ANAIS DO EVENTO

VIII Colóquio História & Espaços

Carmen Margarida Oliveira Alveal

Renato Amado Peixoto

Ristephany Kelly da Silva Leite

(Orgs.)

UFRN UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE

PPg PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO

CCHLA UFRN

PPGH UFRN

Carmen Margarida Oliveira Alveal
Renato Amado Peixoto
Ristephany Kelly da Silva Leite
(Orgs.)

VIII Colóquio História & Espaços

ANAIS DO EVENTO

NATAL - RIO GRANDE DO NORTE
30 DE SETEMBRO A 02 DE OUTUBRO

UFRN UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE
PPg PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO
CCHLA UFRN
PPGH UFRN

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE

Reitor: José Daniel Diniz Melo
Vice-Reitor: Henio Ferreira de Miranda

CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
Diretora: Maria das Graças Soares Rodrigues
Vice-diretor: Josenildo Soares Bezerra

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA
Coordenadora: Carmen Margarida Oliveira Alveal
Vice-coordenadora: Marcia Severina Vasques

COMISSÃO ORGANIZADORA
Coordenação Geral:
Prof. Dra. Carmen Margarida Oliveira Alveal
Prof. Dr. Renato Amado Peixoto
Comissão Organizadora:
Arthur Rodrigues Fabrício
Cleyton Tavares da Silveira Silva
Dannielly Bruna Alves Neves
Gabriel Barreto da Silveira Oliveira
Giovanni Roberto Protásio Bentes Filho
Jéssica Martins Guedes de Souza
Pedro Hugo Canto Núñez
Ristephany Kelly da Silva Leite
Rodrigo de Morais Guerra
Thiago Alves Dias
Tyego Franklim da Silva
Victor André Costa da Silva

Elaboração:
Ristephany Kelly da Silva Leite

Alveal, Carmen Margarida Oliveira.
Anais do VIII Colóquio História e Espaços / Carmen Margarida Oliveira Alveal, Renato Amado Peixoto, Ristephany Kelly da Silva Leite (Organizadores). - Natal, 2020.
355f.: il.

Anais. Centro de Ciências Humanas Letras e Artes, Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, 2019.
ISBN: 978-65-990211-0-7.

1. História. 2. Espaços. 3. Colóquio História e Espaços, VIII. I. . II. Título.

RN/UF/BS-CCHLA CDU 94

Sumário

Apresentação 07

Simpósio Temático 1 - A colonização em Movimento: nativos, colonos e reinóis na expansão do Império (América portuguesa, séc. XVI - XIX)

Família escrava e relações de compadrio: o estudo das territorialidades escravas na Freguesia de Santana (São José de Mipibu, 1840-1888) 09

Clara Maria da Silva

Cristianização do Espaço: templos religiosos no território da Freguesia do Seridó (1695-1808) 29

Isac Alisson Viana de Medeiros

Uma escrita em construção: análise sobre o sertão do Piancó num contexto de transformação em seu território jurisdicional (Capitania da Paraíba, segunda metade do século XVIII) 56

Larissa Daniele Monteiro Lacerda

Jurisdição e mudanças de subordinação na administração da Capitania do Rio Grande (1695 – 1705) 70

Tyego Franklim da Silva

Deslocamentos indígenas pelos sertões do Rio Grande em tempos de guerra (c. 1680-1720) 87

Victor André Costa da Silva

Simpósio Temático 2 - Espaços da Contemporaneidade no Brasil e nas Américas

O Neopaganismo em Teresina: a vertente religiosa Piaga a partir do cruzamento de pontos de vista (2007-2016) 102

Antonio Emanuel Batista de Sousa

Quilombo Lagoas-PI: relações entre o *status* de "comunidade remanescente quilombola" e a sua territorialização (2009-2010) 120

Emanoel Jardel Alves Oliveira

Florescer e renascer com Ostara: discussões de espaço e memória sobre a Wicca em Natal e o equinócio de primavera 140

Kallyne Fabiane Pequeno de Araújo

De "Mata da Alma" a Conjunto Pirangi: um estudo sobre a atuação da COHAB/RN, em fins da década de 1970, na edificação de conjuntos habitacionais 156

Luiz Soares Pessoa Júnior

Um Império Decadente? A ressignificação do espaço sagrado da Igreja Palmariana na América do Sul (2000-2018) 182

Pedro Luiz Câmara Dantas

O mosaico zapatista e a concepção do espaço fragmentado 198

Rodrigo de Morais Guerra

Simpósio Temático 3 - Espaços, Indivíduos, Modernidade

Discursos e representações do corpo durante a ditadura militar no Brasil (1968-1979) 216

Anderson Soares

"Experiências de inverso": a prática do "roubo" da imagem de São José e a sacralização de espaços católicos em comunidades rurais de Pombal-PB (1960-1980) 233

Emerson José Ferreira de Sousa

As transformações urbanas na cidade de Natal e os seus efeitos no Bairro das Rocas (1940-1950) 251

Giovanni Roberto Protásio Bentes Filho

Urbanização e transformações espaciais em Fortaleza da década de 1990 259

Jéssica Martins Guedes de Souza

O temor da morte na vila: fatores responsáveis pela modificação nos ritos fúnebres e a construção do cemitério em Jardim, no século XIX 289

Luana Barros de Azevedo

Simpósio Temático 4 - História e Espacialidades no Mundo Antigo

Para além de Medinet Habu: uma análise dos documentos essenciais para o estudo do Reinado de Ramessés III 310

Arthur Rodrigues Fabrício

Simpósio Temático 5 - Historiografia, espaço de memória e usos do passado

Quando as sombras ascendem: um histórico sobre a construção da cena musical Black Metal norueguesa (década de 1990) 326

João Guilherme Santos de Araújo Lopes

Apresentação

O VIII Colóquio História e Espaços visou ser um evento que privilegie a discussão das pesquisas dos professores e alunos vinculados ao Programa de Pós - Graduação em História da UFRN, cuja área de concentração é História e Espaços. O colóquio, que ocorre a cada dois anos, é um momento de discussão aprofundada sobre as diversas temáticas que compõem as três linhas de pesquisa do Programa: Formação, Institucionalização e Apropriação dos Espaços; Espaços de Memória, Cultura Material & Usos Públicos do Passado; e Linguagens, Identidades & Espacialidades.

Seu objetivo é divulgar a produção discente, ampliando o diálogo à medida que a participação dos alunos do Programa é efetivada, possibilitando a divulgação de suas pesquisas. Além da participação dos professores e discentes do Programa, são convidados especialistas da temática. O evento pretende consolidar a área de concentração do Programa de Pós-graduação e o próprio Programa, que agora conta também com Doutorado, tendo sua primeira turma iniciado em 2019. As conferências, mesas-redondas e as comunicações dos vários simpósios temáticos mostram a força da produção do Programa e esperamos que o colóquio tenha sido um espaço frutífero para ampliarmos a discussão sobre os Espaços em suas várias dimensões, possibilitando a reflexão de tão importante tema.

Nesta obra, apresentamos os textos completos dos trabalhos apresentados durante o evento, afim de divulgar a produção científica dos alunos do Programa de Pós-Graduação em História da UFRN, e esperamos que todos possam fazer uma proveitosa leitura.

Comissão organizadora

SIMPÓSIO TEMÁTICO 01

A colonização em movimento: nativos, colonos e reinóis na expansão do Império (América portuguesa, séc. XVI - XIX

Família escrava e relações de compadrio: o estudo das territorialidades escravas na Freguesia de Santana (São José de Mipibu, 1840-1888)

Clara Maria da Silva[1]

Em artigo publicado na revista *Tempo*, Sheila de Castro Faria (1998) chamou atenção para a necessidade de se ampliarem os estudos historiográficos sobre as condições materiais de vida, a formação e os interesses na organização familiar dos cativos em regiões economicamente menos dinâmicas do Império. Essa é a proposta deste trabalho, tendo como recorte espacial a Freguesia de Sant'Ana. Por ser localizada na cidade de São José de Mipibu, no século XIX esta região contava com o Vale do Capió, espaço de terras férteis, a qual ganhou destaque pelas plantações de cana de açúcar e produção, nos engenhos e engenhocas, de açúcar, rapadura e cachaça, necessitando de ampla mão de obra escrava. Este espaço torna-se, portanto, privilegiado para o desenvolvimento de estudos sobre a temática da família escrava, que numa perspectiva mais ampla pretende contribuir para a compreensão sobre a organização e o funcionamento do sistema escravista na província do Rio Grande do Norte.

Através dos registros de batismo e casamento da Freguesia de Sant'Ana – localizada na cidade de São José de Mipibu –, pretendemos compreender como se deu a construção das territorialidades escravas dentro deste espaço, entre os anos de 1840 e 1888. A análise de fontes paroquiais e a identificação das famílias escravas, bem como das relações de compadrio entre estas e homens livres e escravos nos fazem perceber a busca por estratégias de sobrevivência dentro do sistema escravista.

1 Mestranda do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN), sob orientação do Prof. Dr. Helder Macedo. Bolsista CAPES. E-mail: claramaria_s@hotmail.com. Currículo Lattes: http://lattes.cnpq.br/9324800771118580.

Escravidão na Província do Rio Grande do Norte: uma breve análise historiográfica

No Rio Grande do Norte, durante décadas, os estudos sobre escravidão tiveram como principal referência os trabalhos de Luis da Câmara Cascudo[2], considerado por decreto oficial o "Historiador da Cidade do Natal". Seus escritos descreviam relações consensuais entre escravos e senhores, afirmando que se estabelecia entre aqueles sujeitos "uma identidade social pela uniformidade das tarefas, iguais a todos, escravos e amos"[3], anulando a noção de conflito dessa perspectiva de abordagem. Na primeira edição de *História do Rio Grande do Norte*, Cascudo acrescentou que "o elemento negro não fora decisivo ou indispensável no trabalho da agricultura ou pecuária", diminuindo sua importância na formação histórica do Estado.[4]

A força dessa linha interpretativa também se deve à difusão dos escritos de outros autores, cujas ideias se alinharam fortemente às concepções de Cascudo. Manoel Dantas (1941) reafirmava que existia uma relação fraternal e afetuosa entre senhores e escravos, principalmente na região sertaneja da província, onde recorrentemente o escravo seria considerado uma pessoa da família.[5] Para Tarcísio Medeiros (1973), o escravo teve uma ação coadjuvante na construção da história do Rio Grande do Norte, pois a incapacidade dos escravos de constituírem famílias conjugais os impediu de manter e transmitir suas heranças culturais.[6] Observamos, portanto, que os intelectuais acima citados trabalham

2 Escritor e folclorista, Luis da Câmara Cascudo nasceu em Natal, Rio Grande do Norte, em 30 de dezembro 1898. Em 1928, formou-se pela Faculdade de Direito do Recife e concluiu também, no mesmo ano, o curso de Etnografia, na Faculdade de Filosofia, do Rio Grande do Norte. Foi professor de Direito Internacional Público, na Faculdade de Direito do Recife e de Etnologia Geral, na Faculdade de Filosofia, em Natal. Escreveu sobre os mais variados assuntos. Sua especialização foi na etnografia e no folclore, mas sua predileção era pelas áreas de história, geografia e biografia, especialmente do Rio Grande do Norte. Faleceu em 1986.

3 CASCUDO, 1984, p. 44.

4 Ibidem, p.47.

5 Manoel Dantas, nasceu em Caicó em 1867. Foi advogado, jurista, educador e jornalista. Precursor dos estudos sobre folclore no Rio Grande do Norte. Em sua cidade natal foi fundador do jornal O Povo (1889-1992), e em Natal do Diário do Natal (1893), Estado do Rio Grande do Norte (1895), tendo atuado também como redator no A República. Publicou livros de relevância geográfica e folclórica tais como: O Rio Grande do Norte, Denominações dos Municípios, Natal daqui a cinquenta anos e postumamente Homens de outro'ora. É patrono da Cadeira nº 26 da Academia Norte-riograndense de Letras. Faleceu em 1924.

6 Tarcísio Medeiros nasceu em Natal no ano de 1918. Era bacharel em Direito pela Faculdade de Direito de Recife. Em 1938 ocupou cargo de Secretário do Tribunal da Apelação (atual Tribunal de Justiça do Rio Grande do Norte). Participou da organização da Faculdade de Filosofia, Letras e Artes de Natal e da Faculdade de Ciências Econômicas, Contábeis e Atuariais de Natal. Em 1968 foi nomeado Professor Adjunto do Curso de História da UFRN. Também foi sócio efetivo e redator da Revista do Instituto Histórico do Rio Grande do Norte e sócio correspondente do Instituto Histórico do Ceará e da Academia de Letras Mossoroense. Faleceu em 2003.

com uma perspectiva de negação do papel dos escravizados na formação da sociedade norte-rio-grandense, destacando a suposta cordialidade nas relações entre proprietários e cativos e a irrelevância do elemento negro na construção da identidade potiguar.

Com a expansão dos cursos de pós-graduação a partir de 1970/80, atraindo pesquisadores de todo país, os estudos sobre o tema seguiram novos parâmetros teórico-metodológicos. Maria Regina Mattos, que fez pós-graduação na Universidade Federal Fluminense, e Denise Monteiro, que realizou tese de doutoramento na USP, já fundamentam seus trabalhos em fontes documentais – notadamente legislação e documentação administrativa –, e na metodologia da pesquisa histórica, num viés marcado pela ênfase no econômico. Enquanto Mattos (1985) procurava compreender os fatores que frearam o desenvolvimento socioeconômico da Vila do Príncipe (atual cidade de Caicó), resultando na extrema pobreza da população, Monteiro (2007) analisou a transição do trabalho escravo para o trabalho livre na sociedade norte-rio-grandense. Apesar de atentas à importância da presença cativa, Mattos e Monteiro não avançaram muito no que se refere a investigar as agências dos negros escravizados, pois ao procurar compreender a formação do mercado de trabalho entre 1850 e 1888, limitaram-se em grande medida a apresentar os negros como mão de obra, anulados como sujeitos históricos por serem dominados pelos senhores.

Seguindo caminho diverso, Muirakytan Macêdo (1998) optou por uma perspectiva social ao analisar o trabalho escravo no Seridó, chegando a concordar com Cascudo sobre a inexistência dos maus tratos aos negros escravos nos sertões, afirmando haver uma maior plasticidade no trato dos escravos sertanejos. Mas posteriormente, em artigo publicado na revista *Mneme* (2010), analisando processos criminais da comarca da Vila do Príncipe, Macêdo pôde identificar os homens de cor sendo espancados, feridos ou mortos. Para Macêdo, "essa questão nos remete a uma resistência não tão pacífica. Se sofreram a ação da violência branca é porque não se acomodaram, reclamaram com impropérios, xingaram e bateram",[7] oferecendo à historiografia potiguar uma nova abordagem sobre o papel dos escravizados e de suas experiências no cativeiro, inserindo a noção de conflito na relação senhor-escravo.

7 MACEDO, 2010, p.118.

A criação do Laboratório de Documentação Histórica – LABORDOC na Universidade Federal do Rio Grande do Norte no Centro de Ensino Superior do Seridó (CERES) na cidade de Caicó no ano de 1998 pelo Departamento de História ampliou as possibilidades sobre os estudos da escravidão no Rio Grande do Norte. Promovendo e integrando estudos e pesquisas interdisciplinares voltados à guarda, preservação, conservação e disseminação da memória histórica e sócio-cultural da região do Seridó e desenvolvendo atividades relativas à produção, preservação, divulgação e discussão da memória histórica e sócio-cultural desta região o acervo do LABORDOC tem impactado nas produções do Programa de Pós-Graduação em História da UFRN. Acervo constituído principalmente por documentação paroquial, jurídica e administrativa que abrange os séculos XVIII, XIX e XX da Região do Seridó Potiguar e Seridó Paraibano, tem permitido aos estudantes compreender sobre as famílias escravas, alforrias e estratégias de sobrevivência dos cativos no sistema escravista, principalmente para a região da Vila do Príncipe (atual cidade de Caicó), o que tem aberto portas para estudos sobre a temática no Estado.

Com a emergência dos estudos sobre a escravidão no Rio Grande do Norte, a partir de 2011 observamos um crescente número de trabalhos defendidos no PPGH/UFRN sobre esse tema. O primeiro deles foi defendido no ano de 2011 por Michele Soares Lopes. Por meio da análise dos acervos judiciais e cartoriais de Caicó e dos Relatórios dos Presidentes de Província, Lopes tinha como objetivo compreender a relação entre o espaço, estrutura de posse e família escrava. A autora observou na documentação conflitos entre senhores e escravos, não corroborando com a democracia racial a que se referia Cascudo. Foi possível observar na documentação a construção de uma relativa autonomia por parte dos escravos, lhes rendendo benefícios como permissão para desenvolverem determinados ofícios, embora tivessem dificuldade de encontrar parceiros de trabalho fora dos domínios físicos da fazenda. A ocorrência de uniões conjugais pelos cativos foi numericamente inferior aos dos livres e libertos , quanto ao compadrio, Lopes identificou uma preferência tanto por parte dos escravos como dos livres e libertos de estabelecerem parentesco com pessoas livres, demonstrando que o parentesco espiritual era um compromisso de dimensão religiosa e social.

Em 2013, Aldinízia de Medeiros Souza defendeu dissertação em que através da análise de inventários, mapas da população e cartas de liberdade registradas no tabelionato

da vila de Arez entre 1774 e 1827 procurou identificar o perfil dos escravos e as possibilidades de alforria em uma região de poucas atividades econômicas. Apesar de se tratar de uma região periférica dentro da própria província, Souza concluiu que a porcentagem de alforrias pagas no termo da Vila de Arez aproximavam-se das estimativas feitas em estudos sobre alforria nas áreas urbanas em outras regiões brasileiras.

A última dissertação defendida no PPGH/UFRN sobre o tema foi em 2014. Ariane de Medeiros Pereira propôs investigar as negociações e condições do cativeiro, focando nos casos em que os escravos recorriam ao crime para alcançar a liberdade. Levando em consideração o espaço como categoria significativa na relação servil, e após analisar os processos cíveis e criminais, relatórios dos Presidentes de Província, censos, jornais e o livro do fundo de Emancipação do Município do Príncipe (1873-1886), Pereira observou que os escravos possuíam conhecimentos das leis e das discussões sobre o fim da escravatura, munindo-se deste conhecimento como estratégia para conseguir sua liberdade.

Ao analisar as dissertações listadas acima, percebemos que os trabalhos defendidos no PPGH-UFRN tratam de duas regiões específicas: uma periférica (vila de Arez) e outra sertaneja (vila do Príncipe). Ambas se caracterizam pela necessidade de pouca escravaria em suas atividades econômicas, pois a primeira era uma região com atividades pouco dinâmicas e a última tinha a produção voltada para a pecuária, situações distintas, mas que justificam a menor recorrência da mão de obra escrava nessas regiões. Em vista disso, temos uma lacuna na historiografia norte-rio-grandense, não havendo estudos sobre escravidão focando nas principais áreas produtoras de produção de açúcar, que necessitavam de significativa mão de obra, sendo o braço cativo largamente utilizado.[8]

As pesquisas que renovaram os estudos sobre a escravidão têm focalizado regiões de *plantation* do Sudeste, áreas que perdiam relativamente poucos escravos por venda. Robert Slenes (2011) aponta a necessidade de se ampliarem os estudos sobre o Nordeste e o Sul, espaços com propriedades escravistas menos estáveis. O estudo dessas regiões se faz importante para compreendermos as estratégias de controle senhorial e as táticas dos escravos para criarem comunidades unidas em torno de experiências, valores e memórias,

8 No ano de 2013, Antonia Marcia Pedroza defendeu a dissertação intitulada "Desventuras de Hypolita: luta contra a escravidão ilegal no sertão (Crato e Exu, século XIX)", em que através de notícias de jornal, documentos paroquiais, cartoriais e Relatórios dos Presidentes de Província a autora conseguiu mapear a luta de Hypolita na justiça, mulata que nasceu livre e foi escravizada ilegalmente, em reaver a sua liberdade. Através deste caso, Pedroza procura compreender como se estabeleceram as tensões e alianças que envolveram a luta pela liberdade dentro e fora da instância jurídica, em espaços provinciais diferenciados.

em situações distintas, e possivelmente menos favoráveis. As conclusões desses estudos sobre as chamadas províncias do Sul não podem ser estendidas para o Rio Grande do Norte, pois as novas abordagens sobre a família escrava no Brasil têm destacado como o processo de produção e a apropriação do espaço influi de forma decisiva na constituição da família escrava. Na historiografia do Rio Grande do Norte faltam estudos articulando a constituição das propriedades dedicadas à grande lavoura, a organização das atividades econômicas e padrões de posse da mão de obra escrava com as experiências das famílias cativas, lacuna que procuramos preencher.

A escolha do estudo da Freguesia de Sant'Ana se deu pela sua atividade econômica ser baseada no cultivo da cana de açúcar, contando com engenhos e engenhocas que produziam açúcar, rapadura e cachaça. Assim, diante de regiões como a cidade do Príncipe (atual cidade de Caicó, para a qual existem trabalhos relevantes acerca da temática e do período no PPGH da UFRN) que tinha como base econômica a criação de gado vaccum e cavalar, os plantéis de cana de açúcar necessitavam de maior quantidade de braços escravos e livres para produzir. No Relatório do Presidente de Província de 1862, produzido pelo então presidente da província Pedro Leão Velloso, o chefe de polícia Herculano Antonio Pereira da Cunha no ano de 1855 organizou um recenseamento da população de maneira informal a partir dos dados enviados pelos párocos da Província a fim de ter uma ideia da população total desta província.

Segundo o chefe de polícia, naquela época o Rio Grande do Norte dispunha de 132.216 habitantes, excluindo a cidade do Assú e seu termo que não enviaram os dados a este. Fazendo uma comparação entre São José de Mipibu e Príncipe, esta última contava com 13.742 livres para 2.179 escravos, enquanto São José dispunha de 18.118 livres para 9.816 escravos. A capital da Província, Natal, nesta época contava com 5.934 livres e 520 escravos, de acordo com os dados levantados pelo pároco desta freguesia. Percebemos, portanto, uma significativa mão de obra escrava em São José de Mipibu a qual estamos nos debruçando, o que nos faz levantar a hipótese de que a quantidade de batismos e matrimônios de escravos também seria significativa.

Somado a estes dados, neste mesmo relatório de 1862, Pedro Velloso discute em um dos tópicos acerca da agricultura na província. De acordo com ele, desde o ano de 1845 esta província começa a ter vantagens na plantação do açúcar, após o período significativo de seca, enfatizando a qualidade de certas regiões:

Sabeis, senhores, que terrenos proprios para a plantação de cannas de assucar esta provincia os conta da melhor qualidade, os valles do Cunhaú, Capió e Ceramerim nada tem que invejar em uberdade aos mais ricos do Império. (...)[9]

É interessante a comparação destas três regiões férteis e prósperas como as mais ricas de todo o Império do Brasil pelo Presidente da Província. É, portanto, válido destacar que a região do Capió a que se refere fica na área rural da cidade de São José de Mipibu "e a sua uberdade compensa larga e generosamente o trabalho do homem".[10]

Elione Guimarães em seu livro *Terra de pretos: usos e ocupação da terra por escravos e libertos (Vale do Paraíba mineiro, 1850-1920)* trabalha com uma região próspera do Vale do Paraíba mineiro, com grandes *plantation* de café. Trabalhando com inventários e processos esta autora utiliza a micro história para tratar de um caso enigmático de transmissão de patrimônio e direito de propriedade deixado por um dos irmãos Ferreira de Carvalho para os seus escravos. Guimarães, procura avaliar as experiências dos homens escravizados, isto é, a relação dos cativos com seus senhores e seu grupo de convivência, a formação das famílias escravas e das redes de compadrio, e suas experiências camponeses para verificar se tais relações possibilitaram o acesso dos cativos ao pedaço de terra que lhes foi deixado em testamento por direito. Apesar de trabalharmos com uma região economicamente diferente da de Guimarães e tratando de uma temporalidade mais longa - já que ela analisa apenas o período de expansão da economia cafeeira e neste projeto abordamos tanto o período de ascensão como o de declínio da produção açucareira - também interessa-nos compreender quais os espaços possíveis para as conquistas dos escravizados dentro do sistema legal (político, econômico e social) entre o mundo do ser e o do dever ser que permeavam as relações com a sociedade.

Compreender a construção das territorialidades por diferentes grupos em espaços economicamente desenvolvidos, seja no vale do Paraíba mineiro ou na região litorânea da Província do Rio Grande do Norte, revela-nos aspectos de convivência desta sociedade. Procuraremos, portanto, analisar a construção da territorialidade da Freguesia de Sant'Ana, a qual estava inserida em um espaço com importância econômica para a Província do Rio Grande do Norte, dando ênfase ao longo de todo trabalho na seguinte questão: que territorialidades escravas foram construídas na Freguesia de Sant'Ana de São José de

9 RELATÓRIO, 1862, p. 9.
10 (NOBRE, 1971, p. 50)

Mipibu de 1840 a 1888? O entrecruzamento de fontes paroquiais (registros de batismo e casamento), de fontes cartoriais (inventários), jornalísticas e administrativas (relatórios de Presidente de Província) nos ajudaram a apreender sobre as identidades negras desta região e as estratégias de sobrevivência, como o compadrio, utilizadas pelos escravos dentro do sistema escravista. Trabalhar com uma região economicamente produtora da Província nos possibilita ampliar em termos quantitativos nossa análise, podendo utilizar uma metodologia da história demográfica.

Da Vila de São José do Rio Grande à Freguesia de Sant'Ana: processos de (re)territorialização do espaço

Nos século XVII e XVIII São José de Mipibu era povoada pelos índios Potiguara. Em 1681 a Aldeia de Mipibu foi incorporada a Missão de Guaraíras[11], passando a ser administrada por missionários jesuítas. Em 1698, uma Carta do Senado da Câmara de Natal ao Bispo de Pernambuco informava que "Nesta capitania há uma paragem em o meo dela a que chamarão Mepebu donde há uma Capela em que se administram os Sacramentos aos moradores desta Ribeira".[12] Com efeito, em 1703, foi feita uma demarcação de terras da aldeia de Nª Srª do Ó do Mipibu – atual cidade de Nísia Floresta – , pelo Juiz Christóvão Soares Reymão, confirmada pela Rainha em 1704.[13] Esta é a demarcação da primeira Capela na futura Freguesia de Sant'Ana, atualmente correspondendo a territórios das cidades de São José de Mipibu e Nísia Floresta.

Mas, é somente em 1736 que a aldeia de Mipibu torna-se Missão com a presença fixa de missionários capuchinhos e uma nova demarcação de terras. Frei Primério de Milão e Frei Mauro de Lessano foram os primeiros a nela missionarem, iniciando a construção de uma Igreja maior, a de Nossa Senhora de Sant'Ana dos Caboclos, continuada por Frei Crisóstomo de Genova, e terminada por Frei Juvenal de Albano.[14]

11 LEMOS, Vicente, 1912 p. 35 apud LOPES, 2010, p. 355.
12 CASCUDO, Luis da Câmara. Nomes da Terra, p. 249. Até 1740, a documentação eclesiástica cita somente a Capela de Nª Srª do Ó de Mipibu, da ribeira do Mipibu, na atual cidade de Nísia Floresta, RN apud LOPES, 2012, p. 356.
13 Auto de Mediação e Demarcação da Légua de Terra da Aldeia de Mipibu, apud. BARBALHO, Gilberto G. História do Município de São José de Mipibu, p. 39-43; AUH, códice 257, fl. 167, 18/11/1704. Carta da Rainha ao Ouvidor Geral da Paraíba Christóvão Soares Reymão apud LOPES, 2010, p. 356.
14 PRIMÉRIO, Fidélis. Capuchinhos em Terras de Santa Cruz, p. 172. apud LOPES, 2010, p. 356.

Em fins de 1761 os índios Pegas aldeados na aldeia do padre secular José Saraiva, na Serra Cepilhada (hoje, João do Vale, na Paraíba), foram transferidos para a Missão de Mipibu em razão do interesse dos colonos pelas terras desta serra para a realização da pecuária. Após a instalação dos novos moradores, o Juiz de Fora vai à região em janeiro 1762 para dar início aos preparativos para a elevação da Missão do Mipibu à Vila de São José do Rio Grande. Criada em 22 de fevereiro de 1762, esta Vila teve a incorporação imediata 15 casais luso-brasileiros, originalmente moradores da Vila de Extremoz, cumprindo as determinações régias quanto à formação dos novos moradores, preferencialmente oficiais de profissões necessárias a uma vila - como ferreiro, sapateiro, pedreiro - já que os índios de acordo com a Coroa deveriam aprender o ofício da lavoura.

Fazendo uma análise histórica do processo de territorialização da Freguesia de Sant'Ana, observamos que a sua formação foi pautada em processos de territorialização e desterritorialização. Estamos tratando de território, de acordo com Claude Raffestin (2008). Para este autor o espaço geográfico é apenas um apoio, substrato, palco preexistente ao território. O homem modifica os recursos naturais através de ações, apropriando-se dele. A partir de então, o espaço começa a ser transformado historicamente por esses atores que constituem uma sociedade. O território, portanto, é produzido por atores sociais através da efetivação no espaço, das redes de comunicação-circulação, das relações de poder, das atividades produtivas, das representações simbólicas e das malhas. Assim, os índios Potiguaras, Pegas e os homens luso-brasileiros – que reunidos em um mesmo espaço – começam a territorializar à Vila de São José do Rio Grande em fins do século XVIII. Esses atores sociais passam a projetar no espaço trabalho, instituições administrativas[15], relações sociais, territorializando um espaço, criando uma sociedade.

Os negros escravizados chegam neste território vindos da África ou de outras regiões do Império do Brasil – tratando-se daqueles que nasceram no Brasil – através do tráfico transatlântico e do tráfico interprovincial. Tal motivo começa a se intensificar em fins do século XVIII e início do XIX com a expansão dos plantéis de açúcar. Os portos de maior circulação próximos a Província do Rio Grande do Norte eram os do Ceará e de

15 "Em 13 de março, tomaram posse da Câmara os oficiais eleitos como Juizes Ordinários Sargento-mor Manoel Fernandes de Oliveira e Capitão-mor dos Índios Leandro de Souza e Silva e Vereadores Antônio Marinho de Carvalho, Francisco Tavares Guerreiro e Salvador Soares (índio), o Procurador Manoel Gomes da Silva. Em 3 de abril de 1762 foi feita a Provisão de Escrivão da Câmara e Órfãos, Tabelião do Público Judicial e Notas e Escrivão da Almotaçaria da Vila de São José do Rio Grande, a João Barbosa Marques Ferreira" (LOPES, 2005, p. 157).

Pernambuco, o que correspondia ao transporte dos escravos serem feitos por terra ou em pequenos navios por meio da navegação de cabotagem. Ou seja, os homens e mulheres escravizados eram retirados de certos territórios e levados à força para a cidade de São José de Mipibu, sendo desterritorializados.

O estudo da territorialização da Freguesia de Sant'Ana mostra-se importante justamente para compreender esses processos históricos da efetivação de diferentes atores sociais no espaço, principalmente dos negros escravizados que foram desterritorializados de suas terras e reterritorializados em São José de Mipibu. Há, portanto, a necessidade dos cativos de construírem novas territorialidades para poderem (sobre)viver nesta sociedade escravista. Estratégias como a criação de redes e malhas através do compadrio, buscaram territorializar esta sociedade, construindo com os seus parentes espirituais – livres, libertos e/ou escravos – redes de comunicação-circulação e de representações simbólicas.

A relação espaço-tempo é um dos processos centrais para a formação do território. Ou seja, é necessário centrarmos nossa análise sempre em um espaço (Freguesia de Sant'Ana) e um tempo (século XIX) específicos para termos um território que é formado por conflitos entre diferentes agentes (escravos, libertos, livres, brancos, pardos/pretos, índios). Todos estes processos de espaço, tempo, relações sociais, redes, heterogeneidades e homogeneidades culturais estão no interior da formação de cada território e da própria territorialidade humana. Marcos Aurelio Saquet (2008) nos auxilia, portanto, a construir uma abordagem histórica, relacional e multidimensional-híbrida do território e da territorialidade, reconhecendo, a todo o momento, a unidade entre as dimensões da economia, política, cultura e natureza.

Conforme a Vila de São José do Rio Grande foi se desenvolvendo social e economicamente, o número de moradores foi aumentando, desenvolvendo-se a zona urbana e a rural, e as atividades agrícolas e comerciais acabam por se expandir. No Oitocentos, a já cidade de São José de Mipibu[16] tem o Vale do Capió utilizado para plantação de cana de açúcar. A construção de engenhos e engenhocas na região para a produção de açúcar, rapadura e cachaça demanda uma maior quantidade de mão de obra, o

16 Foi elevada à categoria de cidade e sede municipal pela lei provincial nº 125 de 16 de outubro de 1845. Em lei de 17 de julho de 1855 tem seu nome modificado de São José do Rio Grande para São José de Mipibu. A comarca de São José de Mipibu foi criada pela lei provincial nº 307 de 26 de julho de 1855. É sede da comarca de três termos: São José de Mipibu, Monte Alegre e Nísia Floresta. Apenas na segunda metade do século XX que estes dois últimos termos deixaram de ser subordinada a comarca de São José de Mipibu. As comarcas existentes na província do Rio Grande do Norte até 1872 eram: Natal, São José de Mipibu, Canguaretama, Macau, Açu, Caicó, Mossoró e Martins.

que faz os senhores de engenhos investirem em mão de obra escrava. Assim o território da Freguesia de Sant'Ana passa a ter, também, atores sociais de condição negra e escrava, desterritorializados de uma região e reterritorializados em São José de Mipibu. Para Claude Raffestin (2008) essa territorialidade é algo relacional e dinâmica, a qual muda no tempo e no espaço conforme as características da sociedade. Influenciado por este autor, Saquet complementa:

> "(...) O homem vive relações sociais, construção do território, interações e relações de poder; diferentes atividades cotidianas, que se revelam na construção de malhas, nós e redes, constituindo o território. A territorialidade efetiva-se em distintas escalas espaciais e varia no tempo através das relações de poder, das redes de circulação e comunicação, da dominação, das identidades, entre outras relações sociais realizadas entre sujeitos e entre estes com seu lugar de vida, tanto econômica como política e culturalmente".[17]

Dessa forma, a sociedade imperial de São José de Mipibu vai se constituindo, uma cidade em que convivem brancos, negros e indígenas, cada um construindo e formando suas próprias territorialidades e demarcando redes e identidades no território.

Todo este processo pelo qual os negros escravizados precisaram enfrentar para construir novamente laços sociais na Freguesia de Sant'Ana são multiescalares e multitemporais. Ocorreram de forma simultânea e sobreposta "vivemos diferentes temporalidades e territorialidades, em unidade, em processo constante e concomitante de desterritorialização e reterritorialização que gera sempre novas territorialidades e novos territórios que contém traços/características dos velhos territórios e territorialidades".[18]

Deste modo, Raffestin caracteriza o território da Freguesia de Sant'Ana em três níveis: cotidiano, das trocas e sagrado. Este primeiro abarca a territorialização das ações dos atores sociais realizadas todos os dias diante das situações cotidianas. O território das trocas, apesar de também ser cotidiano, envolve uma articulação entre o regional, o nacional e o internacional. Isso vai dos atores sociais que foram desterritorializados de suas terras e reterritorializados em São José de Mipibu – os índios Pegas, os luso-brasileiros, os negros cativos –, da criação por esses atores sociais de um território e de uma identidade em contraposição a outras Províncias – em termos jurídicos, econômicos, políticos e sociais –, mas em justaposição diante do Império do Brasil. Já o território sagrado é ligado

17 SAQUET, 2008, p. 83.
18 Ibidem, 2008, p. 78.

à atuação da igreja e às ações políticas, são campos de força estabelecidos historicamente por relações de controle e influência política e/ou sagrada. Tendo a Igreja Católica o objetivo de catequisar os povos e propagar a fé cristã, principalmente os índios e escravos que eram povos que culturalmente não conheciam o cristianismo, a Igreja mune-se de estratégias para salvar estas almas. A criação de Freguesias, construção de Igrejas e Capelas e a obrigação do registro do batismo e matrimônio nas instituições Católicas eram formas da Igreja exercer poder e controle sobre livres, libertos e escravos que vivessem em São José de Mipibu. Porém, é importante compreender como esses sujeitos sociais se apropriaram e ressignificaram tal território. Estes são territórios concomitantes e sobrepostos que se caracterizam pelo controle e domínio, pela apropriação e referência, por estratégias sociais que envolvem as relações de poder, materiais e imateriais, historicamente construídas.

O cruzamento dos registros paroquiais, dos inventários, relatórios dos Presidentes de Província e historiografia sobre a missão, vila e cidade de São José de Mipibu nos auxiliaram a compreender uma das estratégias dos cativos dentro desta Freguesia. A autonomia de escolha sob os padrinhos (padrinho e/ou madrinha) de seus filhos ou de seus próprios casamentos faz com que eles consigam construir redes de solidariedade com atores de diferentes *status*, os quais poderiam lhe oferecer futuramente algum tipo de apoio e/ou auxílio em conflitos político-sociais ou jurisdicionais e até mesmo na luta pela liberdade do cativeiro. Quanto a isso as Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia são claras ao afirmar que o "parentesco conforme a disposição do Sacrado Concilio Tridentino, se contrahe sómente entre os padrinhos, e o baptizado, e seu pai, e mãe; e entre o que baptiza, e o baptizado, e seu pai e mãe".[19] Ou seja, o estabelece a aliança entre duas famílias, com o compromisso de proteção e respeito entre pessoas do mesmo *status* ou de diferentes condições econômicas.

A territorialização da Freguesia de Sant'Ana foi formada por continuidades e descontinuidades no tempo e no espaço e estão intimamente ligadas a cada lugar: elas dão-lhe identidade e são influenciadas pelas condições históricas e geográficas desse lugar. A apropriação e construção do território sagrado pelos escravos geraram identidades e heterogeneidades e que estas, concomitantemente, geraram os territórios aos quais esses

19 CONSTITUIÇÕES, 1707, p. 26 e 27.

negros passam a se identificar. Nesta reterritorialização, eles produziram traços comuns e heterogeneidade que, ao mesmo tempo, estão na base da apropriação e produção dos novos territórios.

A análise de registros paroquiais e as possibilidades de investigação sobre família escrava na Freguesia de Sant'Ana

Dentre as pesquisas sobre escravidão vêm se destacando aqueles que se dedicaram ao estudo das relações de compadrio, principalmente pelo fato do batismo ter sido o sacramento católico mais comum entre os escravos, que através dele multiplicaram os laços de parentesco espiritual, dentro e fora do cativeiro. Para compreender este processo de territorialização da Freguesia de Sant'Ana e da produção de territorialidades negras pelos escravizados demonstra-se importante analisar a documentação paroquial da Freguesia de Sant'Ana, localizada na cidade de São José de Mipibu, fontes que têm se mostrado fundamentais na revisão dos estudos sobre a família escrava no Brasil. Dois projetos de extensão desenvolvidos no Departamento de História nos possibilitam ter acesso às fontes documentais utilizadas neste trabalho. A partir de 2011, um trabalho de cooperação entre professores do departamento de História e a Arquidiocese de Natal viabilizou a restauração, organização e digitalização dos registros de batismo, casamento e óbito de diferentes freguesias do Rio Grande do Norte, inclusive a de São José de Mipibu, datando de 1833 a 1888. Esses registros transformaram-se em assentos paroquiais – como os livros de batismos e casamento – contendo informações importantes para os estudos sobre o significado da formação da família escrava na organização do sistema escravista oitocentista.

Nos de batismo há dados como data e local do batismo, nome do padre que realizou o sacramento, data de nascimento, nome da criança escrava batizada, nome dos pais, nome do proprietário, nome dos padrinhos e, por vezes, o local de moradia dos pais e padrinhos. Já nos registros de casamento tem-se informado a data e o local do matrimônio, padre que realizou a cerimônia, nome do casal, condição social, nome do proprietário, nome das testemunhas e nome dos padrinhos de casamento. Percebe-se que em ambos os documentos temos o nome das famílias e dos padrinhos que estão envolvidos nas cerimônias religiosas, o que de acordo com as Constituições Primeiras do Arcebispado da

Bahia significava um laço espiritual eterno. A partir de informações como essa e da análise dos inventários da mesma cidade podemos compreender como eram organizadas as famílias, seus ofícios (dado presente neste tipo de documentação cartorial) e juntamente com a análise de trabalhos historiográficos a cerca da cidade de São José de Mipibu – sua formação e economia no século XIX – compreender em que condições socioeconômicas estavam inseridos os negros escravizados nesta região. Assim, ao compreender a organização familiar, as redes construídas pelos cativos através do compadrio e a situação da sociedade mipibuense, conseguimos identificar e analisar o processo e os meios de construção e manutenção das territorialidades escravas na Freguesia de Sant'Ana. Afinal, este não era o território original desses negros, que foram desterritorializados de suas regiões e tiveram que se (re)organizar e construir uma nova territorialidade em um espaço diferente daqueles que conheciam.

A concentração da propriedade escrava em São José de Mipibu é notável. De acordo com Denise Mattos, em 1855 a cidade chegou a ter 9.816 escravos e 18.118 pessoas livres. Esse número chama a atenção se comparado à Vila do Príncipe (atual Caicó), segunda região com mais escravos na província do Rio Grande do Norte, que no mesmo período contava com 2.179 cativos e uma população de 13.742 livres.[20] O surgimento e a rápida expansão de uma economia de *plantation* no século XIX em São José de Mipibu – atividade voltada para o mercado externo – refletiram em uma alta rentabilidade para os produtores. As necessidades de significativa mão de obra e as altas no preço dos cativos aumentaram a concentração da posse de escravos. Segundo Slenes, era em propriedades produtoras com essas características que os escravos normalmente conseguiam casar-se com mais frequência e formar famílias conjugais relativamente estáveis, questão que pretendemos verificar.

O cruzamento desses registros paroquiais nos permite observar a formação dessas famílias através de uma pesquisa demográfica. Sobre as perspectivas de análise viabilizadas pelo uso dessa documentação, João Fragoso alerta: "Cabe insistir que essas fontes recuperam ações e escolhas dos escravos" que eram para o espaço produtivo apenas propriedade, mas, "diante da Igreja, eram portadores de almas".[21] Como damos conta de quase todo o século XIX, a análise quantitativa das famílias formadas nesta Freguesia nos

20 MATTOS, 1985, p.30.
21 FRAGOSO, 2010, p.75.

permite observar fatos como as taxas de natalidade e nupcialidade dos escravos antes e depois de 1850, a fim de analisar a situação da mão de obra escrava no Rio Grande do Norte após a abolição do tráfico transatlântico de escravos africanos.[22]

A História Demográfica enfatiza o estudo daquilo que se refere diretamente a população: as suas variações quantitativas e qualitativas, o crescimento e declínio populacional, os movimentos migratórios. À medida que vai conectando os aspectos mais especificamente relacionados às categorias populacionais (como a natalidade ou a mortalidade), com frequência obtidos através de métodos estatísticos e da abordagem quantitativa, para depois relacionar estes aspectos de modo a dar a perceber a vida social de uma determinada comunidade, a História Demográfica estabelece interfaces com a História Social. Através da construção de um banco de dados podemos analisar os gráficos construídos com informações extraídas de fontes seriais, aspectos relativos à porcentagem de livres que eram padrinhos de crianças escravas, demonstrando, portanto, a construção de redes.

A linha que divide a História Serial da História Quantitativa é tênue, apesar de não impedir abordagens que as sobrepõem para formar uma História Serial Quantitativa, que é o que pretendemos realizar. De acordo com José D'Assunção Barros (2011):

> A quantificação pressupõe a serialização (se não de fontes, pelo menos de dados). O inverso é que não ocorre. Posso trabalhar com séries de fontes sem estar necessariamente interessado no número. Estarei interessado em verificar recorrências, mas não necessariamente quantidades. (...) A chave para definir uma prática como História Serial é portanto a busca de padrões recorrentes e variações ao longo de uma série de fontes ou materiais homogêneos. (...) A 'série' é o que canaliza a atenção do historiador na modalidade da História Serial; o 'número' ou a medida é o que canaliza a atenção do historiador no caso da História Quantitativa.[23]

Assim, através de uma fonte serializada podemos identificar padrões de escolha dos padrinhos e madrinhas pelas famílias escravas de acordo com a legitimidade dos filhos (naturais ou legítimos) a fim de observar o padrão ou variação quanto à condição social dos padrinhos espirituais. Tal estatística mostra-nos as possibilidades de formação de redes através do apadrinhamento.

---

22 A lei 581 de 4 de setembro de 1850 extingue o tráfico africano de escravos fomentando o tráfico interno de escravos no Império, principalmente da região norte para a região sul. Devido as graves secas de 1877, 1878 e 1879; do decréscimo do cultivo da cana de açúcar nas regiões litorâneas e o aumento das plantações de café no eixo Rio-São Paulo-Minas, muitos escravos do norte foram vendidos para as lavouras cafeeiras destas regiões.

23 BARROS, 2011, p. 150.

Realizando uma pequena amostragem no livro de batismos de 1857 a 1862, fizemos um levantamento de novembro de 1857 a abril de 1859 e observamos que há uma predominância na escolha de padrinhos e madrinhas em detrimento apenas da escolha de um padrinho tanto pelos filhos naturais quanto pelos legítimos. Dentro de uma seriação de 29 registros de batismo nesse período, 25 eram de crianças naturais (apenas com mãe escrava) e 4 de crianças legítimas (com pai e mãe escravo). Dentro deste primeiro grupo 18 escolheram um casal (homem e mulher, não necessariamente casados) para serem os padrinhos espirituais de seus filhos, e em relação às crianças legítimas, 3 pais fizeram a mesma escolha. Tal amostragem nos possibilita levantar a hipótese de que a escolha por um casal de padrinhos faz ampliar a rede de solidariedade que esta família possuirá. Robert Slenes, por exemplo, escreveu que a construção, pelos escravos, de relações de compadrio que ultrapassavam os limites do cativeiro demonstram "a necessidade, num mundo hostil, de criar laços morais com pessoas de recursos, para proteger-se a si e aos filhos".[24]

A História Demográfica, através das abordagens da História Serial e Quantitativa, nos ajudam a compreender através de dados numéricos (gráficos, tabelas) e das especificidades em meio as generalizações observadas na seriação da documentação a construção do território pelos negros escravizados na Freguesia. A especificidade do compadrio reside exatamente no fato de apresentar uma grande possibilidade de extensão, permitindo a criação de sólidos vínculos entre pessoas das mais diferentes condições sociais, que passavam a se reconhecer como parentes. Entre elas não haveria nenhuma implicação de ordem patrimonial, como ocorria, por exemplo, no estabelecimento de alianças matrimoniais. Segundo Cacilda Machado (2008)

> o parentesco espiritual poderia ser utilizado como estratégia para 'criar laços morais com pessoas de recursos, para proteger-se a si e aos filhos', como salientou Slenes. Mas também poderia funcionar como meio de socialização de modo a formar uma comunidade escrava (...)[25]

No desenvolvimento desta pesquisa, construiremos um banco de dados a partir do cruzamento das informações contidas nos registos paroquiais permitindo-nos utilizar os métodos consagrados pela demografia histórica em estudos com esta temática. No caso do batismo, por exemplo, este banco de dados terá espaços a serem preenchidos – de acordo

24 MACHADO, 2006, p. 50 apud SLENES, 1997, p. 271.
25 MACHADO, 2008, p. 56.

com a leitura e análise das fontes – data e local do batismo, nome do padre que realizou o sacramento, data de nascimento, nome da criança escrava batizada, nome dos pais, nome do proprietário, nome dos padrinhos e, por vezes, o local de moradia dos pais e padrinhos. Há uma preocupação em sistematizar as variadas informações contidas nos registros de batismo e casamento, para confrontarmos dados quantitativos e qualitativos – como o mapeamento das relações de compadrio e produção de dependentes na construção de redes de solidariedade – desta sociedade escravista.

De forma complementar cruzaremos os registros paroquiais com os jornais que circulavam na província neste período e os Relatórios dos Presidentes de Província do Rio Grande do Norte. Os jornais existentes na província entre 1840 e 1888 - disponíveis no site da Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional - nos oferecem a perspectiva dos proprietários de escravos, os quais redigem matérias neste veículo de informação sobre a questão servil e situações cotidianas que envolvam o domínio senhorial, tais como: riscos a propriedade escrava, disputa de posse sobre a propriedade ou liberdade do escravo e anúncios de compra, venda e fuga de escravos – estes anúncios são ricos em descrições, podendo nos auxiliar na identificação de um perfil dos indivíduos que constituíam as unidades familiares.[26] Já os Relatórios dos Presidentes de Província do Rio Grande do Norte (1835-1888) - disponíveis no Center of Research Libraries - serão de extrema relevância para compreender como o problema da escassez de mão de obra, o encaminhamento da chamada questão servil e, em especial, a existência da família escrava foram debatidos pelos homens do governo da província.[27] O confronto das fontes eclesiásticas com esta documentação poderá nos fornecer um panorama sobre o discurso adotado pelos governantes acerca do sistema escravista e da população cativa na província.

Diante disso, esta pesquisa em desenvolvimento procura inserir-se na perspectiva da dimensão da História Demográfica, através da metodologia da História Serial e da História Quantitativa nos possibilitem aprofundar a revisão dos estudos sobre o sistema escravista no Rio Grande do Norte, tendo como foco o estudo das territorialidades escravas na Freguesia de Sant'Ana ao longo do século XIX.

26 Para consulta dos jornais digitalizados, acessar http://bndigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital/.
27 Para consulta dos Relatórios dos Presidentes de Província do Rio Grande do Norte, acessar http://ddsnext.crl.edu/titles/181#?c=4&m=0&s=0&cv=0&r=0&xywh=973%2C401%2C472%2C446.

Fontes Documentais

ARQUIVO METROPOLITANO DA ARQUIDIOCESE DE NATAL
Fontes digitalizadas
Paróquia de Sant'Ana - Cidade de São José de Mipibu

a) Livros de Batismo	*b) Livros de Casamento*
1841-1843	1853-1856
1843-1848	1861-1874
1851-1857	1874-1882
1857-1862	1882-1891
1863-1866	
1866-1870	
1870-1875	
1875-1877	
1877-1882	
1883-1886	
1887-1888	

LABIM/UFRN – LABORATÓRIO DE IMAGENS
Fontes digitalizadas
Ações de Inventários e Partilhas
Pasta 05: 1885-1889
Disponível em: << http://repositoriolabim.cchla.ufrn.br/handle/123456789/133>>.

CENTER FOR RESEARCH LIBRARIES – Digital Delivery System
Fontes digitalizadas
Relatório dos Presidentes de Província do Rio Grande do Norte
1830-1930
Disponível em: <<http://ddsnext.crl.edu/titles/181/items>>.

Referências Bibliográficas

BACELLAR, Carlos de Almeida Prado; SCOTT, Ana Silvia Volpi; BASSANEZI, Maria Silvia Casagrande Beozzo. Quarenta anos de demografia histórica. *Revista Brasileira de Estudos Populacionais*. São Paulo, v. 22, nº 2, jul/dez, 2005.

BARROS, José D'Assunção. *O campo da História:* especialidades e abordagens. 8 ed. Petrópilis, RJ: Vozes, 2011.

CASCUDO, Luís da Câmara. *História do Rio Grande do Norte.* 2ed. Rio de Janeiro: Achiamé; Natal: Fundação José Augusto, 1984.

DANTAS, Manoel. *Homens de outr'ora.* Rio de Janeiro: Pongetti, 1941.

FLORENTINO, Manolo; GOÉS, José Roberto. *A paz das senzalas:* famílias escravas e tráfico atlântico, Rio de Janeiro, c.1790-1850. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1997.

FRAGOSO, João. Efigênia Angola, Francisca Muniz forra parda, seus parceiros e senhores: freguesias rurais do Rio de Janeiro, século XVIII. Uma contribuição metodológica para a história colonial. *Topoi*, v. 11, n. 21, jun.- dez. 2010.

GIL, Thiago Luís. Geografia política e mobilidade na América lusa (São José dos Pinhais, 1770-1800). In: GUEDES, Roberto; FRAGOSO, João (org). *História social em registros paroquiais:* Sul-Sudeste do Brasil, séculos XVIII-XIX. Rio de Janeiro: Mauad X, 2016.

GUIMARÃES, Elione. *Terra de preto:* usos e ocupação da terra por escravos e libertos (Vale do Paraíba mineiro, 1850-1920). Niterói: EdUFF, 2009.

LOPES, Fátima Martins. *Em nome da liberdade:* as Vilas de índios do Rio Grande do Norte sob o Diretório Pombalino no século XVIII. Tese (Doutorado em História do Norte-Nordeste) – Universidade Federal de Pernambuco. Programa de Pós-Graduação em História. Recife, PE: 2005.

_____. *Índios, colonos e missionários na colonização da Capitania do Rio Grande do Norte*. 2ª edição. Mossoró: Fundação Vingt-un Rosado, 2010.

LOPES, Michele Soares. *Escravidão na vila do Príncipe:* província do Rio Grande do Norte (1850-1888). Dissertação (Mestrado em História) – Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Natal, 2011.

MACÊDO, Muirakytan. O espaço seridoense entre os séculos XVII e XIX. In:_____. *A penúltima Versão do Seridó*: uma história do regionalismo seridoense. 2 ed. Natal: EDUFRN, 2012.

MACHADO, Cacilda. As muitas faces do compadrio de escravos: o caso da Freguesia de São José dos Pinhais (PR), na passagem do século XVIII para o XIX. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v.26, nº 52, 2006.

_____.Crime e Castigo: Os escravos nos processos judiciais do Seridó. *Mneme – Revista de Humanidades*. V.4, n. 08, 30 jun. 2010.

MATTOS, Hebe. *Das cores do silêncio:* os significados da liberdade no Sudeste escravista (Brasil, século XIX). 3 ed rev. Campinas: Editora da Unicamp, 2013.

MATTOS, Maria Regina Mendonça Furtado. *Vila do Príncipe – 1850/1890*. Sertão do Seridó – um estudo de caso da pobreza. (Dissertação de Mestrado em História, UFF). Niterói/RJ. 1985.

MEDEIROS, Tarcísio. *Aspectos geopolíticos e antropológicos da história do Rio Grande do Norte*. Natal: Imprensa Universitária, 1973.

MONTEIRO, Denise Mattos. *Terra e trabalho na História:* estudos sobre o Rio Grande do Norte. Natal: EDUFRN, 2007.

PEREIRA, Ariane de Medeiros. *Escravos em ação:* autonomia e criminalidade de cativos na comarca do Príncipe (1870-1888). Dissertação (Mestrado em História) – Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Natal, 2014.

RAFFESTIN, Claude. A produção das estruturas territoriais e sua representação. In: SAQUET, Marcos Aurelio; SPOSITO, Eliseu Savério. (Org.) *Territórios e territorialidades*: teorias, processos e conflitos. São Paulo: Editora Expressão Popular, 2008.

ROCHA, Solange Pereira. *Gente negra na Paraíba oitocentista:* população, família e parentesco espiritual. Tese (Doutorado em História) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Pernambuco. Recife, 2007.

ROSENDAHL, Zeny. *Território e territorialidade:* uma perspectiva geográfica para o estudo da religião. X Encontro de Geógrafos da América Latina, 20 a 26 mar. 2005. São Paulo: EDUSP, 2005.

SAQUET, Marcos Aurelio. Por uma abordagem territorial. In: SAQUET, Marcos Aurelio; SPOSITO, Eliseu Savério. (Org.) *Territórios e territorialidades*: teorias, processos e conflitos. São Paulo: Editora Expressão Popular, 2008.

SLENES, Robert W.; FARIA, Sheila de Castro. Família escrava e trabalho. *Tempo*, v. 3, n. 06, dez. 1998.

SLENES, Robert W. Lares negros, olhares brancos: Histórias da família escrava no século XIX. *Revista Brasileira de História*, v. 8, n. 16, mar. – ago. 1988.

_____. *Na senzala, uma flor:* Esperanças e recordações na formação da família escrava: Brasil Sudeste, século XIX. 2 ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2011.

SOUZA, Aldinízia de Medeiros. *Liberdades possíveis em espaços periféricos:* escravidão e alforria no termo da Vila de Arez (séculos XVIII e XIX). Dissertação (Mestrado em História) – Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Natal, 2013.

VAINFAS, Ronaldo (org). *Dicionário do Brasil Colonial (1500-1808)*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

Cristianização do Espaço: templos religiosos no território da Freguesia do Seridó (1695-1808)

Isac Alisson Viana de Medeiros [28]

Introdução

O objetivo do artigo é o de analisar a participação da Igreja Católica na produção de territórios cristãos na Freguesia da Gloriosa Senhora Santa Ana do Seridó [29]. Admitimos que tal processo se deu por meio da transformação dos espaços pela Igreja Católica, sendo a construção de templos cristãos – capelas e matriz – a principal forma de exercício dessa prática. Nesse sentido, a escolha do recorte temporal se deu a partir do período em que pudemos identificar, fosse a partir das fontes documentais ou historiografia – as quais serão discutidas mais à frente – o período de cristianização desse espaço, sendo 1695 o ano em que já pudemos afirmar a existência da primeira capela no território – a Capela de Sant'Anna do Vale do Acauã ou Caicó – e 1808 o ano da construção da Capela de Sant'Ana de Currais Novos, presente na última povoação a se estabelecer na Freguesia do Seridó, considerando o corte de tempo histórico aqui rememorado.

Entendemos que a discussão acerca do estabelecimento de freguesias em território da América Portuguesa trata-se de uma produção que vincula-se a uma tradição de estudos anteriores constituinte de um campo de debates referentes a dois temas específicos: 1) história da conquista dos espaços pela metrópole portuguesa e 2) a história da Igreja Católica no Brasil. Tais discussões não estão isoladas no campo científico, já que debates anteriores foram fundamentais para que se desenvolvesse uma historiografia que discuta os processos históricos levados a termo por Portugal e pela Igreja Católica no que tange às terras da América. É partir disso que tentamos nos inserir numa tradição de estudos acerca da Igreja Católica no Brasil e o seu papel na conquista, produção e manutenção de territórios cristãos.

---

28 Especialista em História dos Sertões e mestrando em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). Email: isac.medeiros.academico@gmail.com; Lattes: http://lattes.cnpq.br/5756222533110118
29 A partir daqui também utilizaremos o termo Freguesia do Seridó para uma melhor fluidez do texto.

De maneira mais específica, ao que toca a historiografia acadêmica referente ao período colonial do Rio Grande do Norte, recorte central em nossas discussões, entendemos que a mesma ainda é, de certa forma, recente. A produção histórica sobre a região acompanha a criação do Curso de Graduação em História, junto à Universidade Federal do Rio Grande do Norte, a qual se desenvolveu respectivamente ao corpo docente do curso, a partir de pesquisas de ex-alunos que voltavam à instituição para lecionar. Dessa forma, puderam-se desenvolver temáticas acerca do passado da região, preenchendo lacunas deixadas pela geração passada, formada por uma "historiografia clássica", caracterizada por uma produção que data da década de 1970.

O termo em questão trata-se de uma denominação utilizada por Denise Monteiro[30] para se referir a uma produção constituída por historiadores ligados ao Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Norte, pertencentes a uma geração anterior à formação universitária em História, que muito se formou a partir do peso e influência de Câmara Cascudo. Portanto, essa historiografia identifica-se por ser mais centrada em obras de genealogia, buscando destacar os feitos de uma elite branca; falta de rigor metodológico, principalmente em relação à ausência de informações sobre a base documental desses estudos; com narrativas de características descritivas e factual [31].

O território, nesse aspecto, é retratado de maneira naturalizada, enfatizando a existência de rios, riachos, serras, fazendas, sítios, povoados, enfim, elementos naturais ou aglomerações populacionais, a partir de análises mais descritivas desses espaços e que se preocupa mais em cartografar e apontar as fronteiras e limites geográficos sem buscar problematizações que busquem explicações para suas origens. O espaço, desta forma é tratado de forma dada e gratuita, representado por meio de limites geográficos que em sua maioria estão presentes nos livros de tombo de paróquias, a exemplo. Logo, esses trabalhos caracterizam-se a partir de uma escrita que buscava o reconhecimento do território a partir e somente de sua materialidade, característica marcante das obras ligadas

30 MONTEIRO, Denise de Mattos. Balanço da historiografia norte-rio-grandense. In: ROCHA, Raimundo Nonato Araújo da (Org.). **Anais do I Encontro Regional da ANPUH-RN:** O ofício do historiador, 23 a 29 de maio de 2004, Natal, RN/ Associação Nacional de História: EDUFRN Editora da UFRN, 2006.

31 Para citar alguns, fazemos menção a AUGUSTO, José. **Seridó**. Brasília: Centro gráfico do senado federal, 1980; LIRA, Augusto Tavares de. **História do Rio Grande do Norte**. 2.ed. Natal: Fundação José Augusto; Brasília: Centro Gráfico do Senado Federal, 1982; MEDEIROS FILHO, Olavo. **Velhas Famílias do Seridó.** Brasília: Centro Gráfico do Senado Federal, 1983; Id. **Velhos inventários do Seridó**. Brasília: Centro Gráfico do Senado Federal, 1983; Id. **Cronologia Seridoense**. Mossoró: Fundação Guimarães Duque/Fundação Vingr-Un Rosado, 2002 (Mossoroense, Série C, v.1268).

aos Institutos Históricos e Geográficos durante a segunda metade do século XIX, as quais buscavam a produção de "histórias locais" que se relacionassem a um passado comum com o Estado Nacional que estava em processo de construção no Brasil [32].

Dando continuidade à análise da historiografia acerca do Rio Grande do Norte, Denise Monteiro[33], cita também a existência de uma "historiografia acadêmica" acerca da região. Trata-se de uma historiografia centrada em produções recentes – início dos anos 1990 – associada à própria história da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, iniciada na década anterior, acompanhada da renovação de seu quadro docente[34]. Esta já apresenta uma discussão mais aprofundada sobre o território da Freguesia dos Seridó, destacando a mesma como uma estrutura administrativa, de caráter eclesiástico que tinha como uma das principais funções garantir que o poder da metrópole fosse exercido nas novas terras conquistadas[35]. Desse modo, refere-se a uma discussão menos naturalizada do que a apresentada pela geração passada, visto que propõe – mesmo que minimamente – discussões acerca das relações de poder existentes no território da Freguesia.

Portanto, apesar desses autores[36], em suas obras, tocarem na presença da Igreja Católica e seu papel na cristianização do espaço, a partir da produção de territórios cristãos, essa temática apenas é citada, não sendo aprofundada pelos mesmos. Isso ocorre porque não era a intenção destes tratar desse tema, o qual serviu em grande maioria para direcionar o estudo para outras questões a exemplo da escravidão, genealogias, mestiçagens, cotidiano, população, economia, patrimônio, dentre outros.

Levando em consideração o exposto até aqui, o nosso estudo busca radicar a sua contribuição científica na medida em que pretende dialogar com uma discussão centrada na

---

32 GUIMARÃES, Manoel Luiz Salgado. **Historiografia e nação no Brasil, 1838-1857**. Rio de Janeiro: EdUerj, 2011.
33 MONTEIRO, Denise de Mattos. Balanço da historiografia norte-rio-grandense. In: ROCHA, Raimundo Nonato Araújo da (Org.). **Anais do I Encontro Regional da ANPUH-RN:** O ofício do historiador, 23 a 29 de maio de 2004, Natal, RN/ Associação Nacional de História: EDUFRN Editora da UFRN, 2006.
34 Para citar alguns: MATTOS, Maria Regina Mendonça Furtado. **Vila do Príncipe – 1850/1890**. Sertão do Seridó – Um estudo de caso da pobreza. 1985. 247f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 1985; MACÊDO, Muirakytan Kennedy de. **A penúltima versão do Seridó:** espaço e história no regionalismo seridoense. 1998. 200f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 1998; MORAIS, Ione Rodrigues Diniz. **Desvendando a cidade:** Caicó em sua dinâmica espacial. Brasília: Centro Gráfico do Senado Federal, 1999; MACEDO, Helder Alexandre Medeiro de. **Ocidentalização, territórios e população indígenas no sertão da capitania do Rio Grande**. Dissertação (mestrado em História) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Natal, RN, 2007.
35 Um exemplo de trabalho ligado à supracitada fase é o de MACÊDO, Muirakytan Kennedy de. **A penúltima versão do Seridó:** espaço e história no regionalismo seridoense. 1998. 200f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 1998.
36 Vale a pena salientar que esses autores a exemplo de Muirakytan Macêdo, Ione Morais e Helder Macedo fazem parte de uma tradição acadêmica de nativos do sertão do Seridó que produziram estudos sobre sua própria região.

participação da Igreja Católica na construção de territórios cristãos na Freguesia da Gloriosa Senhora Santa Ana do Seridó. A freguesia deixa de ser apenas o palco onde se desenvolvem as relações humanas para se tornar o próprio estudo em si, ganhado protagonismo em nossa análise.

Como aporte teórico para resolução de nossa problemática, faremos uso primeiramente do conceito de "Cristianização espacial" cunhado por Cláudia Damasceno Fonseca, que se refere a uma estratégia de conversão e manutenção da fé católica, utilizada pela Igreja e Coroa portuguesa que se baseava na construção de templos cristãos nos diversos espaços conquistados durante o período colonial. Nesse sentido, tanto a matriz quanto as capelas serviam como materialização de um território cristão. Mais do que um local de fé, esses templos religiosos se constituíam em pontos de legitimação da conquista do território [37].

Dando continuidade, também iremos nos apropriar do conceito de "Território", a partir de Marcelo de Lopes Souza[38], o qual o classifica como projeção espacial das relações de poder. Sendo assim, territórios seriam "no fundo antes relações sociais projetadas no espaço que espaços concretos" [39]. A partir dessa concepção, a Freguesia do Seridó passa a ser entendida como representação espacial do poder que a Igreja Católica – amalgamada com a Coroa portuguesa – mantinha naquelas terras, sendo ambas instituições entendidas como agentes modeladores do espaço, em meio ao processo de territorialização da Freguesia do Seridó. Para isso, levamos em consideração que a doutrina cristã se estabelece como um conjunto de práticas que tem como função o controle do território e das pessoas sobre as suas próprias diretrizes e interesses, a partir de estratégias que visam manter a existência e legitimar a fé, assim como a sua reprodução ao longo da história.

No que tange ao corpo documental utilizado para a análise de nosso problema, dispomos de uma série de registros paroquiais devidamente transcritos e alocados em banco de dados na plataforma Microsoft Access: são eles referentes a seis tomos divididos em batizado, casamento e óbito (dois de cada tipologia) que juntos somam um total de

37 FONSECA, Cláudia Damasceno. **Arraias e vilas d'el rei:** espaços de poder nas Minas setecentistas. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.
38 SOUZA, Marcelo Lopes. O território: sobre espaço e poder. Autonomia e desenvolvimento. In: CASTRO, Iná Elias de; GOMES, Paulo César da Costa; CORRÊA, Roberto Lobato (orgs). **Geografia: conceitos e temas** – Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1995.
39 SOUZA, Marcelo Lopes. O território: sobre espaço e poder. Autonomia e desenvolvimento. In: CASTRO, Iná Elias de; GOMES, Paulo César da Costa; CORRÊA, Roberto Lobato (orgs). **Geografia: conceitos e temas** – Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1995, p. 87.

4.904 registros e cobrem o período de 1788 a 1838 [40]. Também fizemos uso de um Livro de Tombo da Freguesia do Seridó (1748-1906) e daquelas que se desmembraram; como também o Livro de Fábrica (1806-1892) da mesma freguesia.

Os processos metodológicos foram apropriados de Ginzburg & Poni, a partir dos métodos Indiciário e Onomástico. A escolha justifica-se primeiramente pela necessidade de se utilizar estratégias baseadas em indícios para cruzar a documentação com a historiografia, visto que normalmente as informações não aparecem completas[41]. Em segundo lugar, a utilização do nome de pessoas e lugares como fio condutor foi de extrema importância para identificar os sujeitos e espaços envolvidos nas tradições cristãs da Freguesia do Seridó, possibilitando a construção das narrativas aqui presentes e conclusão de nossos objetivos[42].

O seguinte artigo buscará discutir a produção de um território cristão na Freguesia do Seridó, tendo como estratégia a cristianização desse espaço. Tal análise se dividirá em cinco seções posteriores. Primeiramente iremos discorrer acerca dos templos construídos no território comportado pela referida freguesia (seção 1), destacando os elementos relacionados à construção dos mesmos (seção 2). Em seguida, a discussão irá recair sobre "fundadores" dos templos religiosos, ou seja, àqueles que doaram as terras e se responsabilizaram pela captação de cabedal suficiente para tal feito (seção 3). Dando continuidade, a seção seguinte irá tratar das justificativas utilizadas para promover ou solicitar a construção das capelas e matriz. E por último fecharemos a discussão por meio de uma análise da circunscrição eclesiástica da Freguesia do Seridó ao início do século XIX, período este em que a mesma passaria a fragmentar o seu território em novas freguesias.

---

40 Referimo-nos às fontes paroquiais da Freguesia do Seridó, já coletadas e disponibilizadas em bancos de dados por pesquisadores e bolsistas dos projetos de pesquisa coordenados pelos Profs. Muirakytan Kennedy de Macêdo e Helder Alexandre Medeiros de Macedo. São as seguintes: Livros de batizados n° 1, , 1803-1806;n° 2, 1814-1818; Livros de Matrimônio n° 1, 1788-1809; n° 2, 1809-1821; Livros de Óbito n° 1, 1788-1811;n° 2, 1812-1838. Ainda, é importante salientar que o trabalho com as fontes abordado nesse tópico no que se referente a revisão, transcrição e alocação dessas em banco de dados não foi de realização exclusiva nossa e, sim, por bolsistas de projetos de pesquisa ligados a Universidade Federal do Rio Grande do Norte, sob orientação dos professores Muirakytan Macêdo e Helder Macedo, desde o ano de 1999 em diante, até o ano atual em que continua-se dando prosseguimento ao projeto. Realizamos apenas uma parcela destas atividades no período de 2013 a 2016 quando estávamos na graduação e vinculados a projetos de pesquisa, onde trabalhamos com parte dessa documentação.

41 GINZBURG, Carlo. **Mitos, emblemas, sinais:** morfologia e história. São Paulo: Companhia das Letras, 1989a.

42 GINZBURG, Carlo. O nome e o como: troca desigual e mercado historiográfico. In: _____; PONI, Carlo (Orgs). **A micro-história e outros ensaios.** Lisboa: Difel, 1989b. p. 169-191.

Templos religiosos da Freguesia do Seridó

Segundo Câmara Cascudo[43], o processo de ocupação e povoamento do sertão da capitania do Rio Grande do Norte só se deu anos depois da ocupação da faixa litorânea das terras da América portuguesa. Somente término da ameaça holandesa e fim dos combates com as populações nativas da região é que foi possível se estabelecer nessas terras.

De acordo com Muirakytan Macêdo[44], a sedução pelas terras dos sertões teria se originado a partir do ajustamento da região à lógica dos lucros do comércio atlântico exigidos pelo capitalismo mercantil que movia a empresa colonial. Sendo o litoral o principal exportador de cana-de-açúcar, coube aos sertões o emprego da pecuária, que a priori serviu de consumo para o próprio mercado interno, mas que também acabou sendo capturada pelo comércio atlântico.

Acompanhando as primeiras boiadas vieram os colonizadores luso braílicos e, com estes, a fé cristã. O processo de inserção da Igreja Católica nas terras do Seridó está profundamente relacionado a vinda das primeiras famílias – as quais iriam se converter na elite social, política e econômica do Seridó – e início da formação das primeiras aglomerações populacionais na região.

Ocorre que ao mesmo tempo em que se abriam os espaços para a penetração do gado nos sertões, a fé cristã também se impunha conquistando espaços antes abençoados por entidades das religiosidades indígenas e demarcando territórios a partir da construção de templos cristãos. Segundo Giuseppe Marcocci[45], as igrejas, capelas, matrizes e cruzeiros tornaram-se umas das principais simbolizações utilizadas pela Coroa portuguesa e Igreja Católica – durante as conquistas – para demarcar a posse de terra pela ordem cristã. Ao chegar em novas terras encontradas tornou-se comum erguer uma cruz e posteriormente construir um edifício cristão para simbolizar àquelas terras como posse de Portugal e da Igreja Católica.

---

43 CASCUDO, Luís da Câmara. **História do Rio Grande do Norte.** 2. ed. Rio de Janeiro: Achiamé; Natal: Fundação José Augusto, 1984.
44 MACÊDO, Muirakytan Kennedy de. **Rústicos cabedais:** Patrimônio e cotidiano familiar nos sertões da pecuária. (Seridó - Século. XVIII). Natal, RN: Flor do Sal: EDUFRN, 2015.
45 MARCOCCI, Giuseppe. **A consciência de um império:** Portugal e o seu mundo (sécs. XV-XVII). Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012.

Tal processo foi reproduzido na conquista dos sertões da Capitania do Rio Grande do Norte. Durante o ato evangelizador a Igreja Católica não cristianizava apenas as almas das pessoas que ali habitavam, mas, também, o próprio espaço[46]. Apesar do processo de cristianização do espaço e início da produção de um território cristão naquelas terras se estabelecer durante o século XVIII, com a fundação da Freguesia do Seridó, a primeira marca deixada pela fé católica no espaço físico do território seridoense data ainda do século anterior. A tabela abaixo contém o número de capelas/Matriz edificadas, assim como o período de construção, resumindo o processo histórico de cristianização do espaço que passou a comportar a Freguesia do Seridó. A tabela foi produzida a partir de dados retirados do Livro de Tombo da Freguesia do Seridó, como também de fragmentos transcritos dos demais livros de tombo das povoações respectivas às suas capelas transcritos ou citados por autores na historiografia acerca da região [47]. A primeira coluna contém a ordem de surgimento dos templos; a segunda o período de doação das terras para construção; a terceira, o período de término ou a data mais recente documentada que o templo já funcionava; a quarta corresponde ao nome da santa invocada pelo templo e quinta contém a povoação que se formou aos seus arredores.

46 FONSECA, Cláudia Damasceno. **Arraias e vilas d'el rei:** espaços de poder nas Minas setecentistas. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.

47 AZEVEDO, Igor Rasec Batista de; GALVÃO, Maria Luiza de Medeiros. A (re) construção do território urbano da cidade de Jardim de Piranhas/RN na segunda metade do século XX. **VII CONNEPI:** Congresso Norte e Nordeste de Pesquisa e Inovação. Palmas, Tocantins, 19 a 21 de outubro de 2012. (Anais); DANTAS, Dom José Adelino. **Homens e fatos do Seridó antigo**. Garanhuns: O Monitor, 1961; MACEDO, Helder Alexandre Medeiros de. Contribuição ao estudo da Casa-Forte do Cuó, Caicó-RN. In: MNME: revista de humanidades. V. 06. N. 13. Dez. 2004/Jan. 2005. – Semestral; Id. Ocidentalização, territórios e população indígenas no sertão da capitania do Rio Grande. Dissertação (mestrado em História) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Natal, RN, 2007; Id. Outras famílias do Seridó: genealogias mestiças no sertão do Rio Grande do Norte (séculos XVIII-XIX). 2013. 360f. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2013; Id. Fregueses da Freguesia da Vila Nova do Príncipe, d'onde sempre foram: identidades territoriais nos sertões do Seridó. In: _____; SANTOS, Rosenilson da Silva (Orgs.). Capitania do Rio Grande: histórias e colonização na América Portuguesa. João Pessoa: Ideia; Natal: Edufrn, 2013; MACÊDO, Muirakytan Kennedy de. A penúltima versão do Seridó: espaço e história no regionalismo seridoense. Natal, RN; Campina Grande, PB: EDUFRN; EDUEPB, 2012; Id. Estado das almas: população, família e educação escolar no Rio Grande do Norte colonial (século XVIII). In: Revista Educação em Questão, v. 41, n. 27, Natal, jul./dez. 2011, p. 244-268; Id. Rústicos cabedais: Patrimônio e cotidiano familiar nos sertões da pecuária. (Seridó - Século. XVIII). Natal, RN: Flor do Sal: EDUFRN, 2015; MORAIS, Ione Rodrigues Diniz. **Seridó norte-rio-grandense:** uma geografia da resistência. Caicó: edição do autor, 2005; MEDEIROS FILHO, Olavo de. **Cronologia Seridoense.** Mossoró: Fundação Guimarães Duque/Fundação Vingr-Un Rosado, 2002 (Mossoroense, Série C, v.1268); RIETVELD, Padre João Jorge. **História da Paróquia de Nossa Senhora da Luz de Pedra Lavrada:** a devoção de José Bezerra daCosta. Campina Grande: Maxgrafe: 2010; SANTA ROSA, Jayme da Nóbrega**. Acari:** fundação, história e desenvolvimento. Rio de Janeiro: Pongetti, 1974.

Tabela 1: Linha do tempo da construção dos templos religiosos da Freguesia de Santa Ana do Seridó (1695-1808)

Classificação por ordem de construção	Doação de patrimônio e início da construção	Término da construção	Templo	Povoação
1	?	1695	Capela da Senhora Santa' Ana do Vale do Acauã	Arraial do Acauã/Queiquó
2	?	1710	Nossa Senhora dos Aflitos	Jardim de Piranhas.
3	1735	1735	Capela de Nossa Senhora do Ó	Serra Negra
4	1736	1738	Capela de Nossa Senhora da Guia	Acari
5	**1748**	**1750**	**Matriz da Gloriosa Senhora de Santa Ana do Seridó**	**Caicó**
6	?	1756	Capela de Santa Luzia	Sabugi
7	?	1772	Capela de N. S. da Guia dos Patos	Patos
8	1768	?	Capela de Nossa Senhora das Mercês	Serra do Cuité
9	1774	1781	2ª capela de Nossa Senhora do Ó	Serra Negra
10	1760	1792	Capela de Nossa Senhora da Luz	Pedra Lavrada
11	1790	1805	Capela de Nossa Senhora da Conceição	Conceição do Azevedo
12	1808	1808	Capela da Senhora Santa Ana do Currais Novos	Currais Novos

Fonte: elaboração do autor Isac Medeiros com base em no Livro de Tombo da Freguesia do Seridó e historiografia acerca das respectivas povoações.

Percebe-se que a coluna 5 está destacada na tabela, esta compreende a edificação da Matriz de Sant'Anna ou Matriz do Seridó, como também é nomeada na documentação. O ato de doação de terras para a construção deste templo ocorreu junto ao processo de fundação da Freguesia do Seridó. Em relação à criação da freguesia, segundo Olavo de Medeiros Filho, na data referente a 15 de abril de 1748, a mesma se originou da

fragmentação da Freguesia de Nossa Senhora do Bom Sucesso do Piancó. Nascia assim, a Freguesia do Seridó, sob o título e a invocação da Gloriosa Senhora de Santa Ana [48].

Segundo Macêdo[49], a Freguesia do Seridó foi a primeira organização espacial da região. Sendo essa circunscrição de cunho eclesiástico, configurou-se também em um território cristão. No entanto, a partir da tabela, podemos perceber que o processo de cristianização espacial foi iniciado bem antes do estabelecimento da freguesia, visto que a edificação das capelas de Santana, do Vale do Acauã; Nossa Senhora dos Aflitos, de Jardim de Piranhas; Nossa Senhora do Ó, da Serra Negra e Nossa Senhora da Guia, do Acari antecedem a fundação da Freguesia do Seridó. Logo, esses templos fazem parte de um território cristão que já existia desde o momento em que a Igreja produziu o espaço, com a implantação da Capela de Santana do Acauã. Posteriormente, tal território ficou subordinado ao Piancó. Em 1748, teve foro religioso próprio, a partir da fundação da referida freguesia.

Dessa forma, podemos afirmar que a fundação da Freguesia do Seridó, apesar de ser a primeira circunscrição espacial de cunho eclesiástico organizada no referido espaço, não foi o início da cristianização daquele espaço. Porém, não se pode negar a fundação da Freguesia para a continuidade do processo, visto que após esse acontecimento cada vez mais capelas foram sendo construídas no território, somando-se doze no total, ao fim de 1808, ano de construção da Capela de Sant'Ana de Currais Novos, a última de nosso recorte. Também é importante atentar que nas povoações de Caicó, Acari e Serra Negra ouve a construção de dois templos, onde o mais novo substituiu o antigo, sendo este passado a jurisdição de capela do Rosário. Nesses casos contamos os dois templos, como mostra a tabela.

Elementos relacionados às construções dos templos

A partir da documentação e historiografia referente aos templos religiosos do Seridó – já citados anteriormente – pudemos identificar algumas características em comum

48 MEDEIROS FILHO, Olavo de. **Cronologia Seridoense.** Mossoró: Fundação Guimarães Duque/Fundação Vingr-Un Rosado, 2002 (Mossoroense, Série C, v.1268), p. 49.
49 MACÊDO, Muirakytan Kennedy de. **A penúltima versão do Seridó:** espaço e história no regionalismo seridoense. Natal, RN; Campina Grande, PB: EDUFRN; EDUEPB, 1998.

referentes as construções dos templos religiosos, no processo de produção do território cristão da Freguesia do Seridó a partir da cristianização espacial.

Em primeiro lugar, todos os templos tiveram sua construção iniciada após o término dos confrontos bélicos dos luso-brasílicos contra a população nativa da região. Como já explicado, somente após esse evento o povoamento da região ganhou força, o que culminou na doação de sesmarias para fixação de colonos e formação de fazendas de gado. Obviamente, só posteriormente a esse fato, as capelas puderam ser levantadas.

Em segundo lugar, a construção de tais templos religiosos estiveram diretamente relacionados ao início de aglomerados populacionais que se converteram ao passar dos anos em povoações, vilas, freguesias e municípios, tal qual afirma, Dantas: "Na história de nossos sertões, as cidades nascem, quando nascem suas igrejas, suas capelas"[50]. O autor destaca o fortalecimento demográfico, social e econômico provocado na região a partir da edificação do templo religiosos.

Em terceiro lugar, destacamos a participação da população nesse processo. Em todos os casos analisados, a iniciativa de construir uma capela partiu da própria população. De forma mais específica, de um fazendeiro (a) de gado que doava parte de suas terras e juntava cabedal suficiente para o erguimento da capela e pagamento do pároco que lá iria se estabelecer. Portanto, apesar da construção dos templos ter sido parte de um projeto mais amplo – a cristianização dos espaços – promovido pela Igreja Católica em consonância com a Coroa Portuguesa. Muito desse projeto foi elaborado a partir da participação da população. Por isso relacionava-se diretamente ao fortalecimento econômico da região, visto que a mesma deveria ter uma população de cabedal suficiente para arcar com as despesas necessárias a cristianização daquele espaço.

Privilégios destinados aos doadores de terras para construção de capelas

A tabela abaixo traz a lista de doadores responsáveis pelas construções das capelas presentes no território comportado pela Freguesia do Seridó entre 1695 a 1808. A exemplo da tabela anterior a parte destacada refere-se a sede da Freguesia.

50 DANTAS, Dom José Adelino. **Homens e fatos do Seridó antigo**. Garanhuns: O Monitor, 1961, p. 12.

Quadro 2: Doadores de terras para construção de templos (1695-1808)

Templo	Doador	Povoação
Capela da Senhora Santa' Ana do Vale do Acauã	?	Arraial do Acauã/Queiquó
Nossa Senhora dos Aflitos	Margarida Cardoso Cavalcante	Jardim de Piranhas
Capela de Nossa Senhora do Ó	Manoel Pereira Monteiro	Serra Negra
Capela de Nossa Senhora da Guia	Manuel Esteves de Andrade	Acari
Matriz da Gloriosa Senhora Santa Ana do Seridó	**Manoel Fernandes Jorge**	**Caicó**
Capela de Santa Luzia	Geraldo Ferreira Neves	Sabugi
Capela de Nossa Senhora da Guia dos Patos	Paulo Mendes de Figueiredo	Patos
Capela de Nossa Senhora das Mercês	Caetano Dantas Correia	Serra do Cuité
Capela de Nossa Senhora da Luz	José Bezerra da Costa	Pedra Lavrada
Capela de Nossa Senhora da Conceição	Antônio de Azevêdo Maia	Conceição do Azevedo
Capela da Senhora Santa Ana do Currais Novos	Cipriano Lopes Galvão.	Currais Novos

Fonte: elaboração do autor Isac Medeiros com base em no Livro de Tombo da Freguesia do Seridó e historiografia acerca das respectivas povoações.

Como dito anteriormente, cada povoação teve uma capela, assim como um doador de terras para a construção desta, respectivamente, o que demonstra, como já dito, certa iniciativa por parte da população para tal feito. Certamente, a religiosidade presente na mentalidade dessa população em muito contribuiu, porém, não podemos nos deter apenas a este fator. Alguns privilégios eram oferecidos às pessoas responsáveis pela doação de terras para esse fim em especial, o que concorria a certos benefícios dos mais variados fatores – social, político, comerciais, religiosos – para estas pessoas e suas famílias. Portanto, percebemos que uma série de interesses individuais, por parte do doador, norteavam a motivação para tal ato.

Em primeiro lugar, existia o fator social que recaía sobre os sujeitos que realizavam a ação de doar terras para construção de templos religiosos. Tal ato era carregado de religiosidade o que fazia com que aos olhos da comunidade o doador – e sua família –

fosse visto como uma pessoa de bem, alguém que contribuía com os planos divinos na terra. Para isso auxiliava o discurso católico, carregado de relações de poder que buscava moldar a mentalidade da época para a noção cristã de conceber o mundo.

Em segundo lugar, ao doador também concorria vantagens políticas, visto que na história das terras que hoje entendemos como Seridó, era concebido o título de "fundador" da aglomeração a pessoa responsável por doar as terras que alocaram as primeiras capelas/Matriz edificadas nesses locais. Dom José Adelino Dantas nos ajuda a sustentar essa afirmação ao apontar que:

> Na história de nossos sertões, as cidades nascem, quando nascem suas igrejas, suas capelas [...] Na verdade, no Seridó são tidos e havidos como legítimos fundadores de cidade aquêles varões que patrocinaram a ereção de suas primeiras igrejas. Os exemplos são ricos. Em Serra Negra, o Capitão Manoel Pereira Monteiro. Em Acari, o sargento-mór Manoel Estêvão de Andrade. Em Currais Novos, o capitão-mór Cipriano Lopes Galvão. Em Jardim do Seridó, o capitão Antônio de Azevêdo Maia. Tôdos eles, pelo fato de terem apadrinhado a construção de suas capelas, receberam da Autoridade Eclesiástica de então os títulos de Benfeitores e Fundadores (DANTAS, 2008).

Entendido como território cristão, as terras do Seridó tinham como principal autoridade a Igreja Católica, logo, se posto dessa forma é normal que a instituição conferisse títulos e honrarias às pessoas que lhe prestassem serviços, como bem fizeram os sujeitos mencionados por Dantas e que, até os dias atuais são considerados os fundadores de seus respectivos aglomerados urbanos. Portanto, em uma sociedade que enaltecia a honra e religiosidade, tal título conferia grande prestígio e valor político.

Em terceiro lugar, existem os fatores econômicos que também se traduzem em vantagens para os doadores. O ato de doar terras para a fundação de templos religiosos podia ser extremamente útil aos fazendeiros, visto que, como pudemos ver até agora, esse feito viabilizava o surgimento de um aglomerado de sítios e residências aos arredores do prédio, possibilitando a criação de um pequeno mercado consumidor para seus produtos, assim como o aumento do valor de suas propriedades. Em relação a isso, Rubenilson Teixeira atenta para o fato de que normalmente, as terras concedidas a Igreja costumavam ser bem maiores do que a porção necessária para a construção dos templos. A razão de isso ocorrer se daria justamente pelo interesse dos doadores em utilizar tal porção de forma suplementar, relacionada a objetivos econômicos, pois: "[...] se os novos moradores

quisessem se instalar próximo da igreja, certamente nas terras do doador, deveriam lhe pagar o foro" [51]. Logo, o ato de doar terras para a Igreja poderia se resumir em um negócio altamente lucrativo para aqueles que o fizessem.

Por último, dentre os benefícios cabíveis aos doadores estava o mais óbvio, mas não menos importante, o privilégio religioso. Afinal, mesmo apesar dos demais interesses supracitados, não se pode negar que para a mentalidade de alto fervor religioso como a da população de nosso recorte, o ato de doar terras para a Igreja também comportava uma forte dimensão espiritual.

Essa série de interesses individuais que norteavam as doações de terras para construção de templos religiosos no Seridó, consequentemente estiveram presentes nas tomadas de decisões – fosse em maior ou menor grau, dependendo do caso – dos fundadores das aglomerações que viriam a formar a Freguesia da Gloriosa Senhora Santa Ana.

Justificativas para as construções dos templos

Apesar da construção dos templos religiosos no Seridó antigo ter ocorrido pela iniciativa dos seus habitantes de maior cabedal, é necessário ter em mente que essa ação não era unilateral, muito pelo contrário, perpassava a autorização da Igreja Católica, mais especificamente, a diocese de Pernambuco, a qual era responsável pela jurisdição eclesiástica da capitania do Rio Grande do Norte. Dessa forma, antes que fossem construídas, todas as capelas necessitaram de aprovação de seu respectivo bispo. Para isso, algumas justificativas centralizaram os pedidos dos habitantes pela autorização de edificação das capelas. O processo de edificação da capela de Acari nos permite analisar algumas destas justificativas. A Manuel Esteves de Andrade[52] cabe o posto de fundador do

51 TEIXEIRA, Rubenilson Brazão. **Da cidade de Deus à cidade dos homens:** a secularização do uso, da forma e da função urbana. Natal: EDUFRN, 2009, p. 401.

52 Sobre o fundador da povoação de Acari, Helder Macedo levanta um fato relevante acerca do povoamento do Seridó. A historiografia regional aponta para uma população de origem luso-brasílica e qualidade branca como responsável pela formação das primeiras aglomerações populacionais do Seridó. Macedo vai contra essa teoria, apontando para uma descendência mestiça referente a Manuel Esteves de Andrade, fundador da povoação do Acari, o qual seria um "homem de cor". O autor, a partir de uma data de sesmaria, pôde evidenciar um parentesco entre Manuel Esteves de Andrade e Nicolau Mendes da Cruz. Sendo este último qualificado como "Criolo Forro", tornou possível inferir, que pelo menos por parte materna ou paterna, Manuel Esteves de Andrade possuiria ligação familiar com não brancos. Ainda, a partir do rastreamento em registros paroquiais de seus descendentes, – sobrinhos, visto que este foi solteiro e não possuiu filhos – o autor encontrou a qualificação de pardos para tais, apontando para uma

atual município de Acari, na ótica da historiografia regional, visto que foi esse a mandar erigir a primeira capela em homenagem a Nossa Senhora da Guia, padroeira da localidade[53]. O mesmo teria chegado solteiro para residir no sertão da Capitania do Rio Grande do Norte. Vendo-se sozinho nas novas terras, mandou chamar sua mãe para lhe fazer companhia. Esta, que era baiana e muito católica respondeu que só atenderia ao pedido do filho caso houvesse nas proximidades da fazenda uma igreja capaz de atender as suas necessidades espirituais. Buscando conceder o pedido de sua mãe foi então que Manuel Esteves de Andrade encaminhou no ano de 1736 uma petição endereçada a dom José Fialho, bispo de Pernambuco, em Olinda, pedindo autorização para a construção da capela. A transcrição deste documento, localizada na obra de Santa Rosa revela questões interessantes ao que toca no processo de organização eclesiástica nas terras que hoje compreendem a porção de terra que hoje é compreendida como o Seridó nordestino. Eis o translado da petição:

> Ilustrissimo senhor. Dis o Sargento Mor Manuel Esteves de Andrade morador no districto do curato de Piancó que ele pertende erigir hua capella com a invocação de N. S. da Guia, no lugar xamado Acari districto do dito curato, para o fim de sua alma e dos mais moradores circunvizinhos, por ficarem distantes de sua Matris oito dias de viagem, para cujo fim tem junto muita pedra, lhe fez a escritura do patrimônio que apresenta em meia legoa de terra que rende todos os anos de arrendamento deis mil reis, os quais aplica p.a os paramentos, reparação, fabrica da dita capella por tanto pide a vossa ilustríssima lhe faça mercê atendendo ao muito serviço de Deos que se seguirá com a ereção desta capela conceder-lhe licença para apuder erigir, estando de toda acabada, e ordenada com os paramentos necessários o seu Reverendo Parocho a possa benzer e nela celebrarem-se os divinos officios, e já os moradores daquelle lugar alcansarão licença que apresentarão para apuderem erigir por ter sido vossa Ilustrissima informado do Reverendo Parocho ser util, em numerario, e receberá mercê [54].

A partir da análise do documento podemos perceber alguns pontos interessantes em relação a construção de templos religiosos no território cristão da Igreja Católica nas

---

origem mestiça, muito provavelmente relacionada a Manuel Esteves de Andrade. Logo, pelo menos em respeito à povoação do Acari, não de pode afirmar uma origem branca e luso brasílica para sua formação, problematização esta que desconstrói a tese tão propagada pela historiografia regional acerca desse espaço. Ver: MACEDO, Helder Alexandre Medeiros de. **Outras famílias do Seridó:** genealogias mestiças no sertão do Rio Grande do Norte (séculos XVIII-XIX). 2013. 360f. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2013, p. 211-212.

53 SANTA ROSA, Jayme da Nóbrega. **Acari:** fundação, história e desenvolvimento. Rio de Janeiro: Pongetti, 1974.

54 PSC. CPSJ. Livro de Tombo nº 1. FGSSAS, 1748-1906 (Manuscrito). apud. SANTA ROSA, Jayme da Nóbrega. **Acari**: fundação, história e desenvolvimento. Rio de Janeiro: Pongetti, 1974, p. 38-9, Grifo nosso.

terras que viriam a ser compreendidas por Seridó. Em primeiro lugar fica claro o sentimento de religiosidade que o documento busca suscitar quando sugere que a construção da capela seria um alívio para a alma da população cristã que ali residia.

Em seguida é citada a distância que o povoado tem da Matriz. Vale lembrar que o prédio em questão refere-se à Matriz de Nossa Senhora do Bom Sucesso, localizada na sede da freguesia de mesmo nome, em Piancó, Capitania da Paraíba, visto que para o período em questão a Freguesia do Seridó ainda não tinha sido fundada. A distância alegada de oito dias de viagem revela grande dificuldade para a população que ali residia para acompanhar os ritos cristãos, fosse missas semanais até sacramentos de batismo, casamento e óbito.

Por fim, outro ponto do documento que merece destaque se dá ao fato de que Manuel Esteves de Andrade faz questão de informar que o povoado já tinha juntado muita pedra, destinada aos serviços a serem executados para a construção da capela, assim como também faz menção aos arrendamentos anuais de suas terras, deixando claro que o povoado seria capaz de arcar com as despesas – de construção e manutenção – da preterida capela. Esse fato vai de concordância com as assertivas de Cláudia Damasceno Fonseca, quando a autora afirma que o estabelecimento das estruturas do poder eclesiástico na colônia dependeu essencialmente da iniciativa dos habitantes, os quais movidos por sua religiosidade e por um forte espírito associativo criavam irmandades, erigiam e ornavam capelas, igrejas e, muitas vezes, remuneravam os sacerdotes que ali celebravam os ofícios (FONSECA, 2011, p. 426). Sem dúvida, ao se responsabilizar pelas despesas da capela, Manuel Esteves de Andrade tornou mais fácil à decisão favorável à construção do templo, a qual foi, por fim, atendida.

A análise da referida petição nos ajuda a perceber que apesar das licenças para construção de templos católicos serem dadas pela diocese, necessitando, destarte da permissão do bispo para que fosse concretizada, a iniciativa comumente partia da população, mais precisamente membros da elite da região que doavam partes de suas propriedades desejando a construção de igrejas. Mesmo sendo obrigação da Coroa assegurar o investimento para a conquista religiosa nas colônias, percebe-se que isso nem sempre ocorria na prática. Os interesses tanto da metrópole quanto de habitantes do Novo Mundo construíam uma dinâmica diferente que acarretava em quebras na legislação.

Construída a capela no ano de 1738 em uma pequena esplanada em nível superior, o Sargento Mor Manuel Esteves de Andrade voltou a presença da autoridade eclesiástica, o Senhor Bispo Dom José Fialho para solicitar a autorização da bênção do templo. Esta, segundo Olavo de Medeiros Filho foi concedida no mesmo ano e tão logo passou a funcionar o templo.

Percebemos dois pontos que, segundo Manoel Esteves de Andrade, justificam a edificação de uma capela em sua propriedade: 1) Assistência religiosa, mediante a distância da Matriz do Piancó e 2) a condição econômica favorável para edificação e manutenção dos templos, assim como de pagamentos dos párocos. Ambas as justificativas foram recorrentes nas demais petições para construção de capelas no Seridó, sobretudo para a fundação da Freguesia do Seridó e construção da Matriz:

> O Licenciado Manoel Machado Freire, vigário colado na Igreja Matriz de Nossa Senhora da Luz, visitador geral dos sertões da parte do norte, pelo excelentíssimo e reverendíssimo senhor Dom Frei Luiz de Santa Teresa, Bispo de Pernambuco, e do conselho de sua Magestade, etc. Por termos cabal notícia do copioso povo, que nos sertões do nosso bispado há, e que cada vez cresce mais em número, principalmente nos Distritos do Ico, e Piancó, e incumbir no nosso pastoral ofício, acoder com Pasto Espiritual a tantas ovelhas nossas; e veremos que a providência mais eficais que lhe podemos dar, é a divisão das Igrejas e sua tiplicidade dos párocos para que mais prontamente se acuda com os sacramentos e fiquem mais bem assistidos os paroquianos: ordenamos ao nosso Reverendo Vizitador Manoel Machado Freire, que, chegando a os tais Distritos, divida os dois Curatos Icó, e Piancó pelas partes, que forem mais convenientes, ficando cada um em dois; e nesta divisão observará os requizitos necessários, e o mais, que em Nossas Instruções lhe temos ordenado, para o que lhe concedemos a jurisdição que nos é permitida, como si por Nós fossem divididos ditos Curatos [...]divido, e hei por dividida, desmembrada e desanexada desta dita Freguesia, para criação de outra nova, que intitulo, e hei por intitulada com o titulo e Invocação de "Santa Ana" [...] [55].

É interessante perceber que o argumento utilizado para explicar a divisão do território mostra-se inteiramente de cunho religioso. As preocupações por parte das autoridades eclesiásticas são de que o aumento demográfico da população dificultava a cristianização dos povos, sendo necessária um reorganização do território para que melhor

55 FGSSAS, Livro de Tombo nº 1(1784-1906). Cópia fiel da provisão do Senhor Bispo Dom Frei Luiz de Santa Teresa, pela qual se dividiu a Freguesia da Gloriosa Senhora de Santa Ana do Seridó, desta do Piancó, em 15 de abril de 1748.

pudesse acudir espiritualmente a população citada. O fato de todo um território ser dividido a partir de uma justificativa religiosa é significativo da mentalidade colonial em nosso recorte. Nesse período, como já notamos anteriormente, os limites das esferas civil e religiosa eram tênues, de modo que ficava a cargo da Igreja a responsabilidade por diversos expedientes voltados para a vida civil, a exemplo dos registros de nascimento, casamento e óbito, os quais ao adentrarem a esfera espiritual dos ritos cristãos eram sacralizados pela instituição. A autoridade eclesiástica ainda ultrapassava outras ações da vida pública voltadas à assistência social da população, ensino e até mesmo as diversões, sob a forma das festas de padroeira, um dos principais eventos festivos no período colonial ao que tange nosso recorte espacial.

Da mesma forma, a preocupação financeira também é citada no documento de desmembramento da Freguesia do Seridó, onde a responsabilidade pela construção e pagamento de despesas da capela e padres são repassados para a população:

> Os paroquianos da nossa Freguesia pagarão à seus Reverendos Párocos estipêndios e emolumentos que antes pagarão, e era uso e costume pagarem ao de Nossa Senhora do Bom Sucesso, sem que, em razão da divisão, haja alteração ou diminuição nos sobreditos emolumentos, e direitos: e poderão erigir sua Matriz, com o sobredito titulo da Senhora Santa Ana, no lugar, que julgarem mais apto para serem curados, e para se lhes administrarem os sacramentos. Este se publicará na Matriz desta Freguesia e em uma das Capelas da Freguesia novamente criada, e se lançarão em os Livros de Provimentos de uma e outra, para que a todo tempo conste e se lhe dê seu inteiro e devido cumprimento [56].

Também podemos perceber que o documento faz menção aos emolumentos pagos pela população a Igreja, se referindo aos dízimos, foros e demais despesas relacionadas à instituição. É importante atentarmos que por mais essa questão fosse omitida na justificativa é bem provável que grande parte da preocupação da Igreja em dividir e estabelecer um melhor controle de seu território em muito tivesse relação com a cobrança dessas fábricas à população, as quais significavam junto com as esmolas grande parte do lucro da Instituição nas colônias. Possivelmente, devido a extensão do território muitas pessoas tenham escapado ao olhar da Igreja, não só nas questões espirituais, como também

56 FGSSAS, Livro de Tombo nº 1(1784-1906). Cópia fiel da provisão do Senhor Bispo Dom Frei Luiz de Santa Teresa, pela qual se dividiu a Freguesia da Gloriosa Senhora de Santa Ana do Seridó, desta do Piancó, em 15 de abril de 1748.

nas tributárias. Com a reorganização do território a partir da criação da Freguesia do Seridó supõe-se que se pôde aferir um maior cuidado a essas questões e da mesma forma que o pasto espiritual conseguiu ter uma melhor assistência é provável que também tenha passado a dar maior contribuição financeira à Igreja Católica.

Por último, o documento se refere à autorização da construção da Matriz – em lugar que a população julgar mais apto, vale salientar – e sobre questões relativas a administração e documentação dos ritos sagrados sobre a forma dos registros paroquiais – registros de batismo, casamento e óbito – de fábrica e demais provimentos que deveriam ser anotados em livros nas respectivas capelas e mandadas para a sede da freguesia. Tais documentos eram justamente os meios em que a instituição católica poderia arrecadar os dados e informações necessárias para controlar os espaços e almas dispostos em seu território, por isso mesmo a preocupação em fazer constar um trecho em referência ao tratamento dessa documentação no edital de desmembramento das freguesias.

A Freguesia do Seridó como estabelecimento de um território cristão

Com base no que que foi discutido até o momento, pode-se analisar que o aumento de capelas na Freguesia do Seridó, sobretudo na segunda metade do século XVIII, representou tanto o aumento da jurisdição eclesiástica quanto o próprio crescimento populacional, afinal, se estavam construindo novas capelas era pra suprir uma demanda espiritual dos fiéis católicos. Percebe-se, então, que para o período em questão, a Freguesia do Seridó estava expandindo-se em termos de fiéis e, consequentemente, de espaços.

A conversão dos sertões da Capitania do Rio Grande do Norte realizou-se gradativamente, acompanhando a marcha do povoamento e da construção de capelas pelos colonos e a consequente expansão progressiva da malha paroquial. As capelas mostraram-se como um elemento essencial ao povoamento do Seridó, fosse pela efetiva piedade religiosa de assistir a população necessitada de pasto espiritual ou por interesses máximos da colonização. Sobre essa conversão é necessário atentar que a palavra foi empregada em uma dupla acepção: em parte, se referindo à cristianização das almas e dos espaços originalmente ocupados por povos pagãos, mas também remete a ideia referente a transmutação dos espaços em territórios controlados por autoridades que exerceram funções de cunho tanto religioso como civil. A Freguesia do Seridó serviu como um

produto dessa conversão, atuando como uma instância administrativa de cunho eclesiástico que tinha como objetivo "acomodar um domínio institucional, um *locus* esquadrinhado para que o poder se exerça"[57].

Ainda, com base no exercício de tentar analisar a produção do território do Seridó em uma perspectiva histórica através da inserção da Igreja Católica, tornou-se necessário admitir o desafio de estabelecer seus limites territoriais. Afinal, como apontado por Ione Morais [58], às fronteiras estabelecidas pelo sistema de capitanias já não davam conta da dinâmica estabelecida entre as populações que ali conviviam. A própria Freguesia do Seridó foi um exemplo dessa inadequação, visto que comportava em seu território povoações pertencentes tanto a Capitania da Paraíba, quanto da Capitania do Rio Grande do Norte.

Portanto, buscamos a construção de um mapa cuja representação da Freguesia do Seridó foi produzida a partir dos documentos do Livro de Tombo – transcritos por Eymard Monteiro – e nas descrições da freguesia que conseguimos para os séculos XVIII e XIX analisadas nesse artigo, o que resultou na representação dos domínios da Freguesia da Gloriosa Senhora Santa Ana do Seridó até o ano de 1808, quando atingiu o máximo de extensão territorial analisada em nosso recorte, situando suas capelas, povoações e vila.

É importante citar que esse mapa segue a orientação preconizada por Muirakytan Macêdo e Helder Macedo[59] de tomar como premissa a malha hidrográfica das ribeiras do Piranhas, Espinharas, Seridó e Acauã, a qual, de acordo com a documentação que criou a freguesia, constituiu a área de controle espiritual onde estariam situados os fregueses de Santa Ana.

Nos terraços fluviais dos cursos d'água situamos com números as capelas localizadas onde surgiram os aglomerados populacionais a partir da perda de intensidade das Guerras dos Bárbaros: Primeiramente a Vila Nova do Príncipe, criada em 1788 a partir da Povoação do Seridó/Caicó e que era a sede da freguesia, contando com dois templos, a

57 MACÊDO, Muirakytan Kennedy de. **A penúltima versão do Seridó**: espaço e história no regionalismo seridoense. 1998. 200f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 1998, p. 74.

58 MORAIS, Ione Rodrigues Diniz. **Desvendando a cidade:** Caicó em sua dinâmica espacial. Brasília: Centro Gráfico do Senado Federal, 1999; Id. Seridó norte-rio-grandense: uma geografia da resistência. Caicó: edição do autor, 2005.

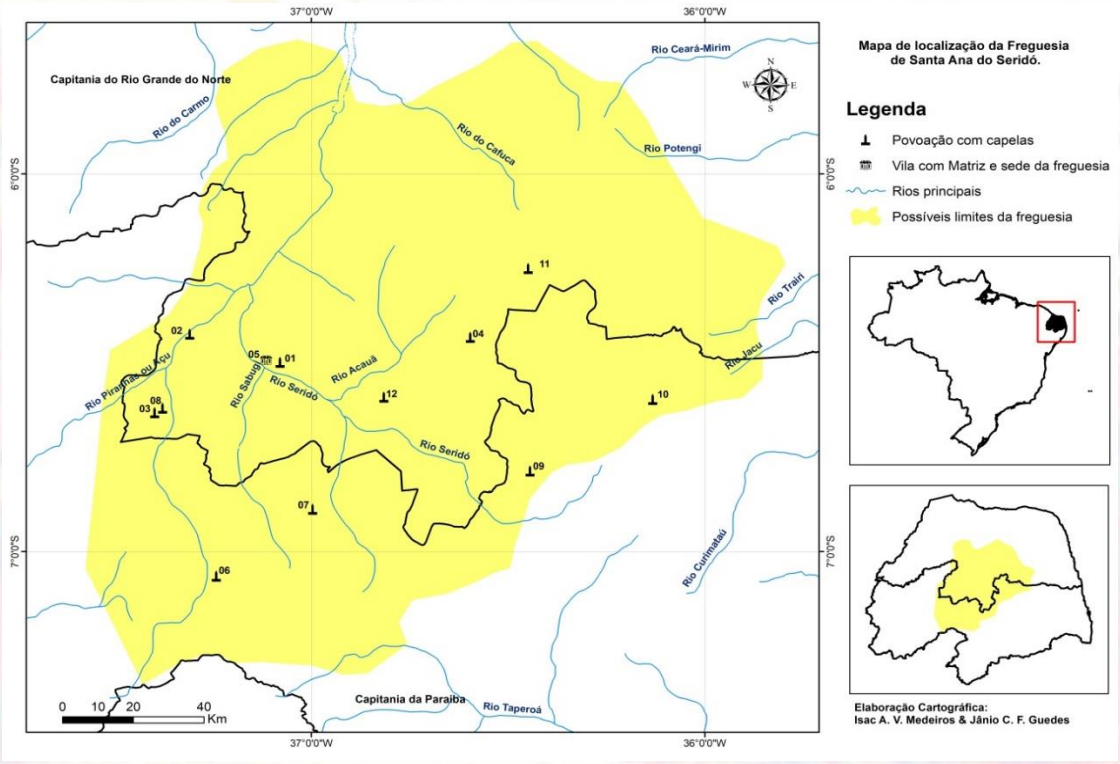
59 Inclusive o mapa em questão foi elaborado a partir de outro, contido na tese de Helder Macedo. Buscamos fazer uma adaptação ao nosso recorte, de modo a compreender as povoações e capelas por nós analisadas . Ver: MACEDO, Helder Alexandre Medeiros de. **Outras famílias do Seridó**: genealogias mestiças no sertão do Rio Grande do Norte (séculos XVIII-XIX). 2013. 360f. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2013, p. 48.

1 – Capela de Nossa Senhora do Rosário do Penedo (1695) e – 5 a Matriz da Senhora Santa Ana do Seridó (1748); 2 – a Capela de Nossa Senhora dos Aflitos do Jardim das Piranhas (1710); as Capelas da Nossa Senhora do Ó da Serra Negra, cujo primeiro templo 3 – foi erguido em 1735 e transferido para 5 – o local onde se encontra até hoje em 1774; 4 – a Capela de Nossa Senhora da Guia do Acari (1738); 6 – a Capela de Nossa Senhora da Luz da Pedra Lavrada (1790); 7 – a Capela de Santa Luzia do Sabugi (1756); 9 – a Capela de Nossa Senhora da Guia dos Patos (1772); 10 – a Povoação de Nossa Senhora das Mercês da Serra do Cuité (1768); 11 – Capela de Sant'Ana de Currais Novos (1808) e 12 – Capela de Nossa Senhora da Conceição (1805).

A delimitação da área da freguesia não tem seus contornos definidos com uma linha, vez que não se mostraria prudente, visto a falta de um mapa oficial desse curato, o que impede a representação com limites exatos. Optamos, então, por propor a visibilização do território abençoado por Santa Ana por meio de uma mancha [60], que cobre a malha hidrográfica já mencionada e mais os seus espaços adjacentes.

[60]O método em questão busca denotar o caráter de volatilidade do território apresentado. O mesmo é de autoria do Professor Muirakytan Macêdo, que o expôs em uma dos encontros da Base de Pesquisa "Formação dos Espaços Coloniais: economia, sociedade e cultura", do Departamento de História da Universidade Federal do Rio Grande do Norte e foi seguido por Helder Macedo em sua tese de doutorado supracitada.

Figura 1: Limites aproximados da Freguesia do Seridó (1748-1808)



Fonte: atualização do Mapa 3, da tese Outras famílias do Seridó: genealogias mestiças no sertão do Rio Grande do Norte (séculos XVIII-XIX)de Helder Macedo, por Isac Medeiros e Jânio Guedes.

A representação exposta no mapa acima refere-se a uma aproximação de como se estabeleceu o território da Freguesia do Seridó até o ano de 1808, construção da última capela, localizada na Povoação de Currais Novos. Nesse sentido, um ponto que deve ser chamado atenção é em relação às capelas de Patos e da Serra do Cuité as quais terminaram o período desmembradas da Freguesia do Seridó e alçadas ao posto de igrejas matrizes de suas respectivas freguesias. Porém, apesar desse fato, optamos por deixar que permanecessem no mapa para que pudessem ser visualizadas todas as capelas construídas no território da Freguesia do Seridó e que contribuíram para o processo de cristianização espacial realizado pela Igreja Católica na região.

Esse modelo de expansão utilizado por Coroa e Igreja na América portuguesa resultou em uma série de semelhanças em respeito ao início das povoações no Seridó. Autores como Rubenilson Teixeira já haviam chamado atenção para esse fato. Como discute o autor [61], o processo embrionário de surgimento das aglomerações populacionais

[61] TEIXEIRA, Rubenilson Brazão. **Da cidade de Deus à cidade dos homens**: a secularização do uso, da forma e da função urbana. Natal: EDUFRN, 2009, p. 227.

no Seridó antigo está intimamente relacionado às manifestações do sagrado. Nesse sentido, as povoações da Freguesia do Seridó obedeceram a um processo de gestação que encerrou algumas características fundamentais.

A partir das discussões estabelecidas nesse artigo pudemos perceber alguns elementos que caracterizam o processo de formação das primeiras aglomerações e sua relação com o sagrado. Essas características reforçam a influência do sagrado para a produção do território analisado. Ocorreu que para a realidade da Freguesia do Seridó a multiplicação do número de capelas durante o decorrer do século XVIII e início do XIX esteve estreitamente associada a expansão da fronteira pecuarista nos sertões. Grosso modo, pode-se dizer que em cada nova zona ocupada apor um grupo de fazendeiros surgia uma pequena capela. Em torno de vários destes templos brotaram arraias.

Em seguida, a doação de terras por parte do padroeiro da igreja produziu um tipo de estrutura fundiária que tornava possível, a médio ou longo prazo, uma concentração habitacional em torno do edifício religioso. A partir daí, o nível da aglomeração corresponderia ao nível demográfico, social e econômico da população que ali se estabelecesse. Obviamente, esse modelo não foi exclusivo do povoamento do Seridó, visto que foi um modelo aplicado na América portuguesa. Cláudia Damasceno afirma que nesses casos:

> Se a localidade continuava a se desenvolver – graças a ocupação progressiva das terras por uma população majoritariamente branca e abastada e ao desenvolvimento comercial –, a pequena capela era substituída por um edifício maior, a fim de que se pudesse pretender à sua promoção na hierarquia eclesiástica. Os "aplicados" solicitavam, então, a elevação da capela à condição de igreja matriz, ou seja, de sede de uma freguesia. Neste estágio, na maioria dos casos, o local onde se encontrava o edifício religioso não era mais um "sítio", um amontoado disperso de propriedades rurais, mas um arraial, dispondo de uma concentração mais expressiva de casas e, por vezes, até mesmo de lojas e vendas [62].

A partir do desenvolvimento desses núcleos populacionais tais capelas foram substituídas por igrejas de maior porte e erigidas ao posto de matrizes, assim como suas respectivas povoações elevaram-se em vilas.

---

[62] FONSECA, Cláudia Damasceno. Freguesias e capelas: instituição e provimento de igrejas em Minas Gerais. In: FEITLER, Bruno. **A Igreja no Brasil:** normas e práticas durante a vigência das Constituições primeiras do arcebispado da Bahia (org.). São Paulo: EdUnifesp, 2011, p. 112.

Como pudemos perceber esse foi o caso de a princípio a povoação de Caicó, quando é elevada a Freguesia do Seridó e, a posteriori, as povoações de Nossa Senhora da Guia dos Patos e Nossa Senhora das Mercês da Serra de Cuité que logo em seguida se desmembraram da primeira e fundaram suas respectivas freguesias. No entanto, elas não seriam as únicas a realizar tal processo, consequentemente, a Freguesia do Seridó veria o seu território se fragmentar ainda mais no decorrer do século XIX. A tabela abaixo mostra o processo de desmembramento das povoações da Freguesia do Seridó, gerando novas Freguesias no território e ampliando o controle eclesiástico sobre tal.

Quadro 3: Sequência de Freguesias fundadas no sertão da Capitania do Rio Grande do Norte (1748-1884)

Ano	Nome
1748	Freguesia da Gloriosa Senhora de Santa Ana do Seridó
1788	Freguesia de Nossa Senhora da Guia do Patos
1801	Freguesia de Nossa Senhora das Mercês da Serra do Cuité
1835	Freguesia de Nossa Senhora da Guia do Acari
1856	Freguesia de Nossa Senhora da Conceição
1858	Freguesia de Nossa Senhora do Ó da Serra Negra
1859	Freguesia de Nossa Senhora da Luz da Pedra Lavrada
1884	Freguesia da Senhora Santa'Anna de Currais Novos

Fonte: PSC. CPSJ. Livro de Tombo nº 1. FGSSAS, 1748-1906 (Manuscrito)

É importante esclarecer que a fragmentação desse território não significava uma perca de poder por parte da Igreja Católica. Tratava-se, sim, de uma reorganização dos respectivos domínios, a qual favoreceria um maior controle territorial à instituição. Quando foi criada, a Freguesia do Seridó compreendia um território demasiadamente extenso para o eficiente desempenho dos serviços religiosos, com a intensificação do povoamento tornou-se cada vez mais difícil para a administração eclesiástica manter o controle de suas almas em tamanha imensidão de terras. O aumento de freguesias permitiu além da divisão dos territórios, a partilha das responsabilidades administrativas [63].

Como afirma Ione Morais, a Freguesia do Seridó foi responsável por estabelecer os primeiros rascunhos da região que seria demarcada futuramente como Seridó. Essa circunscrição se estabeleceu a partir do que a autora chama de "cartografia da fé", visto o

[63] MORAIS, Ione Rodriguez Diniz. **Seridó norte-riograndense:** uma geografia da resistência. Caicó: edição do autor, 2005.

modelo em que foi produzida, tendo como base a crença católica em meio a capelas e arraiais. Nesse sentido:

> Ao longo do tempo, a cartografia do Seridó foi sendo redefinida em termos de contornos e fragmentação interna, em decorrência da atuação de múltiplas estruturas de poder expressas por diferentes territorialidades. As fronteiras, ora elastecidas, ora comprimidas pela ação antrópica, foram geradoras de cartografias várias, objeto e objetivação de diversas temporalidades do/no espaço e de múltiplas espacializações do/no tempo. O Seridó, em termos de limites, constitui-se emblemático da premissa de que a cartografia dos lugares circunscreve prerrogativas humanas, portanto, corresponde, a um traçado de linhas carregadas de conteúdo histórico, político, econômico, e/ou cultural. Assim, a região apresenta-se não como uma herança da natureza, definitivamente inscrita no espaço, mas como uma construção histórica e social, consequentemente sujeita a mutações decorrentes do nível e da intensidade dos impactos externos e internos em sua estrutura e em seus limites [64].

As palavras supracitadas de Ione Morais representam bem a nova conjuntura que passou a se estabelecer no Seridó após a fragmentação da Freguesia da Gloriosa Senhora Santa Ana. Os novos referenciais acerca do território que passaram a atuar com o início do povoamento serviram para realçar elementos como a pecuária, as fazendas e os homens de fé na trama histórica regional. Tais elementos, frutos da ação humana no espaço – interessante lembrar – contribuíram para a produção do território, assim como sua fragmentação. A cartografia traçada pelas capelas durante o decorrer do século XVIII iria servir como base para os limites municipais das futuras cidades do Seridó. O século XIX representaria, portanto, uma nova forma de entender e organizar o território.

Referências

AUGUSTO, José . **Seridó**. Brasília: Centro gráfico do senado federal, 1980.

AZEVEDO, Igor Rasec Batista de; GALVÃO, Maria Luiza de Medeiros. A (re) construção do território urbano da cidade de Jardim de Piranhas/RN na segunda metade do século XX. **VII CONNEPI:** Congresso Norte e Nordeste de Pesquisa e Inovação. Palmas, Tocantins, 19 a 21 de outubro de 2012. (Anais).

BARROS, José D'Assunção. **Fontes históricas:** revisitando alguns aspectos primordiais para a Pesquisa Histórica. *Mouseion*, Canoas, n. 12, mai/ago. 2012.

64 MORAIS, Ione Rodriguez Diniz. **Seridó norte-riograndense:** uma geografia da resistência. Caicó: edição do autor, 2005, p. 67.

BARROS, José D'Assunção. Espaço, território, região – pressupostos metodológicos. Texto apresentado no Colóquio Baiano Tempos, espaços e representações: abordagens geográficas e históricas (2013), p. 1. Disponível em: http://periodicos.uesb.br/index.php/coloquiobaiano/article/view/2923.

BASSANEZI, María Silvia. O historiador e suas fontes. In:_____**Os eventos vitais na reconstituição da história.** São Paulo: Contexto, 2010.

CASCUDO, Luís da Câmara. **História do Rio Grande do Norte**. 2. ed. Rio de Janeiro: Achiamé; Natal: Fundação José Augusto, 1984.

COSTA, Renata Assunção da. **Porta do céu:** o processo de cristianização da Freguesia de Nossa Senhora da Apresentação (1681-1714). 11 de Setembro de 2015. 179 f. Dissertação – Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Programa de Pós-Graduação em História. Natal, 2015.

DAMASCENO, Cláudia. **Arraias e vilas d'el rei:** espaços de poder nas Minas setecentistas. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.

DANTAS, Dom José Adelino. **Homens e fatos do Seridó antigo.** Garanhuns: O Monitor, 1961. p. 12.

FEITLER, Bruno; SOUZA, Evergtno Sales. **Constituições primeiras do arcebispado da Bahia** (ed. e estudo introdutório). São Paulo: EdUSP, 2010.

FONSECA, Cláudia Damasceno. Freguesias e capelas: instituição e provimento de igrejas em Minas Gerais. In: FEITLER, Bruno. **A Igreja no Brasil:** normas e práticas durante a vigência das Constituições primeiras do arcebispado da Bahia (org.). São Paulo: EdUnifesp, 2011.

GINZBURG, Carlo. **Mitos, emblemas, sinais:** morfologia e história. São Paulo: Companhia das Letras, 1989a.

GINZBURG, Carlo. O nome e o como: troca desigual e mercado historiográfico. In: _____. **A micro-história e outros ensaios.** Lisboa: Difel, 1989b. p. 169-191.

LAMARTINE, Oswaldo. **Sertões do Seridó.** Brasília: Cento Gráfico do Senado Federal, 1980.

LAMARTINE, Pery. **Serra Negra Anos 30.** Natal: Offset Gráfica e Editora LTDA, julho – 2000.

LIRA, Augusto Tavares de. História do Rio Grande do Norte. 2.ed. Natal: Fundação José Augusto; Brasília: Centro Gráfico do Senado Federal, 1982.

MACEDO, Helder Alexandre Medeiros de. Contribuição ao estudo da Casa-Forte do Cuó, Caicó-RN. In: **MNME: revista de humanidades**. V. 06. N. 13. Dez. 2004/Jan. 2005. – Semestral.

MACEDO, Helder Alexandre Medeiro de. **Ocidentalização, territórios e população indígenas no sertão da capitania do Rio Grande**. Dissertação (mestrado em História) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Natal, RN, 2007.

MACEDO, Helder Alexandre Medeiros de. **Outras famílias do Seridó:** genealogias mestiças no sertão do Rio Grande do Norte (séculos XVIII-XIX). 2013. 360f. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2013.

MACEDO, Helder Alexandre Medeiros de. Fregueses da Freguesia da Vila Nova do Príncipe, d'onde sempre foram: identidades territoriais nos sertões do Seridó. In: _____; SANTOS, Rosenilson da Silva (Orgs.). **Capitania do Rio Grande:** histórias e colonização na América Portuguesa. João Pessoa: Ideia; Natal: Edufrn, 2013.

MACÊDO, Muirakytan Kennedy de. **A penúltima versão do Seridó**: espaço e história no regionalismo seridoense. Natal, RN; Campina Grande, PB: EDUFRN; EDUEPB, 2012

MACÊDO, Muirakytan Kennedy de. Estado das almas: população, família e educação escolar no Rio Grande do Norte colonial (século XVIII). In: **Revista Educação em Questão**, v. 41, n. 27, Natal, jul./dez. 2011, p. 244-268.

MACÊDO, Muirakytan Kennedy de. **Rústicos cabedais:** Patrimônio e cotidiano familiar nos sertões da pecuária. (Seridó - Século. XVIII). Natal, RN: Flor do Sal: EDUFRN, 2015.

MARCOCCI, Giuseppe. **A consciência de um império:** Portugal e o seu mundo (sécs. XV-XVII). Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012.

MATTOS, Maria Regina Mendonça Furtado. **Vila do Príncipe – 1850/1890**. Sertão do Seridó – Um estudo de caso da pobreza. 1985. 247f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 1985.

M. D. Hameister, op. Cit.; S. O. Nadalin, João, Hans, Johann, Johannes: **dialética dos nomes de batismo numa comunidade imigrante**, em Revista História Unisinos, São Leopldo, 2007.

MEDEIROS FILHO, Olavo. **Velhas Famílias do Seridó**. Brasília: Centro Gráfico do Senado Federal, 1983.

MEDEIROS FILHO, Olavo de. **Velhos inventários do Seridó**. Brasília: Centro Gráfico do Senado Federal, 1983.

MEDEIROS FILHO, Olavo de. **Cronologia Seridoense**. Mossoró: Fundação Guimarães Duque/Fundação Vingr-Un Rosado, 2002 (Mossoroense, Série C, v.1268).

MONTEIRO, Denise de Mattos. **Balanço da historiografia norte-rio-grandense**. In: ROCHA, Raimundo Nonato Araújo da (Org.). Anais do I Encontro Regional da ANPUH-RN: O ofício do historiador, 23 a 29 de maio de 2004, Natal, RN/ Associação Nacional de História: EDUFRN Editora da UFRN, 2006.

MORAES, Antonio Carlos Robert de. Formação colonial e conquista de espaços. In:_____. **Território e história no Brasil.** 3.ed. São Paulo: Annablume, 2008

MORAIS, Ione Rodrigues Diniz. **Desvendando a cidade:** Caicó em sua dinâmica espacial. Brasília: Centro Gráfico do Senado Federal, 1999.

MORAIS, Ione Rodrigues Diniz. **Seridó norte-rio-grandense:** uma geografia da resistência. Caicó: edição do autor, 2005.

RAFFESTIN, Claude. **Por uma geografia do poder.** São Paulo: Ática, 1993.

ROSENDAHL, Zeny. O sagrado e oespaço. CASTRO, Iná Elias de; GOMES, Paulo César da C.; CORRÊA,Roberto Lobato. (Orgs.). In: **Explosões Geográficas**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasi, 1997.

ROSENDAHL, Zeny. O sagrado e sua dimensão espacial. In: Iná Elias de Castro, Paulo César da Costa Gomes, Roberto Lobato Corrêa (orgs.). **Olhares geográficos:** modos de ver e viver o espaço. 2ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand, Brasil, 2016.

RIETVELD, Padre João Jorge. **História da Paróquia de Nossa Senhora da Luz de Pedra Lavrada:** a devoção de José Bezerra daCosta. Campina Grande: Maxgrafe: 2010

SANTA ROSA, Jayme da Nóbrega. **Acari:** fundação, história e desenvolvimento. Rio de Janeiro: Pongetti, 1974.

SANTOS, Alcineia Rodrigues dos. **O processo de dessacralização da morte e a instalação de cemitérios no Seridó, séculos XIX e XX.** Tese (Doutorado). Universidade Federal de Goiás. Faculdade de História. Programa de Pós-Graduação em História. Goiânia, GO. 2011

SOUZA, Marcelo Lopes. O território: sobre espaço e poder. Autonomia e desenvolvimento. In: CASTRO, Iná Elias de; GOMES, Paulo César da Costa; CORRÊA, Roberto Lobato (orgs). **Geografia: conceitos e temas** – Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1995.

SANTOS**,** Roberto Sousa. **A reestruturação sociorreligiosa em Sergipe, no final do século XVIII**. Dissertação (estrado em Ciências Sociais) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Natal, RN, 2010.

SOUZA, Marcelo Lopes. Território e desterritorialização. In: _____. **Os conceitos fundamentais da pesquisa sócio-espacial.** 2ªed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2015.

SOUZA, Marcelo Lopes. Território da divergência (e da confusão). In: SAQUET, Marcos Aurélio; SPOSITO, Eliseu Savério (orgs). **Territórios e territorialidades:** teorias, processos e conflitos. 1.ed. Sáo Paulo : Expressão Popular: UNESP Programa de Pós-Graduação em Geografia, 2009.

TEIXEIRA, Rubenilson Brazão. **Da cidade de Deus à cidade dos homens**: a secularização do uso, da forma e da função urbana. Natal: EDUFRN, 2009.

Uma escrita em construção: análise sobre o sertão do Piancó num contexto de transformação em seu território jurisdicional (Capitania da Paraíba, segunda metade do século XVIII)

Larissa Daniele Monteiro Lacerda[65]

O presente trabalho, apresentado no VIII Colóquio de História e Espaço do Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, tem por objetivo apresentar a proposta de pesquisa que vem sendo desenvolvida no referido PPGH, na linha de pesquisa *Formação, Institucionalização e Apropriação dos Espaços*, cujo propósito é analisar a dinâmica sociopolítica do sertão do Piancó durante a criação e organização administrativa de seu novo território jurisdicional, a Vila de Pombal, na segunda metade do século XVIII. Para isso, discutiremos sobre nosso objeto de análise, objetivo da pesquisa, referencial teórico e metodológico e o *corpus* documental.

O sertão do Piancó ao longo do período setecentista

Em decorrência da ordem régia de 22 de julho de 1766, que determinava a proibição de sítios volantes[66] na Capitania de Pernambuco e anexas – Ceará, Paraíba e Rio Grande –, a fim de unir e controlar a população dispersa em seus territórios para assim evitar crimes e delitos, foram criadas as primeiras vilas no interior da Capitania da Paraíba, ou melhor, foram elevadas à categoria de vila aquelas povoações que contavam com mais de 50 fogos. A execução da ordem deu origem à Vila de Pombal (1772), à Vila Nova da Rainha (1790), à Vila Real de São João (1800) e à Vila Nova de Souza (1800).[67]

A criação de vilas e, consequentemente, das câmaras e dos cargos de oficiais

---

65 Graduada em História pela Universidade Federal de Campina Grande, Centro de Formação de Professores, Cajazeiras (PB). Mestranda no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Natal (RN). Orientanda da Prof.ª Dr.ª Carmen Margarida Oliveira Alveal. Bolsista CAPES. E-mail: ldmonteirolacerda@gmail.com. Currículo Lattes: http://lattes.cnpq.br/9543599488820772.

66 O termo *sítios volantes* que aparece na Carta Régia de 22 de julho de 1766 faz referência aos lugares onde o estabelecimento populacional não era sólido ou permanente. É importante deixar claro que no caso do sertão do Piancó não se tratava necessariamente de um sítio volante, pois já havia uma povoação fixa desde o início do século XVIII. Sua elevação se deu a partir do enquadramento na regra de conceder o título de vila às povoações com mais de 50 fogos.

67 SOARES, Maria Simone Morais. **Formação da rede urbana do sertão de Piranhas e Piancó**. Dissertação (Mestrado em Arquitetura e Urbanismo). Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2012. p. 135.

camarários responsáveis pela organização e administração da sociedade no sertão da Paraíba não foi a primeira tentativa de controle estabelecida pela Coroa e seus agentes. O caso do sertão do Piancó, onde se elevou a Povoação de Nossa Senhora do Bom Sucesso à categoria de Vila de Pombal (1772), é o maior exemplo disto. Localizado no extremo oeste da Capitania da Paraíba, abarcando áreas dos atuais estados de Pernambuco, Ceará e Rio Grande do Norte, o sertão do Piancó ou sertão de Piranhas e Piancó correspondia ao território formado pela junção de vários sertões e suas ribeiras, denominados na documentação como: sertão do Piancó, sertão das Piranhas, sertão do Rio do Peixe, sertão das Espinharas, sertão do Sabugy e sertão do Seridó (**mapa 1**).[68]

Mapa 1: Limites aproximados do Sertão do Piancó no século XVIII



Fonte: SOARES, 2012, p. 35.

Por tratar-se de um território que fazia limite com as capitanias vizinhas (Pernambuco, Ceará e Rio Grande), o sertão do Piancó tornou-se ponto de circulação para os criadores de gado que transitavam entre os lugares de mercado e pastagens, integrando

68 SOARES, Maria Simone Morais. **Formação da rede urbana...** *Op. cit.* p. 15.

assim os caminhos da "Estrada Nova das Boiadas", "Estrada das Boiadas" e "Estrada Crato-Piancó".[69] Além das estradas abertas pelo trânsito do gado, o Piancó ainda mantinha contato com outras áreas do Norte através de ligações fluviais (mapa 2).[70]

Todos esses fatores faziam com que o sertão do Piancó mantivesse articulação com outras capitanias e garantisse a intercomunicação entre os espaços mais distantes, tornando-se assim um ponto estratégico para facilitar o contato e a união entre os dois Estados em que a América portuguesa se encontrava dividida (Estado do Brasil e Estado do Grão-Pará e Maranhão).[71]

Mapa 2: Ligações fluviais entre o sertão do Piancó e outras áreas do Norte



Fonte: SOARES, 2012, p. 64 (adaptado).

As primeiras tentativas de colonização do território do Piancó tiveram início ainda

69 Cf.: MORAES, Ana Paula da Cruz de Pereira. **Entre mobilidades e disputas**: o sertão do Rio Piranhas, Capitania da Paraíba do Norte, 1670-1750. Tese (Doutorado em História). Centro de Humanidades, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2015. p. 71-96. STUDART FILHO, Carlos. Vias de comunicação do Ceará Colonial. **Revista do Instituto do Ceará**, v. 51, março de 1937. p. 15-47.

70 MORAES, Ana Paula da Cruz de Pereira. **Entre mobilidades e disputas...** *Op. cit.* p. 82.

71 (1) BIBLIOTECA NACIONAL. Documentos Históricos. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, v. 38, 1937. p. 351. (2) AHU (Projeto Resgate Barão do Rio Branco, Maranhão) Carta do governador [do Estado do Maranhão e Grão-Pará], Antônio de Albuquerque Coelho [de Carvalho], ao rei [D. Pedro II], sobre o aviso que remeteu ao cabo das tropas dos [Bandeirantes] Paulistas, que se encontravam nos distritos vizinhos, como as serras de Iguapeba na costa do Ceará, solicitando o seu apoio nas lutas contra os Tapuias de Corso, ajudando à sua extinção naquela região, bem como ao descobrimento do novo caminho do Brasil. AHU-Maranhão. 21 de junho 1692, doc. 110.

em fins do século XVII, quando, com o objetivo de conter os "tapuias brabos" e garantir sua "povoação", se estabeleceu o Arraial das Piranhas.[72] Criado pelo Capitão-mor Teodósio de Oliveira Ledo com ordens do Governador da Capitania da Paraíba, Manoel Soares de Albergaria (1697-1700), o Arraial das Piranhas, assim como os demais arraiais criados nos sertões das capitanias do Norte, respondia aos anseios régios por concretizar seu projeto colonizador, uma vez que esses pontos de avanço militar funcionavam como áreas estratégicas para combater os povos indígenas rebelados, realizando assim a "limpeza" do solo para posterior "ocupação".[73]

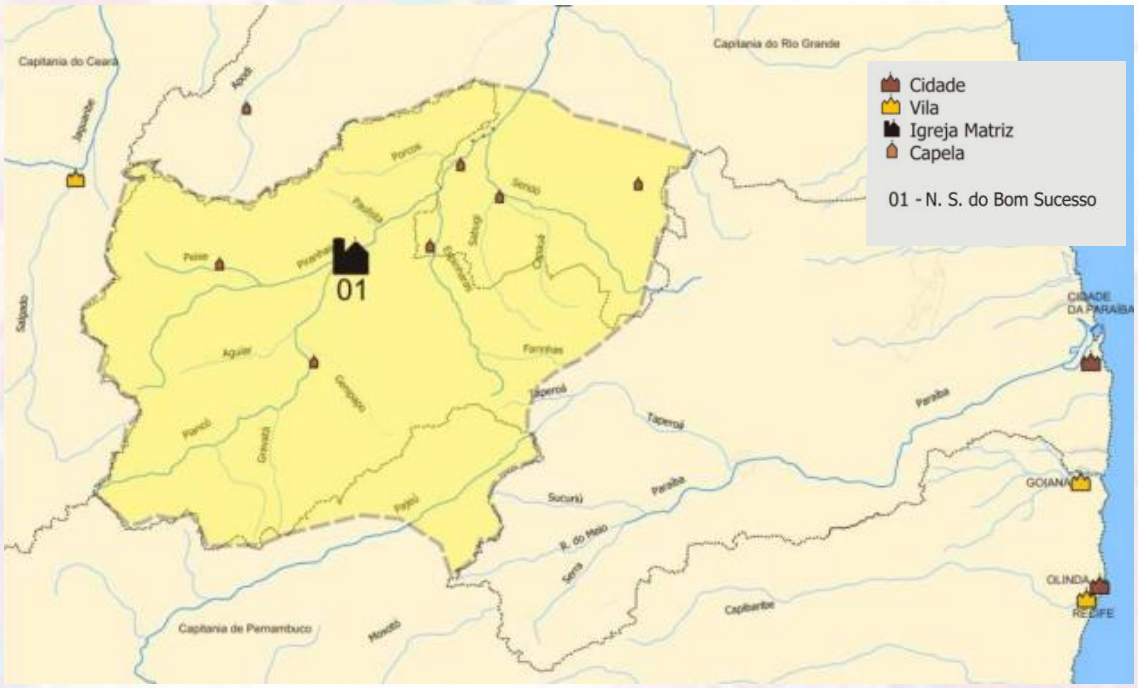
O Arraial das Piranhas foi instalado em fins do período seiscentista, próximo às margens do entroncamento dos seus dois principais rios, Piranhas e Piancó.[74] Com o seu desenvolvimento econômico e social não demorou muito até que se elevasse o arraial à condição de povoação em 1702, batizada de Povoação de Nossa Senhora do Bom Sucesso (mapa 3). Elevada no início do século XVIII, a povoação haveria de servir "de estadia e abastecimento para os viajantes e conquistadores que continuaram a avançar pela região do alto sertão paraibano para se estabelecer e/ou comerciar".[75]

Para governar a Povoação e, consequentemente, manter o controle do sertão do Piancó, o governador da Capitania da Paraíba nomeava pelo tempo de três anos um Capitão-mor como seu representante e comandante da vida militar e administrativa naqueles rincões. Já as demandas jurídicas que passaram a existir a partir da organização social desse território ficaram sob a responsabilidade de um juiz ordinário. O ofício foi criado em 1711, quando se instituiu uma nova jurisdição no sertão, o Termo do Piancó. A criação da função de juízes nas localidades mais distantes foi a medida encontrada pelos representantes régios para prestar auxílio às comunidades locais sem, necessariamente, elevar novas vilas, mas criando-se apenas termos.[76]

---

72 SEIXAS, Wilson. **O velho arraial de Piranhas (Pombal)**. 2ª ed. João Pessoa: Grafset, 2004.
73 SOARES, Maria Simone M. MOURA FILHA, Maria Berthilde de B. A formação dos arraiais nos sertões da Paraíba, Rio Grande do Norte e Ceará em fins do século XVII. **Revista de História e Estudos Culturais**, v. 11, n. 2, jul-dez 2014. p. 2.
74 SOARES, Maria Simone M. **Formação da Rede Urbana...** *Op. cit.* p. 86.
75 CEBALLOS, Rodrigo. Veredas Sertanejas da Parahiba do Norte: a formação das redes sociais, políticas e econômicas no Arraial de Piranhas (século XVIII). **Anais do XXVI Simpósio Nacional de História**. São Paulo, 2011. p. 81.
76 FONSECA, Cláudia Damasceno. *Urbs* e *civitas*: a formação dos espaços e territórios urbanos nas Minas Setecentistas. **Anais do Museu Paulista**, v. 20, n. 1, jan.-jun. 2012. p. 88.

Mapa 3: Localização do Arraial das Piranhas e, posteriormente, Povoação de Nossa Senhora do Bom Sucesso



Fonte: SOARES, 2012, p. 119 (adaptado).

Apesar de pedidos feitos ainda em 1724 para se criar uma vila no Piancó,[77] a sua estrutura administrativa – baseada no governo do capitão-mor e do juiz ordinário – não sofreu modificações até 1772, quando de fato houve a elevação da vila e, consequentemente, a criação do seu Senado da Câmara. Tal estrutura serviu como via de acesso para que seus moradores alcançassem certo grau de autonomia, controlassem postos civis e militares, barganhassem interesses junto às autoridades centrais e, consequentemente, se tornassem homens distintos.[78]

Além de contribuir para o desenvolvimento social e econômico do interior da Paraíba, o estabelecimento de um aparelho administrativo no sertão do Piancó impulsionou uma dinâmica de intensa comunicação e formação de redes de sociabilidade entre diferentes grupos políticos (militares, juízes, homens de negócios...) em nível local e supralocal, cujo fim era alcançar e/ou "reforçar poderes, posições e interesses"[79]

77 AHU (Projeto Resgate Barão do Rio Branco, Paraíba): Carta do ouvidor-geral da Paraíba, Manuel da Fonseca e Silva, ao rei [D. João V], sobre as correições que fez nas Ribeiras do Branco e Piranhas e a solicitação de várias pessoas para se erigir uma vila no sítio da matriz de Nossa Senhora do Bom Sucesso. 3 de novembro de 1724, doc. 426.
78 CHAVES JÚNIOR, José Inaldo. **"As duras cadeiras de hum governo subordinado"**: poder e sociedade na Paraíba colonial (c. 1756-c. 1799). Curitiba: Editora CRV, 2017. p. 56.
79 FRAGOSO, João. GOUVÊA, Maria de Fátima. (Orgs.). **Na trama das redes:** políticas e negócios no império

particulares e coletivos.

Os desdobramentos desse processo de conquista, povoação e organização de um aparelho administrativo foi e ainda é objeto de análise. Temos produções que vão desde trabalhos clássicos, a exemplo dos de Wilson Seixas[80] e Antônio José de Sousa,[81] até acadêmicos, defendidos no campo da Arquitetura,[82] Geografia[83] e História.[84] O que ainda não sabemos e temos como problema a resolver é: se e como, na segunda metade do século XVIII, em um contexto de transformações administrativas tão importantes como a anexação da Paraíba a Pernambuco (1755-1799) e as políticas pombalinas, a criação de um novo território jurisdicional no interior da Paraíba alterou a dinâmica sociopolítica do sertão do Piancó.

O problema em questão surgiu quando percebemos que o referido recorte temporal está perpassado por conflitos administrativos entre o Governador da Paraíba, Jeronimo José de Melo e Castro (1764-1797), e o Capitão-mor da Vila de Pombal, Francisco de Arruda Câmara, envolvendo ainda o governador de Pernambuco, José César de Meneses (1774-1788), e alguns membros do Senado da Câmara do Piancó.[85] A querela, que envolve

---

português, séculos XVI-XVIII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010. p. 43.

80 SEIXAS, Wilson. **O velho arraial de Piranhas (Pombal)...** *Op. cit.*

81 SOUSA, Antônio José de. **Apanhados Históricos, Geográficos e Genealógicos do Grande Pombal**. Pombal: Gráfica Comercial, 1971.

82 SARMENTO, Christiane Finizola. **Povoações, Freguesias e Vilas na Paraíba Colonial:** Pombal e Sousa, 1697-1800. 2007. Dissertação (Mestrado em Arquitetura e Urbanismo). Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2007. 163 f.; SOARES, Maria Simone M. **Formação da Rede Urbana do Sertão de Piranhas e Piancó da Capitania da Paraíba Setecentista.** Dissertação (Mestrado em Arquitetura e Urbanismo). Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2012. 186 f.

83 GUEDES, Paulo Henrique Marques de Queiroz. **A colonização do sertão da Paraíba:** agentes produtores do espaço e contatos interétnicos (1650 – 1730). 2006. Dissertação (Mestrado em Geografia). Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2006. 157 f.

84 COSTA, Renata Assunção da. **Uma nova conquista:** a família Oliveira Ledo e o processo de ocupação espacial do sertão do Piancó (1663-1730). Monografia (Bacharelado em História), Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2012. 72 f.; FORMIGA, Mayara Millena Moreira. **Nas veredas do sertão colonial:** o processo de conquista e a formação de elites locais no sertão de Piranhas e Piancó (Capitania da Parahyba do Norte, c. 1690 – c. 1772). Dissertação (Mestrado em História). Centro de Ciências Humanas e Letras, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2014. 168 f.; GUEDES, Paulo Henrique Marques de Queiroz. **No íntimo do sertão:** poder político, cultura e transgressão na Capitania da Paraíba (1750-1800). Tese (Doutorado em História). Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2013. 319 f.; MORAES, Ana Paula Da Cruz Pereira de. **Entre mobilidades e disputas:** O sertão do Rio Piranhas, Capitania da Paraíba do Norte, 1670-1750. Tese (Doutorado em História). Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2015. 301 f.; MORAIS, Yan Bezerra. **"E por ser de conhecida nobreza": elites locais e** redes de reciprocidade no sertão do Piancó, Capitania da Paraíba do Norte, 1711-1772. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal Rural de Pernambuco, Recife, 2018. 185 f.; SILVA, Janice Correa. **Em busca de distinção e riquezas:** patrimônios materiais e poder no sertão do rio Piranhas, Capitania da Parahyba do Norte (segunda metade do século XVIII). Dissertação (Mestrado em História). Centro de Ciências Humanas e Letras, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2013. 171 f.; SOARES, Baíza Faustino. **Dotadas de bens:** os enlaces matrimoniais no sertão de Piranhas e Piancó (Capitania da Paraíba do Norte, Século XVIII). Dissertação (Mestrado em História). Centro de Humanidades, Universidade Federal de Campina Grande, Campina Grande, 2017. 145 f.

85 O Arquivo Histórico Ultramarino, na sessão referente à Capitania da Paraíba e Pernambuco, registrou (NÃO SE SABE SE SÃO TODAS....) as correspondências trocadas entre os *homens bons* da Vila de Pombal, os governadores da

insubordinação, conflito de jurisdição e disputas por/de poder com o litoral, nos faz acreditar que o sertão do Piancó foi posto no centro de discussões até então alheias aos seus moradores e que a criação de sua câmara, órgão significativamente importante no mundo ultramarino dada a sua capacidade "de representação dos interesses e das demandas dos colonos",[86] lhes conferiu certa importância política e margem de autonomia capaz de alterar sua vida sociopolítica.

Para precisar tais hipóteses precisamos de pesquisas que analisem a dinâmica sociopolítica do sertão do Piancó a partir da segunda metade do século XVIII, enfocando especialmente o período de criação da vila e a instalação do primeiro Senado da Câmara no interior da Paraíba, nos apontando assim como ocorreu a criação de um novo território jurisdicional no sertão, os atores envolvidos na sua administração, os interesses políticos e econômicos de Pernambuco e de outras capitanias nesses rincões, bem como os próprios interesses locais nesse novo contexto. Por essa razão, buscamos analisar as transformações ocorridas na dinâmica sociopolítica do sertão do Piancó, durante a criação e organização administrativa de seu novo território jurisdicional, a Vila de Pombal.

Para a execução da pesquisa contamos com o apoio teórico de pesquisadores que lidam com a discussão de história e espaço, com ênfase nas categorias *sertão* e *território jurisdicional*, e com o uso de fontes oficiais e cartoriais que, além de nos possibilitarem a compreensão das transformações ocorridas no estatuto político desse território, nos auxiliarão na produção de uma prosopografia, cujo fim é identificar o perfil dos grupos responsáveis pela organização social e administrativa do Piancó.

História e espaço: o sertão do Piancó e seu novo território jurisdicional

Ao estudar a conquista e organização social e administrativa do sertão do Piancó estamos diante de um contexto de expansão territorial, um processo de intensa interação entre a sociedade e o espaço.[87] Por isso, para melhor compreendermos como ocorreu esse processo e a dinâmica que dele resulta é preciso explorar a relação entre História e Espaço.

Paraíba e Pernambuco e as autoridades do Reino. Cf.: documentos do AHU-PB – nº. 1941, 2149, 2150, 2151, 2154, 2155, 2156, 2158, 2159, 2163, 2164, 2172, 2173, 2175, 2177, 2186, 2190 – e documentos do AHU-PE – nº. 9175, 9244, 9509, 11443, 15871.

86 BICALHO, Maria Fernanda Baptista. As Câmaras Municipais no Império Português: O Exemplo do Rio de Janeiro. **Revista Brasileira História**, v. 18, n. 36, 1998. [s.p.].

87 MORAES, Antônio Carlos Robert. **Território e História no Brasil.** São Paulo: Annablume, 2005.

Para isso, nos debruçamos sobre os trabalhos de Janaina Amado, Antônio Carlos Robert de Moraes, Cláudia Fonseca Damasceno, António Manuel Hespanha, e Ana Cristina Nogueira da Silva, que nos ajudam a pensar e problematizar as categorias sertão, espaço, território e território jurisdicional.

De acordo com Janaina Amado,[88] a palavra *sertão* é utilizada desde o século XII pelos portugueses para designar as áreas situadas dentro de Portugal, mas distantes de Lisboa. Somente a partir do século XV usaram-na também para os espaços vastos e interiores situados dentro das possessões recém conquistadas, sobre os quais pouco ou nada sabiam. Possivelmente originário dos termos *desertão*, *sertanum*, *desertum* ou *desertanum,* o termo *sertão* foi largamente utilizado por autoridades, cronistas e aventureiros que transitavam pelas Américas, África e Ásia para se referir aos espaços desconhecidos.

No caso da América portuguesa, em específico, o termo carregava um peso negativo, pois denotava "terras sem fé, lei ou rei", espaços afastados do litoral, onde habitavam os chamados bárbaros e prevalecia a selvageria. Como oposto do litoral, considerado espaço da civilidade e centro político, o conceito sertão além de indicar um espaço distante e desconhecido, carregava consigo um caráter simbólico lugar da barbárie – o que estrategicamente legitimava o litoral como terras conhecidas, delimitadas e povoadas, verdadeiro centro urbano onde se concentravam as atividades econômicas, instituições e autoridades – ou de liberdade – em relação ao controle e pressão social, para degredados, homiziados, perseguidos pela justiça ou Inquisição, escravos fugidos, índios perseguidos e outros elementos expulsos da sociedade colonial.[89]

O termo *sertão* é complexo, múltiplo e marcado pela plasticidade, como podemos percebermos no caso do Piancó. Quando falamos em sertão do Piancó apontamos um espaço distante do litoral – distava do litoral da Capitania da Paraíba mais de 60 léguas – e que servia de abrigo tanto para os nativos quanto para aqueles que fugiam de perseguições (como escravos, vadios e índios do litoral), mas não deve ser resumido apenas a isso, pois longe de representar "terras sem fé, lei ou rei", o sertão do Piancó contou com uma estrutura administrativa que contribuiu para o estabelecimento de uma freguesia, uma povoação, um julgado e uma vila, que garantiu o seu desenvolvimento social e econômico. Em outras palavras, o Piancó aponta para um sertão onde havia certa ordem social,

88 AMADO, Janaína. Região, Sertão, Nação. **Estudos Históricos**, v. 8, n. 15. Rio de Janeiro, 1995. p. 147-150.
89 *Idem*.

presença de autoridades administrativas e oportunidade para homens simples alcançarem *status* político, econômico e social.

Esse processo de organização social e administrativa que contribuiu para a legitimidade de sua conquista e integração ao que Hespanha[90] denomina de *império oceânico* era o que fazia com que o espaço dos sertões se transformasse em um território,[91] ou seja, um espaço controlado por meio das ações humanas e suas instituições e com o qual há uma identificação pessoal e coletiva.[92] Essa forma de compreender o território nos remete à categoria *território jurisdicional*, que pensamos a partir dos trabalhos de Ana Cristina Nogueira da Silva e Antônio Manuel Hespanha.[93] A categoria é aplicada para pensar a particular percepção espacial do Antigo Regime português.

Tanto Hespanha quanto Silva compreendem o espaço como uma construção humana, e por isso múltiplo, complexo e às vezes contraditório, uma vez que sua construção, organização e hierarquização são percebidas de diferentes formas e com funções distintas. Segundo os historiadores, no Antigo Regime, o espaço era compreendido como uma polissemia, e no império português isso era ainda mais forte, pois se tratava de um império notadamente marcado pela descontinuidade geográfica e diversidade de estatutos jurídico-políticos. Dada essa diversidade, a forma com que o espaço era percebido estava intimamente relacionada ao recorte jurisdicional do território – fosse no plano civil (com os concelhos, comarcas, provedorias etc.) ou no plano eclesiástico (com as freguesias, dioceses etc.).[94]

O território jurisdicional diz respeito às unidades espaciais que eram organizadas a partir de regulamentos próprios e administradas por autoridades – indicadas de acordo com o *status* da unidade em questão – e instituições específicas – determinadas pelo

90 HESPANHA, Antônio Manuel; SANTOS, Maria Catarina. Os poderes num Império Oceânico. In: MATTOSO, José (dir.). **História de Portugal:** o Antigo Regime (1620-1807). Lisboa: Editora Estampa, v. 4, 1994. p. 351-367.
91 FONSECA, Cláudia Damasceno. **Arrais e vilas d'el rei:** espaço e poder nas Minas setecentistas. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011. p. 51-81.
92 Cf.: FONSECA, Cláudia Damasceno. **Arrais e vilas d'el rei...** *Idem.* MORAES, Antônio Carlos Robert. **Território e História no Brasil...** *Op. cit.*
93 Cf.: HESPANHA, António Manuel; SILVA, Ana Cristina Nogueira da. O quadro espacial. In: MATTOSO, José (dir.). **História de Portugal:** o Antigo Regime (1620-1807). Lisboa: Editora Estampa, v. 4, 1994. p. 35-42. SILVA, Ana Cristina Nogueira da. **O modelo espacial do Estado Moderno:** reorganização territorial em Portugal nos finais do Antigo Regime. Lisboa: Editorial Estampa, 1998. p. 17-66.
94. HESPANHA, António Manuel. SILVA, Ana Cristina Nogueira da. **O quadro espacial...** *Op. cit.*

estatuto político do território[95] –, cuja atuação era estabelecida de acordo com sua jurisdição.[96]

A Vila de Pombal, por exemplo, era um território jurisdicional definido e "delimitado" pela sua condição de vila – com um estatuto político próprio e que a distinguia de uma simples povoação ou freguesia – e pela sua organização e administração, que cabia à Câmara e os oficiais camarários – somados aos oficiais militares e jurídicos já existentes. A ideia de território jurisdicional pode ser aplicada também ao exercício dos ofícios disponíveis no Piancó, pois cada oficial atuava dentro de um espaço jurisdicionalmente definido e "delimitado" por regimentos.[97]

O manuseio das fontes e a construção de uma análise

Para melhor compreendermos a dinamicidade sociopolítica e espacial do Piancó analisaremos, inicialmente, as transformações ocorridas no estatuto político que dava conformidade ao território jurisdicional organizado nesse sertão desde início do século XVIII, para isso, além do apoio historiográfico, faremos uso das ordens régias responsáveis por essas mudanças. Todas as ordens que serão analisadas podem ser encontradas entre as correspondências do Arquivo Histórico Ultramarino (AHU), dos Documentos Históricos da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, e algumas estão reproduzidas tanto na historiografia clássica quanto na mais recente, como é o caso, por exemplo, da carta que ordena a criação da Vila de Pombal.[98]

Além de analisar as ordens régias, pretendemos identificar o perfil dos grupos responsáveis pela organização social, administrativa, jurídica e econômica do Piancó através da produção de uma prosopografia. O estudo prosopográfico busca analisar o perfil e, consequentemente, a ação de determinados grupos sociais, a fim de compreender a

95 CARDIM, Pedro; MIRANDA, Susana. "A expansão da Coroa portuguesa e o estatuto político dos territórios". In: FRAGOSO, João; GOUVÊA, Maria de Fátima (orgs.). **O Brasil colonial (1580-1720)**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, v. 2, ed. 2, 2016. p. 51-106.

96 De acordo com o *Dicionário Vocabulário Português e Latino*, de Raphael Bluteau, o termo jurisdição era compreendido como o poder de um ofício ou autoridade sobre determinadas áreas ou matérias. Cf.: BLUTEAU, Raphael. **Vocabulario portuguez & latino:** aulico, anatomico, architectonico... Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesu, v. 4, 1712 – 1728. p. 231.

97 Regimento diz respeito as instruções que representantes ou o próprio monarca dirigiam à um oficial delegando-lhe poderes e jurisdição para o exercício da administração. Cf.: COSENTINO, Francisco Carlos. **Governadores Gerais do Estado do Brasil (Séculos XVI-XVII):** ofício, regimento, governação e trajetórias. São Paulo: Annablume: Belo Horizonte: Fapemig, 2009.

98 A carta foi reproduzida por SOARES, Maria Simone Morais. **Formação da rede urbana...** *Op. cit.* p. 135.

estrutura e a realidade social ao qual estavam inseridos, o que, consequentemente, nos permite entender o funcionamento do mundo social e a configuração das instituições com as quais estão envolvidos.[99]

Para traçar um perfil dos grupos – e suas ações – que controlaram politicamente o sertão do Piancó, dando assim formas específicas à vida social e administrativa local, lançamos mão de um *corpus* documental de caráter oficial, em sua maioria produzido por autoridades locais no decorrer de todo o século XVIII, a exemplo das Atas da Câmara, Livros de Notas, Inventários e Batismos. Além dessas, contamos ainda com as correspondências oficiais do Arquivo Histórico Ultramarino (AHU) referentes às Capitanias da Paraíba e Pernambuco.

As Atas do Senado da Câmara, onde estão registradas as atividades e decisões tomadas pelos *homens bons* em fins do século XVIII, localizadas no Instituto Histórico e Geográfico Paraibano (IHGP), apesar de estarem em menor quantidade se comparadas às demais fontes, nos permitirão perceber quais sujeitos atuavam politicamente na vida camarária da Vila de Pombal e suas ações políticas na governança daquela comunidade. A identificação desse grupo faz-se importante para compreender o funcionamento da instituição e da sociedade que a gerencia.

Para acessar maiores informações sobre o perfil desse grupo contamos ainda com os registros reunidos nos Livros de Notas, documentação produzida pelo escrivão e juiz ordinário do Piancó ao longo de todo o século XVIII e que, atualmente, encontra-se sob a tutela do I Cartório Cel. João Queiroga (Pombal-PB). As Notas foram o principal fórum para registrar a vida sociopolítica e econômica do Piancó, pois elas reuniam procurações, alforrias, escrituras, traslados, testamentos, dotes e outros documentos de natureza semelhante. Contamos com 19 Livros de Notas, eles nos auxiliarão na (re)construção do perfil do grupo que comandou a vida social e o aparelho administrativo do Piancó e nos permitirão perceber as relações mantidas entre seus membros. Tudo isso nos auxiliará a captar não só a dinâmica sociopolítica local, mas também como as diversas espacialidades ligadas a esse sertão – outros sertões da Paraíba, Capitania do Pernambuco e o Rio Grande, por exemplo – estavam interagindo e respondendo às transformações ocorridas na segunda

99 Cf.: STONE, Lawrence. Prosopografia. **Revista Sociologia Política**, Curitiba, v. 19, n. 39, jun. 2011. p. 115-137. CODATO, Adriano. HEINZ, Flávio. A prosopografia explicada para cientistas políticos. CODATO, Adriano. PERISSINOTTO, Renato. (Orgs.). **Como estudar elites**. Curitiba: Editora UFPR, 2015. p. 249-275.

metade do século XVIII.

Somamos aos Livros de Notas e às Atas da Câmara o uso dos Inventários, produzidos pelo tabelião e juiz de órfãos do Piancó. Contamos com 20 processos para o recorte temporal estabelecido nessa pesquisa, todos localizados no Fórum "Promotor Francisco Nelson da Nóbrega" (Comarca de Pombal-PB), responsável pela tutela desses registros. Entre as inúmeras possibilidades que os inventários nos oferecem, acreditamos que esses registros nos colocarão em contato com as relações sociais, políticas, econômicas, familiares e de compadrio estabelecidas por aqueles que compunham os grupos dirigentes. Isso porque a análise desse *corpus* documental nos fornece valiosas informações sobre a existência e os tipos de relacionamentos mantidos entre as pessoas inventariadas e aquelas mencionadas no processo.

Contamos ainda com outras fontes, não menos importantes do que as já mencionadas, que fornecem suporte à nossa pesquisa, como os dois Livros de Batismos que nos restaram, produzidos pelos vigários da Igreja de Nossa Senhora do Bom Sucesso, e os pedidos de sesmarias reunidos na obra de João de Lyra Tavares (1982)[100] que, vale ressaltar, também estão reunidos em forma de ficha de análise online na *Plataforma SILB*.[101]

Considerações finais

Além da discussão da proposta de pesquisa, foram apresentados no VIII Colóquio de História e Espaço os resultados obtidos nesses primeiros meses do curso de mestrado. Além das atividades referentes ao próprio programa de pós-graduação, durante esses primeiros meses nos debruçamos sobre algumas correspondências do Arquivo Histórico Ultramarino, especialmente as que fazem menção ao conflito entre o capitão-mor da Vila de Pombal e os governadores da Paraíba e Pernambuco.

A partir da leitura, transcrição e análise das correspondências trocadas entre autoridades do Piancó e oficiais da Paraíba e Pernambuco, tem sido possível perceber os agentes sociais envolvidos na organização administrativa da Vila de Pombal, o teor das

100 TAVARES, João Lira. **Apontamentos para a história territorial da Parahyba**. Edição fac-similar. Mossoró: Coleção mossoroense, 1982.

101 A Plataforma Sesmarias do Império Luso-Brasileiro (SILB), desenvolvida por docentes e discentes participantes do Laboratório de Experimentação em História Social da UFRN, com apoio da UFPA, USP e UFBA, é uma base de dados que disponibiliza em forma de ficha de análise as sesmarias concedidas pela Coroa portuguesa no mundo atlântico. Cf.: http://www.silb.cchla.ufrn.br/.

queixas contra algumas autoridades locais, suas possíveis relações políticas e familiares, as margens de autonomia política que o Piancó atinge na segunda metade do século XVIII e, consequentemente, alguns traços de alteração na sua dinâmica sociopolítica após a anexação da Paraíba ao governo de Pernambuco e criação da Câmara.

Bibliografia

AMADO, Janaína. Região, Sertão, Nação. **Estudos Históricos**, v. 8, n. 15. Rio de Janeiro, 1995. p. 147-150.

BICALHO, Maria Fernanda Baptista. As Câmaras Municipais no Império Português: O Exemplo do Rio de Janeiro. **Revista Brasileira História**, v. 18, n. 36, 1998. [s.p.].

CEBALLOS, Rodrigo. Veredas Sertanejas da Parahiba do Norte: a formação das redes sociais, políticas e econômicas no Arraial de Piranhas (século XVIII). **Anais do XXVI Simpósio Nacional de História**. São Paulo, 2011.

CHAVES JÚNIOR, José Inaldo. **"As duras cadeiras de hum governo subordinado"**: poder e sociedade na Paraíba colonial (c. 1756-c. 1799). Curitiba: Editora CRV, 2017.

CODATO, Adriano. HEINZ, Flávio. A prosopografia explicada para cientistas políticos. CODATO, Adriano. PERISSINOTTO, Renato. (Orgs.). **Como estudar elites**. Curitiba: Editora UFPR, 2015. p. 249-275.

FRAGOSO, João. GOUVÊA, Maria de Fátima. (Orgs.). **Na trama das redes:** políticas e negócios no império português, séculos XVI-XVIII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

FONSECA, Cláudia Damasceno. **Arrais e vilas d'el rei:** espaço e poder nas Minas setecentistas. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.

_____. *Urbs* e *civitas*: a formação dos espaços e territórios urbanos nas Minas Setecentistas. **Anais do Museu Paulista**, v. 20, n. 1, jan.-jun. 2012. p. 88.

HESPANHA, António Manuel; SILVA, Ana Cristina Nogueira da. O quadro espacial. In: MATTOSO, José (dir.). **História de Portugal:** o Antigo Regime (1620-1807). Lisboa: Editora Estampa, v. 4, 1994. p. 35-42.

MORAES, Antônio Carlos Robert. **Território e História no Brasil.** São Paulo: Annablume, 2005.

MORAES, Ana Paula da Cruz de Pereira. **Entre mobilidades e disputas**: o sertão do Rio Piranhas, Capitania da Paraíba do Norte, 1670-1750. Tese (Doutorado em História). Centro de Humanidades, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2015. p. 71-96.

SEIXAS, Wilson. **O velho arraial de Piranhas (Pombal)**. 2ª ed. João Pessoa: Grafset, 2004.

SILVA, Ana Cristina Nogueira da. **O modelo espacial do Estado Moderno:** reorganização territorial em Portugal nos finais do Antigo Regime. Lisboa: Editorial Estampa, 1998. p. 17-66.

SOARES, Maria Simone Morais. **Formação da rede urbana do sertão de Piranhas e Piancó**. Dissertação (Mestrado em Arquitetura e Urbanismo). Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2012.

_____. MOURA FILHA, Maria Berthilde de B. A formação dos arraiais nos sertões da Paraíba, Rio Grande do Norte e Ceará em fins do século XVII. **Revista de História e Estudos Culturais**, v. 11, n. 2, jul-dez 2014.

STONE, Lawrence. Prosopografia. **Revista Sociologia Política**, Curitiba, v. 19, n. 39, jun. 2011. p. 115-137.

STUDART FILHO, Carlos. Vias de comunicação do Ceará Colonial. **Revista do Instituto do Ceará**, v. 51, março de 1937. p. 15-47.

Jurisdições e mudanças de subordinação na administração da Capitania do Rio Grande (1695 – 1705)[102]

Tyego Franklim da Silva[103]

Resumo

O ano de 1701 foi marcado por duas grandes mudanças na administração da capitania do Rio Grande: a primeira delas foi o fim do mandato do capitão-mor Bernardo Vieira de Melo, o que mudaria as relações entre o governo da capitania e os oficiais do Terço dos Paulistas; a segunda foi a mudança da subordinação administrativa do Rio Grande, que deixara de ser vinculada diretamente ao Governo Geral, na Bahia, e passara a responder ao governador da capitania de Pernambuco. Antes disso, a capitania do Rio Grande já vivenciava uma situação de certa vinculação econômica, política e militar com relação à Pernambuco, a quem recorria em caso de necessidades. Este trabalho tem por objetivo analisar o processo de mudança de subordinação da capitania do Rio Grande no ano de 1701 e suas consequências no processo de territorialização da capitania em um contexto de aplicação políticas de defesa, retorno das concessões de sesmarias nos sertões e das ações dos oficiais do Terço dos Paulistas. Para tanto, serão analisados documentos oficiais da administração colonial e régia, correspondências entre as autoridades e cartas de doação de sesmarias. O aporte teórico embasa-se, principalmente, nos conceitos de jurisdição, centro e periferia, relevantes para se compreender o processo de mudança de subordinação e da nova configuração jurisdicional que a capitania do Rio Grande passou a incorporar como uma das capitanias anexas a Pernambuco. Como recortes temporais, considerar-se-á o início do governo do capitão-mor Bernardo Vieira de Melo (1696) e o final do mandato de seu sucessor, Antonio de Carvalho e Almeida (1705), período em que ocorre a mudança administrativa e percebe-se maior intensidade de correspondência tratando do assunto entre as autoridades coloniais.

Palavras-chave: Jurisdição, Rio Grande, Autoridades coloniais.

---

102 Trabalho apresentado com fins de divulgação de resultados da pesquisa de dissertação de mestrado defendida pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (PPGH-UFRM) de título "A ribeira da discórdia: terras, homens e relações de poder na territorialização do Assu colonial (1680-1720)".

103 Discente de Doutorado do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (PPGH-UFRN); Mestre em História pelo PPGH-UFRN. Orientando da profª drª Carmen Alveal.

Introdução

O fim do mandato de Bernardo Vieira de Melo como capitão-mor do Rio Grande, em 14 de agosto de 1701, representou mudanças nas formas de relacionamento entre os agentes do poder na capitania e nas de apropriação do espaço. Seu sucessor, Antonio de Carvalho e Almeida, governou o Rio Grande de 14 de agosto de 1701 a 10 de dezembro de 1705, porém, em 27 de agosto de 1703 o Conselho Ultramarino já havia expedido uma consulta sobre a nomeação de Sebastião Nunes Colares para substituí-lo no governo da capitania. São poucas as informações sobre o governo de Carvalho e Almeida na dinâmica das ações da Guerra dos Bárbaros no sertão do Assu, mas seu período à frente da capitania carrega um fator importante para a análise dos eventos ocorridos na capitania do Rio Grande nas duas primeiras décadas do século XVIII: a subordinação ao governo de Pernambuco.

As duas primeiras décadas do século XVIII podem ser compreendidas como o período de retomada das concessões de sesmarias na área afetada pelo conflito, principalmente aquelas conquistadas no vale do rio Açu. A partir do governo de Sebastião Nunes Colares (1705-1708) foram concedidas sesmarias por toda a capitania, com destaque para os suplicantes ligados às ações de defesa, incluindo os oficiais do Terço dos Paulistas. Em suas justificativas, esses homens apontavam, sobretudo, sua participação no conflito, e os serviços prestados à Coroa.

Este trabalho tem por objetivo analisar o processo de mudança de subordinação da capitania do Rio Grande no ano de 1701 e suas consequências no processo de territorialização da capitania em um contexto de aplicação políticas de defesa, retorno das concessões de sesmarias nos sertões e das ações dos oficiais do Terço dos Paulistas. Para tanto, serão analisados documentos oficiais da administração colonial e régia, correspondências entre as autoridades e cartas de doação de sesmarias. O aporte teórico embasa-se, principalmente, nos conceitos de jurisdição, centro e periferia, relevantes para se compreender o processo de mudança de subordinação e da nova configuração jurisdicional que a capitania do Rio Grande passou a incorporar como uma das capitanias anexas a Pernambuco.

Mudanças na administração das Capitanias do Norte

O ano de 1701 foi marcado por duas grandes mudanças na administração da capitania do Rio Grande: a primeira delas foi o fim do mandato do capitão-mor Bernardo Vieira de Melo, o que mudaria as relações entre o governo da capitania e os oficiais do Terço dos Paulistas; a segunda foi a mudança da subordinação administrativa do Rio Grande, que deixara de ser vinculada diretamente ao governo geral, na Bahia, e passara a responder ao governador da capitania de Pernambuco. Antes disso, a capitania do Rio Grande já vivenciava uma situação de certa vinculação econômica, política e militar com relação à Pernambuco, a quem recorria em caso de necessidades. Contudo, como exposto no capítulo anterior, a Guerra dos Bárbaros tornou a dependência do Rio Grande à Bahia um fator decisivo nas relações entre o governo geral e o governo de Pernambuco, principalmente por causa da aplicação das políticas de defesa e dependência do Terço dos Paulistas.

A ideia da mudança de subordinação administrativa do Rio Grande teve origem ainda em 1668 e partiu do próprio capitão-mor da época, Antônio de Barros Rego (1670-1673), que solicitara que lhe fosse permitido prestar homenagem[104] ao governador de Pernambuco, isentando-se de ir até a Bahia para realizar tal ritual. A prática da homenagem dos capitães- mores a um governador estabelecia os limites de jurisdição daquele de posto maior, além de definir os laços de vassalagem que alcançavam o rei, representante máximo da Coroa.

Em seu requerimento, Barros Rego pedia permissão ao rei para que pudesse prestar o rito de preito e homenagem diretamente nas mãos do Governador de Pernambuco, Bernardo de Miranda Henriques, *"assy como se concedeo ao Capitão-mor da Capitania do Seará João Tavares visto ser hu soldado pobre e nao ter cabedal com que faça jornada tão comprida*"[105]. Citada pelo capitão-mor do Rio Grande em seu requerimento, a capitania do Siará Grande

104 Cerimônia ritualística de origem medieval, em que um homem coloca-se em relação de dependência e subordinação a outro, aceitando-o como seu senhor. Segundo Marc Bloch, no período o medieval o ritual de *preito e homenagem* dava-se quando um homem colocava-se em frente ao outro (aquele que quer servir e o outro que aceita), "O primeiro une as mãos e, assim juntas, coloca-as nas mãos do segundo: claro símbolo de submissão, cujo sentido, por vezes, era ainda acentuado pela genuflexão. Ao mesmo tempo, a personagem que oferece as mãos pronuncia algumas palavras, muito breves, pelas quais se reconhece 'o homem' de quem está na sua frente. Depois, chefe e subordinado beijam-se na boca: símbolo de acordo e de amizade". (BLOCH, 1982, p.170).

105 CONSULTA do Conselho Ultramarino ao príncipe regente D. Pedro sobre requerimento do capitão-mor do Rio Grande do Norte, António de Barros Rego, pedindo para prestar homenagem ao governador de Pernambuco, [Bernardo de Miranda Henriques], e não ao governador-geral do Brasil, na Baía, dada a proximidade daquelas duas capitanias. AHU-PE, Papéis avulsos, Cx. 6, doc. 11.

integrou o Estado do Maranhão até o ano de 1656, quando sua administração passou a ser gerida pelo Estado do Brasil, sendo subordinada diretamente ao governo de Pernambuco (GIRÃO, 1971, p. 52-53).

O período posterior à ocupação neerlandesa apresenta um contexto de tentativa de expansão da condição de *centro*[106] exercida por Pernambuco, que já tinha como "suas anexas" as localidades da Barra do São Francisco, as Alagoas, Porto Calvo e Sirinhaém, aplicando também às Capitanias do Norte (Paraíba, Itamaracá, Siará Grande e Rio Grande) o seu poder político, militar e administrativo. Porém, o período também se caracteriza pelas reações, por parte do governo geral, no sentido de barrar esta expansão do poder de Pernambuco, uma vez que a homenagem denotava uma condição de fidelidade daquele que se sujeita ao seu senhor.

A condição de *centro* de Pernambuco em relação às Capitanias do Norte começara a se consolidar no processo de restauração das capitanias que sofreram a invasão neerlandesa. A origem dessa vontade de expansão da jurisdição foi uma carta patente de mestre de campo, concedida ao rei ao então governador de Pernambuco, Francisco Barreto de Menezes, para que ele tivesse poder para gerir as ações de defesa nas Capitanias do Norte. Contudo, tal prerrogativa passou a ser reclamada pelos sucessores de Barreto de Menezes, que, desde 20 de junho de 1657, ocupava o posto de Governador Geral do Estado do Brasil, modificando seu discurso no sentido de realocar as ações de defesa das Capitanias do Norte, no período da guerra, para o controle do governo geral, que neste momento estava sob seu comando. A historiadora Vera Lúcia Acioli discute este momento das relações entre Bahia e Pernambuco, mostrando como a jurisdição do Governador Geral viu-se ameaçada diante das tentativas de aumento do poder de Pernambuco. Segundo a pesquisadora, os interesses de Pernambuco seriam os de

> subordinar as capitanias vizinhas de Itamaracá, Paraíba, Rio Grande e Ceará, ou por considerá-las suas anexas, ou porque elas dependiam militarmente de seu governo, uma vez que, o estado em que se encontravam nessa época, em conseqüência da guerra, não lhes permitia viverem independentes de Pernambuco, cabeça das capitanias do norte. Os do Estado do Brasil lutavam pela unidade administrativa do território nacional, cujo comando lhes fora entregue em homenagem, não sendo

106 De acordo com Russell-Wood, uma periferia precisa ter um ponto de referência, ou seja, um *centro*. Nesse caso, as capitanias de Itamaracá, Ceará, Paraíba e Rio Grande representavam uma *periferia*, condicionada às deliberações de Pernambuco. (RUSSELL-WOOD, 1998. p.11).

> portanto justo, como dizia Francisco Barreto, que passassem o cargo aos seus sucessores "com menos um átomo da jurisdição" com que o rei lhes fizera mercê e lhes confiara (ACIOLI, 1997, p. 5-6).

Assim, ainda no início da segunda metade do século XVII, percebe-se o quadro de tentativa de diminuição do poder exercido por Pernambuco sobre as demais Capitanias do Norte por parte do governo geral. Para o representante maior do rei no Estado do Brasil, apenas ele, por ter feito homenagem diretamente nas mãos do rei, teria as prerrogativas necessárias e não deixaria que outro governador, com menor jurisdição, ameaçasse sua posição. Além disso, havia o receio de que, com o sucesso de Pernambuco, outras capitanias pleiteassem os mesmos privilégios e o Governador Geral acabasse por ter sua jurisdição limitada ao território da capitania da Bahia (ACIOLI, 1997, p. 6).

Nesse contexto, o pedido de Antônio de Barros Rego foi negado pela Coroa. Lívia Barbosa (2014) pesquisou a questão dos pedidos dos capitães-mores do Rio Grande para prestar preito e homenagem a Pernambuco, percebendo que a negativa ao pedido de Barros Rego foi "*por uma tentativa da Coroa em não legitimar a noção de sujeição jurisdicional que já existia entre as capitanias próximas a Pernambuco*", mantendo-as submetidas à jurisdição do governo geral (BARBOSA, 2014, p. 115). Essa questão corrobora com o pensamento de Pedro Cardim, levando também a perceber a recusa, naquele momento, como uma forma de a Coroa manter as jurisdições como estavam e evitar "novidades" na dinâmica política da colônia (CARDIM, 2005, p. 57).

Depois de Antônio de Barros Rego, foi a vez do capitão-mor Paschoal Gonçalves de Carvalho (1685-1688) solicitar autorização para que prestasse homenagem ao governador de Pernambuco, em 1685. Em sua argumentação, o recém-indicado para o cargo de capitão-mor do Rio Grande deixou explícito que era morador de Pernambuco e que a distância entre as duas capitanias era muito grande, com uma jornada dispendiosa. Além disso, ele apresentou a dificuldades de locomoção – pois havia quebrado a perna direita na batalha dos Guararapes, contra os holandeses – como argumento e ainda ressaltou que foi permitido ao capitão-mor da Paraíba, Antonio da Silva Barbosa, que realizasse a homenagem ao governador de Pernambuco[107]. Apesar de não se ter a data ou

107 CONSULTA do Conselho Ultramarino ao rei D. Pedro II, sobre requerimento do capitão-mor do Rio Grande do Norte, Pascoal Gonçalves de Carvalho, pedindo autorização para prestar preito e homenagem ao governador de Pernambuco e não ao vice-rei do Estado do Brasil, devido à grande distância da Baía. AHU-PE, Papéis avulsos, Cx. 6, doc. 23.

documento de confirmação, sabe-se que o pedido de Paschoal Gonçalves de Carvalho foi deferido e ele prestou homenagem em Pernambuco (BARBOSA, 2014, p. 115-116).

Já em 1694, Bernardo Vieira de Melo (1695- 1701) também solicitou que lhe fosse permitido prestar homenagem ao governador de Pernambuco, argumentando, assim como os anteriores, que a distância entre o Rio Grande e a Bahia era muito grande e ainda citou o caso de ter sido deferido o pedido de Paschoal Gonçalves de Carvalho. O pedido de Bernardo Vieira foi aceito. A distância entre o Rio Grande e a Bahia acabaria por ser o grande argumento da mudança de subordinação administrativa do Rio Grande, sete anos depois.

Finalmente, por meio de carta régia, datada de 11 de janeiro de 1701, a capitania do Rio Grande passou a ser oficialmente sujeita à de Pernambuco, integrando o conjunto das "capitanias anexas" no que se referia às ações militares e administrativas. Tal medida configurar-se-ia como mais uma conquista para a composição de uma centralidade de Pernambuco dentro do contexto das Capitanias do Norte e uma complicação para as relações de jurisdição dentro do Estado do Brasil naquele início de século XVIII. A carta régia, endereçada ao governador de Pernambuco, D. Fernando Martins Mascarenhas de Lencastre, primo do Governador Geral, D. João de Lencastre, foi bem explícita na resolução que mudava a jurisdição a que estava subordinada o Rio Grande. A justificativa era simples:

> Por me parecer conveniente para boa Administração da Justiça e bem de meus vassalos que a Capitania do rio Grande e o Assú, estejão sujeitas a esse governo, attendedo a que pella grande distância em que ficão da Bahia não hé fácil que daquella parte se acuda as desordens que ali podem acontecer[108]

A proximidade entre o Rio Grande e Pernambuco acabou por definir, segundo a argumentação dos capitães-mores, corroborada pelo rei, a sujeição daquela capitania, assim como do Assu, corriqueiramente presente nas cartas e despachos de Sua Majestade e do governo geral do Estado do Brasil. Na justificativa régia, seria para a boa administração da justiça e para o bem dos vassalos que a partir daquele momento o Rio Grande englobasse o grupo das capitanias anexas de Pernambuco, para que fosse mais fácil acudir nas ações bélicas e administrativas. Apesar de que, pelo que se percebe na correspondência entre os

108 Cartas Régias sobre a capitania do Rio Grande do Norte de 1671 a 1722 (I a XLIX). Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Norte. Volumes XI-XII-XIII. 1913-195. pp.137-138.

governadores e capitães-mores do período logo depois da mudança, a dependência do Rio Grande em relação à Bahia parece não ter diminuído tão significativamente e era ao governo geral e outras instituições coloniais sediadas em Salvador que os agentes do poder no Rio Grande recorriam, principalmente nos assuntos ligados ao sustento das tropas do Terço dos Paulistas, uma vez que o terço, por ser uma tropa paga, tinha seus recursos oriundos diretamente dos cofres da Fazenda Real da Bahia.

No Rio Grande, a mudança imposta não agradou todas as esferas do poder. Os oficiais do senado da câmara de Natal interpretaram negativamente a mudança e demonstraram descontentamento por meio de uma representação ao rei, enviada em 05 de junho de 1701, dizendo que

> queriamos primeiro dar conta a V. M., e lhe dizermos que para o militar é de muita utilidade; mas que para a justiça é de desconveniencia; porque as appellações e aggravos vão para a Parahyba, e de la para a Bahia, e é grande descommodo à justiça estar sugeita a duas vontades; e pedimos a V. M. que a justiça fique só sujeita á Bahia pelas appellações e aggravos que para la vão, visto não haver relaçao em Pernambuco[109].

Os oficiais da câmara mostravam, em sua representação, preocupação com a nova conjuntura das jurisdições em que a capitania do Rio Grande estava inserida. Antes, as ações políticas, militares e de justiça da capitania eram subordinadas à Bahia, sendo que a justiça tinha como instituição intermediária a ouvidoria da Paraíba, desde a criação da Ouvidoria da Cidade da Paraíba, em 1687. Com a subordinação da administração da capitania do Rio Grande à de Pernambuco, os oficiais da câmara acreditaram que apenas os assuntos tocantes às ações militares seriam beneficiados, ficando a justiça em desvantagem, pois estaria sujeita a "duas vontades" (da Bahia e de Pernambuco), uma vez que continuaria sujeita à comarca da capitania da Paraíba e esta sob a jurisdição do governo geral na Bahia. Apesar dessa "desvantagem", aparentemente havia um desejo maior de não mudar isso, pois os oficiais da câmara pediram que, para os assuntos que envolvessem a justiça no Rio Grande, fosse mantida a dependência que tinham com o Tribunal da Relação da Bahia, por intermédio do ouvidor da Paraíba[110], pois não havia instituição

109 Ao catalogo dos capitães-mores e governadores da capitania do Rio Grande do Norte. In. Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, Volume XVII, 1854. p. 36-37.

110 Na ausência de juiz de fora na capitania da Paraíba, o ouvidor desempenhava o papel de autoridade máxima da justiça dentro da jurisdição da Ouvidoria, que incluía a capitania do Rio Grande. Segundo Yamê Galdino de Paiva, acima do ouvidor estava apenas o Tribunal da Relação da Bahia, "*para o qual, em virtude da distância, pouco se recorria. Desta*

similar em Pernambuco.

Antes disso, pelo que indica uma carta régia endereçada ao governador de Pernambuco, datada de 28 de janeiro de 1702, os oficiais da câmara de Natal já tinham demonstrando "repugnância" às ordens de Sua Majestade para que prestassem obediência ao governo de D. Fernando Martins Mascarenhas de Lencastre, persuadidos por uma carta enviada pelo ouvidor da comarca da Paraíba, Cristovão Soares Reimão. Em sua carta, o rei informava que

> Vio-se a vossa carta de 15 de Junho do anno passado em que reprezentaes a repugnância em que os Officiaes da Camara do Rio Grande fazem a execução da Ordem que Mandei passar para que aquella Capitania e o Prezidio do Assú ficasse subordinada a esse Governo persuadidos de huma carta que o Ouvidor Geral Christovão Soares Reymão havia escrito para que vos não obedecessem, como Capitão-mor do Rio Grande vos tinha avisado por carta sua que com a vossa remetestes[111]

Por meio da referência à carta do governador de Pernambuco para o rei, datada de 15 de junho de 1701, portanto seis meses depois da anexação, pode-se conjecturar que as reclamações dos oficiais da câmara de Natal começaram bem antes, logo após a anexação. Percebe-se a preocupação por parte dos vereadores em procurar solução para o que eles viam como um problema de jurisdição; e por parte de Mascarenhas de Lencastre em relatar ao rei a dificuldade em fazer valer a vontade régia entre as autoridades do Rio Grande, inserindo ainda a figura do ouvidor da Paraíba na discussão, que teria orientado os oficiais da câmara e o capitão-mor do Rio Grande a não obedecerem as ordens que partissem de Pernambuco. O rei, mais uma vez, foi enfático em sua decisão e reiterava que

> E pareceo-me dizer-vos que haveis de ter na Capitania do Rio Grande e Assú aquella mesma jurisdição que tendes nas mais Capitanias desse Governo de Pernambuco ficando com aquella mesma subordinação ao Governo da Bahia, como vos está declarado e assim se avisa aos Officiaes da Camara e Capitão-mor do Rio Grande[112]

Na correspondência entre as autoridades coloniais e o rei, percebe-se como a Guerra dos Bárbaros no Assu e a atuação do Terço dos Paulistas estavam intrinsecamente

---

maneira, a população ficava nas mãos desse magistrado para resolver as contendas litigiosas que estivessem sob sua alçada" (PAIVA, 2012, p. 02, 71-72).

111 Cartas Régias sobre a capitania do Rio Grande do Norte de 1671 a 1722 (I a XLIX). Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Norte. Volumes XI-XII-XIII. 1913-195. P.155.

112 Cartas Régias sobre a capitania do Rio Grande do Norte de 1671 a 1722 (I a XLIX). Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Norte. Volumes XI-XII-XIII. 1913-195. P.155.

inseridas nas discussões referentes à subordinação da capitania do Rio Grande à de Pernambuco. Em 19 de janeiro de 1702, portanto, um ano depois da mudança administrativa, o rei Pedro II enviou carta ao Governador Geral do Estado do Brasil, D. João de Lencastre, informando que mesmo estando as capitanias do Assu[113] e do Rio Grande sob a tutela do governo de Pernambuco, eram o governo geral e a Fazenda Real da Bahia os responsáveis por prover o terço e suas tropas no que fosse necessário, como determinava o regimento das tropas pagas. Em sua carta, respondendo uma anterior do Governador Geral, datada de 31 de julho de 1701, sobre mudanças no Terço dos Paulistas e dúvidas de Lencastre referentes ao envio de ajuda aos oficiais, incluindo o pagamento dos soldos e alimentação, o rei dizia que

> pareceu-me dizer-vos que ainda que se unem ao Governo do Pernambuco as Capitanias do Assú e Rio Grande, sempre estas ficam subordinadas a esse Governo Geral da Bahia, assim com as mais que são do Governo de Pernambuco pois com esta declaração se exprimiu a ordem que se passou e se supõe que responderíeis ao Governador Dom Fernando Martins Mascarenhas, sobre a satisfação dos soldos que se estavam devendo ao dito terço e que neste particular daríeis toda a providência necessária pois era justo que estando estes soldados e oficiais servindo em os sertões se tivesse atenções para se lhes não faltar com o pagamento para terem o sustento necessário[114].

Para todos os efeitos, mesmo o Assu e o Rio Grande estando integrados ao grupo das capitanias anexas de Pernambuco, o sustento do Terço dos Paulistas ainda estava sob a responsabilidade dos cofres da Fazenda Real da Bahia. Para o rei, estando os soldados do terço agindo nos sertões em prol dos interesses do Estado do Brasil, seria correto que a Bahia agisse de forma a garantir o pagamento e o sustento necessário. A correspondência e registros do Conselho da Fazenda da Bahia mostram ainda que o período logo após a mudança na administração também foi caracterizado pelas cartas trocadas entre as

113 A terminologia "capitania do Assu" foi utilizada pelo próprio rei, referenciando-se ao espaço em que agia a jurisdição de um capitão-mor, assim como recebiam a denominação de capitanias as localidades de Sirinhaém e Porto Calvo. O primeiro a ocupar o posto de capitão-mor da campanha do Assu foi Manuel de Abreu Soares, por carta patente de 1688, assinada pelo Governador Geral Matias da Cunha. (*Coleção Documentos Históricos da Biblioteca Nacional*. Vol. 65, p. 263-267).

114 REGISTO da Carta de Sua Majestade, escrita ao Governador e Capitão Geral, que foi deste Estado Dom João de Lancastro, sobre que ainda que o terço dos paulistas se unissem ao Governo de Pernambuco as Capitanias do Assú e Rio Grande, sempre estas ficam subordinadas a este Governo Geral, assim como as mais que são do Governo de Pernambuco e era justo se tivesse atenção a estarem servindo, para se lhes não faltar ao pagamento. *Coleção Documentos Históricos da Biblioteca Nacional*. Vol. 65, p. 263-267.

autoridades coloniais e do Conselho da Fazenda[115] para tratar dos assuntos pertinentes ao custeio da guerra e do terço.

Atente-se ainda para o termo "capitania do Assu" utilizado pelo rei, diferenciando-a da do Rio Grande, referindo-se à localidade sob a liderança de um capitão-mor. Dentro do processo de territorialização do Assu, o uso da denominação "capitania" por parte do monarca leva a inferir (além do fato de que o Assu integrava o conjunto das localidades sob a administração de um capitão-mor) que a região alcançara tamanha importância e visibilidade para a administração colonial que não era suficiente informar que o Rio Grande passaria a ser anexo de Pernambuco, foi necessário especificar que aquela porção interiorana – e as relações de poder que eram desenvolvidas ali – também estavam sujeitas à mudança administrativa imposta pela Coroa.

Em 16 de setembro de 1701, por meio de outra carta, D. João de Lencastre respondeu algumas dúvidas enviadas por seu primo, D. Fernando Martins Mascarenhas de Lencastre, governador de Pernambuco, sobre uma nova ordem para que as tropas do Terço dos Paulistas deixassem o Assu e partissem para socorrer o Siará Grande, dizendo que "*respondo com dizer a Vossa Senhoria que em ir, ou não ir o dito Terço para a sobredita parte, obrará Vossa Senhoria o que entender é mais conveniente ao serviço de Sua Majestade*"[116]. Esta foi a forma com que o Governador Geral explicitou que estava por conta do governador de Pernambuco a decisão do que seria melhor para o terço, tal como ordenara a carta régia que tornou a capitania do Rio Grande e o governo das ações do Terço dos Paulistas sob a tutela de Pernambuco.

A resposta de Dom João de Lencastre ao primo carregava um tom que difere daquele adotado pelo Governador Geral quando tratava do conflito entre Manuel Álvares de Morais Navarro e Bernardo Vieira de Melo, que era de total interesse pelas decisões referentes à Guerra dos Bárbaros no sertão do Assu. Apesar de toda relação de pertencimento que existia em Lencastre com relação ao Terço dos Paulistas – que ele denominara, ocasionalmente, de "Terço de Lencastre" – agora o Governador Geral

115 Constam nos documentos do Conselho da Fazenda da Bahia, entre 1699 e 1700, pelo menos 12 registros de assentos de ordens para envio e pagamento de soldos e demais despesas do Terço dos Paulistas e da campanha do Assu. São ordens para fossem pagas em moeda ou em "papel seguro", endereçadas geralmente para Pernambuco, que deveria remeter a quantia para o Rio Grande, se a tivesse em caixa. *Coleção Documentos Históricos da Biblioteca Nacional.* Registro do Conselho da Fazenda, Bahia— 1699-1700. Vol. 65. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional. 1929.

116 CARTA para o Governador de Pernambuco sobre a saida das frotas e particulares do Terço dos Paulistas. *Coleção Documentos Históricos da Biblioteca Nacional.* Vol. 39, p. 150-152.

isentava-se de remeter qualquer sugestão ao governador de Pernambuco e ainda enfatizava a mudança de jurisdição, "*como Sua Majestade se serviu anexar a Capitania do Rio Grande a essa de Pernambuco, a Vossa Senhoria tocam as disposições da sua melhor segurança*"[117], porém com a ressalva de que não sendo possível para Pernambuco prover o sustento e socorrer do terço, ficaria o Conselho da Fazenda responsável por este particular.

Entre 1702 e 1703, iniciava-se uma nova fase das relações entre Bahia e Pernambuco, com a ascensão dos novos governadores daqueles centros de poder do Estado do Brasil: respectivamente, D. Rodrigo da Costa (1702 - 1705) e Francisco de Castro Morais (1703 - 1707). De início, os dois demonstram em sua correspondência a lisura esperada entre os governadores, mantendo boas relações e consultas referentes aos assuntos relativos ao Terço dos Paulistas. Sobre a mudança do terço do Assu para a capitania do Siará Grande – assunto que D. João de Lencastre optou por não emitir opinião – Rodrigo da Costa, diferente de seu antecessor, orientou o novo governador de Pernambuco, em carta de 02 de dezembro de 1703, que ele mantivesse o terço no Rio Grande, conservando o presídio, pois "*Sendo a assistência do Terço em o sítio em que está, tão conveniente para fazer guerra ao Gentio, que é para o que foi criado, e utilizar tanto aos moradores dessas Capitanias, e a muitos desta, me parece se não deve mudar daquele presídio*"[118].

O pedido de mudança do terço para o Siará Grande ainda estava inserido no contexto do Terço dos Paulistas, como discutido no capítulo anterior, acusados de promoverem os conflitos entre os grupos que moveram denúncias contra o mestre de campo Manuel Álvares de Morais Navarro. As queixas partiam, principalmente, dos missionários e da Junta das Missões, além das movidas por Bernardo Vieira de Melo quando ainda era capitão-mor do Rio Grande, que incluía nas justificativas o fato de que a manutenção do terço no Assu exigia muito custo da Fazenda Real. Rodrigo da Costa ainda orientou o governador de Pernambuco a "*persuadir aos Religiosos que assistem no Tribunal das Missões, e ao Senhor Bispo, a razão que há para se continuar a guerra aos Bárbaros*", para que os consideráveis gastos com o terço não tenham sido feitos "*inutilmente*"[119].

117 *Coleção Documentos Históricos da Biblioteca Nacional*. Vol. 39, p. 151.
118 CARTA para o Governador de Pernambuco, Francisco de Castro Morais, sobre o Terço dos Paulistas; diferenças, que houve entre o Capitão-mor do Ceará, e os soldados da fortaleza: restituir-se às despesas da Relação o dinheiro que se tirou, para as Missões, e outros particulares. *Coleção Documentos Históricos da Biblioteca Nacional*. Vol. 39, p. 199-204.
119 *Coleção Documentos Históricos da Biblioteca Nacional*. Vol. 39, p. 200.

Na carta, o Governador Geral revela uma das características do Terço dos Paulistas, usada como argumento para a permanência destes homens no sertão do Rio Grande. Para Rodrigo da Costa, os homens do Terço dos Paulistas não eram os ideais para os centros urbanos. Segundo ele, "*não é a gente dele* [do terço]*, capaz de assistir na praça, porque me dizem, que os mais deles são caboclos, que são melhores para o mato, por se criarem nele, do que para os presídios dessa cidade*". Assim, percebe-se que o governador argumentava que os homens do terço, por serem *caboclos*, seriam melhor qualificados para as ações nos pontos de defesa instalados nos sertões (no mato) do que em outras estruturas militares, próximas dos centros urbanos, como presídios, fortes e fortalezas.

De certa forma, as relações entre o Governador Geral do Estado do Brasil e o Governador de Pernambuco, tanto entre os primos Lencastre quanto entre Rodrigo da Costa e Francisco de Castro Morais, incluindo ainda as figuras dos capitães-mores e oficiais das câmaras, mostram como a hierarquização da política colonial, promovida pela Coroa, se estruturava: permitindo a multiplicação de relações do poder e a existências de hierarquias diferentes. Segundo António Manuel Hespanha,

> (...) o poder real partilhava o espaço político com poderes de maior ou menor hierarquia; o direito legislativo da Coroa era limitado e enquadrado pela doutrina jurídica (*ius commene*) e pelos usos e práticas jurídicos locais; os deveres políticos cediam perante os deveres morais (graça, piedade, misericórdia, gratidão) ou afetivos, decorrentes de laços de amizade, institucionalizados em redes de amigos e de clientes; (HESPANHA, 2001, p. 166-167).

Assim, tanto as sobreposições de jurisdições dentro do Estado do Brasil, quanto as formas com que os ocupantes dos principais cargos se relacionavam – desenvolvendo ou fazendo uso de suas posições em uma rede de clientes –, faziam parte daquilo que caracterizava a presença do poder real nas colônias. A partir da perspectiva de Hespanha, as sobreposições de poderes e jurisdições, bem como a existência de uma pluralidade de laços políticos e os conflitos que eles poderiam provocar não configuravam mau funcionamento da administração portuguesa, mas sim caracterizavam a própria estrutura administrativa da colonização empreendida por Portugal (HESPANHA, 2001, p. 168).

Essas sobreposições de jurisdição geravam conflitos na medida em que tocavam nos interesses de determinados sujeitos ou grupos. A correspondência entre os governadores levam a pensar que as cordialidades utilizadas ao tratar dos assuntos

referentes à anexação do Rio Grande ao governo de Pernambuco e às novas fronteiras de jurisdição, entre os primos D. João de Lencastre e D. Fernando Martins Mascarenhas de Lencastre, talvez tenham provocado uma confusão que tocava justamente nos assuntos relativos às ações dos homens do Assu: a concessão de patentes militares.

Embasado pelo Regimento dos Governadores de Pernambuco, de 1670[120], Evaldo Cabral de Mello esclarece, em "*A Fronda dos Mazombos*: nobres contra mascates, Pernambuco, 1666-1715"*,* que o governador de Pernambuco poderia prover os ofícios de justiça e fazenda na sua capitania, devendo comunicar imediatamente ao Governo Geral, que poderia confirmar a nomeação ou designar outro para ocupar o cargo. Quanto aos cargos militares, o governador "*proveria os da milícia e ordenanças, sujeitos apenas à confirmação régia, que era pro forma neste caso*" (MELLO, 2003, p. 34), sendo que a indicação para os postos de primeira linha eram exclusividade da jurisdição do Governador Geral (exceto os de mestre de campo, de exclusiva nomeação régia). A concessão de patente estava entre as atribuições exclusivas do Governador Geral, em escala colonial, pois "*eram instrumentos régios de nomeação para os diversos ofícios e para transferência de poderes"* (COSENTINO, 2009, p. 73) e apenas o Governador Geral tinha jurisdição legal para concedê- las. Tal fator logo foi reclamado por D. Rodrigo da Costa.

Em carta de 02 de dezembro de 1703, D. Rodrigo da Costa mudou de tom com o governador de Pernambuco, Francisco de Castro Morais. De antemão, o Governador Geral esclareceu o motivo do envio da carta, que seria em resposta a uma anterior, que tratava da anexação do Rio Grande e logo explicitava a ordem régia de 11 de janeiro de 1701. Segundo Rodrigo da Costa, estavam os governos do Rio Grande e do presídio do Assu subordinados a Pernambuco, assim como as demais capitanias anexas ao governo de Olinda, "*ficando porem com a mesma subordinação ao Governo Geral deste Estado, como o dito Senhor tem declarado*", e ainda que "*me fica sujeita essa Capitania de Pernambuco, e todas as mais a ela anexas*"[121]. Tudo isso para, em seguida, inserir o assunto principal de sua correspondência: esclarecer que apenas ele, o Governador Geral, tinha poder e jurisdição para conceder cartas patentes. As patentes a que Rodrigo da Costa referia-se eram as de postos militares que tinham direito a soldos, ou seja, as tropas pagas (o que não incluía as tropas de

120 A respeito da Jurisdição dos Donatários. *Coleção Documentos Históricos da Biblioteca Nacional.* Vol. 06, p. 395.
121 CARTA para o Governador de Pernambuco, sobre o provimento dos postos militares. *Coleção Documentos Históricos da Biblioteca Nacional.* Vol. 39, p. 204-206.

ordenanças), como as de capitão-mor, sargento-mor, alferes, etc, dos terços. Enfaticamente, o Governador Geral alegava

> pelo que, é da minha jurisdição prover os postos militares que tiverem soldo, quanto mais confirmar as patentes que Vossa Senhoria passar, e tiver passado seu antecessor, para poderem ter validade, suprindo e defeito de Vossa Senhoria, e seus antecessores não poderem prover semelhantes postos; isto me devia Vossa Senhoria agradecer, e não faltar em cumprir a patente do ajudante, pela razão de estar por mim confirmada, o que não posso deixar de estranhar, reparando na incivilidade com que Vossa Senhoria o fez, levado das primeiras informações do Secretário desse governo; que faltou em advertir a Vossa Senhoria;[122]

A queixa de Rodrigo da Costa tinha por motivação a "incivilidade" do descumprimento, por parte do governador de Pernambuco, de uma carta patente de ajudante, que havia sido confirmada pelo Governador Geral e, por isso, estava legitimada. D. Rodrigo da Costa lembrava que prover cartas patentes para cargos que requeriam pagamento de soldo era atribuição de seu posto e exclusividade de sua jurisdição, sendo as concedidas pelo governador de Pernambuco e seu antecessor sem validade. Outro fator relevante nessa mudança de relacionamento é a forma com que o Governador Geral induziu que o colega, Francisco de Castro Morais, era desconhecedor do regimento dos governadores de Pernambuco, e informava que seria enviado, junto com a carta, "*o capítulo do seu Regimento* (...)*, para que Vossa Senhoria veja, a forma em que provi, e a em que devo prover os postos militares que teem soldo*"[123].

Além do capítulo do regimento, o Governador Geral tratou de enviar uma cópia da carta régia de 11 de Janeiro de 1701, necessária para explicar a mudança ocorrida na administração no "*tempo em que o dito Senhor deu a essa Capitania a jurisdição da do Rio Grande, e presidio do Assú, e diz que suposto se acrescenta a essa, a jurisdição daquelas terras, é com a mesma subordinação ao Governo Geral, e principal desse Governo*"[124]. Esse recorte expressa a forma com que Rodrigo da Cunha tratou de elucidar o jogo das jurisdições e de submissões característicos da administração do império português, que colocara a jurisdição das terras da capitania do Rio Grande e do presídio do Assu sob a jurisdição de Pernambuco, porém mantendo a mesma subordinação que a capitania administrada por Francisco de Castro

122 Idem. p. 205.
123 *Ibidem.*
124 *Coleção Documentos Históricos da Biblioteca Nacional.*Vol. 39, p. 205.

Morais tinha do governo geral. Tanto a carta régia de 11 de janeiro de 1701 – carta que informava da anexação – quanto a de 28 de janeiro de 1702 – sobre as reclamações dos oficiais da câmara de Natal – informavam ao governador de Pernambuco que sua jurisdição ainda estaria sob a "*a mesma subordinação ao governador General do Estado*"[125] e "*ficando com aquella mesma subordinação ao Governo da Bahia*"[126], pontos que indicariam que apesar de possuir capitanias anexas, Pernambuco estaria sujeita ao governo geral, como todas as demais do Estado do Brasil, o que significaria que as cartas patentes (inclusive as militares) ainda deveriam ser concedidas pela Bahia.

Desta forma, D. Rodrigo da Costa aproveitou a carta para relembrar Francisco de Castro Morais até onde alcançavam seus poderes na dinâmica da administração portuguesa no Estado do Brasil, indicando que havia um limite e que Pernambuco deveria respeitá-lo, mesmo tendo o seu governo a tutela de capitanias anexas. O Governador Geral não poderia aceitar que a concessão de patentes fosse feita sem ser por suas mãos, visto que estes instrumentos faziam parte da série de elementos que garantiam a manutenção do jogo de concessões de mercês régias que permitiam que a Coroa relacionasse-se com seus vassalos, tanto na Corte quanto no ultramar. Em suas palavras, Rodrigo da Costa expunha que

> e os postos, que Vossa Senhoria [Francisco de Castro Morais] em nenhum caso pode prover, e todos os que estão providos pelos antecessores de Vossa Senhoria, são as suas patentes nulas, e assim os deve Vossa Senhoria haver por vagos, enviando-me informação dos sujeitos beneméritos que houver nesse Governo para eu os prover nas pessoas mais dignas, e que melhor tenham servido a Sua Majestade;[127] (grifos nossos)

Assim, as concessões de patentes, além de atingirem a vaidade do Governador Geral que via sua jurisdição invadida, ainda faziam parte do conjunto de elementos usados pelas autoridades coloniais e reinóis para agraciar com mercês aqueles que fossem dignos e que melhor tinham servido Sua Majestade, principalmente nos ofícios militares, tão necessários no período de conquista, bem como permitiam as ascensões dos indivíduos na vida social e política. As concessões de mercês pela coroa foram utilizadas "*como mecanismos de afirmação do vínculo político entre vassalos ultramarinos e soberanos*" (BICALHO, 2005a, p. 30), caracterizando o conceito de *economia de mercê*. Nas relações entre os vassalos que estavam

125 No caso da carta régia de 11 de janeiro de 1701.
126 No caso da carta régia de 28 de janeiro de 1702.
127 *Ibidem*.

na América Portuguesa e a monarquia, as mercês concedidas pela coroa mantiveram a capacidade do poder real de relacionar-se na sociedade colonial.

As mercês eram utilizadas pelo monarca como recompensa pelos serviços prestados por seus súditos à Coroa, tanto no reino quanto nas conquistas, a partir do princípio de justiça, prática comum no Antigo Regime português. Além das patentes, constavam ainda no leque de mercês os cargos e ofícios, postos administrativos e terras, por meio da concessão de sesmarias. Sobre este último item, sabe-se que estavam entre os mais requeridos pelos vassalos no Brasil, inclusive na capitania do Rio Grande. Entre as justificativas apontadas, a partir de 1701, para mostrar os bons serviços prestados ao rei e à empreitada colonizadora, estava a participação na Guerra dos Bárbaros no sertão do Assu.

As terras conquistadas pelo Terço dos Paulistas pela ação de conquista do Rio Grande já havia sido sugerida em lista de mercês régias desde 1695, em um parecer do Conselho Ultramarino sobre os prêmios prometidos aos soldados do Terço dos Paulistas pelas lutas contra os índios tapuias da ribeira do Assu[128]. Essa categoria de mercê prometida ainda foi reforçada, assim como as demais, em 1699, em carta do Governador Geral, Dom João de Lencastre, para o bispo de Pernambuco sobre as últimas resoluções régias acerca da conquista do Rio Grande e o cativeiro dos "bárbaros". Segundo Lencastre, a ordem régia era para que

> encarregando eu esta guerra aos, Paulistas lhes faça certos e infalíveis os soldos, fardas, resgates, e as terras, que aponta o Secretário que foi deste Estado Bernardo Vieira Ravasco, e os índios, que prisionarem, sejam cativos observando-se a Lei de (...) que dispõe o sejam todos, os que moverem guerra aos Portugueses.[191]

Nesse sentido, o Governador Geral informava que o rei ordenara que fossem garantidos os pagamentos dos prêmios prometidos (soldos, fardas, resgates e as terras), ao mesmo tempo em que relativizava o aprisionamento dos índios. Deveriam ser aprisionados apenas aqueles que movessem guerra contra os portugueses. Apesar de o documento apresentar uma lacuna ao explicitar a lei, deve-se considerar que o Governador Geral estivesse referindo-se a alguma das leis que permitiam o aprisionamento e a escravidão dos

128 PARECER do [conselheiro do Conselho Ultramarino], Bernardim Freire, sobre os prémios prometidos aos soldados do Terço dos Paulistas pelas lutas contra os índios tapuias na Ribeira do Açu, na Capitania do Rio Grande do Norte. Anexo: parecer (minuta). AHU-PE, Papéis avulsos, Cx. 6, doc. 40.

indígenas quando em "guerra justa".

Referências bibliográficas

ACIOLI, Vera Lúcia Costa. **Jurisdição e conflitos**: Aspectos da administração colonial, Pernambuco – Século XVII. Recife: Editora Universitária da UFPE, 1997.

AMADO, Janaína. Região, Sertão, Nação. **Revista Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 8., n.15, 1995, p.145-151.

BARBOSA, Lívia B. S. Entre a distância e a fidelidade: Relações entre os capitães-mores do Rio Grande e os governadores de Pernambuco. (segunda metade do século XVII). **Historien** (Petrolina), v. s/v, p. 111-132, 2014.

CARDIM, Pedro, "Administração" e "governo": uma reflexão sobre o vocabulário do Antigo Regime. In.: BICALHO, Maria Fernanda; FERLINI, Vera Lúcia do Amaral (Orgs.). **Modos de Governar**: idéias e práticas políticas no Império Português, séculos XVI a XIX. São Paulo: Alameda, 2005. p. 45-68.

COSENTINO, Francisco Carlos C. **Governadores Gerais do Estado do Brasil**. Séculos (XVI-XVII): Ofício, regimentos, governação e trajetórias. São Paulo: Annablume; Belo Horizonte: Fapemig. 2009.

FRAGOSO, João; GOUVÊA, Maria de Fátima; BICALHO, Maria Fernanda (Org.). **O Antigo Regime nos Trópicos**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

FRAGOSO, João; GOUVÊA, Maria de Fátima (Org.). **Na trama das redes**: política e negócios no Império Português, séculos XVI – XVIII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

GIRÃO, Raimundo. **Pequena história do Ceará**. 3. ed., rev. Fortaleza: Imprensa Universitaria, 1971.

GOTTMANN, Jean. **A evolução do conceito de território**. Boletim Campineiro de Geografia, v. 2, n. 3, 2012.

HAESBAERT, Rogério. **O mito da desterritorialização**: do "fim dos territórios" à multi-territorialidade. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil. 2011.

HESPANHA, António Manuel. A constituição do Império português. Revisão de alguns enviesamentos correntes. In: FRAGOSO, João, BICALHO, Maria Fernanda, GOUVÊA, Maria de Fátima. **O Antigo Regime nos Trópicos**: A dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001. p. 163-188.

MELLO, Evaldo Cabral de. **A fronda dos mazombos**: nobres contra mascates, Pernambuco, 1666-1715, 2.ª edição, S. Paulo, Editora 34, 2003.

PUNTONI, Pedro. **A Guerra dos Bárbaros**: Povos indígenas e Colonização do sertão Nordeste do Brasil, 1650-1720. São Paulo: HUCITEC: Editora da Edusp, 2002.

RUSELL-WOOD, A. J. R. **Centro e Periferias no Mundo Luso-Brasileiro**, 1500-1808. Revista Brasileira de História. v. 18. n. 36. São Paulo, 1998.

Deslocamentos indígenas pelos sertões do Rio Grande em tempos de Guerra (c. 1680-1720)

Victor André Costa da Silva[129]

Introdução

Durante o período colonial, a história dos índios se chocou com uma série de embates consequente do contato com o europeu, tanto portugueses quanto holandeses. Na Capitania do Rio Grande não fora diferente. Um dos maiores enfrentamentos bélicos nessa localidade, entre portugueses e índios, ficou conhecido como a Guerra dos Bárbaros. O conflito teve grande proporção temporal e territorial, pois data de 1680 a 1720 e teve uma extensão que alcançou as Capitanias da Bahia, Ceará, Pernambuco, Piauí e Paraíba[130].

Neste artigo, objetiva-se tratar das guerras ocorridas no Rio Grande, especificamente nas áreas do sertão, entendendo esse território como uma projeção espacial de relações de poder, tendo em vista as sucessivas tentativas de controle e dominação da região e de seus povos[131]. A ribeira do Açu, área da capitania mais envolvida no dito conflito, era um lugar de difícil acesso, "por estar de distância de trezentas léguas pelo sertão adentro, em parte com morros de areais e em outras de penedia mui agreste"[132], segundo Gregório Varela de Berredo Pereira, autor do "Breve compêndio"[133] (1690).

Uma das maneiras mais evidenciadas para a conquista das terras e dos povos do sertão da Capitania do Rio Grande foi a utilização do artifício jurídico da guerra justa. Pois,

---

129 Mestrando pelo Programa de Pós-graduação em História/UFRN, Bolsista Capes, orientado pelo Professor Dr. Lígio José de Oliveira Maia. E-mail: victor_acds@hotmail.com. Currículo Lattes: http://lattes.cnpq.br/1790616482223788.

130 Cf.: PUNTONI, Pedro. **A Guerra dos Bárbaros**: povos indígenas e a colonização do Nordeste do Brasil, 1650 – 1720. São Paulo: Hucitec/Edusp, 2002.

131 Cf.: LITTLE, Paul E. Territórios sociais e povos tradicionais no brasil: por uma antropologia da territorialidade. In: **Anuário Antropológico/2002-2003**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2004: 251-290.

132 PEREIRA, Gregório Varela de Berredo. Breve compêndio do que vai obrando neste governo de Pernambuco o senhor Antonio Luís Gonçalves da Câmara Coutinho. Recife, 1690. In: MELLO, José Antônio Gonçalvez de. Pernambuco ao tempo do governo de Câmara Coutinho (1689-1690). **Revista do Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico de Pernambuco**. Vol. LI. Recife: CEPE, 1979, p. 264.

133 Gregório Varela de Berredo Pereira, morador de Pernambuco, nomeado Capitão de Infantaria no Brasil em 1690, escreveu sobre o curto período de governo de Antônio Luís Gonçalvez da Câmara Coutinho. Neste relato, ao tratar os esforços e feitos políticos do governador de Pernambuco e suas anexas, Gregório terminou por descrever informações importantes sobre a capitania do Rio Grande, como detalhes dos sertões do Açu.

a guerra contra os índios foi considerada legítima desde que obedecesse aos preceitos estabelecidos na *Summa contra gentiles* (1259-1265) de Tomás de Aquino, a qual determinava que a guerra: 1º - deveria ser precedida de alguma ação injusta do inimigo; 2º - teria que ser impelida com intenções boas; 3º - deveria ser deliberada por alguma autoridade, seja a Igreja ou um príncipe. Essas foram as premissas básicas que nortearam a noção da guerra justa, apesar de terem sido analisadas e revisadas amplamente, ao longo dos Tempos Modernos, por diversos teóricos, juristas e teólogos, além das Escolas de Salamanca, Évora e Coimbra – expoentes da discussão sobre a matéria da guerra[134].

Aos grupos indígenas, em sua maioria das etnias Caboré, Capela, Janduí e Panicuassu, restaram algumas possibilidades de reinvenção e integração social, que em suma se configuram como alternativas de sobrevivência nos tempos de guerra. Aqui, destacar-se-á os deslocamentos desses índios, fossem compulsórios ou fossem livres, como uma das possibilidades viáveis para execução da resistência adaptativa[135]. Ao se deslocarem, os índios teriam novos destinos em vista e, por conseguinte, novos espaços para recriarem suas vivendas e suas relações sociais, ideia que comunga com a noção de territorialização do antropólogo João Pacheco de Oliveira, definida como um processo de reorganização social. Para Oliveira, a territorilização ocorre, muitas vezes, através de "uma intervenção da esfera política que associa [...] um conjunto de indivíduos e grupos a limites geográficos bem determinados"[136], corroborando para o surgimento de uma nova unidade sociocultural por meio de suas identidades étnicas diferenciadoras.

Portanto, durante o processo de conquista, alguns povos sofreram com o fenômeno da desterritorialização, no qual determinados grupos, como foi o caso dos indígenas, aos quais foram alijados do acesso ao território, no sentido elementar da terra, ao vivenciar "'experiências múltiplas' imprevisíveis em busca da simples sobrevivência

134 Sobre a Escola de Salamanca, sugere-se conferir: PLANS, Juan Belda. **La Escuela de Salamanca**. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2000. Quanto às Escolas de Évora e Coimbra, indica-se SILVA, Nuno J. Espinosa Gomes da. **História do direito português**: fontes de direito. 2006, assim como CALAFATE, Pedro. A Escola Ibérica da Paz nas universidades de Coimbra e Évora (século XVI). **Teocomunicação**, Porto Alegre, v. 44, n. 1, p. 78-96, jan-abr. 2014.

135 Para Steve Stern a resistência adaptativa se configura a partir do momento em que os índios se passaram a se utilizar dos meios acessíveis da própria Coroa para garantir melhores condições de sobrevivência. No contexto das guerras justa, observar-se-á a participação de índios no corpo do Terço dos Paulistas, e que poderia ser levado em conta como um exemplo desse tipo de resistência, porém, para construção do presente artigo, decidiu-se apresentar apenas os deslocamentos indígenas. Cf.: STERN, Steve. **Resistance, rebellion and consciousness in the Andean Peasant Word, 18th to 20th Centuries**. The University of Wisconsin Press, 1987.

136 OLIVEIRA. João Pacheco de. Uma etnologia dos "índios misturados"? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. **Mana – Estudos de Antropologia Social**, v. 4, n. 1, Rio de Janeiro, 1998, p. 56.

física cotidiana"[137]. Rogério Haesbaert, em seus estudos sobre o território e suas diferentes dimensões, destaca a necessidade de ao se analisar determinado território não o encarar como um espaço neutro, mas como *lócus* de constante disputa de poder, ideia similar à de Paul Little[138]. Para Haesbaert, deve-se observar esse espaço seja sob uma perspectiva de *terra* (*territorium*), onde predomina o uso dela para fins econômicos; seja sob a ideia de *terror/ aterrorizar* (*terreo/ territor),* na qual há a imposição do medo e do terror dos atores hegemônicos aos atores hegemonizados, servindo de recurso para os primeiros e de abrigo para os últimos. Quando se detém ao conceito da *desterritorialização,* o geógrafo o coloca como uma das faces da moeda da territorialização, enquanto a outra face é *reterritorialização*. Portanto, os movimentos sociais ou individuais de desterritorialização são seguidos de novos processos de reterritorialização, pois sempre haverá alguma forma de territorialidade[139].

Portanto, visa-se aqui contribuir com a discussão historiográfica do Rio Grande Norte, em especial no que diz respeito à temática da história indígena, na tentativa de aclarar certos pontos que tangenciam essa parte da história e que de alguma maneira estigmatizou a imagem do índio como aquele fadado ao fracasso e morte após o confronto com os europeus. Desse modo, encarando os deslocamentos como uma possibilidade de resistência em meio às guerras justas, apresentar-se-á o início de um mapeamento geográfico dessas movimentações que se mostra como uma moeda de duas faces, na qual uma é a alternativa de territorialização, por parte dos índios no novo destino, e a outra é a tentativa de desnaturalização[140] deles, por parte da Coroa portuguesa.

137 HAESBAERT, Rogério. **O Mito da Desterritorialização**. 6. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011. p. 175.
138 Cf.: LITTLE, Paul E. Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade. In: **Anuário Antropológico/2002-2003**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2004: 251-290.
139 Cf.: HAESBAERT, Rogério. Da desterritorialização à multiterritorialidade. In: **Anais do X Encontro de Geógrafos da América Latina**. São Paulo, Universidade de São Paulo, março de 2005, p. 6774-6792. Disponível em: <http://observatoriogeograficoamericalatina.org.mx/egal10/Teoriaymetodo/Conceptuales/19.pdf>. Acesso em 10 de julho de 2019.
140 Ideia evidenciada na análise dos discursos jurídicos dos termos da Junta das Missões de Pernambuco, e que será melhor desenvolvido aqui mais a frente.

Para a construção do presente artigo foi necessária a análise de um corpo documental de 78 termos[141] da Junta das Missões de Pernambuco, restringindo-se apenas a esses documentos por questões metodológicas. A Junta das Missões de Pernambuco foi instituída por um decreto de D. Pedro II, em março de 1681 e ficou ativa até 1759, ela nasceu no contexto de consolidação da pecuária e do aumento do número de ordens religiosas no processo de missionação, imbuída das necessidades do momento como a efetivação da conquista de novos territórios e o consequente povoamento da região. A Junta das Missões exercia jurisdição sobre as chamadas capitanias de fora do sertão norte do Estado do Brasil, mas estava subordinada à Junta das Missões do reino, devendo funcionar através de encontros periódicos, pelo menos duas vezes por semana, com a presença do governador de Pernambuco, seu secretário, o procurador dos índios, dois prelados das religiões e o bispo[142].

Como a Capitania do Rio Grande tornou-se anexa à Capitania de Pernambuco a partir de 1701, questões que diziam respeito à administração do Rio Grande e problemas relativos a ela, como a legitimidade das guerras ocorridas no sertão do Açu e demais áreas circunvizinhas, passou a ser um tema recorrente de discussão na Junta. Soraya Geronazzo atribuiu ainda como motivação de criação da Junta a necessidade de se fazer frente ao muro do demônio representado pelos tapuias que se colocavam como impedimento para o avanço dos colonos aos sertões do Recôncavo, portanto, através da Junta poderia se decidir sobre as guerras justas de maneira mais rápida[143]. Representação semelhante também é atribuída aos índios Botocudos da capitania de Minas Gerais, que durante o

141 Dos 78 termos da Junta das Missões de Pernambuco utilizados para elaboração da presente pesquisa, 15 encontram-se disponíveis nos anexos da Dissertação de Mestrado de Ágatha Gatti (USP), intitulada "O trâmite da fé: a atuação da Junta das Missões de Pernambuco, 1681-1759", os outros 63 foram gentilmente cedidos pelo Professor Ricardo Pinto de Medeiros (UFPE), que realizou visita anterior à Biblioteca Nacional de Lisboa, na qual encontram-se os documentos referentes à Junta, na Coleção Pombalina, códice 115, intitulado "Livro dos assentos da Junta das Missões, ordens e bandos que se escreveram em Pernambuco de 1712 a 1715".

142 GATTI, Ágatha Francesconi. **O trâmite da fé**: a atuação da Junta das Missões de Pernambuco, 1681-1759. 2011. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo.

143 Cf.: ARAUJO, Soraya Geronazzo. **O muro do demônio**: a economia e cultura na Guerra dos Bárbaros no nordeste colonial do Brasil – séculos XVII e XVIII. 2007. 122f. Dissertação (Mestrado em História Social). Centro de Humanidades. Universidade Federal do Pará, 2007, p. 77.

período colonial personificaram uma espécie de barreira que dificultava o contrabando de ouro na região[144].

Dito isso, as fontes oriundas da Junta das Missões de Pernambuco cooperam sobremaneira para o estudo da guerra justa na capitania do Rio Grande, pois no cerne do funcionamento da instituição essa temática se fez recorrente, e assim possibilita a análise qualitativa e quantitativa desse discurso jurídico. No caso dos 78 termos analisados até o momento, nota-se a presença desse aparato legal como um recurso de empreendimento da guerra, e consequente tomada de territórios e mão de obra indígena no Rio Grande, em cerca de 28%, ou seja, 22 termos. No entanto, deve-se atentar para as pequenas peculiaridades com relação às fontes e não apenas aos números, haja vista elas serem produtos de uma instituição que tinha também o propósito de julgar as guerras como justas ou não, e ser formada majoritariamente por brancos alinhados com o projeto expansionista da Coroa portuguesa.

Desses 22 documentos que recorrem às premissas da guerra justa ou mesmo a citam como forma de legitimar os confrontos bélicos, há um assento da Junta das Missões que não questiona a justiça da guerra – questionamento comumente realizado nos termos observados –, mas a desconfiança dos soldados que teria levado à morte de quatorze índios. A Junta decide, portanto, que "assentou-se tirar devassa para saber se houve justa desconfiança"[145]. No dia seguinte, 04 de abril de 1713, o Governador de Pernambuco, Félix José Machado, emitiu uma ordem ao Juiz Ordinário da Capitania do Rio Grande, "para averiguar se foi justa ou não a desconfiança"[146]. Dentre os tais termos analisados não se observa nenhuma menção à resolução desse caso, apenas a inquietação do Governador de Pernambuco em definir a legitimidade da desconfiança, logo, a legitimidade da morte dos índios da nação Capela. Contudo, casos desse tipo que fossem considerados injustos deveriam acarretar em punições exemplares aos envolvidos no ato, inclusive no mesmo termo abre-se precedente para se pensar nos castigos destinados aos soldados, no

144 Cf.: LANGFUR, Hal. **The forbidden lands**: colonial identity, frontier violence, and the persistence of Brazil's eastern Indians, 1750-1830. Stanford University Press, 2006.
145 Ata da Junta da Missões de Pernambuco, 27 de fevereiro de 1713. **Biblioteca Nacional de Lisboa**, Coleção Pombalina, Cód. 115, "Livro dos assentos da Junta das Missões, cartas ordinárias, ordens e bandos que se escreveram em Pernambuco no tempo do governador Félix José Machado", fl. 36/38v.
146 Idem, fl. 135.

momento em que citam que "era necessário saber o procedimento a ter com os ditos soldados"[147].

Segundo os termos analisados, o ocorrido se teria dado pelo fato de quinze índios Capela terem se rendido e se agregado como cativos, porém durante o trajeto o grupo de soldados desconfiaram deles e com o pretexto de se salvarem, mataram quatorze desses índios. Através da argumentação dos soldados, pode-se perceber certo reflexo do discurso jurídico da guerra justa, pois ao justificarem o ato de ataque aos índios como uma forma de defesa e proteção de suas vidas, encaixam sua arguição no preceito de que sua ação fora precedida de alguma atitude injusta do inimigo. Ou seja, por meio da utilização de um discurso muito próximo ao que se estabelece a guerra justa, pode-se legitimar a morte dos índios e figurar esse intento como uma guerra justa.

Em meio à incidência das guerras justas, uma alternativa viável de sobrevivência para os índios era a fuga, portanto, os deslocamentos deles ou a possibilidade de realizá-los, dentro e fora da Capitania do Rio Grande, aparecem constantemente nos termos da Junta das Missões. Há caso de índios aldeados que abandonaram sua aldeia, há também caso de índios presos que fugiram da prisão, como há ainda casos de deslocamentos compulsórios ou tentativas deles, à força da Coroa. Os dois primeiros casos devem ser considerados como ações de resistência adaptativa, em que não necessariamente o índio resistiria apenas por meio de confrontos bélicos, mas ao se ver imerso no sistema colonial pôde recriar modos de sobrevivência e reinserção na sociedade. Porém, pode-se ainda considerar os deslocamentos compulsórios como meios de impulsão à resistência adaptativa dos índios, se se levar em consideração a territorialização deles nos novos destinos imputados pela Coroa, pois os levam, a partir de suas identidades, a elaborar mecanismos políticos especializados; assumir o controle social sobre os recursos ambientais do novo local; além de remodelar sua cultura e sua relação com o passado, de maneira adaptativa[148].

Num termo da Junta das Missões de 31 de janeiro de 1715, por exemplo, há o relato de que os índios que estavam na Aldeia do Apodi teriam se retirado dela e ido para o mato, em virtude dos excessos cometidos pelo então missionário dela, fato que motivou a junta a assentar o pedido de mais informações advindas do dito missionário a respeito de

147 Idem, fl. 36/38v.
148 Cf.: OLIVEIRA. João Pacheco de. Uma etnologia dos "índios misturados"? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. **Mana – Estudos de Antropologia Social**, v. 4, n. 1, Rio de Janeiro, 1998.

seu procedimento, para que só então se tomassem as providências cabíveis[149]. Alguns meses antes, especificamente em 14 de setembro de 1714, em outro termo relatou-se que anteriormente a essa data houvera uma fuga de cinco índios da prisão da Fortaleza de Itamaracá, em Pernambuco, e que eles poderiam ser os mesmos que se encontravam agora presos na Fortaleza do Rio Grande. Eles teriam fugido "da fortaleza que se achavam presos nela debaixo de chave e que abriram a porta da prisão em que estavam e se botaram com uma corda da muralha abaixo"[150]. Portanto, segundo posto em dúvida pela Junta se seriam os mesmos índios de Itamaracá, até o momento presos no Rio Grande, denota-se o longo trajeto de deslocamento desses índios que teriam saído da Capitania de Pernambuco, e percorrido cerca de 266 quilômetros de distância até chegar à atual cidade do Natal, onde se localiza a Fortaleza. Caso fossem os mesmos índios, a Junta determinou ainda que o capitão mor do Rio Grande, então Salvador Álvares da Silva, os soltasse, atendendo a um parecer anterior da Junta, emitido em 25 de agosto.

O caso acima ilustra um tipo de deslocamento de iniciativa livre de índios, ao percorrer distâncias longínquas, entre Pernambuco e Rio Grande, para poder escapar do cativeiro. Porém, o movimento reverso também pôde ser evidenciado nas fontes da Junta. Em um dos termos, encontra-se um caso de transferências de índios da nação Janduí e Caboré, apresados numa guerra que até então estava indefinida se justa ou injusta, retirados da Capitania do Rio Grande para a Fortaleza de Itamaracá, em Pernambuco. Através de uma portaria que foi remetida ao provedor da Fazenda Real, em 27 de fevereiro de 1713, sobre a assistência no sustento de uma índia, Dona Catherina, que estava presa em Olinda, pôde-se apreender que dessa guerra ocorrida no Rio Grande foram feitos muitos índios cativos e achou-se mais prudente os remeterem para Pernambuco, para lá colaborarem com o trabalho na fortificação[151].

Nessa ocasião, vale ressaltar que mesmo com a indeterminação sobre a matéria da guerra, se seria justa ou injusta, diversos índios foram aprisionados. Não obstante, foram retirados de seu espaço de convívio social e deslocados para um novo território. Esse processo de retirada dos índios de seu local de origem é evidenciado e justificado no

149 Ata da Junta da Missões de Pernambuco, 27 de fevereiro de 1713. **Biblioteca Nacional de Lisboa**, Coleção Pombalina, Cód. 115, "Livro dos assentos da Junta das Missões, cartas ordinárias, ordens e bandos que se escreveram em Pernambuco no tempo do governador Félix José Machado", fl. 61v/62.
150 Idem, fl. 58v/59v.
151 Idem, fl. 127.

documento pelo temor que se tinha de uma reorganização do grupo para preparação de um motim contra os brancos, em consequência do conflito. Numericamente falando, do total dos 78 termos analisados da Junta das Missões, 16 dão conta dos deslocamentos dos índios pela Capitania do Rio Grande, sendo 5 (6,4%) considerados de inciativa livre dos índios, enquanto 11 (14,1%) representam os deslocamentos compulsórios. Além dos destinos comentados acima, os outros possíveis locais de territorialização dos índios evidenciados na documentação foram a Aldeia de Guajiru, na própria Capitania do Rio Grande, e o Rio de Janeiro – local que será discutido no tópico seguinte, pelo fato de versar sobre o conceito de desnaturalização proposto a seguir.

Tentativa de desnaturalização dos índios da Capitania do Rio Grande

Atrelada aos movimentos de deslocamentos compulsórios encontra-se a ideia de desnaturalização dos índios. Ao ler os termos da Junta das Missões de Pernambuco nota-se repetidas vezes a menção a essa noção que, de maneira geral, se contrapõe aos projetos assimilacionistas[152] propostos pela Coroa portuguesa de integração dos índios ao meio social dos brancos. Pelo que se pôde observar das fontes até aqui analisadas, no que diz respeito ao discurso jurídico da guerra justa e às consequências oriundas dela, houve esse incremento no aparato legal, pois até então, a partir da execução de uma guerra desse tipo, era garantido aos colonos apenas o apresamento dos índios e a conquista do território deles.

Em um dos termos da Junta das Missões fica claro que após a conquista de um dado espaço por meio da guerra justa, o próximo passo deveria ser a retirada dos grupos indígenas locais, para que houvesse o estabelecimento efetivo do poder da Coroa, fazendo-se necessário, portanto, a aplicabilidade da lei de desnaturalização dos índios. A noção de desnaturalização aparece num termo de assento[153], datado de 23 de setembro de 1713, no qual faz referência às nações Janduís, Caboré e Capela, das quais não deveriam serem feitas

152 A ideia de assimilação dos índios estava vinculada aos projetos da Coroa portuguesa destinados aos índios amigos, a exemplo de ações desse caráter pode-se destacar, tanto as Missões Jesuíticas como o Diretório Pombalino (1755) e o estabelecimento das vilas de índios, que visavam a integração social deles no meio dos brancos, ao assimilá-los e torná-los adeptos da fé católica, além de súditos do rei.

153 Ata da Junta da Missões de Pernambuco, 23 de setembro de 1713. **Biblioteca Nacional de Lisboa**, Coleção Pombalina, Cód. 115 "Livro dos assentos da Junta das Missões, cartas ordinárias, ordens e bandos que se escreveram em Pernambuco no tempo do governador Félix José Machado", fl. 41/43v.

apenas cativas, após o empreendimento da guerra justa, mas sugere-se serem também desnaturalizadas. Ao continuar discorrendo o termo, a Junta propõe que para efetivar a desnaturalização dos índios, eles teriam que ser retirados da jurisdição do governo de Pernambuco, ao qual o Rio Grande estava submetido, e serem remetidos ao Rio de Janeiro. Tal iniciativa fora motivada pelo fato de que essas nações de índios eram consideradas rebeldes e estavam praticando roubos e mortes constantemente. Nesse mesmo termo, pouco mais à frente, a Junta comenta de uma índia tapuia cativa de guerra que teria se casado com um negro da Capitania do Ceará, e que, portanto, ela se encaixava no perfil destinado à desnaturalização, pelo fato de também ter participado da guerra, porém por terem seguido o rito matrimonial do casamento sem que houvesse dolo, ela seria absolvida da pena.

Segundo o termo mencionado acima, essa mesma determinação já havia sido tomada nas juntas anteriores de 03 de abril e 08 de julho do mesmo ano. No entanto, dentre os termos analisados, encontra-se apenas o do mês de abril, na qual solucionou-se a dúvida com relação ao envio também das mulheres para o Rio de Janeiro, determinando que ficasse na terra apenas os de sete anos de idade[154]. Sobre esse caso, há ainda um bando[155], datado de 24 de maio desse ano, em que se ordena os moradores da Capitania do Rio Grande que tiverem em seu poder índios das nações Janduí, Capela e Caboré, os fossem entregar na Capitania de Pernambuco para serem remetidos ao Rio de Janeiro ou os remetessem diretamente para o Rio de Janeiro, caso quisessem. Pode-se, então, apreender através do referido termo que o processo de desnaturalização estava vinculado com a retirada de determinados índios da jurisdição a qual faziam parte, e, por conseguinte das suas terras de origem, fossem os remetendo ao Rio de Janeiro, fossem os atribuindo ao Ceará como no caso da índia da tapuia.

Outro termo[156] se referindo às mesmas nações de índios Janduí, Caboré e Capela e suas guerras, emitido um ano antes ao citado acima, propôs que eles fossem legitimamente feitos cativos através da guerra justa, e que de modo nenhum convinha os deixar na sua terra, corroborando com a ideia da guerra justa ligada à desnaturalização. Sendo assim, era

154 Ata da Junta da Missões de Pernambuco, 05 de setembro de 1712. **Biblioteca Nacional de Lisboa**, Coleção Pombalina, Cód. 115, "Livro dos assentos da Junta das Missões, cartas ordinárias, ordens e bandos que se escreveram em Pernambuco no tempo do governador Félix José Machado", fl.36/38v.
155 Idem, fl. 163/164.
156 Idem, fl.35.

necessário desassociar o índio de sua natureza, entendida aqui no sentido físico e espiritual, ao considerar os índios intrinsicamente ligado às suas terras de origem e elas como parte elementar de sua constituição enquanto grupo social.

Segundo Rafael Bluteau, lexicólogo português, o termo "desnaturalisação" foi apresentado em seu dicionário e definido como o ato de desnaturalizar, que por sua vez significava "privar dos direitos de natural, ou nacional de alguma nação, Reino"[157]. Enquanto que os termos "naturalizar" e "naturalidade" diziam respeito à relação do indivíduo com a sua pátria e seus direitos de cidadão. A "pátria" entendida, então, como "a terra onde alguém he natural"[158]. Sendo assim, pode-se compreender que essas noções já estavam consolidadas e bem estabelecidas, tanto epistemologicamente quanto pragmaticamente, à medida que o degredo dos índios era estimulado e vinculado ao argumento jurídico da guerra justa. Não se sabe ao certo se o intento de degredar os índios da Capitania do Rio Grande para o Rio de Janeiro logrou êxito, não obstante, o fato que mais interesse aqui é de que o projeto de desnaturalização dos índios associou-se às consequências das guerras julgadas como justas pela Junta das Missões.

Através de uma carta dos oficiais da Câmara de Natal remetida ao ao rei D. João V[159], externado sua consternação com o bando lançado pelo Governador de Pernambuco para desnaturalizar os índios do Rio Grande, assim como o descontentamento dos moradores, levanta-se aqui a dúvida sobre a efetivação do degredo. Visto que os oficiais comentaram que os índios já estavam feitos cativos por terem sido apanhados em guerra viva – terminação utilizada por eles para denotar a guerra justa exercida de maneira eficaz e combativa –, e consequentemente uns foram comprados e alguns capturados pelos moradores, enquanto outros foram arrematados em praça pelo Provedor da Fazenda Real, motivo que justificaria a petição dos moradores e oficiais para não remeterem os índios ao Rio de Janeiro.

Contudo, relata-se no mesmo documento que o lançamento do bando teria levado mais dano do que benefício para a Coroa, uma vez que serviu para que os índios se

157 BLUTEAU, Rafael. **Dicionário da língua portuguesa composto pelo padre D. Rafael Bluteau, reformado, e acrescentado por Antonio de Moraes Silva natural do Rio de Janeiro**. Lisboa: Na Officina de Simão Thaddeo Ferreira, 1789. Disponível em: https://digital.bbm.usp.br/handle/bbm/5413. Acesso em: 08 de novembro de 2019.
158 Idem.
159 CARTA dos oficiais da Câmara de Natal ao rei [D. João V], sobre as dificuldades que os moradores enfrentam por causa de um bando que o governador de Pernambuco, Felix José Machado, mandou lançar para que todos os tapuias cativos de sete anos para cima fossem remetidos para Pernambuco, para serem vendidos no Rio de Janeiro. AHU-RN, Papéis Avulsos, Caixa 1, Doc. 71 (1713, Julho, 29, Natal).

acolhessem a sua antiga vivenda, de onde tinham sido tirados pela força das armas. Questionando até que ponto é verossímil esse relato de deslocamento livre dos índios para seu antigo local de convívio social, situada numa ilha por trás da Aldeia de Guajiru, por motivo de poder ter sido uma informação manipulada pelos oficiais da Câmara para não os entregar ao Governador de Pernambuco, poderia se levar a crer no poder de articulação desses grupos indígenas que refizeram determinada territorialidade ao retornar para o seu lugar de origem, e assim, impedindo a sua desnaturalização.

Caso similar de desnaturalização foi evidenciado com os índios da Argentina nos anos finais do século XVII, porém, comprovou-se que realmente alguns dos índios de lá foram desnaturalizados. Virginia Zelada ao discutir sobre a entrega e distribuição de índios desnaturalizados em Córdoba, na Argentina, destacou as promessas, leis e disposições do governo em torno do problema de Calchaquí[160]. O problema residia, portanto, do momento em que o ouvidor Antonio Martínez Luján de Vargas visitou Tucumán, entre 1692 e 1694, ao elaborar o registro da jurisdição de Córdoba, identifica que das 36 unidades de encomendas, das quais 11 delas eram compostas por índios desnaturalizados, oriundos do Chaco e do Valle Calchaquí, cerca de 830 quilômetros e 655 quilômetros de distância da atual cidade de Córdoba, respectivamente.

Pelo que se pôde observar, a implantação dessa nova consequência junta às demais viria a contribuir com o propósito de aniquilamento das raízes identitárias, as quais eram vinculadas ao local de origem dos índios. Pois como citado anteriormente não bastava apenas fazer os índios cativos, mas a partir de então devia-se desnaturializá-los. Ao pôr em prática tal ação, os colonos terminavam por minar o poder de articulação dos grupos naquele local ao qual estavam inseridos, na tentativa de desestruturar as bases sociais deles e consequentemente diminuir as chances de possíveis vinganças. Porém, essa iniciativa não limitava os índios de recriarem tanto um novo espaço social quanto sua organização política, através da territorialização de outra localidade.

Portanto, para concretização do projeto de domínio do sertão nos moldes lusitanos, fazia-se necessário o rompimento das relações sociais dos índios entre eles mesmos e com o ambiente ao qual estavam originariamente inseridos. Logo, desnaturalizar os índios assumia um caráter de desenraizá-los de seu espaço de sociabilidade ou de seus territórios

160 ZELADA, Virginia. Entrega y distribución de indios desnaturalizados en córdoba. Promesas, normativas y disposiciones de gobierno en torno al "problema" calchaquí, 1659-1693. **Andes**, vol. 29, núm. 2, 2018.

sociais, tendo em vista que cada grupo vivenciava sua territorialidade ao seu próprio modo, configura-se a ideia que Paul Little chamou de "conduta territorial", na qual a territorialidade é percebida por meio dos esforços coletivos de um dado grupo social "para ocupar, usar, controlar e se identificar com uma parcela específica de seu ambiente biofísico"[161].

Considerações finais

Tentou-se apresentar aqui, apesar das limitações e dificuldades de acesso às fontes oriundas da Junta das Missões de Pernambuco, uma parcela do resultado de pesquisa que vem sendo construído através da análise do discurso jurídico por um prisma que viabilize o enriquecimento da narrativa historiográfica do Rio Grande do Norte condizente aos índios. Dessa maneira, pôde-se identificar a utilização do aparato legal da guerra justa na capitania do Rio Grande, entre os séculos XVII e XVIII, como um argumento justificador para o estabelecimento de guerras contra os índios, principalmente das etnias Janduí, Caboré, Capela e Panicuassu.

A incidência desse argumento jurídico sobre os povos indígenas, os fizeram recriar estratégias de sobrevivência em meio ao julgo da Coroa, no período colonial. Mesmo sabendo que houve uma infinidade de meios de articulação dos grupos indígenas que podem ser caracterizadas como resistências adaptativas, decidiu-se pontuar aqui apenas os deslocamentos dos grupos indígenas como uma das alternativas possíveis de se resistir. Tanto por meio dos deslocamentos livres, quanto pelos deslocamentos compulsórios, os índios viam-se obrigados a estabelecerem um novo espaço de sociabilidade através do resgate e afirmação de suas identidades, portanto, tinham de criar mecanismos capazes de garantir a territorialização de dado local, muitas das vezes para além do sertão da Capitania do Rio Grande.

No entanto, vale salientar que o caráter dos deslocamentos compulsórios vinha a cumprir um objetivo próprio dos colonos, pois valendo-se do movimento de retirada e desarraigamento dos índios do seu local de origem, intentou-se desnaturalizá-los. Tendo isso em vista, o discurso jurídico da guerra justa ganhou esse complemento, introduzido

161 LITTLE, Paul E. Territórios sociais e povos tradicionais no brasil: por uma antropologia da territorialidade. In: **Anuário Antropológico/2002-2003**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2004 p. 253.

como mais uma das consequências possíveis de ser direcionada aos índios inimigos. Em decorrência disso, os colonos teriam a chance de povoar e dominar os sertões mais livremente em nome da Coroa Portuguesa, pois os índios que se apresentavam como fronteiras impedindo esse movimento, seriam retirados da jurisdição da Capitania do Rio Grande e remetidos a um novo espaço, aqui evidenciado como o Rio de Janeiro.

A desnaturalização, portanto, incidiria diretamente no processo de desterritorialização dos índios, enquanto uma nova territorialização ganharia maior força no formato desejado pela Coroa portuguesa. Tendo-se como ponto de partida as relações sociais dos índios com o seu território ao sofrer diversos processos de desterritorialização, seguidos de novas territorializações com suas vivências próprias do espaço, de acordo com sua cultura e do seu tempo, visou-se aqui evidenciar as possíveis trajetórias tomadas por esses grupos, haja vista que "cada grupo cultural e cada período histórico funda sua própria forma de vivenciar 'integralmente o espaço'"[162].

Referências

ARAUJO, Soraya Geronazzo. **O muro do demônio:** a economia e cultura na Guerra dos Bárbaros no nordeste colonial do Brasil – séculos XVII e XVIII. 2007. 122f. Dissertação (Mestrado em História Social). Centro de Humanidades. Universidade Federal do Pará, 2007.

BLUTEAU, Rafael. **Dicionário da língua portuguesa composto pelo padre D. Rafael Bluteau, reformado, e acrescentado por Antonio de Moraes Silva natural do Rio de Janeiro**. Lisboa: Na Officina de Simão Thaddeo Ferreira, 1789. Disponível em: https://digital.bbm.usp.br/handle/bbm/5413. Acesso em: 08 de novembro de 2019.

CALAFATE, Pedro. A Escola Ibérica da Paz nas universidades de Coimbra e Évora (século XVI). **Teocomunicação**, Porto Alegre, v. 44, n. 1, p. 78-96, jan-abr. 2014.

GATTI, Ágatha Francesconi. **O trâmite da fé**: a atuação da Junta das Missões de Pernambuco, 1681-1759. 2011. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo.

HAESBAERT, Rogério. **O Mito da Desterritorialização**. 6. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.

LANGFUR, Hal. **The forbidden lands**: colonial identity, frontier violence, and the persistence of Brazil's eastern Indians, 1750-1830. Stanford University Press, 2006.

162 HAESBAERT, Rogério. **O Mito da Desterritorialização**. 6. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011. p. 67.

LITTLE, Paul E. Territórios sociais e povos tradicionais no brasil: por uma antropologia da territorialidade. In: **Anuário Antropológico/2002-2003**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2004: 251-290.

OLIVEIRA. João Pacheco de. Uma etnologia dos "índios misturados"? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. **Mana –Estudos de Antropologia Social**, v. 4, n. 1, Rio de Janeiro, 1998.

PEREIRA, Gregório Varela de Berredo. Breve compêndio do que vai obrando neste governo de Pernambuco o senhor Antonio Luís Gonçalves da Câmara Coutinho. Recife, 1690. In: MELLO, José Antônio Gonçalvez de. Pernambuco ao tempo do governo de Câmara Coutinho (1689-1690). **Revista do Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico de Pernambuco**. Vol. LI. Recife: CEPE, 1979.

PLANS, Juan Belda. **La Escuela de Salamanca**. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2000.

PUNTONI, Pedro. **A Guerra dos Bárbaros**: povos indígenas e a colonização do Nordeste do Brasil, 1650 – 1720. São Paulo: Hucitec/Edusp, 2002.

SILVA, Nuno J. Espinosa Gomes da. **História do direito português**: fontes de direito. 2006.

STERN, Steve. **Resistance, rebellion and consciousness in the Andean Peasant Word, 18th to 20th Centuries**. The University of Wisconsin Press, 1987.

ZELADA, Virginia. Entrega y distribución de indios desnaturalizados en córdoba. Promesas, normativas y disposiciones de gobierno en torno al "problema" calchaquí, 1659-1693. **Andes**, vol. 29, núm. 2, 2018.

SIMPÓSIO TEMÁTICO 02

Espaços da Contemporaneidade no Brasil e nas Américas

O Neopaganismo em Teresina: a vertente religiosa Piaga a partir do cruzamento de pontos de vista (2007-2016)

Antonio Emanuel Batista de Sousa[1]

Resumo

Este trabalho objetiva, primeiramente, discutir sobre o advento do neopaganismo enquanto uma vertente religiosa, emergente no contexto do movimento contracultural, principiado na segunda metade do século XX. Tomando como partida essa discussão, analisamos, especificamente, a vertente religiosa politeísta "Paganismo Piaga", na cidade de Teresina-PI entre os anos de 2007 e 2016. Desse modo, através das observações tecidas sobre o arcabouço bibliográfico e discursivo dessa religiosidade, pretendemos discorrer a respeito dos cruzamentos de pontos de vista entre as crenças estrangeiras e dos saberes locais. Para tanto, apoiamos essa discussão na perspectiva de "histórias cruzadas", embasada pelos autores Michael Werner e Benédicte Zimmermann (2003), sob diferentes fontes, como relato oral, fragmentos de jornal, tabela e escritura literária.

Palavras-chave: Neopaganismo; Paganismo Piaga; Histórias Cruzadas.

Introdução

O movimento denominado neopaganismo, é uma tendência atribuída por estudiosos e adeptos para se referir a uma variedade de vertentes religiosas politeístas modernas, que, durante a segunda metade do século XX, cresceu consideravelmente na Europa e nas Américas. A vertente mais influente e predominante do neopaganismo é a Wicca, também chamada de moderna bruxaria pagã, pensada a partir das concepções teóricas do inglês Gerald Brosseau Gardner.[2] Desse modo, o neopaganismo foi pensado por Gardner como uma forma de ressignificação do antigo paganismo europeu, adaptado

[1] Mestrando pelo Programa de Pós-Graduação em História e Espaços pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte.

[2] A Bruxaria Moderna surge na contemporaneidade, na década de 1950, na Inglaterra, fundada pelo funcionário público inglês Gerald Brosseau Gardner, que mais tarde veio se tornar o Pai da Bruxaria Moderna.

ao mundo moderno, cujo os seus membros assumem um discurso de que essas crenças estão promovendo "o ressurgimento na sociedade contemporânea de uma espiritualidade centrada na percepção da Terra como sagrada".[3]

Como posto anteriormente, o neopaganismo é utilizado para designar diversas vertentes religiosas, de modo que algumas dessas praticam uma espiritualidade completamente moderna, enquanto outras vertentes buscam "resgatar" ou "reviver" rituais e aspectos religiosos como as encontradas em fontes históricas, arqueológicas, folclóricas e literárias.[4] Dessa forma, mesmo na atualidade, muitos grupos ainda se veem como uma espécie de continuidade histórica do paganismo antigo, sendo os seus adeptos acreditam que as práticas neopagãs funcionam como "[...] uma reconstrução baseada em diversas fontes (históricas, mitológicas, artísticas, etc.) associada a uma tentativa de adaptar uma religiosidade antiga às inquietações presentes na sociedade contemporânea".[5]

Nessa perspectiva, este trabalho tem como objeto de estudo o movimento religioso denominado "Paganismo Piaga",[6] fundado no estado do Piauí por um grupo de jovens acadêmicos da cidade de Teresina. Essa vertente caracteriza-se por ser uma tradição politeísta e pagã, baseada em estudos bibliográficos, literários e folclóricos da região. Embora seja caracterizado como um sistema religioso, o Paganismo Piaga também é baseado em princípios filosóficos e culturais do neopaganismo, assim como também em conhecimentos e saberes ligados às práticas consideradas ancestrais do Piauí. Desse modo, embora o grupo tenha a pretensão de "resgatar" o culto piaga, entendemos que as próprias releituras das tradições feitas pelos adeptos dessa vertente, são formas de se reinventar a partir de aspectos de cultos considerados ancestrais e não uma forma de resgatá-los.

É partindo dessa compreensão e se apoiando na discussão dos autores Michael Werner e Benédicte Zimmermann, introduzida no artigo intitulado "Pensar a história cruzada: entre empiria e reflexividade",[7] que temos como enfoque utilizar a perspectiva de "histórias cruzadas" como referência/operação metodológica para se pensar e trabalhar o

---

[3] OLIVEIRA, Rosalira. **Ouvindo uma Terra que fala:** O renascimento do Paganismo e a Ecologia. São Paulo: Revista Nures, 2009, p.02.

[4] Os termos "resgatar" ou "reviver" são utilizados por alguns grupos neopagãs, na perspectiva de que as suas espiritualidades possibilitem um reavivamento de práticas ancestrais.

[5] OLIVEIRA, Rosalira. **Ouvindo uma Terra que fala:** O renascimento do Paganismo e a Ecologia. São Paulo: Revista Nures, 2009, p.03.

[6] Nesse sentido, o grupo denomina os adeptos da crença como "Piagas", "Pagãos Piagas" ou simplesmente "Pagãos".

[7] WERNER, Michael e ZIMMERMANN, Bénédicte. **Pensar a história cruzada***:* entre empiria e reflexividade. Textos de história, vol. 11, nº 1/2, 2003.

objeto de pesquisa neste trabalho. Neste método, o cruzamento de histórias é um processo empírico e reflexivo que afeta tanto o objeto quanto o pesquisador, isto é, "[...] o cruzamento nunca se apresenta como um 'já dado ali' que bastaria identificar e registrar. Ele requer um observador ativo para construí-lo, e é num movimento de ida e volta entre o pesquisador e seu objeto que se desenham conjuntamente as dimensões empíricas e reflexivas".[8] Desse modo, é importante destacar que esse método parte de um triplo processo de historicização: do objeto, das categorias de análise e das relações entre o pesquisador e o objeto.

Dentre as diferentes operações deste método, utilizamos a noção na qual os cruzamentos podem ser também dos pontos de vista e dos olhares voltados para o objeto e como podem produzir algo de novo e de inédito. Nisso, esse tipo de operação, no objeto de estudo deste trabalho, justifica-se pela maneira como pesquisador resolveu analisar e estudar a experiência de produção e prática religiosa em Teresina – PI a partir da emergência do Paganismo Piaga dentro de um contexto mundial em que esse fenômeno está inserido. Sendo assim, entendemos que o cruzamento, nesse sentido, partiu de um conjunto de operações técnicas de articulação entre fontes diferentes com a bibliografia sobre a temática.

A contracultura e a emergência do neopaganismo

Em diversos países do Ocidente, a partir da segunda metade do século XX, ocorreram grandes mudanças culturais e comportamentais que partiram de grupos minoritários, pelas quais suas ações foram entendidas enquanto um o movimento, este que foi denominado de "Contracultura". Partindo da premissa de questionar os valores e ordens tradicionais, sobretudo no início da década de 1960, mobilizações com essa finalidade passaram a divulgar ideais libertários, tomada de consciência e transformação da conduta de jovens, que, quase de imediato, resultaram na expansão do debate sobre vários aspectos da vida (economia, sexualidade e religiosidade).[9]

[8] WERNER, Michael e ZIMMERMANN, Bénédicte. **Pensar a história cruzada***:* entre empiria e reflexividade. Textos de história, vol. 11, nº 1/2, 2003, p. 97-98.

[9] A respeito da discussão, conferir o artigo de: SILVA, Eliane Moura da. **Religião, Diversidade e Valores Culturais:** conceitos teóricos e a educação para a Cidadania. Rever, Revista de Estudos da Religião Nº 2 / 2004 / pp. 1-14 ISSN 1677-1222. Disponível em: <https://www.pucsp.br/rever/rv2_2004/p_silva.pdf>. Acessado em: 20 de agosto de 2019.

Antes da emergência contracultural, em meados da década de 1950, o contexto institucional permitiu o desenvolvimento de estudos universitários que subverteram e impulsionariam os debates sobre religião, que antes eram concentrados em institutos teológicos de tradição cristã. Desse modo, entende-se que as instituições religiosas tradicionais já não conseguiam responder ou satisfazer alguns grupos e sujeitos, em relação às questões trazidas pelos dilemas que estavam surgindo naquele momento. À vista disso, as religiões tradicionais começaram a perder um pouco da sua pretensa supremacia, na medida em que houve a ascensão de novas espiritualidades,[10] quer dizer, a busca por novos modos de se relacionar com o espiritual, partiu do ensejo contemporâneo de se contrapor às religiosidades majoritárias da sociedade.

> Essa coisa nova parece ser a busca por respostas espirituais aos dilemas dos homens e mulheres contemporâneos. Essa busca, associada a um desencanto com as religiões tradicionais, tem levado uma parcela considerável de pessoas a procurarem, não apenas no neopaganismo como também nas diferentes doutrinas orientais e no movimento da Nova Era, uma outra experiência religiosa. Sob esse aspecto, o crescimento destas formas de expressão religiosa pode ser interpretado como uma espécie de "sinalizador", expressão de uma tentativa social mais ampla de contrabalançar as tendências majoritárias da nossa sociedade consumista e hiper-tecnológica, enfatizando valores como os vínculos comunitários, as relações interpessoais e a integração com a natureza.[11]

Nessa perspectiva, compreendemos que a sociedade atual, da rápida inovação tecnológica e do consumismo intenso, produz relações cada vez mais distantes do ser humano com a natureza. É nesse aspecto que o neopaganismo se insere enquanto uma vertente religiosa alternativa, que busca reestabelecer uma conexão do homem com o meio ambiente, como forma também de encontrar respostas para dilemas espirituais presentes na atualidade. No entanto, o fenômeno do surgimento de Novos Movimentos Religiosos (NMR) decorre também pelo fato da chamada desinstitucionalização do sagrado,[12] que antes foi possibilitado pelo processo de secularização que o Ocidente vivenciou com o

[10] A exemplo: as religiosidades orientais, a Wicca e Hare Krishna. A respeito do tema, ler o artigo: GUERRIERO, Silas. **Caminhos e descaminhos da contracultura no Brasil:** o caso do Movimento Hare Krishna. Revista Nures no 12. Núcleo de Estudos Religião e Sociedade – Pontifícia Universidade Católica – SP. Disponível em: <https://www.pucsp.br/revistanures/Revista12/nures12_silas.pdf>. Acessado em: 20 de agosto de 2019.

[11] SOARES, Danieli Siqueira. **Rituais contemporâneos e o neopaganismo brasileiro:** o caso da Wicca. Dissertação de Mestrado (Antropologia). Recife: UFPE, 2007, p. 02.

[12] A sigla "NRM" é um termo geral para definir diferentes comunidades religiosas ou grupos espirituais com origens modernas, que tem um lugar periférico dentro da principal cultura religiosa de uma nação.

movimento iluminista, onde continua experimentando esse "encantamento no âmbito individual",[13] que também ocorre coletivamente. Desse modo, a secularização possibilitou o questionamento e a oposição a valores religiosos institucionalizados pelas igrejas cristãs.[14]

> A religião não é mais prerrogativa exclusiva das Igrejas. Decorrência do exílio do Sagrado é a privatização da religião. A secularização possibilitou o avanço do pluralismo e do trânsito religioso, uma vez que, não havendo mais amarras das instituições religiosas, o indivíduo pode manipular os bens simbólicos construindo seus arranjos religiosos sem medo de quebrar o eixo central onde está apoiado. Por isso, o que vemos hoje, não é uma profunda secularização na sociedade, mas uma permanência do encantamento no âmbito individual.[15]

Assim sendo, o pluralismo religioso não foi somente expandido para os indivíduos considerados cristãos, mas também para outras manifestações religiosas. Nesse sentido, o neopaganismo, como uma doutrina filosófica que emergiu com o movimento da contracultura, foi desencadeado por questões referentes ao processo de secularização combinado com a crise de paradigmas tradicionais, isto é, "[...] as poderosas ideologias, que tinham sido uma característica central da vida na maioria dos países ocidentais desde o final do século XIX estavam, já nos finais da década de 1950, começando a parecer opressivas e redundantes".[16] Nesse aspecto, os impactos na economia e sociedade ocidental, nesse período, propiciou a valorização do individualismo e das coletividades minoritárias em detrimento das coletivas majoritárias, fato este que, contemporaneamente, ainda gera críticas a respeito das novas expressões religiosas.

> Muitas vezes as pessoas me perguntam se 'isso' que eu estou pesquisando é uma religião, se é ritualizada ou é apenas uma brincadeira de adolescente que gosta de se vestir de preto. Acredito que perguntas como esta se devem a um certo desconhecimento sobre as formas de ritos e rituais presentes nas sociedades contemporâneas.[17]

---

[13] Expressão utilizada por Rubem Alves para definir o que poderíamos entender como um contínuo processo de secularização.
[14] Lembrando que o processo de secularização do Cristianismo é a referência para se perceber a decorrência desses movimentos no recorte aqui analisado: a nível de Ocidente.
[15] ALVES. Rubem, **O que é religião?** 7. Ed. São Paulo: Loyola, 2006, p. 66.
[16] FILHO, Celso Luiz Terzetti. **A deusa não conhece fronteiras e fala todas as línguas:** um estudo sobre a religião Wicca nos estados unidos e no brasil. Tese de Doutorado, Pontifica Universidade de São Paulo – PUC. São Paulo, 2016, p. 62.
[17] SOARES, Danieli Siqueira. **Rituais contemporâneos e o neopaganismo brasileiro:** o caso da Wicca. Dissertação de Mestrado (Antropologia). Recife: UFPE, 2007, p. 51.

O desconhecimento aqui, pode ser entendido a partir da contemporaneidade, que por sua vez traz novas e diferentes formas de lidar com os dilemas individuais e coletivos e, neste caso, com as manifestações religiosas neopagãs. De acordo com Martine Segalen,[18] a ritualidade está a priori associada ao religioso através do sagrado. A partir disso e da afirmação de que as sociedades vivem sob o signo da racionalidade e da técnica, a autora indaga se há espaço para o ritual dentro da atualidade, considerando que "[...] uma das principais características do rito é a sua plasticidade, a sua capacidade de ser polissêmico, de acomodar-se à mudança social".[19] Nesse sentido, considerando a problemática suscitada pela autora, abordaremos a seguir sobre a possibilidade de reinvenção ritualística na contemporaneidade, através da vertente religiosa politeísta Paganismo Piaga.

Neopaganismo em Teresina

Os aspectos relacionados à religião e espiritualidade, como os ritos e a sua relação com a natureza, tem impacto nas práticas e mudanças sociais, tanto no âmbito individual, como do coletivo, e, nesse seguimento, a religião se torna espaço de conflitos que determinam e constroem discursos.

> Como as opiniões religiosas não tem incidência unicamente sobre a busca de sentido para a existência, mas a têm igualmente sobre os comportamentos, ordenando toda a vida do homem crente, inclusive suas práticas sociais, as religiões também são lugares relevantes dos conflitos sociais. Assim sendo, o campo religioso é simultaneamente lugar, produto e fator ativo daqueles conflitos.[20]

Situado nessa discussão, o Paganismo Piaga emergiu de uma série de estudos e práticas realizadas por um grupo de jovens em Teresina, onde estes faziam parte de um seleto número de praticantes do paganismo no Piauí, tendo suas práticas registradas em meios de comunicação desde o início dos anos 2000. Nesse sentido, o movimento pagão em Teresina, a princípio, se constituía através de práticas realizadas em reuniões no Parque da Cidade, local considerado como área de lazer da capital. Todavia, somente a partir de 2007 é que encontramos folhetins do jornal "O Bruxo", (fundado pelo jornalista e adepto

[18] SEGALEN, Martine. **Ritos e rituais contemporâneos**. Rio de Janeiro: Editora FGV. 2002.
[19] SEGALEN, Martine. **Ritos e rituais contemporâneos**. Rio de Janeiro: Editora FGV. 2002, p. 15.
[20] GOMES, Francisco José Silva**. História e Religião:** A Religião como objeto da História. Rio de Janeiro. FAPERJ: Mauad, 2002, p. 17.

do movimento pagão piauiense Rafael Nolêto) que divulgava temas relacionados aos estudos sobre paganismo.

Permanecendo à frente da administração do jornal apenas por dois anos, em seguida Rafael Nolêto passou a divulgar as reuniões de estudo e encontros pagãos através do blog denominado de "Piauí Pagão", no ano de 2009. Nesse site, constam-se registros dos encontros dos jovens pagãos piauienses, sendo estes momentos destinados às práticas religiosas baseadas, sobretudo, em ritos provenientes decorrentes da Europa, tendo como maior destaque, a prática da Wicca em Teresina, funcionando como movimento de cultura urbana. Contudo, ao longo dos anos, Rafael e outros adeptos do neopaganismo começaram a idealizar uma nova vertente religiosa que considerava a influência das tradições e do folclore local, logo denominada de "Paganismo Piaga".

A princípio, por volta do ano de 2010, foram realizados estudos e reuniões para levantamento de produções bibliográficas e literárias que pudessem revelar os caminhos de culto ancestrais, que por sua vez eram necessários para construírem a crença, isto é, como manifestação da contemporaneidade, o neopaganismo emergia a partir da necessidade de reinventar antigos cultos. Desse modo, assim como a Wicca objetiva reconstituir os cultos antigos pré-cristãos, o Paganismo Piaga também buscou fincar sua crença na ancestralidade piauiense, considerando a influência de saberes indígenas em seus rituais. Nesse sentindo, os piagas,[21] apesar de construírem uma maneira de expressão religiosa no Piauí dentro do contexto atual do neopaganismo, ambos levantaram estudos arqueológicos, bibliográficos que, segundo os mesmos, fundamentaram discursivamente o Paganismo Piaga como culto ressignificado de povos ancestrais que viviam nessa região.

Desta forma, identificamos aqui aspectos que caracterizam os seus discursos como ferramenta para se colocarem enquanto sucessores de uma certa espiritualidade antiga, que é reforçado no relato oral de Rafael Nolêto, observemos a seguir:

> As religiões pagãs nativas estabelecem uma relação de sacralidade com os biomas e contextos nos quais estão inseridos. No caso do Piaganismo, não é diferente. O que nos motivou para o desenvolvimento desta espiritualidade piauiense, dentro do paganismo, foi a possibilidade de nos "reapropriarmos" do que consideramos como nossa herança ancestral sagrada. Quanto ao Piauí, temos uma rica herança geológica, arqueológica,

[21] Expressão utilizada por Rafael Nolêto para se referir aos adeptos do Paganismo Piaga.

> mitológica, histórica e biológica. Para nós, piagas, essa herança precisa ser reconhecida, redescoberta, desvendada e sacralizada.[22]

A partir da análise do fragmento acima, percebemos como o desenvolvimento da crença Piaga está relacionada estritamente com a necessidade de enxergar e colocar o Piauí como espaço de tradições importantes. Nessa perspectiva, os membros desta vertente religiosa buscaram propor certa valorização de riquezas naturais, folclóricas e culturais como meio na qual pudessem tecer uma relação mais íntima com o espaço sociocultural e ambiental em que vivem.

Ainda nesse seguimento, o ponto chave para se perceber tais aspectos pode ser observado em uma reportagem do jornal "O Dia" sobre o assunto:

> Segundo Rafael Nolêto, o diferencial da Vila Pagã no Piauí é que a gente não importa só tradições estrangeiras, mas também resgata as tradições da terra. A denominação da doutrina é o Paganismo Piaga, que é um termo que gerou o nome do Piauí. Piaga significa propagador da fé, e retrata práticas de pajelança e xamanismo. [...] Quando os portugueses chegaram no Piauí, o local era predominantemente habitado por tribos indígenas que foram dizimadas. Esses povos eram chamados de piagas e, baseado nessa denominação, se tem a teoria de que o nome do estado foi dado a partir do nome piaga. [...] "Assim como existe cristianismo e as diferentes congregações cristãs, que acreditam em um único Deus e na pessoa de Cristo, existem outras religiões monoteístas, como o judaísmo e o islamismo", explica Rafael Nolêto. Ao contrário disso, existem as crenças politeístas, as quais acreditam em vários deuses e dentro do politeísmo existem várias tradições, como o culto a deuses celtas, egípcios, bálticos. [...] "Esses deuses nada mais são do que reflexo das forças da natureza e da própria ancestralidade, que deve ser entendida tanto como ancestralidade de sangue, como a identificação cultural e até por questão de identificação espiritual", completa. No Piauí, o grupo pagão pesquisa história e antropologia para saber como eram as práticas dos povos do passado, que também eram politeístas e cultuavam várias divindades como forças da natureza. "A gente espera não deixar morrer através da idealização da Vila, por meio de vivencia comunitária, eventos, rituais, feiras e palestras", afirma o idealizador da Vila. [...] As crenças, práticas e culturas adotadas pelo grupo são antigas, mas Rafael Nolêto explica que a denominação Paganismo Piaga é uma expressão recente organizada pelos membros do grupo.[23]

Nesse fragmento do jornal, percebemos como os pagãos Piagas constroem um discurso muito relacionado a resgate de práticas e valores ancestrais, inclusive, segundo

[22] NOLÊTO, Rafael. **Entrevista concedida a Antônio Emanuel Batista de Sousa**. José de Freitas (PI), 18 de novembro de 2016.
[23] PASSOS, Ceres. Piauí sedia 1º vila pagã da América Latina. **O DIA**, Teresina, 27 de janeiro de 2014.

suas teorias, o Piauí recebeu esse nome devido à influência da cultura dos supostos povos Piagas que viviam na região do atual estado. Todavia, não há estudos que comprovem tais teorias, esta designação parte do discurso dos adeptos a partir de seus estudos religiosos e bibliográficos.

Desse modo, o que se percebe no Paganismo Piaga, enquanto manifestação religiosa, é sua necessidade de se demarcar, por exemplo, em relação à religião predominante, o cristianismo. Para isso, a proposta dos mesmos é de se perceber como lendas e mitos piauienses, de crença popular, podem se tornar entidades e narrativas sagradas. Por isso, umas das principais fontes de pesquisa do grupo para busca de elementos que agreguem à crença são obras literárias e narrativas folclóricas. Dentre as que mais recebem destaque, temos "Arrepios e assombrações em Sete Cidades (Gabriel Coutinho)", "Passarela de marmotas (Fontes Ibiapina)", como também obras que abordam elementos sobre a história indígena piauiense, a exemplo do texto "Etno-história indígena piauiense" (João Gabriel Baptista) Todavia, ressalta-se que, mesmo procurando introduzir elementos da cultura local, o Paganismo Piaga busca referências de práticas religiosas de outras tradições.

A respeito disso, o jornal O DIA de Teresina escreveu uma matéria sobre como era encarado o Natal para os pagãos:

> Natal para os pagãos "Festa da Vida": é com esse título que os adeptos de espiritualidades pagãs celebram essa época no Piauí. A ocasião festiva é uma das 8 celebrações principais do ano litúrgico piaga e simboliza a passagem do Solstício no dia 22/12 e a chegada das chuvas após um longo período de estiagem (B-R-O-BRÓ). A partir dessa época, o cenário local se transforma e o verde volta a brotar, refletindo o despertar da vida na terra. O solo é fertilizado, muitas plantações são iniciadas e a alegria retorna após meses escaldantes em que muitos passam por provações no campo. O pagão Rafael Nolêto explica que a data é comemorada com muita alegria. "Comemoramos essa ocasião com muita alegria, em reuniões com amigos e família, para a celebração com cânticos, danças, fartos banquetes e rituais de agradecimento pelas bênçãos de vida trazidas pelos deuses ligados à chuva", conta. [...] Ele destaca ainda que pagãos geralmente não costumam se isolar das comemorações familiares típicas dessa época, até porque são encaradas como oportunidades de se está próximo da família e de pessoas queridas, assim como ocorre em outras comemorações oficiais não diretamente relacionados às nossas tradições religiosas. [...] O que acontece nessa data é que interpretamos o simbolismo da data de forma diferente, mas sem deixar de celebrar, afinal, enquanto os cristão celebram a vida através de Cristo, nós celebramos através da chegada do período de chuvas que fertilizam nossa terra com as

> bênçãos dos deuses das nossas tradições, esclarece Rafael. Ele chama atenção ainda para o fato de muitas tradições atuais possuem raízes pagãs, inclusive as celebrações natalinas, por isso vemos a realidade como resultado de deturpações e adaptações ao longo do tempo. "Várias sociedades pagãs celebram nessa época o aniversário de divindades solares, como o Deus Mitra, na Pérsia. Em Roma a época era chamada de Saturnália, ocasião em que se praticava a caridade, troca de presentes e muita alegria para honrar o Deus dos campos e colheitas, Saturno. Infelizmente, ao longo do tempo a data teve enfraquecido seu caráter simbólico-espiritual, fortalecendo apenas o lado comercial", explica Rafael Nolêto, que está à frente da construção da primeira colônia pagã da América Latina.[24]

Nesse momento, o paganismo Piaga começa a tomar visibilidade nos meios de comunicação piauiense. Nessa matéria, é discutida a Festa da Vida dos Piagas e como ela tem um significado e um simbolismo em relação ao clima e contexto geográfico piauiense. Isto é, uma data que se comemora a chegada das chuvas após um longo período de estiagem. Ainda no texto, percebemos, através da fala de um dos pagãos, a forma que o grupo encara a data, diferentemente dos cristãos, que celebram a vida através da figura de Cristo, os pagãos celebram a vida, através dos ciclos e dos fenômenos da natureza.

Sendo assim, compreendemos que são levantados elementos que caracterizam a Festa da Vida como celebração pagã do Piauí. O aspecto interessante, é perceber como os adeptos adaptaram uma festividade de raízes e cultos europeus para a especificidade do clima e cultura piauiense. Assim, eles constroem um simbolismo para a data muito relacionada aos ciclos da natureza, como por exemplo, a passagem do solstício de verão. Desse modo, ao nosso olhar, essas adaptações das festividades e simbolismos passam por espécies de cruzamentos entre perspectivas distintas, isto é, as moldagens ocorridas por meio da reunião de elementos culturais europeus com os da cultura local nas atividades dos piagas, podem ser entendidas enquanto ações resultantes do cruzamento de pontos de vistas diferentes.

Marcas de um cruzamento: o caso Piaga

O neopaganismo carrega um princípio de se perceber a natureza enquanto dimensão sagrada. Essa discussão influenciou a construção do Paganismo Piaga como uma

[24] PASSOS, Ceres. Piauí sedia 1º vila pagã da América Latina. **O DIA**, Teresina, dezembro de 2013.

manifestação religiosa que buscasse tecer uma estreita relação com o seu meio sociocultural e ambiental. Desta maneira, a apropriação das narrativas mitológicas brasileiras, e, sobretudo, piauienses, foi uma das maneiras encontradas pelos adeptos dessa vertente religiosa para se pensar questões locais a partir da perspectiva do lugar onde essa estrutura religiosa foi concebida e suas relações com o ambiente.

> Sabemos que a realidade é construída conforme os problemas gerados pelo ambiente (relevo, clima, fauna, flora, água) e que são elaboradas possíveis respostas ao longo da história. Região formada com grandes cadeias de montanhas apresentam um tipo de mito específico relacionado a sua estrutura de relevo. Região fria constrói mitos diferentes das regiões quentes. Enfim, as construções das narrativas míticas dependem das relações concretas com o meio no qual os seres humanos vivem.[25]

Os movimentos neopagãos desenvolveram seus arranjos simbólicos e espirituais ao estabelecerem releituras de conhecimentos e narrativas folclóricas e, desta forma, possibilitaram o surgimento de vertentes religiosas baseado em uma série de arcabouços informativos que apontaram caminhos para essas tradições. Nessa perspectiva, "a religião tem forte e necessária ligação com o campo simbólico, ela utiliza e também produz elementos para o campo simbólico", logo, "essa relação é riquíssima e complexa, podendo ser observada em especial através dos ritos onde as religiões se expressam com grande conteúdo simbólico".[26] Ou seja, o rito funciona como a linguagem em que as religiões expressam suas representações simbólicas.

A partir de um cruzamento de pontos de vista, percebemos que o Paganismo Piaga foi uma crença pensada sob estruturas semelhantes a diferentes religiões politeístas, seguindo uma tendência que se insere no fenômeno de neopaganismo desde a década de 1960. Isto posto, ficou evidente que ocorreu uma série de releituras de crenças neopagãs estrangeiras[27] para o contexto piauiense. Todavia, considerando que as religiões são resultantes do meio sociocultural da qual estão inseridas, as religiões agregadas de outras sociedades "passam por um processo de adaptação e flexibilização, buscando adequar-se ao contexto cultural onde se estabelecem, efetivamente fornecendo novas ou melhores

[25] PRATES, Admilson Eustáquio, PIMENTEL Cláudio Santana e BETARELLO Jeferson. **Religião e Literatura**. Montes Claros: Editora Unimontes, 2014, p. 37.

[26] PRATES, Admilson Eustáquio, PIMENTEL Cláudio Santana e BETARELLO Jeferson. **Religião e Literatura**. Montes Claros: Editora Unimontes, 2014, p. 14.

[27] Na Corrente Colona, existem várias linhas, que por sua vez podem ser subdivididas em cultos. Dentre as religiões incorporadas ao culto Piaga temos a Linha Africana/Yorubá; Linha Ameríndia; Linha do Haiti; Linha do Oriente Médio; Linha Egípcia, Linha Eslava, Linha Grega, Linha Nórdica, dentre outras.

opções para os indivíduos expressarem a sua religiosidade".[28] Em consequência disto, fica evidente que as manifestações ou as diferentes formas de expressão religiosa sofrem transformações com o contato de outros grupos e/ou sociedades ao longo do tempo. Nenhuma religião é simplesmente deslocada de um local para outra sem perdas ou mudanças em suas estruturas simbólicas e ritualísticas.

Dentre esses elementos de releitura que os adeptos do Paganismo Piaga fizeram em relação a outras tradições, em especial a Wicca, e assim promoverem a emergência de se pensar uma religião neopagã profundamente relacionada à realidade piauiense, temos os rituais de passagem das estações do ano, mitos e divindades, magia em forma de porções e folhetos informativos. Observemos um trecho retirado do livro "Caminhos Piagas: magia e ancestralidade do Nordeste brasileiro" escrito por Rafael Nolêto, publicado em 2015, onde é introduzido as características da crença no que diz respeito a seus mitos, ritos, narrativas e liturgia, na qual identificamos marcas do discurso comum aos adeptos do neopaganismo em diferentes países da Europa:

> Estudar em livros de história e folclore, conversar com pessoas mais velhas sobre tradições e costumes do lugar, visitar sítios arqueológicos e bosques sagrados, vivenciar experiências místicas com seres espirituais nativos da terra e entrar em sintonia com os ciclos naturais do lugar. Todos esses são caminhos para despertar em si o conhecimento sobre as tradições pagãs locais.[29]

A expressão ritualística e simbólica mais comum entre as diferentes vertentes neopagãs no mundo é a celebração de um calendário litúrgico intimamente relacionado aos ciclos da natureza. Na maioria das vertentes neopagãs esse calendário possui oito festividades principais, que marcam a passagem das estações do ano. Assim, o Paganismo Piaga constituiu seu próprio calendário litúrgico local, pois, mesmo recebendo influências do neopaganismo estrangeiro, o contexto ambiental piauiense é diferente dos países do norte do planeta, onde são vividos outros cultos neopagãos.

Com base em um cruzamento de fonte oral e documental, pudemos constatar que os adeptos do paganismo Piaga não só receberam influências do neopaganismo estrangeiro

[28] PRATES, Admilson Eustáquio, PIMENTEL Cláudio Santana e BETARELLO Jeferson. **Religião e Literatura**. Montes Claros: Editora Unimontes, 2014, p. 17.
[29] NOLÊTO, Rafael. **Caminhos Piagas**: magia e ancestralidade do nordeste brasileiro. São Paulo: Clube dos Autores, 2015, p.13.

como a Wicca, mas produziram a partir desse contato uma (re)leitura diferente do calendário litúrgico ligado aos ciclos agrários. Observemos a tabela a seguir:

Tabela 1: Roda do Ano Piaga. Fonte: Blog Paganismo Piaga.[30] Acesso em agosto de 2019.

DATA	FESTIVAL	SIMBOLISMO	CICLOS
21/12	Festa da Vida	Chegada das chuvas e renascimento da vida	SOLSTÍCIO DE VERÃO
01/02	Festa das Luzes	Primeiros sinais do despertar da vitalidade que começa a emanar da natureza	
21/03	Festa das Flores	Desabrochar das flores silvestres e celebração da fartura	EQUINÓCIO DE OUTONO
01/05	Festa da Fertilidade	Fertilidade da natureza, reprodução, auge da vida	
21/06	Festa do Sol	Início do semestre seco, fortalecimento do Sol	SOLSTÍCIO DE INVERNO
01/08	Festa dos Grãos	Colheita dos grãos e preparação para período seco	
21/09	Festa da Carnaúba	Colheita das últimas frutas da estação (caju e manga) e início da seca no sertão	EQUINÓCIO DE PRIMAVERA
31/10	Festa das Almas	Morte e honra aos espíritos e ancestrais	

Ao analisarmos a tabela 1, percebemos uma série de adaptações práticas que os adeptos do Paganismo Piaga fizeram em relação a outros calendários litúrgicos neopagãos do hemisfério norte. No período de 21 de dezembro, acontece no hemisfério Sul, e, portanto, no Piauí, o solstício de verão, enquanto no hemisfério norte, acontece o solstício de inverno.

> No Paganismo Piaga, a chamada "Roda do Ano", ciclo composto por oito festivais principais, ganhou sua própria reformulação, adaptando-se à realidade do clima e ciclos naturais do território onde a crença é praticada. A roda do ano piaga surgiu a partir do dilema que se apresentava diante de neopagãos desse território, que absorviam tradições pagãs estrangeiras

[30] Disponível em: http://paganismopiaga.blogspot.com/p/calendario-anual.html

> sem dispensar atenção para a importância de adaptá-las a realidade climatológica local.[31]

Nesse calendário, muito conhecido através da difusão da Wicca desde a segunda metade do século XX, são salientadas as oito festividades principais da Roda do Ano. Todavia, "[...] nesse calendário não se fazem muitas referências aos termos outono, inverno, verão e primavera, pois as características climatológicas que definem essas estações não se manifestam da mesma forma no território equatoriano".[32] Isto é, no Piauí, acontece de fato apenas a estação chuvosa e a estação seca ou de estiagem, e, como podemos analisar na tabela acima, ela se adapta bastante ao ciclo local piauiense, onde o período seco acontece no inverno, e o período chuvoso acontece no verão.

No calendário Piaga, assim como na Wicca, temos a chamada "Festa das Almas", que ocorre nos dias 31 de outubro em todos os anos. Nessa festividade, é comemorado e louvado a influência e importância dos espíritos ancestrais para as tradições neopagãs. Os adeptos das tradições neopagãs acreditam que entre os dias 31 de outubro a 02 de novembro é um período em que os limites entre o mundo dos vivos e dos mortos ficam mais tênues, nesse seguimento, "[...] são realizados ritos tanto para honrar, como também para apaziguar os espíritos que passam por esse mundo durante essa época".[33] Portanto, através do cruzamento desta tabela que representa as festividades principais do culto Piaga com a chamada "Roda do Ano" da Wicca, percebemos que essa comemoração é mais uma influência de correntes estrangeiras principalmente do hemisfério norte.

> Entre os dias 31 de outubro e 01 de novembro, os neopagãos do hemisfério norte celebram o Samhain (pronuncia-se *sou-ein*), festival de origem celta que representa o fim e o início do ano nessa cultura. Samhain significa "sem luz", ou "fim do verão", e marca o início do inverno, a parte mais escura do ano. Nesse festival, a morte e os ancestrais são honrados e acredita-se que o véu que separa este mundo do mundo dos espíritos se torna mais tênue. Os neopagãos possuem uma relação estreita com a natureza, que "morre" no inverno. Dessa forma, a morte representa um processo profundo e misterioso de transformação para esses sujeitos. Entretanto, a noite do festival costuma ser celebrada com festejos,

[31] Fragmento referenciado e retirado do blog: paganismopiaga.com/calendarioanual.
[32] NOLÊTO, Rafael. **Caminhos Piagas**: magia e ancestralidade do nordeste brasileiro. São Paulo: Clube dos Autores, 2015, p. 61.
[33] NOLÊTO, Rafael. **Caminhos Piagas**: magia e ancestralidade do nordeste brasileiro. São Paulo: Clube dos Autores, 2015, p.75.

> comida, danças e bebidas, pois um novo ciclo se inicia na vida das pessoas.[34]

Os antigos povos Celtas acreditavam que no dia 31 de outubro, véspera do dia de todos os santos na tradição Cristã Católica, último dia do verão no hemisfério Norte, os espíritos saiam do mundo dos mortos para possuir o corpo dos vivos. "Na mitologia Irlandesa e na tradição popular, em Wales e no Noroeste da Inglaterra, associam o Halloween com visitas de espíritos e fadas. Pagãos combinam todos estes temas em suas celebrações".[35] Para espantar os espíritos, os povos Celtas decoravam as casas com objetos assustadores, como caveiras, ossos, esculturas em aboboras, entre outros. No entanto, durante o período medievo, como se tratava de uma celebração pré-cristã, e, portanto, de origens pagãs, aqueles que à praticavam eram condenados pela inquisição, passando a ser chamada atualmente de dia das bruxas. Visando diminuir as influências de práticas pagãs na Europa Medieval, a Igreja cristianizou a data, criando o Dia de Finados (2 de novembro). Esta festa, por estar relacionada em sua origem à morte, reintroduz elementos e figuras assustadoras. Observemos um trecho escrito por Rafael Nolêto a seguir:

> Nos altares, cada elemento possui seu simbolismo particular que fazem referências aos antepassados dos celebrantes e também ao simbolismo da morte e renascimento espiritual. [...] Alguns costumam decorar suas casas com figuras bizarras, para assustar os maus espíritos. [...] Caveiras, espantalhos, máscaras e velas são elementos comuns na decoração desse festival que honra especialmente a Linha das Almas, os ancestrais e as divindades guardiãs do submundo e da morte.[36]

Desta maneira, os neopagãos Piagas adaptaram um calendário anual baseado nos ciclos da natureza com a realidade ambiental e cultural do local onde está inserida. Embora essa adaptação seja perceptível com base em um cruzamento de perspectivas de análise, fontes e informações sobre outras tradições, algumas festividades comuns em outras partes do mundo aconteceram no Piauí. Observe como o grupo estabelece uma relação entre o que é praticado na Irlanda e no Piauí:

> Festa das Almas
> Samhain, Samhain

---

[34] CASTRO, Dannyel Teles de. **A festa das almas: o culto aos ancestrais no neopaganismo.** Artigo publicado na revista Último Andar, n. 28, 2016, p. 125.
[35] SOARES, Danieli Siqueira. **Rituais contemporâneos e o neopaganismo brasileiro: o caso da Wicca.** Dissertação de Mestrado - Recife: UFPE, 2007, p. 30.
[36] NOLÊTO, Rafael. **Caminhos Piagas**: magia e ancestralidade do nordeste brasileiro. São Paulo: Clube dos Autores, 2015, p. 78-79.

Alminhas dançam aqui
Samhain, Samhain
Na Irlanda ou no Piauí

Festa das Almas,
Noite e Luar,
Antepassados,
Enfeitam meu belo altar

Vem do submundo
Para festejar
Almas Benditas,
Honramos neste lugar

Samhain, Samhain
Alminhas dançam aqui
Samhain, Samhain
Na Irlanda ou no Piauí[37]

Os adeptos do paganismo Piaga, introduziram bastante saberes folclóricos da região, por isso, mesmo que haja influência de práticas neopagãs europeias ao culto Piaga, ela segue baseada também em princípios e crenças locais.

Nessa perspectiva, o grupo pagão Piaga de Teresina, introduziu na sua agenda religiosa, símbolos e práticas que, através de determinadas estratégias discursivas que funcionaram como prática religiosa, buscaram promover a noção de que o Paganismo Piaga se constituiu a partir de tradições pagãs antigas que resistiram desde os povos ancestrais que viviam no Brasil antes da colonização europeia. Assim sendo, percebemos que existe uma larga relação entre a experiência religiosa e os símbolos, pois, "os símbolos são a representação do mundo que nos cercam. Os humanos não se relacionam com as coisas em si, mas com a representação das coisas. Ou melhor, os símbolos são produções, construções humanas pelos quais nos relacionamos com o mundo objetivo e com o mundo subjetivo".[38]

[37] NOLÊTO, Rafael. **Caminhos Piagas**: magia e ancestralidade do nordeste brasileiro. São Paulo: Clube dos Autores, 2015, p.60.
[38] PRATES, Admilson Eustáquio, PIMENTEL Cláudio Santana e BETARELLO Jeferson. **Religião e Literatura**. Montes Claros: Editora Unimontes, 2014, p. 45.

Considerações finais

O presente trabalho mostrou como o fenômeno do neopaganismo que tomou grandes dimensões durante a década de 1960, influenciou o surgimento de diferentes correntes neopagãs pelo mundo, como aqui discutido, o caso do Paganismo Piaga. Os adeptos e estudiosos do neopaganismo direcionam suas pesquisas a diversas fontes: arqueológicas, bibliográficas, históricas e folclóricas, a fim de buscarem referências para se pensarem formas de expressões religiosas ligadas à realidade sociocultural e ambiental em que vivem. Sob este aspecto, os adeptos do Paganismo Piaga buscaram se inserir nesse contexto. Produziram e praticaram uma forma de expressão religiosa baseada em princípios e influências de vertentes neopagãs estrangeiras, mas levando em consideração aspectos provenientes da realidade onde estavam inseridos.

À vista do método de cruzamento de pontos de vista e perspectivas de análise do objeto deste estudo, conseguimos perceber uma série de releituras de práticas e símbolos religiosos de diferentes correntes neopagãs do mundo. Porém, apesar de estabelecerem uma religiosidade nativa sob à luz de símbolos de tradições neopagãs do exterior, é possível enxergar determinados aspectos que fazem da tradição Piaga uma manifestação especifica do contexto e de sujeitos da qual foi concebida. É em cima de elementos como esse, que o neopaganismo constrói seu discurso, sejam em correntes europeias, como a Wicca, que afirma está dando continuidade à cultos pagãos pré-cristãos, ou correntes americanas, como aqui analisada, a Piaga, que diz estar revivendo crenças de origens indígenas brasileiras a partir de aspectos como narrativas, rituais, cânticos e calendário, influenciados por vertentes estrangeiras.

Referências

ALVES. Rubem, **O que é religião?** 7. Ed. São Paulo: Loyola, 2006.

CASTRO, Dannyel Teles de. **A festa das almas: o culto aos ancestrais no neopaganismo.** Artigo publicado na revista Último Andar, n. 28, 2016.

FILHO, Celso Luiz Terzetti. **A deusa não conhece fronteiras e fala todas as línguas:** um estudo sobre a religião Wicca nos estados unidos e no brasil. Tese de Doutorado, Pontifica Universidade de São Paulo – PUC. São Paulo, 2016.

GOMES, Francisco José Silva**. História e Religião:** A Religião como objeto da História. Rio de Janeiro. FAPERJ: Mauad, 2002.

GUERRIERO, Silas. **Caminhos e descaminhos da contracultura no Brasil:** o caso do Movimento Hare Krishna. Revista Nures no 12. Núcleo de Estudos Religião e Sociedade – Pontifícia Universidade Católica – SP. Disponível em: <https://www.pucsp.br/revistanures/Revista12/nures12_silas.pdf>.

NOLÊTO, Rafael. **Caminhos Piagas**: magia e ancestralidade do nordeste brasileiro. São Paulo: Clube dos Autores, 2015.

NOLÊTO, Rafael. **Entrevista concedida a Antônio Emanuel Batista de Sousa**. José de Freitas (PI), 18 de novembro de 2016.

OLIVEIRA, Rosalira. **Ouvindo uma Terra que fala:** O renascimento do Paganismo e a Ecologia. São Paulo: Revista Nures, 2009.

PASSOS, Ceres. Piauí sedia 1º vila pagã da América Latina. **O DIA**, Teresina, 27 de janeiro de 2014.

PRATES, Admilson Eustáquio, PIMENTEL Cláudio Santana e BETARELLO Jeferson. **Religião e Literatura**. Montes Claros: Editora Unimontes, 2014.

SEGALEN, Martine. **Ritos e rituais contemporâneos**. Rio de Janeiro: Editora FGV. 2002.

SILVA, Eliane Moura da. **Religião, Diversidade e Valores Culturais:** conceitos teóricos e a educação para a Cidadania. Rever, Revista de Estudos da Religião Nº 2 / 2004 / pp. 1-14 ISSN 1677-1222. Disponível em: <https://www.pucsp.br/rever/rv2_2004/p_silva.pdf>. Acessado em: 20 de agosto de 2019.

SOARES, Danieli Siqueira. **Rituais contemporâneos e o neopaganismo brasileiro:** o caso da Wicca. Dissertação de Mestrado (Antropologia). Recife: UFPE, 2007.

WERNER, Michael e ZIMMERMANN, Bénédicte. **Pensar a história cruzada***:* entre empiria e reflexividade. Textos de história, vol. 11, nº 1/2, 2003.

Quilombo Lagoas-PI: relações entre o status de "comunidade remanescente quilombola" e a sua territorialização (2009-2010)

Emanoel Jardel Alves Oliveira[39]

Resumo

Este artigo discute sobre a produção historiográfica acerca das perspectivas relativas ao conceito de quilombo, bem como sobre a ressemantização conceitual do termo e as suas implicações para os remanescentes das comunidades quilombolas na contemporaneidade. Nesse sentido, realizamos uma discussão voltada para a comunidade quilombola Lagoas, que fica localizada no sudeste do Piauí, no qual evidenciamos as relações existentes entre o *status* de "remanescentes das comunidades quilombolas" e sua territorialização, que por sua vez ocorreu durante os anos de 2009 e 2010.

Palavras-chave: Historiografia; Quilombo Lagoas; Territorialização.

Introdução

A Constituição da República Federativa do Brasil de 1988, recentemente completou três décadas desde a sua promulgação.[40] A efetivação desse decreto, outorgou a ampliação dos direitos coletivos, por meio da implementação do artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT), que regulamentou políticas públicas voltadas para as comunidades remanescentes de quilombos. Em tese, os incisos desse artigo garantiram o pleno exercício dos direitos culturais, com o intuito de incentivar a valorização e difusão das manifestações afro-brasileiras, bem como assegurar que estivessem protegidas pelo Estado. Nesse sentido, ao longo dos anos, outros tópicos foram inseridos no artigo 68, a exemplo da Emenda Constitucional de nº 48, aprovada em 2005, que incluiu um parágrafo

[39] Mestrando em História e Espaços pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Graduando no curso de Licenciatura Plena em História pela Universidade Federal do Piauí. E-mail: ojardelhist@outlook.com.

[40] A Constituição da República Federativa do Brasil foi aprovada pela Assembleia Nacional Constituinte em 22 de setembro de 1988, e promulgada em 5 de outubro de 1988, completando assim 30 anos em 2018.

referente a cultura, reconhecendo, por tanto, oficialmente a contribuição dos afro-brasileiros ao patrimônio cultural da nação.[41]

Embora essas conquistas tenham sido sancionadas, os respectivos direitos não foram efetivados de imediato, perpetuando por vários anos a luta daqueles que defendiam a demarcação de territórios quilombolas e a sua regulamentação. Nesse seguimento, somente a partir de 2003, durante o governo de Luís Inácio Lula da Silva, é que alguns diálogos foram sendo estabelecidos com os grupos que reivindicavam a legalização das terras, ao qual foi colocado em pauta a efetivação do artigo 68, por meio do decreto nº 4.887, juntamente com a participação do Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA) e o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), que previam legalmente, a partir da autodeclaração, a identificação, delimitação e a demarcação das terras ocupadas pelos remanescentes de comunidades quilombolas, de maneira que seriam reconhecidas como propriedades definitivas, cabendo ao Estado emitir os seus atinentes títulos.[42]

Na especificidade do meio rural, essas medidas definiram alguns projetos iniciais para os remanescentes quilombolas, a exemplo do projeto de Assessoria Técnica e Extensão Rural (ATER) no quilombo, que trabalha com a elaboração de planos de desenvolvimento sustentável para essas comunidades.[43] Contudo, para que esses direitos pudessem alcançar as inúmeras comunidades negras rurais em todo o Brasil, foi necessário uma série de discussões, entre representantes do movimento quilombola, historiadores, antropólogos e entre outro agentes, com o intuito de ressemantizar o termo "quilombo" para "remanescentes de quilombo", de modo que ampliasse e, consequentemente, contemplasse diversas comunidades negras rurais, que outrora não eram identificadas enquanto quilombolas, ou seja, que não possuíam uma ligação direta com quilombos ancestrais.[44]

---

[41] MAZUREC, Bianca Maria Abreu. **Reconhecimento Étnico Quilombola no Licenciamento Ambiental**.2012. 285f. (Mestrado em Ciências Sociais) Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, 2012.

[42] FIABANI, Adelmir. **Os novos quilombos:** luta pela terra e afirmação étnica no Brasil (1988-2008). 2008. 274.f (Tese em História) UNISINOS. São Leopoldo, 2008.

[43] Esses planos seguem a seguinte estrutura: Apresentação das comunidades; Metodologia de construção do diagnóstico participativo e plano de desenvolvimento sustentável; Objetivos do plano visão positiva de futuro; Programação do desenvolvimento sustentável; entre outros tópicos que identificam as comunidades que se autodeclaram enquanto remanescentes de quilombos.

[44] A respeito de discussões que envolvem a ressemantização do conceito de quilombo, ver SCHMITT, Alessandra; TURATTI, Maria Cecília Manzoli; CARVALHO, Maria Celina Pereira de. **A atualização do conceito de quilombo:** identidade e território nas definições teóricas. Ambiente & Sociedade - Ano V - No 10 - 1o Semestre de 2002. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1414-753X2002000100008&script=sci_abstract&tlng=pt Acessado em: 17 de maio de 2015. MARQUES, Carlos Eduardo e GOMES, Lílian. **A Constituição de 1988 e a**

Circunstancialmente, como em vários estados do Brasil,[45] houve uma mobilização no Piauí, a partir da Coordenação Estadual das Comunidades Quilombolas (CECOQPI), em vista da grande quantidade de comunidades remanescentes de quilombos no estado. A terra e a permanência nela, nesse contexto, já era tida como pauta importante nas discussões sobre reforma agrária. Debatida por movimentos políticos e religiosos,[46] as comunidades negras rurais angariavam recursos para se manterem, contudo as ações não foram capazes de transformar a realidade das comunidades, pois não eram suficientes para resolver as necessidades específicas desses grupos. Sendo assim, essas mobilizações, juntamente com a lei, ganharam força no estado, de modo que contribuíram com o processo de identificação das comunidades remanescentes de quilombos.[47]

Conquanto, a identificação dessas comunidades se configuram apenas como o primeiro passo no processo de regulamentação dos territórios quilombolas. Desse modo, é importante ressaltar que durante esse processo, vários impasses burocráticos surgem, no qual pelo menos dois deles são comuns: (1) Essas comunidades ao estabelecerem os seus limites territoriais encontram problemas com outros proprietários de terra, o que dificulta todo o processo realizado em conjunto com o INCRA e (2) Algumas comunidades enfrentam dificuldades relacionadas à organização político-associativista, dificultando assim a conscientização, mobilização e articulação dos membros da comunidade em buscar

---

ressignificação dos quilombos contemporâneos: limites e potencialidades. RBCS Vol. 28 n° 81 fevereiro/2013. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v28n81/09.pdf> Acessado em: 17 de maio de 2015. YABETA, Daniela e GOMES, Flávio. **Memória, cidadania e direitos de comunidades remanescentes** (Em torno de um documento da história dos quilombolas da Marambaia). Afro-Ásia, 47 (2013), p.79-117. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0002-05912013000100003&script=sci_abstract&tlng=pt Acessado em: 20 de maio de 2015.

[45] A uma vasta bibliografia acerca das mobilizações no Brasil relacionadas a organização política dos remanescentes de comunidade quilombolas. A respeito do tema, ver FIABANI, Adelmir. Comunidades Negras do Brasil: história, organização e luta pela titulação das terras. In: PINHEIRO, Áurea da Paz; FALCI, Miridan Britto; LIMA, Solimar Oliveira. (Org.) **Patrimônio e Cultura Negra.** Parnaíba, 2014. ALMEIDA, A. W. B. Os Quilombos e as Novas Etnias. In: O'DWYER, E. C. (org.) **Quilombos: identidade étnica e territorialidade**. Rio de Janeiro: Editora FGV/ABA. 2002. _____; PEREIRA, D. D. de B. **As Populações Remanescentes de Quilombos** - Direitos do Passado ou Garantia Para o Futuro?. Série Cadernos do CEJ, 24/ 2003. Disponível em: http://www.cjf.jus.br/revista/seriecadernos/vol24/artigo09.pdf. Apresentando uma discussão mais específica da temática, ver LIMA, Lívia Ribeiro. **Quilombos e políticas de reconhecimento:** o caso do Campinho da Independência. 2008. 173.f (Mestrado em Antropologia Social). Universidade de São Paulo. São Paulo, 2008.

[46] A exemplo do movimento negro do Piauí assim como pelos projetos Cáritas Brasileiras e Dom Helder Câmara.

[47] LIMA, Solimar Oliveira. **Sertão Quilombola:** comunidades negras rurais no Piauí. Anais do IV Encontro Internacional de Literaturas, Histórias e Culturas Afro - brasileiras e Africanas Universidade Estadual do Piauí – UESPI, 2015.

benefícios sociais em prol da melhoria da vida comum;[48] isto é, esses problemas estão estreitamente relacionados com a demarcação e uso das terras.

É inserido nesse campo problemático que os remanescentes da comunidade quilombola *Lagoas* se encontram. Localizado no território da Serra da Capivara,[49] o quilombo *Lagoas* faz parte de 6 municípios do sudeste piauiense – São Raimundo Nonato, Fartura, Várzea Branca, Dirceu Arcoverde, São Lourenço e Bonfim –, no qual é constituído por 119 (cento e dezenove) agrupamentos, possuindo aproximadamente 1.500 (mil e quinhentas) famílias, sendo caracterizada como o maior território quilombola do país (em número de famílias). Ao se autodeclararem como remanescentes de comunidades quilombolas, o território foi certificado em 2007 pela Fundação Cultural Palmares[50], tornando-se registrada no Livro de Cadastro Geral.[51] No entanto, atualmente a comunidade ainda encontra-se em processo de titulação, isso em decorrência dos problemas que listamos anteriormente, sendo marcados principalmente pelas ameaças de interesses de algumas empresas mineradoras e carvoeiras da região de São Raimundo Nonato.[52]

Sendo assim, diante das pontuações anteriores, o nosso interesse aqui é compreender como esse território, que passou por um processo de conhecimento e produção, possuí a sua historicidade ligada ao debate contemporâneo do conceito ressemantizado de quilombo, isto é, como os "lagoanos" se constituem enquanto remanescentes de comunidades quilombolas. Para tanto, analisaremos alguns fragmentos do "Relatório técnico de caracterização ocupacional, fundiário e agroambiental do território quilombola de Lagoas",[53] a fim de evidenciar as relações desses povos com o processo de territorialização da comunidade.

---

[48] FIABANI, Adelmir. **Os novos quilombos:** luta pela terra e afirmação étnica no Brasil (1988-2008). 2008. 274.f (Tese em História) UNISINOS. São Leopoldo, 2008.

[49] Um do 11 territórios do Piauí - Carnaubais – PI, Chapada das Mangabeiras – PI, Cocais – PI; Entre Rios – PI, Planície Litorânea – PI, Serra Da Capivara – PI, Tabuleiros Do Alto Parnaíba – PI, Vale do Canindé – PI, Vale Do Guaribas – PI, Vale do Sambito – PI e Vale dos Rios Piauí e Itaueira – PI.

[50] Nos termos do processo Administrativo N0 01420.000820/2009-60.

[51] N.0 011, Registro n. 1.153, fl. 169 nos termos do Decreto n.0 4887 de 20 de novembro de 2003 e da Portaria Interna da FCP n.0 98, de 26 de novembro de 2007, Seção 1, f.29.

[52] MATOS, Simone de Oliveira. **Povos de Lagoas-PI na construção da territorialidade quilombola:** uma etnografia. (Dissertação em Antropologia). Teresina (PI), agosto de 2013.

[53] Relatório Técnico resultante de atividades realizadas no exercício de junho 2009 a julho de 2010, na comunidade quilombola de Lagoas apresentado por equipe interinstitucional (INCRA, INTERPI), com vistas à instrução do **Processo/SR (24) INCRA/PI/Nº 54380.002161/2008-03.**

> Do que todas essas comunidades são acusadas? De serem povos atrasados, improdutivos e sem cultura, portanto, um empecilho ao avanço e ao desenvolvimento da integridade moral, social e econômica e cultural dos colonizadores. O que podemos perceber é que essas comunidades continuam sendo atacadas pelos colonizadores que se utilizam de armas com poder de destruição ainda mais sofisticado, numa correlação de forças perversamente desigual. Só que hoje, os colonizadores, ao invés de se denominarem Império Ultramarino, denominam a sua organização de Estado Democrático de Direito e não apenas queimam, mas também inundam, implodem, trituram, soterram, reviram com suas máquinas de terraplanagem tudo aquilo que é fundamental para a existência das nossas comunidades, ou seja, os nossos territórios e todos os símbolos e significações dos nossos modos de vida.[54]

Na contemporaneidade, além das dificuldades que envolvem as demarcações de terras, os remanescentes das comunidades quilombolas no Brasil enfrentam acusações diversas, como podem ser observadas nos canais oficiais do Youtube do atual presidente do Brasil, Jair Messias Bolsonaro, e do seu filho, o vereador Carlos Nantes Bolsonaro. Recebendo os títulos: "A farsa de alguns quilombolas"[55] e "Quilombolas: a verdade que omitem";[56] esses vídeos são a respeito de uma matéria feita pelo Jornal Nacional no ano de 2007,[57] no qual trata de uma investigação, no Recôncavo Baiano, de uma comunidade que estava prestes a ser reconhecida oficialmente como remanescente quilombola. As afirmações contidas nos títulos podem ser entendidas como um desdobramentos da política de cunho neoliberal, afirmadas por esses políticos, que não conseguem visualizar um valor utilitário nas comunidades, isto é, para eles as comunidades não contribuem em nada para o Estado, por serem consideradas "atrasadas, improdutivas e sem cultura". Sendo assim, as comunidades passam a representar para eles "um empecilho ao avanço e ao desenvolvimento da integridade moral, social, econômica e cultural dos colonizadores", como denuncia Nêgo Bispo.[58]

---

[54] SANTOS, Antônio Bispo dos. **Colonização, quilombos**: modos e significados. Brasília, 2015, p.76.
[55] Bolsonaro, Carlos Nantes. "A farsa de Alguns quilombolas". Publicado em 17 de abril de 2018. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=FAmdjNoWqpk. Acessado em: 02 de fevereiro de 2019.
[56] Bolsonaro, Jair Messias. "Quilombolas: a verdade que omitem". Publicado em 15 de abril de 2018. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=ShinYQp--zA Acessado em: 02 de fevereiro de 2019.
[57] Matéria sobre a comunidade quilombola São Francisco do Paraguaçu, uma das 11 comunidades do Recôncavo Baiano reconhecidas como remanescentes de quilombos.
[58] SANTOS, **colonização, quilombos**. 2015, p.76.

Nesse contexto, onde algumas acusações tem recaído sobre os remanescentes das comunidades quilombolas, acreditamos que a visibilidade e a participação desses sujeitos na inúmeras facetas públicas se estende enquanto uma questão importante, principalmente nesse momento em que o *devir-negro* se estabelece no mundo.[59] Dessa maneira, considerando esse valioso período em que a história tem-se voltado para a subalternidade, no qual, consequentemente, inúmeros teóricos tem discutido sobre os perigos de uma história única aos moldes eurocêntricos,[60] apontamos a importância de refletir a respeito das consequências do poder e do saber colonialista na contemporaneidade, assim como da necessidade dos negros produzirem, demarcarem e simbolizarem novos espaços, aproveitando esse precioso momento em que algumas instituições, revistas eletrônicas, reportagens e entre outros meios de comunicação, em todo o Brasil, encontram-se abertos para discutir sobre os problemas que envolvem o racismo, a falta de políticas públicas para negros, a demarcação de terras quilombolas e entre outros temas que atravessam o cotidiano dos negros nesta nação.[61]

Todavia, cabe ressaltar que a visibilidade tida atualmente passou por um processo de conquista, principalmente quando tratamos das comunidades negras rurais, que por várias décadas no Brasil careceu de estudos em decorrência da supervalorização, nas ciências sociais, de pesquisas sobre os povos negros no contexto urbano. De acordo com

---

[58] A Constituição da República Federativa do Brasil foi aprovada pela Assembleia Nacional Constituinte em 22 de setembro de 1988, e promulgada em 5 de outubro de 1988.

[59] Considerado como um preciso momento em que a história e as coisas se voltam para a questões pertinentes aos negros e negras, e em que a Europa deixou de ser o centro de gravidade do mundo. Além disso, o *devir negro* representa a institucionalização do termo negro enquanto padrão de vida. Sobre a noção de *devir-negro*: MBEMBE, Achille. **A crítica da razão negra**, Lisboa: Editora Antígona, 2014. GUATTARI, Félix; ROLNIK, Suely. **Micropolítica**. Cartografias do desejo. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2011.

[60] QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. In: **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**. Perspectivas latino-americanas, Buenos Aires. CLACSO, **Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales**, 2005. MIGNOLO, Walter. **Desobediencia epistémica**: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad. Colección Razón politica, Ediciones del Signo, 2010. SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (orgs.). **Epistemologias do Sul.** São Paulo: Cortez, 2010. TORRES, Maldonado Nelson. **Pensamento crítico desde a subalternidade:** os estudos étnicos como ciências descoloniais ou para a transformação das humanidades e das ciências sociais no século XXI. Afro-Ásia, v.34, pp.105-129, 2006. GROSFOGUEL, Ramón. **Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais*:*** Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. Revista Crítica de Ciências Sociais, 80, Março 2008: pp.115-147.

[61] "O racismo e suas faces", 2018 – UESB; "Discutindo o racismo no Brasil", 2018 – Unimax Planck; e "Contra o racismo religioso", 2017 – PUC-RJ. "Políticas públicas para negros", 2016 – Artigo da Dra. Marcilene Garcia – UNESP – para a "Revista Raça". "Povos quilombolas querem ocupar espaços na academia", 2018 – UFMG – Reportagem. "Especial Quilombolas – Novas Lutas: os desafios de quilombolas no Ensino Superior", 2018 – UFPA. "Quilombo: uma civilização contracolonialista, 2018 – UFPI. "UESPI negra – Quilombo, Território e Identidade", 2018 – UESPI.

Carlos Santos,[62] a superestimação dos pesquisadores ocorreu porque os "[...] grupos negros urbanos, destacaram traços culturais de origem africana, os quais seriam indicativos de uma etnicidade",[63] isto é, as marcas indentitárias[64] eram mais perceptíveis em grupos negros urbanos, estabelecendo assim um contraste com os povos negros do contexto rural, sendo alvo então dos estudos acadêmicos.

Nesse mesmo seguimento, Lourdes Bandeira[65] afirma que alguns estudiosos da temática, como Roger Bastide e Florestan Fernandes,[66] corroboraram com essa perspectiva ao defenderem que "[...] as condições de vida do negro em situação rural eram culturalmente desagregadoras, pois dificultavam a persistência de cultos, ritos, tradições e deixavam-lhes poucas ocasiões e espaços de interação entre si",[67] ou seja, esses sociólogos fomentavam a ideia de que as vivências na zona urbana proporcionaram condições melhores para a persistência de traços culturais africanos, no qual, consequentemente, essas circunstâncias contribuíram para a focalização desses estudos nas camadas urbanas de negros, entre o final do século XIX até a segunda metade do século XX.

Embora esse contexto não fosse tão receptivo para o desenvolvimento de pesquisas sobre as comunidades negras rurais, o historiador Adelmir Fiabani[68] coloca que no início do século XX, algumas considerações começaram a ser tecidas a respeito desses sujeitos. Inicialmente, em *A classe Operária* (1929),[69] o quilombo passou a ser compreendido como fenômeno de resistência cultural africana, sendo relacionado, por Astrogildo Pereira, a um espaço ou movimento que representava a luta de classes. Ainda nessa perspectiva, Fiabani afirma que entre as décadas de 1950 a 1980 "[...] acentuara-se as análises sobre o quilombo pelo viés marxista, que viam o quilombo, essencialmente, como forma de luta entre

---

[62] SANTOS, Carlos Alexandre B. Plínio dos. **As comunidades negras rurais nas ciências sociais no Brasil:** de Nina Rodrigues à era dos programas de pós-graduação em antropologia. Anuário Antropológico/2014, Brasília, UnB, 2015, v. 40, n. 1: 75-106. Disponível em: < http://www.dan.unb.br/images/pdf/anuario_antropologico/Separatas%202014_I/AscomunidadesnegrasruraisnascienciassociaisnoBrasil.pdf> Acessado em: 20 fev. 2018.

[63] SANTOS, **As comunidades negras rurais nas ciências sociais no Brasil**. 2015, p. 75.

[64] BARTH, Fredrik. **Ethnic groups and boundaries**: the social organization of culture difference. London: George e Allen & Unwin, 1969.

[65] BANDEIRA, Maria de Lourdes. **Território negro em espaço branco**: estudos antropológicos de Vila Bela. São Paulo: Brasiliense, 1988.

[66] BASTIDE, Roger; FERNANDES, Florestan. **Brancos e negros em São Paulo:** ensaio sociológico sobre aspectos da formação, manifestações atuais e efeitos do preconceito de cor na sociedade paulistana. 2. ed. São Paulo: Nacional. 1959.

[67] BANDEIRA, Maria de Lourdes. **Território negro em espaço branco**: estudos antropológicos de Vila Bela. São Paulo: Brasiliense, 1988.p. 21.

[68] FIABANI, Adelmir. **Os novos quilombos:** luta pela terra e afirmação étnica no Brasil (1988-2008). 2008. 274.f (Tese em História) UNISINOS. São Leopoldo, 2008.

[69] Publicado no Jornal do Partido Comunista Brasileiro, que era órgão oficial de comunicação desse partido.

escravizadores e escravizados".[70] No entremeio desses anos, Décio Freitas,[71] em 1971, publicou um livro intitulado *Palmares: La guerrilha negra*, definindo na obra o quilombo como uma expressão da luta de classes, sendo bem repercutida entre o movimento negro, que então se reorganizava.[72]

Ainda na década de 1970, os militantes do movimento negro de Porto Alegre criaram o grupo *Palmares*, tendo o quilombo como emblema de luta contra o racismo no Brasil, e o Movimento Negro Unificado em São Paulo, com a finalidade de combater a discriminação racial. O conjunto de grupos e movimentos sociais que começaram a se organizar a partir de 1970, em algumas regiões do país, eram de caráter político e possuíam reivindicações que conseguiram influenciar, sobretudo a partir da década de 1980, o governo brasileiro e seus principais órgãos, no que diz respeito ao reconhecido de direitos.[73] Nesse mesmo raciocínio, Santos e Lima[74] colocam que "Esse reconhecimento tem possibilitado uma mudança dentro de vários setores do governo no processo de implementação de políticas públicas e práticas de ações afirmativas voltadas para a população negra".[75] Desse modo, entende-se que o movimento negro se insere num contexto importante no combate ao racismo, assim como na luta para reescrever a sua história, partindo então de uma perspectiva subalterna.[76]

Consequentemente, a partir do final da década de 1980, por ocasião do Centenário da Abolição e da promulgação da Constituição Brasileira de 1988, voltam-se os olhares mais efetivamente para as comunidades negras rurais, que passaram a ser denominadas como remanescentes das comunidades dos quilombos. Diante dessa mudança, foram criados algumas organizações importantes, a exemplo da organização quilombola em âmbito nacional com o Movimento Nacional das Comunidades Negras Rurais

---

[70] FIABANI, Adelmir. **Os novos quilombos:** luta pela terra e afirmação étnica no Brasil (1988-2008). 2008. 274.f (Tese em História) UNISINOS. São Leopoldo, 2008. p.28.
[71] Durante o exílio no Uruguai, Décio Freitas, em 1973, de retorno ao Brasil, lançou a primeira versão era língua portuguesa do livro pela editora Movimento.
[72] FIABANI, Adelmir. **Os novos quilombos:** luta pela terra e afirmação étnica no Brasil (1988-2008). 2008. 274.f (Tese em História) UNISINOS. São Leopoldo, 2008.
[73] Idem.
[74] LIMA, Solimar Oliveira e SANTOS, Daniely Monteiro. **Movimento Quilombola do Piauí:** participação e organização para além da terra. Revista Espacialidades [online]. 2013, v. 6, n. 5. ISSN 1984-817x. Disponível em: https://cchla.ufrn.br/espacialidades/v6n5/Espacialidades_v6n5_10.pdf Acessado em: 20 de outubro de 2015.
[75] LIMA, Solimar Oliveira e SANTOS, Daniely Monteiro. **Movimento Quilombola do Piauí:** participação e organização para além da terra. Revista Espacialidades [online]. 2013, v. 6, n. 5. ISSN 1984-817x. Disponível em: https://cchla.ufrn.br/espacialidades/v6n5/Espacialidades_v6n5_10.pdf Acessado em: 20 de outubro de 2015.
[76] FIABANI, Adelmir. **Os novos quilombos:** luta pela terra e afirmação étnica no Brasil (1988-2008). 2008. 274.f (Tese em História) UNISINOS. São Leopoldo, 2008.

Quilombolas[77], a Coordenação Nacional de Quilombos - CONAQ, com sede em Bom Jesus da Lapa – BA,[78] Fundação Cultural Palmares,[79] e a Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR), que foi criada pelo Governo Federal no dia 21 de março de 2003.[80] Com isso, destaca-se aqui, que a organização quilombola se tornou um dos movimentos mais ativos, na luta pelo desenvolvimento sustentável das comunidades, na preservação dos costumes, bem como propondo políticas públicas.[81]

Assim como em outras regiões do Brasil, o Movimento quilombola no Piauí surge em meados de 1988. De acordo com Santos e Lima, esse contexto foi marcado por uma "[...] época em que todos negavam a existência de quilombos no estado".[82] Essa prerrogativa foi defendida por se alegar a existência de comunidades quilombolas ancestrais no estado, pois não havia tido a formação de quilombos nos registros da historiografia piauiense, o que gerou impasses tendo em vista a necessidade de melhorias das condições de vida das comunidades negras que viviam na zona rural do estado. Nesse cenário, o Movimento Negro de Teresina, tendo como representantes Ruimar Batista, Amparo Aguiar, Áureo João, entre outros militantes, iniciaram um processo de formação de uma coordenação de lideranças quilombolas, com a finalidade de constituir uma formação política para os moradores das comunidades quilombolas do Estado, afim de discutir sobre a territorialização das terras dos remanescentes de comunidades de quilombos.[83]

Ao longo dos anos, e como resultado do processo de organização dos remanescentes de comunidades quilombolas, houve a criação de Sindicatos e Associações

---

[77] A partir da década de 1990, configura-se uma articulação própria quilombola com contornos nacionais. Em 1995, foi realizado em Brasília, de 17 a 20 de novembro, o 1º Encontro Nacional de Comunidades Negras Rurais Quilombolas (terra de direitos, 2011, n.p.).

[78] FIABANI, Adelmir. **Os novos quilombos:** luta pela terra e afirmação étnica no Brasil (1988-2008). 2008. 274.f (Tese em História) UNISINOS. São Leopoldo, 2008.

[79] É uma instituição Pública Federal, que criada em 22 de agosto de 1988 (Lei nº 7.668). Sua principal função é o reconhecimento das terras quilombolas, além de conduzir o processo de formulação de políticas públicas que atendam as demandas e especificidades dos povos remanescentes de quilombos.

[80] Sua criação é mais um reconhecimento das lutas históricas do Movimento Negro Brasileiro. Sua missão é estabelecer iniciativas contra as desigualdades raciais no país. Dentre seus principais objetivos podemos destacar: a promoção da igualdade e a proteção dos direitos de indivíduos e grupos raciais e étnicos, com ênfase na população negra.

[81] FIABANI, Adelmir. **Os novos quilombos:** luta pela terra e afirmação étnica no Brasil (1988-2008). 2008. 274.f (Tese em História) UNISINOS. São Leopoldo, 2008.

[82] LIMA, Solimar Oliveira e SANTOS, Daniely Monteiro. **Movimento Quilombola do Piauí:** participação e organização para além da terra. Revista Espacialidades [online]. 2013, v. 6, n. 5. ISSN 1984-817x. Disponível em: https://cchla.ufrn.br/espacialidades/v6n5/Espacialidades_v6n5_10.pdf Acessado em: 20 de outubro de 2015.Apud (BATISTA, 2010). 2015, p.209.

[83] LIMA, Solimar Oliveira e SANTOS, Daniely Monteiro. **Movimento Quilombola do Piauí:** participação e organização para além da terra. Revista Espacialidades [online]. 2013, v. 6, n. 5. ISSN 1984-817x. Disponível em: https://cchla.ufrn.br/espacialidades/v6n5/Espacialidades_v6n5_10.pdf Acessado em: 20 de outubro de 2015.

Comunitárias nas comunidades, no qual objetivavam o desenvolvimento político-social, bem como a implementação de políticas públicas que atendessem as necessidades das comunidades remanescentes de quilombos, que estavam asseguradas com a constituição de 1988. Com isso, os modos de persistência que mantinham a luta pela territorialização, por parte das comunidades, ganhou forma ao se atrelar a promulgação da constituição federal em 1988, no qual trouxe consigo o ideal de cidadania, assim como os direitos de exercê-la plenamente. Nessa conjuntura, as reivindicações quilombolas no estado do Piauí passaram a ganhar contorno nacional. Aos passos que ocorriam as lutas pela legitimação das terras, essas comunidades foram-se tornando visíveis por meio da organização quilombola, onde conseguiram desencadear vários processos de luta pela recuperação desses territórios que, consequentemente, foram ganhando visibilidade no contorno estadual.[84]

Concomitantemente, por meio das Universidades Federais e Estaduais do Piauí, muitos trabalhos passaram a pautar a história dos negros no estado em suas pesquisas, no qual a temática quilombola despertou o interesse dos novos pesquisadores, refletindo na visibilidade que se tem atualmente acerca do tema. No entanto, embora as pesquisas sobre os remanescentes quilombolas tenham avançado, consideramos que as transformações ocorridas na sociedade piauiense, principalmente na área rural, exigem novas reflexões sobre formas organizativas dos povoados negros, isso em decorrência da influência das primeiras interpretações imprimidas sob as comunidades quilombolas do Brasil.

Novas reflexões historiográficas: um estudo de caso voltado para a comunidade quilombola Lagoas-PI

A historiografia nacional sobre a escravidão e a formação de quilombos, em diversos momentos narra a trajetória de construção desses grupos a partir de resistências, que se deram através de lutas, motins e, sobretudo, de fugas migratórias realizada pelos escravizados. Essa perspectiva, por vezes, projetou uma ancestralidade ligada a formação dos quilombos contemporâneos, isto é, das comunidades constituídas pelos remanescentes de quilombos, no qual silenciam outras possibilidades de organizações existenciais.[85]

[84] Idem.
[85] Produzidas por autores, como Edson Carneiro, Arthur Ramos, Ernesto Ennes, Abdias do Nascimento e Décio Freitas. A exemplo de obra, podemos citar: A história do negro brasileiros, por Clóvis Barros.

Consta-se na historiografia piauiense bastantes relatos de casos de desobediência às ordens no contexto do Piauí escravista, cujo acarretaram constantes impasses nas relações entre senhores e escravos. Há um consenso nas produções historiográficas sobre a temática, firmadas por Solimar Lima[86] e Luiz Mott[87], no que diz respeito às violências das relações sociais escravistas no Piauí.

Todavia, embora houvessem fugas como formas de resistências ao sistema escravista, nesses trabalhos não constam a respeito da formação de quilombos ancestrais, de modo que nos faz refletir sobre as formas de organização existencial das comunidades negras, após a abolição da escravidão. Nesse sentido, contribuindo para entender melhor as formas de organização desses grupos, os relatórios técnicos elaborados pelo INCRA nessas comunidades, ao recorrerem a memória coletiva desses sujeitos, buscam reconstruir a história desses grupos, evidenciando que as maneiras de organização dessas comunidades aconteceram, em sua maioria, devido a concessões das terras, de compras e doações das mesmas.

Em um estudo mais amplo sobre essa abordagem, o antropólogo e historiador Richard Price[88] afirma que a história dos quilombos nas Américas sempre esteve ligada à terra, desde o controle coletivo do território (no desenvolvimento da agricultura, caça, pesca e coleta), assim como no estabelecimento de outras formas organizativas, pelos quais esses grupos dinamizaram várias relações com os proprietários das terras, no qual compreender que "O Brasil de hoje não abriga, em sua maioria, os tipos de sociedades quilombolas – com evidente continuidade histórica das comunidades rebeldes do tempo da escravidão", de modo que não possuí "profunda consciência histórica e organização política semi-independente", como ainda existem em outras partes das Américas, a exemplo da Jamaica, Suriname, Guiana Francesa e Colômbia.[89]

Nesse sentido, entendemos que assim como em grande parte do Brasil, no estado do Piauí essas comunidades possuíram origens variadas, a exemplo de formações após a falência de uma fazenda, concessões para a plantação, de doações de terras por senhores a

[86] LIMA, Solimar Oliveira. **Braço Forte**: trabalho escravo nas fazendas da Nação do Piauí-(1822-1871). Passo Fundo: UPF, 2005.
[87] MOTT, Luiz Roberto de Barros. **Piauí colonial**: população, economia e sociedade. Teresina: APL, 2010.
[88] PRICE, Richard (1999): "**Reinventando a História dos Quilombos**: Rasuras e Confabulações". In: Afro-Ásia, 23, 1999.
[89] PRICE, Richard (1999): "**Reinventando a História dos Quilombos**: Rasuras e Confabulações". In: Afro-Ásia, 23, 1999, p.9.

ex-escravos, outras compradas por escravos libertos, ou ainda doações a escravos por ordens religiosas. Sendo assim, é válido salutar que esses grupos, com diversas origens formativas, caracterizando-se assim enquanto comunidades remanescentes de quilombos. A variedade do conjunto de formações dessas comunidades são retratadas em algumas pesquisas que foram produzidas sobre as comunidade quilombolas no Piauí, no qual encontramos uma quantidade razoável de trabalhos na área de História[90] sobre alguns desses grupos que estão distribuídos entres os territórios de Carnaubais – PI, Chapada das Mangabeiras – PI, Cocais – PI; Entre Rios – PI, Planície Litorânea – PI, Serra Da Capivara – PI, Tabuleiros Do Alto Parnaíba – PI, Vale do Canindé – PI, Vale Do Guaribas – PI, Vale do Gambito – PI e Vale dos Rios Piauí e Itaueira – PI, onde estão localizadas cerca de 150 comunidades em todo o estado.[91] A respeito das pesquisas produzidas, mesmo havendo um número considerável de comunidades remanescentes de quilombos, observa-se que a maioria desses trabalhos tratam sobre questões que envolvem a memória e a identidade desses sujeitos, sendo o território abordado como algo dado, naturalizado.

Entre os poucos trabalhos que abordam a territorialidade das comunidades do Piauí, nas áreas de antropologia e sociologia,[92] encontramos ainda um destaque sendo dado a memória e identidade desses povos, no qual a historicidade dos territórios quilombolas não recebe tanta evidencia, isto é, a territorialidade ainda não é abordada como objeto de estudo central, a exemplo do trabalho *Povos de Lagoas-PI na construção da territorialidade quilombola: uma etnografia,*[93] escrito pela antropóloga Simone de Oliveira Matos,[94] que

---

[90] MELO, Cláudio Rodrigues de. **Histórias e memórias de migrantes da comunidade negra rural de Tapuio Queimada Nova – PI.** (Dissertação em História). Cláudio Rodrigues de Melo. – 2013. SOUSA, Maria Isabel Gomes dos Santos Batista de. **Memória e trajetória da comunidade quilombola Custaneira**. (Monografia em História). Maria Isabel Gomes dos Santos Batista de Sousa. – 2016. SOUSA, Áureo João de. **Etnicidade e territorialidade na comunidade quilombola Custaneira/Tronco, município de Paquetá – PI, Brasil.** (Dissertação em Sociologia). Áureo João de Sousa. - 2015. 454 f.: il. NUNES, Ranchimit Batista. **Educação, gênero e afrodescedência:** a educação escolar e a organização de mulheres quilombolas em Brejão dos Aipins, Piauí / Ranchimit Batista Nunes -- 2013. 166 f.: il. COELHO, Raimunda Ferreira Gomes. **As educações escolar e social na formação da identidade racial de jovens nos quilombos de São João do Piauí** / Raimunda Ferreira Gomes Coelho. – 2013. 229 f. SILVA, Raila Quelly Moura. **História e memória da Comunidade Quilombola Saco da Várzea, São José do Piauí-PI.** (Monografia em História), Raila Quelly Moura Silva. – 2013. CD-ROM: il.; 4 ¾ pol. (103 p.) TAVARES, Dailme Maria da Silva. **A Capela e o Terreiro na Chapada Devoção Mariana e Encantaria de Barba Soeira no Quilombo Mimbó, Piauí.** Dailme Maria da Silva Tavares (Dissertação em Ciências Sociais) Marília, São Paulo, dezembro de 2008.

[91] LIMA e SANTOS. **Movimento Quilombola do Piauí.** 2015.

[92] SOUSA, Áureo João de. **Etnicidade e territorialidade na comunidade quilombola Custaneira/Tronco, município de Paquetá – PI, Brasil.** (Dissertação em Sociologia). Áureo João de Sousa. - 2015. 454 f.: il. MATOS, Simone de Oliveira. **Povos de Lagoas-PI na construção da territorialidade quilombola: uma etnografia**. (Dissertação em Antropologia). Teresina (PI), agosto de 2013.

[93] MATOS, Simone de Oliveira. **Povos de Lagoas-PI na construção da territorialidade quilombola: uma etnografia**. (Dissertação em Antropologia). Teresina (PI), agosto de 2013.

embora discuta o processo de territorialidade dessa comunidade, no decorrer do seu estudo elenca outros pontos, como a ideia de dissertar sobre a "etnografia de comunidades negras rurais localizadas no município de São Raimundo Nonato", afim de descrever "os processos socioculturais dos grupos que viviam na região focalizada, em condições sociais de escravidão", como também trata esses sujeitos como possuintes de um "caráter múltiplo e fluido das identidades",[95] destacando assim a identidade e os aspectos culturais dos *lagoanos*.

Cabe ressaltar que tanto a memória como a identidade desse povos são dois elementos importantes para essas comunidades, todavia, o que queremos denotar aqui é que no caso das comunidades remanescentes de quilombos, sobretudo a comunidade *Lagoas,* o território se entende como o objeto central. Essa afirmativa pode ser entendia de forma clara a partir da própria Constituição de 1988, que prevê a necessidade da autodeclaração desses sujeitos. Nesse sentido, para que os remanescentes de quilombos possam obter a legalidade do território, é fundamental, primeiramente, que a memória coletiva[96] seja acionada, de modo que nela contenham lembranças acerca do passado escravista de seus ancestrais naquele território, sem que haja a necessidade de que história desses grupos esteja ligada a uma ancestralidade quilombola. Em segundo lugar, a auto-atribuição garante instantaneamente a constituição dessa identidade, possibilitando a partir disso a territorialização da comunidade. Desse modo, tanto a memória como a identidade são dispositivos agenciados para a construção do território, sendo este último o único elemento que necessita ser obrigatoriamente produzido.[97]

---

[94] Idem.

[95] Como tratar os sujeitos da pesquisa: Campesinato? Quilombolas? Agricultura familiar? Povos tradicionais? Identidade étnico-racial elaborada no seio de lutas étnico-raciais?", afirmando que todos esses caminhos eram possíveis devido esses sujeitos. p.19

[96] HALBWACHS, M. A. **Memória Coletiva.** São Paulo: Vértice, Editora: Revistas dos Tribunais, 1990.

[97] A respeito dessa discussão, ver MAZUREC, Bianca Maria Abreu. **Reconhecimento Étnico Quilombola no Licenciamento Ambiental**.2012. ALMEIDA, A. W. B. Os Quilombos e as Novas Etnias. In: O'DWYER, E. C. (org.) **Quilombos:** identidade étnica e territorialidade. Rio de Janeiro: Editora FGV/ABA. 2002. ARRUTI, J. M. **Mocambo:** antropologia e história do processo de formação quilombola. Bauru, SP: Edusc, 2006. CHAGAS, M. F. **A política do reconhecimento dos "remanescentes das comunidades dos quilombos** in Horiz. antropol. vol.7 no.15 Porto Alegre, 2001. FIGUEIREDO, A. L. V. O **"Caminho Quilombola":** interpretação constitucional e reconhecimento de direitos étnicos. Tese de Doutorado – Universidade Candido Mendes, Instituto Universitário de Pesquisa do Rio de Janeiro Rio de Janeiro: UCAM/ IUPERJ, 2008. O'DWYER, E. C. **Terras de quilombo: identidade étnica e os caminhos do reconhecimento.** In: TOMO, Revista do Núcleo de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais/Universidade Federal de Sergipe Nº 1 (1998). São Cristóvão-SE, NPPCS/UFS, n. 10 jan./jun., 2007.

Nesse seguimento, essa afirmação se baseia a partir da fundamentação legal contida no *Relatório técnico de caracterização ocupacional, fundiário e agroambiental do território quilombola de Lagoas,* que caracteriza as ações desse relatório através de alguns artigos e leis, a exemplo:

> As ações objeto do presente relatório têm como fundamento legal: I - art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Federal; II - arts. 215 e 216 da Constituição Federal; III - **Lei nº 4.132, de 10 de setembro de 1962**; IV - Lei nº 9.784, de 29 de janeiro de 1999; V - **Lei nº 4.504, de 30 de novembro de 1964**; VI - **Decreto nº 59.428, de 27 de outubro de 1966;** VII - Decreto nº 433, de 24 de janeiro de 1992; VIII- Lei nº 8.629, de 25 de fevereiro de 1993; IX - Medida Provisória nº 2.183-56, de 24 de agosto de 2001; X - Lei nº 10.267, de 28 de agosto de 2001; XI - Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003 [...]. (Grifo nosso).[98]

Observa-se que a maior parte do conjunto de leis que fundamentam o relatório estão enquadradas nas deliberações que foram efetivadas com a Constituição de 1988, entretanto algumas legislações que norteiam esse documento estão fincadas em leis da década de 1960, que são referentes a reforma agrária no Brasil. Desse modo, compreende-se que existe os remanescentes da comunidade quilombola *Lagos* recorrem também a direitos previstos nas discussões sobre reforma agrária no país. Isso nos chama a atenção para uma questão importante, já apontada aqui, que são as relações da ressemantização do conceito de quilombo, com as discussões acerca da territorialização das terras ocupadas por esses povos, ou seja, o conceito de remanescentes de comunidades quilombolas está ligado principalmente a uma questão de terra, do que necessariamente de identidade, embora a autodeclaração seja o passo inicial para a demarcação das terras, o que não anula a nossa proposição.

O que reforça esse raciocínio são os critérios de prioridades utilizados para a produção do território, baseados na organização dos 12 núcleos pelos quais a comunidade se agrupa:

> Em decorrência das grandes dimensões do território quilombola pleiteado/identificado, e objetivando facilitar o desenvolvimento das atividades subsequente de regularização fundiária, tais como cadastramento, levantamento agro-ambiental, fundiário, etc, procedimentos administrativos à *posteriori* ao território pleiteado/identificado; as famílias das comunidades do quilombo Lagoas

[98] Fragmento retirado do *Relatório técnico de caracterização ocupacional, fundiário e agroambiental do território quilombola de Lagoas, p.11.*

> organizaram-se em 12(doze) núcleos populacionais, **sendo priorizada a proximidade geográfica**, as relações de parentescos, compadrio, organização social, política, cultural já pré-existente. (Grifo nosso).[99]

Nesse processo, conta-se claramente que a proximidade geográfica é o primeiro fator a ser considerado, tendo em vista a grande dimensão do território, o que reforça ainda mais a nossa compreensão a respeito das relações entre o status de remanescentes das comunidades quilombolas com as terras ocupadas por esses grupos, como no caso da comunidade Lagoas, onde as ligações de parentesco e culturais são prioridades posteriores a proximidade geográfica. É por essa questão que muitas das comunidades quilombolas contemporâneas são acusadas de ilegítimas, pois muitos não compreendem as discussões relacionadas a ressemantização do conceito de quilombo e as suas implicações, o que gera, em grande medida, um esforço dos profissionais do INCRA para tentar construir uma identidade quilombola que esteja ligada a traços identirários da cultura afro-brasileira, a exemplo da capoeira, religiões de matrizes africanas e aspectos culturais gerais que remetam uma permanência da cultura negra no Brasil, como consta no projeto de Assessoria Técnica e Extensão Rural (ATER) no quilombo:

> Este projeto é financiado pela Organização das Nações Unidas para a Agricultura e Alimentação (ONU/FAO), O projeto, tem por objetivo o desenvolvimento sustentável das comunidades quilombolas através de projetos nas áreas de caprino e ovinocultura, galinha caipira, apicultura, horta orgânica e comunitária, algodão, mamona e outras áreas que a comunidade demandar. **Além de realizar um trabalho de assistência técnica e ações na área social, como cursos sobre afrodescedência, cultura negra,** associativismo, cooperativismo, segurança alimentar dentre outros. (Grifo nosso).[100]

Desse modo, a promoção esses cursos apostam na "Efetiva participação do povo negro, levando em consideração as suas potencialidades, sua cultura, seus costumes",[101] para de certa forma para se contrapor as acusações sofridas por esses grupos. Nesse sentido, o que apontamos aqui é que todas essas comunidades, que passaram pela ressemantização conceitual do termo quilombola, como no caso da comunidade *Lagoas*, não precisam necessariamente de uma justificativa identitária, ou buscarem "recuperar" antropologicamente uma cultura afro-brasileira, pois as mudanças relacionadas a

[99] Fragmento retirado do *Relatório técnico de caracterização ocupacional, fundiário e agroambiental do território quilombola de Lagoas, p.15.*
[100] ATER, no quilombo. **Projeto de Desenvolvimento Sustentável no Piauí**, 2009.
[101] ATER, no quilombo. **Projeto de Desenvolvimento Sustentável no Piauí**, 2009.

compreensões do quilombo na contemporaneidade estão estreitamente ligadas a uma questão de luta e permanência em suas terras, sendo respaldadas pela memória acerca do passado escravista em suas respectivas regiões.

Considerações finais

Os anos que antecederam a 1888 foram marcados por profundas disputas políticas envolvendo senhores de escravos, abolicionistas, escravos e sujeitos livres no Brasil escravista. Nos anos posteriores ao pós-emancipação, a situação conflituosa continuou, contudo, o novo cenário político republicano sinalizou para a grande massa de ex-escravos e seus descendentes, outras arenas de lutas, essas a serem construídas e imaginadas no campo do acesso aos direitos sociais. A luta se deu, a partir de então na, imperiosa e urgente, construção da cidadania a uma parcela da sociedade brasileira herdeira da escravidão. Nesse contexto, as comunidades negras surgiram aí como unidades legitimadoras de um lócus da luta antiescravista, no qual a posse pela terra foi, portanto, o caminho a seguir durante o período republicano.

A persistência que mantem a luta pela territorialização por parte das comunidades, como vimos, ganhou forma ao se atrelar a promulgação da constituição federal em 1988, no qual trouxe consigo o ideal de cidadania. A ressemantização do conceito de quilombo elencou novas compreensões para as comunidades negras rurais, que embora algumas não tenham uma ligação com um quilombo ancestral, foram visualizadas enquanto remanescentes de quilombos. A mudança semântica desse conceito, em grande medida, proporcionou a esses sujeitos o direito de reivindicarem a demarcação de suas terras e, consequentemente, angariarem recursos para as mesmas.

Nesse sentido, o foco desse trabalho foi demonstrar como a comunidade quilombola *Lagoas* está inserida nessa compreensão contemporânea de quilombo. Objetivo desse trabalho, foi demonstrar como a referida comunidade se distancia das percepções tradicionais de quilombo, e se enquadra em uma nova percepção, esta que se relaciona especificamente com uma discussão pela posse das terras, ou seja, se compromete com a demarcação e titulação dos territórios pleiteados. Nesse contexto, a participação da comunidade Lagoas foi extremamente importante, pois os limites postos foram determinados pelo próprio grupo. No processo de produção desse território, alguns

critérios tiveram que ser considerados, a exemplo das relações entre as relações territoriais específicas, os grupos étnico-raciais incidentes dentro deste território, assim como as trajetórias históricas próprias, e a presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida, o que garante e legitima esse território.

Referências

- **Fonte**

Relatório técnico de caracterização ocupacional, fundiário e agroambiental do território quilombola de Lagoas, **Processo/SR (24) INCRA/PI/Nº 54380.002161/2008-03.** 2009-2010.

ATER, no quilombo. **Projeto de Desenvolvimento Sustentável no Piauí**. 2009.

- **Bibliografia**

ALMEIDA, A. W. B. Os Quilombos e as Novas Etnias. In: O'DWYER, E. C. (org.) **Quilombos: identidade étnica e territorialidade.** Rio de Janeiro: Editora FGV/ABA. 2002.

_____; PEREIRA, D. D. de B. **As Populações Remanescentes de Quilombos** - Direitos do Passado ou Garantia Para o Futuro?. Série Cadernos do CEJ, 24/ 2003. Disponível em: http://www.cjf.jus.br/revista/seriecadernos/vol24/artigo09.pdf

ANJOS, Rafael Sanzio Araújo dos. **Quilombos:** tradições e cultura da resistência. São Paulo: Aori Comunicação, 2006.

ARRUTI, J. M. **Mocambo:** antropologia e história do processo de formação quilombola. Bauru, SP: Edusc, 2006.

BANDEIRA, Maria de Lourdes. **Território negro em espaço branco**: estudos antropológicos de Vila Bela. São Paulo: Brasiliense, 1988.

BARTH, Fredrik. **Ethnic groups and boundaries**: the social organization of culture difference. London: George e Allen & Unwin, 1969.

BASTIDE, Roger; FERNANDES, Florestan. **Brancos e negros em São Paulo:** ensaio sociológico sobre aspectos da formação, manifestações atuais e efeitos do preconceito de cor na sociedade paulistana. 2. ed. São Paulo: Nacional. 1959.

CERTEAU, Michel. **A invenção do cotidiano**. 1. As artes de fazer. Petrópolis: Vozes, 1994.

CHAGAS, M. F. **A política do reconhecimento dos "remanescentes das comunidades dos quilombos** in Horiz. antropol. vol.7 no.15 Porto Alegre, 2001

COELHO, Raimunda Ferreira Gomes. **As educações escolar e social na formação da identidade racial de jovens nos quilombos de São João do Piauí** / Raimunda Ferreira Gomes Coelho. – 2013. 229 f.

FIABANI, Adelmir. **OS NOVOS QUILOMBOS:** luta pela terra e afirmação étnica no Brasil (1988-2008). 2008. 274.f (Tese em História) UNISINOS. São Leopoldo, 2008.

_____. Comunidades Negras do Brasil: história, organização e luta pela titulação das terras. In: PINHEIRO, Áurea da Paz; FALCI, Miridan Britto; LIMA, Solimar Oliveira. (Org.) **Patrimônio e Cultura Negra.** Parnaíba, 2014.

FIGUEIREDO, A. L. V. **O "Caminho Quilombola":** interpretação constitucional e reconhecimento de direitos étnicos. Tese de Doutorado – Universidade Candido Mendes, Instituto Universitário de Pesquisa do Rio de Janeiro Rio de Janeiro: UCAM/ IUPERJ, 2008.

GOMES, Flávio S. (1996): "**Ainda sobre os quilombos**: repensando a construção de símbolos de identidade étnica no Brasil". In: Almeida, M.H.T. Fry, P. e Reis, E. (orgs) Política e cultura: visões do passado e perspectivas contemporâneas. São Paulo, ANPOCS/HICITEC.

GROSFOGUEL, Ramón. **Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais***:* Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. Revista Crítica de Ciências Sociais*,* 80, Março 2008: pp.115-147.

GUATTARI, Félix; ROLNIK, Suely. **Micropolítica**. Cartografias do desejo. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2011.

HALBWACHS, M. A. **Memória Coletiva.** São Paulo: Vértice, Editora: Revistas dos Tribunais, 1990.

LIMA, Lívia Ribeiro. **Quilombos e políticas de reconhecimento:** o caso do Campinho da Independência. 2008. 173.f (Mestrado em Antropologia Social). Universidade de São Paulo. São Paulo, 2008.

LIMA, Solimar Oliveira. **Sertão Quilombola:** comunidades negras rurais no Piauí. Anais do IV Encontro Internacional de Literaturas, Histórias e Culturas Afro - brasileiras e Africanas Universidade Estadual do Piauí – UESPI, 2015.

LIMA, Solimar Oliveira. **Braço Forte**: trabalho escravo nas fazendas da Nação do Piauí-(1822-1871). Passo Fundo: UPF, 2005.

LIMA, I. M. M.F.; ABREU, I. G.; LIMA, M. G. **Semi-árido Piauiense:** Delimitação e Regionalização. Carta CEPRO, Teresina (PI), v. 18, p.162-183, 2000. Disponível em: <http://files.iracildefelima.webnode.com/20000003572dff73d90/Defini%C3%A7%C3%A3o%20atual_%20Amb.%20Semi-%C3%A1rido_2004.pdf> Acessado em: 15 jan. 2019.

LITTLE, P. E. **Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil**: por uma antropologia da territorialidade. In: Série Antropologia, nº 322. Unb/ICS/DAN, Brasília, 2002.

MARQUES, Carlos Eduardo e GOMES, Lílian. **A Constituição de 1988 e a ressignificação dos quilombos contemporâneos**: limites e potencialidades. RBCS Vol. 28 n° 81 fevereiro/2013. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v28n81/09.pdf> Acessado em: 17 de maio de 2015.

MATOS, Simone de Oliveira. **Povos de Lagoas-PI na construção da territorialidade quilombola: uma etnografia**. (Dissertação em Antropologia). Teresina (PI), agosto de 2013.

MAZUREC, Bianca Maria Abreu. **Reconhecimento Étnico Quilombola no Licenciamento Ambiental.** 2012. 285f. (Mestrado em Ciências Sociais) Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, 2012.

MBEMBE, Achille. **A crítica da razão negra**, Lisboa: Editora Antígona, 2014.

MELO, Cláudio Rodrigues de. **Histórias e memórias de migrantes da comunidade negra rural de Tapuio Queimada Nova – PI.** (Dissertação em História). Cláudio Rodrigues de Melo. – 2013.

MIGNOLO, Walter. **Desobediencia epistémica**: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad. Colección Razón politica, Ediciones del Signo, 2010.

MORAES, M. D. C. Espaço, territórios e redes: polissemia e variantes conceituais In: **Memórias de um sertão desencantado (modernização agrícola, narrativas e atores sociais nos cerrados do sudoeste piauiense)**; Tese de Doutorado- UNICAMP; SP, 2000, pp.134-151.

MOTT, Luiz Roberto de Barros. **Piauí colonial**: população, economia e sociedade. Teresina: APL, 2010.

MUNANGA, Kabengele. **Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia**. 3º Seminário Nacional Relações Raciais e Educação. 05, nov., 2003. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/wp-content/uploads/2014/04/Uma-abordagem-conceitual-das-nocoes-de-raca_racismo-dentidade-e-etnia.pdf> Acesso em: 10 jan. 2018.

NUNES, Ranchimit Batista. **Educação, gênero e afrodescendência:** a educação escolar e a organização de mulheres quilombolas em Brejão dos Aipins, Piauí / Ranchimit Batista Nunes --2013. 166 f.: il.

OLIVEIRA, Emanoel Jardel Alves. **Quilombo Amarra Negro:** história, aspectos culturais e a publicização de uma memória, 2006- 2015. 2017. 78 f. Monografia (Licenciatura em História) – Universidade Federal do Piauí, Picos, 2017.

O'DWYER, E. C. **Terras de quilombo: identidade étnica e os caminhos do reconhecimento**. In: TOMO, Revista do Núcleo de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais/Universidade Federal de Sergipe Nº 1 (1998). São Cristóvão-SE, NPPCS/UFS, n. 10 jan./jun., 2007.

PRICE, Richard (1999): "**Reinventando a História dos Quilombos**: Rasuras e Confabulações". In: Afro-Ásia, 23, 1999.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. In: **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**. Perspectivas latino-americanas, Buenos Aires. CLACSO, **Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales**, 2005.

SANTOS, Antônio Bispo dos. **COLONIZAÇÃO, QUILOMBOS**: modos e significados. Brasília, 2015, p.76.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (orgs.). **Epistemologias do Sul.** São Paulo: Cortez, 2010.

SANTOS, Carlos Alexandre B. Plínio dos. **As comunidades negras rurais nas ciências sociais no Brasil:** de Nina Rodrigues à era dos programas de pós-graduação em antropologia. Anuário Antropológico/2014, Brasília, UnB, 2015, v. 40, n. 1: 75-106. Disponível em: <

http://www.dan.unb.br/images/pdf/anuario_antropologico/Separatas%202014_I/AscomunidadesnegrasruraisnascienciassociaisnoBrasil.pdf> Acessado em: 20 fev. 2018.

SCHMITT, Alessandra; TURATTI, Maria Cecília Manzoli; CARVALHO, Maria Celina Pereira de. **A atualização do conceito de quilombo:** identidade e território nas definições teóricas. Ambiente & Sociedade - Ano V - No 10 - 1o Semestre de 2002. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1414-753X2002000100008&script=sci_abstract&tlng=pt Acessado em: 17 de maio de 2015.

SILVA, Raila Quelly Moura. **História e memória da Comunidade Quilombola Saco da Várzea, São José do Piauí-PI.** (Monografia em História), Raila Quelly Moura Silva. – 2013. CD-ROM: il.; 4 ¾ pol. (103 p.)

SOUSA, Áureo João de. **Etnicidade e territorialidade na comunidade quilombola Custaneira/Tronco, município de Paquetá – PI, Brasil.** (Dissertação em Sociologia). Áureo João de Sousa. - 2015. 454 f.: il.

SOUSA, Maria Isabel Gomes dos Santos Batista de. **Memória e trajetória da comunidade quilombola Custaneira**. (Monografia em História). Maria Isabel Gomes dos Santos Batista de Sousa. – 2016.

TAVARES, Dailme Maria da Silva. **A Capela e o Terreiro na Chapada Devoção Mariana e Encantaria de Barba Soeira no Quilombo Mimbó, Piauí.** Dailme Maria da Silva Tavares (Dissertação em Ciências Sociais) Marília, São Paulo, dezembro de 2008.

TORRES, Maldonado Nelson. **Pensamento crítico desde a subalternidade:** os estudos étnicos como ciências descoloniais ou para a transformação das humanidades e das ciências sociais no século XXI. Afro-Ásia, v.34, pp.105-129, 2006.

YABETA, Daniela e GOMES, Flávio. **MEMÓRIA, CIDADANIA E DIREITOS DE COMUNIDADES REMANESCENTES** (Em torno de um documento da história dos quilombolas da Marambaia). Afro-Ásia, 47 (2013), p.79-117. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S00020591201300010003&script=sci_abstract&tlng=pt Acessado em: 20 de maio de 2015.

Florescer e renascer com Ostara: discussões de espaço e memória sobre a Wicca em Natal e o equinócio de primavera

Kallyne Fabiane Pequeno de Araújo[102]

Resumo

A Wicca é uma religião politeísta e panteísta, tendo em sua prática o culto voltado à natureza, sendo essa considerada a própria Deusa. As mudanças das estações que ocorrem na natureza são celebradas pelos wiccanos através do ciclo sazonal, chamado por eles de *Roda do Ano*. Essas celebrações são compostas por oito sabás, intitulados: *Samhain*, *Yule*, *Imbolc*, *Ostara*, *Beltane*, *Litha, Lughnasadh* e *Mabon*. Esses sabás representam um ano solar a cada girar da roda. Na Wicca, ainda se tem o equinócio de primavera, recebendo o nome de *Ostara* em homenagem a uma deusa anglo-saxônica, também conhecida por *Eostre* e que originou os nomes *Easter* no inglês e *Ostern* no alemão, os quais denominam a festividade da Páscoa no português. Este artigo pretende analisar as relações espaciais e de memória que existem entre os wiccanos da cidade de Natal com o *Bosque das Mangueiras,* um parque arborizado onde ocorre anualmente no mês de setembro a celebração do equinócio de primavera, através do evento pagão *Dançando para Florescer*.

Palavras-chave: Wicca. Neopaganismo. Espacialidades. Memória coletiva. História das Religiões.

Considerações iniciais

A Wicca, também conhecida como a *bruxaria moderna*[103], é uma religião em que alguns dizem ser muito antiga, com origens no antigo paganismo da Europa. Porém o seu

[102] Graduada em História (Bacharelado) pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). Mestranda em História e Espaços pelo Programa de Pós-Graduação em História – PPGH da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). Bolsista CAPES.
E-mail: kallyne.araujo@yahoo.com.br Lattes: http://lattes.cnpq.br/8540515362689644

[103] O termo "Bruxaria Moderna" refere-se à prática da bruxaria como algo que se insere nos tempos atuais e não ao período histórico conhecido como "Idade Moderna". Por essas razões é um termo cunhado justamente para diferenciar as práticas de bruxaria do período medieval e do inquisitório moderno, da bruxaria do século XX, a qual alega ser o resquício do antigo paganismo europeu.

marco fundador é estabelecido no ano de 1954, através da publicação do livro *A Bruxaria Hoje*, do ocultista e funcionário público britânico Gerald Brosseau Gardner. Após a exposição da Wicca ao mundo por Gardner, essa religião tomou novas formas e além das já diversas crenças, rituais e dogmas que a sistematizaram, novos elementos foram incorporados à sua prática, através da influência de diversos movimentos como a contracultura, o feminismo e o ambientalismo.

Atualmente é uma religião que possui diversos caminhos e tradições[104], porém os princípios básicos, como a lei tríplice[105] e o dogma wiccano[106], são comuns entre todos os wiccanos, como também o culto à Deusa. O culto à natureza também é uma das principais características da religião Wicca. Diversos mitos relacionados às mudanças que ocorrem na natureza fazem parte da cosmovisão wiccana, influenciando seus praticantes, por meio de rituais e de festivais, celebrarem os ciclos sazonais, conhecidos também como a *Roda do Ano*. A comunidade pagã e wiccana celebram o *equinócio de primavera* através do sabá *Ostara* em homenagem a deusa anglo-saxônica Eostre, associada à primavera, à fertilidade e ao renascimento.

Este artigo pretende analisar as relações espaciais e de memória que existem entre os wiccanos da cidade de Natal com o *Bosque das Mangueiras,* e a sua relação com a celebração do equinócio de primavera. Como metodologia, foi feita a análise bibliográfica sobre a Wicca e a entrevista com o sacerdote wiccano Klaus Eduardo, um dos organizadores do evento *Dançando para Florescer*, o qual costuma reunir diversos pagãos em busca de conhecimento e para celebrar a chegada da primavera, através da realização de palestras, de diversas dinâmicas e também como forma de contribuir para o crescimento espiritual da comunidade pagã natalense.

Por meio da entrevista que foi realizada com esse sacerdote, nos propomos entender qual a importância do Bosque das Mangueiras para o mesmo e quais as relações de memória que se concretizam com esse espaço, já que esse bosque sempre é escolhido para a realização do sabá no decorrer dos últimos sete anos, desde o seu começo. Além das

[104] Na Wicca a palavra Tradição tem um significado diferente: é um conjunto específico de rituais, ética, instrumentos, liturgia e crenças. Resumindo, uma Tradição é um subgrupo específico dentro da Wicca. [...] A Wicca não é uma "tradição", mas sim uma religião que possui diversas Tradições. Cada Tradição tem sua própria estrutura, rituais, liturgias, mitos próprios que são passados de praticante para praticante. Mas todas elas seguem o mesmo princípio filosófico (PRIETO, 2000, p. 135).

[105] Única lei da Wicca, derivado do Dogma da Arte e dita o seguinte: "*Tudo o que fizeres, voltará em triplo para ti*".

[106] Comumente chamado de o dogma wiccano, Dogma da Arte ou Rede Wiccana, é um código que diz: "Faça o que desejar, sem a ninguém prejudicar".

relações de memória, também tencionamos entender a importância sagrada desse espaço para os organizadores do evento. Além da entrevista, outras fontes também foram analisadas: a literatura wiccana, através das obras *O Significado da Bruxaria* de Gerald Gardner[107], publicado em 1959; *O Poder da Bruxa* de Laurie Cabot[108], de 1989; *Wicca para todos* de Claudiney Prieto[109], lançado em 2009 em uma versão de e-book, distribuído gratuitamente à comunidade pagã e *A Dança cósmica das feiticeiras* de Starhawk[110], publicado em 1983. Também foram analisados os manuscritos medievais *De Tempora Ratione*, escrito pelo monge inglês Beda[111], de 725 d.C. e o *Vita Karoli Magni* do monge Einhard[112], de 820 d.C, por fim, também foi analisado o dicionário de mitologia teutônica de Jacob Grimm[113] *Teutonic Mythology*, publicado em 1882.

A roda do ano

Entre os principais rituais wiccanos estão os sabás[114], que são as celebrações anuais dos ciclos sazonais. A celebração desses sabás se dá através do que os wiccanos chamam de *A Roda do Ano*, pois cada sabá ocorre em um momento específico do ano enquanto a roda gira, até encerrar-se e começar outra vez no ano solar. A Roda do Ano é composta por oito festividades que são divididas em quatro sabás maiores: *Samhain, Imbolc, Beltane* e *Lammas*, com origem em antigos festivais celtas; e quatro sabás menores: *Yule, Ostara, Litha* e *Mabon*, originários de distintas celebrações pagãs europeias.

A famosa bruxa de Salem Laurie Cabot, afirma que o conceito da Roda do Ano se baseia na noção de que o tempo e o espaço são circulares e de grande relevância para estabelecer a ordem que os festivais sazonais ocorrem, pois:

> O estudo de Hartley Burr Alexander das cosmovisões ameríndias, The World's Rim, explica como o conceito das quatro direções como delimitação do grande círculo do horizonte obedece a uma certa lógica, fundamentada na estrutura vertical do corpo humano. A nossa

[107]GARDNER, Gerald B. *O Significado da Bruxaria*. São Paulo: Madras, 2003.
[108] CABOT, Laurie. *O Poder da Bruxa*. Rio de Janeiro: Carnpu, 1991.
[109] PRIETO, Claudiney. *Wicca para todos*. São Paulo: Alfabeto, 2009.
[110] STARHAWK. *A dança cósmica das feiticeiras*. Rio de Janeiro: Record, 1993.
[111] BEDA. De Tempora Ratione. In: *The Complete Works of Venerable Bede*. London: Whittaker and Co., 1843.
[112] EGINHARD. ST. GALL, Monk of. *Early Lives of Charlemagne*. Translated and edited by GRANT, A. J. London: Chatto & Windus, 1922.
[113] GRIMM, Jacob. *Teutonic Mythology*. London: George Bell and Sons, 1882.
[114] *Sabbath*, *Sabat*, *Sabbat* ou simplesmente "*sabá*" são as diferentes formas como essas celebrações são denominadas.

> compleição quadrangular reflete o nosso sentido corporal e também a nossa percepção do mundo físico. Por outras palavras, vemos naturalmente o espaço dividido em quatro partes: à frente, atrás, à esquerda, e à direita. Como forma espacial e visual, esse esquema é natural para se compreender a Terra e a passagem do tempo. As quatro direções — norte, leste, sul, oeste — são paralelas às quatro estações -- inverno, primavera, verão e outono, respectivamente. Conforme Pitágoras e outros filósofos gregos sustentaram, os números são símbolos de ordem; e assim, a Roda do Ano, com suas quatro divisões principais facilmente subdivididas por quatro pontos correspondentes, fornece a ordem das oito grandes festas da Terra e do Céu do ano das Bruxas[115].

Como afirma o historiador Janluis Duarte[116] os sabás tornaram-se conhecidos como os quatro grandes sabás da Wicca através da obra de Margaret Murray. Em O *Culto das Bruxas na Europa Ocidental*, Murray[117] relata que o período em que ocorriam as celebrações das bruxas era estabelecido entre os meses de maio e novembro, e tinham como os principais festivais, a primavera, com a véspera de maio (30 de abril), conhecido como *Roodmas* ou *Dia de Rood* na Grã Bretanha e *Walpurgisnacht* na Alemanha. O 31 de outubro conhecido como *All Hallow Eves*. No inverno, o dia de *Candlemas* em 02 de fevereiro e no verão, o *Gule de Agosto*, chamado *Lammas* na Grã-Bretanha, que ocorria no primeiro dia de agosto.

Quanto à definição da palavra *sabbath* para definir a celebração desses festivais, Murray[118] afirma ser desconhecida, além de atestar não possuir nenhuma ligação com qualquer cerimônia judaica. Mas que é possível ser uma derivação de *S'esbattre,* que significa *brincar* na língua portuguesa, como uma espécie de referência a alegria tão característica dos encontros das bruxas. Desta maneira, a primeira menção que Gardner faz às "quatro grandes ocasiões de rituais que as bruxas chamam de sabás[119]" em seu livro *O Significado da Bruxaria*, também se baseava na obra de Murray.

Entre as décadas de 1960 e 1970, surgiram os primeiros indícios dos quatro sabás menores como parte das celebrações da Wicca. E somente em 1980, passaram a ser publicados na literatura wiccana e definidos com os nomes pelos quais são conhecidos hoje. O solstício de inverno passou a ser chamado de *Yule*; o solstício de verão, *Litha*; o equinócio de primavera, *Ostara* e o de outono, *Mabon*. Sendo assim, a década de 1980 é

[115] CABOT, 1991, p. 130.
[116] DUARTE, Janluis. *Reinventando tradições*: Representações e identidades da bruxaria neopagã no Brasil. Tese de doutorado. Brasília: UNB, 2013, p.63.
[117] MURRAY, Margaret A. *O culto das bruxas na Europa ocidental*. São Paulo: Madras, 2003, p. 97.
[118] Ibid, p. 87.
[119] GARDNER, Gerald B. *O Significado da Bruxaria*. São Paulo: Madras, 2003, p. 79.

quando de fato a Roda do Ano é estabelecida pelos oitos sabás da Wicca: *Samhain*, *Yule*, *Imbolc*, *Ostara*, *Beltane*, *Litha*, *Lughnasadh* e *Mabon*[120].

Segundo Ronald Hutton[121], conforme citado por Duarte[122], nenhum povo do antigo paganismo deixou qualquer indício que confirme ter celebrado todos os oito festivais sistematizados pela Wicca, como afirma alguns wiccanos, sendo desta forma o calendário litúrgico da Wicca, uma colagem de celebrações sazonais que dividem o ano entre o ápice e o meio de cada estação.

Em relação à data em que os sabás ocorrem, seguindo o calendário originário do hemisfério norte, a ordem se dá por *Samhain* (31 de outubro), *Yule* (21 de dezembro), *Imbolc* (01 de fevereiro), *Ostara* (21 de março), *Beltane* (01 de maio), *Litha* (21 de junho), *Lughnasadh* (01 de agosto) e *Mabon* (21 de setembro). No entanto, ao tratar-se da celebração desses sabás no hemisfério sul, alguns praticantes escolhem inverter a ordem dessas celebrações para que possam fazer de acordo com as estações do hemisfério que se encontram.

Foi no final da década de 1990 que os wiccanos e pagãos brasileiros começaram a debater a importância de celebrar a Roda do Ano de acordo com as estações do hemisfério sul[123]. Porém, há aqueles que mesmo no sul optam por seguir a Roda pelo norte, baseado em argumentos como: a importância da egrégora[124]; a pouca diferenciação climática, por as estações não serem bem definidas no Brasil e por haver um paralelo com festividades cristãs populares nas datas aproximadas, como a Páscoa, as Festas juninas e o Natal. Dessa maneira, alguns wiccanos acreditam que comemorar essas festividades de acordo com o calendário da roda norte, possibilita a conexão com a egrégora das bruxas e bruxos originais, e ao mesmo tempo também em que outros praticantes estão celebrando no hemisfério norte.

A roda do ano wiccana, além de seu aspecto sazonal, também se baseia em uma narrativa mítica que através do Deus e da Deusa se expressa na natureza e em suas mudanças de acordo com as estações. Esse mito está relacionado ao conceito de sacrifício que é representado pelo Deus e sua descida ao submundo. Para Starhawk[125], o sacrifício na

[120] DUARTE, 2013, p. 65
[121] HUTTON, Ronald. *The Triumph of the Moon:* A history of modern pagan wicthcraft. New York: Oxford University Press, 1999.
[122] Ibid, p. 66.
[123] Ibid, p. 116.
[124] Egrégora é uma "energia" criada no plano astral a partir dos pensamentos ou das emoções das pessoas que se reúnem com uma certa finalidade. (DUARTE, 2013, p. 182).
[125] STARHAWK, 1991.

bruxaria não possui nenhuma semelhança pela maneira como é visto pelos cristãos, pois não há uma submissão a um poder externo ou envolve sofrimento, mas acreditam fazer parte do ciclo da vida.

> Crescimento, decadência, nascimento e morte, ocorrem na psique humana e no ciclo da vida. Cada um deve ser bem-vindo em seu tempo e estação adequados, pois a vida é um processo de constante mudança. O deus escolhe sacrificar a fim de permanecer na órbita da Deusa, dentro do ciclo do mundo natural e da união primordial e extática que cria o mundo. Prendendo-se a qualquer ponto da roda e recusando-se a dar lugar às mudanças, o ciclo seria interrompido; ela cairia para fora da órbita e perderia tudo. A harmonia seria destruída; a união seria rompida. Ele não estaria se preservando, mas negando seu verdadeiro self, sua paixão mais profunda, sua vera natureza. É de vital importância não confundir essa concepção de sacrifício a abnegação masoquista que é, frequentemente, pregada ideal por religiões patriarcais. Na Arte, o sacrifício da nossa natureza ou individualidade jamais é exigido. Pelo contrário, oferecemos sacrifícios à natureza[126].

Claudiney Prieto[127] em *Wicca para Todos* enfatiza a importância das relações entre o ser humano e a natureza através da celebração da Roda do Ano, como uma forma de compreender os mistérios dos Deuses.

> A Roda do Ano é vista como um ciclo ininterrupto de vida, morte e renascimento. Assim, reflete a passagem das estações do ano, bem como as mudanças interiores e exteriores provocadas por elas e a nossa própria ligação com o mundo. [...] Um Bruxo procura sempre se conectar com a Natureza em todas as suas manifestações, não só observando, mas também sentindo o fluxo dela em nós e as mudanças provocadas na vida cotidiana através dela. Os Mistérios da Deusa e do Deus e seus diferentes aspectos estão contidos em cada estação. A Roda do Ano simboliza a história ancestral da Deusa e o ciclo de morte e renascimento do Deus, seu Filho e Consorte[128].

O mito de sacrifício do Deus em torno do ano solar celebrado pelos wiccanos, é uma maneira de fazê-los estar em harmonia com a natureza, estando associado ao pensamento mítico e em como esse mito se expressa em suas vidas, seja no plano físico ou espiritual. As narrativas míticas, como aponta Morin[129] são:

> [...] a origem do mundo, a origem do homem, o seu estatuto e a sua sorte na natureza, as suas relações com os deuses e os espíritos. Mas os mitos

[126] Ibid, p. 44.
[127] PRIETO, 2009.
[128] Ibid, p. 68.
[129] MORIN, Edgar. *O método*: o conhecimento do conhecimento. São Paulo: Europa-América, 1986..

> não falam só da cosmogênese, não falam só da passagem da natureza à cultura, mas também de tudo o que concerne a identidade, o passado, o futuro, o possível, o impossível, e de tudo o que suscita a interrogação, a curiosidade, a necessidade, a aspiração. Transformam a história de uma comunidade, cidade, povo, tornam-na lendária, e mais geralmente, tendem a desdobrar tudo que acontece no nosso mundo real e no nosso mundo imaginário para os ligar e os projetar juntos no mundo mitológico[130].

Portanto, partindo dessa análise, a relação desse mito primordial da Wicca com os seus praticantes pode ser percebida também a partir da identidade criada pelos wiccanos com a natureza e em como as mudanças que ocorrem no mundo natural se refletem em suas vidas, que também são marcadas pelo ciclo de vida, morte e renascimento, fazendo a energia da natureza habitar dentro deles e os levando a compreender o mundo a sua volta. Para Mircea Eliade[131] o mito como narrativa:

> [...] conta uma história sagrada; ele relata um acontecimento ocorrido no tempo primordial, o tempo fabuloso do "princípio". Em outros termos, o mito narra como, a graça às façanhas dos Entes Sobrenaturais, uma realidade passou a existir, seja uma realidade total, o Cosmo, ou apenas um fragmento: uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento humano, uma instituição[132].

O mito é uma narrativa de "criação" e também a maneira de relatar o ato dos Entes sobrenaturais e a manifestação dos seus poderes sagrados, tornando-se um exemplo a ser seguido pelas atividades humanas significativas[133]. Além disso na Wicca, essa manifestação sagrada dos poderes divinos ocorrem com o nascer, morrer e renascer da natureza e do próprio Deus.

Ostara e o Equinócio de primavera

Ao buscar informações sobre *Ostara*, a deusa que nomeia o sabá de equinócio de primavera wiccano, a primeira documentação em que há uma referência relacionada a essa deusa é um tratado teológico e cosmológico do monge inglês Beda, o venerável. Esse tratado é chamado de *De Tempora Ratione* e foi escrito no medievo em 725 d.C., no qual seu capítulo XV ao falar sobre os meses ingleses, aparece o nome de uma deusa chamada

[130] Ibid, p. 150.
[131] ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. São Paulo: Perspectiva, 2007.
[132] Ibid, p. 11.
[133] Ibid, p. 12.

Eostre. Embora sejam breves as palavras de Beda sobre essa deusa, o período pascal é relacionado com as festividades antigas que eram dedicadas a essa divindade.

> Antigamente, o povo inglês – pois não me parece apropriado falar sobre a observância do ano por outras nações e ainda assim silenciar sobre o curso da Lua em minha nação. Assim, à maneira dos gregos e dos romanos [os meses] tiram seu nome da lua. Pois a Lua é chamada mona e o mês monath. O primeiro mês que os latinos chamam de janeiro, é Giuli; Fevereiro é chamado de Solomath; Março, Hrethmonath; Abril, Eosturmonath; Maio, Trimilchi; junho, Litha; julho também Litha; Agosto, Weodmonath; Setembro, Halegmonath; Outubro, Winterfilleth; Novembro, Bloodmath; Dezembro, Giuli, o mesmo nome pelo qual janeiro é chamado. [...] Eosturmonath tem um nome que agora é traduzido como "mês pascal", e que já foi chamado pelo nome da deusa Eostre, cujas festas de honra eram celebradas neste mês[134].

Segundo Belmaia[135], a palavra *Eosturmonath* ao ser traduzida do germânico antigo pode originar-se de duas palavras: *monath*, que significa "mês" e *eostur*, em referência a Eostre, já que o mês de abril era em sua homenagem. Desta forma, o mês de abril, que demarca o começo da primavera no hemisfério norte, havia se transformado no mês da páscoa conforme Beda havia compreendido.

O *De Tempora Ratione*, embora seja a mais famosa e importante documentação antiga a referenciar essa deusa, não é o único. Ainda que não faça referência direta a Eostre, no século IX o monge Einhard[136] também registrou informações sobre o mês de abril no *Vita Karoli Magni* (A vida de Carlos Magno). Einhard foi incorporado à Corte e atuou como conselheiro e servidor do rei, além de ter escrito sua biografia. Nesse escrito o mês de abril é chamado de *Eostermonath* pelos saxões, assim como também foi descrito por Beda.

Séculos mais tarde, a proposição de Beda sobre Eostre é defendida por Jacob Grimm em sua obra *Teutonic Mythology* de 1882. Nessa obra mitológica, Grimm (1882) relata a existência de um antigo culto a uma deusa chamada Ostara. Em sua época os alemães chamavam o mês de abril de *Ostermonath* e *Ôstarmânoth*. Grimm (1882) enfatiza a possibilidade do culto à Ostara ter permanecido tão enraizado, ao ponto dos cristãos tolerarem o seu nome ao mantê-lo para designar uma de suas maiores festividades. Em

---

[134] BEDA. De Tempora Ratione. In: *The Complete Works of Venerable Bede*. London: Whittaker and Co., 1843 Capítulo XV, tradução nossa.

[135] BELMAIA, N. A. W. *De Eostre a Easter*: a ressignificação de um culto pagão na Inglaterra medieval? In: Tempos Históricos. Edunioeste, vol. 20, 2016. pp.89-116.

[136] EGINHARD. ST. GALL, Monk of. *Early Lives of Charlemagne*. Translated and edited by GRANT, A. J. London: Chatto & Windus, 1922.

relação aos povos nórdicos, Grimm (1882) destaca que não houve qualquer associação da páscoa (*pâskir*) à Eostre, pois nunca adoraram nenhuma deusa de nome Eostre, Ostara ou Austra, e caso tenha existido, o culto foi extinto sem deixar vestígios.

No entanto o primeiro nome a aparecer é *Eostre* (com Beda) e não *Ostara*. Ostara é um nome mais tardio que aparece com Grimm e ambos os nomes significam "amanhecer". Para Belmaia (2016), Ostara seria o cognato da deusa anglo-saxã Eostre e ambas estão associadas ao amanhecer devido o sol nascer no leste, pois o nome de Eostre está ligado etimologicamente as palavras *est* e *ost* (leste), as quais possuem cognatos nas línguas germânicas.

Os neopagãos e wiccanos celebram o sabá de Ostara no equinócio de primavera que ocorre em 21 de março, no hemisfério norte e em 21 de setembro, no hemisfério sul. É um momento marcado pela renovação, pelo florescer e pelo amor e união do Deus e da Deusa, uma época de equilíbrio das forças da natureza. É o período do ano solar que os campos estão prontos para o plantio das sementes, pois como bem define Prieto:

> Em Ostara a Deusa se apresenta como a Donzela da Primavera e o Deus como um jovem Caçador ou Guerreiro. Sua união será consumada em Beltane onde a Deusa como a Terra e o Deus como o Sol trarão a germinação das sementes plantadas na época da Primavera após se unirem[137].

No entanto, embora o sabá carregue o nome de Ostara, outras deusas primaveris também podem ser honradas nesta celebração, como as deusas gregas Afrodite e Perséfone, a deusa egípcia Hathor, entre outras. Ostara é um momento do ano mágico das bruxas que também é caracterizado pela fertilidade, e uma de suas tradições é pintar ovos com cores e símbolos de acordo com os desejos e depositá-los entre arbustos e árvores, pois o ovo também significa fertilidade e "representa a semente de nossos sonhos e desejos que quando deixada sobre a Terra germinará nos concedendo bênçãos[138]".

Embora não se tenham muitas informações sobre a Deusa Ostara nos tempos antigos e sobre o seu culto, com exceção do que foi fornecido por Beda e muito posteriormente por Grimm. No mundo contemporâneo, diversas são as representações que se encontram sobre essa deusa e a sua influência na Wicca, através de imagens e pinturas que a representam como uma jovem cercada por flores e animais. Também é

[137] PRIETO, 2009, p.78.
[138] Ibid, p.78.

propagado o mito de Ostara e à sua relação com os ovos e coelhos, como uma espécie de sobrevivência pagã até os dias atuais em serem simbolizados na páscoa cristã pelo coelho da páscoa e os ovos de chocolate. No mito, Ostara transformou um pássaro em uma lebre e ao não conseguir mais voar e cantar, o pássaro ficou muito triste e só conseguiu ser transformado novamente em lebre na outra primavera, momento de mais força e poder da deusa. Como agradecimento, a lebre colocou ovos coloridos em homenagem a Ostara. Além do mais, diversos são os motivos e histórias que justificam o porquê da deusa ter transformado o pássaro em uma lebre, sendo todas posteriores a Grimm. Entre as descrições dessa deusa, muitas possuem origem em elementos que foram retratados no século XIX e que permanecem até os tempos atuais. Cabot nos revela alguns traços de como esses elementos estão presentes na representação dessa deusa, desta forma:

> Nessa época do ano, os antigos povos tribais da Europa homenageavam Ostera, ou Esther, a Deusa da Primavera, que segura um ovo em sua mão e observa um coelho pulando alegremente em redor de seus pés nus. Ela está de pé sobre a terra verde; usa flores primaveris nos cabelos. As Bruxas esvaziam ovos e pintam-nos com cores brilhantes, fazendo talismãs para a fecundidade e o sucesso na próxima estação do verão. Iniciamos nossos jardins de flores, legumes e ervas que desempenharão um papel importante em nossos rituais, feitiços e poções[139].

No aspecto de donzela primaveril, com flores em seus cabelos, vestes esvoaçantes e angelicais, sempre cercada por animais que a simbolizam (como os pássaros, coelhos e lebres), em contato com a natureza, em jardins e bosques, além da presença dos ovos e das cores que representam o despertar da primavera, assim são constituídas as diversas imagens produzidas sobre Eostre e Ostara a partir do século XIX.

Dançando para florescer

Não é possível definir o momento exato em que a Wicca começou a ser praticada em Natal, já que a mesma afinal de contas, é uma religião que possibilita a prática solitária dos bruxos e a autoiniciação, sendo assim, havendo a possibilidade de muitas pessoas terem tido contato com a Wicca sem ter se revelado a outras pessoas. No entanto, entre os

[139] CABOT, 1991, p. 136.

praticantes que se revelaram publicamente, a antropóloga Elisete Schwade[140] analisou etnograficamente grupos de bruxas na cidade de Natal em fins dos anos 1990, participando dos rituais da Roda do Ano, realizada por mulheres wiccanas. Porém, entre os praticantes que permanecem na Wicca ou no paganismo até os tempos atuais, o ano marcante para o começo da Wicca nessa cidade é os anos 2000, com o estabelecimento da *Abrawicca* (Associação Brasileira de Arte e Filosofia da Religião Wicca) — um dos primeiros movimentos wiccanos a acontecer em Natal, fundado em Brasília pela sacerdotisa Mavesper Cy Ceridwen. Os encontros eram realizados em uma casa localizada no bairro Alecrim, zona leste da cidade, casa essa que pertencia a uma sacerdotisa wiccana a qual o nome não será identificado. Era nesses espaços que ocorriam diversas palestras e rituais, sendo que em 2005, houve uma interrupção nas atividades da Abrawicca em Natal.

Após essa ruptura, pequenos grupos de estudo começaram a se formar nos parques ecológicos da cidade, como no Parque das Dunas e no Bosque das Mangueiras. Através desses encontros, pequenos *covens*[141] foram formados, além de ocorrerem diversos encontros onde se pode conversar sobre assuntos relacionados à bruxaria e ao paganismo. Esses encontros eram constituídos não somente por praticantes da Wicca, mas também por pessoas de outras vertentes do paganismo. Em 2010, houve o início das atividades do *Encontro Social Pagão* - ESP, através do sacerdote da religião *Àsatrú Vanatrú*[142], Antônio Vitorino, e posteriormente em 2011, passou a ser organizado por Verena Vianna, terapeuta holística e estudante do ocultismo. Diversos grupos de estudo foram criados como o *Ventre Negro*, *A Casa dos Mistérios* e o *Espelho Negro*, os quais reuniam diversas pessoas praticantes e simpatizantes da Wicca e das religiões pagãs.

Em 2016, houve o início de dois importantes eventos na cidade: o *Dia Mundial da Deusa*, que ocorreu no dia 04 de setembro e é um evento mundial que surgiu em 2014, com a finalidade de unir pessoas em todo o mundo para cultuar a Deusa e celebrá-la. No Brasil, esse encontro foi uma iniciativa do sacerdote Claudiney Prieto. Outro evento que ocorreu foi o *Encontro Regional de Bruxos*, que ocorre no primeiro domingo de cada mês em diversas cidades do Brasil.

---

[140] SCHWADE, Elisete. *Deusas Urbanas*: Encontros, experiências e espaços neo-esotéricos no Nordeste. Tese de Doutorado, São Paulo: PPGAS/USP, 2001, p. 180.
[141] Grupos formados por bruxos para a realização conjunta de rituais.
[142] Religião reconstrucionista, que busca reviver as práticas pagãs dos Vikings da Escandinávia medieval.

Atualmente, o grupo de estudos que permanece ativo na cidade é o *Espelho Negro*, que também encontra-se *online* através da rede social *Facebook*. Ademais, os encontros que ainda ocorrem na cidade, são o Dia Mundial da Deusa, o Encontro das Fadas e o Dançando para Florescer, além de outros encontros que podem ocorrer aleatoriamente, sem datas específicas. Tratando-se do *Dançando para Florescer*, o mesmo é um evento que começou a correr em 2012 por intermédio de Danilo Nobre, praticante de bruxaria; Klaus Eduardo, sacerdote wiccano; Chris Nóbrega, sacerdote da tradição *Green Faerie* e Marcelo Leal, sacerdote da tradição de bruxaria germânica *Wanen*. O Dançando para Florescer surgiu de um sonho que Danilo Nobre teve, no qual celebrava Ostara em volta de uma mangueira. A partir desse sonho, surgiu a ideia de reunir os pagãos de Natal para celebrar o equinócio de primavera, através da dança circular e do compartilhamento de conhecimentos por meio de palestras, contribuindo para o crescimento espiritual da comunidade pagã natalense.

Dessa maneira, surgiu o Dançando para Florescer ocorrendo pela primeira vez em 2012 no Bosque das Mangueiras, um centro de atividades ambientais e parte integrante da SEMURB (Secretaria Municipal de Meio Ambiente e Urbanismo), pertencente à Prefeitura do Natal e administrado em parceria com a Universidade Potiguar – UnP. É um evento que já chegou a reunir até mais de cem pessoas, e além das palestras, também ocorrem diversas dinâmicas, como oficinas e jogos que estejam associados ao mito de Ostara, além de feirinha de artesanato e artigos esotéricos. No decorrer dos sete anos, palestrantes de outros estados também passaram a participar desse evento.

O Dançando para Florescer ocorre anualmente no mês de setembro e sempre foi realizado exclusivamente no Bosque das Mangueiras. Na tentativa de compreender as relações de memória com esse espaço, entrevistamos um dos organizadores do evento, o sacerdote wiccano Klaus Eduardo, que chegou a conhecer a Wicca em 2001 e após um período interrompido, voltou a praticá-la em 2004 até os dias atuais. E esse sacerdote possui um *coven* desde 2008, voltado ao culto dos deuses gregos.

Maurice Halbwachs[143] concebe a memória através de seu caráter coletivo, pois nossas lembranças são coletivas por serem lembradas pelos outros, mesmo em situações em que acreditamos estar sozinhos, pois nunca estamos sós por vivermos em grupos.

[143] HALBWACHS, Maurice. *A Memória Coletiva*. São Paulo: Revista dos Tribunais LTDA, 1990, p. 26.

Portanto a memória coletiva sempre será uma memória de grupo e as testemunhas servem para reforçar, enfraquecer e completar o que já sabemos sobre o evento ou situação buscada em nossa memória.

Em um espaço religioso, sempre haverá relações entre as lembranças de um grupo religioso com os lugares que remetem ao culto e à sua religiosidade, pois a separação entre os mundos sagrado e profano se realiza materialmente no espaço e é através das formas simbólicas que a religião se expressa nesses espaços sagrados, que também permite que essas memórias existam[144]. Ao questionar Klaus sobre a sua conexão com o Bosque das Mangueiras para a realização desse evento, o sacerdote nos respondeu que:

> K.E - Como houve um sonho de Danilo sobre a árvore do bosque, acreditamos que ali seria um lugar especial para criação e realização do evento. O incrível que ao passar dos anos tentamos muito conseguir modificar o espaço, mas não houve sucesso, dessa forma foi percebido uma energia sagrada de ligação com os Deuses e o evento, pois nunca conseguimos modificar o local da realização deste evento. (EDUARDO, 2019).

Ainda em relação ao Bosque das Mangueiras, Klaus nos relatou que por um tempo era comum os wiccanos e pagãos realizarem eventos no Parque da Cidade[145], até ocorrer a destruição do local onde junto aos outros pagãos que faziam parte dos encontros, cultuavam os deuses em uma área que pertencia a empresa de construção civil Ecocil e que também era uma reserva ambiental. Klaus ainda relata que, depois desse acontecimento, surgiram algumas dificuldades para encontrar lugares, até serem acolhidos pelo Bosque das Mangueiras e terem a permissão da prefeitura para realizar anualmente o Dançando para Florescer no local, entre outros eventos. Nas palavras de Klaus (2019) "O Bosque das Mangueiras nos abraçou e com todo o seu amor e carinho, fez criar uma atmosfera mágica e maravilhosa.".

Ao ser questionado sobre já ter ocorrido alguma interferência durante a realização do Dançando no Bosque das Mangueiras, por meio do público não pagão que frequenta o bosque, Klaus afirmou que:

> K.E - Não, pelo contrário. Notamos uma integração muito positiva entre o evento e os visitantes do parque, inclusive nos últimos eventos houveram perguntas sobre o que era o evento, para que estava sendo

[144] Ibid, p. 157.
[145] O *Parque da Cidade* Dom Nivaldo Monte é um parque urbano localizado em Natal, no Rio Grande do Norte.

> realizado. E quando souberam que era algo ligado a natureza e ao sagrado, muitos elogiaram o evento. A administração do bosque sempre foi bem liberal quanto a realização do evento nesse espaço. Até porque o Dançando sempre ajudou e ajuda o bosque através de doações (EDUARDO, 2019).

Sendo assim, por meio das informações obtidas com esse sacerdote wiccano, foi possível entender a relação tanto de memória, como sagrada, que há entre ele e os outros organizadores do evento, afinal, considerando a resistência que houve em tentar mudar o local do evento e nunca terem conseguido, possuindo assim uma ligação com esse espaço, fazendo-os sentirem-se acolhidos pelo Bosque e por toda a importância que há para a realização do evento.

Os wiccanos também acreditam que através da prática religiosa contínua em um espaço, é possível fazer com que os bruxos criem uma ligação com aquele determinado espaço onde há a repetição do sagrado, criando uma espécie de entidade do espaço. Para Mircea Eliade "todo espaço sagrado implica em uma hierofania, uma irrupção do sagrado que tem como resultado destacar um território do meio cósmico que o envolve e o torna qualitativo diferente" [146].

A hierofania consagra um determinado espaço e a sua repetição o transforma, tornando-o singular em relação ao espaço profano em volta. E essa repetição, tornando um lugar sagrado, pode ser percebida na Wicca através dos bosques e reservas ambientais que são utilizados por seus praticantes, já que na maioria das vezes são escolhidos para fazer os seus eventos e práticas religiosas, muitas vezes criando um elo sagrado com esses espaços, como é o caso de alguns wiccanos de Natal com o Bosque das Mangueiras.

Considerações finais

A Roda do Ano wiccana possui diversas multiplicidades. Embora seja a principal ritualística wiccana, em toda a sua formação teve modificações até ser definida como é praticada nos tempos de hoje. Diversas celebrações sazonais de culturas europeias distintas a formaram, definindo-a. No hemisfério sul, a roda passou por mudanças, invertendo-se para poder ser celebrada de acordo com o curso da natureza dos praticantes que habitam o sul da Terra, mesmo que ainda tenham aqueles que priorizem seguir a roda original.

[146] ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano.* São Paulo: Martins Fontes, 2012, p. 30.

O mito da roda do ano, na crença wiccana, influencia não apenas as mudanças na natureza, mas também no curso de suas próprias vidas no decorrer do ano solar e a celebração de Ostara traz diversos significados para a vida dos wiccanos, como a renovação, a fertilidade, o renascer e o florescer, além de ser uma época de semeação dos desejos. Ademais através desse simbolismo, o Dançando para Florescer em Natal, um dos principais eventos pagãos da cidade, foi possível compreender a sua importância espiritual e sagrada para a comunidade pagã natalense, pela profunda ligação que esse rito religioso possui com o Bosque das Mangueiras, tornando-se para os wiccanos um espaço sagrado, de apoio e conexão para os bruxos natalenses.

Referências bibliográficas

BELMAIA, N. A. W. *De Eostre a Easter*: a ressignificação de um culto pagão na Inglaterra medieval? In: Tempos Históricos. Edunioeste, vol. 20, 2016. p.89-116.

DUARTE, Janluis. *Reinventando tradições*: Representações e identidades da bruxaria neopagã no Brasil. Tese de doutorado. Brasília: UNB, 2013.

ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. São Paulo: Perspectiva, 2007.

_____. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

HALBWACHS, Maurice. *A Memória Coletiva*. São Paulo: Revista dos Tribunais LTDA, 1990.

HUTTON, Ronald. *The Triumph of the Moon:* A history of modern pagan wicthcraft. New York: Oxford University Press, 1999.

MORIN, Edgar. *O método*: o conhecimento do conhecimento. São Paulo: Europa-América, 1986.

MURRAY, Margaret A. *O culto das bruxas na Europa ocidental*. São Paulo: Madras, 2003.

SCHWADE, Elisete. *Deusas Urbanas*: Encontros, experiências e espaços neo-esotéricos no Nordeste. Tese de Doutorado, São Paulo: PPGAS/USP, 2001.

Fontes:

BEDA. De Tempora Ratione. In: *The Complete Works of Venerable Bede*. London: Whittaker and Co., 1843.

CABOT, Laurie. *O Poder da Bruxa*. Rio de Janeiro: Carnpu, 1991.

EDUARDO, Klaus. Entrevista realizada em Natal-RN no dia 31 de Outubro de 2019. Entrevista concedida a Kallyne Fabiane Pequeno de Araújo.

EGINHARD. ST. GALL, Monk of. *Early Lives of Charlemagne*. Translated and edited by GRANT, A. J. London: Chatto & Windus, 1922.

GARDNER, Gerald B. *A bruxaria hoje*. São Paulo: Madras, 2003.

_____. *O Significado da Bruxaria*. São Paulo: Madras, 2003.

GRIMM, Jacob. *Teutonic Mythology*. London: George Bell and Sons, 1882.

PRIETO, Claudiney. *Wicca – a religião da Deusa*. São Paulo: Gaia, 2000.

_____. *Wicca para todos*. São Paulo: Alfabeto, 2009.

STARHAWK. *A dança cósmica das feiticeiras*. Rio de Janeiro: Record, 1993.

De "Mata da Alma" a Conjunto Pirangi: um estudo sobre a atuação da COHAB/RN, em fins da década de 1970, na edificação de conjuntos habitacionais

Luiz Soares pessoa Junior[147]

Resumo

O presente trabalho tem como objetivo estudar a COHAB/RN pela sua atuação na edificação do conjunto habitacional pirangi enquanto interlocutora de ações e soluções em sua relação com mutuários de conjuntos habitacionais e a Prefeitura de Natal, na segunda metade de 1970. A pesquisa está em fase de execução e é objeto da dissertação do mestrado do pesquisado, realizada através do uso de fontes documentais oficias da entidade, principalmente, atas da diretoria, atas de assembleia geral e atas do conselho central da antecessora FUNDHAP para compreensão do funcionamento interno da empresa devido seu teor mais decisório. Além disso, a pesquisa se propõe a utilizar da história oral para construir uma narrativa das pessoas que colaboraram com a expansão urbana de Natal e para a resolução de problemas dos conjuntos. Apresentamos nesse momento, uma parte vital desse trabalho mais amplo na qual é discutida a participação da COHAB/RN no que tange sua função para o governo do estado e perante as demandas populares. Pressupõe-se que essa companhia tinha como atividade a construção de conjuntos habitacionais, agindo dentro das conformidades estabelecidas pelo Banco Nacional de Habitação, BNH, que lhe emprestava recursos para as edificações que seriam financiadas aos moradores, mutuários. Entretanto, ao analisarmos a documentação oriunda da COHAB/RN temos percebido uma variedade de atuações muito mais amplas. Com uma constante participação desta companhia de habitação em responder demandas populares dos moradores representados pelos centros comunitários dos conjuntos habitacionais em pedidos muito variados entre se. Podemos citar, como solicitações dos cidadãos: a instalação de paradas de ônibus; resolução de problemas entre vizinhos; e até

[147] Mestrando, pós-graduação em História, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, CAPES, Soares.pessoa@hotmail.com, http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.do?metodo=apresentar&id=K8729364J6

funcionários atuando dentro de postos policiais, postos de saúde e até escolas de 1° grau. Todas essas facetas de sua operação estavam além do que se supunha e eram realizados para conjuntos já entregues com uma boa margem de tempo.

Palavras chave: Habitação; Conjunto habitacional; COHAB/RN; BNH

Introdução

Esta pesquisa propõe-se a estudar a Companhia de Habitação Popular do Rio Grande do Norte, COHAB/RN, pela sua atuação na edificação do conjunto habitacional Pirangi como interlocutora de ações e soluções em sua relação com mutuários de conjuntos habitacionais e a Prefeitura de Natal, na segunda metade de 1970. Como entidade responsável pela atuação estadual no âmbito das políticas públicas habitacionais no estado do Rio Grande do Norte, a COHAB/RN desempenhou um papel central na expansão urbana da cidade de Natal ao construir conjuntos habitacionais populares como solução à crise de habitação existente. Entretanto, sua participação como entidade representativa do poder público não aconteceu isoladamente, a companhia atuava dentro do contexto e das políticas nacionais do BNH, Banco Nacional da Habitação, com o controle do governo federal durante a Ditadura Militar. A empresa atuava e realizava ações que foram além de somente edificar conjuntos, tendo construído e participado, ativamente, para garantir o funcionamento de escolas, postos de saúde e postos policiais na cidade do Natal, principalmente.

Este artigo é parte de uma pesquisa que está sendo realizada no Programa de Pós-Graduação em História da UFRN, Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Queremos explicitar que se trata de pesquisa que está em andamento e que não possui, ainda, maiores resultados do que os que serão escritos abaixo. Trata-se de uma parte de uma dissertação de mestrado baseada, principalmente, em seu projeto e nos primeiros raciocínios conquistados com as aproximações com as fontes. Pretendemos, portanto, expor em linhas mais amplas o estudo como um todo em conjunto com uma narrativa que exponha o que se conquistou até então.

Em 05 de maio de 1971 durante grande solenidade de posse do novo Presidente da FUNDHAP, Fundação de Habitação Popular do Estado do Rio Grande do Norte, Sr. Jorge Ivan Cascudo Rodrigues, o Governador do Estado do Rio Grande do Norte, Cortez

Pereira, mostra-se otimista e tranquilo com a escolha e mudança da presidência da fundação, presidida até recentemente pelo Dr. José Dias de Souza Martins. Mencionou ainda, o governador, que em diálogo com a alta cúpula do BNH, Banco Nacional da Habitação, novos contratos o deixavam com boas perspectivas para o futuro habitacional do estado. Logo após, tomando a palavra o Sr. Jorve Irvan, nesse dia e evento solene, disse "pausadamente" que sua primeira medida seria a transformação da FUNDHAP em COHAB-RN. A matéria do Diário de Natal traz, no mesmo dia desse ato de empossamento na sua capa do jornal, entrevista realizada com o novo presidente da fundação estadual em que ele explica que por motivos de melhor adequação as "dinâmicas" do BNH e por ser a FUNDHAP única fundação atuante no sistema habitacional naquele momento era desejosa a mudança para uma sociedade de economia mista, que ocorreria para uma formatação de melhor atuação e indicada pelo próprio BNH.[148]

Assim surgia a COHAB-RN, Companhia de Habitação Popular do Estado do Rio Grande do Norte, ela adentrou a vida do povo norte riograndense tendo como herança os feitos, bens e funcionários da sua predecessora, FUNDHAP. Oficialmente, a nova sociedade de economia mista do estado só iria ser constituída em data de 21/10/1971 pela Lei Estadual 4.004 publicada no diário oficial do estado no dia 23/10/1971, apesar da lei ter lhe dado o molde de sua feitura, foi a Primeira Assembleia Geral da COHAB que lhe daria forma efetivamente. Realizada em 19/11/1971, tamanha era a dedicação do Governador Cortez Pereira que ele mesmo realizava a presidência da Assembleia e tamanha era sua vontade de realizá-la que, apesar de ser Governador em exercício e ser acionista majoritário, como Governador, decidiu por ser nomeado no documento de forma mais humilde e singela, como Professor Cortez Pereira. Curiosidades a parte, é desse momento em diante que o Rio Grande do Norte passou a fazer parte de uma nova etapa no processo habitacional brasileiro. A aceitação de sua transformação em empresa de economia mista foi lhe possibilitar continuar atuando dentro do SFH, Sistema Financeiro de Habitação, ao qual a FUNDHAP já era integrada, mas não mais era do agrado da estrutura financeira habitacional do que o governo federal estava formatando para o país.

[148] Cf. jornal Diária de natal, "FUNDHAP: Cascudo foi empossado hoje." de 06/05/1971.

Em 1976, foi lançado o projeto do Conjunto Pirangi pelo governo como a construção de habitações populares de maior envergadura do estado até então. Um projeto audacioso financeiramente, por fazer parte do maior empréstimo realizado pelo BNH, e mais amplo arquitetonicamente por ter nove modelos de habitações diferentes, respondendo parcialmente às críticas de que as casas eram muito similares. A sua construção ocorre, principalmente, ao longo dos próximos dois anos, em três etapas de construção e lançamento. Pelo ano de 1977 e 1978, a terra situada à margem esquerda da estrada entre Natal e Eduardo Gomes[149] e denominada "Mata das Almas" foi tendo sua terra sulcada, terraplanada e concretada. Ali o estado foi reunindo não só materiais, homens e maquinas, mas também sonhos, desejos e esperanças pela nova vida, nova casa e novos rumos.

Ao mesmo tempo em que a COHAB/RN participava da construção do espaço e da vida de mais potiguares, o seu dia a dia administrativo era bem amplo e diversificado. Desde comparecer em eventos nacionais para palestrar até serem convidados para atuar em projetos distantes do Rio Grande do Norte, uma característica que se torna assídua no meio das tantas desempenhadas por essa companhia, é a de atuar na resolução de problemas de várias ordens dentro dos conjuntos habitacionais, mesmo daqueles já entregues. O conjunto Cidade da Esperança, cuja a última foi entregue etapa em 1975, detinha um centro comunitário muito ativo em solicitação de pedidos que em sua maioria eram atendidos. As exigências eram variadas, mas no geral focavam-se na vida dos cidadãos que habitavam aquele conjunto, portanto, pediam novas paradas de transporte urbano, linhas de transporte, calçamentos, asfaltos, construções de mais aparelhos comunitários e até problemas com vizinhos conflituosos. Diante disso, questionamos qual foi a atuação da COHAB/RN na transformação do espaço urbano pela edificação do Conjunto Pirangi como interlocutora de ações e soluções em sua relação com o BNH, mutuários e prefeitura de Natal na segunda metade de 1970?

A problemática em questão é o nosso ponto de partida e de maior amplitude de nossos questionamentos sobre o objeto de nosso estudo. Ele está diretamente associado ao nosso objetivo principal que é: analisar a atuação da COHAB/RN na transformação do espaço urbano, por meio do estudo de caso relativo à edificação do conjunto habitacional

[149] Nome do Município de Parnamirim entre 1973 a 1987.

Pirangi como interlocutora de ações e soluções em sua relação com o BNH, mutuários e a Prefeitura de Natal, na segunda metade de 1970. Para que seja possível cumprimos o nosso objetivo principal, elencamos três objetivos específicos ou secundários, que são: entender o funcionamento da COHAB/RN e sua inserção na estrutura das políticas públicas habitacionais no final da década de 1970, como agente do governo estadual submetido à ingerência do BNH e solucionando problemas municipais; perceber, através da avaliação da construção do conjunto habitacional Pirangi, como ocorria à construção de um conjunto habitacional em Natal/RN pela COHAB/RN nas manchetes, nos ofícios e na voz daqueles que a construíram; compreender as consequências e resultados das ações da companhia como agente estatal promotora de políticas habitacionais e sua participação na solução de demandas dos conjuntos habitacionais pós entrega das chaves, pelos ofícios e voz daqueles que atuavam na empresa estatal. Esses, por tanto, são nossos objetivos, principal e específicos, que pretendemos averiguar para a constituição de nossa narrativa ao longo de nossa dissertação.

Para a resolução do problema que estamos propondo, a metodologia empreendida, suas fontes, o recorte espacial e temporal são afetados pelos objetivos pretendidos pela pesquisa. Desta maneira, a escolha pelo conjunto habitacional Pirangi é feita pela sua relevância até aquele momento e pela existência de fontes documentais que permitam seu estudo. Utilizaremos como fontes documentais que estão presentes nos arquivos da DATANORTE, Companhia de Processamento de Dados do estado do Rio Grande do Norte, entidade que incorporou a COHAB/RN em 1995 e que possui os documentos da extinta companhia. De seu acervo pretendemos utilizar: os projetos urbanísticos e arquitetônicos do conjunto habitacional; plantas baixas das casas e conjunto; documentos de aquisição dos terrenos; registros cartoriais; relatórios dos técnicos da companhia; atas internas diversas. Para um melhor entendimento do funcionamento do BNH será verificado sua legislação e resoluções que tenham tido um impacto na edificação do Conjunto Pirangi. Pretendemos utilizar como forma de confirmação das informações internas os periódicos do Diário de Natal e O Poti, ambos facilmente acessíveis pela Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional Digital do Brasil. Por fim, objetivamos realizar história oral com ex-funcionários da COHAB/RN envolvidos na execução do conjunto realizando o total cruzamento das fontes para melhor compreender essa entidade e suas relações e realizações.

Com relação aos três objetos específicos, consequentemente para o principal também, as Atas internas serão de extrema importância. O total de atas existentes é muito diverso e tratam de situações bem diferentes em momentos diferentes. É necessário salientar que a COHAB/RN foi uma sociedade de economia mista, isso quer dizer que essa entidade é regida por leis e normas especificas que interferem em sua organização interna e burocracia, isso sem levar em consideração que, sendo igual qualquer outra empresa, ela possuía uma cultura empresarial própria. Por tanto, as atas as quais mencionamos são documentos oficiais da empresa e que, normalmente, são registrados determinados acontecimentos por exigência legal de sua criação, guarda e registro, em alguns casos, em órgão de controle comercial externo. Sendo assim, os vários diretores da extinta companhia tinham necessariamente que, por exemplo, registrar Ata de Assembleia Geral em junta de comércio do Estado devido obrigação legal.[150] Abaixo, expomos brevemente alguns comentários sobre algumas dessas atas para que seja compreensível ao leitor, tanto o porquê de seu uso, como o seu potencial explicativo.

As atas do conselho central da FUNDHAP são documentos que pertencem à esfera de maior poder decisório da entidade que posteriormente irá compor a COHAB/RN, tendo entre seus membros, usualmente, indicações realizadas diretamente pelo governador do estado e o presidente da FUNDHAP como um de seus membros. Essas atas facilitam a compreensão do funcionamento administrativo pré-existente e herdado pela COHAB/RN, tanto no quesito funcionamento interno de sistemática de apreciação de relatórios para futuras construções, indicação de viagens da diretoria para fechamento de contratos de obras e da estrutura formada que leva do financiamento com o BNH até o financiamento com o mutuário. Toda essa organização aparenta uma continuidade administrativa da fundação para a companhia. Essas atas, portanto, auxiliam na obtenção das respostas para o primeiro objetivo, que é compreender em que é que a COHAB/RN estava inserida, tendo em vista as continuidades e, da mesma forma, no segundo objetivo específico.

As atas da diretoria tem servido para obter respostas para os objetivos da pesquisa, tendo em vista que são documentos oriundos de uma alta esfera decisória interna da empresa. Essas atas tem sido úteis por serem decorrentes de decisões importantes do dia-a-dia da companhia. Melhor dizendo, elas são o registro formais das decisões gerenciais

[150] Para melhor entendimento de obrigações legais de entidades jurídicas societárias ver: MARTINS, Eliseu; et all (2018).

tomadas conforme eram necessárias, são documentos que expõem os acontecimentos conforme eles iam acontecendo e permitindo uma melhor compreensão não só do que ocorria, mas do que a COHAB/RN tomava de iniciativa. Essas atas estão divididas em dois livros encadernados que datam de 1977 até 1979 e depois de 1979 até 1992. Para esta pesquisa pretendemos utilizar a documentação até a data de 1979 e início de 1980 para tentar perceber, também, o que foi feito após a entrega do Conjunto Pirangi.

As Atas do conselho de administração da COHAB, na hierarquia estão somente abaixo da Assembleia geral (leia-se governador do estado). Apesar de terem atuação formal através das atas e de terem poder decisório, eles aparentam se reunir poucas vezes ao longo do ano. São 8 reuniões ao longo dos dois anos de atas existentes (1978-1979), e basicamente aprovam os pedidos que eram compreendidos ou pelos técnicos ou pelos diretores que não poderiam ser autorizados por outros e nem precisavam ser aprovados pela assembleia geral por uma questão de autonomia e hierarquia. Estas atas estão dentro do período cronológico recortado pelo objeto e colaboram expressamente com todos os objetivos. Apesar de serem em um número pequeno de atas trazem algumas contribuições

Outra documentação utilizada são as fontes jornalísticas, Diário de Natal e o Poti, os dois jornais estão digitalizados e transformados em formato PDF pela hemeroteca e de fácil busca com o uso de palavras chaves que nos retorna as edições com o cruzamento do que foi buscado. São consideravelmente uteis para cruzar as informações presentes nas atas, suas imagens e manchetes demonstram mais do que a burocracia interna pode indicar. Por exemplo, o Conjunto Pirangi teve tamanha relevância na assinatura do contrato, que o Presidente do BNH veio até Natal para assiná-lo no Palácio Potengi, pelo fato de que ali se estava celebrando, o maior investimento/empréstimo realizado pelo BNH no Nordeste quando que foi decidida a construção do Conjunto Ponta Negra pelo INOCOOP e o Conjunto Pirangi pela COHAB.

Em conjunto com tudo o que já foi colocado, iremos realizar história oral com ex-funcionários da companhia de habitação com o intuito de ouvir os que viveram os momentos em estudo. Essa prática da história oral contribuirá com um outro tipo de documentação que não pode ser obtido de outra forma senão o ato de ouvir de quem viveu o momento. Além, é claro, do ato de transpor a fala para o escrito, no caso, transcriando do oral para a escrita. Entendemos ser uma rica documentação da qual

queremos imbricar em conjunto com as outras fontes para melhor compormos nossa narrativa.

Com relação à instituição vinculada, UFRN, e ao programa de pós graduação em que estamos inseridos, está pesquisa se volta para a linha *Formação, Institucionalização e Apropriação Dos Espaços* conforme área de concentração. O estudo de uma entidade pública, COHAB/RN, e sua atuação sobre o espaço é a transformação efetiva de uma espacialidade por uma entidade formalmente estabelecida. Pensando, além disso, é a atuação de um produtor urbano agindo conforme diretrizes direcionais para a transformação de um espaço. As políticas públicas se efetivaram a partir dessas execuções e o envolvimento humano prediz uma parcela política de atuação não só da transformação como dos usos do espaço reconfigurado e da sua edificação.

Este Trabalho objetiva estudar a ação de uma companhia de habitação, produzindo e reproduzindo técnicas e capital na produção e reprodução de um espaço da cidade do Natal, no conjunto Pirangi na segunda metade da década de 1970. Tornando-se importante para o melhor entendimento da formação do espaço urbano da cidade e para o entendimento de como essa parcela da sociedade brasileira se desenvolveu na ocupação do solo, hoje, natalense. Podemos indicar, ainda, que é uma pesquisa que tem importância para o conjunto de conhecimento científico de uma gama de áreas distintas, geografia, arquitetura, urbanismo, políticas públicas e, nesse caso, história. Sobre a disciplina história, especificamente, a pesquisa torna-se mais relevante por abordar um recorte temporal (1975-1980) no qual essa temática urbana é, relativamente, pouco abordada pelos historiadores. Sendo mais comum que pesquisadores das outras áreas cientificas citadas ocupem esse espaço de pesquisa e constituam sua própria narrativa histórica. Por esse ângulo, a pesquisa tem outro peso de importância, ao fornecer uma escrita histórica por um mestrando em história é possível contribuir para as outras áreas do saber afins que se preocupam em estudar tal questão em período próximo.

Consideramos relevante que estudar, de forma mais ampla, a temática da habitação é falar de um espaço da vida na qual, praticamente, todas as pessoas acabam sendo inseridas. Tendo em vista que é no ambiente de uma casa que vivemos grande parte de nossa vida e que é nela que temos um grande número de memórias envolvidas. A casa torna-se o local do qual saímos, como, por exemplo, quando um filho decide ir morar em outro lugar, é da casa dos país que ele sai. Saindo, dali, para outra casa, agora sua. Porém, é

na casa dos país, normalmente, que o jovem deixa suas memórias queridas de infância. Da casa, também, é de onde saímos para trabalhar durante o dia e para o qual desejamos voltar ao fim de nossa jornada diária, para o conforto de nossa casa. Por tudo isso, entendemos crucial o quanto que a habitação é para nossas vidas e procuramos entender como uma grande quantidade de casas, os conjuntos habitacionais, foram inseridas nas vidas de muitas pessoas na cidade de Natal.

A casa é tão relevante que não podemos deixar de levar em consideração que é ela importante, não só para quem possui uma casa, mas, quem sabe, ainda mais, para quem não possui residência alguma. A falta de uma casa própria é o principal motivo de muitas pessoas procurarem "crescer" na vida, nas palavras de Hermínia Maricato, é na obtenção de uma casa própria que o homem sente que está evoluindo em sua vida. As pessoas que estejam sujeitas a situação de rua, são aquelas mais necessitadas de uma casa, mesmo que não seja de sua propriedade. Essa situação é muito diferente da maioria da população e os coloca em uma posição muito fragilizada e humilhante, para elas, ter uma casa, mesmo que alugada, em muitos casos, é o seu objetivo e dignificaria sua condição perante os demais como humano tal qual o restante. Por todo o exposto, a casa é o local da vida. Para falarmos de um conjunto habitacional entendemos estarmos falando da vida de muitas pessoas.

No que tange a sociedade, esperamos conseguir lhes entregar uma discussão em torno de problemas que são atuais e que marcaram a cidade natalense e brasileira ao longo do tempo. Mas, faremos isso por meio da História e em conjunto com a escrita de uma narrativa que aborde questões, problemas, pessoas, entidades e figuras públicas de uma forma diferente. Pretendemos narrar uma história de uma companhia de habitação baseado nas pessoas que ali estiveram e contribuíram para a formatação do espaço de Natal. Sendo, também, papel nosso devolver, especificamente, para essas pessoas viveram todos esses momentos que serão abordados o fruto de nosso trabalho. Assim como para os que irão contribuir colaborativamente com a pesquisa através da história oral.

Tendo sido explicado, minimamente, do que trata nossa pesquisa, nossos objetivos, nossa metodologia e sua relevância em várias dimensões diferentes. Daremos continuidade com uma análise historiográfica para que seja possível perceber a complexidade do tema que estamos estudando. Pretendemos com essa parte do artigo expor as várias dimensões das reflexões que foram feitas com relação ao tema habitacional. Além disso, deixaremos

claro em que direção nossa pesquisa converge ou diverge das demais para situarmos perante o que já foi produzido.

Breve Análise historiográfica

O estudo sobre o urbano é algo que transcende e supera limites disciplinares, é um estudo que devido sua essência múltipla e ampla exige do pesquisador que transite em suas leituras por uma gama maior de conhecimentos, mesmo que seja para se limitar em discutir o tema em sua própria área com uma maior delimitação. Desta maneira, fazer uma análise historiográfica de um tema que é estudado de muitas maneiras distintas nos coloca em uma posição em que é necessário, também, transpor essas barreiras da disciplinaridade e expor, minimamente, como se tem estudado essa urbanidade, mas especificamente sobre conjuntos habitacionais.

A história urbana é algo que tem sido realizado e tratado de forma a contar a narrativa envolvendo as mudanças da urbe de pontos de vida diferentes. Pode-se, por exemplo, a abordar a questão interligando a edificação de um conjunto, Cidade da Esperança I, com a trajetória e uso dessa construção por um político. Como, Felipe Tavares Araújo fez em sua dissertação (2014) *a argamassa da casa e do conflito: os usos políticos da construção da Cidade da Esperança pelo grupo aluizista (1964-1966).* Essa forma de abordagem, tem uma ênfase mais voltada, não apenas para a mudança morfológica do espaço, mas, principalmente, para como um espaço que é construído agrega capital político para um indivíduo e é utilizado para solução de problemas. É um trabalho que agrega em nossa pesquisa, por vários motivos, por tratar do espaço e da construção de um conjunto habitacional e da empresa, FUNDHAP, predecessora da COHAB. Por ser um trabalho de história, que temos encontrado poucos ao reduzirmos nossa buscar para o tema em questão e no recorte temporal delimitado. Apesar dessas qualidade, não é de nosso desejo realizar análise de capital político nos moldes da teoria de Pierre Bordieu, entretanto, é uma obra que consideramos importante na historiografia sobre conjuntos habitacionais no Rio Grande do Norte.

Continuando, e regredindo um pouco no tempo, temos um artigo de 1988 de um celebre autor sobre habitação, Sergio de Azevedo, que no texto *vinte e dois anos de política de habitação popular (1964-86): criação, trajetória e extinção do BNH* dedicou-se há falar de forma

sucinta e clara sobre a trajetória do Banco Nacional de Habitação, tocando principalmente nas questões mais cruciais para sua criação, reformulação e extinção. Pensamos que sua obra é interessante e pretendemos nos aproximar de sua escrita no tocante a demonstração dos pontos positivos e negativos da atuação do banco estatal. Além do fato, de que trata sobre a entidade que pretendemos entender (BNH) o quanto que influenciou nosso objeto de estudo (COHAB/RN). Essa compreensão precisa ser pautada, em documentação, claro, mas, também em vista do que já foi produzido. Para tal, o autor é considerado um "clássico" sobre o tema, não apenas por que é apontado pelos outros estudiosos do assunto, mas, por conseguir dialogar entre a questão econômica e social, acrescentando a dimensão política e suas influências nas mudanças de atitude, principalmente, nos momentos em que o regime ditatorial sentia maior ou menor necessidade de legitimação.

Distanciando-se da visão mais de conjuntura e institucional de Sergio de Azevedo, Alicia Norma G. de Castells, em sua dissertação de 1987, estudou a arquitetura das casas COHAB em comparação com casas de construção própria da zona rural de Florianópolis. Tendo ainda, a autora através de entrevistas para entender os usos que os moradores davam para as casas COHAB em comparação com as casas rurais. Apesar de não ser nosso objetivo tentar captar as percepções dos mutuários das casas da COHAB/RN em comparação com outras casas e nem estudar os aspectos arquitetônicos e suas influências nos moradores e seus usos das casas, entendemos como importante saber o quanto essas dimensões podem impactar a vida em se das pessoas que passam a ter numa casa COHAB em um determinado conjunto habitacional o seu lar e sua vida.

Passando a observar algumas produções acadêmicas mais recentes, Danilo Volochko nós insere em uma discussão sobre o quanto o espaço e o capital e a produção do espaço colabora para a reprodução de capital. Sua dissertação em geografia intitulada *A produção do espaço e as estratégias reprodutivas do capital: negócios imobiliários e financeiros em São Paulo*, se aproximam de nosso próprio acervo teórico em que defendemos que a produção e reprodução do espaço, influi, também, na produção e reprodução do capital. Entendemos, assim como o autor, que essa reprodução de espaço e capital é imbricada de tal modo que ao falarmos de um, estamos falando, quase, naturalmente do outro. O autor se propõe em estudar esse processo na cidade de São Paulo e em, especificamente, estudar essa dialética espaço – capital. Por ter uma intenção de realizar uma discussão mais teórica sobre esse conceito de produção do espaço e do capital, o autor difere de nossa pesquisa,

tendo em vista que pretendemos analisar e realizar uma história mais institucional através de estudo de caso e história oral. Torna-se importante, por ser mais um autor que discuta teoricamente, mas aplicado empiricamente, sobre um dos conceitos basilares de nossa pesquisa, já citado, contribuindo, também, para compor nossa base teórica. Distancia-se, ainda, dos demais autores citados por abordar aspectos mais teóricos de uma perspectiva geográfica, enquanto os demais se preocuparam com uma história mais institucional, próxima de nossas intenções, e de ordem mais arquitetônica e prática, o que, também, nos distanciamos.

Devido a magnitude da tarefa que temos em mãos, escrever sobre a temática da habitação, e das várias formas diferentes e prismas diferentes pelas quais se pode ver esse objeto. Estamos elencando uma gama de autores que tratam do assunto, tanto para demonstrar essa complexidade de olhares quanto para compor nossa base historiográfica. Ou seja, entendemos que seja importante demonstrar ao leitor o que já foi realizado com relação ao tema para que seja possível perceber a sua multidimensionalidade e em que medida nossa pesquisa se "encaixa" e colabora a melhor compreender a temática.

Portanto, Continuando com essas várias abordagens diferentes, em história, Simone Lucena Cordeiro, em sua tese intitulada *Cidade Tiradentes e COHAB: moradia popular na periferia da cidade de São Paulo – Projetos e trajetórias (1960-1980),* se dedicou em estudar os discursos em volta dos planos e projetos urbanísticos e nas leis que envolveram a habitação entre 1960 e 1980. A ideia da autora é a de que o poder público conseguiu induzi parte da população paulistana em se periferizar, principalmente, através dos projetos da COHAB na cidade de Tiradentes, atualmente subprefeitura da cidade de São Paulo. A pesquisa da historiadora diverge de nossas intenções, pois não pretendemos avaliar o quanto os discursos motivaram o deslocamento populacional para zonas de periferias, principalmente, porque, conforme Medeiros (2015)[151], houve um processo de estigmatização nos conjuntos construídos pela COHAB em São Paulo que em Natal sofrem um processo diferente, até de gentrificação. Ou seja, o processo considerado pela autora tem uma história diferente quando olhamos para Natal.

[151] Ver MEDEIROS, Sara R. F. G. **Segregação e Gentrificação**: os conjuntos habitacionais em Natal. EDUFRN, Natal, 2015.

Natal é singular nesse ponto quando comparamos com grandes cidades como São Paulo e Rio de Janeiro. Enquanto em Natal os bairros oriundos de conjuntos habitacionais se tornam locais de classe média ou média alta, nessas outras partes do Brasil o processo é diferente. São áreas que são direcionadas para populações de menor poder aquisitivo e assim permanecem e sofrem ainda uma adjetivação depreciativa como áreas de pobres, pobreza e miséria. Temos com essa pesquisa uma abordagem que se diferencia das demais, tanto na forma quanto nos objetivos. Tangencialmente, podemos afirmar que a autora se aproxima do texto de Sérgio de Azevedo por, também, verificar processos discursivos e influenciadores para as populações atendidas pela COHAB que partem do poder público.

Em 2011, Márcia Azevedo de Lima defendeu sua dissertação de mestrado em Planejamento Urbano, sobre *A influência da dimensão, configuração e localização de conjuntos habitacionais na interação social*. A pesquisadora, objetivou perceber o quanto que a localização desses conjuntos construídos pela COHAB influenciou na interação social, dentro dos próprios conjuntos, dos conjuntos com o seu entorno e dos conjuntos com a cidade. Esse objetivo de pesquisa, aliás, é exatamente uma das maiores críticas realizadas aos conjuntos construídos pelas COHABs no Brasil, essa, indicada, falta de integração social dos conjuntos com o restante da cidade. Apesar de não ser muito próxima de nosso objeto de estudo, consideramos relevante pensar a localização do conjunto Pirangi e em como ele integrou-se à cidade de Natal, para um melhor entendimento, tanto da história do conjunto e da COHAB/RN, como de nosso terceiro objetivo especifico, que seria perceber essa interação após a entrega do conjunto, da COHAB, com mutuários, BNH e prefeitura.

Voltando a tratar sobre o BNH de forma mais direta, Gabriel Bolaffi e Henry Cherkezian, em um artigo de 1985, intitulado *BNH: bode expiatório*, fazem um apanhado crítico do que realmente foi essa entidade ao longo dos anos e os erros que cometeu. Esse diálogo é interessante porque desfaz um mito que é visível em algumas literaturas e opiniões de estudiosos da habitação, de que o BNH, a entidade, precisava ser extinta a qualquer custo. Os autores nos indicam que sim, o BNH teve vários problemas e, até, alguns de corrupção, mas no geral era uma entidade bem consolidada e que poderia ter permanecido, apesar de ter sido gestada na Ditadura Militar. Para nossa pesquisa, especificamente, é uma discussão que colabora com o melhor entendimento amplo de como o BNH e, consequentemente, as COHAB's (em nosso caso a COHAB/RN) contribuíram para um problema que efetivamente existia e continuou existindo,

independentemente, de o país viver uma ditadura ou não. O problema da habitação, o déficit habitacional era antes, durante e depois do período da Ditadura Militar e continua sendo um problema persistente. O fechamento do BNH criou outra complicação que foi a falta, quase que total, de políticas públicas no país inteiro para a habitação. Apesar de ser difícil afirmar que o fechamento do BNH foi o motivo do encerramento das atividades da COHAB/RN por Garibaldi Alves em 1995, com certeza é possível dizer que foi um fator com grande peso em sua decisão.

Na mesma linha de produção acadêmica, em 2010, a pesquisadora Sara Raquel F. Q. Medeiros apresentou e publicou um texto chamado, *BNH: outras perspectivas*. A autora em seu escrito realiza uma nova avaliação dessa história do BNH e do quanto ela foi "ruim" ou "boa". De forma diferente de Bollaffi e Cherkezian, ela priorizou a lembrança do órgão, ou melhor, a memória envolta sobre o Banco Nacional de Habitação. Os outros dois autores publicaram em um momento que o banco ainda não tinha sido extinto e que a discussão sobre sua herança estava ocorrendo. Nesse caso, a autora já escreve passado um bom tempo e com essa ideia de que era necessário fecha-lo cristalizado. Se utilizando de outros argumentos, sua pesquisa agrega em nossa base historiográfica sobre o BNH e no quanto ele era importante para a execução das políticas públicas habitacionais no país. Esclarece muitas ações e programas do extinto banco e nos ajuda a entender melhor a atuação da COHAB/RN que executava essas políticas e programas.

Como já foi afirmado, várias vezes, em nosso texto, a temática da habitação é muito ampla e complexa no âmbito da vida e academicamente isso é refletido em uma imensa quantidade de artigos, dissertações e teses sobre ela. Diante disso e compreendendo que a vida é feita de influências, ou seja, a vida que transcorre na casa sofre influências vindas de fora e de dentro dela. Assim, também, são os países, suas ações políticas podem sofrer diferentes influências. Tínhamos curiosidade sobre entender de onde teria partido a influência para a construção de conjuntos habitacionais. Porque, foi feito a construção dessas habitações populares nos moldes de conjuntos? De onde partiu essa influência? Essas perguntas, apesar de não fazerem parte de nossos objetivos, são, entendemos, básicos para que seja compreendido o porquê, mesmo que parcialmente, das escolhas feitas ao longo de nossa história como nação, culminando nas políticas públicas adotadas na Ditadura Militar que influenciam o que é feito até hoje.

Nessa perspectiva, até então, nos deparamos com um artigo de Eulalia Portela Negrelos, de título *A moderna habitação econômica como questão de Estado na produção capitalista da Cidade. Fases de Expansão e redução dos componentes modernos da cidade e da habitação no Brasil – Estado de São Paulo – no período 1930-1986*. A autora discorre sobre as influências arquitetônicas que estão aportando no Brasil e colaborando para formar a opinião dos profissionais que vão desenvolver os projetos habitacionais em nosso país. A autora vai além, ela demonstra como essas correntes intelectuais estão se desenvolvendo fora do país e como chegam aqui, torna-se muito interessante para entendermos como o BNH e a COHAB/RN agiram na formatação desses conjuntos habitacionais. Mesmo, quando durante esse período essas entidades agiram baseados em influências mais "modernas", com maior abrangência de espaço pública e grande volume de casas. A autora afirma que essa forma já era criticada por estudiosos no tocante a sua falta de interligação com a malha urbana existente, crítica essa que é umas principais feitas as edificações do BNH e das COHABs.

Considerando os autores e pesquisas citadas acima, temos, simplificadamente, um recorte que abrange uma grande variedade de áreas e temas sobre a problemática da habitação, BNH e COHAB. Demonstrando, como já explicitado, o quanto o tema é amplo, diversos e complexo. As pesquisas citadas, colaboram para que seja possível estabelecer uma historiografia da pesquisa sobre habitação, principalmente, no tocante aos conjuntos habitacionais. O uso dessas pesquisas será, ou diretamente como suporte teórico metodológico em nosso próprio projeto ou como formadora de nossa historiografia, visto que entendemos ser de suma importância o conhecimento dos limites do já pesquisado sobre os temas que envolvem o que pretendemos estudar, além de que é possível obter alguma ajuda mesmo na leitura de obras que não são tão próximas de nossas intenções.

Nó próximo tópico, adentraremos mais sobre a história que foi iniciada desde a primeira linha deste texto, uma história que fala de uma cidade de um estado, mas inserida dentro de nosso país. Para tanto trataremos de abordar essa narrativa a partir do próximo item de forma abrangente, principalmente, porque sem entendermos o quanto a história de natal se interliga com o restante do país não é possível compreender bem o fenômeno dos conjuntos habitacionais. Conjuntos habitacionais esses que tem um começo decisório sobre o BNH, mas que, até certo ponto, sofre interferência em sua forma de fazer pela COHAB/RN assim com a companhia sofre, em maior proporção, influência do Banco.

A história da habitação no Brasil até a edificação do Conjunto Pirangi em Natal

Problemas e políticas habitacionais não são uma novidade da Ditadura Militar, sua existência remonta ao final do século XIX início do XX quando o Brasil passou por um processo intenso de migrações para as cidades de pessoas vindas dos campos e de fora do país. Especificamente, na cidade de São Paulo, entre 1890 e 1900, mais de 175 mil pessoas passaram a morar na capital paulista, tendo em vista a pesquisa de Nabil Bonduki sobre as origens do problema da habitação social brasileira.[152]

O Estado começou a promover e atuar por meio da normatização legal de como as casas deveriam ser arquitetônica e espacialmente. Findou interferindo no âmbito privado das moradias, definindo medidas habitacionais para as residências e promovendo remoções e reordenação de casas e ruas. Esse tipo de ação aconteceu em capitais como São Paulo[153], Rio de Janeiro e Natal[154], por exemplo. Caliane Christie O. de Almeida, ao investigar as origens e produção da habitação social de Natal[155], relata que a Intendência Municipal, por meio da Inspetoria de Higiene, atuou sensivelmente dentro das casas verificando aspectos sanitários e o município passou por um processo de "aformoseamento" da cidade[156] por volta de 1892.

No início do século XX, ocorreu uma mudança de perspectiva na sociedade e, principalmente, em quem atuava e influenciava o mercado imobiliário. Anteriormente, pensava-se que o Estado não deveria interferir nas questões habitacionais, pois essa área de atuação do capital era de exclusividade da iniciativa privada. Nesse começo do século, o Estado foi mais requisitado para solucionar o déficit habitacional, entretanto, a produção imobiliária era vista como algo que deveria ser deixado na mão do capital privado. Com essa perspectiva a política habitacional desenvolvida foi a de subsidiar financeiramente a construção por meio de redução de cargas tributárias para as moradias que atendessem a perspectiva higienista estabelecida.[157] De forma mais incisiva, Eva Blay[158] elaborou uma

[152] Ver BONDUKI, Nabil (1998).
[153] Ibid.
[154] Ver ALMEIDA, Caliane (2007)
[155] Ibid
[156] Ibid
[157] Op. Cit.

análise sociológica das vilas operárias em São Paulo configurando essa política habitacional como uma incipiência de atuação, principalmente, dos estados e municípios. Conforme o passar dos anos, iniciou-se uma discussão em torno do papel do Estado, da habitação e da casa própria. Por volta dos anos 30 do século passado, essa discussão nacional começou a colocar mais ênfase para que o poder público atuasse nessa produção e fornecesse as condições necessárias para isso. Assim, tanto Blay[159] e Bonduki[160] convergem em suas explicações.

No governo de Getúlio Vargas, foi institucionalizado, na Fundação da Casa Popular, FCP, uma maior concentração de poder para promover as medidas habitacionais no Brasil, pelo menos legalmente. Entretanto, a edificação de habitações foi mais profusa pelos Institutos de Pensão, que eram fundos de aposentadoria da classe trabalhadora e que o FCP acabou por não ter uma grande produção habitacional quando comparado aos institutos. Bonduki[161] afirmou que isso ocorreu, dentre vários fatores, pela falta de organização dos grupos que poderiam ser beneficiados enquanto que os que não desejavam uma atuação tão enfática por parte da FCP foram mais bem sucedidos. Já Sérgio de Azevedo e Luís Aureliano G. de Andrade estudaram as políticas habitacionais das décadas de 50 até 70 e publicaram, em 1982, sua pesquisa pelo prisma da habitação e poder. Nela, ressaltaram, em vários momentos, a falta de independência financeira da FCP e o quanto ela minguava de recursos para edificar uma quantidade razoável de moradias.[162]

Esse engajamento estatal como produtor e não mais apenas como emissor e regulador de normas habitacionais teve ponto alto no período do Regime Militar por meio do BNH e pela implantação do SFH que transformou o Estado em um ator determinante na produção de habitações populares. Hermínia Maricato[163] refletiu exatamente sobre esse período e as políticas habitacionais do Estado que, por mais que fosse um regime de exceção, precisava da aceitação da maioria da população e nesse tocante a casa própria foi o carro chefe.

---

[158] BLAY, Eva A (1985).

[159] Ibid.

[160] Op Cit.

[161] Ibid.

[162] Ver ANDRADE, Luís A. G.; AZEVEDO, Sérgio (1982).

[163] Ver MARICATO, Ermínia (1987).

A participação do Estado tornou-se proeminente na Ditadura Militar por aspectos inerentes a sua própria formatação. Octavio Ianni, em sua obra *Estado e Planejamento econômico no Brasil*[164], exemplifica que o governo ditatorial foi desde o começo concentrador de poder decisório, tomando para si prerrogativas do Poder Legislativo e impedindo o Poder Judiciário de julgar deixando o Poder Executivo com condições "excepcionais" para planejar, administrar e executar. Ao salientar sobre a perspectiva de atuação do Estado Brasileiro, Ianni[165] coloca que, desde 1930, conforme o Estado foi sendo intimado para resolver problemas econômicos, planejar e se tornar mais eficiente, ele foi se cercando de pessoas tecnicamente capazes e estabelecendo uma classe técnica vinculada ao poder, principalmente, do Executivo. Com a hipertrofia desse poder, esse corpo técnico ganha ainda mais relevância no período militar. Recebiam o termo de tecnocratas, nas palavras de Ianni[166] que, se utilizando de uma perspectiva mais técnico-científica do que clientelista, foi permeando também as organizações, estabelecendo à tecnoestrutura que engloba técnicos, órgãos e até os meios para elaborar, executar e controlar as políticas governamentais durante o Regime Militar.

Como a maioria das pessoas moravam de aluguel e a casa própria promovia uma "sensação de segurança e progresso pessoal para o trabalhador"[167] ela virou um objeto central nas decisões. Como demonstrado por um discurso do Ministro do Planejamento da época, Roberto Campos, sobre o plano habitacional, ele nos diz que o "proprietário da casa própria pensa duas vezes antes de se meter em arruaças ou depredar propriedades alheias e torna-se um aliado da ordem"[168]. Ou melhor, a questão habitacional também detinha uma dimensão ideológica de manutenção da ordem. Desta forma, conjugando a ideologia com a carência habitacional e ainda a hipertrofia do Executivo, o BNH teve força para promover as políticas habitacionais da Ditadura. A União atuava por meio do BNH e editava o controle das políticas habitacionais pelo SFH, porém, foi no âmbito estadual que ocorreram as edificações e relações mais diretas entre os mutuários, como são chamados os que recebem o patrimônio em um empréstimo em parceria com outra pessoa, e as entidades responsáveis pelo controle dessas edificações.

[164] Ver IANNI, Octávio (2009) [1971].

[165] Ibid

[166] Ibid

[167] Ver MARICATO, Hermínia (1987)

[168] Ibid.

Conforme houve o andamento da década de 1960 e o Golpe de 1964 em que há a derrubada do então Presidente João Goulart seguido de uma Ditadura Militar ou Cívil-Militar que vai se estabelecer no cenário político brasileiro ocorre uma mudança no paradigma habitacional nacional. Dentre vários objetivos possíveis desse novo governo, a habitação é central e carro chefe das políticas do Regime Militar. Ao ponto dela ter um aspecto ideológico presente na retórica de dentro do governo de que é a casa própria uma forma de tornar o proprietário da casa um "aliado da ordem"[169]. Houve de fato uma maior atuação do estado na questão habitacional que levaram a mudanças urbanas significativas ao longo dos anos seguintes que resultaram naquele momento na criação de um Banco Nacional da Habitação e um Sistema Financeiro da Habitação que criam uma nova estrutura organizacional que mescla atuação financeira e gerencia pública com contratação de construtora privadas que mudam o espaço de várias cidades brasileiras.

O estado do Rio Grande do Norte, já contava com uma entidade para atuação no âmbito habitacional recentemente estabelecida, a FUNDHAP, que conforme o governo ditatorial vai se estabelecendo e o Poder Executivo vai hipertrofiando e tendo capacidades de execução e decisão maiores, maior vai ficando o poder do BNH para agir em todo o território nacional. Tendo a FUNDHAP que se inserir nesse novo contexto, ela passa a ter suas atividades regidas pelas determinações deste órgão federal que além de simplesmente prover empréstimos definia parâmetros de. É necessário frisar que em certo momento, o Regime Militar passou a interferir nos estados da federação nomeando diretamente seu governador e este indicando o prefeito de sua capital, fazendo com que essas entidades, tais como a FUNDHAP, se aproximassem muito mais dos objetivos e das vontades do executivo federal do que através da concessão de financiamentos ou edição de normas.

Como relatado acima, a solenidade de posse do presidente da fundação o Sr. Jorge Ivan é representativa dessa interferência. Antes mesmo de sua nomeação o responsável pela entidade estadual vai até a direção do BNH no sul do país depois de indicado e antes de nomeado, para ter "entendimento" com essa diretoria. O que pode nos indicar como uma forma de ingerência do governo federal na esfera estadual, não basta ter sido escolhido pelo governador do estado, é preciso ser aceito pelo BNH, ou pelo menos,

[169] Para melhor entendimento ver ANDRADE, Luís A. G.; AZEVEDO, Sérgio. **Habitação e Poder**: da Fundação da Casa Popular ao Banco Nacional de Habitação. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982, p. 41.

torna-se conhecido por ele. Talvez, não tenha sido a toa que no ano seguinte Jorge Ivan é indicado prefeito de Natal pelo governador Cortez Pereira.

Como já indicado, alguns meses depois a COHAB/RN é criada por lei e estabelecida pela assembleia de constituição, recebe todos os bens pertencentes ao FUNDHAP como forma de investimento acionário do governo do estado e passa a gerir sobre as atividades habitacionais no RN. Mais tarde, na segunda metade dessa mesma década, em matéria do o Poti de 26/09/1976 é anunciado que a COHAB/RN construíra o maior conjunto habitacional de sua feitura até então, o Conjunto Pirangi com 2100 habitações. Junto disso, é anunciado pela INOCOOP a construção do conjunto ponta negra. As duas construções detinham tamanha importância que o presidente do próprio BNH, Maurício Schulman, veio ao Estado do Rio Grande do Norte para assinatura dos contratos de financiamento, o evento recebeu capas de jornais e deve grande espaço nas páginas jornalísticas antes, durante e depois[170].

O projeto do Conjunto Pirangi é lançado pelo governo como a construção de habitações populares de maior envergadura do estado até então. Um projeto audacioso financeiramente por fazer parte do maior empréstimo realizado pelo BNH e mais amplo arquitetonicamente por ter nove modelos diferentes, respondendo, parcialmente, as críticas de que as casas eram muito similares e pouco atrativas. A sua construção se dar, principalmente, ao longo dos dois anos seguintes nos quais a edificação desse novo conjunto se dará em quatro etapas, se considerarmos o que os jornais daquele momento indicam. Ou em três etapas, se levarmos em consideração a divisão planejada das parcelas de terras realizadas pela COHAB/RN. Ao longo do ano de 1977 a terra situada a margem esquerda da estrada entre Natal e Eduardo Gomes e denominada "Mata das Almas" foi tendo sua terra sulcada, terraplanada e concretada. Ali o estado foi reunindo não só materiais, homens e maquinas, mas também sonhos, desejos e esperanças pela nova vida, nova casa e novos rumos.

Pirangi é uma construção que detêm outros aspectos que o tornam interessante. Principalmente, por se uma edificação feita já com alguns bons anos de experiência do corpo técnico do BNH e da própria COHAB/RN. A experiência do fazer somada as críticas do que estava sendo feito, resulta em uma mudança de formatação dos planos

[170] Cf. matéria "MAIOR contrato do Nordeste assinado ontem no Potengi", de 15/10/1976.

desses conjuntos habitacionais. Enquanto no começo do período ditatorial a ação era de construir casas e, basicamente, apenas isso. Nesse momento da feitura do conjunto Pirangi, ele torna-se um dos primeiros a serem feitos com uma perspectiva mais próxima da ideia de habitação social. Essa ideia, indica que uma residência não pode ser pensada apenas na sua construção em se. Ou seja, a casa sendo entregue sem qualquer outra preocupação além de sua própria edificação. Sendo assim, deve-se planejar a habitação socialmente incluída no ambiente da urbe que ele está sendo construída. Tanto, no quesito das necessidades básicas das pessoas (água, luz, segurança, saúde, educação; coleta de lixo) quanto na questão da sociabilidade dos indivíduos (lazer, proximidade com centros urbanos, integração social e com a malha urbana).

O projetos realizados pelas COHAB's sofriam, a luz desse conceito, por não atenderem, muitas vezes, os requisitos mais básicos da vida humana. Porém, o maior sofrimento era da população por não terem essas necessidades básicas entendidas, o que motivava muitas delas, por falta de estrutura mínima, há terem de desistir do seu sonho da casa própria. Falamos que o BNH e as COHAB's, especificamente, do Rio Grande do Norte, tinham entendido que precisam ir além de apenas entregar uma casa construída para uma pessoa necessitada de habitação. De fato, Pirangi é um exemplo de como no planejamento de sua execução já foi previsto a construção de: posto policial; posto de saúde; centro comunitário; escola de primeiro grau; água; luz; telefone; coleta de lixo; áreas de lazer; áreas para comercio; áreas para culto religioso; e linhas de ônibus. Tentamos listar o mais exaustivamente possível, tudo o que foi planejado para um local em que 12.800 pessoas[171] iriam morar. Porém, apesar do planejamento nem tudo foi exatamente o que os moradores desejariam que fosse. O conjunto era inovador em seu planejamento, era imenso em financiamento e mais eclético arquitetonicamente, porém houve falta de água por quase 3 meses depois de sua entrega e falta de coleta de lixo por quase 9 meses.[172] [173]

A vida no Conjunto Pirangi em seu começo foi assim, faltava a coleta do lixo e ele se acumulou aos montes ao redor de onde as pessoas moravam. A água faltava e os primeiros moradores tinham que caminhar muito com latas nas cabeças para conseguir água em uma cacimba próxima do bairro[174]. O conjunto entretanto foi entregue com todas

[171] Estimativa do Partido Urbanístico do Projeto Pirangi
[172] Cf. jornal Diário de Natal "ARENA [ilegível] de propósito." de 30/11/1978
[173] Cf. Jornal Diário de Natal "CONJUNTO Pirangi agradece ao Diário de Natal" de 24/04/1979
[174] Cf. jornal Diário de Natal "DRAMA do Pirangi: não tem água e nem ônibus" de 29/11/1978

as pompas pelo governo do estado, um total de 596 casas da primeira etapa de construção que já foram sendo habitadas pelos mutuários. É preciso salientar que essas pessoas ainda tiveram que conviver com as dificuldades pela falta de transporte e pelas obras que continuaram ocorrendo ainda com os primeiros moradores que ali já estavam habitando. Apesar desses problemas, não houve nenhum constrangimento em colocar o conjunto Pirangi na rota de comícios eleitorais para a eleição de Senador daquele ano.

A constituição desse espaço que é chamado de conjunto Pirangi se dar, podemos considerar, desde sua ideia orçamentariamente falando. Ou seja, desde que a COHAB/RN planejou e indicou orçamento para essa construção. Essa perspectiva aparece, inicialmente, em publicação do Balanço Patrimonial da empresa que foi publicado no jornal O Poti em 1976 referente ao ano de 1975[175]. A intenção era que o conjunto fosse construído com 2.400 habitações o que não aconteceu nessa previsão. Interessante notar que o documento indicado apresenta quantitativos de casas que estariam em construção, em planejamento ou em aprovação pelo BNH. Sendo esse um aspecto crucial para compreender a relação que existia entre as COHAB's e o Banco Nacional de Habitação, ou ainda, entre os governos municipais e estaduais e o governo federal.

O Banco detinha o dinheiro que seria investido nas construções, esse dinheiro advindo de fontes de financiamento abundantes, no caso, o FTGS, Fundo de Garantia do Tempo de Serviço, e o SBPE, Sistema Brasileiro de Poupanças e Empréstimo. O governo federal através do seu banco e do seu sistema financeiro de habitação conseguiu fazer com que para que existisse uma construção de habitações, era necessário se adequar as normas estabelecidas pela Ditadura. Sendo assim, a companhia de habitação do Rio Grande do Norte para obter os meios necessários para realizar as edificações seguir os passos que eram estabelecidos pelo BNH. Resumidamente, era: fazer uma análise sociológica dos futuros beneficiados da construção do conjunto; adquirir uma porção de terra para a edificação; submeter o projeto habitacional para apreciação do BNH; com a aprovação do BNH, realizar licitações, em geral, públicas para contratação de construtoras para a obra; enviar os ganhadores do certame licitatório para apreciação e homologação do BNH; solicitar o recurso; após ter o orçamento e financiamento liberado, executar a obra; com a obra executada, executar o sorteio das casas.

[175] Cf. publicação no Poti de 25/04/1976.

Essa sequência burocrática listada acima seria, por alto, o passo-a-passo que deveria ser seguido pela COHAB/RN para edificar um conjunto habitacional. EssaA "formula" não era, necessariamente, rigidamente seguida, alguns passos poderiam acontecer ao mesmo tempo que outros. Por exemplo, o certame licitatório ocorria ao mesmo tempo em que os recursos eram solicitados e até mesmo o projeto não havia ainda sido liberado pelo BNH. Essa situação, provavelmente, se dava pelo fato de que o Governador do estado era homem indicado pela própria Ditadura Militar. Afinal, a eleição indireta para governador findava "por acaso" sempre elegendo o indicado pelo governo federal. Assim, queremos explicitar que se o governador era diretamente indicado pelo governo federal, suas ações, em geral, estavam de acordo com as vontades do governo central. Essa burocracia estabelecida findava sendo mais uma mera "formalidade", no que tange a aprovação dos projetos e liberação dos recursos, do que exatamente uma regra rígida. Esses projetos, achamos, já eram enviados com a sua aprovação certa e a liberação do orçamento era apenas uma questão de tempo.

Considerações Finais

A edificação do conjunto Pirangi é nosso meio para entendermos como essa companhia de habitação do estado atuou desde 1971 até 1995. Para tanto, ao definirmos o projeto Pirangi como nosso proposito para compreendemos essa entidade, estamos definindo um recorte temporal que, grosso modo, é entre 1975 até 1979. A temporalidade exata desse tempo do projeto Pirangi, de sua feitura até sua consumação, ainda é algo pelo qual não foi possível ter a certeza documental. A documentação da COHAB/RN pressupõe que, comercialmente, o conjunto foi lançado em 1979, uma outra documentação posterior afirma que o conjunto foi concluído em 1980. Os jornais indicam que a última etapa do conjunto seria concluída, por volta, de agosto de 1979, porém, até então, essa marco final da construção não é encontrado.

Definimos como nosso objetivo procurar entender como essa entidade se relacionou com outra, o BNH, com as pessoas e com a prefeitura. Procuramos compreender como o governo federal interferia na administração estadual e influenciava essas decisões que levaram a mudar tanto o espaço da cidade e da vida das pessoas. Queremos estudar através da vida de seus trabalhadores como o projeto Pirangi foi

realizado e na voz desses funcionários como os mutuários continuavam em contato com a companhia, além do fato de serem cobrados pelas habitações.

Para tanto esperamos conseguir entender por meio da documentação interna da extinta empresa, dos jornais, da legislação e das história oral dos ex-trabalhadores os meios pelos quais conseguiremos alcançar os objetivos definidos. Esse trabalho até então nos fez compreender que o BNH tinha um poder de influência considerável e se relacionava com a entidade em estudo, basicamente, através dessas relações de avaliação, autorização, financiamento e acompanhamento dos projetos habitacionais. A COHAB/RN, por sua vez, detinha tamanho controle do espaço de seus conjuntos habitacionais que para um morador transformar sua casa em comércio, ou construir em parte de seu terreno precisava solicitar autorização dela para tal. Esse exemplo, que não esperamos ser unanimidade, demonstra o tanto que essa empresa interferia na vida dos cidadãos natalenses. A companhia de habitação do estado do estado do Rio Grande do Norte foi umas das principais pessoas há transformar o espaço urbano da cidade de Natal em toda sua história.

Referências

AZEVEDO, Sergio. Vinte e dois anos de política de habitação popular (1964-86): criação, trajetória e extinção do BNH. Rio de Janeiro, RJ: **Revista de Administração Pública**, vol. 22, n. 4, p. 107-119, 1998.

ANDRADE, Luís A. G.; AZEVEDO, Sérgio. **Habitação e Poder**: da Fundação da Casa Popular ao Banco Nacional de Habitação. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982.

ALMEIDA, Caliane C. O. **Habitação Social**: origens e produção (Natal, 1889-1964). São Carlos: USP, 2007. 235 p. Dissertação (mestrado) – Pós-graduação em Arquitetura e Urbanismo, Escola de Engenharia de São Carlos, Universidade de São Paulo, São Carlos, 2007.

ARAÚJO, Felipe Tavares. **A Argamassa da Casa e do Conflito***:* os usos políticos da construção da Cidade da Esperança pelo grupo aluizista (1964-1966). Natal: UFRN, 2014. 173 p. Dissertação (mestrado) – Pós-graduação em História, Programa de Pós-graduação em História, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2014.

ARENA [ilegível] de propósito. **Diário de Natal**, ano 39, n° 10.616, p.5, 30 nov. 1978.

BLAY, Eva A. **Eu não tenho onde morar**: vilas operárias na cidade de São Paulo. São Paulo: Nobel, 1985.

BONDUKI, Nabil. **Origens da habitação social no Brasil**. São Paulo: Estação Liberdade, 1998.

BOLAFFI, Gabriel; CHERKEZIAN; Henry. BNH: bode expiatório. **Novos Estudos** CEBRAP, n. 13, São Paulo, p. 45-55, out. 1985.

BRASIL. Lei 4.320, de 17 de Março de 1964. Dispõe sobre normas Gerais de Direito Financeiro. Diário Oficial da União, Brasília, DF, 23 de mar. de 1964.

BRASIL. Lei 4.380, de 21 de Agosto de 1964. Dispõe sobre a instituição do BNH e do SFH e outras providências. Diário Oficial da União, Brasília, DF, 30 de set. de 1964.

BRASIL. Lei 6.404, de 15 de Dezembro de 1976. Dispõe sobre as Sociedades por Ações. Diário Oficial da União, Brasília, DF, 17 de dez. de 1976.

CASTELLS, Alicia N. G. de. **Os hábitos não esquecidos**: a recriação da casa COHAB nas mãos do povo. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal de Santa Catarina, 1987.

CONJUNTO Pirangi agradece ao Diário de Natal. **Diário de Natal**, Natal, ano 39, n° 10.728, p. 5, 25 abr. 1976.

COMPANHIA DE HABITAÇÃO POPULAR DO RIO GRANDE DO NORTE – COHAB-RN. **O Poti**, Natal, ano 21, n° 2.114, p. 20, 25 Abr. 1976.

CORDEIRO, Simone L. **Cidade Tiradentes e COHAB**: Moradia Popular na Periferia da Cidade de São Paulo – Projetos e Trajetórias (1960-1980). Tese de Doutorado. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2009.

CARLOS, Ana F. A. **O espaço urbano**: novos escritos sobre a cidade. São Paulo: Editora FFLCH, 2007.

CARLOS, Ana F. A.; SOUZA, Marcelo L.; SPOSITO, Maria E. B. **A produção do espaço urbano**: Agentes e processos, escalas e desafios. São Paulo: Editora Contexto, 2011.

DRAMA do Pirangi: Não tem água e nem ônibus. **Diário de Natal**, ano 39, n° 10.615, p. 1, 29 nov. 1978.

MARTINS, Eliseu; IUDÍCIBUS, Sérgio; Et all. Manual de Contabilidade Societária: aplicável a todas as sociedades de acordo com as normas internacionais e do CPC. São Paulo: FIPECAFI, 3 ed. 2018.

FUNDHAP: Cascudo foi empossado hoje, **Diário de Natal**, Natal, ano 31, n° 9.122, p.1, 6 mai. 1971.

IANNI, Octávio. **Estado e planejamento econômico no Brasil**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2009.

MAIOR contrato do Nordeste assinado ontem no Potengi. **Diário de Natal**, ano 37, n° 10.166, p. 8, 15 out. 1976.

MARICATO, Ermínia. **Política Habitacional no Regime Militar**: do milagre a crise econômica. Petrópolis: Editora Vozes, 1987.

LEPETIT, Bernad (2001) [1995], É possível uma Hermenêutica Urbana? *In* LEPETIT, Bernad. **Por uma nova história urbana.** São Paulo, EDUSP, 2001. P. 173-191.

LIMA, Márcia A. de. **A influência da dimensão, configuração e localização de conjuntos habitacionais na interação social**. Dissertação de Mestrado. Programa de

Pós-graduação em Planejamento Urbano e Regional, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2011.

MEDEIROS, Sara R. F. G. **Segregação e Gentrificação**: os conjuntos habitacionais em Natal. EDUFRN, Natal, 2015.

MEDEIROS, S. R. F. Q. **BNH: Outras perspectivas**. Anais da 1ª. Conferência Nacional de Políticas Públicas contra a Pobreza e a Desigualdade. Natal, novembro de 2010.

NEGRELOS, Eulalia P. A moderna habitação econômica como questão de estado na produção capitalista da cidade. Fases de expansão e redução dos componentes modernos da cidade e da habitação no Brasil – estado de São Paulo – no período 1930-1986. **Urbana**, São Paulo, V. 6, n. 8, p. 599-625, jun. 2014.

OLIVEIRA, Marcio P. Para Compreender o "Leviatã Urbano" – A cidadania como nexo político-territorial. In: CARLOS, Ana F. A.; SOUZA, Marcelo L.; SPOSITO, Maria E. B. (Org.). **A produção do espaço urbano**: Agentes e processos, escalas e desafios. São Paulo: Editora Contexto, 2011. P. 177-206.

ROLNIK, Raquel. **A cidade e a lei**: Legislação, política urbana e territórios na cidade de São Paulo. São Paulo: studio Nobel, 1997.

ROLNIK, Raquel. **O que é Cidade**. 3d. São Paulo: Brasiliense, 1995.

VOLOCHKO, Danilo. **A produção do espaço e as estratégias reprodutivas do capital**: negócios imobiliários e financeiros em São Paulo. Dissertação de mestrado. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2007.

Um Império Decadente? A ressignificação do espaço sagrado da Igreja Palmariana na América do Sul (2000-2018)

Pedro Luiz Câmara Dantas[176]

Introdução

No Catolicismo Romano, aparições de Maria são fenômenos muito antigos, existindo alguns relatos que demonstram a existência de contatos diretos entre a Virgem e inúmeras pessoas desde tempos remotos. No entanto, esses acontecimentos são sujeitos a questionamentos acerca de sua veracidade, envolvendo altos clérigos da Igreja, teólogos especialistas em aparições e os videntes. Muitas das narrativas em torno das aparições marianas permaneceram afastadas do reconhecimento e da oficialidade concedidas pela Igreja Católica, sendo jamais tidas como verdadeiras nem recebendo o status de oficiais, uma vez que a mesma Igreja considera que uma aparição verídica é um tipo de revelação de caráter privado, sendo diferente de uma revelação divina. Sobre isso, Magnus Lundberg afirmou:

> Na perspectiva católica romana oficial, uma verdadeira aparição é um tipo de revelação privada. [...] A revelação divina já está completa, aperfeiçoada em Cristo. [...] Uma das diferenças entre as revelações divinas e privadas é que esta última não é considerada uma questão necessária da Fé; os Católicos não são solicitados a acreditarem em aparições privadas, mesmo que sejam autorizados pela igreja (LUNDBERG, 2017, p. 17).[177]

Foi em meio a este contexto mundial de manifestações do sagrado que emergiram as narrativas acerca das aparições de Nossa Senhora do Carmo, ocorridas no povoado espanhol de El Palmar de Troya a partir do dia 30 de março de 1968. Os acontecimentos que se sucederam ao advento dessas aparições resultaram no surgimento de uma nova ordem religiosa desautorizada pelo Vaticano (os *Carmelitas da Santa Face*), que

[176] Mestrando em História e Espaços pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Currículo Lattes: http://lattes.cnpq.br/7129727215897777. E-mail: pluizcd@gmail.com.

[177] From the official Roman Catholic perspective, a true apparition is a type of private revelation. [...]Divine revelation is already complete, perfected in Christ. [...] One of the differences between the divine and private revelations is that the later is not considered a necessary matter of Faith; Catholics are not requested to believe in private apparitions, even if they are authorized by the church (LUNDBERG, 2017, p. 17).

posteriormente se separou da Igreja Católica Apostólica Romana e se tornou uma nova Igreja independente com seu próprio papa, doutrina e liturgia.

A Igreja Palmariana

A história da Igreja Católica Apostólica Palmariana tem sua origem com as aparições da Virgem do Carmo registradas no povoado de El Palmar de Troya, interior da Província de Sevilha na Espanha. No dia 30 de março de 1968, quatro meninas da localidade, Ana García, Josefa, Rafaela e Ana Aguillera, afirmaram haver visto uma bela mulher sobre um pequeno arbusto (lentisco) no campo de La Alcaparrosa, que fica a 1 km de distância do Palmar. A história rapidamente se espalhou por todo o povoado e para outras cidades da Andaluzia, mobilizando grandes multidões que passaram a se dirigir ao terreno para rezarem o rosário à espera de algum sinal da presença da Virgem. Devido a esse fluxo de peregrinos, o grande campo passou a ser chamado de *Lugar das Aparições*. Sobre esta primeira aparição, Garrido Vázquez (2004, p.102) fez a seguinte descrição:

> Vimos um rosto de mulher muito bonita, com belos olhos negros. A princípio pensamos que era um homem enforcado, ou um touro com chifres verdes, mas depois vimos que era o rosto da Senhora, muito redondo e corado, com uma coisa verde ao seu redor e vestida com um manto marrom. Ele sorriu para nós. Era a Virgem (GARRIDO VÁZQUEZ, 2004, p. 102).[178]

Foi em meio a esse cenário que começaram a surgir outras pessoas que também se diziam videntes, retirando das quatro meninas pioneiras o protagonismo das visões. Assim, meses mais tarde, Clemente Domínguez y Gómez (1946-2005), um jovem de 23 anos que era funcionário de uma empresa de Sevilha, visitou o lugar, passando a ir até lá com mais frequência na companhia de seu amigo Manuel Alonso Corral (1934-2011).

Esses dois personagens tiveram papel central na criação da Ordem religiosa que seria a precursora da Igreja Palmariana. Primeiramente, Clemente, que a partir do mês de setembro de 1969 passou a afirmar que também tinha visões e entrava em estado de êxtase durante elas. Poucos anos mais tarde, dizendo estar em diálogo com Jesus e vários santos

[178] Vimos una cara de mujer muy guapa, con ojos negros y bonitos. Al principio pensamos que era un ahorcado, o un toro con cuernos verdes, pero luego vimos que era la cara de la Señora, muy redonda y sonrojada, con una cosa verde alrededor de ella y vestida con un manto marrón. Nos sonreía. Era la Virgen (GARRIDO VÁZQUEZ, 2004, p. 102).

católicos, recebeu deles a missão de espalhar pelo mundo a devoção à imagem do rosto de Cristo do Sudário de Turim, conhecida também como Santa Face.

Noutra dessas visões, a Virgem Maria conferiu ao vidente a missão de fundar uma nova ordem religiosa que seria junção de todas as ordens existentes na Igreja e a guardiã da tradição. Dessa forma, por meio desta revelação divina que ele afirmou receber, Clemente fundou a Ordem dos Carmelitas da Santa Face, nome derivado da própria devoção à imagem do rosto de Cristo, no dia 23 de dezembro de 1975.[179] Se Clemente, à época como o mais importante vidente do Palmar e fundador da nova Ordem religiosa, passou a exercer o papel de líder entre os adeptos do seu grupo, Manuel Alonso foi designado a uma série de funções administrativas, se tornando a segunda pessoa mais importante dentro da Ordem.[180]

O movimento religioso do Palmar de Troya se inseriu numa forma de vivência da fé que apareceu no Catolicismo Romano a partir do início do Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965), e que se solidificou e se acentuou após sua conclusão: o Tradicionalismo Católico. Os chamados *católicos tradicionalistas*, entre outras questões, reivindicam a continuidade de uma série de pontos doutrinários que sofreram alterações durante o concílio, sendo o aspecto ritualístico, o mais visível sinal de sua presença dentro da Igreja, pois muitos grupos permaneceram fazendo uso da chamada *Missa Tridentina*, celebrada em latim.

Com o crescimento do número de seguidores da congregação e dada a ausência de sacerdotes que a representassem, sabendo da passagem do arcebispo tradicionalista vietnamita Pierre Martin Ngô Đình Thục (1897-1984) pelo Palmar de Troya, Clemente e Manuel Alonso se mobilizaram para solicitar a este arcebispo que os concedesse a ordenação sacerdotal.

No dia 01 de janeiro de 1976, atendendo ao pedido dos palmarianos, Clemente Domínguez e Manuel Alonso, junto a mais três religiosos da Ordem, foram ordenados padres da Igreja Católica segundo o Rito Tridentino. Dez dias depois, a 11 de janeiro, o mesmo arcebispo Thục os elevou ao bispado em uma cerimônia de sagração celebrada no altar do Lugar das Aparições. As ordenações logo foram reportadas às autoridades

[179] A data de fundação da Ordem dos Carmelitas da Santa face está no Capítulo LXX do *Catecismo Palmariano de Grau Superior.*

[180] Após a morte de Clemente (Papa Gregório XVII do Palmar) em 2005, Manuel Alonso se tornou seu sucessor no papado adotando o nome de Pedro II.

eclesiásticas da região e o arcebispo Thục, junto com Clemente, Manuel Alonso e os demais ordenados, foram oficialmente excomungados da Igreja Católica Apostólica Romana por decreto do então núncio papal na Espanha.

Em maio do mesmo ano, em missão no País Basco, Clemente sofreu um grave acidente automobilístico que o deixou completamente cego. Mas ele, mesmo nesta condição, continuou à frente do seu movimento, presidindo os ritos e ordenando mais padres e bispos. Devido à perda de seus olhos e suas posteriores visões celestiais, o fundador da Ordem dos Carmelitas da Santa Face foi apelidado de *vidente cego*. Quanto a este acidente, a documentação produzida pela Igreja Palmariana diz o seguinte:

> Em 29 de maio de 1976, em uma de suas incansáveis viagens apostólicas, o Padre Clemente Domínguez perdeu seus dois olhos em um acidente automobilístico, o qual foi para ele de inimaginável sofrimento. Não obstante, como cego, continuou com a mesma intensidade apostólica pela Espanha, outras nações da Europa e da América, proclamando em seus sermões a Verdadeira Fé, a Tradição e a Santa Moral, defendendo energicamente o Papa São Paulo VI, combatido por progressistas e tradicionalistas, e denunciando principalmente as heresias e corrupções propagadas por cardeais e bispos do Vaticano e distintas dioceses (MENSAJES SOBRE LA SANTA FAZ, 2018, p. 5).[181]

Em 6 de agosto de 1978, a morte do Papa Paulo VI (1897-1978), acontecida naquele mesmo dia, estava sendo noticiada em todo o mundo. Clemente estava numa viagem apostólica à capital da Colômbia tentando conseguir mais membros para a sua Ordem religiosa e angariar fundos. Rapidamente, ao tomar conhecimento da notícia, o fundador dos Carmelitas da Santa Face caiu em êxtase, afirmando receber outra mensagem divina através de uma visão. Nela, o próprio Jesus Cristo o coroava papa na presença dos apóstolos Pedro e Paulo. De volta a Sevilha em 9 de agosto, o agora Papa Gregório XVII, nome que ele adotou durante a visão acontecida em Bogotá, afirmou que a Sé de Roma havia sido misticamente transferida para El Palmar de Troya e que a verdadeira Igreja Católica e Apostólica já não era mais Romana, mas sim, Palmariana, em referência à localidade das aparições. Sobre isso, o *Catecismo Palmariano de Grau Superior* afirma:

[181] El 29 de mayo de 1976, en uno de sus incansables viajes apostólicos, el Padre Clemente Domínguez perdió sus dos ojos en un accidente automovilístico, lo cual fue para él de inimaginable sufrimiento. No obstante, como ciego, continuó con la misma intensidad apostólica por España, otras naciones de Europa y de América, proclamando en sus sermones la Verdadera Fe, la Tradición y la Santa Moral, defendiendo enérgicamente al Papa San Pablo VI, combatido por progresistas y tradicionalistas, y denunciando principalmente las herejías y corrupciones propagadas por cardenales y obispos desde el Vaticano y distintas diócesis (MENSAJES SOBRE LA SANTA FAZ, 2018, p. 5).

> 4. A Igreja Palmariana é a única e autêntica Igreja Cristã, nome que vem de Cristo, seu Divino Fundador. 5. No dia 6 de agosto de 1978, depois da morte do Papa São Paulo VI, Nosso Senhor Jesus Cristo, acompanhado dos Apóstolos São Pedro e São Paulo, elegeu e coroou ao novo Papa, Sua Santidade Gregório XVII. Desde esse momento, a igreja romana deixou de ser a verdadeira igreja (CATECISMO PALMARIANO DE GRAU SUPERIOR, 2003, p. 47).

Com a crença na mudança da Sé Papal para essa nova localidade, a Igreja Católica Apostólica Romana, que não deixou de existir por causa disso, passou a ser considerada uma seita herética pelos palmarianos. Isso criou um Vaticano alternativo no povoado do Palmar de Troya, já que, para os seguidores do Papa Gregório XVII, o papado de Roma continuava a existir em heresia. Clemente foi coroado em Sevilha no dia 15 de agosto, onde recebeu as insígnias papais das mãos de seus bispos. Como sinal de obediência e lealdade, o novo papa também foi reverenciado por seu colégio episcopal, pelas monjas e demais fiéis membros da Ordem dos Carmelitas da Santa Face presentes na cerimônia.

O estabelecimento do papado em El Palmar de Troya, Espanha

Quando Clemente valeu-se de outra de suas visões para declarar-se como legítimo papa católico, subverteu a lógica de muitos grupos tradicionalistas que preferiram manter a doutrina e a liturgia tradicionais em comunhão com o Bispo de Roma. Assim, mesmo se colocando como verdadeiro Pontífice Máximo, instituiu uma nova forma de crença com acréscimos doutrinários extra-canônicos que se distanciaram do Catolicismo Romano e mantiveram uma estética balizada por elementos diretamente extraídos das crenças marianas da Andaluzia.

Somando-se a isso, ainda se observa que sua Igreja Palmariana difundiu, a partir de 1978 um sistema teológico bastante elaborado que tem raízes no catolicismo romano tradicionalista e nas devoções populares oriundas da cultura da Andaluzia. Sobre estes fatores, na página dezoito do *Extrato Atualizado dos Documentos Pontifícios de Sua Santidade o Papa Gregório XVII* está o *Nono Documento* papal que trata da total ruptura da Igreja Palmariana com a Igreja de Roma. Sobre isso, lê-se o seguinte:

> Nós declaramos, como doutrina infalível, que a Igreja fundada por Nosso Senhor Jesus Cristo, Una, Santa, Católica e Apostólica, radica nesta Sede Apostólica do Palmar de Troya, da qual Nós, pela infinita misericórdia de

> Deus, somos a Cabeça Visível. Nós declaramos como Doutrina Infalível que só há uma única verdadeira Igreja; e esta se cumpre na Santa Sé do Palmar de Troya (EXTRACTO DE LOS DOCUMENTOS PONTIFICIOS, 2002, p. 18).[182]

Observando a narrativa presente neste fragmento documental, percebe-se que a Igreja Palmariana, através da pessoa de seu fundador, apropria-se de um estilo de escrita muito comum em decretos, bulas e outros documentos papais católicos, especialmente ao iniciar os períodos com *nós*, ao invés de *eu*. Esse tipo de referência na primeira pessoa do plural serve para mostrar que a figura do papa, mesmo no caso palmariano, transcende a individualidade daquele que ocupa o cargo e se manifesta como um conjunto de agentes que operam por meio dele.

A construção de espaço sagrado que aqui é apresentada se torna perceptível não apenas por meio desses elementos textuais, mas de forma geral, como característica do propósito que esta organização religiosa quer mostrar como um de seus pilares de sustentação mais importantes: a reivindicação da legítima sucessão apostólica por meio de seu colégio episcopal e a sucessão do papado Católico Romano através do próprio Clemente. Assim, a Igreja Palmariana fez um duplo processo de afastamento em relação à Igreja Católica Apostólica Romana, pois tomou seu fundador como verdadeiro líder desta última e transferiu sua sede para outro lugar, que é o Palmar.

A perspectiva político-religiosa do Santoral Palmariano

A Igreja Católica Palmariana realizou, desde o momento de sua fundação formal em 6 de agosto de 1978, uma série de canonizações que elevaram aos seus altares personagens históricos, particularmente de origem espanhola. Dentro da análise documental do *Extrato dos Documentos Pontifícios de Gregório XVII*, noutra sessão que trata de algumas das canonizações realizadas por este pontífice alternativo, o nome do ex-ditador espanhol Francisco Franco Bahamonde (1892-1975), aparece listado entre os santos do Palmar como *invicto Caudilho da paz,* conforme mostrado na seguinte citação:

[182] Nos, declaramos como Doctrina Infalible que, la Iglesia fundada por Nuestro Señor Jesucristo, Una, Santa, Católica y Apostólica, radica en esta Sede Apostólica del Palmar de Troya, de la que Nos, por la infinita misericordia de Dios, somos la Cabeza Visible. Nos, declaramos como Doctrina Infalible, que sólo hay una única verdadera Iglesia; y ésta se cumple en la Santa Sede del Palmar de Troya (EXTRACTO DE LOS DOCUMENTOS PONTIFICIOS, 2002, p. 18).

> São Francisco Franco foi o invicto Caudilho da guerra contra o comunismo, e também foi o Caudilho da Paz. Durante sua carismática Chefia de Estado, restabeleceu o Santo Crucifixo em todos os centros oficiais. Restabeleceu o sagrado respeito à Igreja Católica, convertendo-a em religião única do estado e da pátria (EXTRACTO DE LOS DOCUMENTOS PONTIFICIOS, 2002, p. 37).[183]

Observando este fragmento documental retirado do já referido *Extrato dos Documentos Pontifícios* do fundador da Igreja Palmariana, percebe-se que esta compilação de decretos pretende ser um guia prático para a compreensão e o conhecimento desse mesmo tipo de documentação nele contida, bem como um guia dinâmico da biografia de seus santos. Assim, nesse caso, o objetivo deste documento está centrado nas engrenagens da pesquisa histórica em forma de hagiografia, ou seja, de uma *história biográfica sagrada* moldada a partir do fornecimento de uma série de fontes, tomadas como obras históricas, e como estas apresentam uma melhor imagem desses personagens.

Dentro do livro, dois importantes alicerces fornecem dados que certamente são indispensáveis para qualquer pesquisador que faça buscas sobre estes santos: os dados biográficos contidos nas narrativas da vida e morte deles, e o discurso visivelmente político que se soma aos seus dados. O *Extrato dos Documentos Pontifícios* ainda apresenta exemplos retirados das supostas experiências de vida dos próprios santos em seu campo de trabalho, mostrando detalhadamente como interpretações de questões pessoais importantes podem ser aplicadas nessa mesma análise documental, sendo pressupostos de santidade para eles. Seguindo essa linha de raciocínio, num trabalho que trate da construção do espaço sagrado da Igreja Palmariana, esses fatores também implicam observar uma teia de relações entre os discursos e os projetos políticos visivelmente expostos nos textos oficiais dessa organização.

A simpatia dos palmarianos pelo regime franquista, a ponto de canonizarem o próprio Franco e colocarem sua estátua[184] na fachada de sua basílica, é mais uma amostra

[183] San Francisco Franco, fue el invicto Caudillo de la guerra contra el comunismo, y también fue el Caudillo de la paz. Durante su carismática Jefatura de Estado restableció el sagrado respeto a la Iglesia Católica, convirtiéndola en religión oficial y única del estado y de la patria (EXTRACTO DE LOS DOCUMENTOS PONTIFICIOS, 2002, p. 37).

[184] No mês de julho de 2015 a estátua de Franco foi removida da fachada da Basílica do Palmar, sendo substituída pela estátua de São Fernando III, Rei de Leão e Castela. Informação extraída da notícia do jornal UtreraWeb de 03/08/2015. Disponível em: <https://www.utreraweb.com/noticias_de_utrera/5562/La_basilica_de_El_Palmar_de_Troya_retira_la_escultura_del_general_Franco_y_la_sustituye_por_San_Fernando/> (acesso em 10/08/2018).

de como eles imaginaram aquilo que depois chamariam de *Império Hispano-Palmariano*[185]. Este estado militar idealizado teria o Papa Clemente como chefe e Caudilho, e dominaria os cinco continentes. Assim, diante das narrativas acerca do santoral palmariano, nota-se que esses fatores político-religiosos podem ser aplicados no olhar que se deve ter sobre o projeto político da Igreja Palmariana e como estes surtiram efeito na localidade onde está sua sede mundial, mas sobretudo, na mentalidade de seus seguidores.

As atribuições dadas a Maria e José na doutrina Palmariana

Outro fator que ainda pode ser considerado neste trabalho é o dos novos significados dados às figuras de Maria e de José na doutrina da Igreja do Palmar de Troya. A estes dois santos católicos, que exerceram papéis centrais na narrativa da vida do próprio Cristo e da Igreja, se adicionaram mais atribuições extra-canônicas que os divinizaram e os elevaram à um patamar muito superior ao dos demais santos, quase que os tornando divindades de caráter secundário, num tipo de nova perspectiva trinitária em que Maria e José (com Jesus) passam a formar uma Trindade similar à do Pai, do Filho e do Espírito Santo. No Capítulo XVI do *Catecismo Palmariano de Grau Superior*, intitulado *A Santíssima Virgem Maria* se lê o seguinte:

> 9. A Divina Maria, além do estado natural glorioso que possui sempre em sua Alma e em seus corpos, teve também, durante a maior parte de sua vida na terra, estado passível em sua Alma e seu Corpo acidental, a fim de poder sofrer por nós. Seu Corpo essencial jamais teve estado passível. 10. No Céu, a Alma Divina de Maria exerce as funções superiores beatíficas para com seu corpo essencial e as funções inferiores beatíficas para com seu Corpo acidental. [...]12. Maria supera em santidade a todos os Anjos e Santos juntos (CATECISMO PALMARIANO DE GRAU SUPERIOR, 2003, p. 28).

Observando esse fragmento documental, percebe-se que há uma série de atributos dados à Virgem que a colocam em uma condição de divindade, muito próxima de Cristo. O Papa Gregório XVII, logo depois de sua autoproclamação, elaborou uma série de novos

[185] O *Sacro Império Hispânico Palmariano* é um estado teocrático e militar idealizado pelo Papa Gregório XVII. Ele acreditava que o mundo viveria uma Terceira Guerra, e que depois desta, os sobreviventes se refugiariam na Catedral Basílica do Palmar, que permaneceria intacta. Todo o planeta falaria espanhol e os bispos palmarianos seriam reis dos países. O papa seria o imperador e caudilho de todo o mundo. Mesmo após a morte de Gregório XVII em 2005, os seus sucessores mantiveram a crença na concretização deste império no futuro.

dogmas marianos, muitos dos quais, a Igreja Católica Romana historicamente discutiu se poderiam ou não serem aprovados, dada a grande exaltação que atribuem a Maria.

Na doutrina palmariana, a Virgem é considerada co-Redentora, co-Reparadora e mediadora no plano da Salvação, sendo inúmeras vezes chamada de Divina Maria nos textos que a ela se referem. Outro fator que visivelmente apresenta sua divinização por parte da Igreja do Palmar é o da crença em sua presença real no sacramento da Eucaristia. Assim, sabendo que a doutrina da Igreja Palmariana é complexa, e está carregada de referências históricas e bíblicas para justificar seus argumentos, no documento denominado *Tratado de la Misa*, aparecem várias atribuições doutrinárias específicas da Virgem, entre as quais está a preexistência de sua alma e sua presença espiritual no Sacramento da Comunhão através da entronização de uma gota de seu sangue e de um pedaço de seu coração no corpo de Jesus Cristo. Muitas dessas considerações foram aprovadas durante o Primeiro Concílio Palmariano[186], e, sobre isso, o referido *Tratado* destaca:

> Este Santo Concílio expressa com alegria sua gratidão à Trindade Augusta, por agora ter revelado o mistério da presença sacramental, no Imaculado Coração de Maria, dos sacramentos da Gota de Sangue d'Ela e de seu Pedaço de Coração, que o Espírito Santo obrou com amorosíssimo anseio de Esposo. Esses sublimes sacramentos são a expressão mais bela e perfeita da Consagração que a Divina Maria fez a Deus, de sua carne e sangue, para a obra de reparação e redenção; rendição muito generosa que Ela fez de si mesma, através de seu voto de virgindade perpétua, no mesmo momento de sua Imaculada Conceição (TRATADO DE LA MISA, 2002, p. 80).[187]

Conforme visto no fragmento documental anterior, ao Sacramento da Eucaristia se adicionaram mais dois sacramentos extra-canônicos, que divinizaram a Virgem Maria. Ao afirmar que uma gota de seu sangue e um pedaço de seu coração, entronizados no corpo de Cristo, são a expressão máxima de sua consagração total à obra de Deus, à Igreja Palmariana deu status de divindade à Virgem. Isso a coloca num patamar muito próximo

---

[186] O *Primeiro Concílio Palmariano*, também denominado de *Santo Magno e Dogmático Concílio Palmariano,* foi uma série de reuniões convocadas pelo então Papa Gregório XVII para tratar da doutrina e da liturgia de sua Igreja junto com todos os seus bispos em 1980.

[187] Este Santo Concilio manifiesta con júbilo su gratitud a la Trinidad Augusta, por haber revelado ahora el misterio de la presencia sacramental, en el Inmaculado Corazón de María, de los sacramentos de la Gota de Sangre de Ella y de su Trozo de Corazón, que el Espíritu Santo obró con amorosísimo anhelo de Esposo. Dichos sublimísimos sacramentos, son la expresión más hermosa y perfecta de la Consagración que la Divina María hizo a Dios de su Carne y Sangre para la Obra de la Reparación y Redención; generosísima entrega que Ella efectuó nuevamente de Sí misma, mediante su voto de perpetua virginidad, en el mismo instante de su Inmaculada Concepción (TRATADO DE LA MISA, 2002, p. 80).

ao de Jesus Cristo, que assim como para a Igreja Romana, é Deus. No documento, os sacramentos da *Gota de Sangue* e do *Pedaço do Coração* aparecem adicionados ao sacramento eucarístico, através dos quais a Divina Maria está espiritualmente presente com Jesus na hóstia consagrada. Sobre isso, pode-se destacar:

> Após essa proclamação, os Palmarianos deram mais um passo ao declarar que Cristo e a Virgem Maria estão presentes na Eucaristia, pois ela nunca saiu do lado de Cristo. Também se afirma que a presença dela na Eucaristia não é de forma alguma simbólica, mas real. Não apenas o corpo e o sangue de Cristo estão presentes na Eucaristia, mas também a Virgem, ajoelhada ao lado dele (LUNDBERG, 2017, p. 195).[188]

Dessa maneira, a presença real de Jesus e Maria na Sagrada Forma é algo inquestionável para os palmarianos. Por isso, o Papa Clemente e os padres conciliares do Primeiro Concílio Dogmático elaboraram o *Tratado da Missa* para justificar teologicamente suas doutrinas. Esse mesmo documento já vinha sendo publicado em diversos volumes separados desde 1982, até ter sido compilado e lançado como único livro. Sobre São José, o *Catecismo Palmariano de Grau Superior* apresenta os argumentos que justificam sua divinização, particularmente a partir da prerrogativa da pré-santificação a ele atribuída. No capítulo XVII do Catecismo, intitulado *O Santíssimo José*, afirma-se o seguinte:

> 4. São José, foi pré-santificado no terceiro mês de sua concepção, recebendo a Habitabilidade do Espírito Santo. Desde esse mesmo instante gozou do uso da razão, da visão beatífica, da ciência infusa e de outros altíssimos dons; e também, desde então, seus corpos essencial e acidental foram perfeitíssimos e belíssimos. [...] 10. Depois de Maria, São José, em graças e prerrogativas, supera a todos os Anjos e Santos juntos. 11. São José é: Co-Sacerdote da Divina Maria. Pai e Doutor da Igreja (CATECISMO PALMARIANO DE GRAU SUPERIOR, 2003, p. 29-30).

Tendo observado atentamente estes fragmentos, mesmo que os dois sejam uma minúscula amostra da vastidão de doutrinas e conceitos de fé elaborados pela Religião Palmariana, identifica-se que esta instituição religiosa realmente deificou estes dois personagens de seu santoral, colocando-os em um lugar muito próximo ao do próprio Deus. Assim, considerando Maria e José como divindades, a Sagrada Família aparenta

[188] After this proclamation, the Palmarians took one further step in declaring that both Christ and the Virgin Mary are present in the Eucharist, as she never left the side of Christ. It is also stated that her presence in the Eucharist is in no way symbolic, but real. Not only the body and blood of Christ is present in the Eucharist, but also the Virgin, kneeling beside him (LUNDBERG, 2017, p. 195).

assumir um papel trinitário similar ao da já referida Santíssima Trindade (Pai, Filho e Espírito Santo), que igualmente ao estabelecido pela Igreja Católica Romana, é um só Deus para a Igreja Palmariana. Ainda nesse sentido, pode-se estabelecer mais um nexo entre as anteriormente referidas atribuições dadas a Maria e José pela Igreja Palmariana como fator para a criação de uma identidade e de uma nova espacialidade sagradas que se configuram por meio desses acréscimos extra-canônicos forjados a partir de sua fundação em 1978.

Quanto à Ordem dos Carmelitas da Santa Face, pode-se dizer que esta foi a precursora da Igreja Católica Apostólica Palmariana, pois o que aconteceu em 1978 foi que seu superior-geral e fundador, Clemente Domínguez y Gómez, ao se proclamar papa, criou a Igreja do Palmar e fez da então congregação Carmelita, a única ordem religiosa dentro de sua Igreja. Todo fiel palmariano é terciário da Ordem dos Carmelitas da Santa Face, enquanto as freiras e clérigos correspondem aos ramos de segundo e primeiro graus respectivamente.

Os referenciais de matriz católica romana que dão base às crenças da Igreja Palmariana, ainda que ampliados e/ou modificados em meio às tradições do imaginário religioso oriundo da cultura da província de Sevilha, são mais uma amostra de como essa cismática Igreja procura afirmar-se como um catolicismo genuinamente espanhol em detrimento do "herético Catolicismo Romano do Concílio Vaticano II", conforme adjetivado em seus discursos.

No que se refere ao nome oficial da instituição, que se chama *Igreja Cristã Palmariana dos Carmelitas da Santa Face*, este se deveu à já mencionada inserção da Ordem Carmelitana fundada por Clemente em 1975 dentro da nova Igreja. A ausência dos termos *católica e apostólica*, como apareceu aqui várias vezes, ocorreu devido a um problema de registro jurídico acontecido na década de 1980. Pelo fato de ter sido considerada uma cópia da Igreja Católica Apostólica Romana e uma afronta à sua identidade, o Ministério da Justiça Espanhol solicitou que a Igreja do Palmar de Troya adotasse outra nomenclatura para poder obter reconhecimento jurídico. Por isso o termo *Igreja Católica, Apostólica e Palmariana*, como aparece nas fontes aqui analisadas, foi substituído por *Igreja Cristã.*

A presença da Igreja Palmariana na América do Sul

Com a fundação da Igreja no dia 6 de agosto de 1978, o Papa Clemente, junto com seus colaboradores mais estreitos, desejou expandir sua instituição religiosa para os cinco continentes. Na Colômbia, lugar onde se deu a aparição que o fez se autoproclamar papa, já existia uma missão palmariana que reunia certa quantidade de fiéis. Já na década de 1980, noutros países do continente, como Argentina, Brasil e Peru, começaram a surgir capelas palmarianas fundadas por bispos missionários enviados por Gregório XVII e pelo Secretário de Estado, Manuel Corral. Até a década de 1990, muitas capelas das missões palmarianas fora da Espanha, particularmente as existentes na América do Sul, tinham clérigos residentes para atenderem as demandas dos fiéis. Com a expulsão de um grande número de bispos no ano 2000, o número de fiéis membros da Igreja Palmariana, assim como o número de capelas, começou a diminuir drasticamente. Sobre isso, o historiador Magnus Lundberg salientou:

> Durante boa parte das décadas de 1980 e 1990, existiram sedes missionárias palmarianas com clérigos mais ou menos residentes, ou pelo menos com presença clerical regular na Espanha, Alemanha, Suíça, Liechtenstein, Áustria, França, Grã-Bretanha, Irlanda, Malta, Nigéria, México, Argentina, Colômbia, Peru, Paraguai, Brasil, Estados Unidos da América, Canadá, Filipinas, Austrália, Nova Zelândia, Bangladesh e Índia. No entanto, no início dos anos 2000, o ministério internacional do Palmar foi implodido devido à expulsão de um grande número de bispos, apesar de ter declinado mesmo antes desse período. A partir de 2001, poucos desses países contaram um único bispo missionário residente. Poucos lugares contavam com igrejas construídas, e a maioria eram capelas situadas nas casas dos membros, onde o Santíssimo Sacramento estava em exibição permanente e onde a missa era rezada pelos clérigos visitantes (LUNDBERG, 2017, p. 100).[189]

Observando o que diz este fragmento documental, percebe-se que o declínio no número de fiéis já era percebido antes da grande expulsão acontecida em 2000. Em muitos

[189] During at least part of the 1980s and 1990s, there were Palmarian missionary sees with more or less resident clergy, or at least with regular clerical presence, in Spain, Germany, Switzerland, Liechtenstein, Austria, France, Great Britain, Ireland, Malta, Nigeria, Mexico, Argentina, Colombia, Peru, Paraguay, Brazil, the United States of America, Canada, the Philippines, Australia, New Zealand, Bangladesh and India.240 However, in the early 2000s, the Palmarian international ministry imploded due to the expulsion of a large number of bishops, though it had declined even before that time. From 2001 onwards, few of these countries counted a single resident missionary-bishop. Few of the places counted with separate church building, and most were chapels found in members' homes, where the Blessed Sacrament was at permanent display, and where Mass was read by visiting clergy (LUNDBERG, 2017, p. 100).

países onde a Igreja do Palmar se fez presente, existiram capelas que foram construídas com as doações financeiras dos adeptos da Igreja, mas que posteriormente se tornaram vazias e fecharam suas portas. Os antigos missionários, que residiam nas capelas ou nas casas que eram usadas para os cultos palmarianos, agora já não estavam mais presentes. Muitos fiéis improvisaram salas de suas residências para servirem de capela, montando um altar para a realização dos turnos de missas, rosários, adorações e outros ritos.

Dentro desse contexto, tendo como fonte os relatos do ex-bispo palmariano Dámaso María de la Santa Faz, pode-se perceber que este declínio do número de seguidores da Igreja teve grande relação com a expulsão dos bispos em 2000. Dámaso é de origem peruana, e foi um dos clérigos expulsos pelo Papa Gregório XVII após protestar contra a hipocrisia e a incoerência desse Pontífice e de seus colaboradores mais próximos no comando da Igreja Palmariana. Atualmente, Dámaso administra uma página[190] do Facebook onde relata aquilo que viveu enquanto religioso do Palmar. Segundo ele, o que ocorreu com as missões da Igreja na América foi resultado do abandono por parte de seus hierarcas.

O Bispo Padre Manuel Corral não enviava dinheiro para a manutenção das missões, provocando a escassez de recursos nas localidades sul-americanas, e isso fazia com que muitos missionários tirassem de seus bolsos o pouco dinheiro que tinham para ajudarem na manutenção de suas respectivas comunidades. Além disso, os bispos missionários se sustentavam das esmolas dos fiéis e faltava-lhes, muitas vezes, o suficiente para viajarem de volta à Santa Sé do Palmar de Troya ou, desta última, aos os países a que foram designados em missão.

Ainda de acordo com o ex-bispo Dámaso, "tudo parecia genial, até que em 2000 se produziu nossa expulsão. Logo, os fiéis do Canadá, em conjunto, deixaram o Palmar totalmente."[191] Na América do Sul, novamente de acordo com seus testemunhos, os fiéis da Argentina, do Brasil, do Paraguai e do Peru foram pegos de surpresa com a notícia da expulsão, e logo fizeram o mesmo que seus colegas do Canadá.

[190] A página do Facebook administrada por este ex-bispo se chama *Dámaso María Testimonios Palmarianos*. Nela, relatos pessoais, fotos e reportagens, são parte das publicações semanais. A página tem o propósito de se contrapor ao discurso oficial da Igreja Palmariana, mostrando sua realidade interna.
[191] Comunicação pessoal com o ex-bispo Dámaso através de sua página virtual.



Figura 1 – O Bispo Padre Oliver (abençoando os fiéis) acompanhado do Bispo Padre Julián (ajoelhado) na capela palmariana de Lima, Peru (Foto de 2001).[192]

A Figura 1 é uma fotografia de 2001, época posterior à grande expulsão dos bispos que se opuseram à conduta do Papa cego e do Secretário de Estado da Igreja. Nesse período, o próprio Papa Gregório XVII enviou uma série de outros missionários à América do Sul para alertarem os fiéis a não tomarem como válidos os argumentos dos bispos expulsos. Assim, um considerável número de fiéis palmarianos, com base nos conselhos dos novos missionários e interventores enviados, decidiu não abandonar a Igreja.

Na Figura 1, pode-se ver a separação entre homens e mulheres, que é uma das normas de conduta estabelecidas pela Igreja Palmariana. À esquerda do altar, sentam-se os homens e à direita, as mulheres com um véu cobrindo suas cabeças. Também pode-se ver as imagens sacras que compõem o altar da capela, reproduzindo o mesmo esquema de organização do altar-mor da Basílica do Palmar de Troya, na Espanha. Ao centro, no lugar mais alto do altar, está o quadro da imagem de Nossa Mãe do Palmar Coroada, santa patrona da Ordem dos Carmelitas da Santa Face e da Igreja Católica Palmariana. Abaixo do quadro, figura a imagem da Santa Face, que é a mesma utilizada por todos os fiéis em

[192] **Figura 1** – Disponível em: <https://magnuslundbergblog.files.wordpress.com/2018/12/00-Capillas-1.pdf> (acesso em 15 de novembro de 2019).

seus escapulários. Ao lado dessas duas representações iconográficas ainda pode-se ver as estátuas dos Corações de Jesus e de Maria, e acima de uma porta à esquerda do altar, um retrato emoldurado do Papa Gregório XVII (Clemente Domínguez y Gómez).

A indumentária utilizada pelos bispos palmarianos, tendo como exemplo os que aparecem na Figura 1, é esteticamente similar à dos cardeais da Igreja Católica Apostólica Romana. Isso aconteceu porquê até o final da década de 1990, ainda havia um Colégio Cardinalício[193] Palmariano, que era composto por todos os seus bispos. Porém, temendo que após sua morte houvesse um conclave[194] que não elegesse como papa o co-fundador da Igreja (Manuel Corral), Clemente aboliu o cardinalato e permitiu que todos os bispos usassem a cor vermelha nas faixas de suas batinas e em seus barretes. Todos os sacerdotes palmarianos são bispos, pois recebem de uma só vez as Ordens do Diaconato, do Presbiterado e do Episcopado durante o rito de ordenação. Todo papa palmariano aponta, ainda em vida, seu sucessor, como em uma monarquia com sucessão hereditária.

Quanto à situação da Igreja no Brasil, até meados de 2001, os palmarianos faziam-se presentes através de 9 capelas que estavam situadas respectivamente em: Aracajú/SE, Atibaia e São Paulo/SP, Buerarema e Ilhéus/BA, Vitória/ES, Belo Horizonte/MG, Rio de Janeiro/RJ e Passo Fundo/RS. O número de fiéis palmarianos decresceu gradativamente do ano de 2001 ao ano de 2018, passando a ser de 80 membros para aproximadamente 10 distribuídos em Atibaia/SP, Rio de Janeiro/RJ e Curitiba/PR.

Referências

ALGUNOS ALTARES Y CAPILLAS DE LA IGLESIA EN ESPAÑA Y EN LAS MISIONES. Iglesia Palmariana, 2002, 197 fotos. Disponível em: <https://magnuslundbergblog.files.wordpress.com/2018/12/00-Capillas-1.pdf>. Acesso em: 15 nov. 2019.

CATECISMO PALMARIANO DE GRAU SUPERIOR. Sevilla: Santo Sínodo Dogmático Palmariano, 2003, 149p.

ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano: A Essência das Religiões.** São Paulo: Martins Fontes, 1992.

[193] O *Colégio Cardinalício* ou *Colégio dos Cardeais*, é a denominação dada ao conjunto dos cardeais da Igreja Católica Apostólica Romana. O primeiro Colégio dos Cardeais foi formado pelo Papa Eugênio III em 1150.
[194] Após a renúncia ou morte de um papa, o *Conclave* é a votação realizada a portas fechadas para eleger seu sucessor.

EL TRATADO DE LA MISA A LA LUZ DE LA HISTORIA SAGRADA O SANTA BIBLIA PALMARIANA. Sevilla: Santo Sínodo Dogmático Palmariano, 2002, 248p.

EXTRACTO ACTUALIZADO DE LOS DOCUMENTOS PONTIFICIOS DE SU SANTIDAD EL PAPA GREGORIO XVII A LA LUZ DE LA HISTORIA SAGRADA O SANTA BIBLIA PALMARIANA. Sevilla: Santo Sínodo Dogmático Palmariano, 2002, 360p.

GARRIDO VÁZQUEZ, Moisés. El negocio de la Virgen**.** Madrid: Ediciones Nowtilus, 2004.

LUNDBERG, Magnus. **A Pope of Their Own: Palmar de Troya and the Palmarian Church.** Uppsala: Uppsala University, Department of Theology, 2017.

MENSAJES DADOS A CLEMENTE DOMÍNGUEZ Y GÓMEZ, HOY EL PAPA SAN GREGORIO XVII MAGNÍSIMO SOBRE LA SANTA FAZ DE NUESTRO SEÑOR JESUCRISTO. 2019. Disponível em: <https://cdn.ocsficp.org/wp-content/uploads/2018/06/Mensajes-de-la-Santa-Faz-espa%C3%B1ol.pdf>. Acesso em: 28 fev. 2019.

Iconografia

Figura 1 - Disponível em: <https://magnuslundbergblog.files.wordpress.com/2018/12/00-Capillas-1.pdf> (acesso em 15 de novembro de 2019).

Comunicações Pessoais

Depoimentos do ex-bispo palmariano Dámaso María de la Santa Faz através de sua página no Facebook *Dámaso María Testimonios Palmarianos.*

O mosaico zapatista e a concepção do espaço fragmentado

Rodrigo de Morais Guerra[195]

Resumo

O presente trabalho tem como objetivo apresentar o Movimento Zapatista enquanto movimento múltiplo, diverso e complexo, de modo que, compreendê-lo perpassa pela compreensão de suas mais diversas facetas. Isto posto, interpretamos as diferentes manifestações espaciais zapatistas aplicando a metáfora do mosaico: as espacialidades contidas no movimento vistas como fragmentos componentes de um amplo mosaico e que oferecem possibilidades de, ao serem inquiridas, suscitar novas descobertas que contribuam para a compreensão da totalidade (ou não) do movimento, ou seja, para a conformação da imagem do mosaico. As espacialidades zapatistas, portanto, tais como fragmentos componentes de um amplo mosaico, reivindicam, cada uma, suas próprias fontes, métodos e diálogos necessários para esclarecer suas proposições para a História.

Palavras chave: Zapatismo, Teoria da História, História da América, História do Tempo Presente, Pós-modernismo.

"Dizem nossos mais velhos que os primeiros deuses, os que nasceram o mundo, foram sete; que sete são as cores: o branco, o amarelo, o vermelho, o verde, o azul, o café e o preto; que são sete os pontos cardeais: o acima, o abaixo, o adiante e o atrás, o um lado e o outro lado, e o centro; que sete são também os sentidos: olhar, degustar, tocar, ver ouvir, pensar e sentir. Sete serão então os fios desta grande trança, sempre incompleta, do pensamento zapatista."

Subcomandante Insurgente Marcos

[195] Mestrando no Programa de Pós-Graduação em História e Espaços da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN), bolsista CAPES. E-mail: rodrigo.morais.guerra@gmail.com. Currículo Lattes: http://lattes.cnpq.br/6400434273588299

Introdução

Tudo está contido no tempo e espaço. Partindo desse pressuposto, podemos afirmar que o trabalho do historiador caracteriza-se na perscrutação dessas duas categorias que abarcam os problemas de sua práxis. Veja bem, a História, que em determinado período trazia consigo a pretensão e prepotência de reviver o passado tal qual ele foi, hoje já não se concebe de mesma forma. Sabemos muito bem que a rememoração não é sinônimo de revivificação. Ao tentar retomar a história do passado, o historiador não deve ter como pretensão e objetivo último a verdade – o que é a verdade, afinal? –, mas, sim, a reconstrução desse passado, através de métodos, hipóteses, fontes, temporalidade e, finalmente, o espaço. A História, como disciplina, passa a ser estudada, pois, não mais pelos mesmos paradigmas, teorias e métodos de outrora – principalmente a partir do século XIX com a sua cientificidade peculiar –, mas por uma nova perspectiva, na qual o sujeito passa a ser pensado como uma produção histórica e, como produção histórica, os sujeitos históricos trajam indumentárias que os identificam com os espaços aos quais eles estão vinculados numa relação de quem é produto e também produz. O espaço, portanto, está presente na história bem como o tempo: se retornamos ao passado e buscamos a compreensão deste passado pela conjuntura temporal em que ele está inserido, para não cometermos a maior das gafes que um historiador, ou qualquer analista social, pode vir a cometer que é a do anacronismo; também retornamos ao passado e buscamos a compreensão deste passado pela conjuntura espacial em que ele está inserido, para não cometermos a (segunda) maior das gafes que um historiador, ou qualquer analista social, pode vir a cometer que é a do desprezo ao espaço, que é a da indiferença ao espaço, que é a da ingenuidade de não perceber que o espaço não é mero receptáculo dos acontecimentos históricos e pensá-lo como uma categoria amorfa e separável do seu objeto de estudo.

Dito isso, podemos chegar à conclusão de que o espaço não é inerte, pelo contrário, o espaço é protagonista, o espaço requer atenção e inquérito, o espaço é história. Mas o que torna o espaço história? Podemos nos questionar. Basta pararmos para pensar no que consiste a epistemologia da História como disciplina: se a História consiste na ação do homem inserida no espaço e tempo, logo, o que torna o espaço história é a sua relação com o homem em suas mais complexas variações: relações físicas, imagéticas, simbólicas,

discursivas, memoráveis, afetivas, subconscientes etc. Tais condições nos proporcionam um vasto campo de problematização do espaço na História e da História dos espaços. O espaço produz e é produto. O espaço, há quem diga (e há quem concorde), é vivo e, portanto, constitui uma das esferas de maior relevância para a compreensão do processo histórico. Dessa forma, já que é a relação do homem com o espaço, e vice-versa, que torna o espaço história, podemos ampliar o leque de espaços a serem problematizados indo além dos já consagrados substratos espaciais – como o tradicional território nacional incorporado pelo heterônomo Estado-nação –, e englobando categorias que estão inseridas em toda essa ampla gama de possibilidades que relaciona o homem ao espaço, corroborando, uma vez mais, que o espaço, independentemente do problema posto, não está ausente, de modo que, a ausência do espaço não reflete a sua inexistência, mas a insensibilidade à sua percepção por parte do pesquisador. Perceber as relações sociais e espaciais, pois, são basilares para a compreensão da História.

Em suma, o historiador dos espaços traz à disciplina contribuições imprescindíveis para uma melhor compreensão do passado das sociedades humanas no mundo. Se não somos capazes de traduzir o passado assim como ele ocorreu, como defendemos no início, abarcar a dimensão espacial se faz premente para suscitar novas questões, novas perspectivas, novas formas de compreender tal passado. Questionar os espaços, se dedicar a eles, não subestimá-los é uma forma de respeitar a história, é ampliar nossos horizontes para uma percepção mais abrangente da realidade e da capacidade humana em construir a realidade, é, enfim, descobrir e redescobrir a História. O sentido em se estudar os espaços não se encerra no espaço em si, o sentido em se estudar os espaços se estende para o grande cerne da questão histórica: a compreensão do homem e sua construção de mundo que nos trouxe até aqui.

Destarte, tal qual um mosaico que é composto por fragmentos até formar um todo e ter sentido, assim é a História: série de elementos descontínuos – mas que possuem sentido em si mesmos –, na qual o historiador tem a incumbência de identificar estes fragmentos a serem interpretados e conformarem o seu todo – ou o que aspira-se seja o todo. Portanto, resumir a compreensão da história à sua relação com o tempo a torna pueril, a história é não apenas tempo, mas também mentalidades, sentimentos, discursos, imagens, trabalho, e, sempre, *espaço*. Estudar a História e buscar compreendê-la é interpretá-la de maneira fragmentada e não mais como era vista outrora a partir de

concepções cristalizadoras e que a naturalizavam e a entregavam pronta, completa, lapidada e selada. História é fragmentação. Devemos, pois, interpretar a História a partir de um caráter relacional com os diversos fragmentos que a compõem, incluindo o e*spaço*, que, de mesma maneira, também deve ser interpretado de forma relacional aos diversos outros elementos que o circundam. Se a História tem como propósito retratar a ação humana na Terra, não é de se espantar que ela seja complexa. A vida humana é complexa e, quanto mais avançamos em sua compreensão, mais descobrimos que tal complexidade só é limitada por nós mesmos, por não sermos capazes de irmos além, até este ponto. De mesma forma, o espaço apriorístico se deu quando éramos limitados a ultrapassá-lo, porém, agora ultrapassado, cabe a nós desenvolvermos, ainda mais, a capacidade de enxergar lacunas a serem preenchidas.

Isto posto, proposta de versar sobre as espacialidades zapatistas surge como uma proposta de lançar novas luzes sobre um tema mas, de antemão, assumindo a impossibilidade de iluminá-lo por completo. Por mais que os zapatistas tenham aparecido para o mundo de forma contundente no ano de 1994[196], com o seu levante armado, nem de longe a amplitude do movimento se resume ao domínio de seu Exército. O Exército Zapatista de Libertação Nacional surge como um fragmento a ser explorado para aproximarmo-nos da história do movimento, todavia, como fragmento, ele possui suas significações e relações históricas próprias que complementam e complementam-se com as demais dimensões do movimento, porém, não determina o seu todo. A amplitude do zapatismo está para além das suas ambições militares; para além das suas ambições étnicas indígenas; para além das suas ambições rebeldes ou revolucionárias – o próprio movimento não define bem como eles se comportam neste campo[197]. O zapatismo abrange as mais

[196] Alguns autores utilizam o termo "neozapatistas", para se referirem ao movimento insurgido no levante de 1994, levando em consideração que os "zapatistas" seriam os próprios da Revolução Mexicana, a qual lutaram ao lado de Emiliano Zapata. Todavia, por mais que reconheçamos as diferenças, ressignificações e particularidades pertinentes a essa distinção, ainda assim optarem por utilizar o termo "zapatistas", considerando que isso não provoca nenhuma distorção anacrônica para a compreensão do movimento.

[197] Ao ser questionado sobre isso, o Subcomandante Insurgente Marcos respondeu: "Nós nos definimos mais como um movimento rebelde que luta por mudanças sociais. O termo revolucionário não é tão apropriado porque todo dirigente ou movimento revolucionário tende a querer se tornar dirigente ou ator político. Enquanto que o rebelde social não para nunca de ser um rebelde social. O revolucionário quer sempre transformar as coisas a partir de cima, enquanto o rebelde social quer transformá-las a partir de baixo. O revolucionário se diz: eu tomo o poder e, por cima, eu transformo o mundo. O rebelde social age diferente. Ele organiza as massas e, a partir de baixo, ele transforma pouco a pouco as coisas sem se colocar a questão da tomada do poder. O EZLN é um movimento insurrecional sem ideologia estritamente definida. Ele não corresponde a nenhum dos tipos políticos clássicos: marxismo-leninismo, social-comunismo, castrismo, guevarismo, etc. Nós pensamos que os movimentos revolucionários, mesmo os mais revolucionários, são no fundo arbitrários. O que deve fazer um movimento armado é resolver um problema – falta de

diversas esferas e reiteram sua imagem de movimento que pode ser visto tanto vanguardista, quanto contraditório (o que uma coisa não desqualifica a outra). Para além do movimento armado, o zapatismo também é movimento cultural, ideológico, metodológico, alegórico, seminal e inacabado. Versar sobre as espacialidades de tão complexo movimento é levar à cabo o papel da História e do historiador em descortinar as penumbras do passado, que estão encobertas por obstáculos que, para serem descortinados, merecem novos olhares, novos métodos, novas perguntas e novas categorias de análise, tais quais as mais diversas espacialidades.

Mapeando a arte

Compreender as espacialidades zapatistas é, antes de mais nada, assimilar a vastidão do que envolve a literatura (e outras artes) feita sobre tal movimento. A amplitude do movimento zapatista é tamanha que, não raro, se confunde como movimento cultural e, por conseguinte, inspira as mais diversas áreas do conhecimento a lançarem novas propostas sobre o mundo. Numa rápida busca no banco de teses digital da USP[198], por exemplo, a palavra-chave "zapatismo" te entrega como resultado 115 produções acadêmicas que abrangem os mais diversos espaços de produção intelectual, tais como: Antropologia, Artes Cênicas, Ciências da Informação, Ciência Política, Ciências da Comunicação, Direito, Educação, Estudos Linguísticos e Literários, Filosofia, Geografia, História, Integração da América Latina, Jornalismo, Letras, Mudança Social e Participação Política, Psicologia Social, Saúde Pública, Sociologia e Sustentabilidade[199]. Utilizando apenas a USP[200] como referência, já é notável até onde é capaz de vermos uma luz zapatista iluminando novas ideias no meio acadêmico. Além dos espaços acadêmicos, ainda teremos a influência zapatista incidindo nas vidas e trabalhos daqueles que se apresentam

liberdade e democracia – e depois sumir. Como nós tentamos fazer atualmente". VARGAS NETTO, Sebastião Leal Ferreira. **A MÍSTICA DA RESISTÊNCIA**: culturas, histórias e imaginários rebeldes nos movimentos sociais latino-americanos. São Paulo, USP. Tese (Doutorado em História Social) – Programa de Pós-Graduação em História Social, Universidade de São Paulo, 2007, pp. 210-211.

198 http://www.teses.usp.br/ <Acessado em 17 de junho de 2019, às 14:52 horas>.

199 A busca utilizando a palavra-chave "zapatismo" foi intencional com o intuito apenas ilustrativo para explicitarmos ao leitor a vastidão do movimento. Para além dos 115 títulos encontrados, nas 19 áreas de pesquisa, ainda teríamos inúmeras outras produções literárias se utilizássemos no campo de busca outras palavras-chave que estão no cerne da discussão do movimento, tal como "EZLN", por exemplo.

200 Adotamos a USP partindo do critério que é a universidade que representa um dos lugares de maior produção acadêmica na América Latina e pela facilidade de acesso ao seu banco de dados.

como aderentes do movimento, mas que, não necessariamente, são zapatistas, teremos ainda uma comunidade internacional voltada para o movimento e conectada com o advento da internet e, ainda, os próprios zapatistas, comunicando-se mundo afora com seus manifestos que circulam nas redes com tremendo alcance e velocidade. Ou seja, a amplitude do movimento é inalcançável, logo, trabalhar toda a sua espacialidade também o é. Entretanto, revelar novos fragmentos deste mosaico, encontrar novas luzes deste caleidoscópio, já representa uma imensa contribuição para com os indígenas, seus adeptos, seus críticos, seu entusiastas e todos aqueles que buscam novos mundos. Esta, portanto, consiste em nossa missão: contribuir para um profícuo movimento, o que confunde com a contribuição para a ciência histórica – e também não histórica, como vimos ser o movimento capaz de ampliar seus horizontes para as mais variadas manifestações do conhecimento.

Como mostramos, ao surpreender o mundo com seu levante, os zapatistas causaram impacto direto na *academia*. Não demorou para que historiadores e pesquisadores das áreas humanas se dedicassem à compreensão do movimento em toda a sua abrangência. Emilio Gennari (2005) nos contemplou com uma bela contribuição para o estudo dos zapatistas ao fazer um didático levantamento buscando explicar o movimento desde as suas origens, perpassando pelos projetos de autonomia zapatista; diálogos com a sociedade civil; diálogos com o governo institucional; até os dias da sua publicação[201]. Como dissemos, uma obra de cunho didático e que busca a compreensão das demandas zapatistas na sua gênese. Assim como Gennari, Alejandro Buenrostro y Arellano (2002), já havia buscado essa proximidade junto aos zapatistas, para compreender suas demandas e organização, desde as suas raízes[202]. Todavia, o seu enfoque se dá nas contribuições do Exército Zapatista de Libertação Nacional para a construção de um outro México. Um outro aspecto de grande contribuição, trazido à tona pelo estudo de Buenrostro, se dá no convívio direto do autor com os povos *tzeltales*[203], participando de sua luta cotidiana. Uma terceira obra relevante compreendendo o levante zapatista e o território de Chiapas, consiste no trabalho organizado por Alejandro Buenrostro y Arellano e Ariovaldo Umbelino de Oliveira (2002), no qual temos uma compilação de ensaios com a finalidade

[201] Ver GENNARI, Emilio. **EZLN Passos de uma rebeldia**. São Paulo: Expressão Popular, 2005.
[202] Ver BUENROSTRO Y ARELLANO, Alejandro. **As raízes do fenômeno Chiapas: o já basta da resistência zapatista**. São Paulo: Alfarrabio, 2002.
[203] Etnia indígena de origem maia, com língua própria e localizado nos Altos e no norte de Chiapas.

de divulgar e fazer conhecer o que está acontecendo no México desde que apareceu no cenário histórico o movimento zapatista, contando, inclusive com a presença de ilustres escritores como José Saramago, Manuel Vásquez Montalbán e Antonio Candido, para citarmos apenas três[204].

Esses estudos se complementam e trazem contribuições significativas para a compreensão do movimento zapatista nas suas mais diversas esferas. No âmbito estritamente acadêmico, também temos grandes estudos empenhados em problematizar tal temática. Destacamos a tese desenvolvida por Sebastião Leal Ferreira Vargas Netto (2007), na qual o historiador se dedica a analisar aspectos da cultura política; analisar as complexas tradições históricas e ideológicas de dois grandes movimentos sociais latino-americanos (MST e Zapatismo) e suas relações com fatores culturais e a luta dos mesmos, adentrando no campo da mística e dos mais diversos aspectos da cultura dos movimentos, trazendo, consigo, contribuições relevantes tanto para o campo do conhecimento histórico, quanto para a metodologia da pesquisa histórica[205].

Enriquecendo nossa perscrutação nas diferentes manifestações do que tratamos como fragmentos que compõem o fecundo movimento zapatista, temos a internet como grande aliada para a amplitude que o movimento tomou, mas também, como meio de comunicação direta dos zapatistas para com a comunidade civil mexicana e mundial. Dentre importantes sítios online que propulsionam os seus manifestos e, consequentemente, suas demandas, críticas, discursos e representações, encontraremos no "Enlace Zapatista"[206] o espaço de maior acervo documental primário para nos aproximarmos das vozes destes indígenas. O *Enlace* compreende todos os documentos oficiais emitidos pelo Exército Zapatista/Comitê Clandestino Revolucionário Indígena desde 1993 até os dias atuais. Além dos comunicados oficiais, o mesmo ainda repercute notícias que incidem, diretamente, sobre a vida das comunidades zapatistas e, de mesma forma, compartilha e promove a realização de eventos de grande envolvimento com toda a

[204] Ver BUENROSTRO Y ARELLANO, Alejandro; OLIVEIRA, Ariovaldo Umbelino de. **Chiapas**: construindo a esperança. São Paulo: Paz e Terra, 2002.
[205] Ver VARGAS NETTO, Sebastião Leal Ferreira. **A MÍSTICA DA RESISTÊNCIA: culturas, histórias e imaginários rebeldes nos movimentos sociais latino-americanos**. São Paulo, USP. Tese (Doutorado em História Social) – Programa de Pós-Graduação em História Social, Universidade de São Paulo, 2007.
[206] Ver http://enlacezapatista.ezln.org.mx/

comunidade (seja local, ou não) zapatista[207], além de dispor de uma assinatura para receber notícias em primeira mão sobre tudo que acontece e que os zapatistas acreditam ser relevantes vincular para o restante do mundo. Enfim, representa um riquíssimo banco de dados para compreender e investigar as formas como os zapatistas se reconhecem no mundo, constroem o mundo e almejam o mundo.

O movimento zapatista, portanto, como podemos bem observar, articula-se nas mais diversas esferas e âmbitos da produção de saberes. Desde os diálogos locais com a comunidade civil, perpassando pelo âmbito nacional em suas ações que visam a articulação do México em seus objetivos (afinal, eles se apresentam para o mundo através de um exército que se diz ser de "libertação nacional"), atingindo dimensões externas às fronteias mexicanas e trazendo à causa a ação de uma comunidade internacional, utilizando-se da *internet* como principal ferramenta e, superando a simples comunicação no sentido de informar o que está acontecendo, também envolvendo essa comunidade internacional em novas formas de ativismo político pró-zapatista – ativismos esses que também se manifestam em diferentes meios e metodologias – e traduzindo, desta maneira, o movimento em uma complexidade de relações que ultrapassa os paradigmas das guerrilhas revolucionárias que tanto se manifestaram na América Latina (e no mundo) no século passado. O movimento zapatista alcança tamanha amplitude que passa a se confundir com movimento cultural. A luta, inicialmente anunciada indígena, passa a representar a luta de todos aqueles que se identificam nos princípios e demandas levantados e se solidarizam não apenas com a luta, mas com as aspirações de ideais para o mundo que querem viver. Compreender o zapatismo, dito isso, é, além de enxergar os manifestos de guerra, as disputas políticas, as contradições conceituais, as armas e as fardas, enxergar todo esse vasto cenário que o compõe. Para tanto, tal missão requer uma investigação histórica e científica que permita compreender a realidade tal qual ela se apresenta: complexa e imetódica em sua plenitude.

[207] Como exemplo do que seriam esses eventos, podemos citar os seminários *El Pensamiento Crítico Frente a La Hidra Capitalista*, realizados no ano de 2015, e que envolveu toda uma gama de pensadores sociais – desde zapatistas civis, aderentes e o próprio EZLN – em torno de discutir as conjunturas político-econômicas mundiais.

Na busca dessa compreensão zapatista, de suas espacialidades e suas relações com o mundo, seguimos como primeiros passos a trilha iniciada por Sebastião Vargas, aos nos apontar que

> para se compreender o zapatismo há que se considerar três dimensões ou facetas que se interpenetram e se alimentam simultaneamente: a primeira é a dimensão local, com as demandas agrárias e étnicas tomando um lugar central nas reivindicações dos insurgentes; a segunda é a dimensão do zapatismo enquanto impulsionador de um movimento nacional que aspira inicialmente conquistar uma democracia de fato (contra a "ditadura perfeita" de mais de 80 anos do PRI) e construir um novo e alternativo projeto popular para o país, "a la isquierda y abajo"; a terceira dimensão da luta dos zapatistas aparece em âmbito latino-americano e global, com certo impacto sobre os movimento indígenas da região e, principalmente, na considerável sedução e influência sobre a juventude do chamado movimento "anti-globalização" europeu e norte-americano (VARGAS, 2007, p. 101).

Seguindo essa trilha e reconhecendo as dimensões supracitadas da dinâmica zapatista e sua relação com o real, queremos, ainda, continuar adentrando no vasto e escuro caminho das facetas zapatistas e lançar novas luzes para outras formas de compreender este movimento em seu diálogo com a complexidade da realidade dos povos que dele se alimentam. Pretendemos lançar novas luzes para o que chamamos de *espacios muy otros*, ou seja, espaços que conformam a visão de mundo, as representações, o *poder simbólico*[208] que abraça os zapatistas e sua ampla comunidade – e que são construções históricas dos mesmos. Para tanto, dispomos de pressupostos teórico-metodológicos que nos dão o alicerce necessário para adentrarmos a essa missão de ir além da trilha inicial que nos serviu como norte até o momento e de nos perdermos novamente na investigação do que ainda não foi descortinado.

Como um dos pilares de nossa estruturação teórica, compreendemos a ciência (incluindo a ciência histórica, como já postulado) não mais a partir de suas concepções *a priori* de sua formulação moderna, mas sim, como uma ponte que leva a romper com o senso comum e transformar-se em um novo e mais esclarecido senso comum (SANTOS,

[208] BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Tradução Fernando Tomaz. Lisboa: Difel, 1989.

2010). Seguindo as linhas de Boaventura de Sousa Santos, em "Um discurso sobre as ciências", constatamos o Tempo Presente como um período de transição e, por conseguinte, um período no qual as definições sobre a realidade ainda não estão bem estruturadas. Dessa forma, a ciência, para a compreensão e apreensão deste período, exige uma condição, também, que compreenda a maleabilidade do mesmo. Explorar o universo (ou seria multiverso?) zapatista, deste modo, é lançar novas luzes, compreender fragmentos que se manifestam como um todo, e que, na sua união e articulação por intermédio da metodologia histórica, trará importantes contribuições para a compreensão do movimento, da história, da prática e da vida dos que o compõe. Para tanto, o paradigma dominante hegemônico científico moderno não dispõe das condições necessárias para abarcar tal dinâmica em sua complexidade, pois, sendo um modelo que se pretende global, a racionalidade científica é, de mesmo modo, um modelo totalitário, pois nega o caráter racional a todas as formas de conhecimento que não estão pautadas pelos seus princípios epistemológicos e pelas suas regras metodológicas (SANTOS, 2010, p. 21). Consiste, portanto, numa concepção científica que não almeja criar suas leis a partir da compreensão da natureza, mas sim impô-las sobre a natureza para uma pretensa justificativa e apreensão da mesma.

O paradigma da ciência moderna, dessa forma, conduz a investigação científica para um distanciamento fundamental entre o homem e a natureza. A natureza assume a condição de ente amorfo e sem protagonismo algum. A passividade torna-se elemento fundamental da natureza. A natureza é constituída, dessa forma, como um aspecto dado e pronto apenas para ser interpretado e manuseado a partir das leis atribuídas pelo homem a ela, a natureza, ainda com resquícios de uma mentalidade medieval, orquestrada pelo ideal do *orbis terrarum*, é serva do homem, que tem por missão controlá-la. Desta forma, o paradigma científico moderno reduz o mundo ao que lhe é capaz de compreender, logo, não desafia as suas complexidades, reconhece o mundo numa condição de: "se a realidade não se comporta como indica a teoria, pior para a realidade", como acusa o Subcomandante Insurgente Marcos (MARCOS, 2008, p. 34). Todavia, os espaços, tal qual a história e, consequentemente, a natureza, não constituem mera plataforma servil ao homem; os espaços, tal qual a história e, consequentemente, a natureza, são parte integrante do homem em suas ações, reações e relações. Daí a incursão histórica nas espacialidades, não para compreender a sua *natureza* pronta, como almejou Milton Santos

(2006), mas para dialogar com a sua *funcionalidade*. Lançar luzes sobre as espacialidades zapatistas é buscar compreender as suas intenções, buscar compreender o real nas suas relações com os sujeitos históricos e não apenas buscar meramente justificá-las para que conceitos pré-determinados sejam aplicados e, por fim, pretensamente tenhamos domínio sobre o tema. É uma investigação propositiva, em suma.

Diferentemente das ciências naturais, as ciências sociais não apresentam conformidade e unidade nas suas pré-determinações como categoria:

> Enquanto, nas ciências naturais, o desenvolvimento do conhecimento tornou possível a formulação de um conjunto de princípios e de teorias sobre a estrutura da matéria que são aceites sem discussão por toda a comunidade científica, conjunto esse que designa por paradigma, nas ciências sociais não há consenso paradigmático, pelo que o debate tende a atravessar verticalmente toda a espessura do conhecimento adquirido (SANTOS, 2010, pp. 37-38).

Sendo esse, portanto, um dos aspectos que "fragilizariam" as ciências sociais, na concepção científica moderna, mas que, em nossa ótica, é o que as enriquece. Não há como as ciências sociais encontrarem uma regra a ser seguida como modelo de inquirição científica e, de mesma forma, tal regra ser aceita pela comunidade, pois, por serem sociais, são, essencialmente, ciências humanas, logo, subjetivas. Encontrar uma regra para mediar o modo como devem ser tratadas, é diminuir as ciências sociais; é ser negligente ao que há de mais humano que é a diversidade, subjetividade, singularidade e não-linearidade da vida. Diferentemente das ciências naturais, as ciências sociais não diminuem a natureza ao alcance de seus conceitos, mas tentam compreendê-la em sua plenitude; as ciências sociais não permitem a conformação de um modelo universal de investigação pois seria anacrônica; as ciências sociais, por serem intensamente humanas, sequer sabem onde está o seu limite. Como aponta Boaventura

> A ciência social será sempre uma ciência subjectiva e não objectiva como as ciências naturais; tem de compreender os fenómenos sociais a partir das atitudes mentais e do sentido que os agentes conferem às suas acções, para o que é necessário utilizar métodos de investigação e mesmo critérios epistemológicos diferentes dos correntes nas ciências naturais, métodos qualitativos em vez de quantitativos, com vista à obtenção de um conhecimento intersubjectivo, descritivo e compreensivo, em vez de um conhecimento objectivo, explicativo e nomotético (SANTOS, 2010, pp. 38-39).

Vale salientarmos uma observação importante levantada por Boaventura que é a de que, por mais que estejamos desenhando um quadro no qual o paradigma de ciência moderna se conceba como ultrapassado, ou como não-suficiente para as nossas intenções, só foi possível chegar a esse ponto devido aos avanços permitidos por essa mesma ciência moderna: "a identificação dos limites, das insuficiências estruturais do paradigma científico moderno é o resultado do grande avanço no conhecimento que ele propiciou. O aprofundamento do conhecimento permitiu ver a fragilidade dos pilares em que se funda" (SANTOS, 2010, p. 41). Mas que, por ser produção humana, atrelada ao tempo e aos espaços, necessita de novas configurações que permitam ir além, que permita ultrapassar o horizonte delimitado, permitindo, assim, novas descobertas, de modo que, outros conhecimentos só serão desvendados se ousarmos descobrir outras espacialidades nas quais os mesmos residem, superando o desencantado e triste conhecimento científico moderno "que transforma a natureza num autómato ou, como diz Prigogine, num interlocutor terrivelmente estúpido" (SANTOS, 2010, p. 53). Logo, propondo uma investigação histórica que abrace o descoberto e mergulhe no escondido, o conhecimento expande o limite do horizonte para onde ele não tem controle e permanecerá a sua caminhada sem impor a si mesmo um fim pré-determinado.

Dessa forma, concebemos nosso estudo sobre as espacialidades zapatistas partindo de pressupostos teórico-metodológicos que compreendem a ciência de modo que todo o conhecimento científico-natural é científico social (SANTOS, 2010), de modo que, toda natureza é humana, pois relacional. No que Boaventura de Sousa Santos (2010) trata como novo paradigma científico, ou seja, uma ciência pós-moderna, na qual o conhecimento é total, ainda que fragmentado – mas total em seu fragmento. "Os temas são galerias por onde os conhecimentos progridem ao encontro uns dos outros. Ao contrário do que sucede no paradigma actual, o conhecimento avança à medida que o seu objecto se amplia [...] em busca de novas e mais variadas interfaces" (p. 76). Mais do que isso

> O conhecimento pós-moderno, sendo total, não é determinístico, sendo local, não é descritivista. É um conhecimento sobre as condições de possibilidade. As condições de possibilidade da acção humana projectada no mundo a partir de um espaço-tempo local. Um conhecimento deste tipo é relativamente imetódico, constitui-se a partir de uma pluralidade metodológica. Cada método é uma linguagem e a realidade responde na língua em que é perguntada. (SANTOS, 2010, p. 77)

Destarte, o conhecimento pós-moderno acusado por Boaventura nada mais é do que a configuração que aplicamos como metodologia de labor historiográfico desenvolvida por nós no presente trabalho: a conformação da história a partir da metáfora espacial do mosaico. A história como fragmento, mas que, buscando compreender a totalidade de cada fragmento, traremos importantes contribuições para a conformação da imagem de um todo. As espacialidades zapatistas, portanto, tais como fragmentos componentes de um amplo mosaico, reivindicam, cada uma, suas próprias fontes, métodos e diálogos necessários para esclarecer suas proposições para a História. Como complementa Boaventura: "só uma constelação de métodos pode captar o silêncio que persiste entre cada língua que pergunta" (SANTOS, 2010, pp. 76-77).

Em suma, o conhecimento histórico, como já afirmara Durval Muniz (2007), é perspectivista, pois ele também é histórico, assim como o historiador[209]. Dessa forma, a ciência histórica, associada à ciência pós-moderna (o paradigma científico emergente defendido por Boaventura) é marcado não mais pelas descobertas (eureca!), mas sim pela criação, pela *invenção*[210], e pela inserção dos antigos pressupostos metafísicos agora como parte integrante da construção dessa ciência – não mais uma relação *a priori* com seu objeto. Essa nova forma de conhecimento, pois, assume a responsabilidade de ser um conhecimento "compreensivo e íntimo que não nos separe e antes nos una pessoalmente ao que estudamos", mais do que isso, "a incerteza do conhecimento, que a ciência moderna sempre viu como limitação técnica destinada a sucessivas superações, transforma-se na chave do entendimento de um mundo que mais do que controlado tem de ser contemplado" (SANTOS, 2010, pp. 85-86). Dessa forma, conduzindo esse novo conhecimento a uma nova ressignificação do mundo e, por conseguinte, a um novo senso comum, como nos aponta Boaventura (2010): "A ciência pós-moderna procura reabilitar o senso comum por reconhecer nesta forma de conhecimento algumas virtualidades para

---

[209] ALBUQUER JUNIOR, Durval Muniz de. **História: a arte de inventar o passado**. Ensaios de teoria da história: Bauru, SP: Edusc, 2007.

[210] Sobre o termo *invenção* na História, Durval mostra que: "No campo da historiografia, este termo [invenção] ganha destaque com o progressivo afastamento dos historiadores em relação às explicações que remetiam para o emprego de categorias trans-históricas, das abordagens metafísicas ou estruturais, que tendiam a enfatizar a permanência, a continuidade e pressupunham a existência de uma essência, de um núcleo significativo da História, de determinadas relações ou processos como sendo determinantes de toda a variedade do acontecer histórico. [...] o uso do termo invenção remete para uma abordagem do evento histórico que enfatiza a descontinuidade, a ruptura, a diferença, a singularidade, além de que afirma o caráter subjetivo da produção histórica". ALBUQUER JUNIOR, Durval Muniz de. **História: a arte de inventar o passado**. Ensaios de teoria da história: Bauru, SP: Edusc, 2007, p. 20.

enriquecer a nossa relação com o mundo" (pp. 88-89). Por conseguinte, o conhecimento científico se apresenta como a origem de uma nova racionalidade, uma racionalidade vinculada aos sujeitos históricos e aos espaços que com ela se relacionam. Sendo assim, o historiador tem sua presença assumidamente protagonista na produção do conhecimento histórico e a História requer essa postura como ciência. O historiador não apenas será um mero porta-voz da história, mas estará inscrito, também, na sua formulação e reformulação tal qual passado. A relação objeto-natureza passa a ser pensada como produção histórica, produção subjetiva. Todavia, assumir o caráter perspectivista da história e aplicá-lo à sua conformação científica não é o mesmo que tornar a história fantasia. O historiador, portanto, deve ocupar o seu posto a partir do que Durval Muniz nos mostra como "a terceira margem":

> O que significa pensar a História e escrevê-la desta terceira margem? Significa primeiro pensar que a História não se passa apenas no lugar da natureza, da coisa em si, do evento, da matéria ou da realidade, nem se passa apenas do lado da representação, da cultura, da subjetividade, do sujeito, da ideia ou da narrativa, mas se passa entre elas, no ponto de encontro e na mediação entre elas, no lugar onde estas divisões ainda são indiscerníveis, onde estes elementos e variáveis se misturam. [...] Se de um lado, numa margem, temos os objetos já formados, os fatos cristalizados, definidos, tidos como materiais e se, de outro lado, na outra margem, temos as formas de sujeito já estabilizadas, com identidades definidas, fruto de divisões sociais estabelecidas, subjetividades pretensamente estáticas, culturas e simbologias bastante estruturadas, a história se passa justo entre elas, a historicidade é justamente o que impede que estas formas se mantenham intactas, sem transformações. A história como o rio heraclitiano arrasta estas formas estabilizadas para o fluxo, para o redemoinho do tempo, tornando-as sempre diferentes do que pareciam ser (ALBUQUERQUE JR, 2007, pp. 28-29).

Reiterando, assim, o caráter relacional da História que salientamos desde o princípio: relacional com as temporalidades e com as espacialidades.

Conclusão

Em conformidade com a necessidade de novas perspectivas teorico-medológicas para suscitar novas perspectivas histórico-espaciais, exige-se uma teoria outra, uma teoria tão outra que é prática, como afirma Marcos (2008). Corroborando as ideias de Boaventura, uma teoria, pois, que encontre alguma forma de ligar a teoria com o amor, a

música e a dança, não para se mostrar mais "científica" ou "evoluída" que as demais, mas pra se mostrar, principalmente, mais humana, "porque a seriedade e o endurecimento não garantem rigor científico" (MARCOS, 2008, pp 31-32); uma teoria capaz de chegar às margens da superfície e tocar a realidade; uma teoria que ultrapasse o paradigma determinado pelas concepções cartesianas, na qual "o 'penso, logo existo' definia também um centro, o eu individual, e o outro como uma periferia que se via afetada ou não pela percepção desse eu: afeto, ódio, medo, simpatia, atração, repulsa. O que estava fora do alcance da percepção do eu era, e é, inexistente (MARCOS, 2008, pp. 35-36); uma teoria, em suma, que se faça como prática, que se reelabora nas experiências cotidianas, que se reconheça no senso comum.

Ademais, a proposta de versar sobre as histórias e espaços zapatistas a partir dos enfoques teóricos aqui expostos, enfatizam a emergência (e urgência) das Epistemologias do Sul, na busca por uma ciência mais propositiva para questões prementes no mundo e nas vidas. Como Boaventura de Sousa Santos conceitua, as Epistemologias do Sul consistem em novos processos de produção e de valoração de conhecimentos válidos, científicos e não científicos, de novas relações entre diferentes tipos de conhecimentos e que se organizam a partir das práticas das classes e dos grupos sociais envolvidos (LEYVA, 2015, p. 12). Desse modo, estas epistemologias (in)surgem a partir da premissa da compreensão do mundo como muito mais ampla do que a compreensão ocidental do mundo – como outorgou a ciência moderna; e pela ciência (agora no sentido de tomar consciência) da diversidade do mundo enquanto infinita, ou seja, uma diversidade que inclui modos muito distintos de ser, pensar e sentir, de conceber o tempo, a relação entre seres humanos e entre seres humanos e não humanos, de enxergar o passado e o futuro, de organizar coletivamente a vida, a produção de bens e serviços e o ócio (LEYVA, 2015, p. 13). Sendo assim, ultrapassando os limites determinados pelas teorias e conceitos desenvolvidos a partir do paradigma moderno de sociedade ocidental, promovendo, deste modo, um *¡Ya Basta! epistémico* (LEYVA, 2010) e caminhos *senti-pensantes* das lutas antissistêmicas – incluindo as lutas pelos espaços espistêmicos enquanto lutas políticas.

Finalmente, cientes da dimensão do movimento zapatista, que atinge os mais diversos âmbitos, desde a faceta local, passando pelo projeto nacional, relacionando-se com a comunidade internacional, e ainda pertencente a um vasto universo a ser descoberto, comprometer-se a investigar as suas representações de mundo a partir das mais

diversas espacialidades é uma tarefa que exige perceber nas mais diversificadas fontes suas potencialidades para tais objetivos. Portanto, consideramos fontes vitais para nosso estudo não apenas as manifestações oficias publicadas no *Enlace Zapatista*, não apenas os caminhos já trilhados por acadêmicos Brasil afora, não apenas representações que remetam a tais espaços, não apenas relatos de vivências, mas todos eles, e muitos outros, em diálogos que nos exprimam a relevância histórica da construção desse mundo. Como afirma Durval Muniz: "a história, seja como evento, seja como narrativa, nasce da relação. Entre o realismo e o construtivismo, talvez devamos adotar o relacionismo, pensar a ação humana, as práticas sociais, sejam práticas discursivas ou não, como a realização de mediações, de traduções" (2007, p. 31).

Neste tecer dos fios, trançando histórias e espaços zapatistas, a assumida incapacidade de se abarcar a totalidade de um movimento que tem em suas ações cotidianas seu *modus operandi* para não permitir-se uma definição engessada de suas idiossincrasias e dinâmicas, que se atualizam conforme se constrói e se descobre novas facetas de suas lutas, demandará novos aportes teóricos, novas metodologias, novas críticas e novos caminhos para a sua apreensão. Assim como o Velho Antônio propôs a Marcos que "*para saber e para caminhar há que perguntar*"[211], os zapatistas propõem à ciência que, para além de expressar desejos, juízos, condenações e receitas, se deve tratar de entender para tratar de explicar e, assim, "servir como uma janela, para que outros e outras conheçam e difundam uma parte dessa experiência em outras geografias e em outros calendários" (HILSENBECK, 2008, p. 25). Neste sentido, é no reconhecimento da impossibilidade de se explicar o zapatismo em sua expressão final (afinal, é no cotidiano de suas práticas que o movimento inventa e se reinventa) que assumimos a inquirição histórica das mais diversas facetas espaciais zapatistas, sob os mais diversos métodos e teorias, como uma possibilidade de tornar passível de leitura a complexidade de tal movimento. Pretendemos não explicar o zapatismo, mas permitir a sua manifestação, nas mais diversas

[211] No ano de 1994, o Subcomandante Marcos lançou um documento intitulado "La historia de las preguntas", no qual ele narra o seu primeiro encontro com o "Velho Antônio", um ancião indígena *maya* que viria a ser personagem central na construção do movimento zapatista, principalmente, no tocante aos aspectos do *misticismo* indígena e da guinada das práxis ideológicas guerrilheiras, tipicamente identificadas como da *esquerda revolucionária*, para uma perspectiva na qual os valores e cosmovisões indígenas passaram a exercer protagonismo nas práticas e discursos dos guerrilheiros zapatistas. Neste documento, o Velho Antônio ensina a Marcos que "perguntando caminhamos". MARCOS, Subcomandante Insurgente. **La historia de las preguntas**. 1994. <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/1994/12/13/la-historia-de-las-preguntas/> Acesso em: 01 de out. 2019.

representações, porém, ressaltando de antemão, que este é um restrito olhar, limitado por condições espaciais e outras, que anuncia apenas uma pequena paisagem do horizonte zapatista – o que, por si só, consiste em grande contribuição para a compreensão do movimento e para as suas aspirações relacionadas ao México e ao mundo. É nesse relacionismo com a história de longa duração, com as lutas de seus antepassados, com a significação e ressignificação de suas trajetórias e conformação das suas espacialidades *muy otras* que enxergamos a tradução dos zapatistas na História.

Referências bibliográficas

ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. **História a arte de inventar o passado** (Ensaios de teoria da História). Bauru: Edusc, 2007.

ANKERSMIT, Franklin Rudolf. **A escrita da História: a natureza da representação histórica**. Londrina: Eduel, 2012.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Tradução Fernando Tomaz. Lisboa: Difel, 1989.

CHARTIER, Roger. **História cultural**: entre práticas e representações. Rio de Janeiro: Bertrand. 1990.

LEYVA, Xochitl et al. **Prácticas otras de conocimiento(s)**: Entre crisis, entre guerras (Tomo I). San Cristóbal de Las Casas: Cooperaiva Editorial Retos, 2015. 487 p.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Um discurso sobre as ciências**. 7. ed. São Paulo: Cortez, 2010. 92 p.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (orgs.). **Epistemologias do sul**. Coimbra: Almedina, 2009.

SANTOS, Milton. **A natureza do espaço**: Técnica e Tempo, Razão e Emoção. 4 ed. São Paulo: Edusp, 2006.

MARCOS, Subcomandante Insurgente. **La historia de las preguntas**. 1994. <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/1994/12/13/la-historia-de-las-preguntas/> Acesso em: 01 de out. 2019.

SUBCOMANDANTE INSURGENTE MARCOS. **Nem o centro e nem a periferia**: sobre cores, calendários e geografias. Erahsto Felício e Alex Hilsenbeck, organização. Coletivo Protopia S.A. e Danilo Ornelas Ribeiro, tradução. Porto Alegre: Deriva, 2008, 192 p.

VARGAS NETTO, Sebastião Leal Ferreira. **A MÍSTICA DA RESISTÊNCIA**: culturas, histórias e imaginários rebeldes nos movimentos sociais latino-americanos. São Paulo, USP. Tese (Doutorado em História Social) – Programa de Pós-Graduação em História Social, Universidade de São Paulo, 2007.

SIMPÓSIO TEMÁTICO 03

Espaços, Indivíduos, Modernidade

Discursos e representações do corpo durante a ditadura militar no Brasil (1968-1979)

Anderson Soares[1]

Resumo

O objetivo deste trabalho é discutir as representações e discursos sobre o corpo produzidos durante a ditadura militar no Brasil (1968-1979). Para historicizá-los, analisamos documentos originários dos órgãos de censura e repressão (principalmente os originários do DCDP: Divisão de Censura de Diversões Públicas), cartas de cidadãos comuns endereçadas ao governo e produção bibliográfica sobre o período pesquisado. Por meio deste exame, percebemos o corpo como um locus privilegiado para abordar e compreender a sociedade daquele momento, seus elementos simbólicos e a produção de subjetividades. Buscamos na historicização do corpo, dar visibilidade as forças de poder e formas de saber que substanciavam os discursos e representações que sustentavam a censura e defesa da "moral e dos bons costumes" (ditame que foi recrudescido a partir do AI-5 em 1968) tão fomentada pelo regime ditatorial e pela parcela conservadora e autoritária da sociedade que os apoiava. Localizamos discursos de controle, normatização e categorização dos corpos que eram considerados desviantes, imorais ou anormais. Inclui-se a discussão da dimensão política da prática da tortura, como o exercício de tentativa de controle e máximo poder punitivo aos corpos rebelados.

Palavras-chave: Corpo. Ditadura. Discurso. Tortura.

Introdução

A proposta de pesquisa deste projeto é a historicização do corpo durante o tempo de vigência do Ato Institucional nº5 (1968-1979), durante a ditadura militar no Brasil. Ao examinar os pareceres e documentos produzidos pelo DCDP (Departamento de Censura e Diversões Públicas), percebemos uma produção de uma espacialidade de corpo desejada

[1] Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em História da UFRN.

pela ditadura militar. Essa produção de espacialidade estava perceptível quando havia cerceamento, vigilância e repressão (nas artes, literatura, televisão, teatros, música, etc.) aos corpos que naquele contexto específico eram considerados como "atentados à moral e aos bons costumes".

Nestes documentos, que são as fontes primordiais à serem problematizadas, que hoje estão disponível em arquivos públicos, é possível perceber as camadas ideológicas e discursivas que fomentavam a circulação de poderosos estereótipos imagéticos e discursivos que acabavam por se cristalizarem e se naturalizarem. E é exatamente neste recorte temporal (1968-1979) que haverá um impressionante recrudescimento e exacerbação dos discursivos que tange a repressão e vigilância à "imoralidade" e "indecência", fomentados pela parcela da sociedade civil daquele contexto que apoiava as ações ditatoriais do regime militar.

O período conhecido como Ditadura Militar no Brasil (1964-1985) tem sido objeto de inúmeras pesquisas de cunho historiográfico, que colaboram imensamente até dias atuais, no entendimento de como funcionavam os mecanismos políticos, culturais e de compreensão das particularidades temporárias dos acontecimentos. Porém, os aspectos de ordem subjetiva que faziam parte daquele contexto carecem de mais investigação, como por exemplo, questões que tangem a relação entre corpo e a atmosfera ditatorial que aparecem de forma curiosa nos pareceres dos órgãos de censura e vigilância como o DCDP (Departamento de Censura e Diversões Públicas), que era responsável por cercear, vigiar e censurar as artes consideradas como "atentado à moral e aos bons costumes", em defesa da "moral e os bons costumes".

A partir do exame de pareceres, originários dos órgãos de censura e repressão, compreendemos que a defesa da "moral e dos bons costumes" não era obra exclusiva dos militares, mas fomentada pelas parcelas conservadoras da sociedade, que viam no regime ditatorial a grande oportunidade de fazer valer seus valores. É relevante lembrar que o preconceito a determinados corpos não surgiram com a ditadura militar, como lembra Fico (2014):

> Ela (ditadura) apenas forneceu aos moralistas e conservadores, então no poder, os meios para agirem. O que há de peculiar durante o regime militar, sobretudo após o AI-5, é que tais preconceitos foram utilizados pelos órgãos de informações para alimentar seus dossiês por meio da combinação entre "desvio moral" e "subversão". (p.15)

Nesta citação de Fico (2014), compactuamos com percepção da combinação entre "desvio moral" e "subversão", que era exatamente o reflexo dos corpos, que estavam sintonizados com a estética e o comportamento rebelde. A política do corpo foi inserida na "revolução de costumes", que estava em curso (em lugares como França, EUA, etc.), num contexto sócio-histórico diferente do brasileiro. Paradoxalmente, vivia-se numa ditadura militar com sólido respaldo de parcelas conservadoras da sociedade, que apoiavam as ações repressivas e de cerceamento da sexualidade.

Os anos 1960 foram anos considerados turbulentos de modo geral, pois o mundo vivia atmosfera da Guerra Fria e radical bipolarização, como também uma revolução de costumes e cultura que estava em curso. Esta turbulência veio a se intensificar em fins dos anos 1960 com manifestações que culminaram com eventos como Maio de 68 (França) e o advento de movimentos de minorias, como os negros, as mulheres e homossexuais. Houve impressionante reflexo disso no Brasil, através das artes, momento em que a ditadura militar atingia seu período de maior recrudescimento e repressão.

O recrudescimento do regime militar acontece no momento de efervescência da revolução de costumes fora do Brasil. Uma importante relação entre o corpo e acontecimentos políticos:

> 'Nosso corpo nos pertence!' – gritavam no começo dos anos de 1970 as mulheres que protestavam contra as leis que proibiam o aborto, pouco tempo antes que os movimentos homossexuais retomassem o mesmo slogan. O discurso e as estruturas estavam estreitamente ligados ao poder, ao passo que o corpo estava do lado das categorias oprimidas e marginalizadas: as minorias de raça, de classe ou de gênero pensavam ter apenas o próprio corpo para opor ao discurso do poder, à linguagem como instrumento para impor o silêncio aos corpos. (CORBIN;VIGARELLO, 2006, p. 9)

Um importante elemento motivador, para a pesquisa deste tema, é o desejo de colaborar com reflexões contemporâneas, acerca da História do Corpo, com problemáticas interdisciplinares e contextos desafiantes, como a Ditadura militar, no Brasil. Daí apontar o reconhecimento do corpo como um locus privilegiado, para compreendermos a relação da sociedade daquele contexto com o regime ditatorial.

Acreditamos que as abordagens que trazem a dimensão histórica e política do corpo, em nossa sociedade, não são muito numerosas e necessitam de mais pesquisas

contributivas, que possam reconhecer que o corpo como lugar de inscrição das marcas da sociedade e do seu tempo histórico e cultural como podemos observar em recortes extremamente específicos como o proposto por este trabalho.

O corpo está no centro dos discursos dos movimentos de libertação deste citado contexto político-cultural. Pois era no corpo político e simbólico que estavam os investimentos dos signos do poder, que também busca se reproduzir por uma via biopolítica capaz de reproduzir corpos dóceis, obedientes e produtivos. Daí que uma desejada espacialidade de corpo aparecerá nos pareceres dos órgãos de censura da ditadura militar, quando apontam que tais corpos são desviantes, "imorais" ou "degenerados".

O conceito de Biopolítica, desenvolvido por Foucault (2009), fomenta a problemática deste trabalho, pois vamos entender que a política de repressão e controle da ditadura militar também passava, necessariamente, por uma ordem disciplinar do corpo, fundamental para uma hegemonização social. O controle político dos corpos, também passava por "regras", de caráter anátomo-política disciplinar, que recrudescia desígnios relacionados à higiene, à medicina, à estatística. Numa apropriação do processo biológico, para controlar e, eventualmente, modificá-los através da punição ou exclusão, em "métodos que permitem o controle minucioso das operações do corpo, que asseguram a sujeição constante de suas forças e lhe impõem uma relação de docilidade-utilidade" (Foucault, 2007, p.161)

A partir deste conceito, explicitado na citação anterior, construímos nossas reflexões sobre a relação das questões do corpo com a política institucional, observando que "o biológico reflete-se no político; o fato de viver não é mais esse sustentáculo inacessível que só emerge de tempos em tempos, no acaso da morte e de sua fatalidade: cai, em parte, no campo de controle do saber e de intervenção do poder". (Foucault, 2009, p. 134)

Esta citação de Foucault nos serve de subsídio na compreensão da relação entre corpo e poder. Poder, este da ditadura militar que passava pela tentativa de naturalizar seus desígnios, através dos processos biológicos e corporais, nos quais estavam evidentes as marcas da relação entre o sujeito e a sociedade.

A preocupação com o controle dos corpos não foi invenção dos militares que promoviam a ditadura, mas intrínseco a toda e qualquer relação de poder, a partir do nascimento de uma biopolítica:

> Se pudéssemos chamar de 'bio-história' as pressões por meio das quais os movimentos da vida e os processos da história interferem entre si, deveríamos falar de 'biopolítica' para designar o que faz com que a vida e seus mecanismos entrem no domínio dos cálculos explícitos, e faz do poder-saber um agente de transformação da vida humana. (FOUCAULT, 2009, p. 134)

Autor fundamental em nossa referência de espaço, Tuan (1983), faz-nos refletir o espaço como um território, que pode ser marcado e defendido, a partir de inúmeras construções simbólicas e subjetivas que são intrínsecas à perspectiva da experiência. Neste caso, é o corpo que será capaz de moldar e organizar o espaço no qual ele está inscrito, numa relação de fluxos permanentes entre o mesmo e o grupo social que está inserido:

> "Espaço" é um termo abstrato para um conjunto complexo de ideias. Pessoas de diferentes culturas diferem na forma de dividir seu mundo, de atribuir valores às suas partes e de medi-las. As maneiras de dividir o espaço variam enormemente em complexidade e sofisticação, assim como as técnicas de avaliação de tamanho e distância. Contudo existem certas semelhanças culturais comuns, e elas repousam basicamente no fato de que o homem é a medida de todas as coisas. Em outras palavras, os princípios fundamentais da organização espacial encontram-se em dois tipos de fatos: a postura e a estrutura do corpo humano e as relações (quer próximas ou distantes) entre as pessoas. O homem, como resultado de sua experiência íntima com seu corpo e com outras pessoas, organiza o espaço a fim de conformá-lo a suas necessidades biológicas e relações sociais. (p.39)

A partir desta referência, vamos entender o corpo, durante a ditadura militar. Um corpo que esteve vulnerável à produção espacial de um dado período histórico e cultural específicos, que acabou por ser espaço de inscrição, conforme um conjunto de discursos e práticas, que eram fomentados tanto por uma tradição cristalizada quanto pelo poder militar, que o recrudescia em nome de corpo útil e produtivo, que espelhasse seus desígnios. Neste contexto "o corpo é pouco mais que uma massa de modelagem à qual a sociedade imprime formas segundo suas próprias disposições: formas nas quais a sociedade projeta a fisionomia do seu próprio espírito". (RODRIGUES, 1983, p. 62)

O corpo é um espaço e elemento social carregado de subjetividades, signos e teores simbólicos, que refletiam a tentativa de enquadramento e domesticação moral, a qual era o

objetivo dos órgãos de repressão e censura concebida nos anos de vigência da ditadura militar.

Este momento político cultural, entre as décadas de 60 e 70 estão devidamente registrados e disponíveis para pesquisa. E os reflexo da reação da ditadura militar (e da parcela conservadora da sociedade que a apoiava) estão registrados em pareceres e documentos produzidos pelos próprios órgãos repressores do regime, que hoje podem ser devidamente examinados e interpretados sob a luz de referenciais teóricos relacionados ao objeto de pesquisa deste trabalho, que são os discursos e representações do corpo durante a ditadura militar.

Detalhe importante é a observação de um recorte temporal, pois a vigilância, cerceamento e censura vai se intensificar e recrudescer a partir do Ato Institucional nº5 e seu tempo de vigência (1968-1979). Neste momento os desígnios e as práticas ditatoriais ganham respaldo absoluto para cometer atos arbitrários sobre os corpos, como nos casos extremos de tortura, em que os agentes do Estado tiveram poder para encarcerar e seviciar os corpos daqueles que eram suspeitos ou combatiam abertamente o regime ditatorial.

Sobre a prática da tortura, sabemos que as violações aos corpos dos presos políticos, durante a ditadura militar, ocorreram desmedidamente, praticadas de forma clandestina, para que, oficialmente, não desrespeitassem as convenções internacionais relacionadas aos direitos humanos. Os legisladores não colocaram por escrito a autorização para torturar. Estariam desrespeitando as Convenções de Genebra, "(...) não ousaram escrever, mas a exerceram durante todo o tempo". (ARANTES, 2014, p.148)

A tortura foi intensificada e sofisticada, a partir do AI-5 (1968) e passou a ser sistemática, nos porões do regime de exceção; objetivando obter confissões e marcar severamente os corpos dos opositores, que faziam parte dos grupos que combatiam o regime.

Nesta citação, originária do Projeto Brasil Nunca Mais (1985), compactuamos com a importância do uso da tortura, pelo regime militar, desde1964, como ferramenta de punição aos seus opositores: "O emprego sistemático da tortura foi peça essencial da engrenagem repressiva posta em movimento pelo Regime Militar que se implantou em 1964. Foi, também, parte integrante, vital, dos procedimentos pretensamente jurídicos de formação da culpa dos acusados". (p. 203)

O conceito de "Vida nua", do filósofo Giorgio Agamben é fundamental para nossa abordagem, acerca da utilização da tortura, durante a ditadura militar no Brasil. A tortura, por ser clandestina e jamais assumida publicamente, pelos comandantes militares, fazia com que o preso político (também em condições clandestinas), sem estar preso oficialmente, ficasse vulnerável às barbaridades dos torturadores. Os atos de tortura jamais seriam admitidos diante da existência de convenções internacionais, que condenam explicitamente tais práticas. Pois, "nós já encontramos uma esfera-limite do agir humano que se mantém unicamente em uma relação de exceção. Esta esfera é a da decisão soberana, que suspende a lei do estado de exceção e assim implica nele a vida nua". (AGAMBEN, 2010, p.84)

Conforme as observações de Agamben (2010), os prisioneiros políticos foram reduzidos à condição de *homo sacer*, com corpos matáveis e excluídos da condição humana. O corpo do prisioneiro clandestino, submetido à tortura, foi à reduzido a condição de sub-espécie e inexistente, perante à Justiça e à qualquer forma de proteção da lei. Absolutamente vulnerável e entregue ao sadismo e poder de destruição dos torturadores. Por que "esta zona cinzenta entre o sacer – impuro e matável, e o sagrado – propriedade dos deuses, permite que alguém decida que são os impuros e matáveis". (ARANTES, 2013, p.312)

A vida do preso político, que não está preso oficialmente, não está sob os cuidados e responsabilidades da Justiça, pois o seu corpo estava numa espécie de "não existir" socialmente, absolutamente entregue à animalidade e ao sadismo explícito de torturadores, devidamente treinados, para trucidar os adversários políticos do governo militar; semelhante à situação dos judeus, nos campos de concentração nazistas. Só poderia ser aplicada num "terreno vago". Agamben (2010) explicita que "soberana é a esfera na qual se pode matar sem cometer homicídio e sem celebrar um sacrifício, e sacra, isto é, matável e insacrificável, é a vida que foi capturada nesta esfera". (p.85)

A prisão clandestina é um espaço altamente artificial, em que as estruturas de poder excluem da proteção jurídica as formas de vida que não se submetam à sua ordem. Resume-se a uma experiência de absoluta inexistência social, estado de desproteção e de ilegalidade de quem é acuado em um terreno vago, submetido a viver em estado de exceção. Exatamente o que Agamben (2010) conceitua como "Vida nua":

> Se o soberano, na medida em que decide sobre o estado de exceção, compete em qualquer tempo o poder de decidir qual vida possa ser morta sem que se cometa homicídio, na idade da biopolítica este poder tende a emancipar-se do estado de exceção, transformando-se em poder de decidir sobre o ponto em que a vida cessa de ser politicamente relevante. (AGAMBEN, 2010, p.138)

Os discursos e representações do corpo deste citado período vão ser muito frequentes e acintosos na relação da ditadura com as artes, pois artistas de modo geral foram bastante vigiados pelos órgãos de censura. Os censores estavam presentes em programas de auditório, estúdios de novela, espetáculos teatrais e examinando permanentemente obras literárias e musicais na tentativa de barrar qualquer expressão que fosse considerada "atentado à moral e aos bons costumes". E é claro que os corpos estavam no centro destes cerceamentos, como no caso de uma novela da emissora Rede Globo de Televisão, quando censores mandaram cortar certos personagens de uma novela, pedindo aos produtores para "atenuar (em) os gestos efeminados do costureiro Roger"[2]

Conforme Bourdieu (2007), para que se compreender o funcionamento de uma sociedade é necessário esmiuçar o seu sistema simbólico, que é responsável pela criação dos elementos representacionais de uma rede de poder, que circula e "constrói uma realidade" (p. 9). Os sistemas simbólicos, que estão intricados nos pareceres institucionais, nos discursos públicos, nas crenças e conjunto de valores de uma sociedade e de um determinado momento histórico, são importantes produtores de subjetividades. Pois, os

> símbolos são os instrumentos por excelência da "integração social": enquanto instrumentos de conhecimentos e de comunicação, eles tornam possível o consensus acerca do sentido do mundo social que contribui fundamentalmente para a reprodução da ordem social: a integração "lógica" é a condição da integração "moral". (BOURDIEU, 2007, p.13)

Os discursos contidos, nas opiniões e pareceres dos censores, não são palavras independentes e neutras, mas carregadas de poderosíssimas camadas simbólicas, que representavam valores e ideologias, vinculadas à tradição autoritária e conservadora do país, que circulavam de maneira "invisível", e intensificada com chegada dos militares ao Poder. A ditadura militar, como qualquer outro regime autoritário, necessitava de ferramentas simbólicas para se consolidar e não apenas o poder das armas.

[2] Diretor da Divisão de Censura de Diversões Públicas (DCDP) à Rede Globo (24 de novembro de 1975) NA/Coreg, Fundo DCDP, Caixa 028. AN/Correg.

Para esta pesquisa, foram analisados os documentos produzidos pelo DCDP (correspondências oficiais, pareceres, relatórios de atividades etc.), que hoje estão arquivados e disponíveis (boa parte já digitalizada) para pesquisa no Arquivo Nacional/RJ e AN/DF. Além de documentos da DCDP, tivemos acesso a documentos do acervo da Divisão de Segurança e Informação do Ministério da Justiça e do Setor de Informações do Gabinete (SIGAB), Divisão de Segurança e Informações (DIS) do Ministério da Justiça. Ainda, dispusemos de materiais de revistas da época, cartas de cidadãos comuns, pedindo "decência" e "moralidade" na televisão, enviadas ao ministro da Justiça ou presidente da República, mas que eram direcionadas à direção da DCDP.

Parte significativa dos pareceres é originária da Divisão de Censura de Diversões Públicas (DCDP), órgão que era responsável por censurar produções culturais e artísticas durante a ditadura militar[3]. Instituição que representava a proteção à "família brasileira" e a radical "defesa da moral e bons costumes" diante das músicas "imorais", dos livros "impróprios" e dos conteúdos "espúrios" identificados nas artes daquele contexto. O Decreto-Lei Nº 1.077, de 26 de janeiro de 1970, radicaliza e intensifica a vigilância das produções culturais e artísticas, com o estabelecimento da censura prévia. E o Decreto Nº 70.665, de 2 de junho de 1972, oficializou a Divisão de Censura e Diversões Públicas (DCDP), sendo subordinada ao Departamento de Polícia Federal (DPF).

Neste trabalho, procuramos analisar a produção de discursos sobre os corpos presentes nos pareceres, no que tange à modelação, à adaptação, ao enquadramento e à repressão. Por isso, este trabalho foi subsidiado pelas hipóteses levantadas por Foucault, na obra A ordem do discurso (1996), que traz claramente o importante reconhecimento de que todo discurso é consequência de um contexto histórico, cultural, político e científico, carregado de particularidades temporais, que não podem ser ignoradas diante da análise do

[3] VIEIRA (2010) em sua dissertação sobre combate a imoralidade e "subversão" durante o regime militar aborda a origem do DCDP: "Tem sua gênese em decreto de 1934, com o qual Getúlio Vargas criou o Departamento de Propaganda e Difusão Cultural (DPDC). Criado pelo Decreto nº 24.651 de 10 de junho de 1934, ligado ao Ministério da Justiça, quando antes ficava na alçada do Ministério da Educação o controle de propaganda, do rádio e do cinema. Aqui é apontada a raiz histórica, estudada pela historiografia, do controle e coerção ligados diretamente ao poder Executivo. Em 1939, surge outro braço de sua inspiração: o Departamento de Imprensa e Propaganda (DIP). A legislação utilizada pelos militares na organização da censura a partir de 1964 foi adaptada, construída com base nas leis do Estado Novo. Com o golpe militar, logo nos primeiros momentos se teve a visão de que era necessário centralizar essa censura (...), foi uma instituição estatal sui generis, pois com a sua existência respondia a anseios não somente de cunhos políticos, não apenas de execução de uma política forjada para a estabilização e a consolidação do estado ditatorial. Supunha que a livre expressão pública de ideias poderia abalar além da estabilidade do governo, a harmonia social e o caráter moral dos indivíduos. Caberia assim às autoridades, segundo essa visão, proteger a sociedade, estabelecendo o saudável, identificando e eliminando o perigoso" (p.75).

mesmo. Pois os "discursos religiosos, judiciários, terapêuticos e, em parte também, políticos, não podem ser dissociados dessa prática de um ritual que determina para os sujeitos que falam, ao mesmo tempo, propriedades singulares e papéis preestabelecidos". (FOUCAULT, 1996, p.37).

A partir das elaborações de Foucault (1996), sobre a produção do discurso, analisamos os documentos originários dos órgãos de repressão, compreendendo que o mesmo parte de um lugar, um sujeito, um tempo histórico que não tem como haver neutralidade. Foi o caso dos discursos sobre o corpo, produzidos durante a ditadura militar, que, longe de serem neutros, revelavam intenções, poder e desejo, ainda uma importante carga da tradição conservadora e autoritária, que fazem parte do percurso de construção histórica do Brasil.

A partir desta discussão é que consideramos para este trabalho que o discurso

> não é simplesmente aquilo que manifesta (ou o oculta) o desejo; é também, aquilo que é o objeto do desejo; e visto que – isto a história não cessa de nos ensinar – o discurso não simplesmente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas aquilo porque, pelo que se luta, o poder do qual nos queremos apoderar. (FOUCAULT, 1996, p. 10)

Os documentos analisados foram examinados, a partir deste reconhecimento dos teores ideológicos e elementos temporais. Os discursos contidos nos pareceres, nas cartas de cidadãos e nas matérias de revistas datadas das décadas de 1960 e 1970, não foram analisados apenas na materialidade, mas na produção de subjetividades e representações, diante dos indivíduos e da sociedade daquele contexto. Inevitavelmente, entendemos o "discurso como um objeto cultural, produzido a partir de certas condicionantes históricas". (FOUCAULT, 1996, p. 37)

Encontramos neste parecer, que segue, uma importante prescrição carregada de elementos biopolíticos e com discurso de vigilância e controle dos corpos, carregada de uma verdade que estabelecia o normal ou o anormal:

> "O Departamento de Polícia Federal (DPF) tem procurado coibir a "apologia ao homossexualismo" feita através da imprensa alternativa das revistas, livros, etc., inclusive determinando aos seus órgãos regionais que forneçam elementos ao Ministério Público, visando a aplicação da

> legislação vigente contra os responsáveis pelas divulgações caracterizadas como ofensivas à moral e aos bons costumes"[4]

Neste parecer, temos a demonstração de que, órgão fiscalizador do governo ditatorial, tinha como uma das suas funções regular, e com toda autoridade, dizer o quê era caracterizado como "ofensivo à moral e aos bons costumes", mais especificamente ao que se refere à uma "apologia ao homossexualismo", que inquietava os censores, por ser uma sexualidade que não estava dentro da normalidade estabelecida e não era corroborada por uma tradição patriarcal e machista.

O quadro social de repressão, dos anos 1970, era bem amplo, não se restringia apenas aos meios de comunicação Estava presente também nas ruas, sendo exercida pela polícia. Que,

> Enquanto na televisão a repressão se dava por intermédio da DCDP, a polícia realizava a repressão nas ruas. Incumbida de fazer valer a "moral e aos bons costumes" da "família brasileira", "operações limpezas", "caçadas" e "rondãos" foram organizados pelas forças policiais, com o fim de retirar das ruas e praças aqueles que eram tidos como "depravados", "invertidos", mas, também, como "elementos da ação subversiva". Nada de novo, exceto a nova caracterização como subversivos. (RODRIGUES, 2014, p.218)

Observamos, nesta citação, que, a partir do recrudescimento do regime, o sistema estava funcionando, inclusive nas ruas, reprimindo e utilizando de arbitrariedade contra os corpos "desviantes " e "anormais", através das operações de "limpeza" social feitas pela polícia. Esses corpos que acabaram por ser relacionados ao "perigo vermelho" e à "subversão".

Em parte significativa dos pareceres, é evidente uma associação da homossexualidade ao "perigo comunista" e a "subversão". Os corpos homossexuais, "desviantes" são tidos como patológicos, como no parecer seguinte, em que é analisada uma matéria da revista *Isto É* (Edição nº53, 1977). Junto á paranoia anticomunista, aparece também uma preocupação com uma suposta apologia ao homossexualismo. O parecer cita o teor do artigo como parte integrante da "imprensa gay". Segundo o autor do documento, a reportagem apresenta questões que se contrapõe à educação da sociedade brasileira.

[4] DSI, "Apologia ao homossexualismo" (20 de dezembro de 1977), AN/Correg, Fundo DSI-MJ, BR_AN_RIO_TT_0_MCP_PRO_1135.

Nesta primeira passagem, vimos preocupação:

> pelo fato de haver uma defesa do jornalista Celso Coury e com o lançamento da revista Lampião da Esquina: entrevistas, encorajamento aos homossexuais. Nesta primeira edição declaração de Ney Matogrosso causou preocupação: gostar "muito de mulher como gosto de homem também. Para mim é tudo igual...[5]

Prossegue com curiosa associação da "imprensa gay" ao comunismo, visto que "preocupa pois já foi publicado em jornais como Boletim (ressaltando de maneira enfática que este jornal publicado pela Associação Brasileira de Imprensa, "entidade sob total controle comunista"), Pasquim, Folha de São Paulo"[6].

Observamos, no parecer anterior, uma preocupação com a sexualidade do cantor Ney Matogrosso, por conta de sua declaração à revista, havendo um estranhamento com o fato de o mesmo não declarar a sua sexualidade, conforme os padrões comportamentais masculinos, tão exaltados em dias de regime militar.

Um perigo, conforme os censores, que poderia comprometer a mocidade e a família brasileira. Daí a importância da vigilância e do controle dos corpos.

Surge uma preocupação quanto ao fato de a revista ser vendida livremente contendo uma "perigosa" matéria sobre homossexualidade:

> "apoio as atividades homossexuais", "pode-se estimar alto interesse comunista no proselitismo em favor do tema", "intenção dos homossexuais e se organizarem em movimentos e de "ocupar um lugar certo – inclusive politicamente –", "causa estranheza que reportagem dessa natureza seja publicada em revista de venda livre nas bancas, sem qualquer restrição quanto a idade de eventuais leitores.[7]

Conforme o parecer, a revista devia ser coibida e retirada de circulação, pela exposição deste tema, pois "deve ser coibido quando estão em jogo preceitos morais e éticos que são sustentáculo da família brasileira, principal célula da resistência ao avanço de ideologias espúrias", ainda ser "elogio à homossexualidade masculina, apresenta aspectos chocantes para os moldes educacionais da sociedade brasileira".[8]

---

[5] DSI, "Apologia ao homossexualismo" (20 de dezembro de 1977), AN/Correg, Fundo DSI-MJ, BR_AN_RIO_TT_0_MCP_PRO_1135.
[6] Ibid, p. 2.
[7] Ibid, p. 3.
[8] Ibid. p. 3.

A proposta de organização dos homossexuais, em busca de direitos civis, era reconhecida como uma ameaça associativa à "subversão" e ao comunismo.

Um professor da Universidade do Ceará, indicou para seus alunos um estudo da obra Feliz ano novo de Rubem Fonseca. Esta obra foi apresentada, num parecer, com uma explicação que desejava justificar a intervenção e proibição de sua utilização em sala de aula. A obra deste autor é conhecida por expor em seus contos de ficção, a crueza e mazelas comuns do cotidiano, o que incluem visibilidade de corpos incomuns e sexualidades ilegítimas. Para os censores, a mesma não passa de "amontoado de obscenidades", "uma publicação de linguajar tão baixo e chulo que se custa acreditar haja obtido permissão a sua comercialização."[9]

Pelo fato de aparecer cenas de sexo e sujeitos socialmente marginais e cenários não convencionais, tal obra "por si só é atentatório à moral e aos bons costumes, procura, em realidade, a dissolução dos costumes no sentido de subverter a ordem".

Diante do universo de correção e utopia moralista representado pela ação dos censores, a classificação dos sujeitos pertencentes aos contos: "personagens portadores de complexos, vícios e taras, com o objetivo de enfocar a face obscura da sociedade na prática da delinquência, suborno, latrocínio e homicídio, sem qualquer referência a sanções". Finaliza o parecer, com o peso e justificativa de lei: "Ao nosso ver, a presente obra vai de encontro ao que determina o Decreto-Lei nº 1.077, no se art. 1º, e, deste modo, opinamos pela Não liberação."[10]

Em 1971 foram lançadas as normas reguladoras de programas e horários para televisão, com o objetivo explícito de coibir a apresentação de programas de TV que atentam contra a "moral e os bons costumes" e melhorar a qualidade dos programas exibidos, desde que esta qualidade fosse a ditada pelos órgãos da ditadura.

Alguns tópicos chamam atenção pela ferocidade e a obsessão pelo controle dos corpos e da sexualidade. Observemos alguns deles:

> -Tópico 6: O respeito é mantido pela santidade do casamento e o valor do lar. O divórcio não deve ser aceito como uma solução para problemas conjugais;

[9] DSI, Marcondes Rosa de Sousa, 30 de novembro de 1976. AN/Coreg. Fundo DSI: BR_AN_TT_0_MCP_PRO_069
[10] Idem, p. 5.

> -Tópico 16: As relações sexuais ilícitas não devem ser encaradas como elogiáveis. Crimes sexuais e anormalidades não são geralmente aceitos como material de programa. O uso de situações intimamente associados com a vida sexual ou pecado sexual deve ser governado pelo bom gosto e delicadeza;
>
> -Tópico 27: Os trajes de todos os artistas devem estar dentro dos limites de sobriedade e deve ser evitada a exposição ou ênfase de detalhes anatômicos constranjam ou ofendam o telespectador.
>
> -Tópico 28: Os movimentos de dançarinos, atores ou outros artistas devem ser feitos – dentro dos limites da decência, pois lasciva e falta de sobriedade não devem ser sugeridas na posição assumida pelos artistas.
>
> -Tópico 29: As tomadas de câmeras devem evitar tais ângulos de artistas afim de não mostrarem detalhes anatômicos de forma indecente.[11]

O discurso produzido neste documento dos órgãos de censura, demonstra um desejo de controle do sexo, não só que é praticado, mas o controle da alusão a este, e o que os corpos podem dizer sobre sexo, através da mensagem de seus movimentos.

Algo ostensivo (e obsessivo), nos pareceres dos órgãos de censura e nas cartas dos cidadãos comuns naquele contexto específico (entre os anos 1968 e 1979) foi a preocupação com a homossexualidade alheia, em expressões de repulsa e explícita repugnância, justificados com a ameaça á "moral e aos bons costumes". Vejamos este parecer de um censor, a respeito dos programas de auditório, que estavam despontando naquele contexto:

> Não se compreende a que a competição por IBOPE justifique a invasão dos lares por essa estranha fauna, vez que, na programação nobre do domingo, o telespectador fica com as alternativas de Clóvis Bornay, no Programa Silvio Santos, Denner, no Programa Flávio Cavalcanti, ou costureiro Clodovil, na Buzina do Chacrinha. Além da masculinidade dúbia dos citados personagens, confirmada pelos trejeitos femininos, expressões faciais duvidosas e voz em falsete, procura-se apresentá-los como "entendidos", "sumidades" etc., criando em torno dos mesmos uma imagem socialmente aceita e respeitável.[12]

[11] Normas reguladoras de programas de TV e Carta Confederação das famílias cristãs/SP. 1971. NA/Coreg. Fundo: MCP_AVU_0366

[12] Arquivo Nacional: DSI/MJ. Informação C. nº013121, 13 de abril de 1972, Caixa 1.

Conclusão

Neste artigo, tivemos a oportunidade de estabelecer uma discussão bem ampla sobre a produção dos discursos e representações dos corpos, concebidos durante os anos de recrudescimento do regime militar, exatamente o tempo de vigência do AI-5.

Tivemos acesso à importante documentação que nos demonstrou a presença de elementos simbólicos, tantos nos pareceres quantos nos discursos dos censores, que, em nosso olhar, eram sujeitos sociais, que agiam e produziam saberes, conforme as particularidades daquele contexto político, complexo e autoritário.

Ao analisarmos os teores simbólicos, contidos nos pareceres produzidos por censores, que de vigilância da Ditadura militar, concluímos que o discurso sobre os corpos não eram expressões neutras ou meras recomendações institucionais. Esses discursos eram construções (naquele contexto, cristalizadas e naturalizadas) baseadas em estereótipos, fomentados pela cultura e tradição de um país (suas origens históricas, escravocratas e autoritárias).

Conseguimos esmiuçar os teores ideológicos dos discursos, presentes nos pareceres, os quais deixaram evidente que a vontade de reprimir os corpos desviantes não foi mero capricho dos militares, mas resultante de um desejo de toda uma parcela da sociedade conservadora daquele contexto, que via na ditadura oportunidade de ver seus valores autoritários sendo efetivados.

Para atingirmos este objetivo, foi muito importante o acesso aos pareceres disponíveis no Arquivo Nacional (Rio de Janeiro). Foi necessário olhá-los e interpretá-los sob a luz de nosso referencial teórico, que fomentou o reconhecimento das dimensões políticas, históricas e subjetivas da dinâmica da relação entre corpo e poder.

Através destes pareceres, percebemos que a repressão moral foi concomitante com a repressão política, a partir da existência do AI-5. O corpo era o alvo das preocupações morais, por isso era preciso domá-lo e domesticá-lo para que estivesse conforme à moral e aos bons costumes, defendidos pelos militares.

Vimos, nos pareceres, como os corpos considerados desviantes eram apontados e estigmatizados, diante dos valores morais, que prevaleciam naquele contexto histórico específico.

Conseguimos perceber as motivações que fomentavam os estigmas, os quais eram construídos sobre os corpos desviantes, permanentemente associados à "subversão" e ao "perigo comunista", que assolava os anos 1970, no Brasil. O corpo conforme os ditames da defesa da moral e dos bons costumes, não poderia ser feminino, homossexual, pobre e negro. Sempre que despontava uma preocupação com o corpo desviante, logo eram apontados e exibidos os devidos estigmas e clichês a esses corpos.

Foi necessário que o regime ditatorial deixasse nos corpos sua marca punitiva e destruí-se, absolutamente, aqueles considerados de altíssima periculosidade ideológica, naquele contexto. Uma clara demonstração disso, foram as mortes seguidas de esquartejamento dos corpos, que comprovam: não bastavam apenas prender e torturar, para eliminar a circulação das ideias "subversivas". Era necessário destruir e aniquilar, por completo, todas as partes dos corpos dos militantes da esquerda (armada ou pacifista como o caso dos militantes do PCB).

Concluímos, afirmando que a tortura e a repressão aos corpos não foram invenções criadas pela ditadura militar. Ambas fazem parte integrante da constituição social do Brasil, e o regime militar apenas recrudesceu o desejo das parcelas conservadoras, que tanto lhes apoiava; já que o AI-5 propiciou todo o cenário de terrorismo de Estado e de suspensão dos direitos civis, de qualquer cidadão.

Conseguimos trazer para o debate o corpo, que estava entre uma impressionante e radical revolução de costumes e uma ditadura militar, que foi recrudescendo, com suas ferramentas de repressão política e moral.

Referências

AGAMBEN, Giorgio. **Estado de Exceção**: **Homo Sacer II**. Tradução de Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. **Homo Sacer**: **O poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

ARANTES, Maria Auxiliadora de Almeida Cunha. **Tortura**. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2013.

ARQUIDIOCESE DE SÃO PAULO. **Brasil: nunca mais**. 9. Ed. Petrópolis: Vozes, 1985.

BOURDIEU, Pierre. **O poder do simbólico**. Tradução de Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

CORBIN, A.; Courtine, J.; VIGARELLO, Georges. **História do corpo: As mutações do olhar**. O século XX. Vol. III. Tradução de Lúcia M. E. Orth. Petrópolis: Vozes, 2006.

FICO, CARLOS. **Prefácio**. In: Green, James.; Quinalha, Renan (orgs.). Ditadura e homossexualidades: repressão, resistência e a busca da verdade. São Carlos: Edufscar, 2014.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir**. Tradução de Raquel Ramalhete. Petrópolis: Vozes, 2007.

_____. **A microfísica do poder**. Tradução de Roberto Machado. São Paulo: Edições Graal, 2006.

_____. **História da sexualidade: A vontade de saber**. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2009. v. 1.

_____. **Arqueologia do saber**. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

_____. **A ordem do discurso**. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

RODRIGUES, José Carlos. **Tabu do corpo**. Rio de Janeiro: Achiamé, 1983.

RODRIGUES, Rita de Cassia Colaço. **De Denner a Chrysóstomo, a repressão invisibilizada: homossexualidades na ditadura.** In: GREEN, James; QUINALHA, Renan (orgs.). Ditadura e homossexualidades: repressão, resistência e a busca da verdade. São Carlos: Edufscar, 2014.

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

VIEIRA, Nayara da Silva. **Entre o imoral e o subversivo**: a divisão de censura de diversões públicas (DCDP) no regime militar (1968-1979). Dissertação de mestrado em História Social. Universidade de Brasília, Brasília, 2010.

"Experiências de inverno": a prática do "roubo" da imagem de São José e a sacralização de espaços católicos em comunidades rurais de Pombal- PB (1960-1980)

Emerson José Ferreira de Sousa[13]

Resumo

A pesquisa objetiva analisar como a prática do "roubo" de imagem de São José constitui um espaço sagrado em comunidades rurais do munícipio de Pombal, Alto Sertão da Paraíba, entre os anos de 1960 e 1980. No campo teórico, a pesquisa dialoga com os conceitos de espaço, memória cultural e identidade a partir dos estudos de Certeau, A. Assmann e Segaud. Como metodologia, utiliza-se a História Oral para problematizar as narrativas que constituem a oralidade em torno da manifestação religiosa em questão, que se encontram presentes nas memórias daqueles que vivenciam ou vivenciaram o cotidiano local. Com base neste escopo teórico-metodológico, a pesquisa problematiza como as experiências, significados e interesses deste cotidiano perpassam a constituição de um espaço e de uma dinâmica religiosa a partir do "roubo" da imagem do santo; de que maneira as memórias em torno da prática oferecem suporte para a formação de espaços da recordação nestas comunidades e também será discutido como as manifestações sagradas mediadas pelo "roubo" atuam na sacralização dos espaços, a ponto do formarem identidades religiosas e territorialidades simbólicas nas referidas localidades.

Palavras-chave: religiosidade, "roubo" de santo, espaço, memória.

Introdução

Nos períodos de invernos irregulares, em comunidades rurais do munícipio de Pombal, Alto Sertão da Paraíba, ocorria, ao menos até o final dos novecentos, uma prática religiosa conhecida como o "roubo"[14] de santo. Seu conjunto operatório estruturava-se da

[13] Mestrando em História e Espaços pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (PPGH/UFRN) – Bolsista CAPES. E-mail: emersons933@gmail.com. Lattes: http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.do?id=K8374657Y0.

[14] Aqui roubar não é algo ilícito, é uma prática da cultura local. As aspas retiram a carga semântica do termo.

seguinte forma: um ou mais devotos visitava a residência de um familiar ou vizinho que possuísse uma imagem de São José e, sem que ele percebesse, realizava uma espécie de "furto". De posse da imagem, escondida em sua casa, este fiel realizava um "voto" com o santo no qual, caso houvesse um bom inverno, com colheitas suficientes por sua intercessão, a imagem seria devolvida ao lar de seu dono por meio de pomposa procissão em agradecimento pela graça alcançada, que no caso era a abundância das chuvas e de gêneros alimentícios ligados à agricultura.

Mediante a dinamicidade que a prática proporciona à religiosidade, dentre outros aspectos, a pesquisa aborda a formação de uma memória local sacralizada e a constituição de uma espacialidade sagrada, notadamente católica, capaz de rediscutir o conceito de "religiosidade popular", tal como ele é apresentado em uma clássica historiografia que aborda o tema no Brasil. O estudo vai ao encontro da dinâmica devocional que os sertanejos estabelecem historicamente em torno de São José, padroeiro das chuvas no Nordeste, cuja imagem é a mais visada para a prática do "roubo" nos sertões. No seio de muitas atribulações causadas pela falta de chuvas, o santo dispõe de certa centralidade nas devoções sertanejas, o que o situa em um espaço constituído por múltiplas manifestações sacralizadas conectadas às experiências de inverno locais.

Em relação ao espaço social, a pesquisa situa-se em três sítios que fazem parte da zona rural do município de Pombal, no chamado Alto Sertão da Paraíba: as comunidades do Estrelo, Riachão e Juá. Este tipo de localidade sertaneja encontra-se historicamente estruturada nas práticas agrícolas, especialmente àquelas relacionadas ao plantio e à pecuária, atividades intimamente ligadas ao inverno, bem como às diversas manifestações inventadas em torno deste fenômeno. Estas três comunidades não fogem a tais características, apresentando como um de seus aspectos cotidianos mais evidentes as diversas práticas socioculturais conectadas à vivência rural sertaneja característica do período aqui apresentado.

Além de interligadas, as localidades partilham de uma forte crença em São José, que inclusive é apropriado historicamente como padroeiro pela comunidade do Estrelo. De certa forma, este apadrinhamento estende-se às demais comunidades haja vista que a igreja de São José, localizada no Estrelo desde o início dos anos 1970, serve também às necessidades espirituais destas três localidades e outras circunvizinhas. Processo similar

também ocorre com o cemitério localizado na comunidade do Juá, amplamente utilizado por residentes do Estrelo e do Riachão.

A temporalidade requerida por esta proposta de pesquisa relaciona-se, de um lado, às possibilidades de trabalho com a memória oral, haja vista que os testemunhos sobre a prática aqui investigada se encontram em sua grande maioria nas memórias orais dos fiéis. Por meio delas, percebe-se registros de ocorrência do "roubo" do santo por volta do início da década de 1960. No entanto, a partir dos anos 1980, pode-se constatar que a prática do "roubo" da imagem deste santo iniciou um processo de desaparecimento ou de reelaboração em meio à certas mudanças nas situações de vida e de sociabilidade ocorridas a partir daquela década em lugares como os que aqui apresentamos, aspecto comum às crenças desta natureza. Em estudo sobre o imaginário em torno das secas, Gomes[15] nos diz que estas práticas são "experiências que mobilizam crenças tradicionais, cultuadas através das gerações, cuja importância, nos dias atuais, é cada vez menor". Portanto, o período situado entre 1960 e 1980 nos oferece uma possibilidade mais concreta de apreensão temporal do objeto deste estudo.

Na historiografia que a aborda a religiosidade católica no Brasil, os estudos de Mott[16] e Souza[17] apontam para a existência de práticas relativas a deslocamentos ou mesmo "maltrato" das imagens sagradas em diferentes períodos e espaços da vivência cotidiana brasileira. Com base nestes estudos, consideramos que estas manifestações são responsáveis pela invenção e pela pluralidade de nossas práticas religiosas habituais, conferindo-lhes uma diversidade e dinamicidade que é sua característica maior.

A produção desta espacialidade sagrada, peculiar a cosmovisão dos indivíduos, pode ser pensada a partir das relações que estes estabelecem com a doutrina católica. Relação marcada por ambiguidades, paradoxos e até mesmo por conflitos, em dados momentos de nossa história. O que nos direciona para esta análise é, justamente, pensarmos as múltiplas formas dos praticantes do catolicismo se posicionarem frente às diretrizes do clero. A religião pode ser entendida enquanto instituição, ao passo que a religiosidade seria uma apropriação do institucional, pois

---

[15] GOMES, Alfredo Macedo. *Imaginário social da seca*, suas implicações para a mudança social. Recife: FUNDAJ: Ed. Massangana, 1998. p. 147.
[16] 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*: Cotidiano e Vida Privada na América Portuguesa. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. p. 155-220.
[17] SOUZA, Ricardo Luiz de. *Festas, procissões, romarias, milagres*: aspectos do catolicismo popular. Natal: IFRN, 2013.

> [...] o catolicismo não é só instituição, ele é também expressão de vida e de sentimentos. Dentro da mesma instituição pode haver diversas maneiras de encarar a vida, os problemas sociais e morais, e pode haver antagonismo entre as diversas maneiras de 'viver' o catolicismo.[18]

Consideramos que o "roubo" da imagem de São José é uma maneira encontrada pelos fiéis para se (re)apropriarem dos quadros institucionais, que buscam historicamente deslegitimar este tipo de prática, ao percebê-la como superstição ou mera simpatia. Olhar as linhas desta relação histórica nos possibilita entender como os fiéis desviam-se de meios coercitivos, representados pelo discurso emanado de Roma. No entanto, ressaltamos que este espaço sagrado construído por meio destas práticas cotidianas não busca uma ruptura com a Igreja. Como apontam os estudos de Andrade[19] e Souza[20], no fenômeno religioso, as fronteiras entre o que se considera oficial e não oficial, além de maleáveis, são pouco nítidas. Portanto, para Andrade[21], a ideia de uma *religiosidade católica* pode ser pensada para além desta dicotomia histórica:

> A partir da constatação de que, nessas manifestações fica difícil detectar o limite entre o institucional e o não institucional por se tratarem de expressões complexas, nas quais o devoto acredita estar vivendo sua religião, sem a preocupação dela estar ou não sancionada pela instituição, prefiro adotar um termo mais abrangente na tentativa de fugir ao reducionismo.[22]

A partir destas constatações podemos pensar a formação da prática católica para além da ideia de "religiosidade popular", compreendida na maior parte da historiografia como resultado de uma livre ação de "leigos" em relação à Igreja no processo de disseminação da fé no Brasil. Pensar que os fiéis construíram historicamente seus espaços sagrados apenas por manterem pouco contato com membros do clero apresenta-se, a nosso ver, como uma perspectiva reducionista. Os indivíduos seriam tomados enquanto produtos de um sistema histórico onde imperava um isolamento social e cultural, no qual são vistos enquanto passivos.

---

[18] HOORNAERT, Eduardo. *Formação do catolicismo brasileiro 1550-1800*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1991. p. 24.
[19] ANDRADE, Solange R. de. O culto aos santos: a religiosidade católica e seu hibridismo. *Revista Brasileira de História das Religiões - ANPUH,* Maringá, Ano III, n. 7, p. 131-145, Mai. 2010.
[20] SOUZA, Ricardo Luiz de. O catolicismo popular e a Igreja: conflitos e interações. *História Unisinos*, v. 2, n. 12, p. 127-139, maio/ago. 2008.
[21] ANDRADE, Solange. *Op. Cit.*
[22] *Ibidem,* p. 132-33.

Certeau[23] nos diz, justamente, que esta não é uma perspectiva de análise social muito coerente, pois o homem sabe situar-se muito bem no meio de certas imposições sociais e institucionais. Argumentando contra a constituição de grupos de indivíduos por meio do isolamento social, Barth[24] nos direciona a olhar para os limiares fronteiriços nas relações entre agrupamentos humanos, sobretudo no tocante a formação identitária. Buscamos nesta proposta entender uma (re)apropriação do institucional por meio de particularidades devocionais, não um isolamento ou distanciamento dele.

Apoiado nestes pressupostos, elencamos como problemas de investigação os seguintes pontos: quais experiências, significados e interesses deste cotidiano perpassam a constituição de um espaço sagrado e uma dinâmica religiosa a partir do "roubo" da imagem de São José? De que maneira a memória em torno da prática oferece suporte para a formação de espaços da recordação nas referidas comunidades? Como as manifestações sagradas agenciadas pelo "roubo" atuam na sacralização dos espaços, a ponto de se formularem identidades religiosas específicas da vivência naquelas localidades? São as questões que norteiam a pesquisa.

A partir da proposta apresentada no estudo de Andrade[25], consideramos que existe a necessidade da emergência de estudos nos seios acadêmicos que permitam reorientar olhares da e a partir da prática religiosa brasileira. Neste sentido, a autora supõe que estes estudos sejam não apenas aparatos de novas visões sobre o tema, eles devem também versar sobre possibilidades outras da análise cultural que tomariam a prática religiosa como uma de suas bases:

> Ainda que faltem estudos mais sistemáticos com propósito de interpretar a formação deste traço marcante da cultura brasileira que se reflete na mentalidade e na conduta religiosa da população brasileira, trata-se de característica amplamente reconhecida, dada a visibilidade com que se manifesta. Ou seja, o brasileiro é marcadamente religioso e isso se reflete em sua vida cotidiana, na capacidade de expressão de múltiplas formas de fé religiosa, de modo que suas condutas e crenças religiosas constituem parte fundamental do ethos da cultura brasileira.[26]

---

[23] CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano*: artes de fazer. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1998.
[24] BARTH, Fredrik. Os grupos étnicos e suas fronteiras. In: *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000. p. 25-67.
[25] ANDRADE, Maristela O. de. A religiosidade brasileira: o pluralismo religioso, a diversidade de crenças e o processo sincrético. *CAOS* - Revista Eletrônica de Ciências Sociais, João Pessoa, n. 14, p. 106-118, set. 2009.
[26] *Ibidem*. p.107-08.

A autora nos chama atenção para esta busca por novas inquietações nos estudos da prática religiosa no Brasil. A ideia é que se possa contemplá-la enquanto elemento a partir do qual constantemente pensamos aspectos, sobretudo, da diversidade de nossas experiências sociais e culturais. Tanto Andrade[27] quanto os demais estudiosos da religiosidade católica aqui mencionados, apresentam o tema como possibilidade de compreensão do que se tem chamado de Brasis e do que historicamente se reconhece como brasilidades. Ao mesmo tempo, esta produção, ao invés de esgotar o tema, nos apresenta implícita ou explicitamente novas problemáticas a serem suscitadas e também renovadas formas de percepção para esta prática católica, que não cessa de nos instigar a compreendê-la.

Pode-se acrescentar neste momento que a historicidade dos espaços em muito se relaciona com a potencialidade presente nestas práticas culturais para delimitar um campo de inserção, atuação e expressão dos indivíduos. Em Geertz[28], a cultura é tratada como conjunto de códigos socialmente estabelecidos. Códigos que são aceitos como tais quando existem dentro de determinados limites, percebidos aqui como limites referentes à uma dada espacialidade. Falar de cultura não deixa de ser uma descrição de um determinado espaço que ela inventa a partir do momento em que os indivíduos expressam o que entendem o que são.

Esta proposta de pesquisa busca perceber às práticas sagradas enquanto construtoras de uma determinada espacialidade, na medida em que se percebe às manifestações religiosas como formadoras de certos padrões de tempo, de identidade e de territorialidade peculiares a uma dada localidade. Assim, consideramos que a religiosidade encontra-se no cerne de muitas práticas culturais brasileiras, configurando espacialidades simbólicas que são materializadas e cristalizadas ao longo do tempo.

No tocante às relevâncias sociais, parte-se aqui da ideia de que as práticas religiosas estão para além de manifestações relativas apenas ao campo do simbólico e, especialmente, às doutrinas institucionais. Elas são, sobretudo, algo que edifica uma existência, dotando-a de múltiplos sentidos, sistemas e regras que regem o social. O campo religioso já fez e faz parte, em muitos casos, de disputas políticas, de discursos nacionalistas e de debates voltados ao meio educacional, apenas para citar alguns exemplos que nos fazem perceber a

[27] *Ibidem*.
[28] GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. 1. ed. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

importância que ele apresenta tanto no debate público quanto na vida social. Estuda-se a religiosidade sob diversas perspectivas não para se emitir respostas a esse debate, mas para instigá-lo, para lhe dar fluxo a partir de novas inquietações.

Esta pesquisa parte de um contexto social pautado por práticas socioculturais sacralizadas que se apresentam enquanto momentos capazes de mobilizar pessoas frente à determinadas adversidades. É por meio de suas experiências que os indivíduos se põe a expressar seus modos de pensar e sentir, suas cosmogonias e cosmologias por meio de determinadas apropriações e práticas cotidianas. Evidencia-se também a importância da oralidade como meio de expressão e de mobilização de indivíduos no espaços tradicionais.

Dentro desta linha de pensamento, pode-se considerar que a prática sagrada que aqui se propõe a analisar encontra-se inserida no aspecto da produção de saberes e fazeres, que representam tessituras por meio das quais se inventam e reinventam a cotidianidade. A compreensão destas tessituras nos oferece rica possibilidade de contatar e conhecer profundos aspectos da vida social e da subjetividade humana em determinados momentos e sob determinadas circunstâncias. O estudo, pois, lida com práticas que durante muito tempo foram centrais para viabilizar *modus vivendi* no processo que relaciona historicamente homem e natureza nos espaços sertanejos.

A compreensão de um dado contexto social e cultural é então possibilitada por meio da análise que buscamos empreender. Dentro dele, o sertanejo viabiliza formas para viver por meio de costumes, vistos por muitos como arcaicos - em uma visão pejorativa e reducionista. Na realidade, estas práticas culturais traduzem a infinita capacidade que o ser humano encontra em si mesmo para fornecer um sentido à vida, em um espaço social atrelado a certas dificuldades, que neste caso se relacionam à intempéries climáticas, mas também a práticas outras que condicionam a pobreza neste tipo de habitat. Portanto, esta proposta de estudo visa uma compreensão da sociedade e de sociabilidades por meio da cultura e, ao mesmo tempo, busca valorizá-la enquanto elemento de destacado valor, principalmente para quem a produz.

Pensando teoricamente o objeto da pesquisa

A problemática lançada sobre a pesquisa é norteada, sobretudo, pela noção de *espaço* e também por outros conceitos que nos permitem operacionalizá-lo. O espaço que aqui

apresentamos relaciona-se às práticas que instituem significações de mundo socialmente produzidas. Com base em Certeau[29], definimos que o conceito se circunscreve ao campo dos saberes aplicado a determinados fazeres que instituem modos de vida. Este teórico nos chama a atenção para as chamadas práticas de espaço, análogas a diversos cotidianos. São, antes de tudo, práticas que definem a diferença entre lugar e espaço, pois o primeiro seria ordenado e delimitado, enquanto o segundo seria notadamente múltiplo, ambíguo e plural. Assim, o autor pensa o espaço enquanto o lugar praticado.

A espacialidade é constituída por gestos, costumes, crenças, etc., que a subjazem e assim a dinamiza: "Essas práticas do espaço remetem a uma forma específica de 'operações' ('maneiras de fazer'), a 'uma outra espacialidade' (uma experiência 'antropológica', poética e mítica do espaço) [...]".[30] Nesta linha de pensamento, o estudo de Marion Segaud[31], que problematiza formação dos espaços por meio desta acepção antropológica, nos orienta a operacionalizar o conceito justamente dentro de suas dimensões míticas e ritualísticas, relativas, sobretudo, às múltiplas formas de se construir e habitar os espaços, sejam eles mais restritos, como a casa, ou mais amplos, a exemplo das aldeias e comunidades. Esta autora ressalta que

> A literatura antropológica está repleta de descrições de rituais de construção e marcação. Ela indica a relevância da distribuição, na casa, dos indivíduos, dos grupos e das coisas que cristalizam prática e simbolicamente as sociedades em si: o homem e o espaço se produzem um ao outro.[32]

A ideia da qual partimos pressupõe a construção do espaço por meio de práticas que produzem sensibilidades. Isto remete as mais diversas formas de sentir, a exemplo da própria crença, da angústia e da necessidade em materializar o que é transcendente. Um espaço do sagrado agrega todas estas dimensões no desejo incessante daquele que se reconhece enquanto religioso. São estas expressões do sensível que condicionam às ações humanas e as fazem criar e fixar sua espacialidade sacralizada por meio do mito, do rito e do imagético que é materializado por meio de práticas de significação e de ressignificação do mundo.

---

[29] CERTEAU, Michel de. *Op. Cit.*
[30] *Ibidem*, p. 172.
[31] SEGAUD, Marion. *Antropologia do espaço*: habitar, fundar, distribuir, transformar. São Paulo: SESC, 2016.
[32] *Ibidem*, p. 101.

O espaço é aqui compreendido como o resultado de uma reconfiguração dos modos de ver, pensar e sentir às múltiplas experiências[33] que existem no cotidiano das comunidades mencionadas. Considera-se que a sua instituição se dá mediante a aplicação da prática sagrada dentro dos costumes sertanejos relativos ao meio agrícola, balizados nas secas, nas chuvas e nas colheitas. Esta espacialização é, assim, complexa, pois relaciona-se à diversas situações de vida, tanto materiais quanto imateriais, que se encontram intimamente conectadas. Trata-se da construção de um campo de e para ações subjetivadas elaborado por meio de manifestações religiosas que redefinem vivências locais em meio às dinâmicas e às experiências de inverno.

Inerente a esta construção espacial existe um sentimento de pertença e de conexão, representado pela sensação de inseparabilidade diante do sagrado estabelecido naquele cotidiano. Assim, a noção de *identidade* inscrita na religiosidade local também é parte de nossas discussões, na qual a prática religiosa em questão, mesmo que ocorra em outras localidades, é sempre pensada como peculiar àquele espaço, além de ser percebida como algo que o identifica, que lhe dá formas diante dos indivíduos ali residentes.

Em Segaud[34] encontramos fortes relações entre o habitar, construído por meio das relações que os indivíduos estabelecem com o espaço, e a noção de identidade(s), em que a espacialidade é tanto estruturadora quanto estruturada pelos modos de ser e pela personalidade dos indivíduos. As comunidades, enquanto lares para muitas pessoas, existem em grande medida por meio da identificação, a partir da qual "tornar próprio (meu) o espaço é singularizá-lo para construí-lo conforme meus sentimentos e minha cultura".[35] Portanto, as identidades locais se constituem enquanto territorialidades simbólicas que dotam as comunidades de sentidos para seus residentes, quando vivenciadas enquanto locais sacralizados.

Nesta linha de pensamento, a espacialização encontra-se inscrita no processo de subjetivação das identidades formada a partir da relação com estes locais e, consequentemente, livra-nos do perigo de pensá-las como constructos prévios, naturalizados e que supostamente naturalizam o lugar. Busca-se aqui perceber a identidade

[33] Vale ressaltar que a ideia de experiência que aqui nos remetemos encontra-se associada ao conjunto das práticas culturais sertanejas e, portanto, não a definimos como conceito, como ocorre em diversos estudos.
[34] SEGAUD, Marion. *Op. Cit.*
[35] *Ibidem*, p. 99.

religiosa enquanto processo, algo que não se dá por si, mas que seja construção de ações no tempo e no espaço.

Esta pesquisa questiona também sobre o que dá suporte naquele cotidiano à prática religiosa em questão, tornando-a algo capaz de definir uma espacialidade católica. Concluímos que é a *memória*. Responsável direto pela transmissão da prática sagrada, o processo mnemônico pode ser entendido como o espaço de construção e reelaboração deste rito de fé nas comunidades analisadas. Para tanto, considera-se que "*a memória é o lugar das articulações factuais e das impressões subjetivas sobre o vivido.* É a memória que atualiza os fatos e impressões e não vale nesse campo supor que o movimento mnemônico seja preciso".[36]

A memória, que articula e atualiza, é um elemento que relaciona processos coletivos à produção de identidades. Delgado[37], em estudo que discute História Oral, memória e identidades nos faz perceber que a memória, enquanto reduto de experiências, lembranças e representações sobre a vida marcada pela temporalidade teria como uma de suas premissas fundamentais a articulação entre processos individuais, notadamente subjetivos, com processos coletivos, principalmente quando nos referimos à vida em comunidade. Esta relação culmina na construção de identidades, certamente ligadas a esta mesma temporalidade que formula a memória, o que também é reforçado no estudo de J. Assmann[38] sobre a memória cultural. Para este teórico, a "memória é conhecimento dotado de um índex de identidade, é conhecimento sobre si, quer dizer, é a identidade diacrônica própria de alguém, seja como indivíduo ou como membro de uma família, uma geração, uma comunidade, uma nação ou uma tradição cultural e religiosa".[39]

Deste modo, pode-se afirmar que estamos subsidiados a considerar que o processo mnemônico, relacionado a esta formação identitária, condiciona também a produção do espaço. Neste momento, lembramos mais uma vez Certeau[40] quando ele afirma que os relatos cotidianos (que podem ser orais) são demarcações do espaço que, ao mesmo tempo, o institui, o desloca e o modifica. Dentro desta lógica, estamos a operar com o que

[36] MEIHY, José Carlos Sebe Bom. Provocações - memória, história oral e história. *Oralidades (USP)*, São Paulo, v.8, p. 179-191, out. 2010.
[37] DELGADO, Lucília de Almeida Neves. *História Oral* – memória, tempo, identidades. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.
[38] ASSMANN, Jan. Memória comunicativa e memória cultural. *História Oral*, v. 19, n. 1, p. 115-127, jan./jun. 2016.
[39] *Ibidem*, p. 122.
[40] CERTEAU, Michel de. *Op. Cit.*

A. Assmann[41] entende por *espaços da recordação,* constituídos a partir de lembranças de vivências passadas, especialmente da ancestralidade, que lançam luzes sobre o presente quando encontram-se inscritas em diversos objetos e práticas de valor memorativo.

Tanto para a referida autora quanto para J. Assmann[42], estes espaços são formados por meio de uma memória cultural sedimentada no sentimento de pertença aos locais e, sobretudo, pelas práticas culturais que os definem. São ainda práticas que, ligando os indivíduos a um lugar, consequentemente, ligam-nos a uma coletividade. Os espaços de recordação destas localidades sertanejas são representativos das diversas manifestações cotidianas produzidas enquanto memórias culturais, transmissoras, principalmente, daquelas práticas ligadas ao sagrado.

Ao se considerar a construção das espacialidades a partir desta produção de saberes cotidianos, das táticas, das maneiras de fazer e da constituição identidades, ressaltamos que a pesquisa se inscreve no âmbito da análise do social por meio da cultura. Para Chartier[43], a História Cultural praticada já nas últimas décadas do século XX, ao romper com noção de mentalidade, direcionou muitos historiadores para o foco sobre os indivíduos e suas ações. O movimento distanciou este tipo de análise do que esse teórico chamou de determinações coletivas e condicionamentos sociais. Estas formulações nos orientam a pensar as práticas culturais, distanciadas de implicações estruturalistas, enquanto elementos por meio dos quais os indivíduos constroem o mundo tal como eles o leem e o significam[44].

Consideramos que é este direcionamento tomado pela chamada Nova História Cultural que nos motiva nesta pesquisa a estabelecer diálogos com a antropologia. A análise de determinadas práticas culturais passa por um enfoque antropológico quando se lança um olhar mais denso sobre o modo operatório de sistematização e execução destas práticas. Optamos, desta forma, por nos apropriar de uma concepção de cultura em seu sentido antropológico, conectada aos significantes de mundo que o homem institui. Pensar desta maneira exige uma atenção para clássica definição de cultura proposta por Clifford Geertz[45]. Ao compreendê-la dentro de sistemas de significações culturais socialmente estabelecidos, este antropólogo nos diz:

---

[41] ASSMANN, Aleida. *Espaços da recordação*: formas e transformações da memória cultural. Campinas: Editora da Unicamp, 2011.
[42] ASSMANN, Jan. *Op. Cit.*
[43] CHARTIER, Roger. O mundo como representação. *Estudos avançados*, v. 11. n. 5, p. 173-191, jan./abr. 1991.
[44] *Idem.*
[45] GEERTZ, Clifford. *Op. Cit.*

> Acreditando, como Max Weber, que o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu, assumo a cultura como sendo essas teias e a sua análise; portanto, não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, à procura do significado.[46]

É notório que a antropologia interpretativa geertziana busca um entendimento que é, ao mesmo, tempo amplo e específico para a noção de cultura. Pois a amplitude do conceito ocorre dentro das próprias especificidades e complexidades das ações e das subjetividades humanas. Cultura não é somente uma produção dos indivíduos, mas, sobretudo, a interpretação e a crença do homem sobre o que ele supõe o que faz. Portanto, por meio da análise do "roubo" da imagem de São José, buscaremos perceber como os sujeitos entendem a si próprios e às suas manifestações no cerne das ações que forjam seu espaço sagrado.

Cabe ainda ressaltar que a antropologia interpretativa teorizada e praticada por Geertz[47], estrutura-se especialmente no método etnográfico que se faz enquanto descrição densa de um conjunto vasto de práticas culturais. Essa descrição, supomos, diz respeito unicamente a operação antropológica e não se tem aqui a pretensão e a condição de realizá-la. No entanto, a noção de cultura com a qual nos propomos a operar é oriunda dos estudos constituídos a partir de uma descrição densa. Neste sentido, nos apoiamos em Geertz[48] não por seu método, mas sim pelo que ele teoriza a partir dele: a cultura como interpretação de si.

Fontes e procedimentos metodológicos da pesquisa

Vislumbramos uma produção documental constituída prioritariamente por meio da metodologia da História Oral, isto é, narrativas memorialísticas elaboradas mediante entrevistas semiestruturadas com católicos residentes nas comunidades Estrelo, Riachão e Juá. Nos relacionaremos com esta memória local mediante diálogos, primeiramente, com os indivíduos que realizaram o "roubo" da imagem do santo. A hipótese da qual partimos é a de que estas pessoas possuem perfis de cunho notadamente devocional em torno do

[46] *Ibidem*. p. 4.
[47] GEERTZ, Clifford. *Op. Cit.*
[48] *Idem*.

santo e de outros representantes do sagrado. Acreditamos que o diálogo com estes indivíduos é primordial para se discutir as razões maiores que os levaram a realizarem a prática. Os que "roubavam" São José, decerto, eram agricultores e residentes nas comunidades, ou nelas trabalhavam, tendo, portanto, uma vivencia constituída sob práticas agrícolas e demais situações que à elas se associam. Levamos em conta quais eram suas posições ou às de suas famílias para o cotidiano local e como isso poderia motivá-los a estas ações, quais eram seus interesses e para quais fins praticavam este "roubo".

Serão realizadas entrevistas também com pessoas que participaram da prática, seja no momento do "roubo", como alguém que ajudou a fazê-lo, ou que tenham atuado em outros momentos do rito, como por exemplo, os acompanhamentos de devolução da imagem "roubada" e as construções e ornamentações do andor, artefato que carrega a imagem em seu translado. Poderiam ser indivíduos igualmente devotados ao santo ou não, pois acreditamos que estes momentos contemplavam a presença daqueles que não eram necessariamente religiosos convictos, já que eles eram atrativos, também, por seu caráter festivo e comunitário. Algumas desta pessoas provavelmente não residiam nas localidades, mas à elas estavam conectados por laços de parentesco e de amizades e, assim, buscavam partilhar dos saberes que as constituam. Pretende-se perceber até que ponto ia seu envolvimento e quais eram seus papeis durante o transcorrer da prática, bem como a sua importância para a legitimidade do rito diante das comunidades.

Outras pessoas que apresentam conhecimento da prática por meio do processo mnemônico também contribuirão para o presente estudo, como testemunhas de um passado que lhes é presente por meio de seus espaços de recordação, que correspondem ao que foi vivido por seus antepassados[49]. São indivíduos que reproduzem a oralidade que institui o "roubo" do santo. Aqueles que poderiam não participar do rito, mas sabiam e atestam hoje sua existência, aqueles que ouviam as histórias sobre a prática quando narradas por seus familiares e vizinhos. São filhos de quem tinham feito ou participado desta manifestação do sagrado, que podem, dessa forma, nos oferecer detalhes e visões outras. Alguns deles eram crianças no período em que a prática ocorria, outros sequer eram nascidos. No entanto, a oralidade leva-os a partilhar do que outrora foi ali vivenciado. São

[49] Cf. ASSMANN, Aleida. *Op. Cit.*

pessoas que atuam no processo de transmissão do rito em questão, o que nos oferece ainda mais subsídios para se operar com a memória local.

Aqueles que tiveram as imagens de São José "roubadas" de suas residências, se possível, também farão parte do quadro de entrevistados. Eram residentes locais que, provavelmente, estabeleciam fortes conexões com o sagrado, possuindo diversas imagens de santo em seus oratórios ou em suas paredes, o que era comum, sobretudo, no período analisado. Consideramos central para a problemática da pesquisa compreendermos o posicionamento e às reações destes indivíduos frente ao súbito desaparecimento de uma imagem de santo que, em alguns casos, era o santo de sua devoção pessoal.

Trilhando este pressuposto metodológico, o historiador é norteado pelos documentos que são produzidos na conexão entre História Oral e memória. Pelo que expõe Delgado[50], percebe-se que o trabalho com a memória oral é um aparato que visa a construção de documentos igualmente orais, que também se relacionam às identidades imbricadas em uma dada temporalidade e espacialidade. Este documento é (re)configurado pelas contingências memorialísticas, nas quais coexistem múltiplos fragmentos e representações sobre o tempo que atravessa a vida do narrador. Como ainda salienta a autora mencionada, esta produção documental inscreve-se na relação estabelecida entre o ofício do historiador e a memória do entrevistado, que por sua vez demandará confiança e reciprocidade entre o pesquisador e o narrador.[51]

A pesquisa também pretende analisar determinados artefatos da fé presentes nas comunidades, que se encontram em relação direta com a prática do "roubo" da imagem de São José. Existe o andor, espécie de altar móvel, que é confeccionado para abrigar a imagem "roubada" na procissão de acompanhamento. Há devotos que guardam objetos desta natureza em suas residências por muito tempo e assim eles se apresentam como úteis para pensar certos momentos da prática, uma vez que o andor é portador de igual inventividade tal como o "roubo" da imagem sagrada que ajuda a transladar. Oratórios que guardavam e guardam imagens sagradas conforme às peculiaridades devocionais dos fiéis, e ainda possíveis imagens de São José que tenham sido "vítimas" de furto, também poderão ser tomadas como meios de expressão da dinâmica deste rito religioso que se pretende analisar.

[50] DELGADO, Lucília de Almeida Neves. *Op. Cit.*
[51] Cf. DELGADO. Lucília de Almeida Neves. *Op. Cit.*

A ideia é perceber como os fiéis utilizavam imagens e artefatos sagrados para dinamizar a prática religiosa em questão. É importante que se questione sobre o tipo de imagem que era a mais visada para o "roubo" e, consequentemente, perceber como ela dialoga com o oratório que a abriga, espaço onde ela pode ser central (na casa de seu dono) ou relegada ao um lugar de inferioridade (na casa para onde é levada durante o "roubo"). Questionaremos qual a importância de artefatos como o andor e oratório dentro da prática em questão e como esta oralidade que a constitui dialoga com estes objetos sacralizados.

Há também uma memória escrita que, apesar de não versar diretamente sobre o "roubo" da imagem de São José, nos ajudará a pensar a formação religiosa destas comunidades e, consequentemente, os múltiplos sentidos de sua prática católica. Tratam-se de relatos de vida de ilustres religiosos que residiram e residem nestas localidades, que se encontram arquivados na igreja de São José na comunidade do Estrelo. São memórias de rezadores e curandeiros que, segundo residentes locais, desempenharam historicamente um inestimável trabalho de auxílio comunitário por meio de suas práticas. Até o momento temos relatos de 12 destas pessoas. Arquivadas na mesma igreja existem ainda fotografias de alguns momentos e celebrações religiosas das comunidades, a exemplo do registro da chegada das imagens sagradas nesta igreja.

Neste ponto, realizaremos uma análise dos discursos emitidos por estes documentos arquivados nesta igreja. Eles darão a ver certas características não somente da religiosidade local, mas sobretudo de suas práticas socioculturais, de seus hábitos diversos, de um cotidiano ali inventado e neles representados. Desta forma, consideramos que estas fontes nos ajudarão a pensar uma identidade sagrada em comum para estas três comunidades, e a partir dela perceber certos hábitos e padrões religiosos que se entrecruzam com os ritos presentes no "roubo" do santo, dando-lhes contornos peculiares àquelas localidades.

Documentos eclesiásticos, a exemplo de Livros de Tombo presentes na Igreja Matriz de Pombal-PB e em suas paróquias, ou mesmo o Livro da Diocese a que elas pertencem, a de Cajazeiras-PB, podem nos auxiliar principalmente quanto a percepção dos discursos e comportamentos eclesiásticos em relação à ocorrência de práticas desta natureza no município de Pombal no período aqui apresentado. Além disso, é interessante confrontar também o que há nestes registros com a narrativa de membros do clero que tenha tido o conhecimento da ocorrência desta prática religiosa nas dependências de

Pombal. Desta forma, pode-se perceber tanto os posicionamentos institucionais quanto a margem de atuação dos fiéis diante de certas diretrizes clericais.

Considerações finais: hipóteses e perspectivas

A hipótese inicial da qual partimos para oferecer certa concretude à pesquisa é a de que existe um espaço, notadamente marcado pela religiosidade, em torno do conjunto das práticas sertanejas relativas ao inverno. O saber local aponta algumas destas práticas, também estudadas por Gomes[52]. Já em dezembro existem as experiências das "pedrinhas" de sal postas ao ar livre no dia Santa Luzia. Caso elas amanheçam úmidas, é sinal de chuva. Observa-se também as barras no alvorecer do dia de Natal e de ano novo, em que, dependendo do tipo ou tonalidade da barra, pode haver esperança de chuva. O próprio dia de São José, em 19 de março, é apropriado como um limiar entre um ano de inverno bom ou ruim.

A prática do "roubo" de santo é uma dentre estas experiências de inverno. Talvez a mais simbólica e impactante neste cotidiano, e por tal razão nos pomos a problematizá-la partindo do pressuposto de que ela, e outras mais que a inventam e que por ela são inventadas, instituem seu próprio espaço do sagrado e também a sacralização dos espaços rurais. Ainda reforça esta hipótese o fato de que as comunidades tem São José como padroeiro, e sempre são evidenciadas pelo saber local como espaços notadamente religiosos.

Consideramos também que a prática do "roubo" de santo ocorria em conjunto com as demais práticas socioculturais que inventam o cotidiano das comunidades. Se existiam práticas de reza, de benzeduras, curandeirismos, novenários, procissões, missas solenes e em ação de graças, etc. todas elas conferiam dinamicidade umas às outras. O "roubo" inscrevia-se no centro de muitas destas práticas, às quais suas dimensões religiosas, isto é, seu aspeto devocional, penitencial, de pagamento de promessa e suas apropriações estavam diretamente associadas a partir da dinâmica das reciprocidades.

Outra hipótese é o fato de que o "roubo" de santo, enquanto ressignificação religiosa veiculada principalmente pela oralidade, é capaz de instituir espaços da recordação

[52] GOMES, Alfredo Macedo. *Op. Cit.*

nas localidades, representativos das potencialidades da memória que se faz enquanto cultura. O processo mnemônico em torno da prática religiosa sintetiza tanto a memória local, que se remete a laços familiares, à ancestralidade e à afetividade, quanto à memória propriamente cristã-católica, de caráter ainda mais amplo e temporalmente profundo.

Por último, defendemos que os espaços rurais das comunidades trabalhadas foram sacralizados por meio da prática religiosa em questão. A partir da sacralização, identidades locais são construídas, o que implica também na formação de territorialidades simbólicas por meio das quais torna-se explícito a conexão dos indivíduos com o lugar. Em parte, as três comunidades são evidenciadas em função de sua religiosidade e o "roubo" de santo é parte dela.

Referências

ANDRADE, Maristela O. de. A religiosidade brasileira: o pluralismo religioso, a diversidade de crenças e o processo sincrético. **CAOS** - Revista Eletrônica de Ciências Sociais, João Pessoa, n. 14, p. 106-118, set. 2009.

ANDRADE, Solange R. de. O culto aos santos: a religiosidade católica e seu hibridismo. **Revista Brasileira de História das Religiões - ANPUH,** Maringá, Ano III, n. 7, p. 131-145, Mai. 2010.

ASSMANN, Aleida. **Espaços da recordação**: formas e transformações da memória cultural. Campinas: Editora da Unicamp, 2011.

ASSMANN, Jan. Memória comunicativa e memória cultural. **História Oral,** v. 19, n. 1, p. 115-127, jan./jun. 2016.

BARTH, Fredrik. Os grupos étnicos e suas fronteiras. In: **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas.** Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000. p. 25-67.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano**: artes de fazer. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1998.

CHARTIER, Roger. O mundo como representação. **Estudos avançados**, v. 11. n. 5, p. 173-191, jan./abr. 1991.

DELGADO, Lucília de Almeida Neves. **História Oral** – memória, tempo, identidades. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. 1. ed. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GOMES, Alfredo Macedo. **Imaginário social da seca,** suas implicações para a mudança social. Recife: FUNDAJ: Ed. Massangana, 1998.

HOORNAERT, Eduardo. **Formação do catolicismo brasileiro 1550-1800**. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1991.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom. Provocações - memória, história oral e história. **Oralidades** (USP), São Paulo, v.8, p. 179-191, out. 2010.

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**: Cotidiano e Vida Privada na América Portuguesa. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. p. 155-220.

SEGAUD, Marion. **Antropologia do espaço**: habitar, fundar, distribuir, transformar. São Paulo: SESC, 2016.

SOUZA, Ricardo Luiz de. **Festas, procissões, romarias, milagres**: aspectos do catolicismo popular. Natal: IFRN, 2013.

_____. O catolicismo popular e a Igreja: conflitos e interações. **História Unisinos**, v. 2, n. 12, p. 127-139, maio/ago. 2008.

As transformações urbanas na cidade de Natal e os seus efeitos no bairro das Rocas (1940-1950)

Giovanni Roberto Protásio Bentes Filho[53]

Resumo

Este trabalho objetiva analisar, por meio da imprensa natalense, como as transformações urbanas realizadas no bairro das Rocas afetaram o cotidiano de seus moradores no período da gestão do prefeito Sylvio Piza Pedroza (1946-1950). Desde o início de sua formação, o bairro foi habitado por pescadores, trabalhadores das obras do porto e da Estrada de Ferro Central do Rio Grande do Norte. A imagem de pobreza e miséria se confundia com a do bairro das Rocas nas páginas dos jornais que circulavam pela cidade no período em exame e nos anteriores. Isso fica evidente quando Luís da Câmara Cascudo afirmou, em 1956, no *A República*, que a história do bairro das Rocas era "poderosa de vitalidade", mas que lutava "contra a miséria". Entretanto, essa imagem se altera no período da gestão Sylvio Pedroza. O jovem prefeito, projetado pelos grupos dirigentes da cidade e pela imprensa como homem moderno e progressista, realizou intensas modificações ou "melhoramentos", expressão usada com frequência pelos grupos dominantes, na estrutura urbana da cidade, inclusive no bairro das Rocas. Por meio da análise de jornais – *A Ordem*, *O Poti* e o *A República* –, principalmente, e de relatos orais como o de Dona Nazaré de Souza, entrevistada no ano de 1997 por Marcos Silva, se percebe que as transformações urbanas no bairro, durante a gestão do prefeito Sylvio Pedroza, alteraram o modo de vida e o uso dos espaços pelos seus moradores. Isso fica claro pelo registro de acidentes com ônibus, atropelamentos, que antes não tinha; e pelo impedimento de construção de novas casas no bairro que estivessem fora dos padrões estabelecidos, etc. Há uma certa dificuldade em trabalhar com essa temática, pois é difícil encontrar nos jornais a fala direta dessas pessoas que pertencem à classe social menos

[53] Mestre em História pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (PPGH-UFRN), com área de concentração em História e Espaços. Atualmente é doutorando no PPGH-UFRN. Bolsista Capes-DS. E-mail: giovannibentes@gmail.com. *Lattes*: http://lattes.cnpq.br/7176469527868882.

favorecida. É uma fala intermediada ou silenciada, escondida atrás de fragmentos, de pequenas reclamações em notas de jornais.

Palavras-chave: Cidade; Bairro das Rocas; Espaços.

Introdução

Nas três primeiras décadas do século XX, a crença no progresso funcionava como a mola propulsora dos grupos dominantes da cidade de Natal no tocante às transformações urbanas empreendidas na cidade. Foi acreditando na possibilidade de inserir Natal no ritmo acelerado dos grandes centros urbanos, que uma série de investimentos materiais foram realizados com a finalidade de estruturar a cidade de meios técnicos, de locomoção e de comunicação.

As obras de "melhoramento" do porto da cidade, a abertura de novas ruas, a construção de praças e as obras de saneamento urbano (plano de Cidade Nova ou Plano Polidrelli, em 1901; o Plano Geral de Sistematização, de 1929, e o Plano Geral de Obras, de 1939) foram algumas das ações empreendidas pelos grupos dirigentes da cidade afim de inserir Natal no mundo moderno.[54] Esses grupos entendiam que para uma sociedade chegar ao *status* de moderna, ela deveria estar alinhada aos ideais de "civilização" e de "progresso", no sentido dos comportamentos, dos hábitos e dos costumes, inspirados, principalmente, em países europeus como França e a Inglaterra.

A produção historiográfica dedicada ao exame desse período e sobre esse recorte espacial específico, a cidade de Natal, privilegiou as ações dos grupos dominantes na cidade, ou seja, aquilo que pode ser identificado, de certa maneira como a "elite" local. Uma classe possuidora dos meios e das condições necessárias para se distinguirem socialmente das classes menos favorecidas, eram eles políticos, intelectuais, empresários, etc. Ocupando uma posição social e espacial hierarquicamente privilegiada, os grupos dominantes, a partir de seus projetos, modificaram a cidade para que ela refletisse a imagem deles próprios, difundindo-a entre outros grupos sociais.[55]

[54] FERREIRA, Ângela Lúcia et al. *Uma cidade sã e bela*: a trajetória do saneamento de Natal - 1850 a 1969. Natal: IAB, RN CREA, 2008.
[55] ARRAIS, Raimundo; ANDRADE, Alenuska; MARINHO, Márcia. *O corpo e a alma da cidade moderna*: Natal, entre 1900 e 1930. Natal: EdUFRN, 2008. p. 16 e 17.

Raimundo Arrais, por exemplo, deixa bastante claro no livro *O corpo e alma da cidade: Natal entre 1900 e 1930*, que a ênfase das análises presentes na obra estão nas ações e na vida da "elite", entretanto, isso não o impede de demonstrar que tem consciência de que na cidade estão presentes outros grupos sociais que circulam por ela como os retirantes das secas, os caixeiros, os catadores de caranguejo, as lavadeiras, os trabalhadores porto, da ferrovia, os pobres, aqueles que são mencionados vez por outra em pequenas notas jornalísticas ou em uma mera recordação. O próprio autor se questiona: onde eles estão? Apesar da pergunta, Arrais afirma que o livro não tem por objetivo respondê-la. A indagação funciona como um verdadeiro "catucão" e chama nossa atenção para o fato de que esses "outros" habitantes da cidade também fazem parte da mesma cidade, que também possuem impressões, sentimentos, modos de ver, viver e conceber a cidade em que habitam.[56]

Nesse sentido, nosso objetivo será compreender, por meio da imprensa natalense, como as transformações urbanas realizadas no bairro das Rocas afetaram o cotidiano de seus moradores entre as décadas de 1940 e 1950. Para isso, privilegiamos um recorte espacial específico, o bairro das Rocas, para aprofundarmos nossas análises. O nosso recorte temporal inicia-se na década de 1940, período no qual se desenrola a Segunda Guerra Mundial (1939-1945) e, mais enfaticamente, no período da gestão do prefeito Sylvio Pedroza (1946-1950). O bairro das Rocas, especificamente, e outros subúrbios, passaram a receber maiores intervenções físicas e sociais por parte dos órgãos públicos nesse período.

A cidade de Natal, até o momento da Segunda Guerra, desempenhava a função de centro administrativo do estado, possuía um ritmo lento de crescimento urbano e pouca expressividade econômica.[57] Deflagrada a guerra, esse quadro se altera. Natal havia se tornado um ponto estratégico para as forças militares norte-americanas, desencadeando um intenso fluxo migratório de pessoas atrás de trabalho e de melhores condições de vida, aumentando significativamente sua população.

Para no ajudar a compreender esse processo, alguns periódicos como *A Ordem*, *O Poti* e o *A República* foram analisados. A imprensa, como afirma Maria Helena Capelato, é um tipo de fonte que registra, comenta e também participa da história. Nesse sentido,

[56] LEFEBRVRE, Henri. *La produccion del espacio*. Capitán Swing Libros: España, 2013, p. 15-16.
[57] SOUZA, Itamar de. *A República Velha no Rio Grande do Norte*: 1889-1930. Natal, RN: EDUFRN, 2008.

buscou-se identificar e compreender como as transformações urbanas eram divulgadas pela imprensa e como os moradores do bairro das Rocas reagiam a isso. Além disso, foi analisada uma entrevista realizada por Marcos Silva, em 1997, com Dona Nazaré de Souza, moradora da Rua do Areal, localizada no bairro das Rocas. Tanto por meio da imprensa quanto pelo relato de Dona Nazaré, é possível identificarmos elementos que nos ajudam a compreender como os modos de vida e o uso dos espaços foram alterados no período em exame.

O que é o bairro das Rocas?

Rocas é um bairro da cidade de Natal que está localizado às margens do rio Potengi, bem próximo à Praia do Meio, vizinho do bairro da Ribeira, do porto da cidade e do Canto do Mangue. É uma das áreas periféricas da cidade. Desde o início de sua formação, esse espaço foi habitado por gente de baixa renda, em sua maioria pescadores e pessoas que vieram trabalhar nas obras do porto, no início do século XX, e depois na Estrada de Ferro Central do Rio Grande do Norte, iniciada em 1909, o que "levou centenas de operários e maquinistas" a se fixarem nas residências vizinhas ao local de trabalho.[58] É um bairro famoso pelos blocos de carnaval, pela Sociedade de Danças Antigas e Semidesaparecidas-Araruna, fundada por Cornélio Campina, em 1956. Também bastante conhecido pelas rodas de samba, pela feira e pelo Mercado do Peixe.

Luiz da Câmara Cascudo, historiador e cronista da cidade de Natal, em 1956, escreveu um artigo para o jornal *A República* sobre o bairro das Rocas. No texto, Cascudo deixa bem claro que "Rocas" nem sempre foi o topônimo oficial do bairro. De acordo com a legislação do século XIX, a lei provincial nº 118, de 9 de novembro de 1844, determinava os limites da cidade do Natal entre o Baldo e a gamboa de João da Costinha (Rocas) até a Estrada Nova ou Rua da Aurora, atualmente rua Princesa Isabel. O bairro das Rocas, de acordo com o cronista, também ficou conhecido por "Campina do Forte", "Ilha de Montenegro" e "Dunas".

Cascudo afirmou que o nome Rocas apareceu uma vez como local pertencente a uma quarta seção eleitoral em 1900, mas logo em seguida destacou que pela Resolução nº

[58] CASCUDO, Luís da Câmara. *História da cidade do Natal*. 4. ed. Natal, RN: EDUFRN, 2010, p. 301.

74, de 5 de dezembro de 1902, que denominava os logradouros urbanos, não se fazia a menor referência à Rocas.[59] Rocas também foi chamado de "Limpa", o mais antigo toponímico, afirmava Cascudo.[60] Os pescadores eram os mais numerosos naquele lugar, na parte superior denominada de Areal. Foram eles, nas palavras de Cascudo, que batizaram o local com o nome de Rocas, por realizarem suas atividades de pesca nas proximidades do Atol das Rocas, um conjunto de ilhas que ficam distantes da costa do Rio Grande do Norte cerca de 267 quilômetros. Rocas significava para os pescadores "a morada em terra firme".

Ao pensarmos no conjunto espacial formado pelo bairro das Rocas, surge uma primeira indagação: desde quando, oficialmente, Rocas é entendido enquanto bairro? A resposta para essa questão está no decreto-lei nº 251, de 20 de julho de 1947, assinado pelo prefeito Sylvio Piza Pedroza, que dividia as áreas urbanas e suburbanas da cidade.[61] A existência do bairro das Rocas se deu oficialmente em 1947, mas isso não quer dizer que ele não fosse reconhecido como bairro pelos moradores da cidade. As fontes indicam que antes do decreto-lei assinado por Sylvio Pedroza, Rocas já era chamado e entendido enquanto um bairro, como pode ser observado na nota policial publicada no jornal *A República*, que informava sobre a conclusão do inquérito sobre o caso de Manoel Rosendo dos Santos que havia ferido José Cordeiro, conhecido como José Cavaquinho, no "bairro das Roccas".[62] Nesse sentido, quais mudanças podem ser observadas nas Rocas com a alteração do *status* para bairro?

A legislação delimita espaços, controla-os e determinada o modo como as pessoas devem usá-los. A lei tem o poder de organizar e classificar territórios, assim como hierarquizar os espaços dentro da cidade, estabelecendo fronteiras sociais, de poder, assim como estabelece noções de civilidade e de cidadania. Essas noções geralmente correspondem àquilo que Raquel Rolnik chama de "micropolítica familiar", ou seja, determinados grupos se utilizam da legislação para determinar a maneira como a cidade deve ser usada, isso com base no seu próprio modo de vida e interesses.[63]

---

[59] ROCAS. *A República*, Natal, 08 de Dez. 1956.
[60] CASCUDO, Luís da Câmara. *História da cidade do Natal*. 4. ed. Natal, RN: EDUFRN, 2010, p.300.
[61] NATAL. Câmara Municipal. Projeto de Lei 251, de 20 de julho de 1947. Natal: 1947.
[62] NOTAS policiaes. *A Republica*, Natal, 05 abr. 1925.
[63] ROLNIK, Raquel. *A cidade e a lei*: legislação, política urbana e territórios na cidade de São Paulo. São Paulo: FAPESP/ Studio Nobel, 1997, p. 13.

Vale ressaltar que outros espaços da cidade, antes mesmo do decreto-lei nº. 251, já eram reconhecidos na condição jurídica-administrativa de "bairros" como Ribeira, Cidade Alta, Petrópolis, Tirol e Alecrim, através dos projetos oficiais de modificações da estrutura urbana da cidade – Plano Cidade Nova (1901-1904), Plano Geral de Obras de Saneamento (1924) e Plano Geral de Sistematização (1929-1930). Na divisão espacial da cidade, em 1921, Rocas era entendido como subúrbio, povoado, comunidade e área popular, como pode ser observado nos documentos oficiais, nos relatórios médicos, nos jornais e nos planos urbanísticos.[64] A cidade se transforma em objeto de desejo e de interesse dos grupos dominantes, "por meio de discursos, imagens mentais, gráficos, desenhos e planos que traduzem uma vontade e um sonho, que é o de transformar o espaço no sentido de concretização de uma ideia: fazer, da cidade real, a cidade ideal".[65]

Rocas era identificado como um dos espaços suburbanos da cidade de Natal. O que, então, caracterizava Rocas como subúrbio? O que significa dizer que um determinado local é uma área suburbana? O subúrbio, afirma Nelson da Nobrega, se distingue do espaço urbano pela sua localização, tipo e forma de uso. Geralmente, a região suburbana está situada, geograficamente, às margens, na zona periférica, nos limites da cidade.[66] Para o escritor Lima Barreto, a partir da sua experiência na cidade do Rio de Janeiro, o subúrbio era esse lugar da pobreza, do abandono "em que os poderes públicos o deixam". Era o lugar do movimento frenético da classe trabalhadora em direção a estação de trem mais próxima para poderem chegar aos locais de trabalho; eram operários, pequenos empregados, militares de todas as patentes que habitavam o subúrbio – o "refúgio dos infelizes".[67]

---

[64] Num relatório da Inspetoria de Higiene de Natal, de 1921, podemos observar que Rocas era colocado como subúrbio. Ver mais: FERREIRA, Ângela Lúcia et al. *Uma cidade sã e bela*: a trajetória do saneamento de Natal - 1850 a 1969. Natal: IAB, RN CREA, 2008.

[65] PESAVENTO, Sandra Jatahy. Entre práticas e representações: a cidade do possível e a cidade do desejo. In: PECHMAN, Robert; RIBEIRO, Luís César de Queiroz (Org.). *Cidade, povo e nação*: gênese do urbanismo moderno. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1996. p.379.

[66] Vale ressaltar que esse não é o único sentido atribuído à categoria subúrbio. Nelson da Nobrega Fernandes afirma que, no caso particular da cidade do Rio de Janeiro, aconteceu um "rapto ideológico da categoria subúrbio". O autor demonstra como esse conceito se altera após o processo de industrialização carioca. Antes, o subúrbio era o lugar afastado da cidade, de descanso das famílias nobres, das chácaras sossegadas, longe dos barulhos intensos da cidade. Na virada do século XX, com as reformas urbanas implementadas pelo prefeito Pereira Passos e com a expansão ferroviária para áreas mais afastadas, o proletariado acompanhará as indústrias e assentará suas bases nesses lugares, longe dos centros e dos bairros. O subúrbio deixa de ser identificado como lugar nobre e passa a ser reconhecido como lugar do operário, do pobre, do marginalizado. Ver FERNANDES, Nelson da Nóbrega. *O rapto ideológico da categoria subúrbio*: Rio de Janeiro 1858/1945. Rio de Janeiro. Editora Apicuri/Faperj. 2011.

[67] BARRETO, 1956, p. 118 apud ORNELLAS, 2010, p. 8.

Em Natal, os subúrbios da cidade eram os "povoados dispersos e isolados", "lugar dos pobres e dos migrantes", em grande medida formados a partir das ações das administrações que se sucederam desde o início do século XX, que seguiam uma legislação bastante restritiva, cujo objetivo era impedir a população pobre de se aproximarem e se fixarem nas áreas nobres da cidade, como Cidade Alta, Tirol e Petrópolis.[68]

O subúrbio pode ser entendido pelo menos de duas maneiras diferentes. O subúrbio como lugar de descanso e sossego, que pode ser associado aos espaços pouco adensados de Natal como os bairros de Petrópolis e Tirol que, mesmo recebendo investimentos públicos e privados, não se comparavam, em termos de densidade das edificações e populacional, aos bairros centrais da Cidade Alta e Ribeira, isso até a década de 1930. Na década de 1940, como observou Danilo, pseudônimo do cronista Aderbal de França: "Petrópolis deixou para a história os 'picnics' [...] Tirol ressurgiu dos grandes quarteirões e das suas areias esfaltantes".[69] Novas construções tomavam conta dos terrenos vazios dessas áreas suburbanas. Entretanto, o sentido de subúrbio que mais se destaca nas fontes quando se referem ao "povoado" Rocas é o do lugar à margem e empobrecido.

Subúrbio também pode ser compreendido como *bairro exterior*, assim afirmava Câmara Cascudo na sua obra *História da cidade de Natal*, na qual definia que "bairro exterior é uma aglutinação marginal, fixada no cinturão da cidade, a primeira camada social".[70] Rocas fazia parte desse conjunto, mesmo estando localizada ao lado da área comercial de Natal, o bairro da Ribeira, um dos *bairros centrais*. O subúrbio natalense levava mais em conta a sua estrutura física, organizacional e as possibilidades de crescimento do que a distância do centro da cidade. As atenções dos grupos dominantes da cidade, até a década de 1930, se voltaram para as áreas que poderiam ser alienadas, transformadas em propriedades privadas, compradas, comercializadas, ou seja, aquilo que David Harvey vai chamar de uma completa "pulverização do espaço", uma busca pela homogeneidade.[71]

Rocas ainda não se enquadrava como uma área de interesse dos grupos dominantes, podia até fazer parte de planos urbanísticos da época, como espaço destinado à construção

[68] OLIVEIRA, Giovanna Paiva. *A cidade e a guerra*: a visão das elites sobre as transformações do espaço da cidade do Natal na Segunda Guerra Mundial. Recife, Pernambuco. 2008, p.23.
[69] FRANÇA, 1943 apud OLIVEIRA, 2008, p. 190.
[70] CASCUDO, Luís da Câmara. *História da cidade do Natal*. 4. ed. Natal, RN: EDUFRN, 2010, p. 299.
[71] HARVEY, David. *Condição pós-moderna*: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural. 17. ed. São Paulo SP: Loyola, 2008.

de um bairro projeto[72], mas podemos observar que o interesse pelo lugar ficou mais evidente no período imediato ao pós-guerra, momento marcado também pela gestão de Sylvio Pedroza. O olhar do centro sobre a cidade reforçava as hierarquias sociais e espaciais da cidade, ou seja, fazia dos bairros centrais o lugar da história e dos *subúrbios* os lugares das sobras. José de Souza Martins afirma que o subúrbio é o local da reprodução dessa história vista do centro e não da produção; é o lugar das circunstâncias, das repetições, do cotidiano, do fragmento. Nesse lugar, a história aparece de surpresa, quebrando o ritmo repetitivo da vida suburbana.[73]

Marcadas pela divisão do trabalho, como apontou Fernand Braudel[74], as cidades são também locais em que a desigualdade social pode ser vista de modo concreto, onde grupos coexistem, relacionam-se e também se subordinam. A divisão do trabalho provoca também uma divisão espacial que, por sua vez, determina o modo como e por quem serão usados esses espaços dentro da cidade. Isso fica bastante evidente quando a distribuição espacial na cidade determina quais serão os espaços centrais – centros da riqueza, dos poderes, das decisões, do conhecimento, com toda sorte de equipamentos urbanos, do grande comercio – e os espaços suburbanos – pobres e carentes de equipamentos urbanos, local onde se encontra a força de trabalho. A cidade é um *locus* de poder. Seus espaços tornaram-se completamente coerentes com a imagem do homem, dos grupos detentores do poder político, econômico e social.[75]

No período em exame é comum ler em jornais e em processos criminais informações sobre crimes e desordem nos bairros suburanizados. Isso acaba por reforçar as hierarquias espaciais na cidade, na medida em que conseguimos identificar os locais dos crimes como a zona pobre, o subúrbio. Isso não quer dizer que nos bairros "nobres" não ocorressem crimes. O bairro das Rocas era identificado como o local do crime, da violência, da insalubridade, das casas de jogos de azar, do alcoolismo, das casas de meretrício e da pobreza.[76] A pobreza era a marca desses lugares, era a marca do bairro das Rocas. Isso pode ser percebido na frequência com que as palavras "pobre" e "Rocas"

[72] FERREIRA, Ângela Lúcia et al. *Uma cidade sã e bela*: a trajetória do saneamento de Natal - 1850 a 1969. Natal: IAB, RN CREA, 2008, p.166;
[73] MARTINS, José de Souza. *Subúrbio*: vida cotidiana e história no subúrbio da cidade de São Paulo, São Caetano, do fim do Império ao fim da República Velha. 2. ed. são Paulo; ed. Hucitec, editora UNESP,2002, p.18.
[74] BRAUDEL, Fernand. *Civilização material, economia e capitalismo*: século XV-XVIII. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
[75] SENNETT, Richard. *Carne e pedra*. Tradução de Marcos Aarão Reis. 3 ed. Rio de Janeiro: Record, 2003,p.24.
[76] JOGO de azar, nas Rocas. *A Ordem*, Natal, 7 de novembro de 1947, p. 4; AS FAMILIAS das Rocas querem tranquilidade. *A Ordem*, Natal, 25 de janeiro de 1949, p. 4

aparecem juntas nas fontes, nos jornais, até mesmo quando se tenta enaltecer o lugar a relação aparece.[77]

A condição de bairro pobre, carente de infraestrutura básica que atendesse à população daquele lugar como posto de saúde e escolas públicas, fez com que Rocas dependesse, de certo modo, da ajuda e do assistencialismo de outras instituições e de pessoas. Um artigo escrito pelo padre Francisco das Chagas Neves Gurgel, publicado no *A Ordem*, sobre a irmã Vitória, coordenadora da Escola e do Ambulatório São José, e o médico José Ivo, trata bem dessa questão do cuidado e da assistência aos pobres que viviam no bairro operário das Rocas. O padre Francisco afirmava que "não é de hoje que há pobres nas Rocas. Faz alguns anos que a Irmã Vitória vive de porta em porta, de palácio em palácio, implorando auxílios para a população esquecida das Rocas".[78]

O esquecimento também acompanhava como uma sombra o bairro das Rocas. Isso acontece por causa do modelo de desenvolvimento econômico característico do período contemporâneo, que leva a dois extremos: o progresso tecnológico e o bem-estar para algumas áreas e setores da sociedade e privação, pobreza e marginalização social para outros setores da população.[79]

As transformações urbanas no bairro das Rocas

A Segunda Guerra Mundial fez com que Natal deixasse para trás um cenário de imobilidade. Período intenso para a cidade por causa do aumento demográfico provocado tanto pelas tropas norte-americanas quanto pelos migrantes vindos do interior em busca de trabalho; pelos novos costumes; novas edificações, que elevaram o custo de vida e culminaram numa crise de moradia e problemas de abastecimento para a cidade.

O prefeito Sylvio Pedroza aproveitou a estrutura deixada pelos norte-americanos e deu início a uma série de operações "contra os inimigos do progresso", os "tabuleiros e os morros", locais identificados como a parte pobre da cidade. As máquinas revolviam e mastigavam as areias próximas à praia de Areia Preta e faziam surgir os primeiros contornos daquilo que se tornaria a grande obra de Sylvio Pedroza, a Avenida Circular,

[77] UM GRANDE BENEFÍCIO para a população pobre das Rocas. *A Ordem*, Natal, 21 de agosto de 1945, p. 4.
[78] SIMBOLOS e Perfis. *A Ordem*, Natal, 23 de outubro de 1945, p. 2.
[79] MARTINS, José de Souza. *A sociedade vista do abismo*: novos estudos sobre exclusão, pobreza e classes sociais. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 13.

assim como o novo bairro, o Santos Reis. O bairro chegava a tempo de evitar aquilo que Cascudo, usando um vocabulário militar, chamou de "ofensiva relâmpago do panzer-mocambo", uma referência ao avanço da população pobre que vinha das Rocas e de outras localidades, que já se encontravam concentradas de forma "ameaçadora" aos pés do Morro de Petrópolis.[80]

O traço racional dos planos urbanísticos, a legislação e os projetos, articulados por homens de poder, fazem parte do processo de apropriação do espaço, de sua produção. Esses homens de poder são agentes concretos, portadores de interesses, que determinam espaços e a quem eles se destinam, estabelecendo com isso hierarquias espaciais e reforçando as hierarquias sociais. Essa prática desconsidera, por vezes, os outros agentes, os grupos não hegemônicos, mas também concretos e que produzem espaços.[81] A cidade se converte nesse espaço de disputas.

Em Natal, no período imediato ao pós-Segunda Guerra, Sylvio Pedroza almejava por uma Natal *moderna*. O prefeito havia iniciado sua gestão com a promessa da abertura da Avenida Circular. Uma promessa que não demoraria a se tornar realidade e que, afirmavam os jornais da época, traria muitos benefícios para o bairro das Rocas em termos de infraestrutura.[82] Ao que parece, o bairro não foi mais do que um beneficiário do grande projeto da gestão Piza Pedroza, entendido como fora dos padrões urbanísticos para uma cidade como Natal por causa de sua extensão e localização, obra de "alucinado", afirmava o prefeito.[83] Nesse sentido, as obras de "melhoramento" realizadas no bairro das Rocas fizeram parte do projeto da Avenida Circular. O bairro era uma via de acesso para a Avenida e para o novo bairro que estava sendo construído e por isso precisava de reformas.

Na leitura e análise de jornais do período, é comum encontrarmos nos discursos desses homens de poder, como Sylvio Pedroza, as palavras *moderno* e *progresso*. O ideal de *modernidade* para Sylvio Pedroza estava associado à ideia de circulação, de mobilidade. Os investimentos materiais iam desde obras para o calçamento das ruas, linhas de transporte e

[80] CASCUDO apud ARRAIS, 2010, p. 645.
[81] CARLOS, Ana Fani Alessandri; SOUZA, Marcelo Lopes de; SPOSITO, Maria Encarnação Beltrão (Org). *A produção do espaço urbano*: agentes e processos, escalas e desafios. São Paulo: Contexto, 2011, p. 41-43.
[82] TORNAR-SE-Á UMA REALIDADE a Avenida Circular de Natal. *A Ordem*, Natal, 17 ago.1946, p. 3
[83] TORQUATO, Arthur Luís de O. *O plantador de cidades e a criação do espaço moderno*: a construção de uma Natal moderna na administração de Sylvio Pedroza (1946-1950). Dissertação (mestrado em História) Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Natal: PPGH-UFRN.2011, p. 35.

de comunicação entre os bairros da cidade. Umas das marcas da gestão de Sylvio Pedroza foi, justamente, a integração do que ele chamou de bairros humildes ou tradicionais, como Rocas e Quintas, ao resto da cidade.[84] Pedroza, assim como outros gestores antes dele, fez uso da máquina pública para conceber uma cidade a sua imagem, ou melhor, a imagem que ele queria projetar de si, de gestor dinâmico e moderno. A cidade foi instrumentalizada, produzida e manipulada no âmbito do Estado e das estratégias.[85] As ações do prefeito iam de encontro ao que ele identificava como sendo os obstáculos do progresso e que impediam a modernização da cidade. O bairro das Rocas era, geralmente, associado ao local do crime, da violência, da desordem, da insalubridade, das casas de jogos de azar, do alcoolismo, das casas de meretrício e da pobreza.[86]

O jovem prefeito não criou nada novo, a ideia da avenida circular não era nova, muito menos a construção de um bairro planejado, um bairro jardim. Todavia, foi Sylvio Pedroza quem teve condições para que esse projeto saísse do papel e o bairro das Rocas estava no meio dele. O bairro, ao que parece, finalmente teria sua função bem definida pelo poder público: servir de ponto de ligação entre o novo bairro e o centro da cidade.

A modernização chegava com força às Rocas – ruas calçadas, saneamento, abastecimento de água e linhas de ônibus eram os elementos modernos destacados pelos grupos dominantes. Mas como esses elementos da modernidade afetavam os seus moradores? Afetavam de modo significativo estabelecendo regras no que dizia respeito à construção de nova edificação; no modo como os moradores da rua das Dunas, por exemplo, usavam os espaços em períodos de chuva, abrindo valas para que as águas escoassem, mas que pelo fato de a prefeitura ter loteado alguns terrenos naquela área, impedia que os moradores abrissem essas valas. O ritmo de vida também se alterava com as linhas de ônibus implantadas no bairro, fazendo inclusive vítimas fatais, como Arlindo Queiroz, atropelado quando caminhava pela rua por um daqueles símbolos da modernidade.[87]

---

[84] LIMA FILHO apud TORQUATO, 2011, p.61

[85] LEFEBVRE, Henri. *Espacio y política*. Traducción de Janine Muls de Liarás e Jaime Liarás Garcia. Barcelona: Península, 1976, p. 140.

[86] JOGO de azar, nas Rocas. *A Ordem*, Natal, 7 de novembro de 1947, p. 4; AS FAMILIAS das Rocas querem tranquilidade. *A Ordem*, Natal, 25 de janeiro de 1949, p. 4

[87] AS AGUAS da ameaçam as casas da rua das Dunas, nas Rocas. *A Ordem*, Natal, 12 de março de 1947, p. 4; A 1ª VITIMA do melhoramento das Rocas. *A Ordem*, Natal, 1 de abril de 1948, p.6.

A imagem de Sylvio Pedroza foi construída pelos jornais como a de um herói que havia trazido o progresso para a cidade. A atenção dos periódicos recaía sobre as transformações no espaço físico da cidade, principalmente as intervenções promovidas nos bairros pobres e mais carentes de equipamentos urbanos básicos: saneamento das ruas, transportes e iluminação elétrica. Os jornais, não só de Natal como de outros estados, apresentavam uma imagem dos bairros pobres de Natal antes e depois da gestão Sylvio Pedroza. Antes como um bairro típico da malandragem, da bandidagem, da imoralidade, da violência, da insalubridade, que mudaria na gestão Piza Pedroza. O bairro das Rocas, por exemplo, não estava mais "mergulhado nas trevas e agitados pelo crime", nem estaria mais cercado de lama e sujeira devido aos calçamentos e a limpeza constante que se fazia nos bairros.[88]

De uma certa maneira, as críticas à gestão do Prefeito Sylvio Pedroza foram silenciadas. Arthur Torquato deixa isso evidente quando analisa o artigo de Boanege Soares, publicado no jornal *O Diário,* sobre a abertura da Avenida Circular, em dezembro de 1946. Nesse artigo, Boanege Soares havia enaltecido a figura do prefeito Sylvio Pedroza "pela grande obra de engrandecimento da terra comum" e minimizava o fato de os operários das Rocas enxergarem a nova avenida como um mal para os habitantes do bairro.[89] Torquato destaca que assim como fizeram os jornais natalenses – *A República, O Diário, Diário de Natal* e o *A Ordem* – o pernambucano *Diário da Manhã* e o jornal carioca, *Diário Trabalhista*, aderiram simplesmente "sem qualquer crítica, à representação construída por seus pares do norte" de Sylvio Pedroza e seu projeto modernizador para a cidade de Natal.[90]

A questão é que os jornais, na sua maioria, possuem ligações político partidárias com os grupos que detém o poder local, guiando-se pelos interesses políticos, econômicos e sociais.[91] Nesse sentido, era muito difícil algum jornal realizar críticas à gestão do prefeito, mas isso não quer dizer que elas não existissem. A crítica pode ser encontrada no silêncio, ou nos sujeitos que foram silenciados. Ela pode ser lida numa pequena nota

[88] TORQUATO, 2011, p. 61 apud ÓLEO de rícino. *Folha da Manhã*, Recife, 10 de setembro de 1949.
[89] TORQUATO, 2011, p. 39 apud A AVENIDA Circular, uma realização. *O Diário.* 23 dez. 1946.
[90] TORQUATO, Arthur Luís de O. *O plantador de cidades e a criação do espaço moderno*: a construção de uma Natal moderna na administração de Sylvio Pedroza (1946-1950). Dissertação (mestrado em História) Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Natal: PPGH-UFRN.2011, p. 57.
[91] CAPELATO, Maria Helena. *Imprensa e história do Brasil*. 2.ed. São Paulo: Contexto EDUSP, 1988.

jornalística referente a uma reclamação ou uma notícia gerada a partir do transtorno provocado por causa das obras de "melhoramentos" urbanos.[92]

Uma parte da memória do bairro das Rocas está preservada no Arquivo Silvio Pedroza, arquivo inicialmente organizado pelo próprio Sylvio. Sua intenção e, em seguida, de seus familiares, era de preservar sua imagem como administrador público, positiva de si, seus feitos políticos, bem como de suas realizações que incluem as obras no bairro das Rocas. O Arquivo Sylvio Pedroza é um lugar de memória, um espaço no qual as memórias são guardadas para não serem esquecidas, são testemunho de um passado cuja lembrança se deseja eternizada. Nesses lugares o futuro é mais valorizado que o passado, eles "nascem e vivem do sentimento que não há memória espontânea".[93] A inteligibilidade provinda da memória, dessa seleção de eventos justapostos, não dá conta do real, mas sim da realidade específica de um determinado grupo, que geralmente exclui um outro, que para eles não fazem parte daquela lembrança que se queria preservar.[94]

A memória é um fenômeno que, de acordo com Pierre Norra, é própria do mundo dos vivos, sempre em evolução, "aberta à dialética da lembrança e do esquecimento, inconsciente de suas deformações sucessivas, vulnerável a todos os usos e manipulações".[95] A população do bairro das Rocas tem a sua memória, coletiva, plural e individualizada sobre os eventos. Entretanto, faz parte do ofício do historiador a desconfiança do discurso produzido. A memória comporta sempre um fato preciso, um acontecimento e sua dimensão afetiva. Nesse sentido, não podemos nos deixar "aniquilar por esta acumulação desumana de fatos herdados", como afirmava Lucien Febvre, e para isso temos a história, que nos serve para "interrogar a morte em função da vida" e organizar coerentemente o passado.[96]

Por meio dos jornais podemos acompanhar os discursos sobre o bairro das Rocas, que predominavam a imagem de um lugar precário, pobre, esquecido, abandonado e que começara a emergir em direção à prosperidade, ao progresso, através das obras de "melhoramentos" urbanos no período da gestão Piza Pedroza. Os jornais publicaram inúmeras notícias sobre as obras realizadas no bairro das Rocas e de como a população

[92] A 1ª VITIMA do melhoramento das Rocas. *A Ordem*, Natal, 1 de abril de 1948, p.6.
[93] NORRA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. In: Projeto História. *Revista do Programa de Estudos de Pós-Graduados em História e do Departamento de História da PUC-SP*. São Paulo, 1993. v.10.p.13.
[94] PROST, Antoine. *Como a História faz o historiador?*. Porto Alegre: Anos 90, nº. 14, dez. 2000, p. 10-11.
[95] NORRA, Pierre. Op., cit., p. 9.
[96] PROST, 2000, p. 11 *apud* FREBVRE, 1953, p. 437.

moradora daquele bairro estava feliz com as ruas que estavam sendo calçadas, ao passo que rendiam até homenagens ao prefeito Sylvio Pedroza.[97]

> Por motivo de calçamento da rua Expedicionário José Varela, no bairro das Rocas, foi homenageado pela população local o prefeito da capital Dr. Sylvio Pedroza. A esta teve o comparecimento do governador José Varela, que fez a inauguração oficial do novo calçamento. Em nome dos moradores do bairro falou o sargento Luiz Alencar. Discursaram ainda o deputado Creso Bezerra e o prefeito Sylvio Pedroza. Por fim usou a palavra o Governador do Estado, que congratulou-se com os habitantes das Rocas pelo novo melhoramento. Na mesma ocasião foi inaugurado um amplificador do Serviço de Altos falantes, que está destinado a ser de utilidade para o bairro. Homenageado o prefeito Sylvio Pedroza.

Quando analisamos as recordações de uma moradora do bairro das Rocas, da rua do Areial, percebemos que as transformações urbanas na época da gestão de Sylvio Pedroza não foram tão marcantes para ela. Em entrevista a Marcos Silva, em 1997, Dona Maria Nazaré Gomes de Souza, em seus 91 anos, contou um pouco de sua vida como moradora da rua do Areial e da cidade de Natal. Ela foi cantora, dançarina de autos populares/folclóricos, operária têxtil e passadeira na escola Doméstica. Dona Nazaré deixou bastante evidente o seu desgosto com as modificações na paisagem, principalmente com relação a praia. No seu tempo, afirmava ela, a praia era linda, limpa, que dava gosto andar por ela, mas que agora "acabou-se tudo". [98]

> A praia, mataram a praia, não tem mais beleza porquê de manhã, a gente ia tomar banho salgado, os morros era aquela areia alva, quando a gente pisava, chega rangia nos pés da gente, não fazia nojo você chegar, deitar e rolar naquela areia, cair dentro d'água, era aquela salsa verde, com aquelas flores assim roxas, chega!, era muito lindo, a praia chega brilhava, quando vinha saindo o sol.

Dona Nazaré acompanhou praticamente todas as fases e transformações promovidas no bairro das Rocas. Na época da Segunda Guerra mundial, ela conta que os policiais passavam de casa em casa para ver quem estava com luz acesa, quando tinha o *black-out*. Não tinha luz elétrica em 1942, "era de querosene", afirmava Dona Nazaré. É curioso o fato de Dona Nazaré não mencionar, em nenhum momento de sua fala, o prefeito Sylvio Pedroza e as obras de melhoramento no bairro das Rocas. Será que as obras

[97] TOQUATO, 2011, p. 44 apud Livro de recortes. *Cidade do Natal*: Administração Sylvio Pedroza (1947). ACERVO: Arquivo Sylvio Pedroza, Centro de Documentação Cultural Eloy de Souza – Fundação José Augusto (FJA)
[98] SILVA, Marcos. *Câmara Cascudo, Dona Nazaré de Souza & Cia*: guerras do alecrim. Natal, RN: Edufrn - Editora da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, 2007, p. 22.

não foram tão relevantes para Dona Nazaré? Ela menciona a campanha De Pé no Chão Também se Aprende a Ler, no período da gestão de Djalma Maranhão, mas não toca no nome daquele que havia trazido o progresso para o bairro.

Em uma reportagem realizada pelo repórter Ferreira Filho de *O Poti*, em 1954, o bairro das Rocas, após o período de intensos "melhoramentos", ainda era um lugar de "fome, miséria e famílias ao desabrigo".[99] A imagem do bairro ainda permanecia associada com a pobreza e o abandono. A matéria de Ferreira Filho tratava dos retirantes da seca, que saíram do interior e se instalaram no bairro das Rocas, na altura da rua Belo Horizonte. Pisando na areia solta, o repórter e sua equipe se depararam com uma barraca muito simples: "Alguns paus enfincados no chão de areia solta. Algumas telhas por cima à guisa do teto. Nada de paredes senão internamente umas poucas palmas secas de coqueiros dando a certo recanto a impressão de um quarto".

O repórter se deparava com o drama da seca. Ferreira Filho relatou que havia encontrado, naquela barraca simples, uma criança recém-nascida, suja, maltrapilha, deitada numa rede e próximo a ela estava sua mãe, "uma mulher de rosto esquálido, triste, o olhar quase sem brilho". Não demorou muito tempo para que outros indivíduos também chegassem mais perto para saber o que acontecia embaixo daquela tenda: "Alguns homens, outras mulheres, muitas crianças, umas nuas, seminuas outras, todas pálidas, muito pálidas, amarelas, imensos ventres, olhos desmesuradamente abertos, escancaradamente abertos". Ferreira Filho fez um alerta aos poderes públicos quanto a situação desses indivíduos que estavam vivendo sob condições precárias, com fome e assolados por inúmeras doenças:

> São pessoas contaminadas por inúmeros males, notadamente as crianças. É gente que precisa de recursos médicos, de uma assistência real dos poderes públicos, dos órgãos de profilaxia social, das entidades a quem incumbe velar pela saúde infantil, por excelência. (...) É gente que tem fome, gente doente, que merece amparo, para quem se devem voltar os olhos e as atenções do poder público.

O repórter, ao final de sua matéria, destacou a necessidade do bairro das Rocas ser lembrado. Em poucas linhas, Ferreira Filho descreveu como estava o bairro naquele momento, uma imagem que se contrapunha àquela do período da gestão do prefeito Sylvio Pedroza, como um lugar próspero, que estava em ritmo de obras, rumo ao progresso. A

[99] ROCAS: fome, miséria e famílias ao desabrigo. *O Poti*, Natal, 31 de julho de 1954, p.8-6.

imagem que Ferreira Filho nos apresenta é outra, a de um lugar carente de equipamentos urbanos, miserável e não poder ser esquecido em função de sua condição de pobreza.

> É preciso que nos lembremos das Rocas, da gente pobre, que ali reside, sem conforto, num bairro que não tem esgotos, que não tem agua, que não tem calçamento, que praticamente não tem luz. É preciso que nos lembremos das Rocas, mas que dela nos lembremos apenas para dizer que é pobre, que é abandonada, mas, antes, dando-lhe assistência médica assistência social, sob todos os aspectos. É assim que nós devemos lembrar das Rocas, dando-lhes esses benefícios, de que ela urgentemente necessita.

Em outra matéria, assinada por Moreira Aguiar, o assunto tratado é sobre a construção de um Canal no bairro das Rocas, em uma área alagada pela maré, pelas águas do Potengi. A obras seriam coordenadas pelo Departamento Nacional de Obras de Saneamento, pelo engenheiro chefe Nilson Rocha, e estariam de acordo com o "surto acelerado de progresso" que o bairro estava passando, seja pela pavimentação de ruas ou construção de prédios modernos. A matéria também tratava da questão de desapropriação de casas onde estariam sendo feitas as obras do Canal, e a prefeitura estava sendo cobrada sobre a indenização urgente dos moradores para que não ocorresse atrasos na obra. A obra era vista como uma maneira de fazer jus ao progresso da cidade, além de serem colocadas questões de saúde e de higiene.[100]

> Pelo atual canal das Rocas, poderemos chegar a conclusão do estado de insalubridade daquele trecho da nossa cidade. Lama fétida, lixo de toda espécie, verdadeira imundice sacode ao ar o mal cheiro característico das terras encharcadas nas quais é comum ver-se porcos e galinhas se fartando no lamaçal do mangue e das aguas que descem da chamada lagoa do Jacó. Com a abertura do canal dar-se-á, também, o saneamento da região insalubre do Jocóca, que periodicamente fica completamente alagada. O melhoramento do bairro das Rocas completar-se-á com a pavimentação a ser executada pelo 5º Distrito de Portos, Rios e Canais, além de outras obras que virão concorrer para aumentar o progresso urbanístico que hoje se observa no tradicional bairro dos pescadores natalenses.

Fica claro que o bairro das Rocas ainda estava passando por investimentos materiais após a gestão do prefeito Sylvio Pedroza. Podemos nos indagar até que ponto as obras no bairro das Rocas no período de Pedroza foram eficientes? A imagem do bairro veiculada pelos periódicos continuou associada com a condição de pobreza, miséria e sempre carente

[100] RECUPERAÇÃO de grande área de terreno no bairro pobre das Rocas. *O Poti*, Natal, 29 de setembro de 1954, p. 8-6

de equipamentos urbanos de uso coletivo, como saneamento, abastecimento de água, entre outros. Em algum momento neste texto, mencionamos uma fala de Câmara Cascudo em que ele afirmava que a construção da Avenida Circular e o novo bairro dos Santos Reis, as grandes obras da gestão Piza Pedroza, chegariam para acabar com os avanços dos mocambos que vinha das Rocas. Essas obras não impediram o avanço de mocambos como mostra a matéria de *O Poti*, que faz referência à construção de 182 mocambos na zona baldia das Rocas.[101]

Bibliografia

ARRAIS, Raimundo; ANDRADE, Alenuska; MARINHO, Márcia. *O corpo e a alma da cidade moderna*: Natal, entre 1900 e 1930. Natal: EdUFRN, 2008.

ARRAIS, Raimundo. Posfácio. In: CASCUDO, Luis da Câmara. *História da cidade do Natal*. 4. ed. Natal, RN: EDUFRN, 2010.

BRAUDEL, Fernand. *Civilização material, economia e capitalismo*: século XV-XVIII. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

CAPELATO, Maria Helena. *Imprensa e história do Brasil*. 2.ed. São Paulo: Contexto EDUSP, 1988.

CARLOS, Ana Fani Alessandri; SOUZA, Marcelo Lopes de; SPOSITO, Maria Encarnação Beltrão (Org). *A produção do espaço urbano*: agentes e processos, escalas e desafios. São Paulo: Contexto, 2011.

CASCUDO, Luís da Câmara. *História da cidade do Natal*. 4. ed. Natal, RN: EDUFRN, 2010.

FERNANDES, Nelson da Nóbrega. *O rapto ideológico da categoria subúrbio*: Rio de Janeiro 1858/1945. Rio de Janeiro. Editora Apicuri/Faperj. 2011.

FERREIRA, Ângela Lúcia et al. *Uma cidade sã e bela*: a trajetória do saneamento de Natal - 1850 a 1969. Natal: IAB, RN CREA, 2008.

HARVEY, David. *Condição pós-moderna*: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural. 17. ed. São Paulo SP: Loyola, 2008.

LEFEBRVRE, Henri. *La produccion del espacio*. Capitán Swing Libros: España, 2013.

LEFEBVRE, Henri. *Espacio y política*. Traducción de Janine Muls de Liarás e Jaime Liarás Garcia. Barcelona: Península, 1976.

MARTINS, José de Souza. *A sociedade vista do abismo*: novos estudos sobre exclusão, pobreza e classes sociais. Petrópolis: Vozes, 2002.

[101] 182 MOCAMBOS foram levantados em dois meses na zona baldia das Rocas. *O Poti*, Natal, 29 de julho de 1954, p. 8.

MARTINS, José de Souza. *Subúrbio*: vida cotidiana e história no subúrbio da cidade de São Paulo, São Caetano, do fim do Império ao fim da República Velha. 2. ed. são Paulo; ed. Hucitec, editora UNESP, 2002.

NORRA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. In: Projeto História. *Revista do Programa de Estudos de Pós-Graduados em História e do Departamento de História da PUC-SP*. São Paulo, 1993. v.10.

OLIVEIRA, Giovanna Paiva. *A cidade e a guerra*: a visão das elites sobre as transformações do espaço da cidade do Natal na Segunda Guerra Mundial. Recife, Pernambuco. 2008.

ORNELLAS, Clara Ávila. Subúrbio como centro do mundo: Lima Barreto e João Antônio. Navegações, Porto Alegre, v. 3, n. 1, p. 7-16, jan./jun. 2010.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. Entre práticas e representações: a cidade do possível e a cidade do desejo. In: PECHMAN, Robert; RIBEIRO, Luís César de Queiroz (Org.). *Cidade, povo e nação*: gênese do urbanismo moderno. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1996.

PROST, Antoine. *Como a História faz o historiador?*. Porto Alegre: Anos 90, nº. 14, dez. 2000.

ROLNIK, Raquel. *A cidade e a lei*: legislação, política urbana e territórios na cidade de São Paulo. São Paulo: FAPESP/ Studio Nobel, 1997.

SENNETT, Richard. *Carne e pedra*. Tradução de Marcos Aarão Reis. 3 ed. Rio de Janeiro: Record, 2003.

SILVA, Marcos. *Câmara Cascudo, Dona Nazaré de Souza & Cia*: guerras do alecrim. Natal, RN: Edufrn - Editora da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, 2007.

SOUZA, Itamar de. *A República Velha no Rio Grande do Norte*: 1889-1930. Natal, RN: EDUFRN, 2008.

TORQUATO, Arthur Luís de O. *O plantador de cidades e a criação do espaço moderno*: a construção de uma Natal moderna na administração de Sylvio Pedroza (1946-1950). Dissertação (mestrado em História) Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Natal: PPGH-UFRN.2011.

Urbanização e transformações espaciais em Fortaleza da década de 1990

Jéssica Martins Guedes de Souza[102]

Cidade. O que a define? O dicionário Houaiss[103] diz que pode ser: povoação de maior amplitude; área com aglomerado de pessoas, casas e indústrias ou, ainda, urbe. O que se tinha era uma cidade com pessoas, com casas, com indústrias numa vasta área, como prevê a definição do verbete, mas o que talvez não caiba dentro da definição seja a multiplicidade de casas, indústrias tampouco, as singularidades dos sujeitos que habitavam aquela área. Os moradores de Fortaleza, capital do Ceará, em 1990, já a enxergavam como um lugar de distinção com relação às cidades rurais[104]. Foi de lá que muitos partiram até a capital – na cidade que estava o desenvolvimento. Era nesta cidade que o desenvolvimento era planejado – mesmo isso não sendo exclusividade da década de 1990. Era nesta mesma onde se discutiam e se articulavam projetos sobre como a cidade deveria crescer, para onde e para quem.

Mas a insatisfação com essa cidade era imperativa. As notícias difundidas anunciavam que faltava muito para ela ser o que queriam que fosse: desenvolvida. Em uma de suas publicações, o jornal *O Povo* traz a seguinte questão: "desenvolveram-se duas Fortalezas: uma legal[105] e uma clandestina, destituída de qualquer investimento"[106]. O jornal noticiava como Fortaleza transformara-se: um emaranhado de casas, de prédios e de ocupações irregulares. Era uma cidade dentro de outra. A má distribuição de renda reforçava os problemas sociais e as desigualdades, ou seja, havia um espaço dotado de toda infraestrutura enquanto outro era desassistido de tudo que simbolizava uma urbe desenvolvida.

---

[102] Licenciada em história pela Universidade Federal do Ceará. Mestranda do Programa de Pós-Graduação em História e Espaços da Universidade Federal do Rio Grande do Norte. jmartinsguedes@gmail.com LATTES: http://lattes.cnpq.br/5729725414329112

[103] Houaiss. **Dicionário da Língua Portuguesa.** São Paulo. Ed. Objetiva, 2009.

[104] *Cf:* COSTA, Maria Clélia Lustosa; PEQUENO, Renato (orgs). **Fortaleza: transformações na ordem urbana**. Rio de Janeiro: Letra Capital: Observatório das Metrópoles, 2015.

[105] Maricato (2003) ao classificar setores da cidade em "cidade em legal e ilegal", refere-se aos espaços onde seus habitantes possuem o termo de propriedade da terra (cidade legal) e onde seus moradores não possuem a posse legal da terra, em geral, residentes em áreas de ocupação (cidade ilegal).

[106] Jornal *O Povo*. 15 maio 1991. p. 10A.

Para que se pense a reconstrução de uma cidade que já estava fundada, habitada com vidas e modos diferentes de experienciá-la, deve-se levar em conta quais os interesses e a quem essa reconstrução interessava. Fortaleza fazia parte das capitais brasileiras cuja demografia se enquadrava nas cidades que precisavam de um Plano Diretor. Portanto, cumpria o que previa a Constituição Federal de 1988 quando esta determina que cidades com mais de 20 mil habitantes tenham como instrumento básico um planejamento para o desenvolvimento e a expansão urbana.

O Plano Diretor da cidade era a notícia. Era promessa. "Prioridade do semestre é o Plano Diretor"[107], afirmava o prefeito Juraci Magalhães (PMDB). Os problemas que a cidade enfrentava seriam dirimidos a partir da execução do Plano Diretor, portanto. Fortaleza contava com problemas estruturais e também sociais como a falta de saneamento básico, como o crescente índice de crianças em situação de rua; além disso, déficit de habitação, visto que a cidade saltou de um índice populacional com um pouco mais de 1 milhão de habitantes, no início da década de 1990, para mais de 02 milhões ao fim desta mesma década.

A fim de entender como Fortaleza, na década de 1990, esteve ligada aos planos globais de desenvolvimento e capilarização de políticas neoliberais que se disseminaram no mundo pós Guerra Fria. O Plano Diretor é peça fundamental para entender o crescimento de Fortaleza, no que concerne às práticas administrativas, entendendo que a cidade cresce através de variados vieses. Por ora, basta atentar para o fato de o Brasil ter passado por uma crise inflacionária grave e que as medidas do governo federal não conseguiam, ou conseguiam por pouco tempo, manter um crescimento e um desenvolvimento socioeconômico satisfatórios. A exemplo nacional, temos o Plano Real (1994), que conseguiu por um curto período alavancar a economia brasileira e igualmente as capitais dos estados. O que fica claro é que as cidades estavam submetidas a um plano de desenvolvimento nacional que, por sua vez, no âmbito do mundo globalizado, está submetido a um plano global de desenvolvimento, ressaltando que o "enfoque do planejamento não pode ser autônomo, mas subordinado ao conhecimento intrínseco da realidade global"[108].

---

[107] *Id.* p. 2A.
[108] SANTOS, Milton. **A urbanização brasileira.** São Paulo. EDUSP, 2008. p.88

A Região Metropolitana de Fortaleza teve seu perímetro modificado desde quando aquela foi criada, em 1975, pela Autarquia Metropolitana de Fortaleza (AUMEF). O perímetro foi composto por Fortaleza, Aquiraz, Caucaia, Pacatuba e Maranguape. Com a crescente populacional e os interesses econômicos em áreas adjacentes ao mesmo, ele foi sendo ampliado, o que demonstrava que "tal racionalidade reforça-se em lógica contemporânea de economia globalizada"[109]. É aqui que chegamos a um ponto importante: a globalização como impulsionadora de um novo modelo urbano. É sobre urbanização e metropolização que os capítulos e as seções do Plano Diretor tecem o planejamento de Fortaleza. É através do desenvolvimento local (que atravessa questões nacionais e globais referentes ao tema) que é aberto o espaço para falarmos da dimensão da urbanização como projeto de desenvolvimento e como sinônimo de planejamento de ordenamento urbano, da concentração de atividades econômicas e do crescimento da população.

É necessário salientar, ainda, que este projeto de remodelação das cidades não era uma vontade política, tampouco um atendimento estrito à demanda da população por uma cidade urbanizada, visto que muitas demandas sociais estavam sendo negligenciadas, como veremos ao longo deste trabalho. As medidas e intervenções eram promovidas por medidas governamentais, mas também estavam ligadas a um processo global de expansão do capitalismo em função de um novo momento de sua reestruturação política e econômica no mundo, algo que precisava ser difundido e, para tanto, era preciso que houvesse infraestrutura.

Fortaleza, ao longo da década de 1990, assim como outras cidades do Nordeste como Recife e Salvador, teve investimentos massivos para que pudesse oferecer uma condição para compor esse mercado e alcançar a alcunha de 'cidade global'. Os governos, estadual e municipal, fizeram alianças com empresários locais, mas também com bancos internacionais de desenvolvimento. Exemplos disso podem ser vistos nas gestões de Ciro Gomes (1992-1994) e Tasso Jereissati (1994-2002) – no governo estadual – e numa parceria com a prefeitura de Juraci Magalhães (1990-1992) e Antônio Cambraia (1993-1996), que tentaram redimensionar a integração da cidade.

Neste período, a lógica de substituição de importações é redimensionada no pós anos 1990: a nova lógica de industrialização, pautada na guerra fiscal, e o fenômeno de

[109] *Ibidem*. p. 19.

valorização turística do litoral, norteado pelo Programa de Desenvolvimento do Turismo no Nordeste (PRODETUR-NE)[110], eram basilares para um novo modelo de desenvolvimento. O acordo com o Banco Interamericano de Desenvolvimento (BID) foi feito em junho de 1993 "com recursos da ordem de US$ 265 milhões[111]" para viabilizar demandas de desenvolvimento estadual e municipal, para o escoamento da produção e a melhoria na dinâmica da reestruturação das cidades, o que incluía o turismo como força de mercado para a metrópole cearense. Essa dinâmica obedece ou segue a lógica da produção do capital, que constrói, reconstrói a cidade à sua semelhança em função das suas necessidades de acumulação[112].

Tentando escapar do pensamento maniqueísta que põe, de um lado, um projeto de pessoas que querem promover desenvolvimento econômico para a cidade e, do outro, sujeitos subalternizados e alijados do processo de urbanização e planejamento da cidade é que se torna relevante ressaltar que Fortaleza foi fundada a partir de desigualdades, e isto não é algo novo. Não é a urbanização planejada da cidade, neste período, que inaugurou um modelo de exclusão das pessoas na cidade, no entanto; nos cabe aqui identificar como o remodelamento de Fortaleza nos anos 1990 alijou parte da sociedade deste processo.

Em 1987, os moradores de rua "eram em torno de 10 mil. Em 1990, de acordo com pesquisa realizada pela Secretaria de Ação Social, esse número passou para quase 16 mil, ou seja, cresceu 60% num período de apenas três anos"[113]. Esta matéria, do jornal *O Povo*, trata da condição de moradores de rua em Fortaleza no final da década de 1980, demonstrando que a capacidade de aglutinar políticas de garantia para a população já não eram satisfatórias. O planejamento estratégico da cidade viria para dirimir essas desigualdades, promovendo desenvolvimento urbano e social para que todos pudessem 'usufruir desta mesma cidade'. Visão romântica? Sim, pelo menos é o que mostra para onde e para quem Fortaleza se desenvolveu na década seguinte, embora a promessa fosse: "Plano Diretor vai preparar Fortaleza para o ano 2000"[114]. As mudanças pelas quais passava Fortaleza, à época, eram de várias ordens: a desigualdade avançava e pensar sobre ela em variadas

[110] PEQUENO, Luis Renato. **Como anda Fortaleza.** Rio de Janeiro. Letra Capital/Observatório das Metrópoles, 2009. p.16
[111] Jornal *O Povo.* 3 dezembro de 1994. Caderno especial.
[112] *Cf:* HARVEY, David. **A produção capitalista do espaço.** São Paulo. Annablume, 2005.
[113] Jornal *O Povo* 20 outubro de 1991. p. 12A
[114] *Id.* p. 23A

nuances era importante para o crescimento estratégico, como previam os investidores e o poder público.

Para compreender a mudança pela qual passou Fortaleza na última década do século XX, assim como outras cidades brasileiras, também é necessário entender outros fatores que estiveram inseridos na dinâmica de transformação espacial e social do planejamento da cidade: o patrimônio e a cultura. É preciso ressaltar, ainda, que essas transformações não se inserem neste trabalho como fórmula homogeneizante, tampouco genérica, do espaço da cidade. A inclinação da pesquisa é resguardar as particularidades espaciais e dos sujeitos que as promoveram. "É importante valorizar a identidade, a socialização e o lazer pela preservação do patrimônio e das manifestações culturais, que beneficiam o intercâmbio de produtos culturais entre a RMF e as outras partes do país e do mundo"[115]. Era assim que estava inserido o patrimônio e a cultura no planejamento estratégico de Fortaleza, como um elemento que incorporasse o desenvolvimento econômico da cidade que ajudasse a fomentar a grande questão para a cidade, à época: o turismo.

"Patrimônio do Instituto do Ceará precisa de salvação"[116]. Foi assim que noticiou o jornal informando da campanha que tentara sensibilizar a sociedade para a preservação do acervo. "Será feita uma campanha, envolvendo a sociedade, empresários e instituições bancárias, a fim de arrecadar fundos para a restauração do prédio e acervo", disse o secretário de Cultura e Turismo. No Plano Diretor, o turismo aparecia como *macrodiretrizes*: "estimular o turismo interno e internacional com o estabelecimento de áreas de interesses turísticos e de critérios para sua proteção e utilização"[117]. O que o turismo tinha a ver com a preservação patrimonial que estava sendo evocada? Qual era o interesse em preservar o patrimônio público neste momento? Que fatores desencadearam tal interesse e por que o setor privado se demonstrava com disposição para resgatá-lo ao assumir parceria com o poder público?

Este trabalho se ocupa em entender o processo através do qual o planejamento estratégico da cidade passa por uma chancela da preservação do patrimônio e da memória da cidade, como elementos que fomentavam seu desenvolvimento. "Muito do que foi

[115] Plano Estratégico da Região Metropolitana de Fortaleza. 1999. p. 44
[116] Jornal *O Povo* 20 outubro de 1991. p. 26A
[117] Plano Diretor de Desenvolvimento Urbano de Fortaleza (PDDU-FOR). Lei nº. 7061. 16 janeiro de 1992. p. 41

destruído do passado arquitetônico de Fortaleza antiga, a população já percebeu que não tem retorno. Por isso, o problema agora é salvar o que ainda existe e fazer desses monumentos arquitetônicos uma atração"[118]. Não é possível automatizar o pensamento para uma condição de que patrimônios precisam ser preservados e que, portanto, governantes e moradores da cidade tiveram um lapso de consciência e, a partir daí, decidiram atentar à preservação patrimonial da cidade. Isto seria, no mínimo, ingênuo.

O patrimônio da cidade também nos conta sobre que cidade era essa, a urbe "continente das experiências humanas, a cidade é também um registro, uma escrita, materialização de sua própria história"[119]. O patrimônio público é algo selecionado para construir e elaborar parte de um passado que representava a cidade. No caso das urbes brasileiras temos, quase sempre, ruínas.

Por que, então, em meados do século XX atentou-se para o patrimônio como um modo de salvaguardar a cidade, tornando-se elemento de sua revitalização? A Constituição Federal de 1988 entende desta maneira o patrimônio cultural, à luz de seu artigo 216: "os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira". O que não se sabia era qual patrimônio e/ou memória seriam reivindicados pela sociedade, como agentes de sua memória e identidade, tampouco como isto serviria para identificar uma cidade pensada em se desenvolver estrategicamente, sobretudo para o turismo; que passado seria validado e usado como instrumento desse planejamento e nem qual "necessidade de ancoragem numa tradição construída, idealizada, de reafirmação de identidade unívoca, monolítica, nacional e de inserção no cenário político, econômico e artístico internacional"[120] que queria ser reavivada no cenário da cidade.

Basicamente, as cidades passavam de lugares que promoviam a indústria como modo de desenvolvimento contínuo para fomentar o turismo como promoção de desenvolvimento, a exemplo de Baltimore, Leeds e Manchester[121]. Fortaleza seguia a mesma lógica, também se articulava para ser pensada além das indústrias, a fim de planejar

---

[118] *Id.* p. 25A
[119] *Cf:* ROLNIK, Raquel. O que é cidade. São Paulo. Brasiliense, 1995.
[120] GUIMARÃES, Luiz Salgado (ORG); RAMOS, Régis Lopes (ORG). **Futuro do Pretérito: Escrita da história e história do museu.** Fortaleza. Instituto Frei Tito de Alencar/Expressão Gráfica, 2010. p. 260.
[121] Cf: HARVEY, David. **A produção capitalista do espaço.** São Paulo. Annablume, 2005.

o turismo como uma forma de composição de desenvolvimento do espaço social e, para isso, contava com o PRODETUR – que pensava o desenvolvimento do Nordeste a partir do turismo – e que fora financiado com recursos do BID, objetivando dotar a melhora da infraestrutura turística (seja em saneamento, transportes ou urbanização). Além disso, visava desenvolver projetos de proteção ambiental e do patrimônio histórico e cultural, tendo como investimento final, no período de 1995-2003, R$ 141,767 milhões investidos[122].

"Destruição do passado arquitetônico da cidade e substituição pelo falso moderno permanecem. É uma forma de gostar mais da nossa cidade, pois ama-se cidades que ofereçam coisas agradáveis"[123]. O jornal local evocava a necessidade de salvaguardar o patrimônio como algo que precisava pertencer à cidade. O articulista ainda completava, para falar da 'substituição do falso moderno', quando assinalou que "a modernidade para nós teve muito mais o amargo gosto da demolição do que uma adequação do espaço"[124], remetendo ao que foi destruído nas cidades para criar monumentos que tivessem valores específicos, isso ainda no século XIX. Mas aqui trataremos também destas usuais palavras: *moderno*, *modernidade*. Estas palavras eram muito comuns nos jornais e nos documentos que planejavam o desenvolvimento da cidade de Fortaleza, era o apelo como sinônimo de melhoria, de avanço e na acepção *lato sensu*: progresso. Era, novamente, atrás de progresso que se corria o planejamento estratégico da cidade: as restaurações em Fortaleza, de "suas construções antigas e nobres, passando pela revitalização das tradições folclóricas"[125], davam corpo à noção de preservação como construtora de uma cidade ordenada.

Eram veiculadas nos jornais, no início da década de 1990, notícias sobre os projetos para revitalização de áreas comuns da cidade como o "projeto da nova praça" que beneficiaria a todos. Dessa maneira, tal projeto era "uma investida louvável quanto a recuperação do Theatro José de Alencar no processo de revitalização do centro de Fortaleza"[126]. Isso aponta o motivo para se saudar a investida do poder público com este novo olhar ao patrimônio da cidade, fomentando qual a discussão da cultura material que precisava ser preservada e que 'contava a história do Ceará', que precisava estar

[122] *Cf:* PEQUENO, Luis Renato. **Como anda Fortaleza.** Rio de Janeiro. Letra Capital/Observatório das Metrópoles, 2009.
[123] Jornal *O Povo* 2 fevereiro de 1992. p. 25A
[124] Jornal *O Povo* 2 fevereiro de 1992. p. 25A
[125] Plano Estratégico da Região Metropolitana de Fortaleza. 1999. p. 14
[126] Jornal *O Povo* julho de 1992.

materializada na capital, visível a seus cidadãos e aos turistas. O Programa Integrado de Reconstrução das Cidades Históricas (PCH)13, foram elaboradas, de modo preliminar, propostas de tombamento por parte do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) para os sítios históricos de Aracati e Icó, ainda na década de 1970, mas elas só foram realmente finalizadas no final da década de 1990.

O processo de estabelecimento da evocação do patrimônio como elemento encapsulador da preservação e revitalização da cidade era algo posto em documentos e tinha uma aparente defesa da sociedade civil, que via nesse tipo de prática uma maior atenção à cidade. Como sinônimo de cuidado e desenvolvimento a ideia de "assegurar a preservação, a proteção e a recuperação do patrimônio histórico-cultural" era entendida como parte da promoção de melhoria de vida e transformação do espaço social. Maricato, Vainer e Arantes[127] apontam como característica do desenvolvimento urbano contemporâneo, na década de 1990, uma certa inclinação às reformas dos centros e outras áreas deterioradas da cidade. Meneses nos diz, quando discute acerca da cultura e do patrimônio, que a "Revolução Industrial é marco do surgimento de um turismo moderno. Não podemos considerar apenas o desenvolvimento de novas técnicas [...], mas de transformações dinâmicas da comunicação, diversidades de sociabilidades geradas pelo processo de urbanização"[128]. Isso sugere que esse modelo de turismo, com apelo ao patrimônio, não era uma novidade, mas era algo que se consolidava nas metrópoles brasileiras com o modelo socioeconômico neoliberal de desenvolvimento das cidades.

O processo de desagregação e descaso patrimonial não era algo novo na década de 1990 em nenhuma cidade brasileira, tampouco em Fortaleza. O modo que os dirigentes lidavam com o patrimônio histórico – que, por sua vez, vem a ser posteriormente entendido como elemento cultural – já era comum e perseguia anos a fio. O patrimônio histórico foi, na história das cidades brasileiras, ora capturado como elemento de identidade[129], ora desprezado em nome das construções emergentes ao crescimento da cidade. O fato novo que se incide sobre a questão patrimonial, de sua conservação e de seu valor para a composição da cidade, é o ataque que este patrimônio sofrera. Não era só a

---

127 Cf: ARANTES, Otília Fiori; MARICATO, Ermínia; VAINER, Carlos (ORGs). **A cidade do pensamento único: desmanchando consensos.** Petrópolis. Vozes, 2012.
128 *Cf:* MENESES, José Newton. **História & turismo cultural.** Belo Horizonte. Autêntica, 2006.
129 *Cf:* ZANIRA, Sílvia Helena. **Identidade e Patrimônio: Retórica e desafios nos processos de ativação patrimonial.** USP, 2018.

falta de manutenção do poder público que inquietava a sociedade, que usava a coluna de opinião do Jornal *O Povo* para reivindicar maior atenção ao patrimônio da cidade e pedia para que este tema fosse contemplado em seu Plano Diretor: incluía-se aí a defesa do patrimônio como uma "questão do patrimônio histórico, cultural e artístico se põe como importante, já que diz respeito a um direito de cidadania", ou seja, este patrimônio estava ameaçado pelo aparente descaso do poder público, mas não sozinho. Desde o final da década de 1980, um fator novo "ameaçava" o patrimônio público na cidade: os pichadores.

Foi na passagem na década de 1980 para a década 1990 que as pichações começaram a despontar nos muros, nas praças, nos monumentos, incitando os fortalezenses à preocupação para com estes espaços. Este novo fenômeno que chegava à cidade era algo já conhecido em tantas outras capitais brasileiras e do mundo. Não se compreendia, no entanto, o que aqueles sujeitos queriam com isso.

Declarou-se: "guerra aos grafiteiros"[130]. Era assim também que os pichadores eram chamados. Estava declarada guerra contra eles, já que empreendiam tinta nos lugares públicos da cidade e que "nada escapa à sanha desses marginais dos nossos dias – são silenciosos, anônimos, sorrateiros e notívagos e, acima de tudo, assaltantes de patrimônio"[131], bem como noticiavam os jornais. "Assaltantes de patrimônio", era a alcunha dada aos grafiteiros e pichadores – tais denominações só assumem características diferentes mais tarde, assunto que também será tratado nesta pesquisa –, pois violavam espaços públicos da cidade, nos quais se pensava a necessidade de protegê-los e de atentar a esta nova forma de "violá-los", causada pela pichação.

O Jornal escolhido para ajudar a compor e entender o cenário de Fortaleza na década de 1990, para além dos documentos administrativos da cidade, foi o Jornal *O Povo*. Fundado em 1928 por Demócrito Rocha, que era jornalista do periódico *O Ceará*, o periódico nasceu com a proposta de dar mais voz a*O Povo*: "domina-me a certeza de que, no leme do novo periódico, has de ser um defensor ousado e intelligente de todas as causas populares"[132], escrevera J. Ibiapina, diretor do vespertino *O Ceará*, na data de lançamento do diário ao seu amigo e companheiro de profissão Demócrito Rocha. O jornal *O Povo* contava com uma coluna de opiniões na qual os leitores poderiam enviar cartas à redação.

[130] Jornal *O Povo* 17 julho de 1991. p. 6A
[131] *Id.* p. 6A
[132] Excerto extraído do caderno especial de 90 anos do jornal. Fonte: https://especiais.opovo.com .br/90anos/historia/. Consultado em 18. set. 2019.

É esta coluna que interessa à pesquisa que aqui se desenvolve. É através dela que os relatos enviados ao periódico representavam a insatisfação de quem tinha acesso ao jornal e os clamores por uma cidade ideal por parte da sociedade.

O jornal também contava com um caderno de cidades que, por sua vez, também será salutar à pesquisa. Destaca-se, nesta sessão, o que a gazeta achava ser importante no que concerne à cidade e ao seu desenvolvimento. Mesmo o jornal tendo o nome *O Povo*, é sabido que a "imprensa é um tipo de fonte que registra, comenta e também participa da história"[133], que, portanto, não está isenta de direcionar ao leitor com suas prioridades de manchetes e textos que pretendiam narrar a cidade.

A partir deste novo fator, a figura do pichador – que "ameaça o patrimônio da cidade" (esta, por sua vez, pensada de maneira estratégica, planejada e racionalizada) –, é que, depois de delimitarmos o recorte espacial desta pesquisa – a própria cidade de Fortaleza – é que podemos pensar na delimitação temporal desta dissertação.

O fato que saltou aos olhos e ouvidos desta pesquisadora foi a seguinte notícia: "pintei com enorme prazer três vezes mais a área que estava prevista para pintar, exatamente para dar a demonstração de apoio à cidade e repúdio aos pichadores"[134]. Este foi um depoimento do prefeito de São Paulo, João Dória (PSDB) em 2017, quando assumiu a gestão da cidade paulista. Essa gana de atentar à estética da cidade fez-me pensar como se deu a pichação na cidade que nasci e me criei, Fortaleza, podendo ver, a olho nu, que a pichação também compunha suas paisagens e se fazia presente em seus muros, arranha-céus, monumentos e praças. Este trabalho, então, tem início a partir de uma curiosidade, nasce de uma notícia do tempo presente. No entanto, suas camadas não remetiam apenas a este tempo e tampouco se limitavam à cidade de São Paulo ou mesmo a Fortaleza: a pichação parecia estar imbricada no cenário de todas as grandes metrópoles do Brasil e, destarte, do mundo.

Indo à Biblioteca Pública Menezes Pimentel, ao folhear os jornais ali disponíveis, pude observar que a década de 1990 foi marcada pela mesma sanha para deter os pichadores. Foram nessas páginas que pude perceber o crescente incômodo que causava a pichação na cidade de Fortaleza. Segundo o jornal *O Povo*, o caso que chamou atenção e

---

133 *Cf:* CAPELATO, Maria Helena Rolim. **Imprensa e História do Brasil.** Contexto, São Paulo. 1988.

134 A 'maré cinza' de Doria toma São Paulo e revolta grafiteiros e artistas. Fonte: https://brasil.elpais.com/brasil/2017/01/24/politica/1485280199_418307.html.

chegou às autoridades policiais como violação de patrimônio, ocorreu em 1986: "não existe a determinação de crime, pois as pichações surgiram no começo de 1986"[135], foi o que disse o Secretário de Segurança Pública, Edilberto Leite em entrevista. É nesse ano que se tem a primeira notícia de que a pichação estava chegando à cidade, algo que vai percorrer toda a década de 1990 a fim de encontrar uma solução para aquilo que se tornou um 'novo problema na cidade'.

A pichação, na forma com apreendemos hoje, é uma grafia inserida em paredes, prédios, monumentos e praças com tinta *spray*. Já compôs cenário de disputas territoriais das gangues de Nova York, na década de 1970; também se fez presente na Revolta estudantil em Maio de 1968, em Paris; estava inscrita no Muro de Berlim; e chegou no Brasil na década de 1970, em São Paulo, com o *Cão Fila*[136]. A pichação toma conta das cidades, das grandes cidades, das metrópoles. Em Fortaleza, na década de 1990, tornou-se rotina ver as pichações, assim como a reivindicação da sociedade cearense e o clamor por providência ao poder público. "Faço um apelo às autoridades competentes para que tomem as devidas providências, para que o patrimônio público, bem como o privado, sejam conservados"[137], escreveu um leitor do jornal ao caderno de opinião, clamando providências sobre as pichações. Fortaleza precisava ser inserida no chamado "mundo globalizado": a pichação era prática em todo lugar do mundo, eis que chegou à capital cearense, embora não fosse uma prática nova, visto que já tinha sido usada com diversos fins, desde declaração de amores até em revolta popular.

Thiago Soares trata em *Gritam os Muros: pichações e ditadura civil-militar no Brasil* (2018), sobre como a pichação foi utilizada no período da ditadura civil-militar no Brasil (1964 a 1985), na cidade de Recife. Ele afirma que as pichações foram instrumento de expressão e de disputas políticas, veiculação de propaganda e também um problema de ordem política e social naquele período.

Cristiano Melo, pichador, escreveu ao jornal *O Povo* em 1992: "é certo que as pixações [sic] enfeiam os lugares, mas é um veículo, abrangente e eficiente para escrachar com a desumana elite tupiniquim". A indignação de Cristiano era contra a elite e ele encontrou no picho um veículo para demonstrar tal insatisfação. O picho era usado como

[135] Jornal *O Povo*. 21 julho de 1991. p. 17A
[136] Tozinho e o Cão de Fila: tornar o produto tão conhecido como a banana. Revista Veja -1977.
[137] *Op. cit.* p. 6A

forma de expressão, para demonstrar insatisfações, segundo o pichador. Além disso, tal prática também transformava os lugares da cidade, criando espaços e significados para os usos dos lugares urbanos, dando novas características ao lugar que fora "maculado". Fomenta, ainda, outras formas de relações sociais, que passaram a ser estabelecidas através dos grupos de pichadores, formados a partir de então.

"RPM" (Rebeldes Protestam na Madrugada), era a sigla de um dos grupos cearenses ou gangues – como eram chamados nos jornais esses grupos – que contavam com 14 componentes e tinham idades a partir dos 12 anos, de ambos os sexos[138], além de compartilharem do sonho de serem como a "RM" (Rebeldes da Madrugada). Participavam daquele grupo Cancão, Louk, Bia, Sereia, Canhoto e Abelha e outros que deixavam suas marcas na cidade, transformando a paisagem, segundo o editor do caderno de cidades, do jornal *O Povo*, de 1992[139], que entrevistou o grupo de jovens pichadores.

Nessa direção, esta pesquisa compreende que a Lei nº 9.605, de 12 de fevereiro de 1998, tem a finalidade de coibir a prática da pichação. E é a partir desta Lei que podemos pensar o limite do recorte temporal desta análise. Esta lei marcava uma disputa por uma um modelo de cidade, no qual a pichação não poderia fazer parte de sua composição. É importante ressaltar, ainda, a despeito do recorte temporal, que este não obedece a nenhuma rigidez pragmática, podendo, porventura a pesquisa recuar ou avançar em sua temporalidade a depender das fontes e dos problemas evocados.

As cidades brasileiras estavam se desenvolvendo e sofrendo uma alteração do seu perímetro urbano, com o fomento de regiões metropolitanas, que são fundamentais para o entendimento dos processos de transformação econômica social e política[140]. A pichação, em especial na década de 1990, fez parte dessa transformação que implicava mudanças na vida dos sujeitos que pertenciam à cidade, bem como da sua dinâmica socioespacial.

Nota-se, portanto, que a Lei também pode ser percebida como uma tentativa de deixar claro qual a função social de determinados espaços. É disto que este trabalho se ocupa: entender como a pichação se tornou, frente a tantos problemas emergentes da cidade, uma questão de transformação dos espaços; como e por quem isto era feito; como se davam esses processos de contenção da pichação na cidade, compreendendo que,

[138] Jornal *O Povo,* março de 1991, p.6
[139] *Id.* p.6
[140] BERNAL, Cleide. **A metrópole emergente. A ação do capital imobiliário da estruturação urbana de Fortaleza.** Fortaleza: Editora UFC/Banco do Nordeste do Brasil, 2004. p. 52.

através dessas práticas, conseguimos apreender as representações inseridas naquele espaço; por fim, como se davam tanto a sociabilidade quanto a produção dos espaços nos quais estavam inseridos aqueles sujeitos.

De um lado, a cidade se estruturava com avenidas, mais indústrias, *shopping centers*, turismo: concomitante a isto, ela passava por um processo de aumento da desigualdade social e de 'favelização'. Neste sentido, o picho pode ser entendido como uma característica da cidade globalizada que se desenvolveu na década de 1990 em Fortaleza? Como este problema foi enfrentado e por quem, a fim de não interromper o ordenamento da metrópole?

Tentando definir a natureza metodológica, deste trabalho, poder-se-ia pensar que esta é uma pesquisa de sociologia, de antropologia, de etnografia ou de história social da cultura? Seria difícil determinar algum segmento isolado que a defina, a temática da cidade, patrimônio e pichação também são objetos destes outros campos do conhecimento. Esses campos do saber serão suscitados para entender as práticas sociais e cotidianas que compõem a narrativa deste trabalho. Mas há um campo, irrenunciável, que este trabalho pretende percorrer: a história do espaço. Sabendo que o espaço não é algo dado, mas produzido, percorro o curso da investigação histórica e para não me furtar à necessidade de deixar claro o amálgama do campo de conhecimento deste trabalho com outras áreas, para além da História, utilizo-me da assertiva de Edward Palmer Thompson, quando este diz que "o estímulo antropológico se traduz primordialmente não na construção do modelo, mas na identificação de novos problemas, na visualização de velhos problemas em novas formas, na ênfase em normas ou sistemas de valores"[141].

Dito isso, sigo nesta investigação imbuída em entender como se deu o processo de metropolização e urbanização na cidade de Fortaleza (1986-1998), tentando compreender como os pichadores compuserem esse cenário de transformação, sendo agentes de uma produção e de uma transformação socioespacial, que tocam o patrimônio e a subjetividade inerentes a seu cotidiano.

Na tentativa de criar um cenário para o leitor, com o qual ele vai ligando os acontecimentos desta trama, a narrativa aqui desenvolvida tem por fontes diversas matérias de jornais, programas de governo (Plano Diretor, Anuário de Bens tombados à época),

[141] NEGRO, Antonio Luigi; SILVA, Sergio (ORG's**). As peculiaridades dos ingleses e outros artigos.** Campinas. Editora Unicamp, 2012. p. 229.

documentos da ONG PLANEFOR e entrevistas orais. Serão levadas em conta as discussões no caderno de opinião do jornal *O Povo* e as Leis que foram criadas em consonância a isso para coibir a ação dos pichadores na cidade. Serão investigados também quais monumentos que se edificavam e/ou foram tombados naquele período, isto através do anuário e bens tombados[142], a fim de saber o que se queria preservar. Esta investigação será feita com os livros de processos de tombamentos do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) e as entrevistas orais que foram determinantes para a compreensão deste cenário.

Os jornais, que servem a esta pesquisa como instrumento de investigação, foram consultados na Biblioteca Pública Menezes Pimentel (Fortaleza); já os documentos ditos oficiais de planejamento urbano da cidade de Fortaleza estão digitalizados no acervo do sítio eletrônico da prefeitura municipal[143]. Por sua vez, os testemunhos foram colhidos num encontro de pichadores feito em Fortaleza em 2019 pela sigla FPX[144] (Fissurados Pelo Xarpi), num polo de lazer no bairro Parangaba, na periferia de Fortaleza. Neste encontro tive a oportunidade de conhecer de perto os pichadores. Estes, que gentilmente me concederam entrevistas, e que foram irrenunciáveis à pesquisa. A utilização da História Oral como meio para entender os sujeitos que também fizeram parte da transformação da cidade no período em análise, e foram motivação desta pesquisa, é para mim, à luz do que trata a historiadora Marieta Ferreira, um "método de pesquisa que produz uma fonte especial, tem-se revelado um instrumento importante no sentido de possibilitar uma melhor compreensão da construção das estratégias de ação e das representações de grupos ou indivíduos em uma dada sociedade"[145].

A dissertação está planejada para ser desenvolvida em três capítulos. Considerando um plano macro da análise, de entender o espaço dos acontecimentos, no primeiro capítulo será discutido como a cidade de Fortaleza se desenvolvia e qual a sua relação com outras cidades, considerando esta interação fundamental para entender em qual espacialidade era alicerçado o universo dos pichadores e como a pichação era uma inconformidade à metropolização dos espaços, no que concerne à cidade globalizada. Para

[142] Este anuário está disponível em: http://www.anuariodefortaleza.com.br/cultura/patrimonio-historico -bens-tombados.php.
[143] Podem ser consultadas em: https://acervo.fortaleza.ce.gov.br/.
[144] Existem muitas siglas de vários grupos, que também serão exploradas nesta pesquisa.
[145] FERREIRA, Marieta de Moraes; ABREU, Alzira Alves. **Entrevistas: abordagens e usos da história oral.** Rio de Janeiro: Editora FGV, 1994. p. 12.

isto, o empenho da pesquisa será em demonstrar, através de atas de discussões plenárias sobre a cidade de Fortaleza, bem como os jornais, as transformações socioespaciais da cidade. Como foram sendo materializadas a urbanidade e a metropolização da cidade, esta sendo inserida no mundo globalizado? Esta mesma urbe expressava repulsa à pichação por sua estética, por 'desarmonizar a cidade'? Como estavam inseridos os sujeitos na construção dessa cidade dita global?

Depois de apresentado o cenário que compõe a pesquisa, Fortaleza na década de 1990, pesquisam-se quais sujeitos pertenciam a ela, quem a disputava, quais os grupos, as classes, os indivíduos que produziram aquele espaço. O segundo capítulo, não obstante, tratará do patrimônio da cidade. Será analisado como esse apelo ao patrimônio ressoava num cenário de planejamento das cidades, no qual o patrimônio poderia ser utilizado como componente cultural sendo aliado ao desenvolvimento da metrópole, utilizando o valor histórico desse patrimônio como aliado ao apelo turístico que era pretendido para Fortaleza. Este patrimônio não poderia ser violado, sendo válido, portanto, ressaltar a pichação como elemento que 'ameaçava o patrimônio'. A cidade precisava manter a preservação dos patrimônios, públicos e privados: havia motivações para estas preservações, havia um projeto de cidade em desenvolvimento. O patrimônio era símbolo desse desenvolvimento, que, por conseguinte, não poderia ser violado?

No terceiro capítulo, investigarei a narrativa que os pichadores davam à sua prática, através de seus relatos. A pichação é um fenômeno global, mas não é novo. Então, o que mudou desde quando foi vista em Roma nas paredes de Pompéia, depois de ser tomada pelo Vesúvio? Atentando para a historicidade desta prática em outros momentos e em outras cidades, uma vez que a proposta de enlace desses três capítulos é pensar a cidade de Fortaleza dentro de um plano maior, que tem ligação com a ideia de mundo global, da cidade como *aldeia* global. A pichação está presente, como vestígio das sociedades, desde muito antes de Fortaleza ser pensada para ser urbanizada e esta mancha compor seu território.

As práticas dos pichadores como uma prática urbana deve ser pensada para análise do objeto, pensa-se ser um desdobramento importante pensar a prática desses sujeitos como algo que compõe a cidade, assim como o direito que estes têm em relação ao uso do espaço da cidade, que neste recorte temporal e espacial – Fortaleza, década de 1990 – torna-se um campo de disputa. A cidade passa por um momento de transformação social,

urbana, da paisagem, das forças que disputam uma cidade que cresce com a migração de sujeitos do interior do estado para a capital, que se industrializa, todas essas forças são resultantes e importantes para pensar em quem tem o direito a esta cidade e como os *pichadores* disputam também este espaço, o direito de vivenciar a cidade. Ressalto que não cabe aqui um juízo de valor se é pertinente ou não essa forma de apropriação do espaço, a questão pretende entender como esta apropriação se dava e não um auto de defesa por tal prática. A cidade pode ser pensada a partir de seus territórios, sendo um espaço configurado na/pelas relações de poder que são erigidas, mas, também, como espaço de experiências variadas.

A linguagem do espaço e a análise tridimensional da produção do espaço pode ser analisada como: Prática espacial, Representação do espaço e através dos espaços de representação. Lefebvre, vai tratar ainda dos espaços partindo, também, de uma tridimensionalidade, é o que faz quando nos diz do espaço percebido, o espaço concebido e do espaço vivido, sendo assim, o percebido mediação entre o concebido e o vivido. Deste modo os pichadores ao inserirem suas grafias nas paredes percebem o espaço, o concebe, uma vez que transforma em algo diferente do que era e o vive. O primeiro diz de modo sensorial que o espaço é percebido, permitindo entender quais elementos constroem e constituem o espaço, no diz ainda, acerca do espaço concebido que é aquele que está no pensamento, numa notória referência a Bachelard, este pensamento está ligado à ação criadora, e por fim o espaço vivido que é a experiência vivida no espaço, no cotidiano.

A prática dos pichadores pode ser entendida à luz de como Lefebvre analisa sua dialética, entendendo que este movimento revela um terceiro termo: o percebido, mediação entre o concebido e o vivido, através do qual se captam algumas presenças se sentem as ausências pululam as representações.[146]

Podemos perceber essa discussão espacial permeada por diversos matizes e essas representações também são pautadas nos jornais que retratam algum segmento do que pensam ou de como quer induzir a pensar a sociedade. Os discursos acerca do patrimônio que delineiam muitas das discussões que pautam a pixação como um problema para o meio urbano, para a questão patrimonial, no limite, um ultraje à propriedade privada.

---

[146] SERPA, A. **Teoria das representações em Henri Lefebvre: por uma abordagem cultural e multidimensional da geografia.** GEOUSP – Espaço e Tempo, São Paulo, v. 18, 2014

Os ordenamentos em torno das leis, das entrevistas e dos jornais serão pensados a fim de cotejar o pensamento desta temática, da história do tempo presente, vista e analisada de diversos âmbitos na tentativa e no esforço metodológico de entender os discursos e espaços de poder disputados pelos pichadores. No que concerne ao entendimento do que era a cidade de Fortaleza em 1990, os pichadores – que também era sinônimos de grafiteiros[147] – tinham noção da distinção estética de sua prática e de seus grafismos?

Em As cidades estreitamente vigiadas, ao tratar sobre o fomento da cidade no Brasil Império, Pechman evidencia como a cidade delineia vários papéis e como ela pode ser pensada a partir de variados olhares, argumentando que:

> Lugar do trono, a cidade é, também, o lugar do medo, pois ali ele funciona como um dos elementos constitutivos do imaginário social, na medida em que a experiência da *ameaça* desencadeia todo um conjunto de reações que podem ter forte impacto, seja político, social, cultural, e até econômico. Na cidade, o medo é uma verdadeira virtude, pois serve à qualificação/requalificação do mundo, tornando-o mais compreensível, na proporção em que o divide entre o bem e o mal, a ordem e a desordem, o ócio e o negócio, o trabalho e a vadiagem etc. É na cidade, enfim, que o poder, diante daquilo que lhe parece ameaçador, atualiza-se, redimensiona-se em suas várias instâncias e se prepara para enfrentar o medo. (2002, p. 108-9).

O patrimônio e sua preservação é condição para esta cidade metropolizada, conforme aponta a matéria de junho de 1991: "Patrimônio público sofre violência. As pichações de muros também é problema sério enfrentado pelas autoridades. As avenidas têm sido os locais mais visitados pelos grafiteiros [...]de vandalismo em vandalismo a cidade tem sofrido[148]." Nota-se, que a violação ao patrimônio se tornava uma questão de civilidade, de políticas públicas e de polícia, uma vez que a chancela por uma arregimentação que puna a ação dos pichadores tornou-se uma questão de intervenção e repressão.

Em 1998, dez anos após a Constituição Federal de 1988, uma lei foi criada. Esta lei versava sobre a pichação como crime. Entendendo que a lei é gestada por uma demanda

[147] "Contraditórios, irreverentes, rebeldes, alienados. Todos os termos servem para definir os autointitulados grafiteiros". Jornal *O Povo* março de 1991. p. 6
[148] Jornal *O Povo* 21 de julho de 1991

social, a prática da pichação tornou-se uma questão para a sociedade, para a cidade e urbanidade[149], como sinônimo de desenvolvimento social.

A pichação não foi um agente determinante na metropolização das cidades, brasileiras, tampouco de Fortaleza, contudo, a pichação se desenvolveu no seu seio e tomou corpo junto com à metropolização da cidade, sendo capaz de transformar àquele espaço, utilizando como meio o patrimônio público e privado.

Cristiano Melo, pichador escreveu ao jornal *O Povo* em 1992: "É certo que as pixações [sic] enfeiam os lugares, mas é um veículo, abrangente e eficiente para escrachar com a desumana elite tupiniquim", sua indignação é à elite tupiniquim, utilizava, portanto, do picho para demonstrar tal insatisfação, recorrem ao picho para expressarem sua condição de insatisfação, que transformam os lugares da cidade, ou seja, o rito dos pichadores deu novas características ao lugar que foi maculado, e ainda, fomenta outras formas de relações sociais, que eram estabelecidas através dos grupos de pichadores, que se formavam na cidade. "RPM" (Rebeldes Protestam na Madrugada), era a sigla de um dos grupos, ou gangues, que contavam com 14 componentes e tinham idades a partir dos 12 anos, e ambos os sexos[150] e tinha o sonho de ser como a "RM" (Rebeldes da Madrugada), que contava com Cancão, Louk, Bia, Sereia, Canhoto e Abelha e outros que deixavam suas marcas na cidade, transformando a paisagem, segundo o editor do caderno

Acerca das representações, que todos os agentes sociais que compõem o espaço social produzem "cada membro de um grupo capaz de intervir ou de formular existências [...] também tem suas representações do espaço, do habitat, da circulação etc. [...] Se o arquiteto se deixa enganar por estas ou aquelas "imagens" ou representações, coações invisíveis, perde também sua 'vocação[151]"", os pichadores pertenciam a cidade, era através dela se expressavam, era deste modo, também, que àquele espaço era produzido.

de cidades, do jornal *O Povo, de 1992*[152]*,* em entrevista ao grupo de jovens pichadores.

---

[149] "Durante as décadas de 1980 e 1990, a incidência da violência urbana culminou em novas práticas culturais relacionadas ao lazer, modificando a urbanidade". *URBANA: Revista Eletrônica Do Centro Interdisciplinar De Estudos Sobre a Cidade*, *8*(1), 163-191.

[150] Jornal *O Povo,* março de 1991*,* p.6

[151] LEFEBVRE, Henri. **La presencia y la ausencia: contribución a la teoría de las representaciones**. México. Fundo de Cultura Econômica, 2006p. 272.

[152] *Idem,* p.6

Nessa direção, a investigação tem recorte temporal na década de 1990 até o ano 2000, que compreende a Lei nº 9.605 (1998), momento culminante na disputa por uma um modelo de cidade, entre os pichadores, o poder público e a sociedade, compreendida dento das demais leis de crimes ambientais[153]. Todavia, o desenvolvimento dessas questões não se restringiu a este período, categoricamente, podendo recuar ou avançar a depender da natureza das fontes e dos problemas provocados. Momento este também, que as cidades brasileiras estavam se desenvolvendo e sofrendo uma alteração do seu perímetro urbano, com o fomento de regiões metropolitanas, que são fundamentais para o entendimento dos processos de transformação econômica social e política[154]. Nota-se, portanto, que a lei também pode ser percebida como uma tentativa de deixar claro qual a função social de determinados espaços e por que de não os violar.

Esta era uma prática de jovens que emporcalhavam as cidades, como disse o leitor ao jornal O Povo: "A vocês pichadores que no momento estão botando os ladrões no canto, roubam a soberania do sossêgo alheio, sobem em residências, caixas d'água, prédios, etc, para propagarem sua filosofia barata e antihigiência[155]", porém, a pichação também servia aos políticos que faziam propagandas, durante o período eleitoral, como disse um leitor do *Jornal do Brasil* (RJ) em 1990: "É incrível o esforço empreendido pelo Sr. Márcio Fortes, ex-presidente do BNDES e atual mandachuva do Banerj, para divulgar sua imagem nos meios de comunicação, com vistas à sua próxima candidatura a prefeitura do Rio de Janeiro[156]". O leitor demonstrou completa insatisfação à prática do candidato; em tom de total discordância completou: "Acontece que os tempos e os eleitores são outros, e emporcalhar nossa Cidade Maravilhosa com pichações do seu nome em todas as passarelas do Aterro do Flamengo vai merecer de nós, anônimos eleitores, o mais veemente repúdio[157]", o incômodo causado pelo picho, tornou-se evidente nos jornais, à época.

No entanto, há uma nuance que será aqui tratada: os pichadores dirão por que picham, porque "seu picho" não era grafite e qual a necessidade de se distanciar deste outro modelo de intervenção; quais paisagens foram transformadas pelo picho e qual

[153] Fonte consultada em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l9605.htm
[154] BERNAL, Cleide. **A metrópole emergente. A ação do capital imobiliário da estruturação urbana de Fortaleza.** Fortaleza: Editora UFC/Banco do Nordeste do Brasil, 2004. p. 52. In: COSTA, Maria Clélia Lustosa, PEQUENO, Renato**. Fortaleza: transformações na ordem urbana**. Rio de Janeiro: Letra Capital/Observatório das Metrópoles, 2015
[155] Jornal *O Povo* 1991. p. 6A
[156] *Jornal do Brasil,* 1990. p.8
[157] *Ibid. p.8*

sentido da escolha dos pichadores àquele lugar, praça, monumento, etc. Também será o foco deste capítulo, pensando ainda qual a natureza dessas pichações, visto que podem ser políticas, afetivas, territoriais, enfim, quais as nuances das pichações, o que e como elas são representações no espaço da cidade. Como pensá-las como produtos históricos que precisam ser analisados a fim de entender sua dinâmica socioespacial. Dito de outro jeito: pensar o pichador como um sujeito que transformava os espaços a partir de afetos e de práticas que inserem outro olhar sobre a cidade, outro modo de pertencer. *Seco*[158] comenta sobre a sensação que sentia ao pichar e que se traduzia em uma das siglas dos grupos de pichadores da cidade, a *Skizito Fobia*. Segundo ele, tal sigla significa *medo estranho [SIC]* e seria esta exatamente a sensação que teria o pichador.

[158] Nesta pesquisa os nomes que utilizavam os pichadores entrevistados, será preservado. Sendo eles nomeados pelo seu *'xarpi'*, o nome que usavam na sigla que faziam parte e assinavam, a fim de resguardar suas identidades. Entrevista concedida por *Seco*. Entrevistadora: Jéssica Martins Guedes. Fortaleza, julho de 2019.

O temor da morte na vila: fatores responsáveis pela modificação nos ritos fúnebres e a construção do cemitério em Jardim, no século XIX

Luana Barros de Azevedo[159]

Resumo

Este trabalho propõe discutir sobre os fatores que contribuíram para a construção do cemitério da Vila do Jardim do Seridó no século XIX. Para tanto, houve a necessidade de pensar e discorrer a respeito das teorias higienistas que permearam o século XIX, considerando suas influências sobre a construção de novos espaços, sobretudo o espaço da morte como os primeiros cemitérios extramuros no Brasil. Foi delimitando como objeto de pesquisa o cemitério público da Vila do Jardim, com o intuito de perceber como os caminhos da modernidade adentraram o sertão do Seridó e construíram um novo espaço da morte no século XIX. Partindo do pressuposto que o cemitério é a parte integrante de toda cidade, uma vez que para se pensar planos de urbanização para a cidade deve-se ter em mente o lugar para onde vão as pessoas que têm seu destino final, o propósito inserido a esse estudo é buscar entender quais os fatores que levaram a construção de um cemitério em uma vila sertaneja em 1858. O período analisado compreende as transformações do espaço com base nos discursos e relatórios dos presidentes de província. O cemitério foi uma construção de 1858, que permanece até os dias de hoje. Por esse motivo, pretende-se discutir a respeito de sua criação, seu espaço na cidade e as construções que deram ao longo do tempo, sobretudo pela população.

Palavras-chave: Sertão. Doenças. Cemitério. Vila do Jardim

A morte no sertão do século XIX

As linhas que se desenrolarão a partir daqui buscam pensar a respeito do cemitério da Vila do Jardim no século XIX. O cemitério, enquanto cidade dos mortos, foi observado

[159] Mestranda em História pelo Programa de Pós-Graduação em História e Espaços da Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Atua como bolsista do Mestrado em História da UFRN através da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES. E-mail: luanaabarrosss@gmail.com. Currículo Lattes: http://lattes.cnpq.br/1456176555770940.

como um espaço em que a percepção sentimental se mostra de forma mais sensível, se comparado à cidade dos vivos, pois nesse espaço torna-se possível encontrar familiares, amigos, conhecidos, pessoas que de alguma forma já conviveram ou atravessaram nossos caminhos durante a vida. A cidade dos vivos abraçou a cidade dos mortos de forma que centro urbano e cemitério se tornaram apenas um. Pensar como esse desenrolar e enrolar aconteceu foi a locomotiva que impulsionou a presente pesquisa.

O cemitério, cuja presente pesquisa procura abordar, se encontra onde atualmente é a cidade de Jardim do Seridó, sertão do Rio Grande do Norte. Um sertão que por tempos tomou algumas denominações. Do século XVIII ao XXI, passou por nomes que iam de Fazenda Conceição do Azevedo, Povoado Conceição do Azevedo, vila, freguesia, cidade do Jardim, Veneza Seridoense e atualmente Jardim do Seridó. Na Freguesia de Conceição, ultima década do século XVIII, deu-se início à construção da capela de Nossa Senhora Conceição que, por muito tempo, foi lugar de sepultamento e templo religioso. No dia 12 de março de 1858, o cemitério público da Freguesia de Conceição teve sua benção pelo Vigário Padre Francisco Justino Pereira de Brito, dando início a uma nova forma de enterramento, transferindo da capela ao cemitério extramuros a idéia que se tinha de ultima morada.

A morte assim como o sertão, por muito tempo representou espaço e tempo inserto, distantes de uma realidade vivida. A morte, porque é a certeza que a vida do ser tem seu fim, que ninguém dela pode fugir. Como forma de certeza, mas uma certeza desconhecida, enigmática, com diversos significados, a morte representa o fim diário, a cada passar do tempo, morremos todos os dias. O sertão, cravado na cruz do sol, por assim dizer, o Seridó, sertão do Rio Grande do Norte, como uma região quente e distante do litoral, por muito tempo desconhecido. Sob esse espaço, mais precisamente Jardim do Seridó, a presente pesquisa é debruçada. Assim como a morte, seu lugar de enterramento, aqui foi analisado.

Discutir sobre o surgimento do cemitério público de Jardim do Seridó, sertão do Rio Grande do Norte tem sido uma questão para a presente pesquisa. Para tanto, discorreu-se sobre as ideias médico e higienistas que permearam o século XIX, e como elas influenciaram na criação dos primeiros cemitérios brasileiros. Como objeto de pesquisa, foi escolhido o cemitério público de Jardim do Seridó, cidade interiorana do Rio Grande do Norte. Este trabalho tem como objetivo oferecer um levantamento da historiografia acerca

da relação entre cemitério e cidade, da relação entre a "cidade dos mortos" e a "cidade dos vivos", procurando compreender as temáticas e abordagens desenvolvidas por esses trabalhos, ao mesmo tempo em que se busca situar o trabalho dentro desses estudos.

Para Michel Foucault (1996), o discurso tem força criadora, legitimadora, perceptiva, produtiva, pois possibilita a materialização de ideologias. Em contrapartida, torna-se perigoso ao passo que serve a interesses de poder, os quais têm como intenção dividir e estratificar uma sociedade, marginalizando-a e discriminando-a. Dessa forma, o discurso que "cria" um sertão ou uma cidade como Jardim, com a imagem de atraso e distante das produções de uma dada época da modernidade, a impossibilita de descrever momentos históricos os quais fazem parte de sua construção regional e nacional.

Entender esse sertão produzido vai além do espaço físico, é uma busca pelos agentes que foram dispersos e esquecidos no tempo, os agentes praticantes. Ater-se aos detalhes das percepções, do sentir, das experiências dos sujeitos existentes, como apontou Maria Zilda Cury, "olhar o outro, sabendo-se não ser o outro. Sentir com o outro, sabendo-se não ser o outro. Responsabilizar-se pelo outro radicalmente (...), responsabilidade como superação ética da percepção da alteridade" (CURY, 2006, p. 59).

Assim, torna-se compreensível a forma que os discursos higienistas adentraram o espaço sertanejo e foram responsáveis pela modernização das regiões sertanejas do Rio Grande do Norte, tomando o Seridó, e, sobretudo Jardim, como espaço de análise para entender a construção de uma cultura que mudava suas formas de enterramento da capela ao cemitério extramuros nos idos do século XIX.

Por meio do cemitério como espaço estudado, foi observado parte do contexto histórico da vila de Jardim, pois nele pode ser possível observar a materialização de uma construção histórica, cultural e memorial que transmitem, ao longo do tempo, as formas de morte e morrer dos sujeitos, praticantes da cidade. Segundo Aleida Assmann, "indivíduos e culturas constroem suas memórias interativamente através da comunicação por meio da língua, de imagens e de repetições ritualísticas, e organizam suas memórias com o auxílio de meios de armazenamento externos e práticas culturais" (2011, p. 24).

As breves descrições aqui presentes serviram como apresentação dos significados existentes sobre a morte e o morrer, frente aos discursos higienistas, responsáveis pela criação dos primeiros cemitérios no Brasil. A adoção de métodos higienistas, por volta do século XIX, foi responsável, em longo prazo, por mudanças nas práticas e representações

em relação a morte (cultura) e na modificação da estrutura urbana (cenários urbanos). Entender esses significados não faz parte do propósito aqui existente, no entanto, acha-se necessário abordar a existência dos mesmos para entender como se deram as mudanças que ocorreram na cultura e nos espaços. Existe uma bagagem historiográfica para uma longa viagem e esta é tamanha que descrevê-la se torna inviável aqui, pelo simples fato de não ser possível voltar no tempo. E, mesmo podendo voltar no tempo, seriam tantos acontecimentos que sua descrição continuaria incerta de ser tomada. Pelo sim ou pelo não, a morte continua sendo misteriosa, mas responsável por uma infinidade de significados guardados por muito tempo e que, aos poucos, vai se mostrando por si só e não apenas pelo outro.

Por meio dos discursos e relatórios de presidentes da província do Rio Grande do Norte, no século XIX, observou-se que por volta de 1856, a referida província foi acometida por doenças como cólera e bexiga, causando uma conjuntura de preocupação em grande parte da população, chegando aos presidentes de província que, pela ausência de profissionais da área médica e de hospitais na época, se viam impossibilitados de ajudar grande parte da população doente. Os discursos médico e higienista, que estavam em vigor no século XIX, contribuíram para a (re)construção de espaços urbanos, assim como os cemitérios no Brasil. Esses fatores contribuíram nas mudanças culturais sobre os ritos religiosos, que movimentaram as representações fúnebres e a cultura material.

Em 1850, Carlos Wanderley era o 1º Vice-Presidente da Província do Rio Grande do Norte. A abertura de sua fala é iniciada pela justificativa a que se faz sua presença na discussão frente à assembléia, pois, no mês de março havia "falecido de congestão cerebral" o Presidente Doutor José Pereira Neves. O presente relatório foi escolhido para dar início a uma investigação sobre como eram discutidas as questões de higiene pública na segunda metade do século XIX. Havia a descrição em que a cidade de Natal, enquanto capital da Província, se encontrava em uma posição geográfica favorável à saúde da população. A cidade, e seus metros acima da superfície do mar facilitavam a circulação do ar e o clima era descrito como "saudável". No entanto, foi nos idos de 1850 que a bexiga fazia vítimas na província. No discurso sobre a epidemia da bexiga, Wanderley dizia que "a epidemia da bexiga, que ultimamente grassou nesta Cidade, nada prova contra a bondade do seu clima" (RELATÓRIO DO PRESIDENTE DE PROVÍNCIA, 1850, p. 11).

A ideia que a cidade de Natal era privilegiada, enquanto sua posição geográfica e clima arejado, prevalecia entre os discursos. Os governantes acreditavam que esse fator não favorecia o desenvolvimento das epidemias. Em contrapartida a isso, no sertão, onde havia barreira para a circulação dos ventos, e um

> Lugar em fim onde morão a pobreza, a indigência, e a miséria, com todos os seus horrores; portanto é fácil de achar-se na má alimentação desses miseráveis, na falta de aceio, e nos excessos de todo gênero a que se atirão com furor, a causa porque ahi a bexiga durou tanto, e fizera os maiores estragos: e tanto é assim, que, depois que a Presidencia tomou a província acertada de mandar fornecer alimentos e medicamentos a pobreza desvalida, sob a direcção do Medico do Partido Publico, a peste logo declinou, e a mortalidade diminuio consideravelmente pela regularidade do tratamento pharmaceutico dictetico e hygienico (RELATÓRIO DO PRESIDENTE DE PROVÍNCIA, 1850, p. 11).

Por meio do médico da província houve o acompanhamento dos tratamentos, frente às medidas de controle sobre os doentes bexiguentos. As reações eram entendidas para se ter um controle maior sobre a doença e, assim, menos mortes e gastos aos cofres públicos. O medo pairava entre a população, pois a bexiga era a doença que atingia e vitimava um número considerável de pessoas. A bexiga se mostrou presente no relatório da Assembléia da seguinte forma:

> Quando entrei no exercício do lugar de Medico do Partido Político, em Julho do anno passado, ainda grassava com fúria a epidemia da bexiga; a qual veio a extinguir-se completamente em Janeiro deste anno, tendo victimado para mais de cento e cincoenta, como geralmente se presume: eu tratei de mais de duzentos bexiguentos, sendo os indigentes supridos a expensas da Provincia, de alimento e medicamentos, dos quaes, em numero de sessenta e quatro, apenas morreram oito (Op. cit., 1850, p. 10-11).

Segundo o Dicionário de Medicina Popular, a bexiga ou varíola, consistia em erupções pelo corpo que resultava em grandes bolhas vermelhas e purulentas. Esta era uma das doenças preocupantes entre as discussões médicas do século XIX, pois atacou a população de forma que levou parte dos doentes à morte. Era preocupante por ser eminentemente contagiosa, pois o contato em lugares fechados, sobretudo, ocasionava sua difusão. Uma característica marcante desta moléstia é que o indivíduo já atingido por ela não o contraia novamente. Ainda no dicionário, vinha expressa a descrição que as

epidemias mortíferas atingia, principalmente, países em que havia ignorância e preconceito contra a propagação da vacina (CHERNOVIZ, 1890).

Com essas doenças, veio o número crescente de mortos na província. Dessa forma, aqui a morte foi observada como um fenômeno humano, vista como um evento produtor de discursos e espaços. Em Jardim, na ultima década do século XVIII, houve a construção da capela de Nossa Senhora Conceição, servindo como lugar de sepultamento e templo religioso. Esses enterramentos nos cemitério das igrejas tinham um peso significativo, pois, como escreveu José Reis, "ser enterrado na Igreja era também uma forma de não romper totalmente com o mundo dos vivos, inclusive para que estes, em suas orações, não esquecessem os que haviam partido. Os mortos se instalavam nos mesmos templos que tinham frequentado ao longo da vida" (1991, p. 171).

O cemitério foi construído em terreno doado à Paróquia por Antônio de Azevedo Maia (3º), e sua esposa Úrsula Leite de Oliveira. Houve uma contribuição por parte de Antônio Maia e a população civil e religiosa para a construção do cemitério público. Segundo o Livro de Tombo Nº 1 (1857-1924) de Jardim, no dia 12 de março de 1858, o cemitério teve sua benção litúrgica pelo primeiro vigário, o Padre Francisco Justino Pereira de Brito, dando início a uma nova forma de enterramento, transferindo da capela ao cemitério a idéia que se tinha da morada da paz. O lugar de enterramento, que a princípio era feito nas capelas das fazendas e vilas, a partir do século XIX, começou a ser discutido como risco para a saúde pública da região. Por esse motivo, os espaços foram sendo criados e recriados de acordo com os costumes culturais e que influenciaram fortemente nas mudanças urbanas.

A sacristia da capela servia como espaço para reuniões políticas, que diziam respeito a questões de ordem pública, como foi observado no *Livro 1: Qualificação dos Votantes do Município (1856-1866)*. Essas pessoas ficavam em pé sobre as sepulturas dos mortos enterrados na igreja, ficando vulneráveis aos fatores de risco que eram as doenças, convenientes dos miasmas. Por questões de saúde, foram construídos cemitérios distantes dos centros urbanos, abaixo do nível da cidade, para que não houvesse o contato tão recorrente entre a população, diferente do que foi observado nas igrejas, pois elas serviam de lugar de enterramento, encontros religiosos e políticos.

Um fator conveniente a se destacar, diante do espaço e tempo analisado pela revisão bibliográfica, é que a construção de cemitérios no Brasil e em Portugal causou

estranhamento por parte da população, servindo como motivo de revolta[160] em algumas partes. Por volta de 1862, Pedro Veloso, presidente de província, recomendava cemitérios o quanto antes para a região do Seridó, enquanto tomava os cemitérios de Jardim e Acari como exemplos de decência. Essa descrição fez pensar a respeito da participação da Igreja, através do Vigário Francisco Justino Pereira de Brito, que ficou sendo responsável pela administração entre os anos de 1856 a 1871.

A influencia do Vigário Francisco Justino sobre a população pode ser observada por interesses políticos também, uma vez que o mesmo foi deputado estadual no período imperial de 1860 a 1861 e de 1868 a 1869. Diferente de costumes que prevaleciam entre vigários e padres no século XIX, podendo, por escolha, ser enterrado nas igrejas ou capelas, o mesmo deixou por escrito o seu pedido, através do testamento, para ser sepultado no cemitério. Assim como o Padre Francisco Justino, nenhum outro padre foi enterrado na Igreja de Jardim do Seridó.

Foi observado, nesse jogo de indagações, que houve uma transformação urbana em torno do cemitério. Diante das fontes e bibliografias analisadas, buscou-se pensar sobre os procedimentos que ocorreram para que essas mudanças pudessem acontecer, tendo em vista que, segundo a teoria higienista, os primeiros cemitérios deveriam se encontrar em locais distantes do centro urbano para que não houvesse o contato constante com a população e os miasmas das doenças não contagiassem as pessoas.

A bibliografia se encarrega de fornecer conhecimentos iniciais a respeito das produções em diversos ramos do conhecimento histórico. Quando se pensa em uma pesquisa, deve-se ter em mente como a historiografia produziu o olhar a respeito do objeto. O referente estudo nasceu de uma inquietação inicial sobre como eram os ritos de morte na Vila do Jardim, com o surgimento do cemitério extrauros. Dessa inquietação, foram surgindo outras questões com o desenrolar das pesquisas até, definir objetivos do referente estudo, que constituem nas seguintes perguntas: Até que ponto as orientações médico-sanitárias foram capazes de modificar a relação da população local com os seus mortos? Para tanto, buscou-se entender quais os fatores que contribuíram para a construção do espaço urbano, tendo por objetivo a ligação deste com o cemitério. Foi a partir do lugar dos mortos que foi observado como houve modificação nos ritos fúnebres.

[160] No primeiro capítulo, abordaremos a Cemiterada, em Salvador, e a Revolta de Maria da Fonte, em Portugal, como reflexos da recusa pela construção dos cemitérios extramuros.

Para tanto, o recorte temporal analisado é a primeira metade do século XIX, para se entender quais fatores contribuíram para a construção do cemitério público da Vila do Jardim, onde o espaço passou por transformações em sua extensão.

Esse período tinha como intuito a civilização dos trópicos, advindos de ideais médicas, sanitaristas e urbanistas, vindos da Europa, que refletiram em todo o país. Buscou pensar a respeito da inserção dos mortos nas cidades dos vivos, refletindo sobre os contatos, convívios e impasses culturais que tenham resultado nas modificações do cemitério de Jardim, refletindo fortemente nos rituais de morte, superlotamento da morada dos mortos e nas transformações urbanas. O cemitério, neste trabalho, foi problematizado a partir da representação de um modo de vida civilizado sob embates de tradições, convívio cultural e social.

Dessa forma, é necessário método, critérios científicos e racionais para conduzirem a pesquisa. A produção historiográfica que estuda Jardim é reduzida, se comparada a outras regiões do Seridó. O que se tem em termos acadêmicos, como será citado a seguir, são pesquisas voltadas para o Seridó de forma abrangente, evidentemente justificável, pois as fontes das referentes pesquisas partem da Freguesia de Sant'Ana do Seridó, atualmente cidade de Caicó. Por ser a freguesia mais antiga do Seridó, esses documentos servem como suporte para descrição histórica da região. No entanto, e que se acha necessário observar aqui, esse estudo dissolve questões particulares como a produção historiográfica existente sobre Jardim.

Foi em meio ao temor das doenças da segunda metade do século XIX, que surgiram discussões sobre construções dos cemitérios extramuros na província. A responsabilidade da construção dos cemitérios foi passada para os municípios sendo, assim, encaminhada uma circular às Câmaras Municipais, recomendando a construção o mais breve possível. Segundo a Constituição de 1824, eram enviadas às Câmaras atribuições que deveriam ser tomadas a respeito das obras e posturas de seus municípios. Quando não tinham recursos suficientes, eram enviados à Capital alguns relatórios que constassem pedidos de auxílios financeiros. Já em 1855, as epidemias pareciam amenizar, pois o Presidente Antonio Bernado de Passos descrevia que "com a entrada da estação chuvosa no anno passado começaram a desapparecer as epidemias, que flagellaram a Provincia" (RELATÓRIO DO PRESIDENTE DE PROVÍNCIA, 1855, p. 13). Não podendo confirmar, de certeza, se esse discurso era proferido como forma de conduzir argumentos à explicação que não

tinham necessidades suficientes para investir dinheiro em questões voltadas à saúde pública ou se, de fato, as epidemias tinham sido amenizadas.

Foi no período de 1855, que o médico do partido não teve seu contrato renovado, ficando a Comarca da Capital sem um médico por um tempo. Toda a caridade pública provincial tinha apenas dois médicos, e somente alguns lugares tinham o fornecimento de medicamentos. Dessa forma, o quadro em que se encontrava a província do Rio Grande do Norte era de calamidade, pois

> Não ha em toda a Provincia, á excepção da Enfermaria Militar, um hospital: o doente pobre está sujeito a morrer ao desamparo e em grande numero de casos pouco lhe aproveitam o receituario e medicamentos, faltando-lhe enfermeiro e os meios de sustentar a necessiria dienta; ou não ha de alimentar-se, ou a faze-lo, ha de ser com sustento que poder obter, por mais damnoso que seja, e pode até dar-se o triste caso – si não toma o alimento, morre; e morre igualmente, si o toma (RELATÓRIO DO PRESIDENTE DE PROVÍNCIA, 1855, p. 14).

Mesmo tendo conhecimento do mau estado de salubridade, convém salientar que enquanto o número de mortos era reduzido, as doenças não se mostravam ameaça e, assim, havia o controle sobre o que deveria ser gasto com dinheiro público. Nesse caso, os cemitérios, as casas de caridade, as reformas dos centros urbanos e a higienização das vilas e municípios não se tornavam prioridade nos planos do governo. No entanto, o número de vítimas aumentava, pois os cuidados devidos não eram tomados. Havia um despreparo, frente à situação em que se mostrava a província. As doenças continuavam atingindo a região e o quadro piorava, tendo em vista a incapacidade de atender o número de doentes. Segundo Diego Tavares (2016), ao analisar os Livros de Óbito da Igreja Matriz de Nossa Senhora da Apresentação (1820-1855), houve um crescimento no número de vítimas, mortas pelas doenças, no decorrer dos anos de 1831-1838 e 1853-1855. As doenças se espalharam rapidamente e o sistema de saúde precário não ajudava com o tratamento das vítimas no município de Natal. Do ano de 1853 a setembro de 1855, cerca de 160 pessoas foram sepultadas na Igreja Matriz. Tratava-se de um número alarmante, considerando que em 1859 a população era de 4.500 habitantes (TAVARES, 2016).

A preocupação com essas doenças refletia nos discursos dos Presidentes de Província, e nos números de mortes que elas representavam. Nota-se, também, que no ano de 1856 a medicina ainda era precária e, quando muito, preventiva, para dar conta das

doenças que chegavam ao sertão. Os dados que correspondem a uma análise sobre a Vila do Jardim estão inseridos nos estudos feitos sobre a região do Seridó, sobretudo Vila do Príncipe e Acari, pois a capela de Nossa Senhora da Conceição, existente em Jardim, pertencia à Paróquia de Sant'Ana de Caicó até 1835, quando foi criada a Paróquia de Nossa Senhora da Guia do Acari, ficando a Capela de Nossa Senhora da Conceição, de Jardim, pertencendo a esta última até 1856, ano que deu início à Paróquia de Nossa Senhora da Conceição. A construção da Igreja Matriz foi concluída em 1860 (AZEVEDO, 1988).

Em 1856, só havia um médico do partido para as comarcas do sertão e não existia nenhum asilo de caridade, salvo a enfermaria militar. Foi necessário recorrer à província de Pernambuco, mas esta se preparava para a epidemia, o que tornava impossível o envio de médicos para o Rio Grande do Norte. As províncias do Rio de Janeiro, Bahia, Sergipe, Alagoas e Paraíba também não podiam ajudar com envio de médicos. Somente no decorrer do mês de maio, o pedido dos médicos foi atendido pelo Ministro do Império. Assim, foi possível o envio de dois médios para a Província do Rio Grande do Norte (RELATÓRIO DO PRESIDENTE DE PROVÍNCIA, 1856). A paisagem da província era de horror. As construções dos espaços exigidos pela higienização levavam tempo, mas a morte era um fenômeno que não podia esperar. Enquanto os gastos dos cofres públicos eram poupados, as pessoas morriam de fome e doentes, abandonadas pela voz dos representantes que iniciavam as falas e relatórios com o pesar da consciência daquilo que estava acontecendo, mas que não tinham condições para arcar com os gastos. Somente em 1856 é posta em prática a construção de um abrigo para doentes na capital, e um cemitério para aqueles que não conseguiam esperar e agonizaram até a morte.

Na descrição dos motivos que levavam à morte de uma parcela considerável de pobres, estava a necessidade de uma alimentação significativa. Era indispensável a atenção devida à dieta da população, uma vez que os preços dos alimentos estavam altos na província, as pessoas se encontravam em estado de socorro. A má alimentação também era um fator que facilitava o número de mortes, pois estava ligada à saúde frágil. Dessa forma, "Foi também necessario dar, além da diéta aos pobres affectados, o sustento a suas familias: com a familia morrendo á fóme ninguem escapa do cholera, uma vez affectado; e a fôme, bem como a péste, he uma calamidade, em que devem ter logar os soccorros publicos" (RELATÓRIO DO PRESIDENTE DE PROVÍNCIA, 1856, p. 13).

No ano de 1856, a Villa do Acari, a qual Jardim fazia parte enquanto povoação Conceição de Azevedo[161], recebeu a doação de "8 Barricas de bolacha. 9 Saccos de arroz. 6 Peças de baeta. 5 Carteiras homeopathicas. 5 Vidros de camphora. 4 Carteiras homeopathicas. 4 Folhêtos sobre o tratamento do cholera" (RELATÓRIO DO PRESIDENTE DE PROVÍNCIA, 1856, p. 37). Por meio da descrição de parte das doações que eram feitas, além da alimentação, existia as "Carteiras homeopathicas", que diziam respeito ao tratamento homeopático em vigor no século XIX. Com base no Relatório do Presidente de Provícia do ano de 1857, o número de mortos vitimados pela cólera por localidade/freguesia mostrou que essa doença fez 109 vítimas no Príncipe (Seridó) e 53 vítimas em Acari (Seridó) (SANTOS, 2011, p. 131-132).

Por meio da leitura dos relatórios e falas apresentados à Assembléia Legislativa Provincial do Rio Grande do Norte, a partir do ano de 1856, as doenças tomaram dimensões preocupantes. A fome e a insalubridade dos espaços públicos serviram de cômodo para as doenças que se instalavam com mais facilidade nos corpos frágeis da população carente, sobretudo do sertão. A ausência de uma medicina preventiva, como foi notada, era um fator recorrente. Os médicos se limitavam às capitais das províncias. Quando muito, era enviado um médico para os interiores da província. Conter esse número de vítimas era um trabalho árduo que necessitava de verbas dos cofres públicos, as quais se mostravam em falta. Os poucos recursos atavam as mãos de governantes que tinham escolhas a fazer. As medidas tomadas limitavam-se, e a situação mostrava-se cada vez pior com o decorrer do tempo.

No período da cólera, sobretudo nos idos dos anos de 1850, os tratamentos homeopáticos faziam parte de um recurso de controle das doenças. A reeducação da população também se encontrava em vigor, como foi notado na descrição de distribuição de folhetos sobre o tratamento da cólera, supracitados. Como parte da população era analfabeta, esses folhetos eram em número menor, distribuídos entre os líderes locais (políticos e religiosos), responsáveis por expandirem os conhecimentos sobre as doenças. Esses cuidados eram pensados e desenvolvidos entre a população, fator que ajudava na prevenção e controle das doenças.

[161] Jardim do Seridó foi desmembrada de Acari apenas em 1º de setembro de 1858.

Os mortos na cidade dos vivos

O século XIX representou uma luta pelo progresso no Brasil, e essas ideias refletiram na higiene, visando a modernidade das cidades. Para tanto, as ideias higienistas buscavam cada vez mais livrar a população das doenças, pois como se pode notar, um país saudável simbolizava progresso. A higiene passou a formar uma ideologia entre as pessoas, sobretudo as autoridades e a "elite esclarecida", que buscavam, por meio dos estudos nas faculdades de medicina, adotar medidas científicas para combater as epidemias.

Os problemas sociais estavam ligados a essas formas de viver. Os códigos de postura e as leis municipais, que buscavam uma nova forma de vida civilizada entre a população, em algumas províncias, foi motivo de revolta. Como exemplo disso, houve a Cemiterada, em Salvador, caso particular que pode ser observado como resultado de uma revolta popular, frente às decisões inovadoras do governo.

No entanto, essa revolta não foi um acontecimento generalizado, mesmo sendo a Cemiterada objeto de alguns estudos a respeito da reação popular diante da criação de cemitérios extramuros, no Brasil. Pois, como analisou João José Reis, no Prefácio do livro de Claudia Rodrigues, "talvez por causa da Cemiterada baiana, as autoridades urbanas em todo o país houvessem desacelerado as reformas cemiteriais reclamadas pelos higienistas e consignadas em várias leis municipais, provinciais e imperiais" (1997, p. 14).

A resistência para a criação dos cemitérios existia, no entanto, com o elevado número de mortos, os corpos foram sendo entulhados nos solos dos templos religiosos, fazendo com que os miasmas, proveniente deles, passassem a ser mais preocupantes. Além disso, como se pode observar, nas capelas havia a ausência de espaços para os enterramentos. Existia, entre os estudiosos da teoria higienista, um procedimento médico que ensinava às pessoas a reconhecerem o "cheiro da morte" por meio do estado em que se encontrava o corpo do morto. Cláudia Rodrigues apontou que "por trás desta vigilância estava a convicção de que o cheiro cadavérico denunciava a impureza do ar" (1997, p. 62).

Os debates levaram algumas décadas para que as autoridades legislarem a respeito da criação de cemitérios extramuros. Havia, também, a preocupação sobre essas mudanças de enterramentos, tendo em vista que o "lugar dos mortos" implicava em uma mudança, sobretudo, cultural funerária dos vivos.

Durante muito tempo a relação entre os vivos e os mortos foi marcada pela centralidade do sagrado. Uma das formas como essa centralidade se manifesta era no papel desempenhado pelas igrejas no enterramento dos mortos. Conforme assinalou João José Reis, "Ser enterrado na Igreja era também uma forma de não romper totalmente com o mundo dos vivos, inclusive para que estes, em suas orações, não esquecessem os que haviam partido. Os mortos se instalavam nos mesmos templos que tinham frequentado ao longo da vida" (1991, p. 171).

Dessa forma, e retornando ao Decreto de Rodrigo da Fonseca Magalhães, de 1828, o 14º artigo tratava justamente sobre o poder cedido aos policiais de cemitérios, como autoridades competentes para vigiar e punir àqueles que desobedecessem as ordens de sepultamento em cemitérios extramuros, pois segundo o "Art. 14.º São mantidas todas as disposições legislativas e regulamentares, e usos locaes, no que respeita a funeraes, enterros, e sepulturas: á authoridade administrativa local compete a policia dos Cemiterios, e vigiar que se cumpram as leis, regulamentos, e usos relativos a esta matéria" (DECRETO, 1835, p. 326).

O primeiro cemitério construído na província do Rio Grande do Norte foi o cemitério de Natal, onde atualmente é localizado no bairro do Alecrim. A medida que as doenças foram tomando conta da região, a prática dos enterramentos em templos religiosos foram postos em advertência. Tinha a necessidade da construção de um cemitério distante da cidade. Dessa forma, os enterramentos passaram a ser extramuros, pois as acomodações dos corpos mortos, das vítimas de pestes, mostravam-se como ameaças à população. No entanto, algumas pessoas se recusavam a serem enterradas fora dos templos religiosos. Além do estranhamento, havia, diante da fé religiosa, que essa era uma forma de se afastar dos céus (REIS, 1991; RODRIGUES, 1997; SANTOS, 2011).

A efetuação da construção do primeiro cemitério da província do Rio Grande do Norte se deu no ano de 1856, período em que os antigos locais estavam lotados de corpos. Mais precisamente em "11 de abril de 1856 foi inaugurado o Cemitério Público do Alecrim", tendo o primeiro enterramento, em seu solo, no dia 5 de maio de 1856 (TAVARES, 2016, p. 112).

Tomando Jardim como recorte espacial da referente pesquisa, foi observada a construção do cemitério em terreno doado à Paróquia por Antônio de Azevedo Maia (3º) e sua esposa Úrsula Leite de Oliveira. Antônio Maia, juntamente com parte da população, foi

responsável pela construção do cemitério. A bênção litúrgica do cemitério aconteceu em 12 de março de 1858, com o Vigário Francisco Justino Pereira de Brito, como está escrito da seguinte forma no Livro de Tombo Nº 1, que se encontra na Paróquia de Nossa Senhora da Conceição:

> O cemitério desta Povoação foi construido as esperanças do Pôvo da Freguesia, pelo qual promovi subscrissão para este fim e pertence á Fabrica da Matriz, por ter sido a mente dos subscritores. Foi elle bento sobremente (?) por mim aos 12 de Março do presente anno com a assistencia de seis sacerdotes, e de inumero pôvo. Doque para constar faço esta Nota, em que me agsigno. Conceição do Azevêdo – 15 de abril de 1858. O Vigrº Visiº – Francisco Justino Pereira de Brito (LIVRO DE TOMBO, 1858, s/p).

Dessa forma, nota-se que a presença da população foi um fator importante para a construção do cemitério, não descartando completamente a recusa pelo novo lugar de enterramento. Essa descrição faz pensar a respeito da participação da população e da Igreja na construção de espaços necessários para um melhor desenvolvimento municipal, tendo em vista que a saúde da população se encontrava em estado de calamidade, em função das doenças. Segundo José Murilo de Carvalho,

> Com os direitos civis e políticos tão precários, seria difícil falar de direitos sociais. A assistência social estava quase exclusivamente nas mãos de associações particulares. Ainda sobreviviam muitas irmandades religiosas oriundas da época colonial que oferecia aos seus membros apoio para tratamento de saúde, auxílio funerário, empréstimos, e mesmo pensões para viúvas e filhos. (...) Mencionem-se, ainda, as santas casas de misericórdia, instituições privadas de caridade voltadas para o atendimento aos pobres (CARVALHO, 2011, p. 61).

Havia ajudas feitas à comunidade por meio do Vigário Francisco Justino Pereira de Brito, que ficou sendo responsável pela administração religiosa entre os anos de 1856 a 1871, como primeiro vigário da Paróquia de Nossa Senhora da Conceição. A influência do Vigário Francisco Justino sobre a população pode ser observada por fatores políticos, uma vez que o mesmo "foi deputado estadual no período Imperial de 1860 a 1861 e de 1868 a 1869" (AZEVEDO, 1988, p. 33).

Com a imposição do governo para criação e instalação dos cemitérios extramuros em toda região do Brasil, a partir da segunda metade do século XIX, houve a necessidade da doação de terrenos e edifícios para a construção de cemitérios e enfermarias à margem

dos centros urbanos. No entanto, em Jardim isso não foi observado. Ficou a cargo de a população construir o cemitério público por meio de doação do terreno, assim como a casa de caridade, servindo por muito tempo como centro de apoio para resgate e cura de uma parcela dos doentes.

Esses fatores citados podem mostrar o reflexo da desvalorização por parte dos representantes públicos provincial, frente às regiões e municípios sertanejos. Havia o conhecimento a respeito dessas regiões, no entanto, as ajudas eram bem mais precárias que o normal. Em 1862, o presidente da Província do Rio Grande do Norte, Pedro Leão Veloso, em seu relatório mostrava que os cemitérios careciam de regulamentos e que a ajuda deveria ser feita o quanto antes.

O século XIX passou a se destacar como um momento modernizador. Os cemitérios foram frutos dessa modernização, que tomou os mais diversos espaços do país. Pensar em uma população sem recursos necessários para a construção do cemitério, mas ver o empenho desta mostrou-se interessante, diante de um fator que mudava completamente os aspectos culturais, religiosos e espaciais. A contribuição de uma parcela da população para a construção do cemitério reflete na preocupação desta diante das batalhas contra doenças e os caminhos para o progresso. A luta pelo progresso e a contribuição dos médicos higienistas, desde o século XVIII, surtiram resultados significativos em uma vila sertaneja, como a Vila de Jardim.

A figura da Igreja era importante nessa construção civil e cultural, tendo em vista a escolha de sepultamento feita pelos vigários. Segundo Nilton Azevedo, "nenhum padre foi sepultado na Igreja Matriz" (Ibidem, 1988, p. 37). Contudo, o vigário de maior relevância que deu à época foi Francisco Justino, que esteve presente na benção litúrgica do cemitério e foi um importante contribuinte na construção da casa de caridade que teve em Jardim.

A figura do vigário como homem consagrado e respeitado pela população fez pensar sua história reconhecida até os dias atuais, diante da representação de sua figura enquanto pessoa pública. Além da descrição do lugar de sepultamento ter se dado no cemitério, existiu a vontade de fazê-lo próximo à capela do cemitério, simbolizando o lugar sagrado. Há uma simbologia do lugar sagrado, fazendo menção à hierarquia social imposta dentro das igrejas, como foi abordado por Ariès (1989) e Reis (1991). No Seridó, esse processo do lugar de enterramento pode ser observado por Macêdo, quanto aos espaços

simbólicos dentro das igrejas que se povoavam "de cadáveres, sendo esquadrinhados por uma cartografia que muito dizia do lugar social do defunto" (MACÊDO, 2011, p. 13).

Esse aspecto transferiu da capela ao cemitério a simbologia do lugar sagrado, a estrutura de valorização do espaço interno cemiterial. O espaço interno do cemitério extramuros foi aclamado de valores condizentes com a estrutura social das pessoas. Refletindo, até a corrente data, em Jardim do Seridó, o poder aquisitivo que tinha o morto. Trata-se de deslocamentos geográficos. Enquanto na igreja o poder aquisitivo e social era visto por meio das sepulturas próximas do altar, no cemitério isso pode ser observado quanto aos túmulos que se encontram em uma aproximação significativa da capela.

Essa mudança do espaço de enterramento gerou diversas discussões e, posteriormente, estudos a respeito das mudanças culturais de morte e morrer. Tendo em vista os discursos higienistas do século XIX, o lugar de enterramento feito no interior das igrejas, representava um sinal de perigo à saúde pública, pois esse espaço, a princípio religioso, também servia para encontros sociais e políticos. Por meio das análises feitas até então, os discursos da modernidade, motivados pelos estudos da teoria higienista, foram questões iniciais que levaram à construção de leis e decretos, normalizando a importância da construção desses cemitérios extramuros. Como bem mostrou João José Reis, os surtos epidêmicos, sobretudo da cólera, que atingiram e vitimaram parte da população brasileira, constituíram reflexões importantes a respeito da construção dos cemitérios, a partir de 1851 (REIS, 1991).

Considerações finais

Foi possível observar que o advento das teorias higienistas surtiu efeito em grande parte do país, no entanto, era pensado de forma separada as prioridades dadas às questões de ordem civil e social. Os pobres e sertanejos ocupavam o segundo lugar nos planos elaborados pela classe intelectual da época. A princípio, a prioridade era curar os brancos da "alta sociedade", fazendo distinção de cor, classe e região. Com o passar do tempo, foi sendo observado que havia a necessidade de ampliar seus métodos para que houvesse a devida providência em todo o Brasil.

Em meio a discursos e práticas, a Vila do Jardim se mostrou independente sobre as providências que deveriam ser tomadas. A população trabalhou em conjunto para a

construção do cemitério público. Mesmo os discursos e falas de presidentes da província representando cautela, a análise documental dos dados de Jardim mostrou outros resultados. Comparando o olhar disciplinar, esse poderia ser um fator de menor importância, frente à capital que era Natal. Não se sabe ao certo como eram feitos os levantamentos de dados, o que foi possível notar é que os números entre o município em conjunto com os relatórios e falas não são compatíveis.

Por meio desse olhar, e pensando os fatores a respeito da morte e do morrer, viabilizaram-se as medidas necessárias para as condições de salubridade, assim como a compreensão a respeito da construção dos cemitérios. O novo espaço da morte, na segunda metade do século XIX, fez pensar um contexto histórico, político, social e cultural resultante de décadas de estudo. O conhecimento a respeito de doenças que levaram à morte um considerável número da população resultou na reflexão diante de falas e relatórios de presidentes de províncias, responsáveis por tomar soluções a respeito das doenças, principais motivos relacionados à construção dos cemitérios.

Por essa análise, percebe-se a valorização que existe no imaginário humano a respeito do enterramento feito na cidade em que por muito tempo viveu, onde se considera natural. A significação sobre o solo do cemitério foi sendo desenhada na cultura aos poucos, resultando na percepção da importância desses cemitérios para saúde pública.

Em outras palavras, não há negociações entre a população e os líderes políticos quanto à imposição de medidas para a sociedade. Essa percepção foi possível quando se buscou entender como os cemitérios surgiram com o período da modernidade e como Jardim, enquanto cidade do interior foi afetada por essas mudanças.

Por esse motivo, a Vila do Jardim, na segunda metade do século XIX, serviu de recorte espacial para se entender como os discursos da modernidade adentraram o sertão do Seridó. Juntamente a isso, foi pensado sobre as epidemias que vitimaram a população regional e como esse acontecimento serviu para a comprovação dos discursos higienistas da época.

Fontes

COLLECÇÃO de Leis e outros documentos officiais publicados desde 15 de Agosto de 1834 até 31 de Dezembro de 1835. Quarta Série. Lisboa: Imprensa Nacional, 1837. Disponível em: http://net.fd.ul.pt/legis/1835.htm#. Acesso: 07/08/2019.

RIO GRANDE DO NORTE, Vice-Presidente (1850; Wanderley). Relatório do Vice-Presidente de Província do Rio Grande do Norte João Carlos Wanderley à Assembléia Legislativa Provincial no ano de 1850. Pernambuco: Typographia. de M. F. de Faria, 1851.

RIO GRANDE DO NORTE. Presidente (1851; Cunha). Fala do Presidente da Província do Rio Grande do Norte José Joaquim da Cunha dirigida à Assembléia Legislativa Provincial no ano de 1851. Pernambuco: Typographia. de M. F. de Faria, 1851.

RIO GRANDE DO NORTE, Presidente (1855; Passos). Fala do Presidente da Província do Rio Grande do Norte Antonio Bernardo de Passos dirigido à Assembléia Legislativa Provincial no ano de 1855. Pernambuco: Typ. de M.F. de Faria, 1855.

RIO GRANDE DO NORTE, Presidente (1856; Passos). Relatório do Presidente de Província do Rio Grande do Norte Antonio Bernardo de Passos a Assembléia Legislativa Provincial no ano de 1856. Pernambuco: Typ. de M.F. de Faria, 1856.

RIO GRANDE DO NORTE, Presidente (1862; Velloso). Relatório do Presidente de Província do Rio Grande do Norte o Commendador Pedro Leão Velloso a Assembléia Legislativa Provincial no ano de 1862. Maceió: Typ. doDiario do Commercio, 1862.

Arquivo da Câmara Municipal de Jardim do Seridó

LIVRO de Acta. **Votantes do Município de Jardim do Seridó**. Livro n. 10. Jardim do Seridó, 1859. Manuscrito.

LIVRO de Decretos e Leis da Intendência Municipal Jardim do Seridó. Jardim do Seridó, 1875. Manuscrito.

QUALIFICAÇÃO dos votantes do Município. Livro n. 1. Jardim do Seridó, 1856-1866. Manuscrito.

JARDIM DO SERIDÓ (RN). Paróquia de Nossa Senhora da Conceição de Jardim do Seridó. **Segundo Livro de Registros de Óbito da Paróquia de Jardim do Seridó**. Registros em: 1916-1926.

LIVRO de Acta. Livro n. 1. Paróquia de Nossa Senhora da Conceição, Jardim do Seridó, 1857-1903.

LIVRO de Tombo. Livro n. 1. Paróquia de Nossa Senhora da Conceição, Jardim do Seridó, 1857-1924. Manuscrito.

Referências

ARIÈS, Philippe. **Sobre a história da morte no Ocidente desde a Idade Média**. Lisboa: Teorema, 1989.

ASSMANN, Aleida. **Espaços da recordação**: formas e transformações da memória cultural. Campinas: Unicamp, 2011.

AZEVEDO, José Nilton de. **Um passo a mais na história de Jardim do Seridó**. Brasília: Centro Gráfico do Senado Federal, 1988.

CARVALHO, José Murilo de. **Cidadania no Brasil**: o longo caminho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

CHERNOVIZ, Pedro Luiz Napoleão. **Diccionario de medicina popular e das scienciasaccessorias**. Paris: A. Roger & F. Chernoviz, 1890.

D'AZYR, Félix Vicq**. Ensaio sobre os perigos das sepulturas dentro das cidades e nos seus contornos**. Rio de Janeiro: Impressão Régia, 1812. Disponível em: https://archive.org/details/b29339479/page/n1. Acesso em: 08/08/2019.

BARROSO, Gustavo. Vida e história da palavra sertão. **O Cruzeiro**, Rio de Janeiro, 12 jul. 1952.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. São Paulo: Loyola, 1996. MACÊDO, Muirakytan Kennedy de. Vivos e mortos na ribeira do Seridó, capitania do Rio Grande do Norte. In:SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 26.,2011, São Paulo. **Anais [**...]. São Paulo: ANPUH, 2011. v. 1. p. 1-16.

MACÊDO, Muirakytan Kennedy de. **A penúltima versão do Seridó**: uma história do regionalismo seridoense. Natal: EDUFRN, 2012.
MILNER, Guilherme Nogueira. **Às armas, mulheres!** A influência médico-jurídica na construção dos cemitérios românticos portugueses e a revolta da Maria da Fonte. Trabalho apresentado no Seminário dos Alunos de Pós-Graduação do Instituto de Letras da UFF, Niterói: Instituto de Letras da UFF, 2017. v. 1. p. 297-306.

MULINACCI, Roberto. Um deserto cheio de lugares: topografias literárias do sertão. In: ÁVILA, Myriam; CURY, Maria Zilda; RAVETTI, Graciella (org.). **Topografias das culturas**: representação, espaço e memória. Belo Horizonte: UFMG, 2009.

MUNIZ, Paulo Henrique. O estudo da morte e suas representações socioculturais**,** simbólicas e espaciais.**Varia Scientia:** revista multidisciplinar da Unioeste, v. 06, n. 12, p. 159-169, 2006.

PIMENTEL, António José de Mesquita. **Cartilha ou compêndio da Doutrina Cristã ordenado por perguntas e respostas.** 17.ed. Porto: LivrariaChardron, de Lélo& Irmão, 1871.

REIS, João José. **A morte é uma festa**: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

RODRIGUES, Cláudia. **Lugares dos mortos na cidade dos vivos**: tradições e transformações fúnebres no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura/ Divisão de Editoração, 1997.

SANTOS, Alcineia Rodrigues dos.**Processo de dessacralização da morte e a instalação de cemitérios no Seridó, séculos XIX e XX**. 2011. 301 f. Tese (Doutorado em História)-Faculdade de História. Universidade Federal de Goiás, Goiânia,GO, 2011.

SCHAMA, Simon. **Paisagem e memória**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996

SIAL, Vanessa Viviane de Castro. **Das igrejas ao cemitério**: políticas públicas sobre a morte no Recife do século XIX. 2005. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, São Paulo,SP, 2005.

SIMPÓSIO TEMÁTICO 04

História e Espacialidades no Mundo Antigo

Para além de Medinet Habu: uma análise dos documentos essenciais para o estudo do reinado de Ramessés III

Me. Arthur Rodrigues Fabrício[1]

Após a morte do faraó Sethnakht (1190 – 1188 a.C.), fundador da XX dinastia, Ramessés III (1187 – 1157 a.C.), seu filho, é coroado rei do Alto e Baixo Egito, assumindo o controle de um país que ainda se recuperava do turbulento fim da dinastia anterior. Com o início do seu reinado, começa também o planejamento da disposição perpétua de uma memória de si, centralizada, principalmente, na elaboração do seu próprio complexo de culto real, cuja construção possivelmente começou por volta do quarto ano de seu governo[2]. Esta tradição, iniciada ainda no Reino Médio pelo faraó Mentuhotep II (2009 – 1959[+16] a.C.) – que erigiu para si um misto de tumba e templo escavado na montanha de Deir el-Bahari – torna-se o padrão almejado durante o Reino Novo para a maioria dos reis egípcios com reinados estáveis[3] sendo um importante espaço para a apresentação pública do rei enquanto "um tipo ideal"[4].

A própria história e desenvolvimento da cidade de Tebas (imagem 1) se confunde com as dinâmicas de construção e alteração deste tipo de monumento ao longo do tempo, afinal Mentuhotep II constrói o templo supracitado no contexto da reunificação egípcia que marca o início do Reino Médio, adotando Tebas, pela primeira vez, enquanto capital do Egito. Parte integrante da elite local, não é apenas com objetivo de exercer um melhor controle e supervisão sobre nomarcas e oficiais, como afirma Callender[5] que Mentuhotep II escolhe Tebas enquanto capital. Havia naquela cidade toda uma estrutura societal composta por uma poderosa e influente elite que demandava, igualmente, uma atenção

---

[1] Graduado (modalidade Licenciatura) e Mestre em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Atualmente está vinculado ao Programa de Pós-Graduação em História/UFRN, onde desenvolve pesquisa de doutorado sob a orientação da Profª Dra. Marcia Severina Vasques. Para contato: arthurr.fabricio@gmail.com. Link para currículo na plataforma lattes: http://lattes.cnpq.br/6278772372915459.

[2] KITCHEN, Kenneth A. Ramesses III and the Ramesside Period. In: CLINE, Eric H; O'CONNOR, David. **Ramesses III: The Life and Times of Egypt's Last Hero**. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2012, p. 14-15.

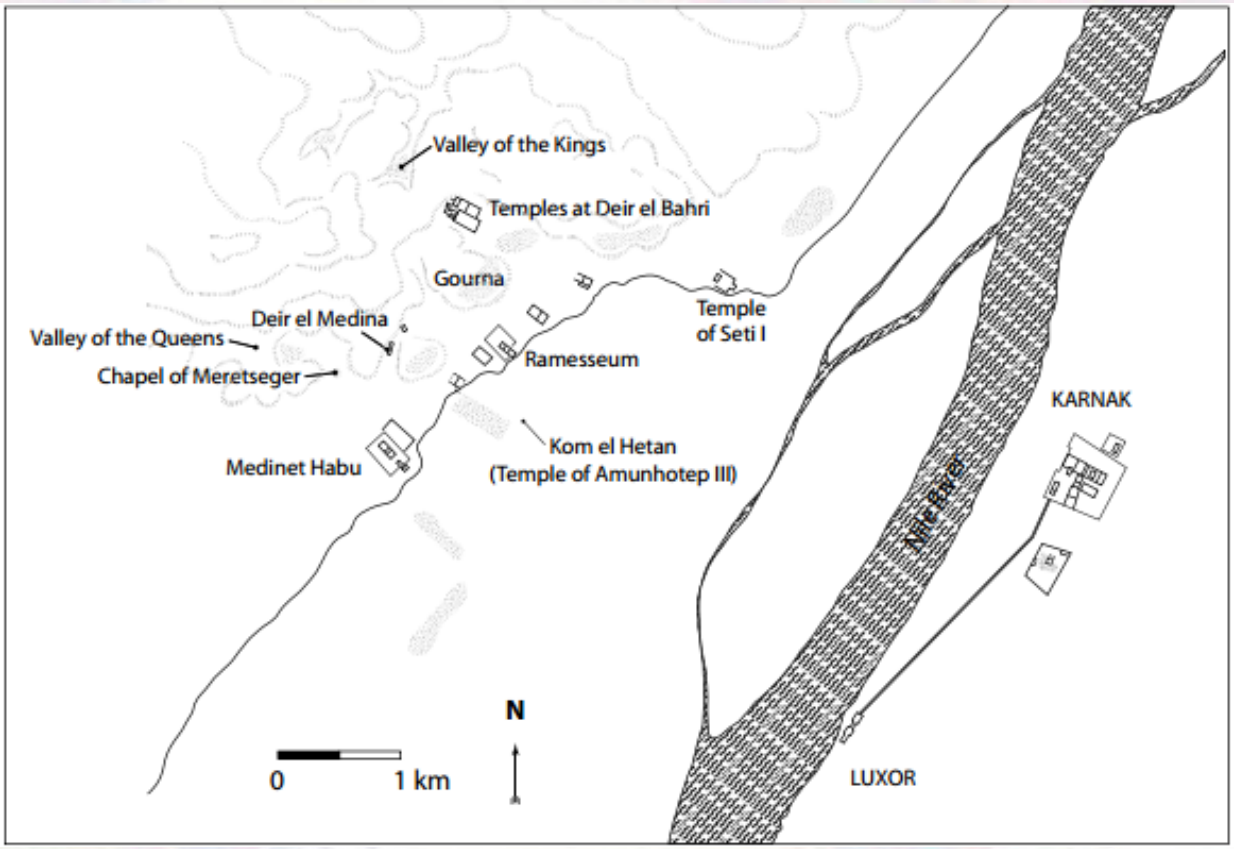
[3] WILKINSON, Richard H. **The Complete Temples of Ancient Egypt**. London: Thames & Hudson, 2000, p. 180.

[4] HORNUNG, Erik. O Rei. In: DONADONI, Sergio. (org.) **O Homem Egípcio**. Lisboa: Editorial Presença, 1994, p. 243.

[5] CALLENDER, Gae. The Middle Kingdom Renaissance (c.2055-1650 BC). In: SHAW, Ian (org.). **The Oxford History of Ancient Egypt**. Oxford: Oxford University Press, 2000, p. 152.

diferenciada, com uma apresentação pública arrojada em termos de memória, poder e propaganda. É neste contexto que Tebas passa a ser capital do Egito novamente durante a retomada do país do controle hicso, no advento do Reino Novo e da XVIII dinastia e, mesmo quando não era oficialmente capital, como durante o governo de Ramessés III, que oficialmente geria o Egito a partir da capital no Delta fundada por Ramessés II em meados de seu reinado, Pi-Ramessés, continuou sendo a capital religiosa, tendo em vista a proeminência do deus Âmon – principal divindade dinástica durante o Reino Novo - e da complexa estrutura templária e sacerdotal que se desenvolve ao redor desta divindade, bem como da tradição de enterrar reis e rainhas na montanha em Deir el-Bahari em suntuosas tumbas escavadas no que conhecemos hoje enquanto Vale dos Reis e Vale das Rainhas.

IMAGEM 1 – A região tebana e seus templos[6]



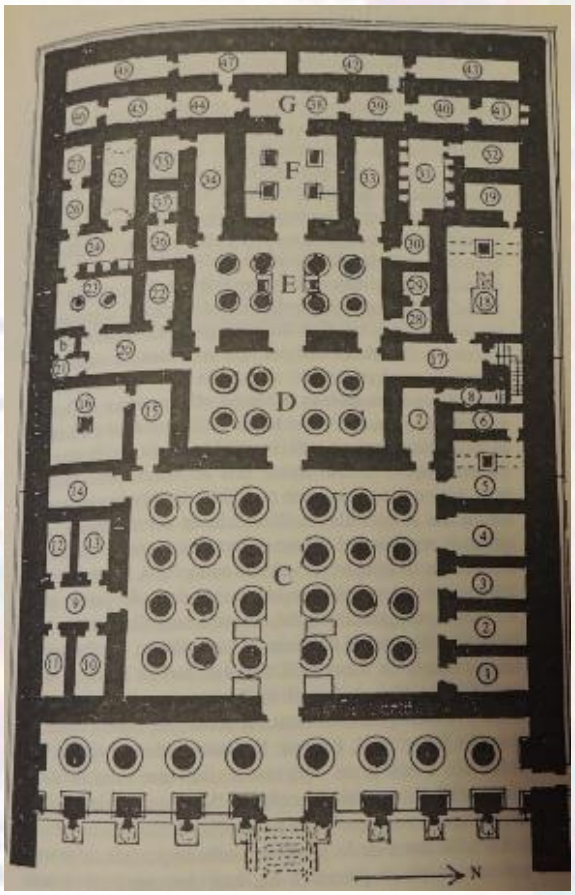
Durante o Reino Novo os templos construídos por cada faraó no oeste de Tebas tornaram-se cada vez mais complexos e únicos, embora sigam, conforme afirmou Ciro

[6] TEETER, Emily. **Religion and Ritual in Ancient Egypt**. Cambridge: Cambridge University Press, 2011, p. xx.

Flamarion Cardoso (2012), um modelo de "templo axial[7] posterior"[8], composto por estruturas básicas, como "pilono ou grande pórtico, pátio aberto, sala hipóstila, sala das oferendas, santuário da barca divina, santo dos santos onde reside o deus [...] (estando) no interior de um terreno delimitado por um muro alto de tijolos"[9].

O complexo de culto real de Ramessés III, em Medinet Habu não foge a esse padrão (imagem 2). É composto por dois pilonos que dão acesso subsequente a dois pátios abertos; o segundo pátio, por sua vez, leva a colunada sala hipóstila (C), que demarca o início do santuário interno, das salas de oferendas, das barcas divinas, e do *sancto sanctorum* (G).

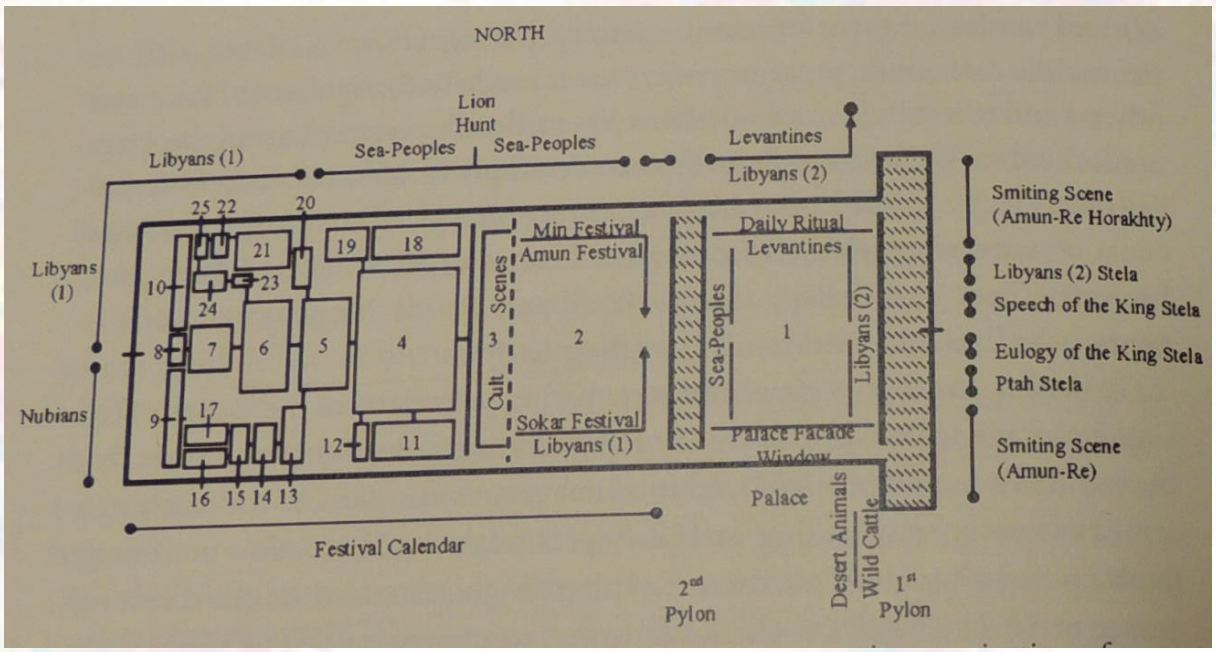
IMAGEM 2 - Santuário interno do templo de Ramessés III com numeração para identificação dos distintos espaços[10]



[7] O termo axial se refere ao sentido do templo, de leste a oeste, com sua entrada posta do lado leste. Todos os templos deste padrão seguiam esta orientação espacial.
[8] CARDOSO, Ciro F. S. Construção de Monumentos Régios e Simbolização do espaço no antigo Egito (Reino Novo, séculos XVI-XI a.C.). **Revista Mundo Antigo** (NEHMAAT-UFF/PUCG), Campos dos Goytacazes (RJ), ano 1, v.1, nº1, p. 29-54, Junho, 2012, p. 34.
[9] Ibid., p. 34.
[10] GRANDET, Pierre. **Ramsès III:** Histoire d'um règne. Paris: Éditions Pygmalion, 1993, p. 125.

Muito inspirado pelo próprio templo de Ramessés II, a quem Ramessés III admirava, conforme destacado por Grandet[11], Kitchen[12] e O'Connor[13], o templo de Medinet Habu foi decorado em suas paredes externas – e aqui consideramos enquanto externas tanto as paredes que circundam a estrutura, quanto as paredes dos dois pilonos e dos dois primeiros pátios – por narrativas visuais e escritas com enfoque central na atuação bélica e comemorativa do faraó. Sendo assim, destacamos (imagem 3) os painéis com a narrativa de uma possível campanha contra os núbios antes do ano 5 de seu reinado; aqueles relativos a contendas contra líbios nos anos 5 e 11; painéis contendo registros da guerra contra os *povos do mar*, no ano 8*;* registros dos festivais de Sokar, Âmon e Min – no segundo pátio -; um calendário de festividades, na parede sul exterior, além dos grandes textos, como a Grande Inscrição do Ano 5, do ano 8 e o registro da guerra contra os líbios do ano 11.

IMAGEM 3 – Organização do programa decorativo do templo de Ramessés III, em Medinet Habu[14]



[11] GRANDET, op. cit., p. 60.
[12] KITCHEN, op. cit., p. 18.
[13] O'CONNOR, David. The Mortuary Temples of Ramesses III at Medinet Habu. In: CLINE, Eric H; O'CONNOR, David. **Ramesses III: The Life and Times of Egypt's Last Hero**. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2012, p. 224-225.
[14] O'CONNOR, op. cit., p. 258.

Todas estas considerações sobre a importância do templo de Ramessés III, em Medinet Habu, servem para destacar a riqueza e variedade da documentação que dispomos, a partir deste recinto, para tratar do complexo reinado do terceiro Ramessés. No entanto, estas fontes só no levam até certo ponto. Ponto este bastante inicial – que aborda aproximadamente a primeira década de seu reino - e parte de um mesmo conjunto retórico. Para pensar outros elementos deste momento da história egípcia dispomos de outras fontes tão importantes quanto, que falam muito sobre os momentos finais do reinado deste faraó. Propomos, então, brevemente examinar dois importantes documentos: o *Papiro de Greve de Turim* e o *Papiro Judicial de Turim*.

Comecemos tratando, então, da greve ocorrida.

A greve dos trabalhadores de Deir el-Medina do ano 29: fontes para seu estudo

Embora Edgerton, que publicou em 1951 *As Greves no Vigésimo Nono Ano de Ramessés III*[15] admita que, "como sempre na Egiptologia nós não sabemos quando nem como o problema começou"[16], sugere-se que as raízes estão nas grandes doações de terras feitas aos mais importantes templos de Heliópolis, Mênfis e Tebas – bem como outras instituições menores – que teria gerado um desequilíbrio entre o estado e, principalmente, o domínio de Âmon e conjunto sacerdotal: ao final do reino de Ramessés III um terço das terras cultiváveis era propriedade dos templos e destas três quartos pertenciam a Âmon de Tebas. Como afirma o egiptólogo holandês Jacobus Van Dijk, "uma perda geral do controle sobre as finanças do estado e crise econômica foram o resultado; os preços dos grãos dispararam e as rações mensais para os trabalhadores em Deir el-Medina [...] logo atrasaram [...]"[17], o que levou os trabalhadores a realizarem o que conhecemos, até então, como "as primeiras greves organizadas na história"[18].

[15] Trabalho entendido por Paul J. Frandsen enquanto o "estudo padrão do Papiro de Greve de Turim" (FRANDSEN, 1990, p. 166), mesmo em 1990, quando publica a sua própria tradução.
[16] EDGERTON, William F. The Strikes in Ramses III's Twenty-Ninth Year. **Journal of Near Eastern Studies**, Vol. 10, nº 3, pp. 137-145, Julho, 1951, p. 137.
[17] VAN DIJK, Jacobus. The Amarna Period and the Later New Kingdom (c.1352-1069 BC). In: SHAW, Ian. **The Oxford History of Ancient Egypt**. United States: Oxford University Press, 2000, p. 305-306.
[18] Ibid., p. 306.

Os registros que compõe a narrativa deste momento da história egípcia são frutos do trabalho do escriba Amennakht, que originalmente era um pintor ou desenhista até ser apontado "escriba da Tumba" pelo vizir To, no ano 16, iniciando uma geração de escribas em sua família que durou ao menos seis gerações, até a XXI dinastia[19]. Embora registrados pelas mãos de um escriba apontado pelo vizir, o conjunto documental que hoje chamamos de *Papiro de Greve de Turim* não é imediatamente reconhecido enquanto um registro administrativo do dia-a-dia de Deir el-Medina, como afirma Eyre, sendo melhor compreendido enquanto "uma coleção de relatórios semipessoais com o objetivo de documentar sua conduta oficial da melhor maneira possível durante esse período difícil, colocando as ações de outras pessoas em uma luz correspondentemente ruim"[20]. Esta visão positiva sobre si, quase propagandística, registrada por Amennankht foi primeiramente observada por Edgerton[21] e posteriormente corroborada por Frandsen, que, a partir da análise da documentação adicionou que

> Amennakht [...] parece ter sido um escriba honesto, capaz e influente que foi sempre muito leal a seus superiores e a sociedade. Ele devia seu trabalho ao vizir To e seus sentimentos de gratidão em relação a ele são bem documentados – ele até mesmo nomeou um de seus filhos em homenagem a To - [...]; Amennakht tinha o potencial e a oportunidade para 'filtrar' a realidade e então influenciar o curso dos eventos [...][22].

É precisamente este tipo de atitude que podemos observar no óstraco Berlim P. 10633, o primeiro registro a mencionar a reclamação dos trabalhadores:

> Ano 29, 2º Akhet, 21: neste dia, através do escriba Amennakht (veio) a reclamação dos trabalhadores, dizendo: "20 dias se passaram no mês, e nós não recebemos ainda nossas rações-grãos.". Ele foi até o templo de Djoserkheprure Meriamun (Horemheb), no Estado de Âmon, e de lá trouxeram 46 sacos de grãos. Eles foram dados a eles no 2º Akhet, 23. O vizir To foi promovido para ser Vizir do Sul e do Norte.[23]

---

[19] EYRE, Christopher J. Society, Economy, and Administrative Process in Late Ramesside Egypt. In: CLINE, Eric H; O'CONNOR, David. **Ramesses III: The Life and Times of Egypt's Last Hero**. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2012. p. 117.
[20] EYRE, op. cit., p. 120.
[21] EDGERTON, op. cit., p. 144-145.
[22] FRANDSEN, Paul J. Editing Reality: the Turin Strike Papyrus. In: ISRAELIT-GROLL, Sarah. **Studies in Egyptology**, vol. 1. Jerusalem: Magnes Press, 1990, p. 195-196.
[23] KITCHEN, Kenneth A. **Ramesside Inscriptions Volume V**: Translations. Oxford: Blackwell Publishing, 2008, p. 416-417.

A partir deste trecho duas coisas podemos destacar: quatro meses antes do início dos registros no próprio *Papiro de Greve de Turim* já havia uma situação de dificuldade emergindo, com um atraso de mais de 20 dias do pagamento daqueles trabalhadores. O escriba, então, parece ter utilizado de sua influência para resolver momentaneamente a situação, recorrendo aos estoques de grãos do templo de Horemheb para que fossem distribuídos dali a dois dias. Concomitantemente, registra a promoção de To, seu benfeitor, quem o havia colocado no posto de escriba, a vizir tanto do Alto, quanto do Baixo Egito, em uma – das várias - demonstrações que Eyre caracteriza enquanto "quase patrão-cliente [...] uma afirmação de relacionamento pessoal, lealdade e acesso"[24].

Quatro meses depois, no dia 10 do 2º mês do Peret, Amennakht realiza o primeiro registro no que viria a ser o *Papiro de Greve de Turim*:

> Ano 29, segundo mês do inverno, dia 10. Neste dia a equipe passou os cinco postos-de-guarda da Tumba[25] dizendo: 'Nós estamos com fome, pois 18 dias já se passaram neste mês'; e eles se sentaram no fundo do templo de Tutmés III. O escriba da tumba anexa, os dois capatazes, os (dois) representantes e os dois inspetores vieram e gritaram para eles: 'venham para dentro'. Eles fizeram grandes juramentos (dizendo): 'Por favor voltem, nós temos assuntos do Faraó'. Eles passaram o dia neste lugar e a noite na tumba.[26]

Este é o tom da quase totalidade do documento. Os trabalhadores, ao longo dos quatro meses de registros reclamam de suas situações precárias, da falta não somente de alimentos, como também de vestimentas e unguentos[27], realizando atos nos templos de Tutmés III[28], Ramessés II[29], Merneptah[30], Seti I[31] e do próprio Ramessés III[32]. São registrados também insinuações de possíveis roubos de tumbas, como a do trabalhador Mose, filho Aanakhte, que também pragueja contra o faraó e, assim, espera sua punição[33]. Ainda, registrou-se denúncias de depredação da tumba de Ramessés II, do roubo de um

[24] EYRE, op. cit., p. 118.
[25] Segundo Frandsen, a 'Tumba' era o termo que compreendia a tumba do faraó reinante e a organização laboral responsável por sua construção, me uma acepção que identifica a "comunidade de trabalhadores" (FRANDSEN, 1990, p. 168).
[26] EDGERTON, op. cit., p. 139 e FRANDSEN, op. cit., p. 168-171.
[27] Como no registro do segundo mês do inverno, dia 12: "[...] O panorama de fome e de sede nos levou a isto; não há vestimentas, não há unguentos, não há peixes, não há vegetais. Transmita ao Faraó, nosso bom senhor, sobre isto, e transmita ao vizir, nosso superior, para que nos sejam fornecidas provisões." (FRANDSEN, 1990, p. 178).
[28] EDGERTON, op. cit., p. 139 e 143 e FRANDSEN, op. cit., p. 168-171.
[29] EDGERTON, op. cit., p. 139 e 144 e FRANDSEN, op. cit., p. 177-178 e 193.
[30] EDGERTON, op. cit., p. 141 e FRANDSEN, op. cit., p. 192.
[31] EDGERTON, op. cit., p. 142.
[32] EDGERTON, op. cit., p. 143 e FRANDSEN, op. cit., p. 173.
[33] FRANDSEN, op. cit., p. 185-186.

boi marcado com o símbolo do templo de Ramessés II, o Ramesseum e do intercurso entre trabalhadores e três mulheres casadas[34].

Todos esses registros enriquecem nosso conhecimento acerca dos detalhes da vida dos trabalhadores, em uma documentação que pode muito bem ser utilizada para compor uma abordagem de 'história vista de baixo'. No entanto, como esta documentação pode auxiliar-nos a pensar a problemática do templo de Medinet Habu, de Ramessés III, enquanto centro de seu projeto de memória?

Brevemente, tendo em vista o caráter preambular deste texto, podemos apontar alguns importantes elementos. Em primeiro lugar, este tipo de documentação depõe contra a idealização do templo egípcio enquanto espaço sagrado, enclausurado e restrito: vemos em diversos registros o fluxo de trabalhadores grevistas acessando os templos, sob protestos dos superiores e do escriba Amennakht, ocupando até mesmo seu interior. Interior e exterior, aliás, que faz parte do nosso segundo ponto elencado: argumentamos em outros trabalhos[35] que a disposição arquitetônica do templo de Medinet Habu e o próprio programa decorativo deste poderiam delimitar uma área mais externa, voltada a memória do rei, de suas guerras e festivais, uma memória que pretendia-se cultural aos moldes daquela pensada por Jan Assmann[36], e uma área mais interna, exclusivamente destinada ao sagrado e às atividades cúlticas ali realizadas. Ora, não é a este tipo de relação que o escriba teria feito referência ao registrar no dia 10 do segundo mês de inverno, "Toda a equipe passou pelos cinco postos-de-guarda da Tumba. Eles alcançaram a *parte interna* do templo do Faraó [...]"[37].

Uma terceira questão interessante a se destacar é a forma como neste tipo de documentação que, pretensamente, registrava depoimentos e falas dos trabalhadores, estes adereçavam a Ramessés III, em espectros que variam do absoluto respeito, ao tratá-lo

---

[34] Ibid., p. 193-194.

[35] FABRICIO, Arthur Rodrigues. **O complexo de culto real de Ramessés III**: espaço e memória na XX Dinastia do Antigo Egito. 2016. 661f. Dissertação (Mestrado em História) - Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2016, p. 18.

[36] Aqui, nos referimos aos trabalhos de Jan Assmann em que o mesmo lança as bases teóricas para sua teoria de memória cultural, a saber ASSMANN, Jan. **Cultural memory and early civilization:** writing, remembrance, and political imagination. New York: Cambridge University Press, 2011.; _____. Communicative and Cultural Memory. In: ERLL, Astrid; NÜNNING, Ansgar (Org). **Cultural memory studies**: an international and interdisciplinary handbook. Berlin: Walter de Gruyter, 2008, p. 109-118.; _____. Collective Memory and Cultural Identity. **New German Critique**, Nº 65, Cultural History/Cultural Studies, 1995, p. 125-133.

[37] FRANDSEN, op. cit., p. 173.

enquanto 'meu bom senhor'[38], à admissão, como mencionamos acima, de praguejos contra o faraó - passando pela ocupação, mesmo que momentânea e movida pelo desespero, dos templos não somente do faraó reinante, mas de diversos outros. Outrossim, o faraó é visto por alguns, como pelo trabalhador Penanuke, que denunciou a depredação da tumba de Ramessés II e o roubo do gado do templo deste, enquanto a última instância que resolveria as situações delatadas, como aquele a quem realmente se recorre em último caso para garantir justiça[39].

Passemos agora para uma breve análise dos eventos e documentos relacionados a tentativa de *coup d'État* apelidada pelos egiptólogos de *Conspiração do Harém*.

A Conspiração do Harém: fontes para seu estudo

Em sua análise dos eventos relacionados, Grandet sintetiza o sentimento e o entendimento dos "historiadores do Antigo Egito"[40]. Para ele, *A Conspiração* teria sido:

> um complô nascido no harém real no extremo fim do reinado de Ramessés III, que supomos deveria ter o objetivo último, [...], de fazer ascender ao trono dos faraós outro pretendente que não seu herdeiro legítimo, e que, por vezes, pensa-se que tinha uma finalidade acessória ou efeito secundário (que) era pôr um fim abrupto aos dias do antigo soberano.[41]

Deste grande complô teriam feito parte diversos funcionários do alto escalão da corte de Ramessés III, como chefes de departamentos, copeiros reais, escribas, sacerdotes, chefes do tesouro real e comandantes do exército e da polícia, além da participação das mulheres do harém e dos funcionários vinculados aquele local, como superintendentes dos aposentos reais, escribas dos aposentos reais, inspetores do harém, entre outros funcionários em altas posições.

Assim como a documentação que registrou os ocorridos do contexto das greves do ano 29, tratam-se de papiros administrativos, com textos puramente escritos em bom hierático, "belamente escritos com letras entre 3 e 4 centímetros e 5 centímetros de

[38] Ibid., p. 178 e 193.
[39] Ibid., p. 194.
[40] GRANDET, Pierre. **Le Papyrus Harris I**. Volume 1. Cairo: Institut Français d'Archéologie Orientale, 2005, p. 107.
[41] Ibid., p. 107.

espaçamento entre as linhas horizontais"[42], como pontua Susan Redford – o que reforçaria o cuidado na produção e o caráter de importância deste documento -, mas de um estilo que flutua entre o judicial e o investigativo, envolvendo os diversos indivíduos acusados[43].

Os documentos que compreendem toda a narrativa conhecida estão fragmentados em vários papiros com estados de conservação diversos. São eles: o *Papiro Judicial de Turim* (atualmente no Museu Egípcio de Turim), o *Papiro Rollin* (Biblioteca Imperial de Paris), o *Papiro Lee* (British Museum), o *Rifaud I e II* (material original perdido; conhecemos as cópias do século XIX[44]) e o *Papiro Varzy* (Museu Municipal Auguste Grasset, em Varzy). De acordo com a suposição de alguns especialistas, estes papiros poderiam ter formado na Antiguidade um único documento com mais de cinco metros de comprimento por cinquenta centímetros de largura, com os registros dos julgamentos que ocorreram, de modo a sintetizar os resultados[45], mas podem ter sido propositalmente cortados em pedaços por ladrões de antiguidades, interessados em conseguir mais dinheiro com as vendas a colecionadores[46].

No mais longo e mais bem preservado destes documentos, O *Papiro Judicial de Turim*, somos informados que Ramessés III teria comissionado um grupo de doze notáveis funcionários para julgar "os abomináveis da terra"[47]. Já no início se estabelece uma velha polêmica há pouco superada por um novo estudo - em 2012 - da múmia de Ramessés III: o rei teria sido morto, ou não, durante o complô? Se ele está morto, seria Ramessés IV o promotor deste julgamento póstumo? As novas evidências, possibilitadas pelo estudo colaborativo de pesquisadores de diversas áreas, como antropologia, ciência forense, radiologia e genética, sugerem que Ramessés III foi morto por um corte na garganta que chegou a atingir vértebras da coluna cervical, danificando todos os órgãos e estruturas da região, como a traqueia, o esôfago e vasos sanguíneos, causando sua morte imediata[48]. A este fato, se juntam algumas outras evidências, como a retórica fala do rei:

---

[42] REDFORD, Susan. **The Harem Conspiracy**. DeKalb: Northern Illinois University Press, 2008, p. 3.
[43] Ibid., p. 3.
[44] Localizações baseadas em informações livres da internet e a partir de REDFORD, 2008, p. 3-5.
[45] Para mais detalhes conferir REDFORD, op. cit., p. 3 e SNAPE, Steven R. The Legacy of Ramesses III and the Libyan Ascendancy. In: CLINE, Eric H; O'CONNOR, David. **Ramesses III: The Life and Times of Egypt's Last Hero**. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2012, p. 412.
[46] REDFORD, op. cit., p. 4.
[47] KITCHEN, op. cit., p. 297.
[48] BMJ. Revisiting the harem conspiracy and death of Ramesses III: anthropological, forensic, radiological, and genetic study. **British Medical Journal**, London, vol. 345:e8268, p.1-9, dez., 2012, p. 39-40.

> Quanto a tudo que foi feito (em relação ao julgamento, que ele afirma não ter se envolvido), foram eles (a corte) que fizeram; (então) deixe tudo que eles fizeram estar em suas cabeças, enquanto eu estou salvaguardado e protegido para a eternidade, (assim) como eu estou entre os justos reis que estão diante de Âmon-Rê, Rei dos Deuses, e diante de Osíris, Governante do Eterno.[49]

Neste exemplo, e em diversos trechos do papiro Rifaud em que Ramessés III é descrito enquanto 'grande deus', denominação comum para faraós já falecidos[50], torna-se mais clara a condição do rei morto e de um julgamento pós-*mortem*, promovido por seu filho e herdeiro Ramessés IV. Sigamos com isto em mente.

Ainda no *Papiro Judiciário de Turim*, logo em seu começo, durante o registro da acusação e sentença do primeiro criminoso, ficamos sabendo, rapidamente, do que teria ocorrido, de onde a trama partiu e dos envolvidos, assim como temos a primeira menção da rainha Tiyi, mãe de Pentaweret, o príncipe que teria sido a opção dos conluiados para a sucessão do rei[51]:

> O grande criminoso, Peibakkamen, que fora o Chefe de um Departamento – ele foi trazido, porque ele esteve em conluio com Tiyi e as mulheres do harém. Ele fez causa comum com elas, ele começara a tomar suas mensagens ('palavras') para suas mães e seus irmãos que estavam lá, dizendo: "Incite as pessoas! Incite hostilidade!", para armar uma rebelião contra seu Senhor.
> Ele fora colocado ante os grandes oficiais do Tribunal de Exame; eles examinaram seus crimes e eles acharam que ele realmente os cometera. Seus crimes o prenderam; os oficiais que o examinaram fizeram sua punição recair sobre ele[52].

Alguns temas centrais se repetem ao longo da documentação. O fato de os acusados terem se aliado às 'mulheres do harém' é um deles, sendo a causa de várias condenações, assim como a falha em reportar eventos relacionados a conspiração, por parte dos funcionários do harém, causa da condenação de ao menos treze deles mencionados no *Papiro Judicial de Turim*[53].

---

[49] KITCHEN, op. cit., p. 297.
[50] KITCHEN, op. cit., p. 303-305.
[51] É valido supor, com base na documentação que chegou até nós, que no advento de sua morte, Ramessés III ainda não havia, oficialmente, adotado um sucessor, o que deu margem para o clamor de Pentaweret. Grandet chega a levantar a possibilidade de, analisando a múmia de Ramessés III, o rei estar severamente debilitado por uma avançada arteriosclerose que limitaria em demasia suas capacidades físicas e intelectuais (GRANDET, 2005, p. 116), o que teria promovido ainda mais a difícil situação.
[52] KITCHEN, op. cit., p. 298.
[53] Ibid., p. 298-301.

Duas outras situações merecem destaque neste curto trabalho. A primeira refere-se a presença de membros do exército na trama, como demonstra um dos trechos do papiro:

> O grande criminoso Binemwaset, que fora Comandante de Tropas de Kush. Ele fora trazido, devido à mensagem que sua irmã, que estava na comitiva do harém, enviara a ele, dizendo, "Incite as pessoas, organize oposição ('faça hostilidade') e venha organizar a rebelião contra seu Senhor".
> Ele fora colocado perante Qadendennu, Baa-mahir, Pa-iru-swunu e Thut-rekhnufer; eles o examinaram, eles o acharam culpado, e eles fizeram sua punição recair sobre ele[54].

Binemwaset, pseudônimo que significa *Mal-em-Tebas*, certamente não era seu nome correto, mas um adequado para o registro da gravidade de seus crime, cuja punição também seria o esquecimento que carregaria consigo enquanto marca para a além-vida[55]. O comandante das tropas de Kush não foi o único membro do exército a participar, havendo também registros da participação de um tal Pei-is, um general[56], Tayinakhe, um soldado das tropas[57] e mesmo de Nanayu, um chefe de polícia[58], deixando escancarada a extensão e complexidade da conspiração.

A segunda situação a que nos referimos é ao uso de magia na execução dos planos dos conspiradores. Um dos acusados presentes em uma das listas do *Papiro Judicial,* de nome Prakamenef, foi listado como um mago[59] que teria participado do conluio. Já os papiros Rollin e Lee, cujas conservações não nos permitem afirmar com certeza que Prakamenef seria o responsável, detalha o uso de magia:

> *Rollin:*
> Ele começou a preparar escritas mágicas para banir e confundir (pessoas), (e) a fazer alguns deuses de cera, e algumas pessoas para fazer com que os membros das pessoas ficassem fracos. Eles (escritas e figuras em cera) foram entregues a Peibakkamen [...] e para outros grandes criminosos.
> [...]
> Quando ele entendeu (que eles eram) crimes dignos de morte que ele cometera, então ele tirou a sua própria vida.[60]
> *Lee*:

[54] KITCHEN, op. cit., p. 300.
[55] GRANDET, 1993, p. 331.
[56] KITCHEN, op. cit., p. 300.
[57] Ibid., p. 301.
[58] Ibid., p. 302.
[59] Ao acusado mencionado, recorremos a GRANDET, 2005, p. 112 e a KITCHEN, 2008, p. 300.
[60] KITCHEN, op. cit., p. 302.

> Ele começou a produzir figuras de cera e escritos, para que eles fossem levados para dentro pelas mãos do agente (ou inspetor) Eli-ram, dispensando um grupo de sentinelas e enfeitiçando os outros; então, algumas mensagens foram levadas para dentro, e outras foram trazidas para fora.[61]

Estes trechos nos permitem entender melhor a dinâmica da conspiração e do acesso ao harém: as figuras eram produzidas no exterior e só então contrabandeadas para dentro, com a ajuda de altos funcionários do local, como o já citado, anteriormente, Peibakkamen, o primeiro criminoso listado no *Papiro Judicial de Turim*. Novamente, atestamos a participação de diversos estratos da sociedade: das mulheres do harém, a comandantes do exército, passando até mesmo por mágicos que, com a ajuda desses funcionários, teriam espalhado feitiços para facilitar a trama pensada pelos conspiradores.

Pensando na riqueza de informações que este tipo de fonte privilegia, possivelmente a extensão da conspiração em tantos grupos e funções sociais distintos seja o mais interessante quando a relacionamos com o templo de Ramessés III, em Medinet Habu. Afirmamos no começo deste tento que a cidade de Tebas – em que Ramessés III, inclusive estaria durante os eventos da conspiração, conjectura-se[62] - era composta por uma poderosa e influente elite que demandava uma atenção diferenciada e que o templo do faraó reinante poderia ser visto enquanto uma poderosa ferramenta de propagação memória, poder e legitimação. A existência de uma elite insatisfeita, composta por sacerdotes, altos funcionários e até mesmo importantes membros do exército e da polícia, reforçam este tipo de pensamento. Além disto, cabe-nos salientar que a XX dinastia havia começado a pouco: seu pai, e fundador deste novo momento da história egípcia, governara por três curtos anos, tendo o Egito saído também recentemente de uma situação de instabilidade durante o final da XIX dinastia[63]. Perguntamo-nos, então: Medinet Habu poderia ser não somente um templo, um edifício, mas um ato político em plena cidade de Tebas? Poderia Ramessés III, em defesa de seu direito ao trono e da continuidade de seu reinado, ter cuidadosamente planejado o grande projeto construtivo de seu governo enquanto uma demonstração de força e organização política para uma sociedade dividida?

---

[61] Ibid., p. 303.

[62] De acordo com Van Dijk (2000), o enredo da conspiração teria se originado no harém real em Pi-Ramessés, onde um dos funcionários mencionados na documentação judicial, Pairy, o escriba do harém, teria uma casa (p. 306). Em contraposição, Grandet e Redford argumentam por um desenrolar dos eventos em Tebas, local em que o rei estaria vivendo para a celebração de um festival em honra a sua coroação (GRANDET, 2005, p. 121; REDFORD, 2008, p. 92).

[63] Para saber mais, consultar VAN DIJK, 2000, p. 303-304 e KITCHEN, 2012, p. 2-3.

Considerações finais

Reconhecemos que nosso estudo sobre o complexo de culto real de Ramessés III, em Medinet Habu, e sobre a possibilidade deste compor um extenso projeto de memória do faraó, só nos levou até certo ponto da história do Egito Antigo e da XX dinastia. Havia uma necessidade inexorável de analisar outras fontes deste reinado para além do próprio templo, que pudessem nos prover de novos dados, novos indícios, acerca da continuidade do reinado do terceiro Ramessés.

Desta forma, por meio de uma breve análise destes três vastos conjuntos documentais por ora analisados – *O Papiro de Greve de Turim*, *o Papiro Judicial de Turim* e o *Papiro Harris I* – ficamos cientes de uma complexa greve de trabalhadores especializados, de suas queixas e estratégias – que atravessam e ultrapassam os limites do exterior e interior dos sacros templos - para contornar o grave problema que os assolava, bem como da atuação da máquina burocrática para resolver as demandas ali levantadas; igualmente, nos demos conta da complexa trama envolvendo os conspiradores que desejavam emplacar um novo sucessor para o trono do Egito, com um príncipe com menor clamor, Pentaweret: por meio da documentação, ficamos sabendo dos crimes e punições derivadas do julgamento organizado por Ramessés IV, que já se encontrava em plena disputa pelo poder e pela manutenção do seu próprio reinado.

As perguntas levantadas ao longo deste trabalho são de vital importância para entendermos não somente as dinâmicas sociais e memoriais imbuídas no complexo de culto real de Medinet Habu, mas que também permeavam a própria cidade de Tebas. Assim, devemos considerar este texto, fruto de nossa comunicação realizada na ocasião do *VIII Colóquio História e Espaços*, enquanto uma primeira aproximação a este conjunto variado e rico de documentos que ultrapassam os conteúdos presentes no próprio templo, dando-nos pistas sobre a situação de instabilidade socioeconômica que envolveu os anos finais do reinado de Ramessés III. À análise destas fontes, ainda podemos associar uma terceira: a do *Papiro Harris I*, o maior documento em rolo de papiro já encontrado no Egito, datado do final do reinado do terceiro Ramessés e que trata tanto de questões mais administrativas, como doações de recursos aos templos, quanto de realizações de seu reinado.

Deste modo, encerramos afirmando que todo este conjunto documental carece de uma análise mais aprofundada, que muito tem a nos oferecer, tanto em relação ao reinado de Ramessés III, quanto em relação a própria história do Egito Antigo.

SIMPÓSIO TEMÁTICO 05

Historiografia, espaço de memória e usos do passado

Quando as sombras ascendem: um histórico sobre a construção da cena musical black metal norueguesa (década de 1990)

João Guilherme Santos de Araújo Lopes[1]

Resumo

O presente trabalho tem por objetivo apresentar, de forma sucinta, uma análise a fim de compreender como a cena *Black Metal* norueguês, em meados da década de 1990, tornou-se uma espacialidade responsável por boa parte dos pilares influenciadores deste subgênero do *Heavy Metal* no âmbito musical e comportamental, bem como pela produção artística baseada no satanismo e outras vertentes ditas transgressoras, através de suas influências históricas. Tal trabalho partiu do pressuposto que a cena Black Metal norueguesa no período estudado se configura – além dos mais influentes dentre os variados subgêneros da musicalidade e cultura Heavy Metal – em um espaço com dimensões próprias, com suas próprias sociabilidades e (re)leituras materiais e simbólicas, como justificação de determinadas visões e contradições por aqueles que a comungavam.

Palavras-chave: Black Metal; Blasfêmia; Cena Musical; Noruega

Introdução

O presente trabalho busca trabalhar a espacialidade em um recorte temporal que permeia o início da década de 1990 – tendo como foco a cena black metal norueguesa, responsável por boa parte dos pilares influenciadores do subgênero, no âmbito musical e comportamental. Será um cenário marcado pela arte satânica e anticristã – que transborda as fronteiras da dita arte transgressora para práticas criminosas como incêndios intencionais em igrejas e assassinatos – e pelas aproximações entre ideias políticas radicais (envolvendo racismo e xenofobia) e antigas tradições culturais, onde determinadas práticas serão colocadas pela mídia e/ou por grupos opositores como uma provocação ao establishment daquele momento histórico, calcado no *Welfare State*. Cenário este marcado

[1] Mestrando em História e Espaços (PPGH/UFRN) – jghistoria084@gmail.com

por 'círculos fechados' como grupos de sociabilidade, com seus ritos, regras e pela produção independente de artefatos midiáticos como demo-tapes e fanzines[2].

O trabalho constitui-se, em um primeiro momento, sob um resgate histórico acerca do flerte entre satanismo e/ou ocultismo com gêneros musicais que viriam a influenciar variados artistas do rock n' roll e, posteriormente, do heavy metal, afim de demonstrar e analisar como se organizaram estes espaços onde tais temáticas floresceram e confluiriam como inspiração para outros lugares.

Em um segundo momento, partimos da análise das principais bandas da década de 1980 como formuladoras do metal dito agressivo e satânico, observando suas características, efeitos e rupturas que causaram nas cenas do heavy metal, bem como funciona suas produções naquelas espacialidades.

Em conclusão, analisamos como estas influencias acabaram por ser modeladores do ponto de vista musical e comportamental, bem como se organizava através de suas próprias influencias regionais e locais a cena black metal norueguesa tal como uma espacialidade única para aquele momento em que se iniciava a década de 1990.

Destroys minds and reaps souls: quando satã encontra o heavy metal

Ao longo da história da música no século XX, o rock 'n roll fora visto não apenas como simbolismo para rebeldias juvenis, mas como um estilo musical controverso, afrontador de moralistas, aliado e/ou personificado sob a efígie do satanismo. Utilizando-se da "imagem de Satanás" para associar a personificação da rebeldia, atrelava-se a tal música aos jovens que preferiam esse estilo de vida contestador. Como bem atesta Calvani, a associação do estilo musical ao satanismo foi presente durante a expansão desse estilo musical a partir das décadas de 1950-1960:

> O diabo, em todo caso, sempre foi considerado como o princípio de contestação da ordem, de desarticulação de uma sociedade, de desequilíbrio ou de degradação moral da mesma. A ele foram atribuídos os vícios – alcoolismo, jogos de azar, prazeres do corpo, atividade sexual extraconjugal, etc. O diabo é a personificação de tudo o que representa a oposição a um padrão tido como divino. A ele estão associadas à imagem

[2] Fanzines ou Zines são publicações voltadas a determinados estilos (musicais ou não) normalmente identificados e produzidos por indivíduos pertencentes a uma cena. Estas produções têm como características principais: a) são elaboradas de forma independente, com parcos recursos; b) são produzidas em tiragem limitada.

> de rebeldia, irreverência, ironia, falsidade, dissimulação, etc. Enfim, o diabo cumpre ainda a excelente função de bode-expiatório da sociedade: ele carrega nossos impulsos e é a causa final de nossos desequilíbrios. Não é de espantar que durante o contexto de pós-guerra e guerra fria anos [19]50 e 60, quando alguns setores jovens do primeiro mundo começam a questionar antigos valores morais e religiosos através do rock and roll, os grupos mais conservadores não hesitaram em qualificar como de inspiração demoníaca tais atos de rebeldia juvenil. O novo gênero musical serviu como luva para os questionamentos de muitos jovens desestruturados socialmente e que encontraram nas guitarras elétricas e baterias suas armas de contestação a um sistema rígido que não oferecia muitas oportunidades de sucesso senão o enquadramento e a submissão à lógica do sistema. E tal como acontecia na Idade Média quando após várias sessões de tortura física, psíquica e religiosa, algumas mulheres e homens "confessavam" ter feito pactos com o ser sinistro, alguns grupos aceitaram a provocação e incorporaram o substantivo "diabo" como fonte de inspiração para toda sua insatisfação social. (CALVANI, 2003, p. 114-115)

Aqui vemos o que o rock 'n roll sofreu tal como o *blues* sofria em suas origens, frequentemente atrelado as mais variadas perversidades ou desvios de conduta, muito mais que seu parente-musical próximo, o *jazz* – também acusado de ser potencialmente perigoso pela sua dança frenética que causava espanto aos brancos. O Blues representava uma ruptura com o *status quo* segregador da sociedade norte-americana das décadas pós-primeira guerra – colocando em suas letras os negros como protagonistas, em suas atividades diárias, expondo sentimentos, bem como era uma música que servia de contraponto ao *gospel* das igrejas; extremamente mundana, frenética, convidativa ao balanço corporal. O *blues*, resumidamente:

> [...] representou uma ruptura dentro de uma sociedade religiosa, racista e oligárquica como a que existia na época [...] não se sujeitava às restrições impostas, não trazia uma união, mas uma separação da ordem vigente. O blues não era divino, simbólico, agregador. O blues era a música do diabo. (ABAL; TROMBETTA, 2011, p. 6).

Tais gêneros musicais aqui apresentados até então são considerados baseamentos daqueles estilos que após a década de 1960 serão vistos como *persona non grata* nos mais diversos âmbitos da sociedade. Citamos aqui o caso da clássica banda inglesa de rock 'n roll *The Rolling Stones*. Na contramão dos conterrâneos do *The Beatles*, os *Stones* cultivavam uma imagem de ícones sexuais, quase como figuras satíricas, além de beberrões e propensos a qualquer comportamento visto como imoral. Não por acidente, os *Stones* começaram a explorar uma imagem de inspiração satânica, que culminou na promoção do oitavo álbum

da banda, *Their Satanic Majesties Request*[3]. O flerte com um imaginário satânico – e também com o ocultismo de outrora – acaba por contaminar diversas outras bandas do cenário inglês entre as décadas de 1960 e 1970, o que não apenas colabora com a pá de cal em cima do movimento *Flower Power*[4], mas para o surgimento de gêneros musicais mais ousados (e porque não dizer mais pesados, musical e liricamente falando) para o momento, como o heavy metal.

Não nos interessa no momento questionar qual (ou quais) banda fora a fundadora/base central do heavy metal, mas qual contribuiu para o desenvolvimento de novas dimensões sonoras quanto temáticas. Dessarte, Christe (2004) aponta que as contribuições vanguardistas recaem sobre duas bandas, em especial: *Led Zeppelin* e *Black Sabbath*.

No caso do Led Zeppelin, sua aceitabilidade e popularidade são bem maiores que o Black Sabbath, inclusive no tocante ao público considerado "não-metal". Não obstante, apesar da musicalidade da banda ser algo ímpar e inovador para época, aliando uma espécie de "proto-heavy metal" a elementos folclóricos, foi a mística e as ligações com o ocultismo que alavancou a popularidade da banda[5]. Como atestam Moynihan & Soderlind (2003, p. 3-4), as influencias do Led Zeppelin (através de seu guitarrista, Jimmy Page) vão além da exploração do folclore anglo-saxão ou da mythopoeia de J.R.R. Tolkien – vide *Misty Mountain Hop* e *The Battle of Evermore*[6] - e aqui temos o ocultismo thelemico de Aleister Crowley que passa a definir algumas direções artísticas da banda como do próprio Page.

'Respeitado ocultista inglês', Crowley foi um nome importante dentro do espaço teosófico-ocultista entre o fim do século XIX e início do século XX, tendo participado da The Hermetic Order of the Golden Dawn mas com a qual rompeu relações, tendo fundado sua própria ordem anos mais tarde: a Thelema[7]. Como observa King (1978), uma vida baseada em quebra de códigos morais estabelecidos juntamente aos ritos sexuais, invocações e pactos com entidades ditas infernais e uso de substancias alucinógenas como meio de alcançar novos horizontes dentro de sua ordem, conferiu a Crowley o título de "o homem mais perverso do mundo". Jimmy Page torna-se aficionado por tudo que estava

[3] Para mais, ver: BOOTH, Stanley. *Dance with the devil: The Rolling Stones and their times*
[4] Para mais, ver: KIRKPATRICK, Rob. *1969: The year everything changed.*
[5] Para mais, ver: MOYNIHAN, Michael; SODERLIND, Didrik. *Lords of Chaos: The Bloody Rise of Satanic Metal Underground.*
[6] Canções do quarto álbum da banda, intitulado *Led Zeppelin IV*.
[7] Para mais, ver: KING, Francis. *Modern ritual magic: the rise of western occultism*. 1989.

relacionado a Crowley – desde seus escritos até sua mansão, Boleskine House, a qual comprou e gastou considerável quantia na restauração (KING, 1978, p. 189). Tamanho entusiasmo refletiu-se não apenas na memorabilia de Crowley, mas na própria música e imagem celebrada por Page através da participação em trilhas sonoras além de toda uma simbologia encontrada nas artes dos álbuns *Led Zeppelin III* e *Led Zeppelin IV*. A influência de Crowley sobre os artistas pertencentes aos cenários do rock 'n roll/heavy metal é inegável. Além do Led Zeppelin, podemos citar as referências através de Ozzy Ozbourne (na devidamente intitulada Mr. Crowley[8]), Raul Seixas no tocante ao espaço rock 'n roll brasileiro ("*faz o que tu querer há de ser todo da lei*" era o principal lema da Thelema), a banda polonesa de death/black metal Behemoth (especialmente, a partir do álbum *Thelema .6*) e a banda sueca de metal sinfônico Therion (nome inspirado na alcunha mágica utilizada por Crowley: *To Mega Therion* ou "*A Grande Besta*").

No tocante ao Black Sabbath, se existe alguma dúvida sobre este ser o pilar do chamado heavy metal, deve-se considerar nula. Para Christe (2004), em um período de 1970 a 1978, o Black Sabbath pavimenta a estrada do gênero heavy metal, lançando a musicalidade rock 'n roll batidas de bateria e tons de baixo e guitarra mais pesados, aliado a uma estética lírica e imagética sombria, inspirada em contos literários e filmes de horror além do lugar onde a banda emergiu – região de Aston, Birmingham, que colaborava com seu clima natural e economicamente depressivo. Um dos pontos fortes para que se considere o Black Sabbath um dos "pais" do heavy metal seria o álbum de estréia da banda, *autointitulado*. Marcado musicalmente por uma atmosfera densa, onde sons de chuva e sinos badalando são contrastados com poderosos riffs em trítono distorcido do guitarrista Tony Iommi e pelos versos cantados por Ozzy Ozbourne:

"*Big black shape with eyes of fire / Telling people their desire / Satan's sitting there, he's smiling / Watches those flames get higher and higher*"[9].

Toda essa construção em volta de uma mística sombria era resultante das próprias experiências pessoais e do contexto histórico daquele momento. Em entrevista a *Seconds Magazine*[10], o baixista Gezzer Butler explica que mesmo tendo uma educação católica e quando garoto era quase um fanático religioso, vai demonstrar interesse – anos depois –

[8] Canção do segundo álbum do artista, intitulado *Blizzard of Ozz*.
[9] "*Uma grande forma negra com olhos de fogo / Dizendo as pessoas o seu desejo / Satã está sentando ali, ele sorri / Observa as chamas ficando cada vez mais altas*" (Black Sabbath, 1970, tradução feita pelo autor)
[10] *Seconds Magazine*, Edição 39, 1996.

em uma nova cultura que estava acontecendo, voltada a apreciação de revistas e livros sobre magia negra e afins, o que levou a se aprofundar mais no tema satanismo, chegando a pintar todo seu apartamento de preto e espalhando cruzes de cabeça para baixo nas paredes e pintando – ao seu modo – figuras do próprio satã.

Ainda neste contexto dos anos 1960-1970, outra banda emerge com temáticas semelhantes, porém acaba ficando relegada ao campo underground ou para aquele séquito de apreciadores que a consideram uma "banda para poucos". A banda em questão é a *Coven*. Formada no fim da década de 1960, na cidade de Chicago, EUA, conseguiu chamar certa atenção por sua aproximação com a temática satânica, devidamente explicitada no álbum *Witchcraft: destroys minds and reaps souls* (1969). Toda a arte do álbum explicita um convite ao ouvinte a participar de uma missa negra satânica – tendo os integrantes da banda como participantes e interlocutores, ao ponto da própria vocalista, Jinx Dawson, se apresentar como voluntária em uma espécie de mesa de sacrifício, despida de qualquer vestimenta, a fim de encenar de forma deveras convincente, como mostra a imagem logo abaixo (figura 1).

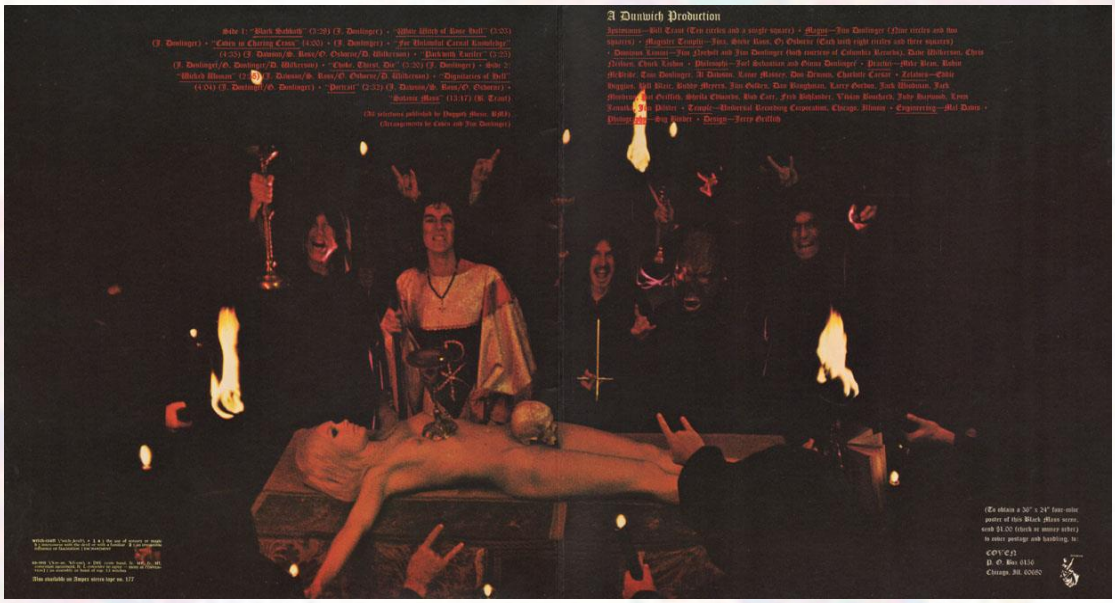


Figura 1: Encarte interno do disco "*Witchcraft: Destroy Minds and Reaps Souls*", da banda Coven. A imagem exibe os integrantes da banda juntos a alguns acólitos. Nota-se aqui, além da exibição do famoso "*Horns up*" ou "*chifres com a mão*" (característica das mais fortes por aqueles que comungam do cenário Heavy Metal), um certo festejo na confraternização diabólica, missa negra ou algo que o valha. Fonte: <http://www.mourningtheancient.com/tt61.htm>. Acesso em 15 ago 2018.

Desde a arte passando pelas letras (que incluem uma missa negra de 13 minutos como encerramento do álbum, devidamente intitulada de "*Satanic Mass*" – missa satânica) toda a estética da banda é um convite a apreciação das práticas ditas blasfemadoras. Percebe-se que aqui a banda *Coven* começa a atribuir sentidos, agindo como atores de uma cena que ainda engatinha, mas que colherá seus frutos nas vindouras décadas de 1980 e 1990. Através de sua estética lírica e imagética, a *Coven* pavimenta o cenário indispensável para que as cenas black metal das décadas seguintes floresçam, como bem atesta Albuquerque Jr (2008, p. 81): "o palco não pré-existe à cena, ele vem a ser palco no momento em que a encenação se põe sobre ele e o atualiza como tal".

Contudo, a própria gravadora da banda – Mercury Records – preferiu deixar o álbum alcançar o ostracismo, temendo reações contrárias e possíveis polêmicas, tamanha consternação provocada pela estética promulgada pela banda. O fim dos anos 1960 e início dos anos 1970 – em especial nos Estados Unidos da América – era terreno de forte ansiedade pública perante qualquer material que estivesse relacionado ao satanismo e ao ocultismo, em grande parte devido aos escabrosos assassinatos perpetrados pela família Manson. E como observa Jamie Ludwig, em um artigo para a NPR Music[11], a situação para a banda complicou mais ainda com as falsas conexões com Charles Manson, após este citado ser fotografado com uma cópia do álbum "Witchcraft" em uma loja em Los Angeles, ainda que a banda jamais tivesse encontros pessoais com o serial killer.

Interessante ressaltar que neste período eclode pelas mãos de Anton LaVey a chamada *Igreja de Satã*, bem como seus fundamentos devidamente inscritos em obras como a *Satanic Bible* e a publicação *Black Flame*. Não nos interessa no momento em debruçar-se de forma profunda sobre os fundamentos da religião fundada por LaVey, mas apenas atentar como essa "cultura da blasfêmia" – a partir de 1970 – torna-se cada vez mais forte e inspiradora nos espaços musicais-artísticos. Isso vai se tornar latente e deveras evidenciado em nosso próximo tópico, onde abordamos o surgimento da primeira onda do black metal.

[11] *Shocking omissions: Coven's 'Witchcraft Destroys Minds and Reaps Souls'*. NPR Music. 2017. <https://www.npr.org/2017/10/25/559501959/shocking-omissions-coven-s-witchcraft-destroy-minds-reaps-souls>. Acesso em 05 jun 2019.

Welcome to hell: a primeira onda do black metal

Para aqueles que faziam parte da cena norueguesa do black metal no início da década de 1990, boa parte das inspirações musicais e simbólicas eram oriundas de um cenário que emergiu – também – a partir dos anos 1980, formando um 'panteão metálico' de origens sociais, geográficas e culturais diversificadas. E antes de mais nada, é necessário aqui dissertar o que seriam estas 'ondas' que permeiam a cena black metal. Patterson (2013) alega que a divisão do black metal em duas ondas pode, em alguns momentos, ser um tanto enganosa pois pode levar o leitor a acreditar que tais ondas eram totalmente equidistantes. Para Patterson, a utilização do termo "ondas" para designar momentos temporais e espaciais da música black metal torna-se mais uma maneira conveniente de perceber as tipicidades das bandas dos anos 1980 e o movimento supostamente 'novo' que explodiu nos anos 1990 – supostamente pois algumas bandas que vão explodir em termos simbólicos e mercadológicos na cena norueguesa dos anos 90, como o Mayhem, já existiam desde os anos 80. Ainda segundo Patterson, longe de serem equidistantes, a dita primeira onda do black metal foi transformando-se suavemente na segunda onda – ainda que o fim da década de 1980 acarrete no fim desta primeira onda e a atenção repentina em cima da cena norueguesa nos idos noventistas, com proliferação de bandas, atenção midiática e certo sucesso comercial criasse uma percepção de uma cena inteiramente nova, que surge de forma repentina.

Como já fora exposto, esta cena da chamada primeira onda do black metal não estava relegada a um local específico, tal como a Noruega nos anos 90. Os grandes baluartes desta cena surgem em espaços geográficos tão distantes quanto diferentes do ponto de vista cultural em alguns pontos, mas por meio de uma rede de sociabilidade, acabam por dividir uma cultura única – que emerge desta rede – permeada por símbolos e signos que os integram pertencentes a uma comunidade imaginada.

Como demonstra Anderson (2008), as comunidades imaginadas acabam por formar vínculos muito próximos, onde seus participantes acabam por dividir símbolos e signos derivados de uma construção mais cultural que qualquer outra coisa e, que devido a estes pormenores, se integram e se reconhecem pertencentes a um espaço imaginado, ainda que estejam distantes ou jamais tenham se visto uma única vez. Como uma comunidade imaginada, tais práticas produzidas pelos sujeitos da cena norueguesa, por exemplo, não

são equidistantes de outras, como a inglesa ou brasileira – as práticas da cena seguem o mesmo capital subcultural baseado no status que se ganha devido ao conhecimento adquirido (como por exemplo, saber nomes de bandas de baixa popularidade e de onde elas são oriundas; a utilização de camisetas e compra de discos seguem certos rituais, onde quem adquire tais artefatos deve conhecer a fundo as determinantes produtivas dos materiais) de cenas dos mais variados subgêneros do heavy metal. Desta maneira, os próprios participantes – ou mesmo com aqueles de fora da cena, rechaçando-os ou não – dialogam, relacionam ou mesmo se imaginam, expostos nas mídias por estes produzidos. De fato, o espaço onde se insere esta primeira onda do black metal é deveras peculiar, pois seus considerados baluartes encontram-se em regiões distintas, mas possuem, praticamente, o mesmo peso musical e simbólico sobre as mais diversas cenas, em especial a norueguesa.

E quais seriam esses baluartes? A responsabilidade recai sobre as seguintes 'entidades', a saber: os dinamarqueses do *Mercyful Fate*, os ingleses do *Venom* e os suecos do *Bathory*.

Acerca do Mercyful Fate, é notório a causa-efeito que a banda exerce – até hoje – nos mais diversos subgêneros do heavy metal, contudo no que se refere ao black metal tais inspirações foram poderosas. Para Dolgar, ex-integrante da banda norueguesa de black metal Gehenna, o Mercyful Fate não parecia uma banda de black metal – de acordo com as definições musicais deste estilo hoje em dia – mas foram pioneiras ao incorporar a estética ocultista/satânica como parte da expressão artística, verificada de forma explícita em álbuns como *Don't break the oath*[12]. O primeiro ponto que destacamos aqui são as relações de seu mentor e vocalista, King Diamond, com as ideias ocultistas e satanistas, inspiradas principalmente em seu contato com a literatura de LaVey. Lançando mão de uma mistura entre os tons pesados influenciados pelos pais do estilo como Black Sabbath com vocais mezzo operísticos e focados em falsetes, King Diamond adiciona uma característica puramente teatral, porém provocativa para época: conteúdo blasfemo nas letras, o uso de pintura facial que evocava algo sinistro – uma inspiração em artistas da década de 1970 que já trabalhavam com a ideia do horror na música e nos palcos, como *Alice Cooper* – além do uso de microfones especialmente construídos em formato de cruz feita de ossos humanos.

[12] Para mais, ver: PATTERSON, Dayal. *Black Metal: evolution of the cult*. Feral House. 2013.

Dentro destas possibilidades líricas-imagéticas, o Mercyful Fate fora considerado uma das primeiras bandas do chamado "Metal Satânico dos Anos 80" e grande influenciador de outras bandas que viriam a surgir. Os álbuns *Melissa* (1983) e *Don't break the oath* (1984) são aríetes deste pensamento, onde podemos constatar nos seguintes versos:

"*Come come to the Sabbath / Later on the Master will join us called from the heart of hell / At first we light up a Fire, and then we hail our Lord / Two Candles, a black and a white, are placed upon the Altar / North, South, East and West, and so we clean the Air / High Priestess invoking the Devil, infernal Names are spoken*".[13]

Não obstante, King Diamond – apesar de ser simpatizante do satanismo LaVeyano – coloca que toda imagética medonha expressada nas artes visuais quanto nas letras não são construídas com o intuito de doutrinar ou algo que o valha, ao ponto que ressalta:

> [...] as pessoas tem que tomar suas próprias decisões. E se as pessoas não estão interessadas em obter algo mais profundo das palavras de um álbum, tudo bem também. Somos artistas – e não padres. Eu tenho meu estilo de vida e claro que influenciará minha música e minhas letras. Eu coloquei todos os meus sentimentos em ambos. (MOYNIHAN; SODERLIND, 2003, p. 15)

Em meados de 1985, Diamond decide terminar o Mercyful Fate – devido a diferenças musicais e de pensamento com outros integrantes – dando início ao seu projeto solo autointitulado *King Diamond*, tendo no ano de 1986 o lançamento do primeiro álbum chamado "*Fatal Portrait*". Diferentemente da aura satânica que pairava sobre a antiga banda, esse novo projeto de Diamond focava muito mais estórias conceituais baseadas no ocultismo e na literatura de horror. Ainda que o Mercyful Fate tenha ficado em estado de hibernação, voltando a ativa em alguns momentos da década de 1990 e 2000, mas sendo colocado novamente em repouso, suas práticas musicais e estéticas foram vanguardas para o black metal e outros subgêneros do heavy metal que surgirão nos fins dos anos 80.

Sobre o Venom, destacamos as influencias que a banda inglesa proporcionou aos cenários posteriores muito mais aos pontos musicais e líricos, ainda que os imagéticos estivessem fortemente balizados. Contemporâneos do movimento musical inglês conhecido como *New Wave Of British Heavy Metal* (ou simplesmente NWOBHM), o Venom

[13] "*Venha para o Sabá / Mais tarde o Mestre irá se juntar a nós, invocado do coração do inferno / Acenderemos primeiro o fogo e então louvamos o nosso senhor / Duas velas, uma preta e uma branca, estão colocadas sobre o altar / Norte, Sul, Leste e Oeste e então limpamos o ar / Alta-Sacerdotisa invocando o demônio, nomes infernais são falados*" (Mercyful Fate - Come To The Sabbath, 1984, tradução minha)

já se destacava por apadrinhar em seus shows um público que ia além daquele convencional que frequentava o cenário heavy metal – era comum a base *punk rock* envolvida em seu som e isso se refletia, de certa forma, na miscigenação de expectadores. Essa aproximação com o punk rock surge justamente em um período caracterizado pela dicotomia Metal/Punk[14], onde determinados artistas do heavy metal são alçados ao estrelato, assinando com grandes gravadoras, participando de turnês extensas e mundiais, estabelecendo os meios para o que se chamou de "Rock de Arena", com performances cada vez maiores, mais teatrais e tendo como espaço desta teatralidade toda estádios de desportos. Por um lado, o Venom se distanciava desse "Rock de Arena", comercial, apropriando-se de uma mistura agressiva que aliava o heavy metal ao punk rock. Destarte, Abaddon – baterista da banda à época – rememora: "*tocávamos para cabeludos, punks e skinheads – todo mundo. Onde um garoto não poderia ir a um show punk, de repente se tornava legal ir para um show do Venom que aceitava todos.* " (MOYNIHAN; SODERLIND, 2003).

Fonte inspiradora fora da Europa, o Venom tornou-se querido pela cena hardcore norte-americana justamente por esse mix entre metal e punk. Essa agressividade sonora foi notória na inspiração e alvorecer não apenas da cena black metal norueguesa, mas de outras cenas musicais que surgem em décadas mais tarde, como a *crust punk*, *stenchcore* e *d-beat*[15]. Mas, não era apenas a musicalidade agressiva que chamava a atenção para o Venom. Em 1981, a banda lança seu primeiro álbum intitulado *Welcome to Hell* ("Bem-vindo ao Inferno"), tendo em sua capa uma arte a qual ostentava uma cabeça de um bode formando uma espécie de pentagrama com um fundo completamente preto. Tal simbolismo quase passa despercebido no metal contemporâneo por este arquétipo ter sido demasiadamente utilizado, porem na década de 1980 essas imagens eram afrontadoras e um tanto inovadoras e que, aliadas a álbuns intitulados *In League With Satan* ("Em aliança com Satanás") e *Black Metal* ("Metal Negro"), potencializaram o interesse de uma juventude pela música metal herética.

Na música intitulada *Black Metal*, nos deparamos com os seguintes versos:

Black is the night, metal we fight / Power amps set to explode / Energy screams, magic and dreams / Satan records the first note. / We chime the bell, chaos and hell / Metal for maniacs pure. / Fast melting

[14] Para mais, ver: WAKSMAN, Steve. *This Ain't The Summer of Love.*

[15] Gêneros musicais ligados às cenas anarco-punk. Musicalmente se enquadram como um amalgama entre Heavy Metal, Hardcore e Punk Rock. Liricamente se definem pelo pessimismo e definhamento da raça humana, pela defesa de direitos (ex: animais, mulheres, lgbt, etc.) ou críticas de cunho político e/ou social.

steel, fortune on wheels / Brain hemorrhage is the cure for BLACK METAL/ lay down your soul to the gods rock `n' roll.[16]

Tais versos apresentados conseguem não apenas expressar as ligações imagéticas com Satã – consegue nos oferecer um vislumbre do que o estilo propõe, como bem atesta Walser:

> A distorção heavy metal é ligada semioticamente a outras experiências de distorção, mas é a única em um momento histórico específico em que a distorção começa a ser percebida em termos de potência ao invés de falha, transgressão intencional ao invés de sobrecarga acidental, como música ao invés de barulho. (Walser, 1993, p. 42)

Sendo deveras contributivo – ofertando o nome de um álbum para um subgênero que ainda engatinhava – o Venom pavimentou com a tríade *Welcome To Hell / Black Metal / In League With Satan* não apenas os caminhos do Black Metal, mas de outros subgêneros do chamado *Metal Extremo*, vide o *thrash metal* e o *death metal*. Todavia, Ekeroth (2008) analisa que apesar de toda esta contribuição que partiu do Venom – inclusive para a segunda onda do Black Metal – a maior influência na cena norueguesa será advinda dos suecos do Bathory.

Isto posto, é preciso analisar – como atesta Thompson (2012) – o impacto da banda Bathory sobre a cena Black Metal norueguesa em sob dois momentos: sob influências do simbolismo satânico e outro sob os simbolismos do paganismo germânico-nórdico. Os primeiros álbuns da banda - *Bathory / The Return of the Darkness and Evil / Under The Sign of the Black Mark* – compõem a tríade da chamada "era satânica" e que, tematicamente, se aproximavam muito aos estilos líricos e imagéticos de seus contemporâneos oitentistas do Venom. Em comparação a banda inglesa, o Bathory alcança uma "aura cult" entre os headbangers mais próximos das vertentes extremas devido a produção musical: parca em recursos financeiros, bem baixa até para os padrões mais modestos da época, algo na linha DIY[17]. Junto a isto, os flertes com o satanismo eram explícitos nas letras e nas artes. Este período da banda que vai de 1984 a 1987 acaba criando marcos em futuras bandas das mais variadas cenas Black Metal – principalmente a norueguesa – devido as técnicas musicais

[16] "*Negra é a noite, metal nós lutamos / Amplificadores prontos para explodir / Gritos enérgicos, magia e sonhos / Satã grava a primeira nota / Nós soamos o sino, caos e inferno / Metal para maníacos puros / Aço derretendo rápido, destino nas rodas / Hemorragia cerebral é a cura para o metal negro! / Curvem suas almas aos deuses do rock 'n roll*" (Venom – Black Metal, 1982, tradução minha)

[17] Sigla para Do It Yourself (*Faça Você Mesmo*)

empregadas, tais como as guitarras e os vocais ríspidos, que se tornam um legado do ponto de vista sonoro. Aqui vale ressaltar que tal técnica usada para disfarçar possíveis problemas de qualidade na produção dos discos se reflete na marca registrada sonora do Black Metal: atmosfera densa baseada em uso demasiado do efeito reverb[18]. Assim, o contexto era premiado com versos do tipo:

Now descend from the burning blasting sky / Holding the reigns ride the night / Satan appear in full glory and pride / The raped souls of Heaven cries[19].

A partir de 1988, com o lançamento do álbum *Blood Fire Death*, Quorton (líder e mentor do Bathory) lança mão de uma nova roupagem lírica: as mitologias germânica-nórdicas. As concepções artísticas também irão mudar, contemplando a natureza e evocando pinturas do período romântico nórdico (século XIX). Ao abraçar o tradicionalismo germânico-nórdico e se afastando cada vez mais do satanismo como uma figura de linguagem, Quorton utilizava o Bathory como meio de ataque ao Cristianismo por outra vertente (pensamento que o mesmo reitera anos depois[20]) ao mesmo tempo que toda sua produção evoca um afeto por um lugar, por suas condições climáticas, sua flora e fauna, ressoando uma *topofilia*[21] dentro dos primórdios do black metal – ideia esta que será perpetuada pelas mais diversas cenas e na própria criação de novos subgêneros do metal como o *Pagan Metal* e *Green Metal*[22]. Ao pensarmos sobre versos como "*Up high the mountains / Where the Wind catch its speed and chill / Snowstorms are born / And rage loud through the valleys and the hills [...] Dark endless forest / Where at the day hides the shadows of the night / Snowcovered vast lands / As great as the eternal sky*"[23], vemos que Quorthon não apenas estava pretensamente a pensar em uma catapulta artística pronta a desmoronar as estruturas do judaico-cristianismo. Certamente, havia uma ligação profunda com suas raízes, evocação de um mundo passado, funcionando não apenas para o Bathory, mas para outros artistas que

[18] Para mais, ver: MUDRIAN, Albert. *Choosing Death: The Improbable History of Death Metal and Grindcore*.
[19] "*Descendo os céus em explosão / Dominando os reinos, atravessando a noite / Satã surge cheio de glória e orgulho / As almas molestadas do paraíso gritam*" (Bathory – The Return of the Darkness and Evil, 1985, tradução nossa)
[20] Em entrevista para Revista Rock Brigade (edição 133, 1997), Quorton assinala: "Como não acreditava em Deus, em Jesus Cristo e na própria Igreja Católica, como poderia acreditar em inferno e Satã? [...] percebi que tínhamos que nos deslocar para um tempo anterior a era cristã. E a solução natural foi irmos aos tempos vikings, pois somos suecos. Isto nos permitiu atacar o cristianismo de um ângulo diferente. "
[21] Para mais, ver: TUAN, Yi-Fu. *Topofilia: um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente*.
[22] Para mais, ver: PHILIPS, Joshua. *Echtra, Black Metal and the Mythopoesis of Earth – Bioregionalism as Spiritual Embodiment*.
[23] "*No alto das montanhas / Onde o vento se torna veloz e frio / Nevascas nascem / E gritam alto através dos vales e montanhas [...] Floresta de escuridão sem fim / Onde o dia se esconde nas sombras da noite / Neve cobre vastas terras / Tão grandes quanto o céu eterno*" (Bathory – Home of Once Brave, 1990, tradução minha)

se valerão deste expediente, uma forma de pensar lugares de memória, despertados por esse universo pretérito, nostálgico e – por vezes - antimoderno[24].

Além destes três baluartes analisados aqui, outras bandas possuíram inegáveis contribuições para a formação musical-estética da cena norueguesa. Os suíços do *Hellhammer*/*Celtic Frost* e os brasileiros do *Sarcófago* e *Vulcano* obtinham status de bandas *kvlt*[25] e são exemplos de como o metal extremo - através do black metal ou mesmo do death metal – conseguia romper barreiras. Para Berger (1999), é através do underground[26] que bandas e artistas fora do espaço tradicional anglo-americano conseguem fomentar o desenvolvimento da cena, com uma rede de produção, discussão e consumo inseridas em uma conexão global descentralizada dos grandes centros. Era desta forma que nas décadas de 1980 e 1990, europeus que vivenciam uma determinada cena de metal extremo na região mais setentrional conseguiam informações e materiais de artistas e bandas residentes ao sul do trópico de capricórnio e vice-versa.

Destarte, a própria Noruega e seu cenário black metal configurava-se como espaço que propiciava a manutenção do gênero musical longe de grandes centros, alimentando uma ode às trevas gélidas sob o signo de um pequeno nicho de mercado musical e cultural. Straw observa que são esses espaços descentralizados mas específicos que conseguem manter uma cena em sobrevivência, competindo lado a lado com as *majors labels*[27], a saber:

> O declínio dos centros vitais do rock como lugares específicos é menos significativo que o enfraquecimento geral de um senso distinto (entretanto fantasmático) dos centros de música rock – que envolvem a articulação regional, visões autorais com um prévio apelo afetivo através da extensa cultura da música popular ocidental. Uma olhada na história da música rock como uma contínua sucessão de tais visões – em todo caso, questionável – é cada vez menos apropriada quando as regiões das quais artistas emergem são cada vez mais limitadas a tradições genéricas (mas geograficamente dispersas) ou a posições particulares dentro das relações sociais da cidade ocidental. (STRAW, 1991, p. 371)

[24] Para mais, ver: NORA, Pierra. *Entre memória e história. A problemática dos lugares.*
[25] Kvlt, nestes termos, significa o status underground que determinado artista/banda possui na cena da qual faz parte. Quanto mais obscura ou de região distante for, mais kvlt será.
[26] Nas palavras de Weisten (2000), underground, em sentido de purgatório, é um termo para bandas e estilos que não são comumente populares, mas que podem ou tem possibilidades de vir a ser. Em sentido de inferno, underground é formado por bandas que não almejam o céu do estrelato pop. Por serem mais elitistas, são e preferem audiências mais diferenciadas.
[27] O termo é usado para designar grandes gravadoras, vide EMI, Mercury, BMG, dentre outras.

Outrossim, a cena black metal norueguesa destacar-se-ia por apresentar um espaço de dissabor aos preceitos tradicionais como o Estado norueguês ou a própria religião cristã, mas a toda uma cultura racional. Os fundamentos daquela cena encontrariam no clamor satânico-misantrópico, depressivo e de autoflagelação a simbiose perfeita entre música e culto fanático.

Espaços de blasfêmias: o alvorecer das hordas negras e a consolidação da cena black metal norueguesa

Observemos a região escandinava – em destaque, a Noruega – e o que teria de especial para o surgimento de tal cena. Moynihan e Soderlind (2003) partem de alguns argumentos iniciais para explicar a Noruega como centro de produção musical e mentalidade daquela cena, a saber: a) resultante de uma histórica censura cultural acerca do que é violento e macabro; b) distancia cultural do centro europeu e, de certa forma, do que era consumido e produzido nesta região. É interessante notar que uma certa censura e a distância de grandes pólos de entretenimento vão colaborar não apenas na fomentação de uma cena, mas no imaginário desta. Longe de qualquer produção voltada ao horror, devido a censura, tabu e distancias geográficas, as bandas norueguesas de black metal utilizam a mesma estética de bandas de outras localidades e que se apropriavam da imagética satânica e anticristã como principal significação do black metal naquele momento. Contudo, ocorrerá que estas bandas norueguesas vão praticar uma fusão destas ideias com outras que estavam a seu alcance, como a literatura fantástica de Tolkien, os mundos fantasiosos que serviam de background para *boardgames*[28] e *RPG*[29], além de elementos de sua própria cultura, construindo um imaginário baseado em figuras do folclore que apresenta um mundo terrífico permeado por bruxas, *trolls*[30], florestas gélidas e apavorantes e outros seres. Outro ponto a ser levantado nesta cena é a crença e insistência no sofrimento e solidão,

[28] Existentes desde a antiguidade, os jogos de tabuleiro possuem como características a utilização de uma superfície onde peças, cartas ou outros marcadores são colocadas/movidas nesta. Estes jogos têm por características também a complexidade – ou não – de regras, estratégias e objetivos, além de possui um forte caráter lúdico.

[29] *Role-playing game* ou "jogo de intepretação de personagens". Derivam dos clássicos boardgames, e apesar de possuir objetivos diferentes, possuem semelhanças no caráter estratégico e lúdico. Uma marca dos RPG's reside no caráter interpretativo que os participantes devem assumir, atuando de forma colaborativa – ou não. Tem como pano de fundo narrativas que vão se desenvolvendo dentro da liberdade que cada jogador determina ao seu personagem, sendo a improvisação outra marca deste jogo.

[30] Típica criatura do folclore nórdico, os *trolls* podem ser divididos em dois tipos: da montanha ou floresta e das cavernas. Ambos os tipos são descritos como pouco amigáveis, muitas vezes hostis aos seres humanos.

que vem a colaborar na construção dessa mentalidade – por vezes individualista – e sendo devidamente representada sob significações imagéticas e líricas.

Não obstante, o fato de estarem distantes de grandes centros produtores do heavy metal não impedia os headbangers da cena norueguesa de manterem contato com outras cenas – inclusive do metal extremo – mundo afora, como já fora dissertado em tópicos anteriores. O apego a própria cultura e a utilização disto na cena black metal norueguesa – muito próximo ao que Quorthon promoveu com a banda Bathory a partir dos álbuns que compunham a "Trilogia Viking"[31] – apenas ocorre quando muitas das bandas se afastam de forma lírica e imagética das concepções satânicas de outrora e abraçam a música black metal como fundamento de pertencimento de sua região – neste caso, a Noruega e a própria Escandinávia. Neste ponto, evocamos Raffestin (1993) que analisa a questão do pertencimento quando os sujeitos – que através de suas ações antrópicas territorializando o espaço – terminam por potencializar concepções indexadas à significações, valores e sentidos. São estas concepções imputadas ao espaço, engendradas e reformuladas a cada instante, que irão conferir identidade e pertença aos sujeitos. Esses pressupostos acabam encontrando – mais uma vez – ressonância na ideia de familiaridade e afeição pelo lugar, e que pelo viés da história, através de seus registros – sejam narrativas, iconografias, cultura material – um elo com os quais os sujeitos procuram afirmar suas familiaridades, suas identidades e afeições pelo lugar, bem exemplificado por Tuan (1980, p. 114), ao lembrar que "a consciência do passado é um elemento importante no amor pelo lugar". Faz mister levantarmos estes pontos aqui para fins de vislumbre de discussões acerca do tema em questão em outros momentos deste trabalho.

Consideramos aqui a cena norueguesa como vanguarda no tocante ao black metal por alguns pontos que precisam ser apresentados para um melhor entendimento. O primeiro ponto seria a ruptura com qualquer outra produção praticada nos grandes centros. Se o heavy metal estava a dissertar em suas letras sobre liberdade e variados temas históricos (vide os ingleses do *Iron Maiden*), o thrash metal abordava críticas sociais (vide os norte-americanos do *Nuclear Assault*), o death metal ora tratava do horror-gore sobre zumbis, mutilação e satanismo caricato, ora tratava de temas mais progressistas (vide os suecos do *Dismember*, os norte-americanos do *Death* e *Possessed* e os britânicos do *Napalm*

[31] Constituem os seguintes álbuns: "*Blood Fire Death*" (1988), "*Hammerheart*" (1990) e "*Twilight of the Gods*" (1991).

Death) - o que viria surgir depois dentro deste contexto mais um subgênero: o *grindcore*[32] - o doom metal travata de temas essencialistas e/ou espirituais (vide os suecos do *Candlemass* e os norte-americanos do *Saint Vitus*) e a cena da primeira onda do black metal estava imersa em um satanismo muito mais abstrato ou sob viés da ótica LaVeyana, o black metal norueguês inspira-se em um imaginário misantrópico, masoquista e de novas concepções negativas, alçando outros horizontes às visões até então do que seria o satanismo: uma rejeição ao mundo moderno e suas bases culturais e religiosas. Neste sentido, Olson observa que:

> O antigo black metal nórdico rejeitou a subjetividade individual e o racionalismo da modernidade e tentou recuperar algo primitivo e revigorante que eles acreditavam existir no passado distante. Desde o início dos anos 90, o black metal tem faccionado dramaticamente, criando bolsões de "black metalers" que estão interessados em hipersubjetividade e outros que retêm o interesse das primeiras cenas em destruir a humanidade e a subjetividade através da comunhão com satanás. Esse conflito permanente entre noções de si e do outro, entre o grupo e o indivíduo, e uma noção altamente problematizada de subjetividade, continua a caracterizar muito da cultura e ideologia do black metal. (OLSON, 2008, p. 26)

A adoção destas características misantrópicas, antissociais e anti-humanas pela cena black metal norueguesa pode ser vista como uma forma mais extrema de projetar amarras sociais em torno desta cena em especial, forjando identidades que são necessárias entre estas culturas juvenis ligadas ao metal extremo e que possuem suas definições e limites assentados como oposição a grupos externos (KAHN-HARRIS, 2007).

No tocante ao estilo sonoro, a densidade da estrutura musical busca mesclar-se a uma transmissão de cacofonia e negatividade onde aqueles que faziam a cena naquele período vão buscar em outros estilos musicais dentro e fora do metal. Os vocais ora rasgados, ora sussurrados, ora agonizantes eram formas evocativas de assombro e desumanização – diferentes dos vocais virtuosos da linhagem mais tradicional do heavy metal ou mesmo dos vocais urrados do death metal. Bandas pioneiras desta cena norueguesa como Mayhem e Burzum apostaram nestas combinações como arquétipos de ruptura com tudo aquilo que vinha se produzindo até então. Para certos participantes da

[32] Amálgama musical entre o *death metal* e o *hardcore*, tendo como características iniciais o extremismo musical e lírico. É comum encontrar bandas que abordem desde problemas sócio-políticos até temas que versam sobre patologias/psicopatologias. Tal como outros estilos musicais, do grindcore 'nasceram' outros subgêneros vide *goregrind*, *pornogrind*, *cybergrind*, dentre outros.

cena norueguesa, o black metal oferecia mais sentimentos, mais alma, em contrapartida a outros estilos em voga no momento, como o death metal. A propósito, a influência do death metal dentro do black metal seria puramente musical, tomando emprestadas influencias na agressividade e na rapidez de execução das canções. Em um contexto mais amplo, a cena black metal norueguesa encarava a cena death metal mundial como uma grande 'moda', popular, *mainstream* – muito mais musical que portadora de uma mensagem (MUDRIAN, 2016).

A estética visual foi outra quebra de paradigmas – com a reformulação e devido exagero de uma imagem que já existia em outras cenas, mas que na Noruega tomou proporções inimagináveis. Como vimos antes, torna-se interessante quanto o mundo fantasioso inspirou esta cena, vide as influências de um realismo fantástico nas indumentárias, nas músicas e nos pseudônimos utilizados pelos músicos. A utilização de *spikes*[33] nos braços e ombros, usos de armas brancas e de concussão como espadas, machadinhas e porretes, aliados a nomes como *Grishnackh* e *Gorgoroth*[34] eram uma constante.

Kuusela (2015) observa que a utilização de elementos da literatura fantástica na música escandinava, em especial a Norueguesa, não era um expediente novo. Ele chama a atenção para o profundo impacto que o lançamento de obras como "Senhor dos Anéis" e "O Hobbit" em meio a uma crescente contracultura que emerge durante a década de 1960 e perpassa até a década de 1970 e que, dentre outros interesses, se interessava em consumir literaturas de fantasia e mitologias. Com a publicação em massa das obras de Tolkien – destinadas aos clubes de livros – com um custo mais baixo e preço mais acessível, a partir de 1979, é provável que a influência deste tipo de literatura foi de grau considerável sobre uma juventude que emergia entre as décadas de 1970 e 1980 – justamente onde muitos participantes da ascensão da cena black metal norueguesa se encontravam. Do ponto de vista musical, as influências de Tolkien podem ser percebidas na cena do rock progressivo norueguês e em bandas como a Prudence – que intitula duas canções sob os nomes "*Gandalf*" e "*Bilbo and Frodo*" – ambas lançadas em 1974. Como atesta Kuusela (2015, p.

[33] Adereços feitos com pregos pontiagudos, a fim de provocar uma assimilação às armaduras de universos fantásticos da literatura, vide Terra-Média (J.R.R. Tolkien)

[34] No universo Tolkieniano, "*Grishnackh*" foi um orc (seres malevolentes criados por Morgoth, Senhor do Escuro da dita Primeira Era, com a finalidade de serem servos e soldados rasos deste e de seu sucessor, Sauron) das regiões de Barad-Dûr. "*Gorgoroth*" era uma região de Mordor, lar do grande vilão da terceira era, Sauron.

99), os jovens desta proeminente cena black metal norueguesa - na virada dos anos 80 para os 90 – cresciam ouvindo diferentes tipos de música, incluindo heavy metal e outros gêneros de rock. Em um primeiro momento, não se deve negar ou rechaçar a ideia de que estas bandas setentistas, que já bebiam da fonte Tolkieniana, desempenharam influencias musicais e líricas.

A retórica anticristã encontra no realismo fantástico alguns pontos de ligação dentro desta cena. Percebe-se que seus participantes principais vão se valer justamente dos pontos mais obscuros destas narrativas, ecoando um apreço pelo mal, pelo terror e ódio, muitas vezes desbancando em visões deveras maniqueístas. Assim como nas cenas oitentistas, da primeira onda do black metal, a utilização de pseudônimos ao invés dos nomes reais tornar-se-ia uma constante no metal extremo. Casos como o Venom – com seus integrantes que utilizavam alcunhas como Cronos, Mantas e Abaddon - ou o Celtic Frost – com seu líder se autoproclamando Tom *Warrior* (guerreiro, em português). No caso norueguês, os pseudônimos acabam por sair do folclore e/ou mitologia nórdica ou mesmo dos escritos Tolkienianos, como no caso de Kristian Vikernes – líder e fundador da banda Burzum. Kristian iria adotar duas alcunhas que – à sua ótica – era uma forma de se manter longe de qualquer associação com o Cristianismo: a primeira – *Varg* – era uma forma vernácula antiga, das línguas nórdicas, que caracterizava um indivíduo perigoso, a margem da sociedade (Kuusela, 2015, p. 100); a outra – *Count Grishnakh* – era associada aos seres horripilantes e nefastos do território de escuridão inseridos na Terra-Média de Tolkien. É neste cenário que temos a pavimentação deste *modus operandi* e que norteia a cena black metal posterior a segunda onda – é incomum não se deparar com pseudônimos como epítetos dos integrantes.

Dentro da estética visual, a maquiagem facial denominada *corpse-paint*[35] é a que possui mais notoriedade e marca – tal como um ferro em brasa marca a pele do gado – os participantes da cena, evocando um imaginário de morte. Criada para dar um ar intencional de semelhança a um corpo em decomposição, tal tradição da maquiagem facial já fora vista em outras cenas analisadas aqui, mas dentro do contexto norueguês suas concepções alcançam níveis diferentes.

[35] "Pintura de cadáver" (tradução feita pelo autor)

Um dos percursores do *corpse-paint* na cena norueguesa foi Per Ohlin, membro da banda Mayhem e que adotava o singelo vulgo de "Dead". Diferentemente de outras bandas, Dead lançou mão do corpse-paint a fim de parecer o mais cadavérico possível, se distanciando de modelos ornamentais que as maquiagens de bandas como o Kiss utilizavam. Possivelmente inspirado pela maquiagem da banda brasileira Sárcofago, Dead não apenas utilizava do expediente do corpse-paint como conexão com a morte, mas alguns rituais seus eram atípicos e ousados para época, como enterrar suas roupas por semanas e voltar a usá-las em seus shows. Não obstante, eram frequentes nos shows do Mayhem o vocalista Dead lançar-se da automutilação, além de jogar ao público cabeças de porcos, sangue e entranhas. Em entrevista a *Mega Mag* (1990), Dead afirmava que a ideia era provocar temor aos expectadores ao usar destes artifícios de sangue, vísceras e mutilação.

Para Dead, o black metal era algo que todos deveriam reverenciar sob o signo do temor e não ser algo transformando em mais uma tendência musical. Neste sentido, esta teatralidade cênica – aliada a parte imagética e lírica dos discos – constroem espaços não apenas para shows, mas um compartilhamento do pensamento blasfemador que emergia na cena daquele momento. As práticas cênicas e corporais que Dead forjou em sua breve passagem terrena e como vocalista do Mayhem, definiam aos outros participantes da cena como se portar dali em diante, onde o público ouvinte deveria estar em elo com a banda, em um sentido de singularidade e autenticidade, eliminando curiosos e restando apenas os ditos 'verdadeiros'. Estas práticas vão de encontro com as abordagens de Haroche sobre como os corpos possuem tamanha importância no espaço cerimonial – neste caso aqui a própria cena – a saber:

> Mostrar-se para impor, impor-se, exibir para ser temido. Mostrar para seduzir, envolver, fascinar, fixar pelo olhar, pela expressão, pelas disposições psicológicas inscritas no rosto e expressas pelo corpo. Comunicar pelo cerimonial aparece, portanto, como arte de mostrar, "arte de falar ao olhar", de falar pelo olhar de uma forma indistinta, que envolve os súditos, que precede o intercâmbio". (HAROCHE, 1998, p. 98)

Se para Ariès (1989), o homem sempre buscou esconder a morte, domesticando-a em espaços e rituais, sob a batuta da beleza nas artes, na literatura ou nos cemitérios, os noruegueses da cena black metal foram na contramão deste pensamento, tendo a morte

como arquétipo de afronta, exibindo o inevitável em seus palcos, em suas indumentárias, em suas letras, em ritualísticas (que envolviam, esporadicamente, autoflagelação) que rompiam com o pensamento tradicional-cristão norueguês. A morte era uma constante, sendo exibida inclusive em capas de discos, como no álbum *Dawn of the Black Hearts*, onde a fotografia de Per Ohlin com a cabeça destroçada por um tiro de espingarda (fotografia feito por Euronymous, logo após encontrar o amigo despossuído de vida) ornamentava a dita "arte".



Figura 2: Capa do bootleg album (gravação não-oficial) da banda norueguesa Mayhem, intitulado "The Dawn of the Black Hearts - Live in Sarpsborg, Norway 28/2, 1990". Fonte: < https://www.metal-archives.com>. Acesso em 2 ago. 2018.

Sob a figura de Euronymous, alcunha de Øystein Aarseth, e sob o lema "No Fun, No Mosh, No Trends, No Core[36]", os fundamentos da cena norueguesa foram forjados e firmados doravante um pensamento ideológico (com tendências religiosas) que se baseavam numa interpretação que almejava uma misantropia de visão deveras interessante (ao menos, para época): um ponto de oposição não apenas ao racionalismo, mas a subjetividade individual, ou seja, a destruição da humanidade e toda subjetividade viria através de uma conexão com Satã. Indo na contramão do pensamento satânico LaVeyano ainda em voga, considerada uma forma crítica a visão humanista cristã, baseada em uma "espiritualidade do eu", Aarseth e asseclas aceitavam – de bom grado – o arquétipo de Satã como malfazejo, aquele que segundo a visão cristã representava ódio, medo, blasfêmia e toda sorte de malignidade existente. Além dos shows – em especial, do Mayhem, por

[36] "*Sem diversão, sem mosh, sem modas, sem hardcore*". Este lema simbolizava a separação da cena black metal norueguesa de outras cenas e de tudo aquilo que combatiam.

motivos já descritos anteriormente – estas ideias vão encontrar apogeu quando Aarseth funda a loja de discos *Helvete*[37] e logo em seguida o selo *Deathlike Silence*[38]. Assim, era possível acomodar em um mesmo espaço, ritos de sociabilidade, de pertença.

Interessante perceber aqui que a loja *Helvete* acaba confluindo como um espaço intermediário, onde os participantes usufruem das práticas de sociabilidade, compartilhando experiências, buscando uma fuga de uma realidade que lhe oprime ou não lhe convém, que devido a frequência constante a este lugar configura-se para seus participantes como um local de pertencimento. Esta ideia de espaço intermediário encontra-se nos conceitos de Ray Oldenburg sobre o que seriam os *Third Places*[39], ou seja, espaços que ao mesmo tempo que são diferentes, se conectam com os espaços privados e públicos, mas sem possuir determinadas características peculiares destes citados. A *Helvete* seria este espaço onde seus participantes poderiam ter seus momentos de liberdade, para ouvir seus discos, suas fitas k7, trocar materiais, adquirir camisetas, discutir sobre shows, sobre a própria cena ou mesmo para confabular sobre os ataques violentos às igrejas cristãs que causaram enorme comoção e publicidade perante a sociedade norueguesa.

Tanto a loja quanto o selo configuravam a Aarseth um status de destaque dentro da cena norueguesa, como também se configuravam como espaços centrais dentro daquela cena. Por ser um dos membros mais antigos da cena metal norueguesa, Aarseth reuniu em seu selo um número considerável de bandas como Darkthrone, Immortal, Burzum, Enslaved, Emperor, dentre outras, que almejavam ter seus materiais fonográficos lançados. Foi desta forma que Aarseth forjou os fundamentos do chamado "Círculo Negro" ou "Círculo Interno". Composto por integrantes de várias bandas norueguesas de black metal, as reuniões do Círculo Negro ocorriam em festas dadas na própria loja Helvete, onde o objetivo era propagar o anti-cristianismo através da música e demais outras práticas.

Este espaço que conglomera tais práticas produzidas pelos sujeitos da cena norueguesa não é equidistante de outras. Mesmo que seus participantes se utilizem de um discurso diferenciado para época, as práticas da cena seguem o mesmo capital subcultural, baseado no status que se ganha devido ao conhecimento adquirido (como por exemplo,

[37] Loja de discos localizada em Oslo, especializada em discos e demais artefatos que marcavam a cena metal. O significado para o nome da loja não seria menos apropriado: inferno, na língua nórdica.
[38] Selo de propriedade de Euronymous. Pela Deathlike Silence, era possível gravar e lançar discos das bandas norueguesas de Black Metal que não teriam atenção fora daquele contexto.
[39] Para mais, ver: OLDENBURG, Ray. *Celebrating the Third Place: Inspiring Stories about the "Great Good Places" at the Heart of Our Communities.*

saber nomes de bandas obscuras e de onde elas são oriundas; a utilização de camisetas e compra de discos seguem certos rituais, onde quem adquire tais artefatos deve conhecer a fundo as determinantes produtivas dos materiais) de cenas dos mais variados subgêneros do Heavy Metal. Essa maneira com que os próprios participantes - ou mesmo com aqueles de fora da cena, rechaçando-os ou não – dialogam, relacionam e mesmo se imaginam, expostos nas mídias por estes produzidas, corrobora as ideias de Thornton (1995) acerca das subculturas – Heavy Metal e suas variantes, neste caso – como *comunidades ideológicas*.

A partir dos anos 1992-1994 que o centro da cena black metal norueguesa tem suas estruturas abaladas devido a acontecimentos que perpassavam a teoria. A ideia daquela juventude era alçar a filosofia black metal a um ponto mais além, mais extremo, em que certos pensamentos fossem postos em prática. Um destes casos emblemáticos envolvendo membros da cena black metal norueguesa foram os incêndios criminosos às igrejas. O governo norueguês evitou marcar com exatidão o número de igrejas queimadas, a fim de evitar um pânico generalizado na população e possíveis inspirações com os casos sendo colocados à tona – ainda que a mídia o fizesse insistentemente, muitas vezes de forma sensacionalista. Para a Direção Norueguesa de Patrimônio Cultural, o número de igrejas queimadas chegava a sessenta, sendo um terço destas tendo culpabilidade de membros da cena black metal. Uma das primeiras igrejas queimadas de forma criminosa foi a Igreja de Madeira de Fantoft, localizada na cidade de Bergen. Sobre este incêndio, recaiu sobre Varg Vikernes, mentor da banda Burzum, uma forte suspeita, mas que não se concluiu em culpabilidade. Contudo, Vikernes fora acusado de participar de outros atentados, tendo a participação de outros membros da cena, como Aarseth (este, será assassinado a facadas pelo próprio Vikernes, tempos depois), Samoth, Faust e Jorn Inge Tunsberg. Como atesta Olson (2008, p.32-33), os incêndios criminosos se constituíam como mais um marco identitário do black metal marcado pela violência, irracionalidade e intransigência – diferentemente das teatralidades presentes em outras cenas do heavy metal, além de gritar para outras comunidades do metal e comunidades locais e regionais – e para si mesmos – o quanto a prática, além da teoria, era séria na aceitação e propagação do ódio e do mal. Ao analisarem a questão dos incêndios criminosos na Noruega com outros casos, Moynihan e Soderlind (2003, p. 82-83) apontam uma conexão entre grupos juvenis que são categorizados como piromaníacos motivados por vingança. Neste caso, eles apresentam o caso de Vikernes, o qual argumentou os incêndios em igrejas como levantes contra o

Cristianismo, uma vez que boa parte das igrejas cristãs norueguesas foram erigidas em áreas anteriormente pagãs. Com os incêndios, Vikernes tenta dar um sentido histórico aos seus crimes, ao tentar lembrar os vikings e o caso de Lindisfarne, embora suas práticas sejam mais um amalgama do satanismo pregado dentro do Círculo Negro com aspirações pagãs.

Vemos que a cena norueguesa, como qualquer outra que tenha a musicalidade como pilar, terá como produto-final destas relações os chamados espaços de apresentação. Dentro destes espaços seus participantes que apresentam – de fato – as práticas sociais que definem o grupo daquela cena, seja por parte das bandas que se apresentam ao vivo, seja por parte do público ouvinte. Inseridos nesta ordem espacial, cada um colabora para que os arranjos e as ações determinadas àquela cena ocorram dentro do proposto. Sendo assim, é deveras fundamental que haja esta síntese entre as ações de seus participantes - compartilhando valores, significados, desejo musical e as práticas sociais definidas – e os espaços físicos construídos ou ressignificados para realização de tais ações. Neste sentido, evocamos Vasconcellos (2011) que, reforçando as ideias de Gomes (2008), busca a aproximação dos conceitos de cena musical com as de cenário, a saber:

> [...] as dinâmicas espaciais podem ser observadas por meio da relação que se opera entre três esferas interdependentes: uma esfera física, relacionada à materialidade e à morfologia dos espaços; a esfera das ações, ligada aos comportamentos e práticas sociais figuradas; e a esfera dos sentidos e significados que são atribuídos a esses espaços. Acreditamos que uma cena musical pode ser pensada como um cenário na medida em que conjuga elementos dessas três esferas: grupos (com suas práticas sociais e valores próprios), espaços físicos (com arranjos materiais que possibilitam a realização das ações propostas) e significados (que são atribuídos pelos grupos aos espaços que são eleitos para a reprodução das ideias e práticas sociais daquela coletividade) (VASCONCELLOS, 2011, p. 138)

Referendamos aqui que, sob ponto importante, uma análise desta cena norueguesa desacorrentada dos processos que as enquadrariam – a priori – dentro das teorias das subculturas juvenis apenas pelos fatores 'espetaculares' (Kahn-Harris, p. 97-98). E neste sentido, é deveras contributivo uma leitura da cena e desta cultura juvenil sem que haja uma marginalização da diferença, buscando a devida crítica sob a importância dos significados inseridos na micropolítica da interação cotidiana (Widdicombe e Wooffitt, 1995). É necessário entender o caráter não-monolítico das cenas pertencentes ao heavy

metal - e neste caso aqui, do black metal norueguês – onde se percebe que seus participantes compreendem os sentimentos e significados que se dispersam nestes cenários e sabem muito bem onde e quando contestarem (Walser, 1993). Seguindo estas diretrizes, procuramos entender como uma cena – como a do black metal norueguês – é repleta de contradições entre seus participantes e em suas ditas ideologias. Kahn-Harris (2007) apresenta alguns argumentos que se propõem a tirar o véu sobre estas questões, quando em entrevistas com fãs e membros de bandas da cena black metal se percebe que estavam mais imersos em ignorância, numa falta de consciência política do que realmente conscientes ideologicamente das práticas que ligam o black metal norueguês – e de outras cenas – a práxis fanática, violenta e de autoritarismo e extremismo de ultradireita. Kahn-Harris conclama que as direções que pavimentam o black metal e suas inclinações residem no que ele chama de "reflexo anti-reflexivo". Para este autor, a cena black metal apenas carecia de reconhecer determinados fenômenos, justamente pela falta de uma prática anti-reflexiva e não por esta cena e seus participantes se encontrarem em um estágio de não-reflexividade ou incapazes de serem reflexivos. Neste ponto, Kahn-Harris argumenta que:

> Enquanto a falta de reflexividade deriva de um fracasso, a anti-reflexividade é uma conquista ativa para conter a reflexividade da modernidade. Enquanto as práticas não-reflexivas deixam os membros indefesos contra processos de modernização reflexiva, as práticas anti-reflexivas simplesmente se recusam a admitir que tais processos existem. Se a reflexividade é fundada em uma apreciação do caráter contingente, ambíguo e não-intencional da prática, a anti-reflexividade é fundada na ilusão de que o mundo é simples e óbvio. Os exemplos acima mostram membros teimosamente tomando declarações em "valor de face" e ignorando a contradição. Produz um mundo simplista em que nada precisa ser examinado e tudo é exatamente com aparece. (KAHN-HARRIS, 2007, 145)

Como bem observado, houve uma espécie de metodologia por parte da cena black metal norueguesa de relacionar a teoria – definida nos artefatos produzidos (discos, fanzines) – e a prática – ações dos membros da cena nos shows, nos espaços intermediários e nas práticas criminosas. Ao passo que essa união vai determinar o início da cena nos anos 90, com interações bastante peculiares e que já rompem com um background anterior, dos anos 80, novamente a cena norueguesa perceberá novas ações no decorrer da década noventista, mas não baseada mais na violência, práticas criminosas e círculos fechados.

Considerações finais

Analisando tais interpretações em tópicos anteriores, vemos que os usos e abusos do satanismo e ocultismo foram o *leitmotiv* no desenvolvimento lírico e imagético dentro de determinadas espacialidades musicais, a saber: as cenas dentro do rock 'n roll e heavy metal. Dentro destas observações, vemos que as ideias ditas blasfemadoras serão usadas como arquétipo para contestação social, como provocação ou mesmo figura de linguagem para diversão e que, inseridas nestas cenas musicais, a figura de Satã e da blasfêmia torna a ganhar variadas e inovadoras conotações.

Ao passo que o heavy metal se desenvolve como gênero musical, os subgêneros deste estilo ganham igual visibilidade – em especial aquele que viria a ser chamado de black metal, justamente por explorar – junto ao death metal – uma musicalidade extrema e temas controversos e indesejáveis do ponto de vista moral e religioso. Não obstante, alguns autores observam que com o desenvolver do black metal para outro patamar, novas ideias acabam sendo abraçadas pelos participantes deste cenário. Abre-se aqui um adendo para focar nos campos da história e memória – indispensável neste processo de transmutação em que o black metal passa na mão de alguns artistas, que buscam evocar em seus *locais de memória*, um novo tratado para os espaços da blasfêmia característico do estilo; o encerramento do velho satanismo ortodoxo oriundo do conceito cristão e o abraço de antigas e velhas mitologias, rememorando um passado imemorial. Mas, com o crescimento e estabelecimento da cena norueguesa seria tal como a chama nos céus do norte da qual estampa a banda Darkthorne em seu disco homônimo: traz a força e a expansão que este subgênero viria a apresentar, sendo propagador de novos conceitos líricos e imagéticos, repletos de ideologia e dramaticidade musical.

Uma nova onda de bandas deste estilo surge, iniciando a chamada *Segunda Onda do Black Metal*, marcando o nascimento do que alguns autores também chamam de Black Metal contemporâneo, marcados pela autenticidade e sinceridade, não apenas na organização espacial da cena – em especial a loja Helvete e o nascimento do Inner Circle – bem como um novo simbolismo blasfemador, calcado na misantropia e satanismo provocador – frutos da inspiração gélida local e de seus mitos – uma periferia incômoda dos grandes centros heavy metal. Encontraremos a partir de um dado momento uma

mudança significativa na abordagem artística, imagética e lírica, voltados a momentos de conexão com a natureza, com as paisagens nórdicas, com os espaços locais e mesmo com espaços míticos evocados a fim de provocar uma separação – intencional ou não – com as abordagens satanistas de outrora, mas ainda de um viés anticristão em alguns momentos e nacionalista em outros.

Fontes

BATHORY. Home of Once Brave. In: Hammerheart. 1990. CD

_____. The return of the darkness ande vil. In: The Return.... 1985. LP

BESTIAL CONSPIRANCE ZINE. Santiago, Chile. Nº 2, 1990.

BLACK SABBATH. Black Sabbath. 1970. CD.

MUSIC NORWAY. Disponível em: http://musicnorway.no/artists/?s=Black+Metal&post_type=artist&submit-search=Search Acesso em: 3 jun. 2018.

LED ZEPPELIN. Led Zeppelin IV. 1971. CD

MERCYFUL FATE. Come to the sabbath. In: Don't Break the Oath, 1984. CD

MEGA MAG. 1990.

OZZY OSBOURNE, Blizzard of Ozz. 1980. CD.

REVISTA ROCK BRIGADE, São Paulo, Brasil, edição 133, 1997.

SECONDS MAGAZINE, EUA, Edição 39, 1996.

SLAYER ZINE, Noruega, nº 5, 1987.

Referências

ABAL, F. C. ; TROMBETTA, G. . **O Blues e o Diabo: um encontro na encruzilhada**. In: XXVI simpósio nacional da ANPUH - Associação Nacional de História, 2011, São Paulo. Anais do XXVI simpósio nacional da ANPUH - Associação Nacional de História. São Paulo: ANPUH-SP, 2011.

ANDERSON, Benedict. **Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo**. São Paulo: Companhia das letras, 2008..

ARIÈS, Philippe. **O homem diante da morte. Vol. II**. Tradução: Luiza Ribeiro. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1989.

BENNETT, Andy. **Popular Music and Youth Culture: music, identity and place**. McMillian Press, 2000.

BERGER, Harris M. **Metal, Rock, and Jazz: Perception and the Phenomenology of Musical Experience**. Hanover/London: Wesleyan University Press. 1999

BOOTH, Stanley. **Dance with the devil: The Rolling Stones and their times**. New York. Random House. 1984.

CALVANI, Carlos Eduardo Brandão. **Imagens do Diabo na MPB**. Revista Correlatio 3, Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo, abr 2003.

EKEROTH, Daniel. **Swedish Death Metal**. Brooklyn, NY: Bazillion Points, 2006.

ENCYCLOPAEDIA METALLUM. Disponível em: http://www.metal-archives.com/. Acesso em 2. Ago. 2019.

GOMES, P.C.C. **Cenários para a Geografia: sobre a espacialidade das imagens e suas significações**. In: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. (orgs.). Espaço e cultura: pluralidade temática. Rio de Janeiro: Eduerj, 2008.

KAHN-HARRIS, Keith. **Roots? The relationship between the global and the local within the global extreme metal scene**. Popular Music. 2000

_____. **Extreme Metal: Music and Culture on the Edge**. Oxford: Berg, 2007.

_____. **The Failure of Youth Culture: Music and Politics in the Black Metal Scene**. 2004.

KING, Francis. **The Magical World of Aleister Crowley**. New York: Coward McCann & Geoghegan, 1977

KIRKPATRICK, Rob. **1969: The year everything changed**. New York: Skyhorse Publishing. 2009

KUUSELA, Tommy. '**Dark Lord of Gorgoroth' Black Metal and the Works of Tolkien**, In Lembas Extra 2015: Unexplored Aspects of Tolkien and Arda, edited by Cécile van Zon and Renée Vink, 89-119. Leiden: Tolkien Genootschap Unquendor, 2015.

MOYNIHAN, Michael, & SØDERLIND, Didrik. **Lords of Chaos: The Bloody Rise of the Satanic Metal Underground**. Los Angeles: Feral House. 2003

MUDRIAN, Albert. **Choosing Death: The Improbable History of Death Metal and Grindcore**

NORA, Pierre. **Entre memória e história. A problemática dos lugares**. 1984. Tradução:

Yara Aun Khoury. In: *Projeto História*. São Paulo: Educ, nº 10, dez, 1993.

OLDENBURG, Ray. **Celebrating the Third Place: Inspiring Stories about the "Great Good Places" at the Heart of Our Communities**.

OLSON, Benjamin Hedge. **I am The Black Wizards: Multiplicity, Mysticism and Identity in**

Black Metal Music and Culture. Bowling Green State University, 2008.

PATTERSON, Dayal. *Black Metal: evolution of the cult*. Feral House. 2013

PHILIPS, Joshua. **Echtra, Black Metal and the Mythopoesis of Earth – Bioregionalism as Spiritual Embodiment**. Disponível em: https://heathenharvest.org/2016/03/28/echtra-black-metal-and-the-mythopoesis-of-earth-bioregionalism-as-spiritual-embodiment/ Acesso em: 3 jun 2018.

RAFFESTIN, Claude. **Por uma geografia do poder**. São Paulo: Ática. 1993.

STRAW, Will (1991). **Systems of Articulation, Logics of Change: Scenes and Communities in Popular Music,' Cultural Studies**, Vol. 5, No. 3 (October) 361-375.

THOMPSON, Christopher (2012). **"Sons of Northern Darkness": Reflections of National Identity in Norway through Black Metal**. Suécia. 2012.

THORNTON, Sarah. **The Social Logic of Subcultural Capital**. In: GELDER, Ken. The Subcultures Reader. 3 ed. Londres e Nova York: Routlegde, 2005.

TUAN, Yi-Fu. **Topofilia: um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente**. São Paulo: Difel. 1980.

VASCONCELLOS, Victor. **A cena da rua, a cena na rua: um debate sobre o conceito de cena musical a partir do Heavy Metal no Rio de Janeiro**. EspaçoAberto, vol. 1, n. 2, p.129-142, 2012.

WAKSMAN, Steve. **This Ain't The Summer of Love: Conflict and Crossover in Heavy Metal and Punk**. Berkeley. University of California. 2009

WALSER, Robert. **Running With the Devil. Power, Gender and Madness in Heavy Metal Music**. Middletown. Wesleyan University Press, 1993.

WEINSTEIN, Deena. **Heavy Metal: The music ans its culture**. New York: Da Capo Press. 2000.

VIII Colóquio História & Espaços

30 de setembro a 02 de outubro de 2019

Natal - Rio Grande do Norte

UFRN UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE

PPg PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO

CCHLA UFRN

PPGH UFRN