. Então é muito bom. (Zalo. 13 de fevereiro de 2008).

Segundo o depoimento de Zalo, os artistas eram convidados para essas festas em sua residência a fim de divertirem os prefeitos que estavam a trabalho na capital. Mas sua fala deixa entrever que havia interesse dos artistas em receber essas visitas ou mesmo participar desses encontros. Zalo e os demais não recebiam tão bem

os prefeitos a troco de nada: viam esses encontros como oportunidade de agendar shows nas cidades dirigidas por tais políticos. Assim, a passagem revela uma negociação sutil entre artistas e políticos em busca de vantagens mútuas: de um lado, divertimento e distinção; de outro, benefícios para a carreira artística. Essa relação de amizade permeada de interesses recíprocos, em que uns e outros negociam, resulta num esfumaçamento complexo da fronteira entre igualdade e hierarquia; e reforça, com outros exemplos, a proposição de que relações pessoais e laços de patronagem eram verdadeiros predicados do gênero sertanejo no período analisado.

Nesse cenário, entendemos, com base em Thompson, que o estudo da estrutura das relações sociais de poder deve se atentar aos momentos em que a “subordinação está se tornando objeto de negociação”. Desse modo, uma categoria respeitável é introduzida por suas análises: a “reciprocidade nas relações entre ricos e pobres”. Para esse autor, plebe e gentry “precisavam uns dos outros”, a ponto de modelarem o “comportamento mútuo” por uma ligação intensamente “ativa e recíproca”. Com isso, “os pobres impunham aos ricos alguns deveres e funções do paternalismo, assim como a deferência lhes era por sua vez imposta. Ambos os lados da questão estavam aprisionados em um campo de força comum” (THOMPSON, 1998, pp. 42, 56, 57 e 78).

Dito isso, no que se refere às limitações impostas à plena eficácia do poder hegemônico, a relação entre paternalismo e deferência não é estática; mas é envolvida por um “campo de forças” em que ambos os lados jogam e negociam em busca de benefícios que os favoreçam. No caso de Goiás, se ele recebia apoio financeiro para consolidar sua carreira e projetos artísticos, seus patronos acumulavam prestígio em meio à população local e divulgavam o nome da cidade para o país pelas canções do compositor, o que se alinhava com os interesses políticos e econômicos regionais. Esses indícios nos levam a orientar nossa análise pela perspectiva da “negociação” entre artistas e patronos no “campo de forças” das relações pessoais, e não da dominação exclusiva.

Para ampliar a análise e especificar mais como as partes em questão se beneficiavam dessa relação, avançaremos nessa discussão.

Negociação: a reciprocidade de compromissos, favores e retribuições

A divulgação do show e da chegada de Goiá a Coromandel, em sua primeira visita após o lançamento do disco, diz muito dessa troca de favores entre artista e patronos porque mostra com mais clareza a que anseios Goiá atendia e como seus patronos o ajudavam a construir e reforçar sua representação em meio à população local. A divulgação que Sinval Pereira fazia da obra de Goiá mediante panfletos e cartazes revela como certos objetivos do artista e dos patronos se encontravam e passavam a caminhar juntos.

Como mediador entre Goiá e os moradores da cidade, Sinval se sentia à vontade para construir e legitimar as homenagens dedicadas ao compositor. Os dois panfletos que precederam sua chegada e o primeiro após sua partida deixam ver como ele, em diferentes momentos, falava ora em nome da população, ora em nome do artista.

Casas do Pedrinho e Posto Santo Antônio, interpretando o sentimento de todos os coromandelenses, dirigem a GOIÁ os mais calorosos aplausos pelas suas sucessivas demonstrações de carinho e veneração à cidade onde nasceu. (PANFLETO; 1969).

Tendo o compositor Goiá em sua terra natal a “FONTE INSPIRADORA” das mais belas canções, é justo que admiremos e mais justo ainda que ofereçamos a êle o testemunho público de nossa admiração. (PANFLETO; 1969).

Como se recorda, GOIÁ, sua ESPOSA e FILHOS, foram alvo das mais vibrantes e sinceras manifestações de apreço de que já se teve notícia na terra dos Diamantes. (PANFLETO; 1969).

Mesmo com toda a simpatia e amizade de Sinval por Goiá, o tom grandioso dos discursos sobre a chegada não encobriam outras

intenções em torno da obra e presença do compositor. Ao ser apropriada pelos patronos, a visita dele se transformava num momento de clara emersão de interesses políticos e econômicos. Com a exposição e visibilidade que dava à cidade em suas canções veiculadas na programação radiofônica sertaneja de todo o país, a classe dirigente local via Goiás como cartão de visitas a ser cada vez mais divulgado, porque pretendiam usar a produção musical do compositor para destacar a cidade no cenário político e econômico nacional; pretensão audaciosa ou não, Coromandel queria se mostrar ao Brasil. À medida que Goiás usava os cenários rurais e urbanos da cidade para consolidar sua representação, ele construía uma representação da cidade que em nada desagradava o patronato local.

Aí está, parece-nos, o ambiente favorável ao uso da figura de Goiás e sua produção musical como carro-chefe de um esquema de divulgação da cidade para projetá-la no cenário político e econômico nacional e, assim, atrair ao município investimentos públicos e privados que impulsionassem ainda mais seu desenvolvimento. E não há dúvida, porém, de que, ao suprir as demandas desse ideário progressista ou, pelo menos, por não se indispor a elas, Goiás se viu apto a negociar ainda mais benefícios para sua carreira, e o fizera.

Nas canções que circulavam pelo lugar mediante os panfletos e o recém-lançado disco “O compositor Goiás interpreta suas músicas em duas vozes”, a cidade cantada pelo autor era a Coromandel dos doces tempos de sua infância — uma associação quase automática entre infância e felicidade. Nas composições, elementos da natureza — como o cantar dos pássaros ao entardecer — se intercalam com traços do cotidiano da pequena cidade — como as canções executadas nos alto-falantes da igreja após as novenas. Elas constroem a imagem de uma cidade pequena onde o rural e o urbano se interpenetram sem conflitos. Trata-se de uma lembrança idealizada de experiências do passado.

A obra de Goiás mostra ainda a busca por um equilíbrio entre a admiração dos membros das classes dominantes e os das classes populares da cidade. Além da presença de um grande número de patronos e amigos, suas composições se referem a tipos populares

mais diversificados: andarilhos, bêbados, donas-de-casa, garimpeiros, loucos e músicos populares. Em “Tipos populares de minha terra”, personagens e acontecimentos cotidianos do imaginário da população local são apropriados para ressaltar o lado jocoso e espirituoso que caracterizava cada um. Dez anos após essa primeira composição, tal temática havia rendido tanto reconhecimento a Goiá, que, ao lançar, em 1979, o LP “O compositor Goiá interpreta suas músicas em duas vozes” – volume 2, ele a retomou na canção “Piadas de minha terra”. A busca desse equilíbrio revela certo esfumaçamento das tensões sociais, pois, para auferir os benefícios que negociava, Goiá representava a cidade como um reino de consenso e belezas em que nenhum conflito vinha à luz.

Nessa visita de janeiro de 1970, Goiá e sua família permaneceram por um mês na cidade. Das homenagens recebidas, a que mais surpreendeu o compositor e que tem vínculos fortes com as pretensões de seus patronos foi a inauguração da rua Gerson Coutinho da Silva, segundo palavras de Goiá, a “minha rua”. O compositor recebia assim, além do reconhecimento dos fãs, o reconhecimento oficial, pois o poder público municipal institucionalizava, com esse ato, uma série de homenagens prestadas a ele em sua estada na cidade. Tal reconhecimento seria explicitado outra vez anos depois, com o título de Cidadão Honorário dado a ele pela Câmara Municipal de Coromandel e, após sua morte, com a inauguração de um busto seu no cruzamento das duas principais avenidas da cidade. Seus patronos plantavam e cultivavam para poder colher e, como vemos, com interesses variados: políticos (associação do prestígio do compositor à imagem de grupos políticos), econômicos (consolidação do desenvolvimento agroindustrial da cidade) e pessoais (distinção e notoriedade).

Noutra carta a Sinval, Goiá citou as homenagens recebidas durante sua estada e mesmo afirmando ser incapaz de retribuir “tantas bondades através de pobres versos”, foi com versos que Goiá as retribuiu, ou seja, com um poema. Mas ele usou outras táticas. Chegou a cogitar a possibilidade de “escrever inúmeros versos, com o maior número possível de nomes, e mandar imprimi-los para distribuição por aí, isto pela impossibilidade de se declamar pelo

rádio” (DA SILVA, 12 de fevereiro de 1970). Não concretizou tal proposta, mas, nessa mesma correspondência, citou o nome de 66 pessoas a quem ele gostaria que Sinval transmitisse sua “mensagem de gratidão”. Se considerarmos que Goiá passou só um mês na cidade e que a maioria das pessoas citadas ele conheceu nesse espaço de tempo, então teremos uma noção do quão intensa foi a relação estabelecida com os moradores. Com seu jeito atencioso, Goiá conquistava amigos e admiradores cada vez mais. Além dos mais próximos, nessa correspondência agradeceu pessoas com quem teve somente um breve contato: “Gumercendo e seu irmão (o do piston), Manoel (o da loja e o da ponte), Liro (será este o nome? Refiro-me ao motorista da Perua do Tião), João Lemes (ou Lemos), Tiãozinho (cozinheiro na pescaria)”.

Os comentários específicos sobre cada pessoa lembravam momentos carregados de uma carga maior de afetividade e intimidade: “Prof. Mauro (que personalidade!), “Culôde” Vieira (quá-quá-quá...), José “Bicota” (agora promovido a “Beijo”...), Onofre (com os nossos parabéns pelo casamento, que Deus os protejam)”. Todos os registros deixados por Goiá, seja em cartas ou fitas cassetes, sempre mostram as palavras de um homem agradável, atraente, um verdadeiro sedutor. O jeito simples de se apresentar e o tratamento indiferenciado que dava a quem a ele se dirigia encantavam a todos que o conheciam. A sedução e o encantamento eram sempre usados pelo compositor para negociar a construção de sua representação e conquistar benefícios e favores. Eis por que a linguagem quase sempre envolvente e emotiva em suas narrativas, como nessa carta em que comenta a visita de um mês: “Quantas vezes tenho contemplado nossas fotografias tiradas aí, e sinceramente, Sinval, vêm-me as lágrimas aos olhos, na dor pungente que a saudade me traz!”

Se Goiá fazia o possível para agradar ao maior número de pessoas, não há dúvidas de que os patronos recebiam atenção maior: a eles eram dedicadas as cartas, as fitas cassetes, as poesias e as cobiçadas citações de nomes nas composições. E a fim de retribuir as homenagens recebidas na cidade, fez também um poema: “Mensagem à minha terra”. (DA SILVA, fevereiro de 1970). Tais versos foram declamados por Goiá uma semana após seu retorno a

São Paulo, de novo no programa “Biá e seus batutas”. Pelo rádio, a população da cidade ouviu de Goiá um agradecimento pelas homenagens recebidas durante sua visita.

Goiá se tornava cada vez mais reconhecido e notório entre os artistas do meio e os fãs; com isso, era mais fácil comercializar suas canções entre os artistas, fossem jovens ou veteranos. A intuição de Goiá não falhara, e ele passou a viver outra fase de sua carreira, a ponto de se sentir seguro o bastante para, em 1970, abandonar o emprego no banco e, outra vez, dedicar-se só à música. Ele sabia que, nos momentos de dificuldade, poderia recorrer à “querida Coromandel”. Vejamos um exemplo de como “Coromandel” estava sempre disposta a ajudá-lo. Em 1974, Goiá escreve uma correspondência a Dr. Nivaldo sobre um assunto “estritamente confidencial”:

Depois de pensar por horas e horas, decidí recorrer-me (pela primeira vez), à minha querida Coromandel, no caso, representado pelo prezado amigo, e tenho certeza de seu empenho, no sentido de socorrer-me. Para liquidar o meu caso, preciso que alguém me empreste, se possível, por noventa dias, a quantia de quatro mil e novecentos cruzeiros, darei, ou melhor, já estou enviando um promissória assinada e em branco, pode ter a certeza de que, antes do vencimento, já terei devolvido a importância! O que acontece, meu caro amigo Dr. Nivaldo, é que aqui em São Paulo não quero expor esse caso, pois além de nunca ter me acontecido antes, jamais pedi nada a ninguém, entende? É apenas uma questão de tempo! Não tenho condições e nem quero pedir uma prorrogação, pois trata-se de pessoas que me têm em alta conta e não ficaria bem, não é mesmo? Por gentileza, veja o que pode fazer por mim, sem que muita gente daí fique sabendo (isto para mim é IMPORTANTÍSSIMO!) e se você não puder fazê-lo pessoalmente, quem sabe conseguiria aí com algum amigo do peito, que tenha condições de me socorrer discretamente! Há não ser o portador (meu amigo de confiança), ninguém mais sabe disso, nem mesmo meus familiares, e peço-lhe, encarecidamente, que mantenha sigilo. Conto com a sua compreensão, Dr. Nivaldo, faça isto por mim, você não imagina a extensão da minha gratidão!!! (DA SILVA, fevereiro de 1970).

À parte a necessidade do empréstimo, destaca-se a preocupação de Goiá com o sigilo sobre o acontecimento. Ao pedir

esse empréstimo a Nivaldo, Goiás usava a ampla rede de credores que conquistara com seu capital simbólico. Nivaldo Humberto Silva era médico e vereador, depois foi eleito prefeito de Coromandel por dois mandatos.

De fato Goiás havia se projetado ao status de “pessoa”, ou seja, convertera seu capital simbólico em capital social. Ao acumular crédito e consideração com diferentes patronos, não se esquecia de ninguém, apenas sabia a hora certa de cobrar o quê e de quem. Feito o empréstimo, Nivaldo passava a fazer parte do grupo restrito de patronos de sua carreira.

Eis como Goiás encerra a correspondência: “Quero ter o prazer de pagá-lo pessoalmente, e abraçá-lo comovido, por ter entendido meu dilema e por confiar em mim! Na expectativa de seu atendimento, despeço-me, com um “até breve”, quando os caminhos da saudade até aí me levarem, para vivermos os momentos cor-de-rosa que esta terra querida oferece!” (DA SILVA, 13 de agosto de 1974).

Da maneira que lhe é peculiar e valendo-se de uma tática de negociação um tanto sedutora, Goiás encerra sua carta, mas não sem revelar por que buscou em Coromandel o apoio para solucionar seu problema: a amizade, a gratidão e a hombridade nos momentos de aflição são valores que só podem ser encontrados na “terra dos momentos cor-de-rosa”, onde se encontram os “amigos puros”.

Uma negociação sedutora

Nesse ambiente de reciprocidade de compromissos, favores e retribuições, Goiás se via cada vez mais íntimo e ligado aos amigos de Coromandel. Foi assim que o compositor teve a ideia de se comunicar com esses conterrâneos de forma diferenciada: “Estive pensando em uma troca de mensagens gravadas, que tal? Eu mandaria uma fita, com músicas, brincadeiras, etc., principalmente o etc., e depois vocês as devolveriam, com a réplica... Ah, mas será formidável.” (DA SILVA, 12 de fevereiro de 1970). A efetivação dessa proposta nos

permite, pela audição de algumas fitas com tais gravações, observar como elas se tornaram uma maneira viável de manter o vínculo sentimental e afetivo com amigos, patronos e fãs da região na década de 1970 nos momentos em que o compositor esteve ausente graças a compromissos profissionais. A audição e análise dessas gravações revelam a maneira como constituíam um canal complexo e funcional de mediação das relações pessoais e de retribuição dos favores prestados ao compositor por algum “amigo-irmão” — forma de tratamento empregada por Goiá nas gravações para se referir aos patronos.

Os registros seguem a ordenação de um programa radiofônico — evidentemente, sem as chamadas comerciais. Têm abertura — quando o destinatário da fita e seus familiares são cumprimentados por todos presentes no momento da gravação; músicas — quando Goiá e seus convidados interpretam canções dedicadas a seu interlocutor; e encerramento — quando ele se despede e faz suas considerações finais. A linguagem é marcada pelo emprego abusivo do diminutivo (*cachêzinho, humildezinha, simplezinha, joinha, musiquinha, letrinhas, pouquinho, menininha, filhinha, amiguinha* etc.), para despertar sensações de afetividade, intimidade e, sobretudo, modéstia e simplicidade. Também notável é a preocupação com a correção gramatical — os deslizes são imediatamente corrigidos. Porém, a marca central dessas gravações é o sentimentalismo de uma linguagem que fala de coração para coração.

Na maioria das vezes, as aberturas têm fundo musical instrumental apropriadamente explorado por Goiá — por exemplo, uma fala emotiva é emoldurada por uma música de andamento lento; aberturas festivas são contextualizadas por canções de andamento rápido. Dizemos isso porque, mesmo com o aparente improvisado das gravações, a linguagem e o repertório parecem ser preparados e selecionados, ou seja, improvisava-se conforme um repertório preestabelecido e já dominado por Goiá e convidados, que participam da gravação das mensagens com frequência.

Algumas partes são previsíveis, porque consagradas e conhecidas de todos que ouviam as fitas, a exemplo dos cumprimentos da esposa e dos filhos de Goiá a seus interlocutores — quando Ilda ou as crianças nitidamente liam uma mensagem previamente escrita. Em gravação enviada a Luiz Manoel, Goiá apresenta a esposa: “com aquela mensagem tão pura e sincera aqui está a minha esposa Ilda”:

Olá Dr. Luiz, como vai? Quero aqui por intermédio desta fita agradecer as horas dedicadas a nós, pelas horas que passamos juntos lá na roça. Como é bom ter amigos iguais ao Sr., de alto nível que é, e de uma simplicidade tão grande. Quero-o muito bem como se fosse um irmão, juntamente com sua filha mais velha. Dona Maria Carmem, de uma pureza tão grande e uma bondade, adorei-a mostrando-me suas plantas, suas flores. No meio delas é uma rosa delicada e perfumada. E como a considero! Abraça a seus filhos com o meu agradecimento pela pureza e bondade de todos vocês. (DA SILVA, 1978).

Essa passagem ilustra ainda como, mediante uma aparente deferência na fala de Ilda — tratando o amigo por “Doutor” e mencionando a “simplicidade” de uma pessoa de tão “alto nível” —, Goiá, ao preparar as falas de cada familiar, aproveitava para recobrir o patrono e sua família de elogios.

Em uma fita enviada a “Dr. Heber”, também a filha Mary leu uma mensagem com linguagem próxima da que seu pai empregava:

Dona Elza, Isis, Dr. Heber e todos de Uberaba, através dessa fita tentarei dizer em poucas palavras tudo que quero transmitir. Em primeiro lugar agradeço imensamente pelo gentil tratamento, pela grande atenção que deram a meus pais. Graças a deus onde quer que eles estejam são sempre bem recebidos. Mas a hospitalidade mineira abrange uma doçura incomparável que mexe com nosso eu, não é mesmo? E eu fico muito feliz e satisfeita quando vejo meus pais orgulhosos contando tudo de bom que aconteceu, a beleza imensa dos lugares e a pureza e a bondade de todos vocês para com eles. Eu fico muito agradecida e lamento por não ter ido. Devo confessar até que sinto um pouco de inveja quando eles me contam os momentos felizes e expressam toda a satisfação num brilho de olhar penetrante. Mas se deus quiser em breve terei o mesmo privilégio. Até lá só

peço a Deus que faça com que tudo permaneça de assim para melhor sempre e que ilumine nosso caminho, a cada passo, até que em um deles a gente se encontre e em fim unirmos toda a nossa alegria. Por enquanto só posso dizer obrigada. Quando estivermos juntos poderei dizer muito mais e ouvir também. Um abraço a todos e os votos de muita saúde e paz na estrada da vida. (DA SILVA, 1978).

Com base na análise da documentação produzida por Goiá e no conhecimento que adquirimos de seu estilo de escrita graças ao contato com os documentos, não acreditamos que a referência à “doçura incomparável da hospitalidade mineira que mexe com nosso eu” ou à “satisfação” expressa pelos “momentos felizes por meio de um brilho de olhar penetrante” tenha sido coisa de sua filha Mary. Esses detalhes evidenciados na comunicação e no modo de se relacionar com os patronos de sua carreira compunham a tática de que Goiá se valia para, sedutoramente, negociar os benefícios e favores que aqui mencionamos.

No desenrolar das gravações, sobretudo nas intervenções de Goiá entre uma música e outra, surgem indícios mais claros de tal negociação. Não só o interlocutor direto da mensagem é cumprimentado; muitas vezes, ele incumbe o destinatário da mensagem de levar os cumprimentos do compositor a outros amigos da cidade. Não raro Goiá se dirigia diretamente a outro patrono a quem a fita não foi dedicada, prevendo a circulação de seu conteúdo e evitando qualquer desconforto. Diz Goiá em gravação enviada a Adélia Pereira:

E aproveito para que seja concluída aqui esta mensagem, nessa primeira parte, para enviar também um abraço ao Elias Pena. Elias, meu querido amigo, quando eu for a Coromandel, não sei se será em julho, creio que sim, mas tenho um desejo muito grande em meu coração de passar uns dias aí, na fazenda de vocês, na Fazenda dos Pena, viu? Eu te faço portador, por gentileza, de um abraço ao Seu Alírio, seu tio, Alírio Pena. Ô Alírio, muito obrigado do meu coração pelas gentilezas suas aí, quando a gente aí vai e leva nossos amigos, viu seu Alírio. (DA SILVA, 15 de junho de 1974).

Nessa passagem, Goiá menciona as “gentilezas” prestadas pelo fazendeiro e ex-prefeito de Coromandel Alírio Herval Pena, quando os artistas de sua comitiva chegaram a Coromandel, e revela o desejo de visitar a fazenda da família em sua próxima estada na cidade — uma visita como forma de retribuição.

Em fita enviada a Osvaldo Caixeta, da cidade de Lagamar, após uma série de interpretações musicais e elogios infundáveis ao “amigo-irmão” e à cidade, Goiá encontra a ocasião propícia para mencionar o acerto de um cachê para realizar um show na cidade:

E olha, Osvaldo Caixeta, fala aí pra turma, viu? Pra confirmar aquele cachezinho aí; cachê que nós combinamos aí na Festa de São Brás, viu? Irá eu, o Evangelista e o Hélio Pereira. Então, aproveitando e mandando pro cêis viu gente? Do Goiá, do Evangelista e do Hélio Pereira, nós que marcamos tão bem e sentimos em nosso coração até hoje aquela recepção que vocês nos proporcionaram aí em Lagamar. (DA SILVA, 1977).

De forma aparentemente despretensiosa, Goiá revela sua intenção de fazer um show na cidade; para que isso acontecesse, restava Osvaldo confirmar, com os patrocinadores e contratantes, o “cachezinho” que haviam combinado.

A maneira de se comunicar com os patronos era amigável, intimista e despretensiosa. Em meio a elogios feitos por Goiá, seus familiares e artistas que participavam das gravações, os agradecimentos, os novos pedidos de favores e as negociações de benefícios artísticos eram tratados com naturalidade e discrição. Como salientamos, suas táticas de retribuição e negociação eram sedutoras porque dava respeito, prestígio e notoriedade aos patronos: Goiá lhes pedia opinião sobre as letras, adotava títulos que lhe indicavam, fazia músicas com temas que lhe sugeriam, dava-lhes parceria nas composições e compunha músicas para poemas de autoria deles. Eram sedutoras, também, porque ele citava o nome dos patronos em diversas canções: Elias Pena e Oduvaldo Pereira, em “Piadas de minha terra”; Arquimedes Castro, em “Chapadão”; Jorival, em “Natal em Goiás”; José Calixto e Sebastião Caetano, em “Tipos populares de minha terra”; Pedro Ozelim, em “Meus amigos

do sul de Minas”; e Bariani Ortencio, em “Visita a Goiás” — notemos que os nomes não são só de Coromandel. São parceiros de Goiás em composições: Osvaldo Alfaiate, em “Luz de minh’alma”; e Luiz, Manoel em “Noite estrelada” (poema de Luiz Manoel musicado por Goiás). Outro indício dessa negociação era que, na gravação de cada fita cassete enviada, havia um “convidado especial”: um artista que Goiás apresentava como estando ali para cumprimentar e cantar para o destinatário da mensagem. Eram artistas em início de carreira e outros com algum “tempo de estrada”, mas ainda sem grande sucesso ou notoriedade no gênero sertanejo — alguns se projetaram depois, a exemplo de Valdery e Mizael e João Mineiro e Marciano.

Desse modo, Goiás fazia dos patronos participantes do processo de produção musical e conselheiros capazes de interferir em sua obra, pois ele acatava muitas opiniões e sugestões deles. Daí a distinção e notoriedade advindas do recebimento dessas fitas, que eles reproduziam e divulgam em espaços distintos de sua sociabilidade. Das gravações dedicadas a Jorival — “amigo-irmão” da cidade de Brasília (encarregado de levar as canções de Goiás e outros artistas ao escritório da censura) —, participaram convidados como Marciano, Taguai, Evangelista, Valdery, Mizael, Tatuí e Os Marajás; nas gravações enviadas a Adélia e Sinval Pereira, tomaram parte Hélio Pereira, Pirany, Evangelista, Crioulo e Carreirito; a gravação enviada ao doutor Heber, médico de Uberaba com quem Goiás iniciava um tratamento, contou com Hélio Pereira, apresentando as interpretações de Goiás e Ilda; na gravação destinada a Osvaldo Alfaiate, estavam Os marajás, Evangelista e Hélio Pereira; enfim, a gravação enviada a Luiz Manoel tinha a presença do violeiro Julião Saturno e continha as “primeiras audições” de músicas compostas e interpretadas por Goiás para a trilha sonora do filme “A vingança do Chico Mineiro”.

Dito isso, acreditamos ter ampliado a compreensão de como Goiás, sedutoramente, negociava, com seus patronos, os favores e benefícios artísticos; e mais: estamos convencidos de que a relação entre eles não foi construída sob a égide da dominação unilateral, pois a análise das fontes apontou a existência de uma dependência mútua entre artista e patronos — aquilo que Thompson denominou de “reciprocidade num campo de forças comum” (THOMPSON, 1998, p.

78). Goiás construiu seu relacionamento com Coromandel calcado numa fronteira tênue entre a cidade como fonte de inspiração poética e o interesse pelo apoio do patronato local.

A gravação do disco “Goiá interpreta suas canções em duas vozes” foi uma realização de valor para suas ambições artísticas — menos pelo investimento financeiro, e mais pelo resultado publicitário, ou seja, pela visibilidade que a autoria de uma obra em carreira solo lhe deu. A exposição alcançada consolidou, de vez, seu nome no cenário da música sertaneja: junto com as músicas gravadas por duplas de várias regiões do país, a participação em programas de rádio e os shows, o disco lhe trouxe o reconhecimento do público e o legitimou como um dos mais prestigiados compositores da música sertaneja. A gravação desse disco permitiu a Goiás manter no repertório canções dedicadas à natureza, ao campo e às cidades do interior (repertório residual). Isso reforçou sua representação de compositor “de raízes” rurais. Da ligação com Coromandel, vieram ainda a dupla Peão e Peãozinho — financiada por Sinval — e o Trio Gerson, Coutinho e Silvani. Embora não tenham atingido o estrelato, esses artistas ajudaram a consolidar o nome de Goiás em meio ao público das regiões onde iniciavam a carreira.

Em vez de só ficar esperando favores de seus patronos, Goiás buscou com afincos o reconhecimento público. Por exemplo, para divulgar sua obra, ele apresentava, nas ondas do rádio amador, a “Hora do Goiás”, programa em que contava histórias, declamava versos e interpretava as mais recentes composições. Nas rádios comerciais de várias regiões do país, ele estimulou a veiculação de programas que irradiavam suas canções, a exemplo do “Encontro com Goiás” — o “compositor mais famoso e querido do hemisfério sul” —, transmitido aos sábados, das 7h às 7h30, pela rádio Popular de Campos do Jordão.

Com a exposição e o prestígio, Goiás subiu alguns degraus na hierarquia artística. Além de ampliar a demanda por seus próprios shows, consolidou-se como agenciador de duplas em início de carreira: sua responsabilidade era agendar shows para as duplas e fazê-las conquistar a confiança de diretores de gravadoras que lhes

assegurasse a gravação de um LP. A reputação alcançada lhe permitiu, também, ter mais vantagens na negociação de suas composições: as de maior qualidade eram reservadas a duplas famosas ou de sucesso assegurado; as que ainda não tinham a garantia de uma boa vendagem eram destinadas a duplas menos promissoras.

Outra tática para auferir mais rendimentos com as composições era incentivar a gravação da mesma música por vários intérpretes. Canções como “Saudade de minha terra” tiveram tantas gravações que seria quase impossível enumerar todos os fonogramas — Goiá afirmou, em entrevista, que ela tinha sido gravada 43 vezes até 1981. Da análise dos fonogramas arrolados, podemos concluir que a maioria das gravações de músicas inéditas foi feita por duplas de sucesso consolidado ou por duplas que despontavam como promissoras, tais como Zilo e Zalo, Belmonte e Amaraí, Durval e Davi, João Mineiro e Marciano, Waldery e Mizael, Chico Rei e Paraná. Para duplas expressivas em regiões específicas, às vezes eram reservadas composições inéditas, mas de potencial criativo menor — além disso, elas deveriam gravar outras canções já lançadas e de sucesso assegurado.

Táticas e negociações

Este grande repertório de táticas utilizadas para negociar em diferentes circunstâncias (junto a artistas, radialistas, empresários, gravadoras, patronos) uma série de benefícios para sua carreira, indica-nos como na relação entre criação e mercado, a viabilização de um projeto artístico implicava que outras ideias e/ou ideais fossem abandonados, momentânea ou definitivamente. Ainda assim, as fontes sobre as quais nos debruçamos, fornecem evidências significativas de que estas negociações acarretaram certa margem de autonomia artística a seus projetos e a sua obra. Tudo isso nos leva a inferir, que não estamos, no caso analisado, diante de uma situação de “total perda de autonomia e criatividade do artista sertanejo em sua obra” (CALDAS, 1979, p. 17).

Ao afirmar isso, não negamos que, na disputa por interesses artísticos e econômicos, haja uma relação desigual de forças entre artistas e gravadoras. Mas entendemos que alguns trabalhos sobre a música sertaneja enfatizam um suposto controle da indústria fonográfica sobre intérpretes e compositores na produção musical, como o de Waldenyr Caldas, que estuda a música sertaneja na cidade de São Paulo na década de 1970. Para Caldas, nos primeiros anos da música sertaneja, “quando a indústria cultural ainda não tinha açambarcado a sua totalidade, quando ela ainda era expressão cultural de uma coletividade homogênea, os compositores sertanejos eram mais ou menos livres para escolher e explorar os temas de suas canções” (CALDAS, 1979, p. 3) Com a inserção definitiva da música sertaneja na indústria fonográfica, a perda completa dessa autonomia teria sido inevitável, e

[...] o resultado foi o progressivo crescimento da música sertaneja enquanto “novo estilo musical” e a conseqüente perda de autonomia por parte de seus compositores e cantores, que passavam a produzir não aquilo que sabiam e queriam, mas o que lhes era determinado por elementos especializados em mercadologia, por elementos “especializados” em detectar o gosto popular [sic]. (CALDAS, 1979, p. 5).

Tal afirmação é algo mecânica e simplista, por sugerir que determinações impostas pelas gravadoras fossem aceitas automática e passivamente pelos artistas sertanejos. Ela desconSIDERA a existência de pontos comuns entre o interesse dos artistas e o das gravadoras, ou seja, reduz esses fatores à imposição destas àqueles (referimo-nos, sobretudo, à ampliação do público, que resulta em rendimentos financeiros maiores). Também pressupõe que só as gravadoras exerciam os poderes que pesavam sobre a produção musical sertaneja.

A nosso ver, atribuir superpoderes à indústria fonográfica significa descartar da análise um leque complexo de relações sociais de poder, pois o campo de forças que permeiam essa produção musical não é composto apenas pela relação entre artistas (intérpretes, compositores e músicos) e gravadoras. Como vimos, embora o grande centro de produção e difusão da música sertaneja fosse a cidade de São Paulo, esse gênero musical não estava desvinculado das regiões

interioranas de onde vinha a maior parte dos artistas e onde estavam seus patronos e padrinhos artísticos. Essas relações sociais de poder entre artistas e patronato serviam a interesses mútuos: se prestigiavam e distinguiram os patronos, davam aos artistas uma autonomia relativa quanto ao mercado. No caso de Goiá, ao gravar seu LP, ele pôde escolher parte do repertório; ao mesmo tempo, a gravação lhe deu reconhecimento para comercializar diversamente suas composições entre os intérpretes do gênero e ampliar a demanda por seus shows.

Assim, a relação com a indústria fonográfica é um jogo em que os artistas ganham e perdem, avançam e retrocedem; mas muitos produzem suas obras com base na negociação por uma margem de liberdade artística – num mercado que busca cada vez mais a expropriação da autonomia criativa. A produção musical, de fato, não surge só de definições pessoais e isoladas do autor, mas também de diálogos e negociações mais amplas com a diversificada rede de interesses e poderes que perpassam o campo do mercado musical.

Referências

CALDAS, Waldenyr. **Acorde na aurora**: música sertaneja e indústria cultural. São Paulo: Editora Nacional, 1979.

CHARTIER, Roger. Mecenato e Dedicatória. In: **Formas e sentido**. Cultura escrita: entre distinção e apropriação. Campinas: Mercado das Letras; Associação de Leitura do Brasil, 2003.

DA MATTA, Roberto. **Carnavais, malandros e heróis**. 6ª edição. Rio de Janeiro: Record, 1997, p. 218-238.

DA SILVA, Gerson Coutinho [GOIÁ]. **Carta enviada a Dr. Nivaldo**. São Paulo, 13 de agosto de 1974.

DA SILVA, Gerson Coutinho [GOIÁ]. **Carta enviada a Sinval Pereira**. São Paulo, 5 de dezembro de 1978.

DA SILVA, Gerson Coutinho [GOIÁ]. **Carta enviada a Sinval Pereira.** São Paulo, 5 de dezembro de 1978.

DA SILVA, Gerson Coutinho [GOIÁ]. **Carta enviada a Sinval Pereira.** São Paulo, 26 de julho de 1968.

DA SILVA, Gerson Coutinho [GOIÁ]. **Carta enviada a Sinval Pereira.** São Paulo, 11 de setembro de 1968.

DA SILVA, Gerson Coutinho [GOIÁ]. **Carta enviada a Sinval Pereira.** São Paulo, 6 de dezembro de 1968.

DA SILVA, Gerson Coutinho [GOIÁ]. **Carta enviada a Sinval Pereira.** São Paulo, 5 de setembro de 1969.

DA SILVA, Gerson Coutinho [GOIÁ]. **Carta enviada a Sinval Pereira.** São Paulo, 21 de novembro de 1969.

DA SILVA, Gerson Coutinho [GOIÁ]. **Carta enviada a Sinval Pereira.** São Paulo, 12 de fevereiro de 1970.

DA SILVA, Gerson Coutinho [GOIÁ]. **Carta enviada a Sinval Pereira.** São Paulo, 12 de fevereiro de 1970.

DA SILVA, Gerson Coutinho [GOIÁ]. **Carta enviada a Sinval Pereira.** São Paulo, 12 de fevereiro de 1970.

DA SILVA, Gerson Coutinho [GOIÁ]. **Fita cassete enviada a Adélia Pereira.** São Paulo: 15 de junho de 1974. 1 cassete sonoro.

DA SILVA, Gerson Coutinho [GOIÁ]. **Fita cassete enviada a Heber.** São Paulo: [197-]. 1 cassete sonoro.

DA SILVA, Gerson Coutinho [GOIÁ]. **Fita cassete enviada a Luiz Manoel.** São Paulo: 1978. 1 cassete sonoro.

DA SILVA, Gerson Coutinho [GOIÁ]. **Fita cassete enviada a Osvaldo Alves da Silva.** São Paulo, 1977. 1 cassete sonoro.

DA SILVA, Gerson Coutinho [GOIÁ]. **Gravação de uma sessão musical na residência de Goiá por ocasião de uma visita de Jorival.** São Paulo: [197-]. 1 cassete sonoro.

DA SILVA, Gerson Coutinho [GOIÁ]. **Mensagem à minha terra**. São Paulo, fevereiro de 1970.

DARTON, Robert. **O grande massacre de gatos**: e outros episódios da história cultural francesa. Rio de Janeiro: Graal, 1986.

ENTREVISTA com Benizário Pereira de Souza, o Zalo. Mogi Mirim - SP, 13 de fevereiro de 2008. 1 cassete sonoro.

ENTREVISTA com Expedito José Rocha, o Davi. Campinas - SP, 22 de fevereiro de 2008. 2 cassetes sonoros.

ENTREVISTA com Gildemar José Rocha, o Durval. Campinas - SP, 22 de fevereiro de 2008. 2 cassetes sonoros.

ENTREVISTA com Osvaldo Alves Alfaiate. Coromandel - MG, 8 de outubro de 2005. 1 cassete sonoro.

ENTREVISTA. Goiá. In: **Carabandela**. Coromandel, ano 1, n. 0, janeiro de 1981.

GENTE DA GENTE: doze anos sem Goiá. Produção: JN Produções. Uberaba: TV Regional/Rede Manchete, 1993. 1 vídeo cassete (90 min), son., color.

GERSON, Coutinho e Silvani. **Carabandela**. Coromandel, p. 3, março de 1982.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

PANFLETO. "Sonhar de novo". Coromandel, 1970.

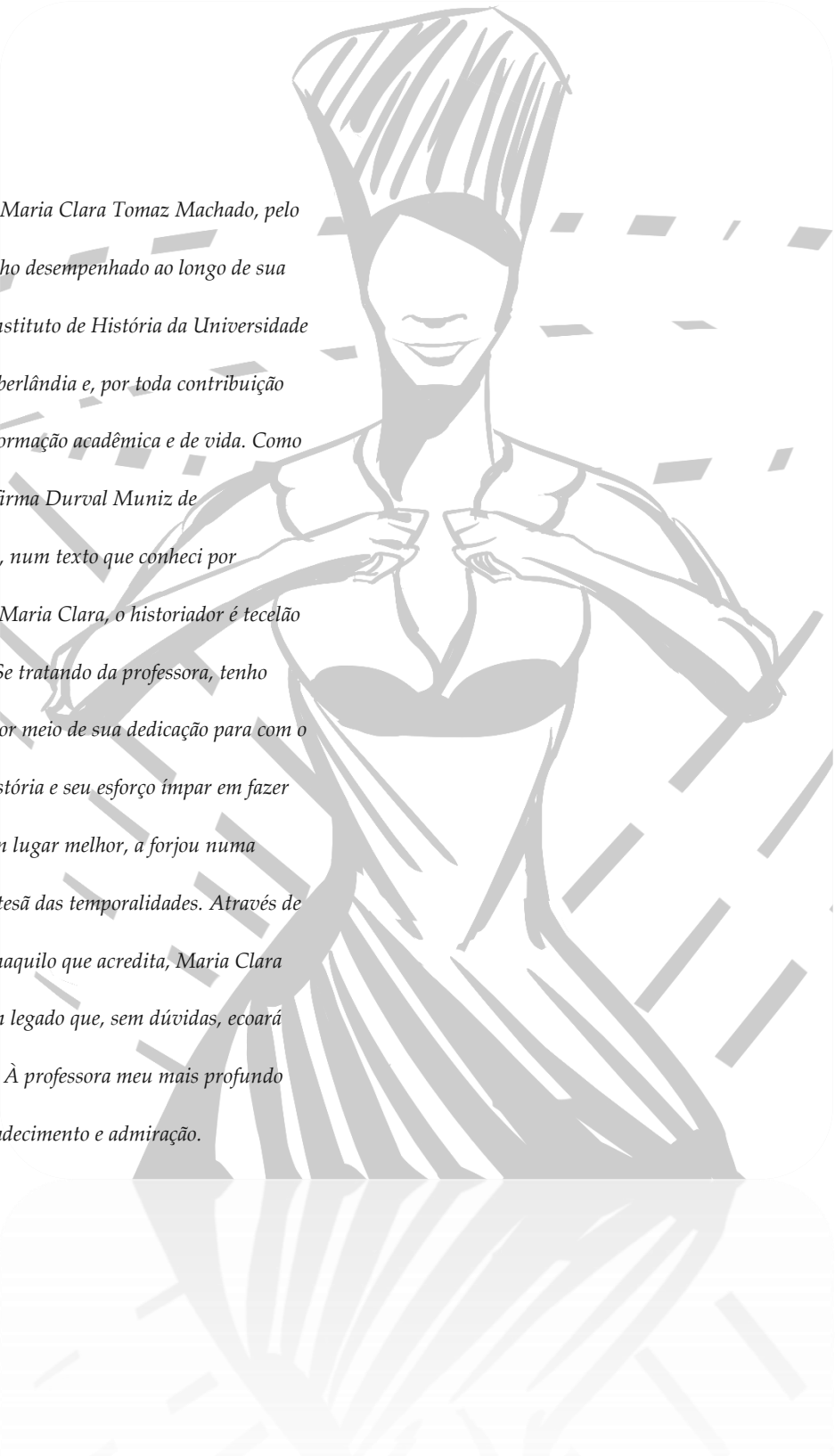
PANFLETO. Ao povo de Coromandel e região circunvizinha: "Saudade de minha terra" & "Saudade de Coromandel". Coromandel, 1969.

PANFLETO. Aos coromandelenses. Para sua meditação: "Poente da vida" & "Sonho de criança". Coromandel, 1969.

PANFLETO. Para Coromandel conhecer: Canção do meu adeus. Coromandel, 1968.

THOMPSON, Edward Palmer. **Costumes em comum**: estudos sobre a cultura popular tradicional. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

WILLIAMS, Raymond. **Cultura**. 2ª edição. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000.



À professora Maria Clara Tomaz Machado, pelo exímio trabalho desempenhado ao longo de sua atuação no Instituto de História da Universidade Federal de Uberlândia e, por toda contribuição para minha formação acadêmica e de vida. Como muito bem afirma Durval Muniz de Albuquerque, num texto que conheci por indicação da Maria Clara, o historiador é tecelão dos tempos. Se tratando da professora, tenho certeza que por meio de sua dedicação para com o ensino de História e seu esforço ímpar em fazer do mundo um lugar melhor, a forjou numa habilidosa artesã das temporalidades. Através de sua entrega naquilo que acredita, Maria Clara construiu um legado que, sem dúvidas, ecoará por gerações. À professora meu mais profundo respeito, agradecimento e admiração.

Régis

O Projeto Mulheres de Fé enquanto instrumento paradigmático da Lei 10.639/03

Régis Rodrigues Elisio

Introdução

Apesar de a Constituição de 1988 ter garantido o direito à liberdade religiosa a todos os cidadãos, sabemos que, no Brasil, dado as questões estruturais que configuram a sociedade do presente, às religiões de matriz africana tem sido alvo de constantes ataques motivados por concepções racistas que ainda persistem no país. Crimes que vão desde injúrias infringidas contra adeptos da religiosidade negra, até a destruição de templos e assassinatos de sacerdotes e sacerdotisas de matriz africana, têm sido violências progressivas nesse contexto. Por esse motivo, muitos pesquisadores têm se desdobrado no sentido de identificar as possíveis causas que corroboram para esta realidade, bem como traçar perspectivas para pôr fim ao que se denominou de intolerância religiosa no Brasil.

Entre o conjunto de medidas apontadas para findar com este contexto hostil, muitos sujeitos sociais, intelectuais e agentes políticos em geral, tem apostado no investimento na Educação como alternativa para redução dos crimes de racismo religioso. Acredita-se que por meio da formação de consciência adquirida através do ensino, os indivíduos passem a compreender a religiosidade a partir da perspectiva do *outro*. Minimizando, dessa forma, as ocorrências acometidas às religiões de matriz africana.

Levando em consideração esta perspectiva, a tão citada Lei 10.639/03 que garante a obrigatoriedade do ensino de História e Cultura Afro-brasileira nos estabelecimentos educacionais, se revela enquanto uma potência para difusão acerca das práticas

afro-brasileiras, como também na qualidade de uma alternativa para redução dos crimes de racismo religioso no país. Todavia, ainda que esta legislação esteja vigente desde 2003, constata-se que o conteúdo das Relações Étnico-raciais não está consolidado nos currículos dos estabelecimentos educacionais. Exemplo disto, é o fato de o município de Uberlândia/MG, após Ação Civil Pública (ACP), movida pelo Ministério Público Estadual (MP-MG), ter sido a primeira cidade condenada pelo não cumprimento desta legislação nas escolas da rede municipal e estadual, no Brasil.

Diante desta realidade, convém destacar que foi pensando nestas circunstâncias que, no ano de 2016, quando em cumprimento ao Plano de Gestão 2013-2016, a Universidade Federal de Uberlândia (UFU), por meio da Resolução 02 do Conselho de Extensão, Cultura e Assuntos Estudantis (CONSEX), criou o programa Ações Formativas Integradas de Apoio ao Ingresso no Ensino Superior (AFIN) com o objetivo de disponibilizar à comunidade, apoio escolar aos estudantes concluintes do 3º ano ou egressos do Ensino Médio da rede pública, na forma de curso preparatório para os processos de seleção de ingresso no ensino superior, instituiu entre as disciplinas obrigatórias ofertadas pelo programa, o ensino de Educação para as Relações Étnico-raciais.

Fundamentada nas Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana, lançada em outubro de 2004, pelo Ministério da Educação (MEC), por indicação do Conselho Nacional de Educação (CNE), esta disciplina tem por objetivo atender com o estabelecido na Lei 10.639/03, citada anteriormente. No entanto, as ações que cooperaram para o cumprimento desta legislação, em nossos dias, somam um pélogo de trabalhos realizados, sobretudo, nas duas últimas décadas, com o objetivo de

instrumentalizar os professores da educação básica para formação na temática em questão.

Elencamos aqui o projeto coordenado pela professora Maria Clara Tomaz Machado, desenvolvido no Laboratório de Pesquisa em Cultura Popular e Vídeo-documentário (DOCPOP), do Instituto de História (INHIS) da UFU, intitulado *Mulheres de Fé e de Festa: Ação afirmativa, audiovisual voltadas para a salvaguarda da memória ancestral*, financiado com recursos capitaneados via edital do Programa de Extensão Universitária (PROEXT) do MEC.

Nesta ação, após dois anos de pesquisa em campo, com terreiros de religiões de matriz africana (Umbanda e Candomblé), foi elaborado um vídeo-documentário denominado *Agô, minha mãe – Mulheres de Fé no Triângulo Mineiro (2018)* e organizado a coletânea *Mulheres de Fé: Urdiduras no Candomblé e na Umbanda (KATRIB et al., 2018)* que, no geral, apresenta um compilado de artigos que abordam a atuação das mulheres nas religiões afro-brasileiras no Triângulo Mineiro.

Além de dar visibilidade a sujeitos sociais que, historicamente, estiveram à margem da historiografia, o projeto supracitado revelou-se enquanto material didático para uso na educação básica. Esta descoberta foi possível a partir da experiência enquanto professor de Educação para as Relações Étnico-raciais do programa AFIN e, mais precisamente, é neste ponto que pretendemos nos aprofundar.

Educação para as Relações Étnico-raciais – Um relato de experiência docente

Conforme introduzido anteriormente, em 2016, a Universidade Federal de Uberlândia (UFU), ao estruturar o curso preparatório de apoio ao ingresso no ensino superior, – o Programa de Ações Formativas Integradas (AFIN), – somou-se às instituições de ensino que têm apostado na inclusão da disciplina de Educação para as Relações Étnico-raciais (ERER) como método de implementação da Lei 10.639/03. Por esse motivo, além das disciplinas obrigatórias do Ensino Médio, foi acrescentado ao currículo do cursinho, o estudo das relações étnico-raciais.

No ano de 2017, quando cursava os períodos finais de graduação em História na UFU, depois de aprovado em processo seletivo, assumi integralmente a regência das aulas de Educação para as Relações Étnico-raciais, do Programa AFIN, na Escola de Extensão, da Pró-reitoria de Extensão e Cultura da UFU.

Considerando que se trata de um cursinho pré-vestibular disponibilizado pela universidade, é grande a procura dos estudantes para ingressarem no programa. Contudo, o projeto prioriza alunos em situação de vulnerabilidade socioeconômica. Assim, pessoas que dificilmente teriam acesso a um curso preparatório para provas de vestibular, tem a oportunidade de se organizarem para concorrer as vagas das Instituições de Ensino Superior.

O projeto AFIN trabalha com as disciplinas tradicionais do Ensino Médio, sendo Biologia, Filosofia, Física, Geografia, História, Matemática, Português, Química, Sociologia, além de oferecer Inglês, Espanhol, Literatura, Redação e, o maior diferencial do programa, em cumprimento a Lei 10.639/03, o curso de Educação para as Relações Étnico-Raciais.

Devido meu contato com o Núcleo de Estudos Afro-brasileiros (NEAB) da UFU desde os primeiros períodos da graduação, sempre estive engajado nas pesquisas voltadas para a

temática das relações étnico-raciais. Sendo assim, no momento em que tive conhecimento da vaga para professor de Educação para as Relações Étnico-raciais, no programa AFIN, me inscrevi para que pudesse assumir a regência desta disciplina.

Logo no primeiro dia de aula, durante a apresentação coletiva organizada pela coordenação do AFIN, apesar de alguns desconhecerem do que se tratava esta disciplina, a maioria dos estudantes se animaram com a oportunidade de discutir os conteúdos propostos pela matéria de Educação para as Relações Étnico-raciais.

Tendo em vista que o projeto AFIN é um programa voltado para os processos seletivos de ingresso nas universidades, foi preciso adequar o material utilizado num modelo que contemplasse a metodologia das aulas dos cursinhos. Assim, sob supervisão da coordenação do AFIN, orientações do Núcleo de Estudos Afro-brasileiros, módulos da especialização em Educação para as Relações Étnico-raciais ofertados pela Faculdade de Educação, a Formação a Cor da Cultura e, utilizando do acúmulo das pesquisas realizadas quando fui estagiário no Projeto Mulheres de Fé e de Festa (2016), adequei os conteúdos para a proposta do pré-vestibular.

As primeiras aulas foram dedicadas à legislação a respeito da Educação para as Relações Étnico-raciais em contraponto com a situação do município de Uberlândia/MG. Para isto, trabalhamos com as Leis 10.639/03 que garante o ensino de História e Cultura Afro-brasileira e, a 11.645/08 que estende a obrigatoriedade desta temática ao ensino sobre as comunidades indígenas. Os alunos sentiram-se à vontade para apresentar algumas experiências do Ensino Médio, sobretudo, em relação ao não cumprimento destas legislações. Em relação à cidade de Uberlândia, muitos ficaram sobressaltados com o fato do município ser a primeira cidade

brasileira condenada pelo não cumprimento da Lei 10.639/03 nas escolas de educação básica.

Nas aulas seguintes, discutimos sobre o conceito de Racismo e seus desdobramentos na sociedade brasileira. Para isto, utilizamos do texto do pesquisador Michel Wieviorka com os conceitos de racismo estrutural, racismo cultural e racismo institucional, além de usar estes estudos como base para desconstrução de um pensamento equivocado sobre “racismo reverso”. Por fim, trabalhamos com os textos de Oracy Nogueira para entender como se dão as relações raciais no Brasil a partir do entendimento do preconceito de marca, abordado pelo autor.

Durante as aulas de Educação para as Relações Étnico-raciais no Programa AFIN, pontuamos também a Cultura Afro-brasileira. Visto que muitos estudantes já conheciam e/ou participavam do Congado e da Capoeira, procuramos abordar uma cultura desconhecida pela maioria das pessoas. Assim, optei por abordar os Jongos, Calangos e a Folias de Reis. Tendo em vista que as questões sobre religiosidade negra perpassavam por quase todas as aulas, discutimos também as religiões de matriz africana e o racismo religioso no Brasil. Para este último conteúdo, estavam previstas duas aulas, todavia, devido aos desdobramentos dos debates, utilizamos o dobro da carga horária planejada. Na organização destas aulas, recorri ao material utilizado no Projeto Mulheres de Fé, sendo os textos da pesquisadora Mãe Carmem Prisco, especialista em Educação, para estudarmos a formação das religiões de matriz africana no Brasil e desmistificar algumas deturpações presentes no imaginário de muitos brasileiros. Nestas aulas, conhecemos casos de racismo religioso no Brasil e como esta realidade reflete na mentalidade de um país que ainda não sabe lidar com as diferenças. Alguns estudantes que frequentavam a religiosidade negra compartilharam com os colegas o cotidiano de

preconceito vivenciado por eles, principalmente, no ambiente escolar.

Nas primeiras turmas em que abordamos o conteúdo sobre as religiões de matriz africana, o documentário *Agô, Minha Mãe* (2018), desenvolvido ao longo do projeto Mulheres de Fé, ainda não havia sido lançado. Por esse motivo, as aulas acerca desta temática estiveram, majoritariamente, embasadas nas pesquisas que realizei quando estagiava no projeto Mulheres de Fé. Uma vez que continuo atuante no projeto AFIN ocupando o cargo de professor de Educação para as Relações Étnico-raciais desde 2017, nas turmas do primeiro semestre de 2018, foi possível apresentar o documentário e, inclusive, sortear alguns exemplares da coletânea *Mulheres de Fé: Urdduras no Candomblé e na Umbanda* entre os alunos.

Depois de apresentado o documentário e trabalhado trechos de artigos da coletânea do projeto Mulheres de Fé com os estudantes do programa AFIN, foi possível realizar uma avaliação comparativa entre as turmas de 2017 que tiveram contato somente com as discussões teóricas a respeito da temática, em relação as turmas de 2018 que conheceram os materiais do projeto Mulheres de Fé.

Apesar do engajamento das turmas de 2017, no que diz respeito a religiosidade afro-brasileira, os debates dentro de sala estiveram carregados de pré-conceitos que, exigiam cautela para desmistificar. Em determinados momentos, principalmente no noturno, as discussões acaloravam-se entre adeptos das religiões de matriz africana (que eram minoria) e protestantes, em geral. Por vezes os debates caíam em concepções ideológicas e era preciso mediar no sentido de retomar para o cerne das discussões: o direito constitucional da liberdade religiosa e as práticas de racismo religioso. Todavia, mesmo diante desse cenário, foi possível

avançar no sentido de introduzir um entendimento a respeito da liberdade religiosa do *outro*. Ao final do curso, durante avaliação da disciplina de Educação para as Relações Étnico-raciais, foi possível perceber nas colocações dos estudantes, maior consciência a respeito da sociedade em que estão inseridos e, entendimento sobre a maneira pela qual o racismo estrutural (Wieviorka, 2007) se organiza para atacar e menosprezar a cultura afro-brasileira e seus congêneres. Destaco nas avaliações dos estudantes os comentários sobre as religiões de matriz africana que, revelaram um processo de construção de respeito e concepção de novos olhares para com a comunidade dos terreiros.

Em relação a turma de 2018, o cenário não foi tão diferente do ano anterior. Os conflitos e disputas ideológicas vieram à tona e, semelhantemente, houve necessidade de mediações/intervenções. No entanto, utilizando do documentário *Agô, minha mãe* (2018) e dos textos da coletânea elaborados no projeto Mulheres de Fé, na condição de professor, constatei maior facilidade na inserção dos conteúdos sobre religiosidade negra na sala de aula. Acredito que isto se deve pelo fato de os materiais paradidáticos utilizados estarem, em certa medida, mais próximos da realidade dos estudantes. Uma vez que o projeto Mulheres de Fé debruçou-se sobre as religiões de matriz africana na região do Triângulo Mineiro e, mais precisamente, na cidade de Uberlândia/MG, era perceptível maior interesse por parte das turmas em aprofundar na temática e compreender a situação da cidade em que estão.

Em momentos específicos, alunos do turno da tarde, por exemplo, apontavam que as gravações haviam ocorrido em bairros que conheciam, mas até o momento, não tinham ciência da existência de casas de matriz africana naquele território. Outro fato interessante que agitou todas as turmas, foi a informação de que

no município uberlandense existem, em média, seiscentos templos religiosos de matriz africana (Lima, 2018). Quando este ponto foi levantado, aproveitamos para trabalhar a questão da invisibilidade dos terreiros e os motivos que corroboram para esta realidade.

Todavia, o fato dos materiais do projeto Mulheres de Fé serem facilitadores para o conteúdo de História e Cultura Afro-brasileira em sala de aula, não se restringe por ter sido realizado em Uberlândia/MG. Através do documentário as lideranças de terreiros puderam utilizar de um veículo de mídia para levar sua mensagem a diferentes lugares. Assim, as discussões tomaram *corpo, rosto e voz*. As pessoas que diariamente sofrem com as práticas do racismo religioso tiveram a oportunidade de expor sua cultura e reivindicar seu direito à liberdade de culto. Assim, foi possível perceber a sensibilização nos expectadores acerca das dificuldades enfrentadas por pessoas que desejam, simplesmente, expressar sua *fé*.

Semelhante a turma de 2017, os resultados do curso foram positivos e, foi possível identificar maior compreensão dos estudantes na temática trabalhada. Todavia, sobretudo, por intermédio do documentário, as turmas de 2018 posicionaram-se de forma mais empática em relação a situação dos adeptos da religiosidade negra, visto que acompanharam mais de perto o cotidiano do povo de *axé*.

Todo o contexto, reforça a necessidade do cumprimento da Lei 10.639/03 para conscientização dos estudantes por meio de uma Educação para as Relações Étnico-raciais e, revela, também, o potencial dos produtos do projeto Mulheres de Fé enquanto instrumento paradidático acessível a educação básica.

Depois de apresentadas às questões ligadas a África e aos Afro-brasileiros, os estudantes realizaram uma atividade sobre os temas abordados ao longo do curso. Posteriormente, em

cumprimento a Lei 11.645/08 dedicamos a segunda parte da disciplina, para o estudo das comunidades indígenas no Brasil. Todavia, não é nosso objetivo aprofundarmos nesta experiência aqui. No geral, todas as aulas de Educação para as Relações Étnico-raciais foram marcadas pela participação das turmas, o que nos leva ao entendimento de que, para além de uma necessidade do nosso tempo, cumprir a Lei 10.639/03 é também de interesse dos próprios estudantes.

Considerações sobre a Lei 10.639/03: Educação para as Relações Étnico-raciais

Desde a aprovação da Lei 10.639/03 que garante a obrigatoriedade do ensino de História e Cultura Afro-brasileira nos estabelecimentos educacionais, tem se falado da importância em abordar as relações étnico-raciais nas salas de aula. Porém, como falamos anteriormente, quinze anos depois da promulgação desta legislação, ainda existem obstáculos que impedem o seu cumprimento. Em relação a esta realidade, podemos destacar três pontos que se apresentam como os principais desafios a serem enfrentados para efetivação da Educação para as Relações Étnico-raciais: Formação docente, carga horária e material didático-pedagógico.

O primeiro dos desafios surge da incompletude da formação docente no sentido de preparar os profissionais da educação a lidar com o conteúdo dentro de sala de aula. Ainda que muitas vezes o foco para cumprimento da Lei 10.639/03 esteja voltado para educação básica, não podemos deixar de pontuar o fato de os centros de formação de professores, em geral, não trabalharem com educação das relações étnico-raciais ao longo dos cursos de licenciatura, por exemplo.

Num estudo acerca da interlocução entre *educação, cultura, identidade negra e formação de professores*, Nilma Lino Gomes (UFMG), evidencia as ausências na formação dos professores para lidar com as diferenças étnico-raciais dentro do ambiente escolar. No texto intitulado *Educação, identidade negra e formação de professores/as*, publicado na revista *Educação e Pesquisa*, em São Paulo, no mesmo ano de aprovação da legislação supracitada (2003), a autora, utilizando-se de relatos de pessoas com cabelos crespos, enfatiza o quanto a Escola não está preparada para conviver com a diversidade étnico-racial, configurando-se enquanto um espaço apavorante para a comunidade negra.

Ainda que a educadora esteja focada em abordar, especificamente, o corpo negro no ambiente escolar, Gomes nos traz elementos que possibilitam traçar o contato dos professores com a temática das relações étnico-raciais e os possíveis desdobramentos desta relação no cotidiano da Escola. Tendo em vista que maioria dos profissionais de ensino não possuem contato com este conteúdo, emerge na superfície das discussões os motivos para que a Lei 10.639 não esteja sendo cumprida dentro das salas de aulas.

Em 2012, Nilma Lino Gomes lançou outro artigo abordando a Lei 10.639/03, desta vez, apresentando uma leitura mais recente acerca da Educação para as Relações Étnico-raciais na escola. No texto intitulado, *Relações Étnico-Raciais, Educação e Descolonização dos Currículos*, publicado na revista *Currículo sem Fronteiras*, além de pautar o universo entorno do cumprimento desta legislação, a autora dedica-se a uma análise dos currículos tanto da educação básica como do ensino superior que, dado a inserção obrigatória da História e Cultura Afro-brasileira nos conteúdos programáticos, acabou por gerar tensões entre os

formuladores de políticas educacionais, gestores e cursos de formação de professores.

Portanto, a descolonização do currículo implica conflito, confronto, negociações e produz algo novo. Ela se insere em outros processos de descolonização maiores e mais profundos, ou seja, do poder e do saber. Estamos diante de confrontos entre distintas experiências históricas, econômicas e visões de mundo. Nesse processo, a superação da perspectiva eurocêntrica de conhecimento e do mundo torna-se um desafio para a escola, os educadores e as educadoras, o currículo e a formação docente. Compreender a naturalização das diferenças culturais entre grupos humanos por meio de sua codificação com a idéia de raça; entender a distorcida relocalização temporal das diferenças, de modo que tudo aquilo que é não-europeu é percebido como passado (Quijano, 2005) e compreender a resignificação e politização do conceito de raça social no contexto brasileiro (Munanga e Gomes, 2006) são operações intelectuais necessárias a um processo de ruptura epistemológica e cultural na educação brasileira. Esse processo poderá, portanto, ajudar-nos a descolonizar os nossos currículos não só na educação básica, mas também nos cursos superiores. (GOMES, 2012).

Assim, a autora aponta para a necessidade de enfrentar os conflitos característicos desta transformação que, de acordo com a educadora, resultará numa nova proposta curricular, capaz de contemplar grupos historicamente excluídos e, ao mesmo tempo, dar visibilidade a outros olhares, capacitados para romper com o chamado *eurocentrismo*. Ainda de acordo com Nilma Lino Gomes, todos esses processos de transformações, sobretudo, no campo da ciência, resultarão na elaboração e efetivação de um programa educacional descolonializado, *grosso modo*, desprendido das lentes do colonizador branco-europeu. Todavia, certamente, este processo não tem avançado na maneira e velocidade ideais.

Outro desafio a ser enfrentado para cumprimento da Lei 10.639/03 que elencamos aqui, diz respeito a carga horária das disciplinas obrigatórias na educação básica. Uma vez que a

legislação não prevê tempo mínimo para desenvolvimento do conteúdo de História e Cultura Afro-brasileira nos currículos do ensino médio e fundamental, afirmando, simplesmente, que os conteúdos *serão ministrados no âmbito de todo o currículo escolar, em especial nas áreas de Educação Artística e de Literatura e História Brasileiras*, sem regulamentar de forma mais precisa a maneira pela qual este conteúdo deveria ser trabalhado, é evidente a fragilidade da lei no sentido de garantir sua efetivação.

Sobre a Lei 10.639/03, convém ressaltar que tão importante quanto o texto legal publicado pelo Planalto, são as mensagens de veto que compõe os anexos desta legislação. Como por exemplo, o texto que acrescentava o terceiro parágrafo no artigo 26-A da Lei de Diretrizes e Bases da Educação (LDB) que, no geral, impunha as disciplinas de História do Brasil e Educação Artística no Ensino Médio, a reserva de pelo menos 10% (dez por cento) do currículo voltado para os conteúdos exigidos na lei.

Certamente, a reserva deste quantitativo é baixa em comparação com a carga horária dada as outras disciplinas. Porém, evidencia que minimamente tentou-se regulamentar a aplicação do conteúdo para garantir a efetividade da legislação. Todavia, o trecho mencionado acabou suprimido do texto final da lei.

Recentes discussões no campo da Educação, tem apontado para a necessidade de incluir na grade curricular uma disciplina específica para trabalhar os conteúdos exigidos pela Lei 10.639/03. Algumas instituições de ensino têm implementado o curso de Educação para as Relações Étnico-raciais, como forma de garantir o ensino de História e Cultura Afro-brasileira nas salas de aula. Todavia, este ainda é um movimento isolado, que carece, principalmente, de apoio das esferas de poder para sua definitiva estruturação e nacionalização.

Por fim, resta-nos apontar o terceiro e último ponto que integra o conjunto dos principais desafios que selecionamos para efetivação da Lei 10.639/03: o material didático. Durante a realização da *IV Conferência Nacional de Promoção da Igualdade Racial* (CONAPIR), realizada em Brasília/DF, tive a oportunidade de participar enquanto representante/delegado do estado de Minas Gerais e, por coerência de formação, integrei o eixo temático que discutia questões sobre a Educação.

No geral, a maioria dos que participavam daquele espaço eram profissionais da educação por formação. Todavia, para meu espanto e de alguns que ali estavam, uma das questões colocadas quando avaliada a efetivação da Lei 10.639/03, foi a “ausência de materiais didático-pedagógicos” que colaborassem com o trabalho do professor. Certamente, houve um tempo em que eram poucos os recursos didáticos que possibilitavam aos professores da educação básica trabalhar com o conteúdo de História e Cultura Afro-brasileira. Exemplo disto, é o documentário *Jongos, Calangos e Folias: Música Negra, Memória e Poesia*, lançado em 2005, na cidade do Rio de Janeiro que, apresenta uma das primeiras propostas para o ensino de História e Cultura Afro-brasileira para a educação básica, em cumprimento a Lei 10.639/03.

Dirigido pelas professoras Hebe Mattos e Martha Abreu, ambas professoras da linha Memória, África, Escravidão, do Departamento de História do Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, da Universidade Federal Fluminense (UFF), o projeto foi desenvolvido pelo Laboratório de História Oral e Imagem (LABHOI/UFF) e o Núcleo de Pesquisa em História Cultural (NUPEHC/UFF), financiado via edital pela Petrobrás, tendo como objetivo principal, suprir com a carência de materiais disponibilizados para trabalhar estes conteúdos em salas de aula.

Juntamente com o documentário, foi produzido também, um artigo das pesquisadoras Mattos e Abreu, intitulado *Jongos, registros de uma história*, publicado no livro *Memória do Jongo - As gravações históricas de Stanley J. Stein (Vassouras, 1949)*, organizado pela historiadora Silvia Hunold Lara e o antropólogo Gustavo Pacheco, lançado em 2007, pela editora Folha Seca, para atender com a necessidade de formar os professores na temática.

Ambos os trabalhos tinham por objetivo apresentar os resultados das pesquisas sobre o Jongo, Calango e a Folia de Reis, manifestações culturais característica das comunidades quilombolas da região do Vale do Paraíba, localizada na divisa entre São Paulo e Rio de Janeiro, habitada por descendentes diretos de africanos escravizados no final do século XX. Citamos a existência deste material aqui por entender que se trata de um dos trabalhos precursores no ensino das relações étnico-raciais específico para educação básica.

Todavia, de lá para cá, anos se passaram e muitos outros materiais foram desenvolvidos para atender com a necessidade de produzir trabalhos adaptáveis para o ensino médio e fundamental em História e Cultura Afro-brasileira. Dessa forma, surge um impasse. Ao relacionarmos a quantidade de materiais sobre História e Cultura Afro-brasileira elaborados, sobretudo, desde 2005, com a queixa dos professores que participavam da IV CONAPIR, em 2018, chegamos à conclusão de que ao contrário do que foi colocado por alguns profissionais da educação na conferência, o problema não está na “falta de materiais didáticos” e, sim, no fato de os materiais produzidos não estarem chegando até as pontas, ou seja, nas mãos dos professores de 1º e 2º graus.

Levando esta perspectiva em consideração, pode-se concluir que no que diz respeito ao desafio do material didático-pedagógico para cumprimento da Lei 10.639/03, requer do poder

público, ações que favoreçam o envio dos materiais que tem sido produzido, bem como a formação dos profissionais da educação para trabalhar com os conteúdos previstos na legislação. Pois, é com formação continuada, produção e distribuição de materiais voltados para História e Cultura Afro-brasileira, somado a institucionalização da disciplina de Educação para as Relações Étnico-raciais que caminharemos, de fato, em direção ao entendimento de como se dão as relações étnico-raciais no Brasil e a necessidade de transformação social.

Referências

GOMES, Nilma Lino Gomes. Relações étnico-raciais, educação e descolonização dos currículos. **Currículo sem Fronteiras**, v.12, n.1, pp. 98-109, Jan/Abr. 2012. ISSN 1645-1384

GOMES, Nilma Lino. **Educação, identidade negra e formação de professores/as**: um olhar sobre o corpo negro e o cabelo crespo. Educ. Pesqui. 2003, vol.29, n.1, pp.167-182. ISSN 1517-9702.

FERNANDES, Felipe Bruno Martins. **Assassinatos de travestis e “pais de santo” no Brasil**: homofobia, transfobia e intolerância religiosa. In: Saúde em Debate • Rio de Janeiro, v. 37, n. 98, p. 485-492, jul/set 2013.

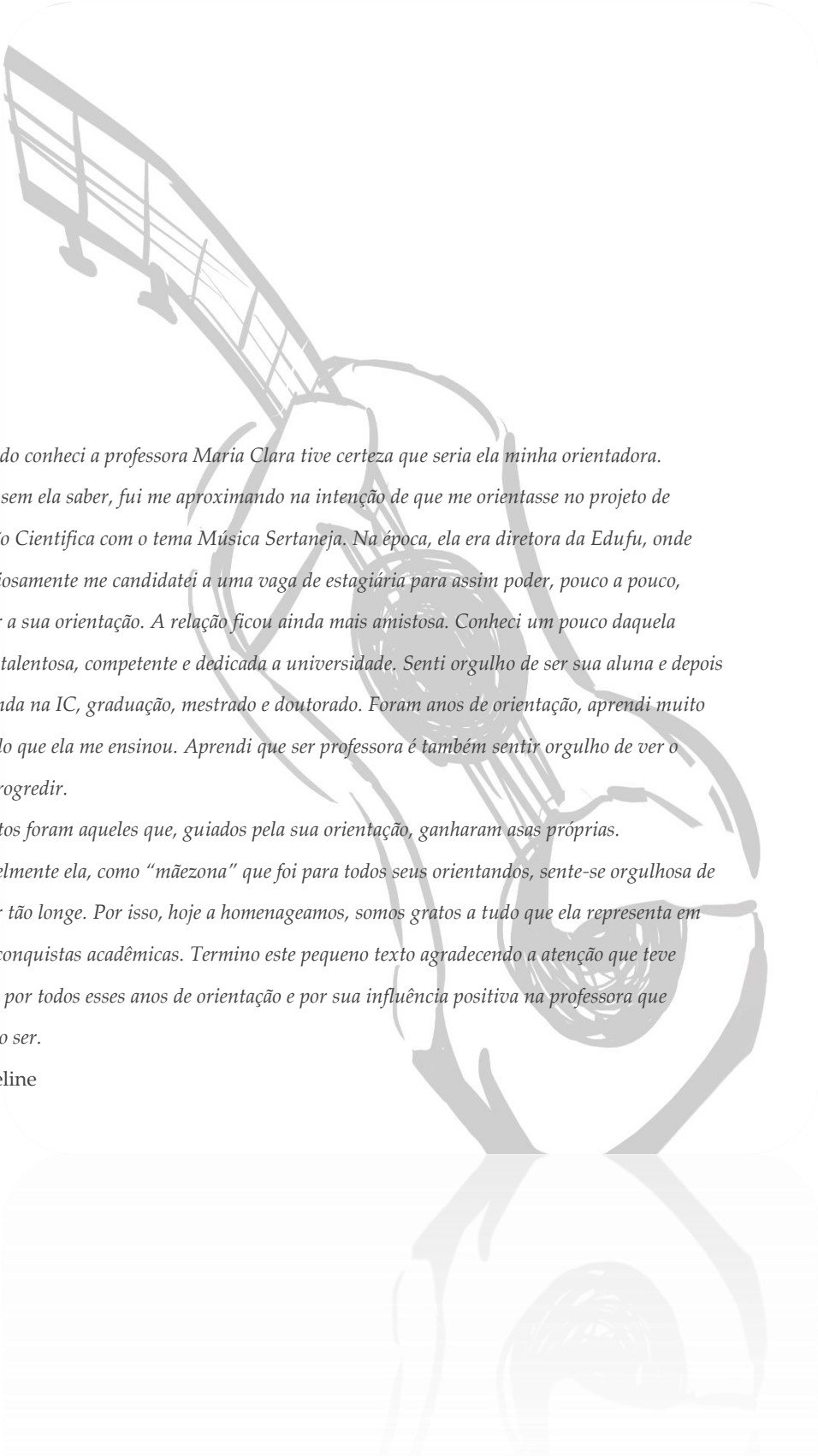
MIRANDA, Ana Paula Mendes de. **Entre o privado e o público**: considerações sobre a (in)criminação da intolerância religiosa no Rio de Janeiro. Anuário Antropológico/2009 - 2, Rio de Janeiro, 2010: 125-152.

WILLEMAN, Estela Martini e LIMA, Guiomar Rodrigues de. O preconceito e a discriminação racial nas religiões de matriz africana no Brasil. **Revista UNIABEU Belford Roxo V.3 Nº 5 setembro/ dezembro 2010**.

QUINTANA, Eduardo. Intolerância religiosa na escola: O que professoras filhas de santo tem a dizer sobre esta forma de violência. **Itabaiana: Gepiadde**, Ano 07, Volume 14 | jul./dez. de 2013 ISSN: 1982-3916

PIRES, Álvaro Roberto. A hora de rodar a baiana! Preservação das matrizes de origem africana na religiosidade brasileira contra a intolerância. **Revista África e Africanidades** - Ano I - n. 2 – Agosto. 2008 - ISSN 1983-2354

LUI, Janayna de Alencar. Os rumos da intolerância religiosa no Brasil. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, 28(1): 206-215, 2008.



Quando conheci a professora Maria Clara tive certeza que seria ela minha orientadora. Mesmo sem ela saber, fui me aproximando na intenção de que me orientasse no projeto de Iniciação Científica com o tema Música Sertaneja. Na época, ela era diretora da Edufu, onde pretensiosamente me candidatei a uma vaga de estagiária para assim poder, pouco a pouco, solicitar a sua orientação. A relação ficou ainda mais amistosa. Conheci um pouco daquela mulher talentosa, competente e dedicada a universidade. Senti orgulho de ser sua aluna e depois orientanda na IC, graduação, mestrado e doutorado. Foram anos de orientação, aprendi muito com tudo que ela me ensinou. Aprendi que ser professora é também sentir orgulho de ver o outro progredir.

E tantos foram aqueles que, guiados pela sua orientação, ganharam asas próprias. Provavelmente ela, como “mãezona” que foi para todos seus orientandos, sente-se orgulhosa de vê-los ir tão longe. Por isso, hoje a homenageamos, somos gratos a tudo que ela representa em nossas conquistas acadêmicas. Termino este pequeno texto agradecendo a atenção que teve comigo, por todos esses anos de orientação e por sua influência positiva na professora que pretendo ser.

Jaqueline

“Dos valores negativos” da música sertaneja: a coluna de Joaquim Pacheco na desqualificação da vertente moderna da canção rural

Jaqueline Souza Gutemberg

[...] examinando os males advindos da ingenuidade com que o público vem aceitando a falsa música sertaneja, comprometendo a difusão da verdadeira e permitindo a infiltração de compositores e artistas preocupados exclusivamente com lucros fáceis, mediante a exploração de temas pouco recomendáveis e ritmos que nos são estranhos, denunciamos a falta de escrúpulos e audácia ilimitada com que agem esses elementos perniciosos não só a boa música regionalista como os próprios artistas.

PACHECO (1959, p. 52)

Foi com uma abordagem carregada de critérios depreciativos da variante moderna da música caipira que J. Pacheco teceu suas críticas. Anunciando o que ele chamou de *valores negativos* da música sertaneja, esse crítico musical desenvolveu uma conhecida e polêmica conceituação sobre esse tipo de música que despontava no rádio e no disco¹. No período que compreende os anos de 1950 a 1970 o processo de urbanização e modernização se intensificou e de certa forma passou a modificar a relação com os produtos da cultura rural, que se dirigiu a um público mais amplo e a um espaço de circulação novo. Nessa nova ambientação, a música dita caipira circulou e se modificou, vivendo a sua experiência com o moderno, já experimentada por outros gêneros musicais como a Jovem Guarda. Aqui a (des) territorialização e os novos hibridismos, como salientou Roberto Zan (2004), possibilitou a construção de uma nova

¹ Esse discurso apresenta-se na coluna Música Sertaneja publicada na Revista Sertaneja pela Editora Prelúdio no período de 1958 a 1960.

representação para a música caipira, que se reveste de raiz (GUTEMBERG, 2013), num sensível diálogo entre campo e cidade, construído sob o signo das nostalgias. Entretanto, vale lembrar, que o discurso de valorização das tradições caipiras nesse período esteve alinhado a um movimento regionalista e nacionalista, quando reforçou uma caracterização das manifestações e práticas tradicionais do rural como verdadeiras expressões da cultura popular brasileira, deixando de percebê-las em movimento no contexto da modernização e urbanização do país, e desconsiderando o fato de que, em sua migração e diálogo com o moderno, essas expressões não mais faziam sentido para à vida na cidade.

A referência de J. Pacheco para a construção de suas críticas em defesa da tradição rural, não poupa rotulações para a música caipira (ou cabocla como ele chama)² como portadora de uma tradição, inserindo a música rural no campo de uma cultura autóctone que sofre com as interferências do mundo moderno sobretudo, da cultura de massa. Aí se criou, por parte de críticos e artistas, um abismo entre música sertaneja e música caipira, tendo como termo determinante a contaminação pelos ritmos estrangeiros. Afinal, ela rompe com o que a valoriza enquanto produção da cultura nacional. Aliada aos novos parâmetros de produção e circulação de música, a rural passa a fazer parte da consolidação da indústria fonográfica no Brasil, como produto a ser consumido pelas massas. Esse fato possibilita o surgimento de uma variante moderna da música rural, consumida agora pelo público citadino, ressignificada, fazendo sentido a esses novos consumidores.

Nesse contexto de produção e incorporação aos novos meios de comunicação de massa, o meio artístico se divide uns em defesa da tradição rural, outros aceitando as novas roupagens. Entretanto, alguns se dirigiram a essas duas vertentes, elaborando um repertório eclético, de abordagem raiz, mas utilizando das novas sonoridades.

² Críticas escritas na coluna Dos valores negativos da música sertaneja, da Revista Sertaneja entre os anos de 1958 e 1960 (GUTEMBERG, 2018).

Foi o caso do compositor José Fortuna (1928-1983),³ que conseguiu fazer circular a sua obra tanto no meio radiofônico, em programas dedicados ao público rural, quanto na produção fonográfica, nos selos específicos criados pelas grandes gravadoras para inserir a música sertaneja no mercado de discos, sobretudo com a música romântica, melancólica, embaladas por ritmos latino-americanos como as guarânias e polcas paraguaias (GUTEMBERG, 2018). Uma leva de compositores e cantores se dirigiu a esses novos ritmos, em função da popularidade que alcançou no Brasil na década de 1950 em diante, nas vozes de grandes intérpretes como Cascatinha e Inhana e dos renomados Raul Torres e Florêncio, por exemplo. Por esse motivo, pela crença na descaracterização, se constrói uma divisão entre música caipira e sertaneja em que o novo, na falta de qualificação melhor, foi a incorporação de novos ritmos, instrumentos e poética à música tradicional rural. Diante disso, muitos intérpretes, compositores e ouvintes da época expuseram seus ressentimentos e críticas em torno dessas inovações. Destinados à variante moderna da música caipira (e também a seus intérpretes e compositores), esses questionamentos eram formas de tentar requerer para a música caipira o *status* de autóctone, original. Inicia-se, então, na perspectiva de Nepomuceno,

[...] um abismo intransponível entre os dois mundos – o da música tradicional e o da sertaneja moderna, que agora ganhava sua forma mais acabada. Foi nessa época que os puristas inventaram adjetivos pouco amigáveis para defini-los (seus intérpretes), como sertanejos (NEPOMUCENO, 1999, p. 198).

O traçar de uma linha divisória entre música sertaneja e música caipira enfatizou o discurso de descaracterização dessa última, em função das influências tecnológicas e musicais que o sertanejo

³ José Fortuna foi radialista, cantor, compositor, ator e dramaturgo. Sua obra é composta por mais de 2000 composições, além de cerca de 40 peças teatrais. Como artista de circo, criou a Companhia Teatral Os Maracanãs, atuando na cena do teatro popular paulista, sobretudo nos circos teatros. Além disso, foi um dos mais renomados versionista da música sertaneja de vertente moderna.

absorveu e, a partir disso, ganhou novos contornos. Até então a música caipira tinha como característica vital a sua relação com as experiências rurais, religiosas e mundanas. No contexto do êxodo rural essa música se rearranjou numa experiência musical eminentemente nova. Ainda assim, como vimos, no espaço da cidade ela se reordenou e se realizou também como um elemento de comunicação que permitia ao homem do campo relembrar o seu passado e se reconhecer nessa música. Contudo, ela não se conservou inalterada.

Talvez caiba aqui uma discussão acerca da vitalidade da cultura popular. Como afirma Machado,

[...] A cultura é um processo dinâmico, não podemos pensar as suas transformações como deterioração. A ideia de preservar, de valorizar não pode desconhecer as mudanças ocorridas não só na coreografia como também no significado das práticas culturais frente às alterações históricas em que a cultura está inserida. É preciso que se pense a cultura no plural e no presente, como uma forma de representação viva e dinâmica das classes populares. [...] a modernidade, as novas formas de relações de trabalho, de mercado e de consumo, a tecnologia, a informática, os meios de comunicação de massa, enfim, vão ser incorporados de alguma forma ao imaginário popular, possibilitando aquilo que Certeau denomina de “invenção do cotidiano”. (MACHADO, 1997, p. 340).

Assim, nem sempre as formas tradicionais deixam de conviver com as modernas, até porque a indústria cultural⁴ (COELHO, 1997, p.

⁴ De acordo com Teixeira Coelho, a Indústria Cultural surge como fenômeno da industrialização. Seus princípios são “[...] os mesmos da produção econômica geral: uso crescente da máquina, submissão do ritmo humano ao ritmo da máquina, divisão do trabalho, alienação do trabalho. Sua matéria-prima, a cultura, não é mais vista como instrumento da livre expressão e do conhecimento, mas como produto permutável por dinheiro e consumível como qualquer outro produto [...]”. Na linha da argumentação frankfurtiana, segundo Coelho, os produtos da Indústria Cultural produzem doutrinação, o que “reduz ou elimina o sentido de responsabilidade individual, considerada fundamento da democracia. Nesse sentido, a Indústria Cultural é vista não como veículo de difusão da cultura, mas, pelo contrário, como modo de impedir o acesso à cultura por destruir formas culturais populares e filtrar

217-218) tem por tendência abraçar o popular e torná-lo produto de consumo do mercado capitalista.

É possível observar que quando a música sertaneja invade o mercado fonográfico tornando-se apenas sertaneja, muitos rótulos e reinvenções aparecem, tal como sertanejo brega, sertanejo universitário e sertanejo raiz. Esse último, segundo Machado, foi uma aposta em ganhar um segmento intelectualizado nos anos de 1980, por meio de artistas como Almir Sater, Pena Branca e Xavantinho, Renato Teixeira, entre outros. (MACHADO; REIS, 2010).

Na produção de José Fortuna essa diferenciação entre música caipira e sertaneja (moderna) não é tão rígida. A versatilidade dessa produção condiz com a postura do artista no cenário musical sertanejo. Podemos classificá-lo como um compositor que transita entre o que seriam as duas vertentes do sertanejo: moderno e caipira. Os estilos musicais presentes na sua obra demonstram as diferentes facetas do artista que, em diferentes tempos e momentos de composição, se abre para inovações do gênero e, paralelamente a isso, mantém uma estrutura poética voltada para o rural. Essa maleabilidade de José Fortuna no modo de compor e em sua estética performática colocaria em desconforto a obstinação de alguns críticos do gênero sertanejo, pela distinção radical que eles mesmos delinearam entre o sertanejo e o caipira.

Tal distinção suscitou um extenso debate em torno dessa questão. Após as décadas que sucederam os anos de 1950 foi que, juntamente com a inserção de novos instrumentos e ritmos modernos, como já dissemos, percebeu-se a predominância de temas que se deslocaram paulatinamente da poesia singela sobre o cotidiano rural, refugiando-se em temas mais urbanos. Também a tessitura (andamento) dessa música sofreu significativas modificações, visíveis no seu andamento musical e na composição dos arranjos. Novos instrumentos já haviam sido incorporados como o violão, a sanfona (por volta da década de 1940) e mais tarde – a partir dos anos de 1970

a produção passível de entrar em seu mecanismo, impedindo a crítica aos modos culturais predominantes”.

– a guitarra e o piston (CALDAS, 2005). Sobre tais influências na música sertaneja desse período, Marta Ulhôa explicita que:

[...] Em meados dos anos 1940 surgem modificações na música sertaneja com a introdução de instrumentos (harpa, acordeon), estilos (duetos com intervalos variados, estilo mariachi) e gêneros (inicialmente a guarânia e a polca paraguaia, e mais tarde o corrido e a canção rancheira mexicanos). Surgem novos ritmos como o rasqueado (andamento moderado entre a polca paraguaia e a guarânia), a moda campeira e o pagode (mistura de catira e recortado). A temática vai ficando gradualmente mais amorosa, conservando, no entanto, um caráter autobiográfico. (ULHÔA, 2004, p. 60).

As críticas em torno da cisão entre música caipira e música sertaneja nos interessa na medida em que os discursos endossam uma ideia de música sertaneja moderna como um produto massificado, sem nenhuma vinculação com o universo rural, de pouca qualidade musical e textual, atributos que permitem indiscriminadamente identificar o perfil de seu público. Para essa vertente, esse gênero musical se inclina para as relações de mercado, definindo seus produtores e divulgadores como “gananciosos”. Da nossa perspectiva, essa inclinação não se resume simplesmente a uma produção que atende o mercado. Como vimos, ela também se enquadra como um diálogo entre seus produtores (no caso os compositores) e sua relação com a cidade. Neste caso, ela elucida também a sensibilidade com que eles falam de suas experiências e não simplesmente descaracterizam uma expressão da cultura popular em função de lucro. São essas algumas observações que temos a respeito da reportagem de J. Pacheco na epígrafe deste capítulo. Salta aos olhos nessa reportagem, e em outras mais, a enfática análise dos valores positivos que a música sertaneja deixa de portar. Dessa forma, para J. Pacheco,

[...] os ritmos alienígenas gravados por artistas caboclos têm obtido altas vendas de discos, graças, unicamente, ao seu ritmo. Se o leitor se der ao trabalho de examinar detidamente seu conteúdo poético e a feita espantosamente abjeta de algumas letras de músicas gravadas, ficará até surpreso e sem compreender como tais absurdos têm sido admitidos pela

censura. São números em que o valor intrínseco inexistente e que só vencem graças ao que possuem em valores negativos, ingenuamente aceitos no sentido inverso. (PACHECO, 1959, p. 25).

Essa produção de uma música rural vinculada ao mercado de bens culturais (ORTIZ, 2001)⁵ aparece nesses discursos saturada de negatividade e, no caso da reportagem, é inaceitável a consolidação de um segmento musical sertanejo aberto às novas experiências rítmicas e temáticas com que os novos compositores, produtores e intérpretes - rotulados de inescrupulosos - passam a interagir.

O que a reportagem da Revista Sertaneja não revela é que essa coluna *Música Sertaneja* aparece afinada com os discursos da época que enxergaram um gênero em processo de descaracterização, incentivando a formação de um público consumidor manipulado pelas novidades da indústria cultural, contaminada por modismos estrangeiros, consumismo desmedido e imposição de costumes que não são reconhecidos. O que se delinea nessas críticas são os aspectos da música caipira apreciados: a relação com o rural, a visão de homem do campo, puro, inocente, compondo um universo idealizado.

As décadas de 1960-70 revelam as variações desse idealismo construindo representações variadas do rural e do homem do campo. Dessa forma, entendemos que a essa construção de sentidos são tecidas atribuições que só se explicam quando inseridas em um contexto sociocultural próprio. São representações conceituais que devem ser contextualizadas e podem variar de acordo com as estruturas de sentimentos, as formas de produção, tecnologias, mercado de seu tempo. O rural é (re)significado tanto quanto o urbano passa a ser colonizado na poética que lhe diz respeito.

Sobre essas variações de sentidos, Roberto Zan alerta que, no contexto político da década de 1960, a noção de homem do campo embrutecido constrói-se ao lado de uma visão política. Para o autor,

⁵ ORTIZ, Renato. **A moderna tradição brasileira** – cultura brasileira e indústria cultural. São Paulo: Brasiliense, 2001.

Nos anos de 1960, quando ganhou destaque na cultura brasileira a ideologia nacional-popular, com traços do ideário marxista das organizações de esquerda, o camponês era visto como integrante do “povo”, sujeito potencial da ‘revolução brasileira’, ao lado do proletariado urbano e de setores sociais médios. Composições ligadas ao segmento da canção de protesto como “A estrada e o violeiro”, de Sidney Muller, “Ponteio”, de Edu Lobo, e “Disparada”, de Geraldo Vandré e Téo de Barros, revelam o sentido que se atribuía ao homem do campo nesses anos de forte politização da cultura no Brasil. (ZAN, 2008, p. 06).

Essa análise de Zan sobre o homem do campo nos convida a uma abordagem também variada do sentido de rural, até então percebido como “atrasado”. A partir dos anos de 1960, a ideia da música caipira como o “som da terra” traz a noção de um universo rural romantizado, camuflando seus conflitos. É importante considerar que essa idealização de um campo feliz nas concepções de J. Pacheco e de outros que dela compartilham se redefine num contexto que apreende música caipira como representante de um mundo rural harmônico. Assim, a reportagem no final dos anos de 1950 romantizava um mundo rural coeso, o qual sintoniza homem e natureza, e o campo como o lugar de estabilidade das relações humanas. Tal imagem se contrapõe às análises de Zan. Segundo ele, tendo em vista que, a partir da década de 1970:

[...] a sociedade brasileira viveu sob o regime ditatorial militar e que, ao mesmo tempo, sofreu o impacto da constituição do mercado de bens simbólicos e da forte integração da indústria cultural, ocorre uma certa despolitização do rural, que passou a ser associado à ideia de refúgio utópico das contradições do mundo moderno e de *locus* de práticas culturais simples, bucólicas e revestidas de forte aura de “autenticidade”. (Ibidem. p. 06).

A contraposição aqui decorre do fato de Pacheco investir contra as modernidades, crendo firmemente que o rural é de fato o lugar da pureza, enquanto para Zan ele é apenas o lugar ideológico, isento de conflitos sociais. No final da década de 1950, J. Pacheco expõe o início de um debate sobre essa idealização do rural na concepção de uma “verdadeira” música cabocla. As divergentes

opiniões sobre a consolidação do gênero sertanejo no mercado exibem os desentendimentos entre duplas sertanejas, a crítica, os produtores e divulgadores musicais e público consumidor a respeito desse processo. Todo esse debate destilou opiniões, assim como a de J. Pacheco, na tentativa de compreender (ou não) as novas relações que se impunham entre o gênero, o mercado fonográfico e a “incipiente sociedade de consumo urbano-industrial” (ORTIZ, 1988, p. 113). De qualquer forma, essas preocupações estavam no seio de uma mudança significativa que apontava uma nova dimensão no campo da produção de cultura e do mercado dos bens culturais no Brasil.

Nesse viés, na postura de J. Pacheco, a caracterização da música sertaneja como um produto massificado é pejorativa. Sua preocupação com a arte cabocla se aproxima de uma perspectiva folclorista que, para Ortiz, se cola ao “argumento da tradição como fundamental na orientação das atividades que se voltam para a preservação da memória, dos museus, das festas populares” (ORTIZ, 1998, p. 163). Corresponde aos ideologismos românticos que procuravam as raízes nacionais a fim de estabelecer o terreno da identidade nacional (Ibidem, p. 161).

No entanto, essa postura defensora deixa de lado uma reflexão importante sobre a moderna sociedade que se constrói com uma noção de integração nacional consideravelmente nova. A procura por essa essência da cultura nacional caminha em sentido contrário ao das novas bases que estão ancoradas na indústria cultural. Ela não se efetua em sentido romântico e, sim, mercadológico. Essa é uma questão fundamental para as análises de Ortiz, para quem:

A Indústria Cultural adquire, portanto, a possibilidade de equacionar a identidade nacional, mas reinterpretando-a em termos mercadológicos; a ideia de “nação integrada” passa a representar a interligação dos consumidores potenciais espalhados pelo território nacional. Nesse sentido, se pode afirmar que o nacional se identifica ao mercado; à correspondência que se fazia anteriormente, cultura nacional-popular, substitui-se uma outra, cultura mercado-consumo. (Ibidem, p. 165).

É a partir dessas diretrizes que se configura uma reorientação artística no cenário sertanejo, interpretada, a princípio, como uma atitude desnaturalizadora do sentido essencial de música caipira como objeto da cultura popular⁶ (ORTIZ, 1988, op.cit, p.160). Iniciava-se um processo em que “a música caipira perderia seu elemento resistente e rude com a total fusão da indústria cultural aos valores rurais” (SANT’ANNA, 2000, p. 34).

Existia uma recusa em perceber a música sertaneja como tradição popular, entendendo o caipira migrante como sujeito sem raízes, razão de sua despolitização. Como salienta Alonso, “a geração de esquerda revolucionária buscava camponeses que de ‘fato’ representassem as camadas populares” (ALONSO, 2012, p. 444) e o ex-camponês, figura conformista, sem preocupação com os rumos políticos do país, correspondia ao que denominava “alienado”. Foi esse também o discurso de José de Sousa Martins para a música sertaneja que, na sua concepção, agradava aos ouvidos dos que chegavam do campo (MARTINS, 1975).

O falseamento dos bens culturais do campo veio de um processo maior, na concepção de Martins, de industrialização e urbanização do país, que resultou na proletarização do camponês. A música sertaneja era fruto desse processo de usurpação, pelo capitalismo, das autênticas expressões culturais do povo. Essas abordagens candentes sustentam a cisão entre música caipira e música sertaneja.

Esse apego pelas tradições do mundo rural é incisivamente tratado nas análises mais tradicionais. É uma postura tendenciosa que toma a música caipira como um receptáculo guardião de uma cultura antiga. A postura é também defensora da cultura tradicional rural, beirando a superficialidade nas abordagens que relegam ao espaço do inautêntico a sua variante moderna. O que se considera demérito é a

⁶ O sentido empregado à cultura popular refere-se à sua forma cristalizada no tempo, museificada, “romanticamente idealizada por folcloristas. Dentro dessa perspectiva, o popular é visto como objeto que deve ser conservado em museus, livros e casas de cultura alimentando o saber nostálgico dos intelectuais tradicionais”.

forma mercadológica com que a música sertaneja passa a ser tratada e amplamente divulgada.

Martins é enfático ao analisar esse processo. Critica a modernização do gênero sertanejo como corruptor dos bens culturais do povo (MARTINS, 1975). Um caminho sem volta que coloca o camponês como refém da Indústria Cultural. Uma abordagem semelhante é feita por Caldas quando desenvolve sua distinção entre sertanejo e caipira. Para ele, os artistas e o público da música sertaneja (moderna) se veem atrelados à indústria e aceitam as determinações do mercado em busca de lucro.

O trabalho do autor tem como diretriz básica o fundamento de que a função da “indústria cultural não é a de satisfazer o gosto do público, mais sim a de explorá-lo, ainda que de forma velada. É isso que, evidentemente, ocorre com a música sertaneja” (CALDAS, 1979, p. 02) e, mais ainda, que “standardiza e manipula o gosto do consumidor, reforçando ainda mais o seu suporte ideológico. Ao mesmo tempo, faz com que o consumidor inevitavelmente torne-se dócil e incapaz de fazer exigências” (Ibidem, p. 95).

É dessa postura de Caldas (1979) e Martins (1975) que precisamos discordar. As análises desses autores para o gênero sertanejo reforçam a ideia de que o processo de sua modernização não leva em conta a inventividade de seus artistas e público em reinventá-la de acordo com seus interesses. Ela não perde a capacidade de dialogar com as tradições, com os rituais do passado, mas não o faz de maneira nova. Através dela podemos tomar a dimensão que o sentimento de modernidade assume em suas vidas.

As críticas candentes reduzem os sujeitos participantes a meros fantoches. Nesse caso, presumimos a importância dessa música, criticada por esses intelectuais e também pela mídia da época, que se constrói e faz alusão a um momento importante da história do país, que colocou o migrante em uma nova condição histórica (GUTEMBERG; MACHADO, 2009). Inevitavelmente, ela se faz com os recursos estéticos, cênicos e sonoros próprios de seu tempo.

Nesse refazer da música sertaneja é que a segmentação da Indústria Fonográfica brasileira abriu maiores espaços para a produção e divulgação do estilo, sobretudo após a década de 1960.

Nesse período, a produção de discos sertanejos teve grande impulso à medida que a música se popularizava por canais midiáticos massivos, despertando interesse das grandes gravadoras que se instalavam no Brasil. O período marcou a instalação de várias gravadoras internacionais no país (*majors*), possibilitando a ampliação do mercado para o gênero, explorando-o paulatinamente (VICENTE, 2002, p. 53).

A consolidação da música sertaneja como gênero musical popular retrata um período em que ocorre uma “formidável expansão, em nível de produção, de distribuição e de consumo da cultura; é nessa fase que se consolidam os grandes conglomerados que controlam os meios de comunicação e da cultura popular de massa” (Ibidem, p. 121).

A popularização desse gênero musical a partir dos anos de 1960 esteve fortemente atrelada aos projetos de industrialização e modernização da época, em que as políticas do Estado se envolviam fomentando a produção cultural num processo de promoção, pelas vias estatais, do desenvolvimento capitalista na sua forma mais avançada⁷. Com isso, a produção da música sertaneja se tornava realizável porque contava com uma bem montada estrutura que ligava a crescente racionalização da indústria fonográfica a um suporte tecnológico que assumiu “fundamental importância não só diante do imperativo da coordenação internacional e da flexibilização produtiva, mas também enquanto fonte de uma ampla gama de novos produtos e serviços, bem como de novas vias para a distribuição da produção (especialmente da cultural)” (VICENTE, 2002, p. 18).

⁷ Aqui há que se lembrar não só da internacionalização do capital como também da criação de instituições como a Funarte, Embrafilme, entre outras, sustentadas pela disseminação dos meios de comunicação e por meio da recém criada Embratel.

Se a música sertaneja tornou-se um produto lucrativo, a cultura de massa em si mesma contou com um circuito operacional que tornava interdependentes a indústria de fonogramas, de aparelhos de reprodução sonora a um aparato tecnológico como, por exemplo, a produção de energia elétrica no país. Não obstante esses fatores, o segmento musical sertanejo contava com novos padrões de consumo incentivados pela crescente internacionalização da cultura, movimentando o mercado fonográfico e tornando possível a chegada do disco sertanejo às lojas e lares.

Entretanto, J. Pacheco é detalhista ao analisar as influências rítmicas externas na música rural, por partilhar daquela ideia de autenticidade das expressões culturais do mundo caipira. Para ele, a música caipira é autêntica e por isso mesmo irretocável. Considera-a um gênero representante das artes caboclas que formou um corpo artístico de duplas tipicamente caipiras, ou seja, de estética peculiar, canto duetado em vozes nasaladas, vocabulário próprio. Assim, essas duplas apresentariam uma imagem tecida sobre o jeito simples do matuto. Constrói-se, dessa maneira, uma representação estereotipada das vivências e experiências reais do homem do campo.

São esses elementos que os novos artistas do gênero começam a descartar, na opinião de J. Pacheco. Em função da infiltração de novos ritmos musicais, da ampliação dos novos sentidos e funções, a *nova* música sertaneja apresenta-se cada vez mais mercadológica. Nesse sentido, o crítico sublinha a iniciativa de compositores e intérpretes que se enveredam pela onda moderna da música sertaneja, como se negassem suas raízes:

Alguns bons artistas, sem que deem conta do mal que fazem a si próprios e menos ainda atinando em como fazem perigar a estabilidade do gênero, procuram como justificativa a aceitação do gênero por tais números. Pendendo inadvertidamente para o terreno popular internacional, ao aceitarem em seus repertórios música que foge a tradição cabocla, vão, aos poucos, caminham para o abandono ao gênero que os revelou e ao qual fizeram sua escalada para a popularidade. Vinculados a esse tipo de ritmos, com o correr do tempo encontrarão dificuldades para retornar à nossa

verdadeira música matuta e deparar-se-ão com difíceis alternativas. (PACHECO, 1959, p. 52).

A crítica de J. Pacheco motiva uma análise que viaja no anseio de compreender as mudanças ocorridas no interior da música sertaneja que antes se inclinava para um estilo denominado raiz, carregado de nostalgia e valorização de temas regionais. A princípio, essa música serviu para estabelecer um canal de comunicação - que chamamos de reenraizador - fortemente ancorado pela noção de pertencimento ao universo caipira, expressando um profundo descontentamento com os padrões modernos e urbanos. Em 1970-80 o gênero sertanejo modificou, não só na estética, na performance, na diversidade rítmica, na inovação instrumental, mas, sobretudo, incorporando em sua poética o cotidiano urbano preenchido por novos modos de viver, novas relações sociais, novas formas de criar vínculos afetivos e familiares.

Se considerarmos essas mudanças no interior da música sertaneja, logo perceberemos que muitos de seus produtores não são guiados ingenuamente por essa onda moderna. De certa forma, o saudosismo em relação ao passado, poetiza seus elementos simbólicos e reivindica a sua presença no agora. Essa poetização é feita diante de uma situação de mudança, a partir de lugares indefinidos e da experiência de adaptação aos novos elementos socioculturais. Esse passado idealizado nas composições do estilo raiz de José Fortuna pode, numa das hipóteses, comportar, de certa maneira, uma experiência de adaptação menos dolorosa.

Aparentemente essa idealização como resistência aos padrões urbanos parece fazer sentido. Só assim podemos dizer que os compositores e artistas entre as décadas de 1950 e 1970 destoam dos modismos sonoros e temáticos mais modernos da época em nome de uma reverência ao passado por meio de suas expressões mais típicas. Aqui também podemos notar uma esperteza da mídia em relação a atender um público que, à época, se constituía nas cidades, inclusive como mercado consumidor. Porém, à medida que o país se desenvolve a passos largos – mesmo que não seja favorável a todos os

segmentos sociais e tenha havido uma considerável pauperização social – não há como negar que no Brasil, entre os anos de 1970 e 1980, os padrões citadinos se introjetaram na maneira de pensar, agir e sentir. O momento é de transformação também na forma de viver e de pensar *na* modernidade. E o olhar para o passado por meio da poética da música raiz pode parecer, nesse novo tempo, denunciar um comportamento retrógrado, uma ideia elaborada por “intelectuais metropolitanos” que, na concepção de Williams,

[...] referem-se àqueles que jamais conheceram o meio rural e cuja ignorância, portanto, pode ser identificada, mas também a todos aqueles que herdaram, de fontes muito diversificadas, um velho desprezo pelo camponês, o matuto, o caipira, e que, portanto, têm como moeda corrente todo um repertório acumulado de estereótipos de um mundo rural distante – leite, palha, animais e bosta são as palavras-chave que rapidamente levam à paródia e ao riso. (WILLIAMS, 2011, p. 67).

O Brasil mudava e as pessoas mudavam com ele. Talvez seja por isso que a forma de ver o homem do campo também se alterava. Novaes e Mello apontam para uma oposição entre campo e cidade que já era evidente:

Matutos, caipiras, jecas, certamente eram com esses olhos que, em 1950, os 10 milhões de citadinos viam os outros 41 milhões de brasileiros que moravam no campo, nos vilarejos e cidadezinhas de menos de 20 mil habitantes. Olhos, portanto, de gente moderna “superior”, que enxergava gente atrasada, “inferior”. A vida da cidade atrai e fixa porque oferece melhores oportunidades e acenam um futuro de progresso individual, mas, também, porque é considerada uma forma superior de existência. A vida no campo, ao contrário, repele e expulsa. (MELLO; NOVAES, 1998, p. 573).

O ser exótico, pitoresco, trazido dos mais longínquos rincões do país, sua figura jocosa, sem dentes, com vestimentas esfarrapadas, dialeto peculiar marcaram o homem do campo por décadas. Esse era o fulcro estético das duplas “tipicamente” caipiras, do qual os cantores do final da década de 1950 em diante procuraram se afastar.

Referências:

ALONSO, Gustavo. Jeca Tatu e Jeca Total: a construção da oposição entre música caipira e música sertaneja na academia paulista (1954-1977). **Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar**. São Carlos, v. 2, n. 2, jul./dez.2012.

CALDAS, Waldenyr. **Acorde na aurora**: música sertaneja e indústria cultural. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1979.

_____. Revendo a música sertaneja. **Revista USP**. São Paulo: USP, n. 64, dez./fev. 2004/2005.

COELHO, Teixeira. **Indústria cultural**. In: Dicionário de Política Cultural. São Paulo: Iluminuras, 1997, p. 217-218.

GUTEMBERG, J. S. **A arte polissêmica de José Fortuna**: da música sertaneja ao teatro circense (1948-1083). Tese. (Doutorado) – Universidade Federal de Uberlândia, Programa de Pós-graduação em História, 2018. Disponível em: <https://repositorio.ufu.br/handle/123456789/22465>. Acesso em jun./2018.

_____. **Entre modas e guarânias**: a produção musical de José Fortuna e seu tempo. Dissertação. Mestrado – Universidade Federal de Uberlândia, Programa de Pós-graduação em História, 2013. Disponível em: <https://repositorio.ufu.br/handle/123456789/16466> Acesso em jul./2018.

_____; MACHADO, Maria Clara Tomaz. Cheiro de relva: música sertaneja, desenvolvimentismo e tradição. **Cadernos de Pesquisa do CDHIS (UFU)**, v. 1, n. 41 (22), 2009.

MACHADO, Maria Clara Tomaz. Cultura Popular: um contínuo refazer de práticas e representações. In: PATRIOTA, Rosângela; RAMOS, Alcides Freire (Org.). **História e cultura**: espaços plurais. Uberlândia: Aspectus/Nehac/Ufu, 2002

_____; REIS, Marcos Vinícius de Freitas. Entre tradição e modernidade, a música de Pena Branca e Xavantinho: um elo entre passado e presente. In: DÂNGELO, Newton (Org.). **História e cultura popular**: sabres e linguagens. Uberlândia: Edufu, 2010.

MARTINS, José de Souza. Música Sertaneja: a dissimulação na linguagem dos humilhados. **Capitalismo e tradicionalismo**. São Paulo: Pioneira, 1975.

MELLO, J. M Cardoso; NOVAES, Fernando A. Capitalismo tardio e sociabilidade moderna. In: SCHWARTZ, L. (Org.). **História da vida privada no Brasil** – v.4 – São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

NEPOMUCENO, Rosa. **Música caipira**: da roça ao rodeio. São Paulo: Editora 34, 1999.

ORTIZ, Renato. **A moderna tradição brasileira** – cultura brasileira e indústria cultural. São Paulo: Brasiliense, 2001.

REVISTA SERTANEJA: a revista do rádio e do disco. São Paulo: Editora Prelúdio, 1958-1960.

SANT'ANNA, Romildo. **A moda é viola: ensaio do cantar caipira**. São Paulo; Marília, Editora Arte & Ciência; Editora UNIMAR, 2000, p. 34.

ULHÔA, Martha Tupinambá. Música sertaneja em Uberlândia na década de 1990. **Revista Artcultura**. Uberlândia: Edufu, n. 9, 2004

VICENTE, Eduardo. **A música e o disco no Brasil**: a trajetória da indústria na década de 70 e 80. 2002. 349 f. Tese. Doutorado em Comunicação. Escola de Comunicações e Artes, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002.

ZAN, Roberto. (Des)territorialização e novos hibridismos na música sertaneja. In: **Anais do V Congresso Latinoamericano da Associação Internacional para o estudo da Música Popular**. Disponível em <http://www.hist.puc.cl/historia/iaspmla.html>. Acesso em jun./2018.

_____. Tradição e assimilação na música sertaneja. In: **XI Congresso Internacional de Brazilian Studies Association** (BRASA). Louisiana, 2008. XI Congresso Internacional de Brazilian Studies Association (BRASA), 2008.

WILLIAMS, Raymond. **O campo e a cidade**: na história e na literatura. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

Biodata

Ana Paula Rezende Macedo

Possui graduação: LICENCIATURA PLENA E BACHARALEDO EM HISTORIA pela Universidade Federal de Uberlândia (1999) e MESTRADO EM HISTÓRIA pela Universidade Federal de Uberlândia (2004). Atualmente é professora na Escola Estadual do Bairro Jardim das Palmeiras e tutora a distância do curso de capacitação sobre as Relações Étnico Raciais, promovido pelo Neab / UFU / UAB, atuando principalmente nos seguintes temas: história da educação, memória, religiosidade e história da cultura afro brasileira. **Sua dissertação** AS POESIAS DA DANÇA DA ZEBRA - CAPOEIRA ANGOLA E RELIGIOSIDADE, foi orientada pela Prof.^a Maria Clara Tomaz Machado.

Anderson Aparecido Gonçalves de Oliveira

Doutorando em História pelo Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal de Uberlândia. Supervisor do Programa Institucional de Bolsa de Iniciação à Docência - PIBID - subprojeto História. Supervisor do Laboratório de Pesquisa em Cultura Popular e Vídeo Documentário - DOCPOP/INHIS/UFU. Sua dissertação LÁ VEM CHEGANDO SÃO SEBASTIÃO, VEM AQUI TE VISITAR: FESTAS ANDANÇAS E FOLIAS NO INTERIOR GOIANO, orientada pela Prof.^a Maria Clara Tomaz Machado. E-mail: anderson_araguari@hotmail.com

Cairo Mohamad Ibrahim Katrib

Pós-Doutor em História pela Universidade Estadual de Maringá-UEM; Doutor em História pela Universidade de Brasília-UNB, docente da Universidade Federal de Uberlândia, Faculdade de Educação; Vice-coordenador do Laboratório de Cultura Popular e Documentários-DocPop-UFU. Sua dissertação NOS MISTÉRIOS DO ROSÁRIO: AS MÚLTIPLAS VIVÊNCIAS DA FESTA EM LOUVOR A NOSSA SENHORA DO ROSÁRIO (CATALÃO-GO 1936-2003, foi orientada pela Prof.^a Maria Clara Tomaz Machado. E-mail: caiomohamad@gmail.com.

Diogo Souza Brito

Possui graduação e mestrado em História pela Universidade Federal de Uberlândia. Tem experiência na área de História do Brasil, atuando

principalmente na gestão de projetos educacionais e na pesquisa dos seguintes temas: música, cultura popular, patrimônio cultural. Doutorando em História social na USP. Sua dissertação, *NEGOCIAÇÕES DE UM SEDUTOR: TRAJETÓRIA E OBRA DO COMPOSITOR GOIÁ NO MEIO ARTÍSTICO SERTANEJO (1954-1981)*, foi orientada pela Prof.^a Maria Clara Tomaz Machado.

Dorian Erich de Castro

Possui graduação (2001) e mestrado (2004) em História pela Universidade Federal de Uberlândia e doutorando em História na Universidade Federal de Goiás, na linha de pesquisa Fronteiras, Interculturalidades e Ensino de História. Atualmente é professor da educação básica tecnológica no Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Goiás, no Câmpus Goiânia Oeste. Sua dissertação *RELICÁRIO DAS PRÁTICAS MÉDICAS NO INTERIOR DAS GERAIS*, foi orientada pela Prof.^a Maria Clara Tomaz Machado.

Fernanda Santos

Atua principalmente nos seguintes temas: movimento negro em Uberlândia e outras práticas sociais negras presentes nesta cidade, como a congada e o carnaval de rua, pensadas como possibilidades de luta e resistência social. Sua dissertação, *NEGROS EM MOVIMENTO: SENTIDOS ENTRECRUZADOS DE PRÁTICAS POLÍTICAS E CULTURAIS. (UBERLÂNDIA - 1984-2000)*, foi orientada pela Prof.^a Maria Clara Tomaz Machado.

Floriana Rosa da Silva

Possui graduação em História (Licenciatura e Bacharelado) pela Universidade Federal de Uberlândia (2005), mestrado em História Social pela Universidade Federal de Uberlândia (2009) é doutoranda em História Social pela Universidade Federal de Uberlândia. Membro integrante do Núcleo de Pesquisa em Cultura Popular, Imagem e Som - POPULIS e do Laboratório de Pesquisa em Cultura Popular e Vídeo Documentário - DOCPOP. Atualmente é Docente da Superintendência Regional de Ensino - Uberlândia-MG, onde atua como professora de História para o Ensino Fundamental e Médio Regular e também para a Educação de Jovens e Adultos (EJA). Sua tese de doutorado, *A CACHAÇA NOS RITUAIS AFRO-BRASILEIROS: CANTOS, CRENÇAS E CURAS EM TERREIROS DE UMBANDA. UBERLÂNDIA -MG (2012 -2017)*, foi orientada pela Prof.^a Maria Clara Tomaz Machado.

Iara Toscano Correia

Docente na Universidade Federal de Goiás / Jataí. É doutora em História pela Universidade Federal de Uberlândia (2000) com mestrado em História Social pela Universidade Federal de Uberlândia (2003). Atua como professora e pesquisadora, com ênfase em História da Cultura, perseguindo os seguintes temas: história local, cultura popular, imaginário, religiosidade popular. Sua dissertação de mestrado, **JOÃO RELOJOEIRO: A CONSTRUÇÃO DE UM SANTO NO IMAGINÁRIO POPULAR**, e também sua tese de doutorado, **PERMANÊNCIAS E RESISTÊNCIAS RELIGIOSAS NO SERTÃO DE MINAS GERAIS: INTERFACES ENTRE AS FESTAS RELIGIOSAS E AS POLÍTICAS PÚBLICAS DE JANUÁRIA 1962-2000** foram orientados pela Prof.^a Maria Clara Tomaz Machado.

Jaqueline Souza Gutemberg

Possui doutorado em História pela Universidade Federal de Uberlândia. Sua dissertação, **ENTRE MODAS E GUARÂNIAS: A PRODUÇÃO MUSICAL DE JOSÉ FORTUNA PENSANDO SEU TEMPO** e sua tese de doutorado, **A ARTE POLISSÊMICA DE JOSÉ FORTUNA: DA MÚSICA SERTANEJA AO TEATRO CIRCENSE (1948-1983)**, foram orientadas pela Prof.^a Maria Clara Tomaz Machado.

Larissa Oliveira e Gabarra

Graduada e mestre em História pela Universidade Federal de Uberlândia, é doutora pela Puc-Rio, em 2009, em História Social da Cultura. Além de experiência como docente no ensino fundamental, médio e à distância (UFPel e Puc-Rio), foi professora na Universidade Estadual do Rio de Janeiro e na Universidade Federal Fluminense. Hoje é professora Adjunta nos cursos de graduação Bacharelado em Humanidades e História e de pós-graduação no Mestrado Interdisciplinar em Humanidades da Universidade de Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira. Integra do grupo de pesquisa África Contemporânea. É coordenadora do programa de extensão universitária Áfricas do Joá. Atualmente faz parte da coordenação do GT África da ANPUH. Sua **dissertação de mestrado**, **A DANÇA DA TRADIÇÃO CONGADO DE UBERLÂNDIA SÉCULO XX**, foi orientada pela Prof.^a Maria Clara Tomaz Machado.

Paulo Sérgio Moreira da Silva

Possui graduação em História pelo Centro Universitário de Patos de Minas (1997), Mestrado em História Social pela Universidade Federal de Uberlândia (2005) e Doutorado em História Social pela Universidade Federal

de Uberlândia (2012). É professor adjunto no Centro Universitário de Patos de Minas. Atua nas seguintes áreas: cultura popular, patrimônio cultural, pós-abolição e relações raciais, séculos XIX e XX - pesquisa e ensino de História. Desenvolve projetos ligados à História pública da escravidão e remanescentes quilombolas. Sua dissertação de mestrado, *A CARETAGEM COMO PRÁTICA CULTURAL: FÉ, NEGRITUDE E FOLIA EM PARACATU-MG (1960-1980)*, e sua tese de doutorado, *BENDITOS AMAROS - REMANESCENTES QUILOMBOLAS DE PARACATU: MEMÓRIAS, LUTAS E PRÁTICAS CULTURAIS (1940-2004)*, foram orientadas pela Prof.^a Maria Clara Tomaz Machado. **E-mail:** paulosmoreiras@gmail.com

Raphael Alberto Ribeiro

Possui graduação e mestrado em História pela Universidade Federal de Uberlândia e doutorado em História pela Universidade Federal de Uberlândia. Tem experiência na área de História, com ênfase em História do Brasil, atuando principalmente nos seguintes temas: loucura, espiritismo, Uberlândia, Uberaba. Sua dissertação de mestrado, *ALMAS ENCLAUSURADAS : PRÁTICAS DE INTERVENÇÃO MÉDICA, REPRESENTAÇÕES CULTURAIS E COTIDIANO NO SANATÓRIO ESPÍRITA DE UBERLÂNDIA (1932-1970)*, e sua tese de doutorado, *LOUCURA E OBSESSÃO: ENTRE PSIQUIATRIA E ESPIRITISMO - SANATÓRIO ESPÍRITA DE UBERABA-MG (1933-1970)*, foram orientadas pela Prof.^a Maria Clara Tomaz Machado.

Régis Rodrigues Elísio

Tem experiência na área de História, com ênfase em História Social. Coordenador de Assuntos Estudantis do Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros (NEAB) da Universidade Federal de Uberlândia (UFU). Estagiário do Laboratório de Pesquisa em Cultura Popular e Produção de Vídeo Documentário (DOCPOP) e membro da Associação Nacional de Pesquisadores Negros (ABPN). Desenvolve trabalhos voltados para Políticas de Ações Afirmativas, Religiões de Matriz Africana e; Ensino de História e Cultura Afro-brasileira. Atualmente, é professor de Educação para as Relações Étnico-raciais da Escola de Extensão da UFU.

Riciele Majori Reis

É doutoranda do programa Ciencias de la Educacion da Universidad Autónoma de Asunción (PRG) , pesquisando para sua tese doutoral

"Elaboração de materiais didáticos para o ensino do Português como Língua Estrangeira". Atua em Assunção, (PRG) como professora de Português como Língua Estrangeira desde 2007, trabalhando em institutos de línguas, colégios e universidades, inclusive na "Universidad Nacional de Asunción". É Mestre em História Social pela Universidade Federal de Uberlândia (2006 - 2008). Licenciada e Bacharel em História Social pela Universidade Federal de Uberlândia (2000 - 2005) Pesquisadora das seguintes temáticas: Linguística Aplicada ao Ensino de Línguas Estrangeiras, Português como Língua Estrangeira, Elaboração de materiais didáticos, Educação Inicial, Didática, Elaboração de Propostas Pedagógicas, Educação Popular (Educação do Campo, Educação de Jovens e Adultos, Alfabetização) História Social da Saúde com ênfase em Psiquiatria, Reforma Psiquiátrica, Organização do Espaço Urbano, Análise de Instituições. Sua dissertação, A NOVA POLÍTICA DE SAÚDE MENTAL: entre o precipício e paredes sem muros (Uberlândia 1984-2006), foi orientada pela Prof.^a Maria Clara Tomaz Machado.

Rosa Maria Ferreira da Silva

Possui Doutorado em História Social, com concentração na área de História e Cultura, pelo Instituto de História da UFU/2015; Mestrado em História Social da Cultura pela Universidade Federal de Minas Gerais, UFMG/1997; Graduação, modalidade Licenciatura, em História pela Universidade Federal de Uberlândia, UFU/1992. Temas de reflexão: cidade, memória e educação patrimonial. É Editora chefe da Culturatrix, editora especializada em publicações acadêmicas na área de Ciências Humanas e Coordenadora da Escrita Criativa, empresa de Assessoria e Orientação Acadêmica nas áreas de Educação e História. Sua tese de doutorado, A REPÚBLICA DOS PATOS, OU: A CIDADE REPUBLICANA NO SERTÃO DAS GERAIS. MEMÓRIAS, PROJETOS E CONFLITOS. (PATOS DE MINAS, 1870 - 1933), foi orientada pela Prof.^a Maria Clara Tomaz Machado.

Tadeu Pereira dos Santos

Possui graduação em História Bacharelado pela Universidade Federal de Uberlândia (2005), graduação em História Licenciatura Plena pela Universidade Federal de Uberlândia (2006) e mestrado em História pela Universidade Federal de Uberlândia (2009). Especialização em História Africana e Cultura Afro-brasileira (2011). Doutor pela Universidade Federal de Uberlândia (2012-2016). Tem experiência na área de História, com ênfase em História do Brasil, atuando principalmente nos seguintes temas: grande otelo, cultura popular, negro, cinema e história, educação e linguagens urbanas. Trabalhou como professor Substituto de História na UFG/Regional

Jataí e aluno do Curso de Pedagogia à Distância da Universidade de Uberaba. Atualmente é professor efetivo do magistério superior da Fundação Universidade Federal de Rondônia. Sua tese de doutorado, ENTRE GRANDE OTELO E SEBASTIÃO: TRAMAS, REPRESENTAÇÕES E MEMÓRIAS, foi orientada pela Prof^ª Maria Clara Tomaz Machado.

Tamara Claudia Coimbra Pastro

Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Relações Internacionais da Universidade Federal de Uberlândia, trabalha com a temática de Justiça de Transição e as Comissões da Verdade na América do Sul, atuando também no Núcleo de Pesquisas e Ensino de Direitos Humanos (NUPEDH-UFU). Possui mestrado em História pela UFU, bem como é formada na mesma área (licenciatura e bacharelado) pela Faculdade de Ciências Integradas do Pontal da Universidade Federal de Uberlândia. Possui interesse em Direitos Humanos; acesso a justiça; Comissões da Verdade, entre outros. Sua dissertação de mestrado em História, OS TONS EM TRÂNSITO DE CLARA NUNES: SAMBA, CARNAVAL E RELIGIÃO (1966-1984), foi orientada pela Prof.^a Maria Clara Tomaz Machado.

Valéria Maria Queiroz Cavalcante Lopes

Possui graduação em História pela Universidade Federal de Uberlândia(1987), especialização em Teoria e Metodologia no Ensino e Pesq Em História pela Universidade Federal de Uberlândia(1999) e mestrado em História pela Universidade Federal de Uberlândia(2002). Sua dissertação de mestrado, CAMINHOS E TRILHAS: TRANSFORMAÇÕES E APROPRIAÇÕES DA CIDADE DE UBERLÂNDIA (1950 - 1980), foi orientada pela Prof^ª Maria Clara Tomaz Machado.

Sobre o E-book:

Formato:	17,78 x 25,4
Tipologia	Palatino Linotype Calibri Light
Arquivo	PDF

Culturatrix

www.culturatrix.com



Ana Paula Rezende Macedo
Anderson Aparecido Gonçalves de Oliveira
Cairo Mohamad Ibrahim Katrib
Diogo Souza Brito
Dorian Erich de Castro
Fernanda Santos
Floriana Rosa da Silva
Iara Toscano Correia
Jaqueline Souza Gutemberg
Larissa Oliveira e Gabarra
Maria Clara Tomaz Machado
Paulo Sérgio Moreira da Silva
Raphael Alberto Ribeiro
Regis Rodrigues Elíso
Riciele Majori Reis
Rosa Maria Ferreira da Silva
Tadeu Pereira dos Santos
Tamara Claudia Coimbra Pastro
Valéria Maria Queiroz Cavalcanti Lopes

