

Andrey Minin Martin  
Luciana Aparecida de Souza Mendes  
Maria Celma Borges  
Mariana Quadros Gimenez

ORGANIZADORES

## **SEMANA DE HISTÓRIA 2006**

A Questão Indígena:  
Para Além da História dos Vencidos

02 a 06 de outubro de 2006

Campus de Três Lagoas - UFMS  
Unidade I

# **ANAIS**

# UNIVERSIDADE FEDERAL DE MATO GROSSO DO SUL

Reitor: *Manoel Catarino Paes - Perú*

Vice-Reitor: *Amaury de Souza*

Obra aprovada pelo  
CONSELHO EDITORIAL DA UFMS  
Resolução 02/07

## CONSELHO EDITORIAL

*Célia Maria da Silva de Oliveira* (Presidente)

*Antônio Lino Rodrigues de Sá*

*Cícero Antonio de Oliveira Tredezini*

*Élcia Esnarriaga de Arruda*

*Giancarlo Lastoria*

*Jackeline Maria Zani Pinto da Silva Oliveira*

*Jéferson Meneguim Ortega*

*Jorge Eremites de Oliveira*

*José Francisco Ferrari*

*José Luiz Fornasieri*

*Jussara Peixoto Ennes*

*Lucia Regina Vianna Oliveira*

*Maria Adélia Menegazzo*

*Marize Terezinha L. P. Peres*

*Mônica Carvalho Magalhães Kassar*

*Silvana de Abreu*

*Tito Carlos Machado de Oliveira*

Dados Internacionais de Catalogação na publicação (CIP)  
(Coordenadoria de Biblioteca Central – UFMS, Campo Grande, MS, Brasil)

S471s    Semana de História 2006 (2006 : Três Lagoas, MS)  
          Semana de História 2006 : a questão indígena : para além da  
          história dos vencidos: 02 a 06 de outubro de 2006 / Andrey Minin  
          Martin ... [et al.], organizadores. -- Campo Grande, MS : Ed. UFMS,  
          2007.  
          328 p. ; 21 cm.

ISBN: 978-85-7613-106-9

1. História – Pesquisa – Congressos. I. Martin, Andrey Minin.  
II. Título.

CDD (22) 907

Andrey Minin Martin  
Luciana Aparecida de Souza Mendes  
Maria Celma Borges  
Mariana Quadros Gimenez

ORGANIZADORES

## **SEMANA DE HISTÓRIA 2006**

A Questão Indígena:  
Para Além da História dos Vencidos

02 a 06 de outubro de 2006

Campus de Três Lagoas - UFMS  
Unidade I

## **ANAIS**

Campo Grande - MS  
2007

Projeto Gráfico, Editoração Eletrônica,  
Impressão e Acabamento  
*Editora UFMS*

Revisão

*A revisão lingüística e ortográfica  
é de responsabilidade dos autores*

Foto da Capa

*Foto 1 - Índios Kayapó, outubro de 1988. TURNER, Terence.*

*In: CUNHA, Manuela C. (org.). São Paulo: Companhia das Letras, 1992.*

*Foto 2 - Revista Caros Amigos, ano IX, nº 98, maio de 2005.*

Direitos exclusivos  
para esta edição

**UNIVERSIDADE FEDERAL  
DE MATO GROSSO DO SUL**

Portão 14 - Estádio Morenã - Campus da UFMS

Fone: (67) 3345-7200 - Campo Grande - MS

e-mail: [editora@editora.ufms.br](mailto:editora@editora.ufms.br)

Editora associada à

ISBN: 978-85-7613-106-9

Depósito Legal na Biblioteca Nacional

Impresso no Brasil

## APRESENTAÇÃO

Temos o prazer de apresentar a segunda edição dos Anais da Semana de História, com o tema “A questão indígena: para além da história dos vencidos”, organizados pelo curso de História da UFMS, campus de Três Lagoas, no ano de 2006. Esta publicação vem mostrar o resultado positivo da produção acadêmica realizada por professores e alunos, possibilitando ainda encontrar novos trabalhos que expressam o interesse por parte da comunidade acadêmica em colaborar para a publicação dos Anais. Isto traz para o interior da Universidade diversos temas e sujeitos históricos, colorindo as possibilidades dentro da história e na sua inter-relação com outras áreas do saber.

Independentemente das dificuldades vividas pela História em Três Lagoas, principalmente em relação ao número reduzido do seu quadro de professores efetivos, os alunos, junto aos professores, vêm novamente demonstrar a seriedade na produção do conhecimento. Como exemplo, na contramão desta situação de carências, os projetos de extensão realizados anualmente - como o Ciclo de Palestras e a Semana da História que vem contando com o apoio fundamental da Pró-Reitoria de Extensão e Assuntos Estudantis (PREAE), a que agrade-

ce mos por ter novamente possibilitado a publicação destes Anais - fazem com que a comunidade acadêmica e externa perceba e construa, junto a nós, a história de forma viva, dinâmica. Os vários projetos de iniciação científica (voluntários e financiados pelo CNPq), realizados por alunos desde o 2º ano do curso, também expressam esta dinâmica na produção do saber.

Um outro projeto que não poderíamos deixar de destacar, sob coordenação do Prof. Vitor Wagner Neto de Oliveira, com a participação de acadêmicos bolsistas (bolsa trabalho e de iniciação científica) mas, principalmente, de voluntários, refere-se a organização do Núcleo de Documentação Histórica do CPTL/UFMS, criado em 1992 por iniciativa do professor Honório de Souza Carneiro. Ao longo do tempo, o Núcleo recebeu doações de vários documentos, principalmente sobre as cidades da região noroeste de São Paulo e leste de Mato Grosso do Sul. Hoje, o acervo que leva o nome de “Honório de Souza Carneiro”, assim denominado em homenagem a seu idealizador falecido em 1998, consta de documentação da empresa ferroviária Novoeste, concessionária da antiga Estrada de Ferro Noroeste do Brasil-NOB; coleção do “Jornal do Povo” com o acervo de 1971 a 1972, publicado no município de Três Lagoas; recortes de jornais regionais e nacionais; publicações diversas; documentos pessoais e iconográficos doados pelos habitantes da cidade de Três Lagoas; o jornal “Barrageiro”, inicialmente publicado em Três Lagoas, e a seguir em Ilha Solteira - SP, envolvendo o período de 1963 a 1974, editado pelos trabalhadores do complexo hidrelétrico de Urubupungá; fontes do sindicato dos ferroviários da Noroeste do Brasil, acrescentando ainda a doação recente do acervo do Instituto Administrativo Jesus Bom Pastor (IAJES), uma importante organização de movimentos populares atuante na região das divisas de São Paulo e Mato Grosso do Sul desde fins da década de 1970. Junto ao Núcleo de Documentação Histórica desenvolve-se o Arquivo da Palavra, projeto coordenado pela professora Maria Celma Borges que guarda entrevistas temáticas sobre os ribeirinhos atingidos por barragens; moradores de rua; acampados e assentados do Pontal do Paranapanema –SP, relatos de moradores antigos da cidade

de Três Lagoas, entre outros sujeitos, totalizando cerca de cento e cinquenta horas de gravação (ou 200 fitas). Nas fontes bibliográficas: livros, periódicos, teses de doutorado, dissertações de mestrado e monografias de conclusão de curso, constam títulos que abordam diversos temas, principalmente relacionados à história da região do Alto Paraná.

Retornando aos Anais, semelhante à publicação anterior, neste momento temos forte presença dos textos dos acadêmicos do curso, com a participação de quatorze alunos do 2º ao 4º ano. Temos também a contribuição de mestrandos da Universidade Federal da Grande Dourados, da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, de graduandos e professores do curso de Letras, de Geografia e de Direito do CPTL, bem como de um graduando de Artes Visuais da UFMS, Campo Grande.

Em vista desta contribuição interdisciplinar, damos início aos Anais com a temática do evento. A primeira parte intitula-se “A questão indígena: um debate interdisciplinar”, trazendo reflexões que tratam desde a presença destes povos na América Colonial, o aspecto religioso e a literatura às questões contemporâneas. Na segunda parte denominada “Colonização, Imigração e Identidades em São Paulo e Sul de Mato Grosso: o cotidiano na história”, apresentamos temas como: o processo colonizador, o cotidiano, a imigração e a ocupação do Sul de Mato Grosso. Na terceira parte “A luta pela terra e para nela permanecer: entre práticas e representações” são abordadas questões que envolvem o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra, a questão religiosa, a luta pela terra em Mato Grosso do Sul e o estudo de dois assentamentos no Estado. A quarta parte “Religiosidade, cultura popular e identidade: domínios da história” traz discussões que buscam entender os sujeitos em suas práticas religiosas e culturais, bem como suas identidades, dentro do universo historiográfico, enfocando temas como: Santo Daime, Umbanda, Carnavalização, Capoeira e Identidades. A última parte intitula-se “Teoria e Práticas: novos objetos na contemporaneidade” trazendo uma reflexão teórico-metodológica na

construção da pesquisa e a discussão de novos objetos e novas abordagens, como, por exemplo, punk rock e travestis.

Para as nossas publicações, temos sempre contado com a leitura atenta da apresentação, por parte do Professor José Batista Sales, a quem agradecemos neste momento.

Por fim, cabe salientar que os textos ora apresentados elucidam como é possível enveredar-se pelos campos da pesquisa em ciências humanas. Sabendo não se tratar de uma atividade fácil, aqueles que organizam estes Anais compreendem o quanto ela é prazerosa. Satisfação que ultrapassa a vitória desta publicação – entendida por vezes como a conquista maior do pesquisador – na medida em que vamos percebendo que as contribuições destas pesquisas também o são para o meio social e cultural; *para além* dos muros acadêmicos.

Esta é uma característica sempre presente no curso de História de Três Lagoas, que busca estabelecer o diálogo entre a universidade e comunidade, como mostrou-nos esta Semana, que na dinâmica de suas discussões possibilitou a circularidade do diálogo entre comunidade, acadêmicos e os próprios sujeitos discutidos ao longo do evento: os indígenas, proposta evidenciada no próprio título do encontro “A questão indígena: para além da história dos vencidos”.

*Andrey Minin Martin*

*Luciana Aparecida de Souza Mendes*

*Maria Celma Borges*

*Mariana Quadros Gimenez*

Outono de 2007



# SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO .....	5
--------------------	---

## PARTE I

### **A QUESTÃO INDÍGENA: UM DEBATE INTERDISCIPLINAR**

AMÉRICA COLONIAL ESPAÇO DE REcriações (criações) MITOLÓGICAS <i>Thiago Leandro Vieira Cavalcante</i> .....	15
--	----

O PENTECOSTALISMO ENTRE OS TERENA EM BRASILÂNDIA/MS: O ESTUDO DE SUAS PRÁTICAS SÓCIO-CULTURAIS <i>Dennis Rodrigo Damasceno Fernandes</i> .....	27
---	----

LITERATURAS CRÍTICAS DE <i>IERECÊ A GUANÁ</i> , DE VISCONDE DE TAUNAY <i>Fábio Luis Silva Neves</i> .....	39
---	----

E O ÍNDIO BRASILEIRO CONTINUA TOMANDO “COCA-COLA”? <i>Marcos Antônio de Oliveira e Edgar Cezar Nolasco</i> .....	49
--	----

## PARTE II

### **COLONIZAÇÃO, IMIGRAÇÃO E IDENTIDADES EM SÃO PAULO E SUL DE MATO GROSSO: O COTIDIANO NA HISTÓRIA**

O PROCESSO DE COLONIZAÇÃO DA ALTA ARARAQUARENSE: COTIDIANO E CULTURA NO EXTREMO NORTE OCIDENTAL PAULISTA (1930-1950) <i>Regivan Antonio de Saul</i> .....	59
O PROCESSO COLONIZADOR NA CIDADE DE PEREIRA BARRETO <i>Cleber Medeiros</i> .....	69
O COTIDIANO EM ITAPURA NO SÉCULO XIX (1858-1872) <i>Cleoslei de Faria</i> .....	83
COLONIZAÇÃO E CONQUISTA DE TERRAS POR IMIGRANTES ITALIANOS NO MUNICÍPIO DE FLOREAL-SP <i>Giani Vendramel de Oliveira</i> .....	97
DAMÃO DE OBRA ESCRAVA AO IMIGRANTE JAPONÊS <i>Patrícia Fiais Pereira dos Santos</i> .....	111
A OCUPAÇÃO DO TERRITÓRIO SUL DE MATO GROSSO <i>José Miguel Garnica Júnior</i> .....	123

## PARTE III

### **A LUTA PELA TERRA E PARA NELA PERMANECER: ENTRE PRÁTICAS E REPRESENTAÇÕES**

PRÁTICAS E REPRESENTAÇÕES SOCIAIS DO MOVIMENTO SEM TERRA: CONSIDERAÇÕES DE PESQUISA <i>Maria Celma Borges</i> .....	139
MOVIMENTO DOS TRABALHADORES RURAIS SEM TERRA E A IGREJA: ALGUMAS CONSIDERAÇÕES DE PESQUISA <i>Fabiano Coelho</i> .....	151
MODOS DE VIDA, PRÁTICAS DE LUTA: CONSIDERAÇÕES SOBRE A LUTA PELA TERRA NO MATO GROSSO DO SUL <i>Andrey Minin Martin</i> .....	163

ANÁLISE DAS ATIVIDADES NÃO-AGRÍCOLAS NOS ASSENTAMENTOS SÃO TOMÉ E SANTA RITA DO PARDO LOCALIZADOS NA MICRORREGIÃO DE TRÊS LAGOAS/MS: A QUESTÃO DAS CARVOARIAS <i>Vivian Helena Ávila e Rosemeire Aparecida de Almeida</i> .....	175
--	-----

## PARTE IV

### RELIGIOSIDADE, CULTURA POPULAR E IDENTIDADE: DOMÍNIOS DA HISTÓRIA

SANTO DAIME: ASPECTOS DA RELIGIOSIDADE POPULAR BRASILEIRA <i>Luciana Aparecida de Souza Mendes</i> .....	191
UMBANDA: UMA TRAJETÓRIA DE RESISTÊNCIA <i>Aline Alves Bertuci</i> .....	205
O FALSO FAUSTO: A CARNAVALIZAÇÃO DA SOCIEDADE MINEIRA DO SÉCULO XVIII <i>Lays Matias Mazoti</i> .....	217
PRÁTICAS E REPRESENTAÇÕES DA CAPOEIRA EM TRÊS LAGOAS: CONSIDERAÇÕES DA INICIAÇÃO CIENTÍFICA <i>Isabel Camilo de Camargo</i> .....	229
FRONTEIRAS, REPRESENTAÇÕES E IDENTIDADES: O CASO DOS BRASIGUAIOS <i>Leandro Baller</i> .....	239
ORIENTE MÉDIO: DA FORMAÇÃO DA IDENTIDADE ÁRABE À IMIGRAÇÃO, O CASO DOS SÍRIOS E LIBANESES EM DOURADOS NO SUL DE MATO GROSSO (1914-1980) <i>Roney Salina de Souza</i> .....	253

## PARTE V

### TEORIA E PRÁTICAS: NOVOS OBJETOS NA CONTEMPORANEIDADE

FASES DA PESQUISA: DA PRÁTICA À TEORIA <i>Beatriz de Castro Sanches Azevedo Araújo</i> .....	269
---	-----

UM PASSEIO PELAS METODOLOGIAS DA HISTÓRIA: CAMINHOS DA FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA <i>Leisa Robles Borba da Silva</i> .....	283
TRAVESTIS PROFISSIONAIS DO SEXO: O QUE OS BOLETINS DE OCORRÊNCIA NOS DIZEM SOBRE ELAS? <i>Mariana Quadros Gimenez</i> .....	293
PUNK ROCK EM ILHA SOLTEIRA/SP NOS ANOS 90: ALGUMAS CONSIDERAÇÕES HISTÓRICAS SOBRE A MÚSICA ENQUANTO FORMA DE EXPRESSÃO <i>Tiago de Jesus Vieira</i> .....	303
A PROBLEMÁTICA DA ÁGUA SOB O ENFOQUE DO DIREITO <i>Denise Vicente de Almeida e Norma Sueli Padilha</i> .....	315



**PARTE 1**

A QUESTÃO INDÍGENA:  
UM DEBATE INTERDISCIPLINAR



# AMÉRICA COLONIAL ESPAÇO DE RECRIAÇÕES (CRIAÇÕES) MITOLÓGICAS

*Thiago Leandro Vieira Cavalcante*<sup>1</sup>

## INTRODUÇÃO

Os séculos XVI e XVII foram marcados por diversos contatos ocorridos entre os europeus e as diversas sociedades indígenas<sup>2</sup> que habitavam o território que acabou sendo batizado de América.

Com os ditos contatos ocorreram choques entre culturas portadoras entre si de significativas diferenças. Constata-se que de forma alguma esses contatos com diferentes culturas foram os primeiros para nenhuma das partes, pois tanto índios quanto europeus já estavam habituados a manter contatos com povos de culturas diferentes. Isso se pode constatar entre os índios através das relações entre os mais diversos grupos étnicos existentes na América, que mantinham na maioria dos casos uma rede de relações pré-coloniais e no caso dos europeus com os contatos entre as diversas regiões da própria Europa, que nunca foi culturalmente homogênea, e nos contatos com povos orientais, por exemplo.

Apesar disso, trabalho com a idéia de duas<sup>3</sup> culturas diferentes para índios e europeus, num âmbito macro, tendo em vista que as duas matrizes culturais estiveram quase que completamente isoladas no grande período precedente. Assim sendo, não me parece errado adotar um conceito equivalente ao de dicotomização cultural empregado por Carlo Ginzburg em sua obra “*O Queijo e os Vermes*” (1987) na qual trata a “*cultura popular*” e a “*a cultura erudita ou de elite*” como culturas diferentes entre si, mas que postas em contatos efetivaram sempre inúmeras trocas e re-significações. Teríamos, portanto, especialmente nesse período cultural europeu e eu estendo isso para a América colonial, a “*circularidade cultural*” ou seja “... temos, por um lado, dicotomia cultural, mas por outro, circularidade, influxo recíproco entre cultura subalterna e cultura hegemônica, particularmente intenso na primeira metade do século XVI”. (GINZBURG, 1987, p. 21). O conceito de “*circularidade cultural*” já aparecia implícito na obra de Bakhtin (1999), mas somente foi explicitado por Ginzburg (VAINFAS, 1997).

Cabe-me esclarecer dois pontos sobre o emprego desse conceito. Em primeiro lugar admito a validade da dicotomização cultural estritamente para o momento colonial da história da América, preponderantemente nos séculos XVI e XVII. Sendo que para períodos posteriores há uma outra discussão que tende a negar a possibilidade de dicotomização cultural, especialmente devido à ampliação quase que mundial de contatos entre povos, nessa vertente, por exemplo, seguem as teorizações de Roger Chartier. Em segundo lugar esclareço que embora Ginzburg utilize os termos “*cultura subalterna*” versus “*cultura hegemônica*” não me aproprio deles. Diante das contribuições da antropologia e da etnohistória, penso simplesmente nas culturas como diferentes, nem melhores e nem piores, apenas diferentes. (CAVALCANTE, 2006 a). Essa idéia foi proposta inicialmente por Fraz Boas com o paradigma do particularismo histórico, que conferiu historicidades singulares para cada cultura, quebrando o estigma dicotômico de melhor e pior cultura. (TRIGGER, 1982, p. 28). Entretanto cabe ressaltar que havia interesse deliberado por parte dos europeus de impor a hegemonia de sua cultura sobre a dos índios, que eram vistos como selvagens, bárbaros, sem lei, sem fé e sem rei, ou seja, praticamente sem cultura. Essa tentativa de imposição cultural nem sempre teve os êxitos pretendidos, tendo inclusive, muitas vezes, efeitos contrários, ou seja, a incorporação de elementos indígenas na cultura européia.

A título de exemplo desses movimentos de apropriações culturais podemos citar diversas ocorrências constatadas na obra “*Con-*



*quista Espiritual: Feita pelos Religiosos da Companhia de Jesus nas Províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape*” do Pe. Antonio Ruiz de Montoya SJ (1985). Nessa obra vemos, por exemplo, a apropriação de hábitos alimentares indígenas por parte dos jesuítas, a incorporação de estratégias de valorização da oralidade nas pregações, próprias dos pajés, pelos jesuítas, algumas vezes até mesmo a supressão temporária do sexto mandamento (castidade) da catequese indígena, visando assim adaptar o cristianismo à cultura indígena, obviamente essa concessão era temporária, havia interesse de no futuro alcançar a prática do catolicismo pleno, abolindo o amancebamento e práticas lascivas.

Por sua vez os indígenas também se apropriaram de certas representações culturais dos europeus, por exemplo, atraíam-lhes muito interesse pequenos objetos da cultura material européia, como espelhos, ferramentas, talheres etc. Observa-se também que alguns pajés exercendo seu destacado papel de guardiões da tradição, após desbancarem alguns padres, assumiam certas características parentais e rituais do catolicismo com o intento de ocuparem o lugar dos padres, ou seja, na verdade de voltarem a ocupar o seu próprio lugar que em algum momento havia sido tomado pelos jesuítas, isso fica evidente nas relatadas práticas de rituais de “*desbatismo*”, onde se pretendia anular o sacramento cristão. (MONTROYA, 1985, p. 237 e OLIVEIRA, 2003, p.150). Em um determinado momento um índio “*velho*” reinterpreta o sentido do breviário católico de acordo com sua cultura e o padre percebendo o equivoco gerado se apropria disso em benefício de seus intentos:

[...] Pensam alguns dos velhos que o breviário fala e avisa aos padres as coisas ocultas. Tinha cometido um deles certo delito, e castigaram-no os caciques, para que o confessasse, porque isso convinha ao bem público. O índio, porém, persistia em negá-lo... Então o padre se pôs a rezar, como que por acaso, uma das horas diurnas do seu breviário e, acabara a reza, disse-lhe: ‘Eia, filho! Confessa o que de ti se diz!’ A isso limitou-se o índio a dizer: ‘Já to disse este livro’ Observando então o padre como que captando o pensamento e intenção do índio: ‘É, este livro diz verdades!’ Atalhou-o então o índio com isso: ‘Pois bem! Suposto que esse já o disse, bom será que (também) eu diga a verdade!’. (MONTROYA, 1985, p. 187).

Naturalmente o padre não captou o pensamento do índio, apenas percebeu a sua “*ingenuidade*” e aproveitou-se dela em benefício de

seu próprio intento, que era o de convencer ao índio a praticar o sacramento da confissão. Registre-se que essa ingenuidade do índio não pode ser tratada nos mesmos termos que se trataria a ingenuidade de um outro europeu na mesma situação, pois na verdade o que ocorre é uma incompreensão dos signos utilizados pelo padre em sua comunicação. O índio ao presenciar um certo ritual alheio a sua cultura não o entende e apropria-se de um significado a princípio equivocado, pois lê o ato do jesuíta baseado no sistema de códigos culturais indígena e não europeu. É muito provável que situações inversas também tenham acontecido, embora essas apareçam nas fontes de formas menos caricaturais, tendo em vista a maioria é de autoria dos jesuítas.

### **O CASO DO MITO DO SUMÉ, O SÃO TOMÉ AMERICANO**

Agora quero expor um exemplo de circularidade cultural, que gerou no campo mitológico recriações ou mesmo criações mitológicas: o mito do Pay Sumé, Tumé: o São Tomé Americano.

Desde os primeiros anos da colonização da América já corria entre os europeus a informação de que o apóstolo São Tomé teria num passado distante evangelizado aos índios da região. A notícia mais antiga que se tem desse fato nos é trazida pela “*Nova Gazeta da Terra do Brasil*” documento datado pelos historiadores com sendo no máximo de 1515. Esse documento não menciona a existência de qualquer mito indígena, ele diretamente atribui a suposta evangelização a São Tomé.

Nessa mesma costa ou terra há ainda memória de São Thomé. Quizeram também mostrar aos Portugueses as pegadas no interior do paiz. Mostram igualmente a cruz que há terra a dentro. E quando fallam de São Thomé dizem que ele é o deus pequeno. Pois há outro deus que é maior[...] (SIC), (SCHULLER, 1911, p.118).

Posteriormente voltamos a ter notícias da atuação do Santo na América através das cartas do Pe. Manoel da Nóbrega SJ, datadas de 1549. Ele afirma que “... *Dizem elles que S. Thomé, a quem chamam Zomé passou por aqui...*” (NOBREGA, 1988, p.101). Montoya por sua vez em 1639 afirmou: “... *comumente chamavam ‘Pay Zumé’ na Província do Paraguai e ‘Pay Tumé’ nas do Peru...*” (MONTROYA, 1985, p. 86). Nesse caso já fica demonstrado que aparentemente os índios por si só não teriam se referido em momento algum ao mito como São

Tomé ou mesmo apenas Tomé, eles teriam utilizado expressões foneticamente próximas, “Zomé”, “Zumé” e “Tumé”, indícios de uma equivocada interpretação.

Em Montoya e Nóbrega (NÓBREGA, 1988, p. 91) o mito aparece como sendo responsável por ter dado aos índios a mandioca. E a importância desse “*divino*” alimento é relatada em diversas fontes, incluindo as cartas de Manoel da Nóbrega (NÓBREGA, 1988, p. 98).

[...] Existe a tradição de que foi São Tomé, o Apóstolo, que a deu aos índios como alimento, pois, tomando ele um pau ou rama, fê-lo em pedaços e mandou que os plantassem. É assim que fazem e o plantam. E sem que o pedaço não tenha raiz alguma, o pé as produz, e bem grossas, em questão de oito, dez ou doze meses [...] (MONTROYA, 1985, p.48).

Aparece como construtor de uma certa cultura material que seria composta de pegadas em rochas, caminhos <sup>4</sup> e cruzeiros.

Têm noticia igualmente de S. Thomé e de um seu companheiro e mostram certos vestígios em uma rocha, que dizem ser delles, e outros signaes em S. Vicente, que é no fim desta costa [...] (SIC), (NÓBREGA, 1988, p. 91).

Em todo o Brasil é fama constante entre os moradores portugueses e entre os nativos que vivem na Terra Firme, que o Santo Apóstolo começou a sua marcha desde a Ilha de Santos, situada ao sul, em que hoje se vêem rastros indicadores deste caminho ou vereda, ou seja nas pegadas que os Santo Apóstolo deixou impressas numa grande penha, localizada no final da praia, onde desembarcou em frente a barra de São Vicente. Segundo quer o povo, elas se enxergam ainda hoje menos de um quarto de légua da povoação.

Eu não as vi. Mas, 200 léguas desta costa adentro, meus companheiros e eu vimos um caminho, que tem oito palmos de largura, sendo que neste espaço nasce uma erva muito miúda. Cresce, porém, aos dois lados dessa vereda uma erva que chega até a altura de quase meia vara. Esta erva, embora de palha murchada e seca, queimando-se aqueles campos, sempre nasce, (renasce e cresce) do modo que está dito. Corre esse caminho por toda aquela terra e, como me asseguraram alguns portugueses, avança sem interrupção desde o Brasil. Comumente o

chamam de 'caminho de São Tomé'. Tivemos nós o mesmo informe dos índios de nossa conquista espiritual. (SIC) (MONTROYA, 1985, p. 89).

[...] trata esse autor de uma cruz, que este santo discípulo ergueu no povoado dito Carabuco, e de que à sua vista emudeceram os ídolos. Não dando ele resposta e, sabida a causa pelos gentios, tiraram a cruz e tentaram queimá-la. Mas não podendo, enterraram-na perto de uma lagoa e, ainda que a água banhasse aquele sítio ou sepultura, depois de 1500 anos a descobriram com a inteireza que ainda hoje se constata [...]. (SIC), (MONTROYA, 1985, p.92).

As citações acima são apenas algumas das várias que demonstram a resignificação do possível mito indígena em mito cristão. Além desses aspectos encontra-se referências às variações de temperamento do Santo dependendo do local em que ele se encontrava, ora amável, ora enérgico. (MONTROYA, 1985, p.89). Sobre as variações de temperamento do Santo, Sergio Buarque de Holanda escreveu:

Outra particularidade da lenda peruana de São Tomé está nisto, que em contraste com o sucedido no Brasil, onde perseguido dos índios, procurava muitas vezes fugir às insídias e tiranias destes, mostrava-se o apóstolo impaciente de qualquer injúria. Aliás, já se viu como no Paraguai chegara a castigar a insolência dos gentios, dilatando o prazo de amadurecimento da mandioca. Passando-se, porém, ao assento da Cacha, caminho de Collau, manifestara seu alto poder, fazendo com que baixasse o fogo do céu para castigar os desaforos dos que o pretenderam apedrejar. De onde ficarem abrasadas ali as próprias pedras, testemunho perene do tamanho milagre. No Titicaca teve a pretensão de querer ver o altar e adoratório mantido pelos collas, com a intenção de o destruir. Silenciam, porém, os depoimentos conhecidos sobre o resultado desse intento. (HOLANDA, 1996, p. 119-120).

Provavelmente o Santo em sua existência não teria mudado tanto de humor, ao que me parece essas mudanças de temperamento mudam na mesma medida em que se alteram os autores que relatam os feitos do Santo. O temperamento dado ao Santo reflete muito mais a visão de cada autor acerca de como um Apóstolo agiria diante de situações hipotéticas do que propriamente a um real temperamento do Santo.

Parece-me provável que realmente os índios americanos tivessem algum mito denominado de alguma forma similar às citadas pelos autores, pois nos relatos de Nóbrega pode-se perceber que os índios é que lhe indicavam os locais de ocorrência de tais pegadas sendo que ele afirma ter visto com seus próprios olhos uma delas.

O fato interessante nisso é perceber como os europeus se apropriaram de um elemento mitológico da cultura nativa e o resignificaram ao cristianismo, de modo que conseguiram favorecer-se com esse processo. É preciso destacar que não foram os jesuítas os responsáveis por esse processo de recriação ou resignificação, pois como vimos ele ocorreu anteriormente à chegada dos jesuítas ao Brasil (1549), de onde o mito parece ter se alastrado pela América, e mesmo anteriormente à fundação da Companhia de Jesus que ocorreu em 1534, enquanto a referencia mais antiga <sup>5</sup> de São Tomé na América data de 1515. Embora não figurem como os primeiros resignificadores, os jesuítas foram sem dúvida os maiores favorecidos.

Sergio Buarque de Holanda afirma:

[...] parece fora de discussão a missionários que identificaram o Sumé brasílico e o Pay Tumé peruano ao discípulo de Jesus: na ajuda que teria ele prestado à obra da conversão do gentio. O próprio Nóbrega já escrevera que, segundo tradição dos índios, anunciará-lhes São Tomé, ao partir para a Índia, que 'havia de tornar a vê-los'. Por sua vez os missionários jesuítas do Paraguai não hesitaram em interpretar essa promessa como anúncio de seu próprio apostolado. Aos padres. Mazeta e Cataldino chegara mesmo, certo cacique do Parapanema, a dizer de Pay Zomé que falara aos antepassados do dia em que toda aquela gentileza se haveria de estabelecer em povoados, por obra de certos homens que levariam a cruz diante de si, o que afinal se realizou com as fundações de Santo Inácio e Loreto [...] (HOLANDA, 1996, p.125).

Holanda extraiu essas informações em sua maioria da obra do Pe. Antonio Ruiz de Montoya SJ (1985), sendo que o sentido lá dado é o de exaltação da missão jesuítica. Um grande favorecimento que os jesuítas alcançaram com essa recriação foi entre outros motivacional (CAVALCANTE, 2006 b). O principal intento da obra de Montoya era sensibilizar a coroa espanhola sobre a necessidade de liberação de armas de fogo para que os índios pudessem se defender dos bandeirantes paulistas.

É, portanto, justamente com o objetivo de comoção que Montoya escreve sua “*Conquista Espiritual*” e o elemento dos jesuítas como sucessores de São Tomé um dentre outros elementos que valorizam o trabalho missionário e dão um caráter ufanico para a obra. Tanto é esse o caráter ufanico da obra de Montoya que devido a algumas contradições é possível apresentar a hipótese de que, de fato, o relato da experiência de Montoya com as lembranças de São Tomé não tenha ocorrido como ele escreveu.

Estranhando nós um acolhimento tão fora do comum, disseram-nos que, por tradição antiqüíssima e recebida de seus antepassados, sustentavam que, quando São Tomé – a quem comumente chamam ‘Pay Zumé’ na Província do Paraguai e ‘Pay Tumé’ nas do Peru – fez a sua passagem por aquelas terras, disse-lhes estas palavras:

A doutrina que eu vos prego, perdê-la-eis com o tempo. Mas, quando depois de muitos tempos vierem uns sacerdotes sucessores meus, que trouxerem cruces como eu trago, ouvirão os vossos descendentes esta (mesma) doutrina

Obrigou-os essa tradição a dar-nos acolhida tão extraordinária. Fizemos ali uma povoação muito boa [...] (SIC), (MONTROYA, 1985, p. 86-87)

Essa afirmação de Montoya é um tanto suspeita. No mesmo capítulo de onde se extraiu a citação acima o autor afirma que a nova terra era “... *habitada por gentios da mesma nação e língua que a anterior ou passada...*” (MONTROYA, 1985, p. 86). Ao que tudo indica a nação a que ele se refere é a que estava no local onde foi fundada a redução São Francisco Xavier. Nele Montoya e seus companheiros foram recebidos de forma um tanto enérgica e hostil escapando por pouco da morte. Isso me leva a pensar se seria possível que esse povo sendo da mesma nação que a atualmente em questão e não estando tão longe desse, desconhecesse a mensagem deixada pelo suposto apóstolo Tomé? A hipótese do desconhecimento parece-me pouco provável.

Além disso, Montoya deixa claro em sua obra que todos os missionários caminhavam portando cruces, que seriam o distintivo profetizado pelo apóstolo. Assim, deveriam ter sido reconhecidos no povoado anterior, da mesma forma como supostamente o foram no povoado em que a lembrança do santo teria sido revelada. Além disso, Montoya já conhecia variáveis de denominação do mito, isso demonstra a disseminação do mito entre os jesuítas do Guairá. O mito já era

presente e popular na América desde o século XVI. Isso permite elaborar a hipótese de que tal contato amistoso pode não ter ocorrido da forma relatada. A inserção desse relato em sua obra pode ter sido uma estratégia da qual o autor se utilizou para inserir a temática da passagem de São Tomé em seu texto, onde desde o início deu o principal sentido que ele procurou enfatizar nos capítulos seguintes, o de que os jesuítas do Paraguai seriam sucessores do apóstolo Tomé e por isso gozavam de dignidade semelhante a do santo.

Manuela Carneiro da Cunha (1990) trabalha com a idéia de que essa resignificação teria o sentido de confirmação da humanidade dos índios, já afirmada pela bula papal que Paulo III publicou em 1534. Ou seja, se eram humanos necessariamente eram filhos de Adão e Eva e precisavam ser inseridos na cosmologia cristã, pois não poderiam ter sido excluídos do anúncio da Boa Nova.

Segue nessa mesma linha de raciocínio a postulação de Todorov que se refere a São Tomás (Tomé) no México colonial. Segundo ele Diego Durán teria ligado as diversas semelhanças encontradas no culto asteca com o culto cristão a uma evangelização prévia.

Para tantas semelhanças, só há duas explicações possíveis. Segundo a primeira, que tem a preferência de Durán, se os ritos astecas lebram tanto os dos cristãos, é porque os astecas já tinham recebido num, passado remoto, um doutrinamento cristão. 'Interroguei os índios acerca de seus antigos pregadores. [...] Na verdade eram católicos. Quando compreendi o saber que os índios tem acerca das beatitudes do repouso eterno e a vida santa que se deve viver na terra para conseguir essas coisas, fiquei admirado. Mas tudo isso estava misturado com sua idolatria, sangrenta e abominável, que comprometia o bem. Menciono essas coisas simplesmente porque acredito que, na realidade, houve nestes países, que deixou seus ensinamentos' (1,9)

Durán vai além dessa afirmação geral, e especifica sua crença: o pregador em questão era São Tomás, e sua lembrança é preservada nos relatos astecas sobre os traços de Topiltzin, o que é apenas outro nome de Quetzalcoatl. A razão dessa identificação é uma outra semelhança, apontada por Durán. **Como eles também eram criaturas divinas, racionais e suscetíveis de salvação, Ele não pôde tê-los deixado sem um pregador do evangelho.** E se isso for verdade, esse pregador é Topiltzin, que veio a este

país. Segundo a história, ele era escultor, e cinzelava imagens admiráveis na pedra. Lemos que o glorioso apóstolo São Tomás era mestre artesão, nesse mesmo ofício' (I, 1). (TODOROV, 1993, p.205-206) (Grifo meu).

O texto de Durán de 1581 e a explicação de Manuela Carneiro da Cunha caminham na seguinte direção: Jesus Cristo teria dito aos seus apóstolos "... *Ide pelo mundo inteiro, proclamai o evangelho a todas as criaturas...*" (A BÍBLIA, 1995, Mc 16, 15, p. 1259), não seria possível imaginar que Deus através do trabalho incessante e inspirado dos apóstolos teria excluído os índios do anúncio querigmático. A culpa do paganismo dos índios foi então retirada de um possível fracasso apostólico e transferida aos próprios índios, pois São Tomé esteve aqui e pregou o evangelho, o problema é que os índios não foram capazes de perpetuar a fé que receberam pela pregação do Santo Apóstolo. Assim ratificou-se a idéia de que São Tomé os havia visitado.

Essa resignificação não foi difícil, pois provavelmente existia um mito indígena de nome parecido ao de São Tomé e ainda, este apóstolo é considerado pela tradição cristã católica como o apóstolo dos gentios, que teria exercido seu ministério na África e Ásia. No século XVI e XVII não era difícil acreditar que ele pudesse realmente ter vindo à América divulgar à Boa Nova aos gentios daqui.

Concluindo esse trabalho espero ter exposto a ocorrência de algumas recriações, resignificações ou mesmo criações míticas através da uma intensa circularidade cultural na América colonial nos séculos XVI e XVII e principalmente a questão do mito do Sumé – São Tomé que foi apropriado, criado ou recriado em diversos momentos e atendendo a objetivos diversos, próprios de cada momento histórico.

## NOTAS

<sup>1</sup> Graduando e especialista em História pela UEL, atualmente é mestrando em História pela UFGD onde desenvolve pesquisa vinculada à linha de pesquisa História Indígena e conta com bolsa cedida pela CAPES. Contato [Thiago\\_cavalcante@hotmail.com](mailto:Thiago_cavalcante@hotmail.com)

<sup>2</sup> Neste trabalho optei por utilizar as expressões "índios" e "indígenas" de forma genérica para designar indivíduos e grupos nativos da América, sem, no entanto levar em consideração as suas denominações étnicas, pois isso seria impossível dentro da proposta deste trabalho.

<sup>3</sup> Utilizo essa divisão dual apenas no campo macro. Evidentemente as diversas etnias indígenas eram e são portadoras de diversas culturas



diferentes, bem como os próprios europeus têm diferenças culturais e étnicas evidentes entre si.

<sup>4</sup> O mais conhecido é o chamado “Caminho do Peabiru” ou “*Caminho de São Tomé*”, que traçava dos atuais litorais paulista e paranaense até Cuzco, passando pelos atuais Paraná e Mato Grosso do Sul e Paraguai. Entre vários viajantes, Álvaro Núñez Cabeza de Vaca é um dos que utilizou o caminho em suas viagens. Acredita-se que o caminho na verdade seja uma rota indígena construída em épocas pré-colombianas, há ainda pesquisadores que defendam sua origem nos incas, é um tema onde ainda pairam muitas incertezas. Para maiores detalhes ver (LANGER,2005 e DONATO, 1997).

<sup>5</sup> Levando-se em consideração a documentação até então estudada. Este trabalho faz parte de uma pesquisa de maior amplitude que deverá resultar em uma dissertação de mestrado a ser defendida no primeiro semestre de 2008 no Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal da Grande Dourados.

## REFERÊNCIAS

A BÍBLIA TEB. São Paulo: Edições Loyola / Paulinas, 1995.

BAKHITIN, M. **A Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais**. São Paulo: Hucitec, 1999.

CAVALCANTE, Thiago Leandro Vieira Cavalcante. **A Nova História Cultural e a Etnoistória: Contribuições para o campo da História Indígena**. In. *História e-História*, n. 14/08, p. Alunos, 2006 (a). Disponível em <<http://www.historiaehistoria.com.br/materia.cfm?tb=alunos&id=33>> Acesso em 28/09/2006.

———. Sumé - Tomé: Jesuítas e um Apóstolo de Cristo no Além Mar. In. *História e-História*, Campinas, n. 07/06, p. Alunos, 2006 (b). Disponível em < <http://www.historiaehistoria.com.br/materia.cfm?tb=alunos&id=29>> Acesso em 07/06/2006.

DONATO, Hernani. **Sumé e Peabiru: Mistérios Maiores do Século da descoberta**. São Paulo: Editora GRD, 1997.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Imagens de índios do Brasil: o século XVI**. Estud. av., São Paulo, v. 4, n. 10, 1990. Available from: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0103-40141990000300005&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40141990000300005&lng=en&nrm=iso)>. Access on: 28 Sep 2006. doi: 10.1590/S0103-40141990000300005.

GINZBURG, Carlo. **O Queijo e os Vermes**. São Paulo: Cia das Letras, 1987.

HOLANDA, Sergio Buarque. **Visão do Paraíso**. São Paulo: Brasiliense, 6ª ed.,1996.

LARNGER, J. Caminhos Ancestrais. **Nossa História**. Rio de Janeiro: Ed. Vera Cruz, nº 22, pp 20-23, agosto de 2005.

MONTOYA, Pe. Antônio Ruiz de. **Conquista Espiritual**: feita pelos religiosos da Companhia de Jesus nas Províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape. Porto Alegre: Martins Livreiro, (1ª Ed. 1639) 1985.

NÓBREGA, Manoel. **Cartas Jesuíticas 1**: Cartas do Brasil. Belo Horizonte / São Paulo: Itatiaia / Edusp, 1988.

OLIVEIRA, Oséias de. **Índios e Jesuítas no Guairá**: a redução como espaço de Reinterpretação cultural. Tese (Doutorado em História) UNESP, Assis, 2003.

SCHULLER, Rodolpho R. A. **A nova Gazeta da Terra do Brasil** (Newen Zeytung auss Presillg Landt) e sua origem mais provável. Anais da Bibliotheca Nacional do Rio de Janeiro, v. 33, p. 115-149, 1911.

TODOROV, Tzvetan. **A Conquista da América**: a questão do outro. Trad. Beatriz Perrone Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

TRIGGER, Bruce G. Ethnohistoria: **Problemas y Perspectivas**. In. *Traduciones y Comentários*. Trad. Catalina T. Michieli. San Juan, 1982, 1:27-55.

VAINFAS, R., História das mentalidades e História Cultural in. FLAMARION, C. & VAINFAS, R. (ORGS). **Domínios da história: Ensaios de teoria e metodologia**. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

# **O PENTECOSTALISMO ENTRE OS TERENA EM BRASILÂNDIA MS: UM ESTUDO DE SUAS PRÁTICAS SÓCIO-CULTURAIS<sup>1</sup>**

*Dennis Rodrigo Damasceno Fernandes<sup>2</sup>*

## **INTRODUÇÃO**

A busca de elementos que expliquem o processo histórico da conversão de sujeitos da etnia Terena ao pentecostalismo no estado do Mato Grosso do Sul conduz a consideráveis estudos, que contribuem para uma possível compreensão dos fatos correspondentes a conversão indígena às igrejas pentecostais. A partir desta perspectiva de investigação bibliográfica e demais fontes, o presente trabalho tem como objetivo o estudo das missões pentecostais entre os índios Terena, na realidade da Usina Debrasa, distrito que compõe a cidade de Brasilândia no estado do Mato Grosso do Sul.

Para isso, faz-se necessário que a primeira parte desta pesquisa se localize no propósito preliminar de efetuar alguns apontamentos sobre pentecostalismo e seus desdobramentos que são pertinentes

para este estudo como: o fundamentalismo evangélico e a conversão como reforma moral, política e do cotidiano.

A partir destas observações teóricas a proposta da segunda parte deste texto se localiza na análise e descrição do contexto histórico em que estão inseridos os Terena, especialmente a organização de vida e trabalho. Para tanto, é indispensável a busca de fundamentos teóricos para o entendimento do contexto que esses sujeitos estão inseridos, culminando em uma análise do fenômeno religioso e suas implicações. A pesquisa tem sido realizada, a partir, de referências bibliográficas, documentos da empresa, das igrejas e fontes orais.

Pretende-se, então, contribuir com o desafio posto pelo historiador Jonh Monteiro de “recuperar o papel histórico dos nativos na formação das sociedades e culturas do continente, e repensar o significado da história a partir da experiência de da memória das populações indígenas”. (1995, p.1)

## **ASPECTOS SOBRE O FUNDAMENTALISMO EVANGÉLICO**

O historiador Sidney Challob, em seu livro *História em cousas miúdas*, aponta que os aspectos pequenos da história desafiam os modos graúdos do olhar crítico, onde o pesquisador tem que ser igual aos míopes: enxergar onde as grandes vistas não pegam (2005, p.18). Assim a presente pesquisa tem como objetivo o estudo das missões pentecostais entre os índios Terena, tendo como foco a realidade da Usina Debrasa, distrito que compõe a cidade de Brasilândia - MS.

Neste sentido este trabalho é um desafio ao olhares que apenas enxergam os fatos grandiosos. Isto porque, segundo Brand (2004), os indígenas ao serem evangelizados não perdem suas características, mas, agregam valores e interpretações diferentes aos ensinamentos cristãos.

Para a compreensão do contexto e a extensão dos recentes movimentos religiosos transformadores entre a etnia Terena e as demais etnias, é relevante fazer algumas observações sobre o pentecostalismo - movimento cristão que se insere como uma das vertentes do protestantismo fundamentalista religioso - para que não haja problemas nas interpretações e análises.

Segundo Ronaldo de Almeida o “fundamentalismo é um movimento religioso cujo princípio motor de expansão é converter as pes-

soas a um conjunto de idéias e comportamentos que as levará à salvação". (2004, p.33).

O movimento conservador em questão surgiu nos Estados Unidos, e entre seus objetivos encontra-se a incorporação do reavivalismo, infabilidade das escrituras e realização eminente das profecias. Ao estudar os pentecostais e os neopentecostais o teólogo Antonio Gouvêa Mendonça aponta que:

O movimento fundamentalista consolida-se entre 1910 e 1915 com a publicação sucessiva de doze brochuras com o título de *The Fundamentals: A Testimony of the Truth* enfatizavam cinco doutrinas principais: a divina inspiração da Bíblia; o nascimento virginal de Cristo; o sacrifício expiatório de Cristo pelos nossos pecados; a ressurreição de Cristo e a iminência de sua volta. Embora alguns dos autores da coleção fossem moderados em suas posições, logo o fundamentalismo veio a ser um estado de espírito, assim com um credo. (1997, p.155)

A partir dessas características missionárias o pentecostalismo fundamentalista carrega em seu bojo a tendência de que quando ocorre a conversão ao cristianismo é indispensável que se passe por algumas transformações na vida do novo cristão, tais como reforma moral, política e cotidiana. Estas propostas fazem parte das práticas missionárias de muitas igrejas pentecostais tanto em relação aos não-índios quanto aos índios.

Sobre essas complexas correntes temáticas o Antropólogo Robim Wright (2004) tece algumas observações relevantes para o entendimento das missões pentecostais. Pode-se observar que em relação a história do movimento pentecostal é comum a existência em seu conteúdo teológico do ensinamento há uma prática de contracultura, no qual seriam fugas dos problemas e prazeres do mundo não cristão, aspecto presente também em missão indígena. Neste sentido, para Wright uma reforma da moral se localiza na seguinte perspectiva:

Assim como para a maioria dos seguidores pauperizados não-indígenas das igrejas protestantes-pentecostais, a conversão representa a fuga da cultura de favela latino-americana, determinada pela violência, também o discurso indígena destaca a conversão como superação de sociedades (ou situações históricas de contato) antigas determinadas por relações violentas. (2004, p.12)

No trecho acima fica evidente que o discurso pentecostal em suas missões, tem o foco principal em torno da moralidade como o objetivo de restabelecer a socialidade. Outra disposição presente nesse movimento é a busca por uma postura reacionária e autoritária que reflete na vida cotidiana. Vê-se, pois, que os líderes dessas aglomerações eclesísticas em sua maioria adotam uma postura inflexível no tocante à vida cotidiana de seu eclesiano, onde é fundamental a obediência aos preceitos expostos dominicalmente nos púlpitos dessas igrejas.

Pode-se perceber então que os conteúdos das homilias não buscam discussões politizadas que visem análises das disparidades sociais, todavia, um constante discurso de manutenção e dominação. Segundo Wright, isso acontece porque os pastores:

[...] destacam a reforma radical do cotidiano e da convivência que acompanha a conversão, afastados dos bastidores políticos públicos e midiáticos, como estratégia para os favelados defrontarem-se com a pobreza, superarem o alcoolismo e o vício de drogas, apartando-se de comportamentos anti-sociais, fortalecendo os laços familiares; e reforma das relações de gêneros, fortalecendo a autoconsciência e, não em último lugar, a identidade, para defrontar-se com o racismo cotidiano. (2004, p.14)

De uma maneira geral o que se observa, com raras exceções, é que essas alocações são pautadas por sistemas morais que propõem novas virtudes, em que os direitos não são discutidos. Em relação à sociedade indígena esses conteúdos das missões pentecostais também estão presentes, o que em muitos momentos é inadequado, isso porque diminui a busca por melhores condições tanto no caso dos índios com os não índios.

Um outro ponto inerente às missões pentecostais é a tentativa de estabelecer membros cada vez mais fieis, isso porque “por mais que o movimento pentecostal possa ser bem sucedido e eficaz em catarse espontânea” (WHIGHT, 2004, p.15), em muitos momentos acontece o trânsito religioso<sup>3</sup> no qual a busca se centraliza em desejos passageiros.

Tendo isso como uma constância os líderes agem cada vez mais orientados pelo mercado na busca de atrair as pessoas, a partir de práticas sincréticas e assistencialistas. Isto porque, “entre o campo cotidiano e tempo festivo está no centro da problemática da fidelidade religiosa e da manutenção da nova moral no interior dessas religiões de resultados”. (CAMPOS, 2000, p. 15)

Essas características estão presentes no movimento pentecostal tanto no trato com o índio e o não-índio. Contudo, Robim Wright aponta que “o cristianismo não é tomado, pelas culturas indígenas, de maneira simplesmente análoga à estrutura preexistente da cosmologia tradicional, mas muito mais como algo paralelo às rupturas históricas e dilemas estruturais no interior dessas cosmologias” (2004, p.13)

Depois deste rápido arcabouço sobre o pentecostalismo torna-se pertinente o entendimento da realidade dos Terena em Brasilândia, no contexto das relações de trabalho que eles desempenham.

## **A SITUAÇÃO DOS TERENA EM BRASILÂNDIA**

Após explicitar alguns fundamentos teóricos em relação ao pentecostalismo e como se desenvolvem as práticas missionárias do movimento em questão com os indígenas e os não-índios, torna-se relevante uma descrição do contexto em que a pesquisa se insere como: a constituição da usina de álcool, o trabalho indígena e o início dos trabalhos missionários. É neste meio que a missão pentecostal se fez presente entre os Terena.

Segundo os representantes da empresa o trabalho com indígenas começou quando da aquisição da Usina Debrasa pela organização José Pessoa e Benedito Coutinho, no final dos anos de 1960. Naquele período o contingente de índios concentra-se na etnia Terena e Kaiowá<sup>4</sup>.

A empresa em questão direciona a maioria do trabalho indígena para o corte e plantio da cana-de-açúcar. As outras atividades são realizadas por não-índios, com pequenas exceções, quando, os indígenas que se destacam conseguem progressão funcional e realizam atividades de fiscalização e seleção de novos trabalhadores indígenas.

Sobre o trabalho dos índios a empresa salienta que:

Os índios não trabalham apenas no corte da cana, exercendo também outras funções como motoristas e fiscais de campo. Nesse caso, trata-se de indígenas aculturados, que já vivem nas vilas próximas às usinas e recebem tratamento igual ao dos trabalhadores não-indígenas. Embora recebam tratamento semelhante, o processo de contratação de indígenas possui algumas especificidades. A empresa precisa fazer um acordo com o chefe da tribo, o cacique, para obter permissão de saída dos índios<sup>5</sup>.

Os índios são contratados junto ao cacique da tribo, que elege um representante que possua liderança fácil entre os demais:

Esse acordo é feito pelo recrutador da unidade produtora. O cacique elege um responsável pela turma a ser recrutada, o tal cabeçante. É importante que o cabeçante possua liderança e facilidade de trabalhar em equipe, pois é sua responsabilidade orientar os índios quanto a trabalho e comportamento. Juntos, líder e cacique escolhem cada turma, que não passa de 50 índios. Na Debrasa existem 16 cabeçantes e 800 indígenas. Se a contratação ocorrer numa aldeia cujo recrutador já é conhecido, é concedida a ele a liberdade de sozinho, selecionar as turmas<sup>6</sup>.

No processo de contratação da Debrasa, os indígenas passam por exames médicos e são abrigados em alojamentos das unidades. Na maioria dos contratos que os Terena assumem são de prestação de serviço, como prevê o Pacto Indígena:

A forma de contratação mais utilizada atualmente é a de Contrato de Prestação de Serviços em Equipe, como previsto no Pacto Indígena. Por esse instrumento, o empregador contrata a mão-de-obra indígena pelo prazo máximo de 60 dias, permitindo sua volta à aldeia após esse período<sup>7</sup>.

O objetivo é favorecer a continuidade da vida comunitária nas aldeias, de acordo com o que exige o artigo 16, parágrafo 1º da lei 6001/73. Pelo Pacto, é permitido que os indígenas voltem para suas aldeias por um período de cinco a sete dias, podendo então decidir se continuam ou não no seu trabalho na usina<sup>8</sup>.

Nesse contexto é que o movimento pentecostal inicia o trabalho missionário junto aos Terena. Essa relação entre trabalho e pentecostalismo faz nos remeter ao texto de Max Weber, *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, onde é apontado que:

O único modo de vida aceitável por Deus não estava na superação da moralidade mundana pelo ascetismo monástico, mas unicamente no cumprimento das obrigações impostas ao indivíduo pela sua posição no mundo. Essa era sua vocação. [...] Vocação é algo que o homem deve aceitar como uma ordem divina. (WEBER, 2002, p. 68)

Assim, um dos objetivos da pesquisa é entender a influência do pentecostalismo e as formas de trabalho entre os Terena, observando



também a construção de suas representações e práticas tendo em vista o cristianismo, a partir da fundamentação teórica e das fontes. Este será o objetivo da última parte deste artigo.

## OS TERENA E A PESQUISA

Tendo em vista as considerações apontadas anteriormente torna-se pertinente à compreensão do contexto da crescente expansão do movimento pentecostal e sua concepção em relação à religião indígena, de fundamentação teórica. Desta forma, será possível explicitar a apreensão de valores sócio-culturais e políticos existentes entre os Terena frente à proposta pentecostal.

A pesquisa da historiadora Noemia dos Santos Pereira Moura que ao tratar sobre o processo de apropriação do Protestantismo Norte-americano pelos Terena através da Uniedas<sup>9</sup>, fez uma série de sugestão de temas a serem estudados. Dentre eles, destaca-se a importância de um estudo sobre a necessidade de pesquisas que revelem as práticas cotidianas dos convertidos não envolvidos nas estruturas de poder das igrejas evangélicas “terenizadas”. (MOURA, 2004, p.336)

Essa proposta se justifica, porque o estudo de Moura deteve-se apenas aos Terena convertidos que faziam parte da liderança evangélica. Assim sendo, a proposta da pesquisa em questão, é a compreensão das mudanças ocasionadas pela influência pentecostal no cotidiano dos índios Terena que não estão envolvidos na estrutura do poder eclesiástico.

Segundo Moura, um dos fatores que levam os Terena a apropriação da identidade de cristão “é a possibilidade de deter o passaporte de cristão na República possibilitava a abertura para formulação de estratégias de ocupação de espaços, segundo as regras externas”. (MOURA, 2004, p.308)

O apontamento acima reforça as palavras do pesquisador Robin Wright que observa o seguinte aspecto: “o impacto da conversão indígena ao pentecostalismo é um fenômeno extremamente complexo e historicamente situado e que não permite análises apressadas e superficiais sobre as conseqüências das novas igrejas.” (2004, p.12)

Será também possível realizar a pesquisa em uma perspectiva de investigação respaldada nos estudos que se centralizam na etnogênese como uma tendência de recuperar o sujeito histórico que atua conforme a sua interpretação de mundo, isto porque durante um

período considerável para historiografia indígena brasileira o índio era visto como vítima que assistiu passivamente sua destruição, ou numa vertente mais militante como um guerreiro que lutou contra a invasão européia. (MONTEIRO, 1996, p.15)

Seguindo as linhas de pensamento expostas acima, e de comum acordo com as idéias defendidas por Moura, é necessário apontar fatos em torno da relação de trabalho e a proposta pentecostal, frente às interpretações e representações dos Terena. Nesse processo histórico será pertinente a busca de elementos que possam conduzir a um entendimento dessa relação e também da interferência da empresa Debrasa nas Igrejas.

Para essa compreensão as fontes orais tornam-se relevantes, na medida em que possibilitam, por meio da história e memória, apreender as diversas expressões e práticas religiosas evidenciadas em questões como a conversão ao pentecostalismo como reforma moral-política e reforma do cotidiano. Segundo Neves “A história Oral em decorrência é a arte do indivíduo, mas de um indivíduo socialmente integrado. Desta forma, os relatos e testemunhos possuem um amálgama maior: o da identidade histórica”. (2000, p.113)

Por este viés, serão selecionadas determinadas entrevistas para que possam ser discutidas as relações dos sujeitos históricos, a partir de seu lugar de trabalho e sua convivência social. Em meio as entrevistas que serão selecionadas, levar-se-á em consideração o perfil dos Terena distinguindo por idade e sexo, acreditando, desta forma, poder avaliar os sujeitos de forma diferenciada no âmbito eclesiástico e familiar.

Outras fontes que serão utilizadas são os documentos produzidos pelas Igrejas pentecostais tais como: atas de reuniões, projeto missionário entre os indígenas e relatórios das missões.

Pelo que foi exposto, essa pesquisa ainda suscita a necessidade de uma análise dos diversos fatos históricos, buscando a compreensão das particularidades em torno da conversão indígena ao pentecostalismo, entendimento que, ancorado em outras abordagens, possibilitará a ampliação do conhecimento histórico.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Não é tarefa fácil apresentar resultados, ainda que parciais, de um processo histórico de representação e re-significação em anda-

mento. Assim nesse texto tentou-se explicitar alguns fundamentos teóricos sobre a conversão indígena ao pentecostalismo. Em um primeiro momento foi apontado um breve histórico e concepção do pentecostalismo e pode-se perceber que o pentecostalismo enfatiza alguns preceitos missionários como: a conversão moral, política e do cotidiano. Este mesmo procedimento missionário está presente no trato com o índio e o não-índio.

Também foi observada a condição de vida e trabalho dos Terena, com o foco na Usina Debrasa localizada na cidade de Brasilândia – MS. Em sua maioria, esses sujeitos são trabalhadores no corte da cana-de-açúcar e com o objetivo de favorecer a organização do trabalho a empresa construiu alojamentos destinados aos índios. No segundo parte foram levantadas algumas perguntas norteadoras para a pesquisa como: a relação do pentecostalismo frente ao trabalho indígena e a postura da empresa diante deste discurso religioso.

A terceira e última parte desse trabalho concentrou-se no objetivo de dialogar com as referências bibliográficas. Assim, utilizou-se foi utilizada a pesquisa de Moura (2004) como suporte para o entendimento da apropriação e representação do discurso pentecostal pelos Terena. Nesse processo foi pertinente demonstrar a relevância das fontes orais, como um instrumento metodológico que possibilite o entendimento dos Terena sobre essas novas religiões. Neste sentido também foi destacado o trabalho com as fontes produzidas pelas Igrejas pentecostais e documentos da Empresa Debrasa que discutem a relação com os índios.

## NOTAS

<sup>1</sup> Trabalho realizado como parte da pesquisa de iniciação científica voluntária (PIBIC/CNPq), em desenvolvimento, sob orientação do Professor Dr Vitor Wagner Neto de Oliveira.

<sup>2</sup> Acadêmico do 3º ano do curso de história, Campus de Três Lagoas, UFMS.

<sup>3</sup> Entende-se como trânsito religioso o processo pelo qual a pessoa que não se fixa em apenas uma igreja, ocorrendo a troca constantemente de comunidade religiosa.

<sup>4</sup> Informação obtida no endereço eletrônica da empresa. <http://www.ideaonline.com.br/ideanews.asp>

<sup>5</sup> Idem.

<sup>6</sup> Idem.

<sup>7</sup> Idem.

<sup>8</sup> Idem.

<sup>9</sup> Esta pesquisa faz parte do livro “*Transformando os deuses – Igrejas evangélicas, pentecostais e neopentecostais entre os povos indígenas no Brasil*”. Campinas: Editora da UNICAMP, 2004, vol II.

## FONTES

<http://www.ideaonline.com.br/ideanews.asp>

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BRAND, Antonio. Missões Evangélicas e Igrejas Neopentecostais entre os Kaiowá e o

Guarani em Mato Grosso do Sul. In: WRIGHT, R. (org.). **Transformando os deuses – Igrejas evangélicas, pentecostais e neopentecostais entre os povos indígenas no Brasil**. Campinas: Editora da UNICAMP, 2004, vol. II.

CAMPOS, Leonildo Silveira. Teatro, templo e mercado: a Igreja Universal do Reino de Deus e as mutações no campo religioso protestante. Trabalho apresentado na MR “Os caminhos da religião na passagem do milênio”, **VII Jornada sobre Alternativas Religiosas na América Latina**. São Paulo, 22-26 set., 1998. <http://www.sociologia-usp.br/jornadas/papers/mr10-2.doc>

CHALHOB, Sidney. **História em cousas miúdas**. Campinas: Editora da UNICAMP, 2005.

DE CASTRO, Eduardo Vivieiros. “**O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem**”, Revista da Antropologia, 35, 1992.

GINZURG, Carlos. **Mitos, Emblemas e Sinais: Morfologia e história**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

MENDONÇA, Antonio Gouvêa. **Protestantes, Pentecostais & Ecumênicos: O campo religioso e seus personagens**. São Bernardo do Campo: Editora da UMESP, 1997.

MONTEIRO, John. **Guia de Fontes para a História Indígena e do indigenismo em arquivos Brasileiros**. São Paulo: NHI – USP, 1994.

———. “As raças indígenas” no Pensamento do Império, in: MAIO M.C e R. V. dos Santos, orgs, **Raça, ciência e sociedade no Brasil**. Rio de Janeiro: Centro Cultural Bano do Brasil/FIOCRUZ, 1996, pp. 15-24.

MONTENEGRO, Antonio Torres. História Oral, Caminhos e Descaminhos. **Revista Brasileira de História**. São Paulo: ANPUH, vol. 13, n.25/26, Set, 92//Ago, 93.

MOURA, Noemia dos Santos Pereira. O processo de apropriação do Protestantismo Norte – Americano pelos Terena Através da Uniedas. In: WRIGHT, R. (org.). **Transformando os deuses – Igrejas evangélicas, pentecostais e neopentecostais entre os povos indígenas no Brasil**. Campinas: Editora da UNICAMP, 2004, vol. II.

NEVES, Lucilia de Almeida. Memória, história e sujeitos: substratos da identidade. In: **História Oral**. São Paulo, v, 3, n. 3, p. 109-116, jun. 2000.

REIS, João e SILVA, Eduardo. **Negociação e conflito a resistência negra no Brasil escravista**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

WRIGHT, Robin M. (org.). **Transformando os deuses – Os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas na Brasil**. Campinas: Editora da UNICAMP, 1999, vol.I.

————— (org.). **Transformando os deuses – Igrejas evangélicas, pentecostais e neopentecostais entre os povos indígenas no Brasil**. Campinas: Editora da UNICAMP, 2004, vol. II.



## LEITURAS CRÍTICAS DE *IERECÊ A GUANÁ*, DE VISCONDE DE TAUNAY<sup>1</sup>

*Fábio Luis Silva Neves*<sup>2</sup>

### INTRODUÇÃO

A opção por um autor como Visconde de Taunay, dentro de um amplo repertório brasileiro, não foi uma escolha sem precedentes. Alfredo d'Escragno Taunay foi participante militar na Guerra do Paraguai e esteve presente nas terras do nosso estado, descrevendo as paisagens, os tipos e costumes indígenas e sertanejos do Brasil central.

Dentre as quase quarenta obras produzidas pelo autor apenas duas, no entanto, não foram esquecidas pela crítica: *A Retirada de Laguna* (1871) e *Inocência* (1872). Quanto as demais obras do autor, são poucas, ou nenhuma, as informações críticas disponíveis para estudo. Sobretudo em relação a uma parcela específica de sua produção e que diz respeito a um possível universo confessional, gênero literário que por muito tempo foi esquecido pela crítica e considerado

menos importante em relação às consideradas “altas literaturas” (Cf. PERRONE-MOISÉS, Leyla. *Altas Literaturas*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998).

Dentro desse possível universo confessional Taunay publicou as obras *Memórias*, *O Diário do Exército*, *A campanha de Matto Grosso e Irecê a Guaná*, nosso objeto de estudo, o qual trataremos a partir de agora.

O conto *Irecê a Guaná* foi publicado em 1874 na obra *Histórias Brasileiras*, sob o pseudônimo de Sílvio Dinarte, no entanto após sua publicação inicial o conto de 40 páginas (considerado por alguns teóricos como novela) só foi republicado em 2000. Nestes mais de cem anos de ausência de informações formou-se uma lacuna crítica. Ao passo que o nome de Visconde de Taunay faz parte da história da literatura brasileira, a maior parte de sua obra continua esquecida. Diversos fatores podem ter contribuído para tal esquecimento, dentre estes a necessidade de condensação de autores e obras que o estudo temporal das literaturas nacionais e os fenômenos mercadológicos fazem supor e também a falta de pesquisas a respeito dos gêneros confessionais existentes na literatura brasileira.

Portanto, o presente trabalho teve por objetivo tentar compreender o longo período de esquecimento do conto *Irecê a Guaná*. Para tal compreensão foram estabelecidas algumas etapas, tais como: leitura crítica da obra em relação ao contexto histórico e possibilidade memorialística, pesquisas em obras de história e análise literárias, confecção de um fichário catalogado com as informações encontradas e reflexão acerca dos resultados obtidos.

## UMA MEMÓRIA DISSIMULADA

Em primeira instância a obra *Irecê a Guaná* não se trata especificamente de um texto de memórias: a narrativa está em terceira pessoa e o nome do protagonista (Alberto) é diferente do protagonista (Alfredo), no entanto o conto ficcionaliza uma história autobiográfica que fora confirmado inclusive na obra *Memórias* e que diz respeito a um relacionamento amoroso entre Taunay e a índia Antônia, que ocorreu durante suas expedições militares. Apesar da dissonância do foco narrativo, está implícita uma memória dissimulada no conto em questão.

Visconde de Taunay, assim como Alberto Monteiro, nutria grande interesse pela cultura indígena e também esteve presente em aldeias



as indígenas durante suas diversas expedições, descrevendo geograficamente e com apuro literário as localidades percorridas e os costumes e valores dos índios daquele período. Torna-se então inevitável a comparação entre o autor e seu personagem.

Quanto à índia Irecê também se torna inevitável às comparações com a índia Antônia. As descrições físicas e comportamentais de Irecê, na obra *Irecê a Guaná*, são muito parecidas com as descrições da índia Antônia, realizadas na obra *Memórias*.

O enredo que se desenvolve, no entanto, não se assemelha às narrativas românticas em que o índio aparece “europeizado” como em *O Guarani* ou em *Iracema*. Diferentemente da obra de José de Alencar, Taunay conhecia a realidade da qual tratava por ter percorrido as longas extensões do centro-oeste brasileiro em suas expedições militares. O segredo da popularidade da obra *Inocência* reside no tratamento inédito dado a descrição realista de hábitos e costumes sertanejos entrelaçados a uma história de amor de acentuado sabor romântico. *Irecê a Guaná* também nos apresenta um enredo univalente em que é a trama amorosa o motor da narrativa.

## MATERIAL E MÉTODOS

As pesquisas foram realizadas em obras encontradas na Universidade Federal do Mato Grosso do Sul, *campus* de Três Lagoas. Foram pesquisadas dez obras de história e análise literárias de renomados autores brasileiros, as quais seguem citadas: *Formação da literatura brasileira* (1997), de Antonio Candido; *A literatura brasileira* (s.d.), de Antônio Soares Amora; *A literatura no Brasil* (1969), de Afrânio Coutinho; *Dicionário literário brasileiro* (1978), de Raimundo de Menezes; *História da literatura brasileira* (1975), de Antonio Candido e J. Aderaldo Castello; *História concisa da literatura brasileira* (1989), de Alfredo Bosi; *A literatura brasileira através dos textos* (s.d.), de Massaud Moisés; *Apresentação da literatura brasileira* (1978), de Oliveiros Litrento; *Literatura brasileira: síntese histórica* (1972), de Dino F. Fontana e *A literatura brasileira* (1999), de José Aderaldo Castello.

Depois partimos para pesquisas em obras referentes à literatura produzida no Mato Grosso e em nosso estado, Mato Grosso do Sul. Foram encontradas na biblioteca da UFMS/CPTL, três obras: *História da literatura mato grossense* (1970), de Rubens Mendonça; *Literatura e poder em Mato Grosso* (2002), de Hilda Gomes Dutra e *História da literatura sul-mato-grossense* (1981), de José Couto Vieira Pontes.

Durante o período de pesquisas fomos elaborando um fichário com datas, locais e meios em que ocorreram as mesmas, assim como também informações relevantes a respeito do autor (Visconde de Taunay) e da obra *Irecê a Guaná*. Também em meio ao período de pesquisas e leitura reflexiva da obra foram apresentados resumos, artigos e comunicações em eventos universitários. Para tanto, foram utilizados como suporte teórico textos de Boris Fausto para auxílio em questões históricas, de Lúcia Helena para narrativas de fundação, de Júlio César Mellati para as questões indígenas, de Leyla Perrone-Moisés para questões de crítica literária e de Sheila Maciel para as questões de memória e gêneros confessionais.

## RESULTADOS E DISCUSSÃO

As pesquisas comprovaram o esquecimento da obra *Irecê a Guaná*, das dez obras de história e análise literárias, somente em uma, *Formação da literatura brasileira* (1997), de Antonio Candido, encontra-se referência a respeito do conto.

O artigo de Candido, intitulado “A sensibilidade e o bom senso do Visconde de Taunay”, inclui diversas críticas favoráveis à produção literária de Taunay. Dentre elas, a capacidade de descrição do autor, as impressões e lembranças narradas em sua obra através de suas experiências de viajante. Quanto ao conto, Candido estabelece comparações entre a índia Irecê e a índia Antônia, descrita por Taunay em seu livro *Memórias* como a mulher que mais amou, e também estabelece comparações entre o conto e a obra *Inocência*. O crítico considera *Irecê a Guaná*, “um belo conto, o melhor de quantos Taunay escreveu” (Cf. CANDIDO, 1997 p.280).

Nas demais obras pesquisadas, cinco obras apenas mencionam a obra *Histórias Brasileiras* (onde inicialmente estava publicado o conto *Irecê a Guaná*) em suas bibliografias. São estas: *A literatura brasileira* (s.d.), de Antônio Soares Amora, que inclui apenas descrições datadas a respeito da obra de Taunay; *A literatura no Brasil* (1969), de Afrânio Coutinho, que descreve sobre a capacidade descritiva de Taunay na obra *Inocência*; *Dicionário literário brasileiro* (1978), de Raimundo de Menezes, que inclui apenas informações biográficas de Taunay; *História da literatura brasileira* (1975), de Antonio Candido e J. Aderaldo Castello, que consta descrições da vida de Taunay e críticas favoráveis a respeito da capacidade descritiva do mesmo e, por fim, o renomado *História concisa da literatura brasileira* (1989), de Alfredo Bosi, que inclui críticas favoráveis à capacidade de obser-

var e estabelecer relações com a paisagem e o meio, porém, Bosi afirma que Taunay não fez nenhuma outra obra que se compare à realização de *Inocência*.

Já nas quatro obras restantes da pesquisa: *A literatura brasileira através dos textos* (s.d.), de Massaud Moisés, *Apresentação da literatura brasileira* (1978), de Oliveiros Litrento, *Literatura brasileira: síntese histórica* (1972), de Dino F. Fontana e *A literatura brasileira* (1999), de José Aderaldo Castello, constam poucas informações relevantes a respeito da obra de Taunay e nenhuma informação, ou até mesmo menção, a respeito da obra *Histórias Brasileiras* ou do conto *Irecê a Guaná*.

Diante de tão poucas informações encontradas a respeito do conto e do universo confessional na obra de Taunay, partimos para pesquisas em obras referentes à literatura em Mato Grosso e Mato Grosso do Sul, já que o autor compôs uma parte considerável de suas obras nestes estados. Foram encontradas, conforme o mencionado, apenas três obras.

A primeira obra pesquisada foi *História da literatura mato grossense* (1970), de Rubens Mendonça, que não contém nenhuma informação sobre Taunay e nem a respeito do conto *Irecê a Guaná*. A segunda obra pesquisada *Literatura e poder em Mato Grosso* (2002), de Hilda Gomes Dutra, considera que “a literatura propriamente dita só teve início em Mato Grosso, no início do século XX”<sup>3</sup>, não constando assim, nenhuma informação a respeito da produção literária de Taunay. Já a terceira e última obra, *História da literatura sul-mato-grossense* (1981), de José Couto Vieira Pontes, contém descrições a respeito da vida e obra de Taunay, e a importância que estas tiveram para a composição da literatura sul-mato-grossense. Porém, Pontes enfatiza apenas a importância das obras *Inocência*, *A retirada de Laguna* e *Céus e terra do Brasil*, nem sequer mencionando em seu artigo a obra *Irecê a Guaná*.

No entanto, constatamos um crescente interesse pelo nome de Taunay e os gêneros confessionais na atualidade, destacando-se o nome de Sérgio Medeiros, organizador das republicações da obra *Irecê a Guaná* em 2000 e da obra *Memórias* em 2005, ambas pela editora Iluminuras. A reedição do conto *Irecê a Guaná*, em formato de obra, conta com textos críticos de renomados autores brasileiros tais como: Lúcia Sá, Haroldo de Campos, Antonio Candido e o próprio Sérgio Medeiros. Estes textos nos trazem novas informações a respeito do conto e são praticamente as únicas referências para a constituição de uma fortuna crítica da obra.

A nova incursão crítica de Antonio Candido, incluída na reedição organizada por Sérgio Medeiros, intitulada “A sensibilidade e o bom senso do Visconde de Taunay”, discorre sobre a combinação de “senso prático e refinamento estilístico” (2000: 95) que fazem parte do estilo do escritor, além de problematizar a questão da escrita das memórias em Taunay. Para Candido, o que há em *Irecê a Guaná* é menos o aprofundamento da memória como incursão criadora que o “fruto das impressões de mocidade, e da lembrança em que as conservou” (2000: 97). No entanto, o capítulo crítico de Antonio Candido apresenta um panorama das outras obras do autor, reduzindo o espaço para a reflexão sobre o conto republicado.

A crítica seguinte da reedição de *Irecê a Guaná* é escrita pelo editor e intitula-se “As vozes do Visconde de Taunay”. Na reflexão de Medeiros entra em jogo informações biográficas, ou desenvolvidas a partir do eixo do autor, que tendem a aproximar o enredo do conto ao material divulgado pelo próprio Taunay nas *Memórias* em que admite a aventura amorosa com Antônia, uma índia chané, cuja posse comprou ao pai. As relações, apenas apontadas, entre arte e vida não parecem esgotar a questão, mas suscitar ainda mais a necessidade de novas leituras críticas centradas na relação especular entre os dois Taunays (o jovem e o velho) e Alberto Monteiro, personagem principal da obra.

Para a crítica Lúcia Sá em “Índia romântica. Brancos realistas”, capítulo subsequente, a personagem Irecê faz parte de um universo triste desenrolado na literatura brasileira do Romantismo: “Atalo, Lindoya, e, claro, Iracema”(2000:133). Na tentativa de responder a uma questão inicial: “O que levaria Taunay à arriscada tentativa de re-escrever, em tão singelo conto, a obra consagrada de Alencar?” (2000:133), Lúcia Sá investiga questões relativas aos personagens e ao enredo, mas acaba por retornar às *Memórias*, com as devidas ressalvas:

Não se trata, evidentemente, de tomarmos as Memórias como verdade biográfica contra a qual se deve contrastar o conto, mesmo porque elas foram escritas anos depois de ‘Irecê’.

A comparação entre os dois textos ressalva o processo de invenção da heroína romântica em ‘Irecê’, ao mesmo tempo que aponta para a criação da mulher realista das *Memórias* ajuda-nos a compreender ‘Irecê’ como um texto de transição, situado no entrelugar dos discursos romântico e realista.

Para completar sua indagação inicial reafirma que a obra é um “texto exemplar de um período de transição na narrativa brasileira”, posto que corrige os excessos de Alencar.

A crítica final intitulada “*Irecê e Iracema* do verismo etnográfico à magia verbal”, de Haroldo de Campos, estabelece um confronto entre *Iracema*, de José de Alencar, e o conto de Taunay, que este considera etno-indígena. O crítico diz que o conto “parecia insinuar uma polêmica em relação ao indianismo de *Iracema*” (Cf. 2000: 146).

Partindo desta comparação, Campos retorna aos escritos de Gonçalves Dias, na tentativa de desenvolver seus estudos etnográficos e chegar a literatura indianista romântica de Alencar e Taunay. Tais comparações são feitas por toda a extensão das obras, desde seus personagens, seus vocabulários e suas descrições espaciais.

Por fim, Haroldo de Campos compara os trágicos finais das obras, que culminam com a morte das índias Irecê e Iracema e diz que as comparações entre as obras de Taunay e Alencar são “dignas de ser assinaladas como o faz com razão Sérgio Medeiros” (Cf. 2000: 170). O autor conclui que as obras a seu ver:

[...] não estão no projeto de um reconto pretendidamente etnográfico-factual, misto de recordações de jornal íntimo de viagem e paisagismo circunstancial. Apontam, antes, para um problema que Taunay sequer será intuído, mas para o qual indícios como sua dedicação ‘antropológica’ ao aprendido (com o velho pajé e a neta guanã) da língua chané e dos costumes da tribo (aprendizado que redundava num pioneiro, ainda que rudimentar *Vocabulário*) parecem de algum modo conduzir.

A reedição da obra em 2000, organizada por Sérgio Medeiros, também nos trouxe, além dos textos críticos, dois textos produzidos por Taunay. Estes textos reforçam a relação que o escritor tinha com a cultura indígena e nos remetem a comparações com sua obra. O primeiro texto trata-se de um glossário de vocábulos indígenas com seus respectivos significados e o segundo é um texto intitulado “Os índios do distrito de Miranda” que contém as descrições geográficas e descrições de costumes e comportamentos do indígena deste local.

## CONCLUSÕES

Os resultados obtidos através de leituras, discussões, reflexões e pesquisa nos mostraram que apesar da republicação da obra *Irecê*

a *Guaná*, contendo novos textos críticos, estes ainda não suprem a carência de informações e críticas a respeito da obra que por mais de cem anos permaneceu esquecida tanto pela crítica, quanto pela historiografia.

A obra *Irecê a Guaná* reforça a sensibilidade e a capacidade de Taunay para descrever paisagens, povos e costumes, enriquecendo os estudos da literatura do período romântico-sertanista, como o considerou Alfredo Bosi (*História concisa da literatura brasileira* 1989), oferecendo a tais estudos, maior diversidade de vertentes literárias. Como diz Antonio Candido, no artigo que completa a obra, o conto “perpassa uma ternura e encantamento que o tornam dos bons trechos da nossa prosa romântica” (CANDIDO. In: *Irecê a Guaná*, 2000 p. 104) e, portanto, não deveria ser fortalecido o descaso que obras escritas a partir de uma pulsão autobiográfica sofreram e que as encaminhou para um exílio canônico, ou seja, para a conseqüente exclusão da historiografia literária.

## NOTAS

<sup>1</sup> Pesquisa e elaboração do texto realizadas durante projeto de iniciação científica do CNPq sob a orientação da professora doutora Sheila Dias Maciel (DED/UFMS/CPTL).

<sup>2</sup> Graduando do 3º ano de Letras da UFMS/CPTL, bolsista do PIBIC/CNPq de Agosto de 2005 á Agosto de 2006.

<sup>3</sup> Marcos Formiga no prefácio da edição.

## REFERÊNCIAS

AMORA, Antônio Soares. **A literatura brasileira**. Vol. 2: O Romantismo. 3ed. São Paulo: Cultrix, s.d.

BOSI, Alfredo. **História concisa da literatura brasileira**. 3ed. São Paulo: Cultrix, 1989.

CANDIDO, Antonio. **Formação da literatura brasileira**. Vol. 2. 8ed. Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 1997.

———. **Presença da literatura brasileira II: do romantismo ao simbolismo**. 4ed. São Paulo: Difusão européia do livro, 1975.

CASTELLO, José Aderaldo. **A literatura brasileira: origens e unidade**. São Paulo: Edusp, 1999.

COUTINHO, Afrânio **A literatura no Brasil**. Vol. II: Romantismo. 2ed. Rio de Janeiro: Editorial Sul Americana, 1969.

- FAUSTO, Boris. **História do Brasil**. 8ed. São Paulo: Edusp, 2000.
- FONTANA, Dino F. **Literatura brasileira: síntese histórica**. 3ed. São Paulo: Saraiva, 1972.
- HELENA, Lúcia. A narrativa de fundação: Iracema, Macunaíma e Viva o Povo Brasileiro. In: \_\_\_\_\_. **Letras**. Santa Maria: Editora UFSM, 1993.
- LITRENTO, Oliveiros. **Apresentação da literatura brasileira**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1978.
- MACIEL, Sheila Dias. A literatura e os gêneros confessionais. In: \_\_\_\_\_. BELON, Antonio Rodrigues & MACIEL, Sheila Dias, organizadores. **Em diálogo: estudos lingüísticos e estudos literários**. Campo Grande: Ed. UFMS, 2004.
- MAGALHÃES, Hilda Gomes Dutra. **Literatura e poder em Mato Grosso**. Brasília: Ministério da Integração Nacional: UFMT, 2002.
- MEDEIROS, Sérgio. As vozes do Visconde de Taunay. In: \_\_\_\_\_. **Irecê a Guaná**. São Paulo: Iluminuras, 2000.
- MELLATI, Júlio César. **Índios do Brasil**. 4ed. São Paulo: Editora Hucitec, 1983.
- MENDONÇA, Rubens de. **História da literatura mato-grossense**. Goiânia: Rio Bonito, 1970.
- MENEZES, Raimundo de. **Dicionário literário brasileiro**. 2ed. Rio de Janeiro: Livros técnicos e científicos, 1978.
- MOISÉS, Massaud. **A literatura brasileira através dos textos**. São Paulo: Cultrix, s.d.
- PERRONE-MOISÉS, Leyla. **Altas literaturas**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- PONTES, José Couto Vieira. **História da literatura Sul-Mato-Grossense**. São Paulo: Editora do escritor, 1981.
- TAUNAY, Visconde de. **Irecê a Guaná**. São Paulo: Iluminuras, 2000.
- \_\_\_\_\_. **Memórias**. Rio de Janeiro: Bibliex, 1990.
- VERÍSSIMO, José. **História da literatura brasileira**: de Bento Teixeira (1601) a Machado de Assis (1908). 7ed. Rio de Janeiro: Topbooks, 1998.





## **E O ÍNDIO BRASILEIRO CONTINUA TOMANDO “COCA-COLA”?**<sup>1</sup>

*Marcos Antônio de Oliveira*<sup>2</sup> *Edgar César Nolasco*<sup>3</sup>

A expressão ‘globalização’ ganhou um peso emocional no discurso público. Para alguns, ela implica na promessa de uma sociedade civil internacional, levando a uma nova era de paz e democratização. Para outros, significa ameaça de uma hegemonia econômica e política americana, com a consequência cultural sendo um mundo homogeneizado semelhante a uma espécie de Disneylândia em metástase (charmosamente classificada de ‘Chernobyl cultural’ por um funcionário do governo francês).

BERGER, HUNTINGTON. *Muitas Globalizações*, p. 12.

A chamada globalização chegou a um ponto em que até nossos índios estão tomando “coca-cola”. O imperialismo e a influência do mundo moderno tomam conta com uma enorme voracidade de vidas e hábitos da maioria dos seres humanos. No Brasil não é e nem poderia

ser diferente, porque vivemos à sombra dos países chamados de primeiro mundo e carregamos conosco tais influências e dependências. Os Americanos exterminaram seus índios e não demonstram o menor rancor até hoje; e, caso não seja feito algo rápido pela política, nossos índios terão o mesmo destino principalmente pelos fatores econômicos, sociais e políticos. Conforme a modernidade avança, o índio perde seu espaço de sobrevivência e com isso apaga-se sua herança cultural em todos os sentidos. Quase todos os dias, assistimos e vemos em cadeia nacional e internacional que mais uma tribo indígena foi, no mínimo, desalojada de seu lugar de origem, a convite da cultura branca e por conta de sua tecnologia avançada.

Podemos ver no trecho da reportagem publicada na revista *Metrópole* em 2004, de André Assis, o estrago e a mudança que a modernidade e o contato com o homem branco causam à vida indígena:

Em meio a todo esse conflito por terras que envolve índios, fazendeiros e governo, surge uma parcela da população indígena desamparada até mesmo pelas entidades que foram criadas para atender a suas necessidades. Esse contingente é formado pelos que abandonaram suas aldeias e ancestrais, em busca de uma vida melhor nas cidades /.../ Para esses índios migrantes, o enfrentamento e a competitividade com a sociedade branca levam a uma adaptação aos valores e ao sistema cultural diferenciados, recriando seu modo de vida. /.../ A proximidade com as cidades faz com que os hábitos dos brancos afetem as comunidades. 'Estamos próximos à cidade, fica difícil conter o alcoolismo e as drogas. Com os jovens, é mais complicado', ressaltou Vicente Leopoldo Vicente, cacique que deixou a aldeia natal, em Nioaque, MS, em [1977].<sup>4</sup>

Passados trinta anos, o problema só se agravou ainda mais. O que acontece na vida real às vezes é muito bem espelhado na ficção, como mostra Clarice Lispector, no conto *A menor mulher do mundo*<sup>5</sup>, ao tratar de danos que os avanços e aproximações do homem branco causam aos povos marginalizados. Nesse conto, que relata a descoberta de uma civilização, lê-se: “No Congo Central descobriu realmente os menores pigmeus do mundo. E — como uma caixa dentro de uma caixa, dentro de uma caixa — entre os menores pigmeus do mundo estava o menor dos menores pigmeus do mundo...”<sup>6</sup>. O conto, aqui citado, trata de um explorador francês *Marcel Petre* que, nas “*profundezas da África Equatorial*” descobre uma tribo africana de um povo mi-

núsculo, “*pigmeus*”, e que entre esse povo existia uma criatura menor ainda, uma mulher de 45 centímetros.

Clarice descreve tal criatura de maneira a demonstrar que se trata de um ser de fato marginalizado: “... *uma mulher de quarenta e cinco centímetros, madura, negra, calada. ‘Escura como um macaco’... e que vivia no topo de uma árvore com seu pequeno concubino... ela estava grávida*”<sup>7</sup>. Diante de tal espanto, ele tem aí sua primeira dúvida na pele do explorador, quanto a divulgar a descoberta ou não, o que não seria diferentemente da atitude de qualquer explorador hoje, para não se pensar em fazendeiros ou mesmo “cidadãos comuns” ao se tratar de tal descoberta: “*informaria ele à imprensa*”<sup>8</sup>. O fato é que a diferença não existe. Lembramos aqui, a título de ilustração, que há poucos dias foi veiculada no *Jornal Perfil News* a seguinte notícia:

Um garoto de apenas 50 centímetros quer entrar para o livro de recordes Guinness como o menor ser humano do mundo. /.../, o nepalês Khagendra Thapa Magar..., que tem 14 anos, não deve crescer além de sua altura atual. Seu peso é de 4,5 quilos<sup>9</sup>.

A diferença quase que não seria percebida, caso a matéria não se tornasse globalizada, ou seja, mundializada. Tal garoto apresentase perante a imposição da modernidade capitalista, como um “marginal” — um exemplar único de uma espécie em extinção, registrada em um *Best Seller* americano. Algo parecido com isso faz o explorador francês *Marcel Petre*, como retrata Clarice no conto referido.

Clarice Lispector, talvez por ser de descendência judia, sempre teve a preocupação em sua literatura, principalmente em seus últimos livros, de dar voz aos marginalizados e excluídos. Um bom exemplo dessa preocupação da escritora aparece em *A hora da estrela*, onde temos uma personagem nordestina, *Macabéa*, que vai morar no Rio de Janeiro e que adorava comer “cachorro-quente” e tomar “coca-cola”; outro personagem que não tem voz dentro da obra é *Olímpico*, o namorado da moça, que garante a esta que um dia vai ser deputado; também a cartomante *Madama Carlota*, que ao prever o futuro da personagem *Macabéa*, o faz erroneamente, quando diz que ela irá conhecer um *homem estrangeiro* em um carro *Mercedes-benz azul*, além de tantas outras. Tal preocupação social é uma constante na última ficção de Clarice Lispector e vai acompanhá-la até o fim.

Retomando o conto, *A menor mulher do mundo*, nele a autora aponta que tal raça de pigmeus se encontra em extinção:

Sua raça de gente está aos poucos sendo exterminada. Poucos exemplares humanos restam dessa espécie que, não fosse o sonso perigo da África, seria povo alastrado. Fora doença, infectado hálito de águas, comida deficiente e feras rondantes, o grande risco para os escassos likoualas está nos selvagens bantos /.../ Os bantos os caçam em redes, como fazem com os macacos<sup>10</sup>.

Tal exemplo ficcional, mesmo que não tivesse nada de veracidade, o que não é o caso, uma vez que Clarice tomou conhecimento do assunto lendo um jornal, serve perfeitamente para pensarmos a condição sub-humana em que se encontra os índios brasileiros. Cada vez mais, eles estão sendo obrigados a invadir as zonas de civilização do branco como forma única e exclusiva de sobrevivência. Os índios, que hoje ocupam nas cidades os empregos destinados à população chamada 'civilizada', são um número já considerável. Na maioria dos casos, quando isso não acontece, tais índios desempregados acabam se viciando em bebidas alcoólicas e se tornando mendigos que perambulam pelas ruas das grandes cidades do Estado e do País.

Um exemplo dessa ocupação involuntária é o que nos mostra a matéria recente do jornal *O Globo* sobre a questão do "êxodo rural" indígena, o que não é um privilégio só de Mato Grosso do Sul — estado que têm uma das maiores ocorrências do êxodo no país — mas, sim, de outros estados brasileiros, a exemplo do Rio de Janeiro, um dos maiores cartões-postais do mundo:

Os turistas estrangeiros já podem, mesmo sem terem experimentado uma caipirinha antes, sair do Rio dizendo que viram índios na Praia de Copacabana. De cocar e saia de franjas \_\_\_ mas com os seios cobertos por sutiãs feito de estopa e enfeitado com sementes de pau-brasil, duas pataxós chamam a atenção de quem passa pelo calçadão da Avenida Atlântica, em frente à Rua Constante Ramos. Acompanhadas por mais três índios, Guaricema e Aroeira contam ter chegado ao Rio há 15 dias para vender artesanato<sup>11</sup>.

De Copacabana ao conto '*A menor mulher do mundo*', o resultado e a atitude são os mesmos, ou seja, podemos dizer que a cultura indígena virou artigo de luxo, peça de alto valor no mercado globalizado; um cocar que foi usado por um chefe indígena de uma tribo, feito com penas de uma ave que está em extinção, ou mesmo um exemplar dos

‘*pigmeus*’ de Clarice Lispector, quanto não valem no mercado de vorazes colecionadores de arte? É este o único valor que damos à cultura indígena, isto é, o de ‘obra de arte’?

No conto, o explorador não resistiu à diferença da pequena marginalizada e a expôs para todos os leitores: “*A fotografia de Pequena Flor foi publicada no suplemento colorido dos jornais de domingo, onde coube em tamanho natural.*”<sup>12</sup> A reportagem citada faz o mesmo. Há alguns dias, através de mais uma reportagem, veiculada no jornal *Folha On-line*, fizeram-nos saber que índios brasileiros mataram mais de vinte homens “civilizados”. Para comê-los? Naturalmente que não! Com certeza tais homens brancos, civilizados e nada bárbaros, estavam lá invadindo o espaço do índio para retirar, explorar as riquezas naturais. Tal tribo, segundo a matéria, apenas se defendia contra os monstros da modernização — as bombas de garimpo. Como podemos ver em trecho da reportagem:

O gerente do garimpo da terra indígena Roosevelt, em Espigão d’Oeste (534 km de Porto Velho), o índio Pandere Cinta Larga, 30, disse que foi massacre o assassinato de 29 garimpeiros por índios guerreiros ocorridos dentro da área no último dia 7, mas negou ter participado da chacina. Ele afirmou que outros 35 garimpeiros, tidos como desaparecidos após o massacre, permanecem dentro da terra indígena em busca de diamantes contra a vontade dos cintas-largas. Os índios guerreiros, segundo o gerente do garimpo, ainda não descobriram o local em que os homens trabalham. Pandere não falou sobre a possibilidade de um novo massacre. “Preciso conversar com o Pio [Cinta Larga, líder da aldeia] antes de dar a nossa versão”, explicou o índio. Na versão do gerente, cerca de 200 garimpeiros, entre eles os 29 assassinados, tinham invadido a terra indígena no final de março em busca de diamantes. “O Baiano Doido [Francisco das Chagas Alves Saraiva, 40, um dos morto pelos índios] disse que só morto sairia da área”, afirmou Pandere. Saraiva teria sido o primeiro a morrer. “Ele xingou os guerreiros de vagabundos e preguiçosos”, quando foi surpreendido no garimpo, disse o gerente. Dias antes do massacre, os garimpeiros, segundo os índios, rasgaram o estofado da camionete de um líder dos cintas-largas, aumentando o clima de tensão.<sup>13</sup>

Exemplo maior do que estamos querendo mostrar, ou seja, de subserviência, bondade e simplicidade natural do índio e, ao mesmo

tempo, exploração do poderoso colonizador, ou homem branco “civilizado”, é encontrado nesta passagem da carta de Pero Vaz de Caminha:

Parece-me gente de tal inocência que, se homem os entendesse eles a nós, seriam logo cristãos, porque eles, segundo parece, não têm nem entendem em nenhuma crença.

E, portanto, se os degradados, que aqui não-de ficar, aprenderem bem a sua fala e os entenderem, não duvido que eles, segundo a santa intenção de Vossa Alteza, se não-de-fazer cristãos e crer em nossa santa fé, á qual praza a Nosso Senhor que os traga, porque, certo, esta gente é boa e de boa simplicidade /.../ <sup>14</sup>

Os hábitos, a cultura e as crenças religiosas indígenas são cada vez mais freqüentes como matéria de telejornais e revistas no Brasil. Parece que é bonito mostrar para o mundo que ainda há alguns poucos seres indígenas no país, que ainda não foram extintos e devem ser preservados a qualquer custo. O problema é que às vezes tal propagação encena o índio com toda sua diferença de modo a tirar proveito da mesma, tornando-a, assim, produto de consumo e imagem midiática globalizada.

A riqueza religiosa indígena parece ser infinitamente maior do que qualquer outra religião no mundo. E até ai, ou principalmente ai, e não por acaso exatamente ai, a civilização branca pôs suas mãos para controlar e mudar sua maneira de acreditar e venerar coisas que a própria civilização branca está hoje desacreditada. Exemplo maior é a chegada de colonizadores portugueses que celebram a primeira missa no país ainda colônia de Portugal, onde a maioria dos espectadores eram índios, e como todo mundo sabe no intuito de catequizá-los com a religião católica, o cristianismo. Os colonizadores portugueses, *grosso modo*, se retiraram e voltaram para seu país. Entretanto os brancos, os brasileiros que aqui ficaram, deram continuidade na forma de tratar o índio, ou seja, o índio passa a existir aqui como se nunca tivesse existido. Podemos dizer que o brasileiro usurpa o “lugar” do índio e o coloniza como seu “escravo natural”.

A nação brasileira precisa aprender, antes que seja tarde demais, que uma das formas de preservar sua história e seu passado é respeitar e valorizar todas as heterogeneidades e idiosincrasias que a fazem ser como é: híbrida em sua cultura, heterogênea em seus povos e línguas. Ou seja, muitas culturas, nações e povos, fazem a cultura heterogênea do país.

## NOTAS

- <sup>1</sup> Este trabalho foi apresentado como uma comunicação coordenada, na Semana de História 2006, no Curso de História, Campus de Três Lagoas, UFMS.
- <sup>2</sup> Graduando em Artes Visuais DAC/CCHS/UFMS – Bolsista da Iniciação Científica PIBIC/CNPq.
- <sup>3</sup> Orientador - Professor Doutor dos Cursos de Pós-Graduação – CPTL/CCHS/UFMS.
- <sup>4</sup> Revista *Metrópole*. Abril de 2004. *Índios Urbanos*. Reportagem de André Assis.
- <sup>5</sup> LISPECTOR. *Laços de família*, p. 77-86.
- <sup>6</sup> LISPECTOR. *Laços de família*, p. 77.
- <sup>7</sup> LISPECTOR. *Laços de família*, p. 77-78.
- <sup>8</sup> LISPECTOR. *Laços de família*, p. 77.
- <sup>9</sup> Disponível em: <http://www.perfilnews.com.br/noticias/?id=127888>, notícia veiculada em: terça-feira, 29 de agosto de 2006 - 14h34
- <sup>10</sup> LISPECTOR. *Laços de família*, p. 78.
- <sup>11</sup> ALVES. *Jornal O Globo*, caderno Rio, domingo, 12 de dezembro de 2004. p. 27.
- <sup>12</sup> LISPECTOR. *Laços de família*, p. 79.
- <sup>13</sup> Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/folha/brasil/ult96u60376.shtml>. 26/04/2004 - 20h13 *Cinta-larga diz que garimpeiros foram "massacrados" em Rondônia* HUDSON CORRÊA da Agência Folha, em Pimenta Bueno (RO).
- <sup>14</sup> Carta de Pero Vaz de Caminha) *Folha de São Paulo*, abr. 1999.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALVES, Maria Elisa. **Jornal O Globo** - caderno RIO - Rio de Janeiro: Domingo, 12 de dezembro de 2004.
- ASSIS, André. **Índios Urbanos**. Revista Metrópole net, agosto 2004.
- BERGER, Peter L., HUNTINGTON, Samuel p. (org): **Muitas Globalizações: Diversidade Cultural no Mundo Globalizado**. trad. de Alexandre Martins. – Rio de Janeiro: Record, 2004.
- CARTA DE PERO VAZ DE CAMINHA**. Folha de São Paulo, abril 1999.
- LISPECTOR, Clarice. **A hora da estrela**. 7. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.

- . **Laços de Família**: contos. 5ª ed. Rio de Janeiro, Sabiá, 1973.
- NOLASCO, Edgar César. **Restos de Ficção**: a criação biográfico-literária de Clarice Lispector. São Paulo: Annablume, 2004.
- . **Clarice Lispector**: Nas *entrelinhas da escritura*: São Paulo: Annablume, 2001.

## INTERNET

Disponível em: <http://www.perfilnews.com.br/noticias/?id=127888> acesso em 7 de setembro de 2006.

Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/folha/brasil/ult96u60376.shtml>. acesso em 7 de setembro de 2006.





**PARTE 2**

COLONIZAÇÃO, IMIGRAÇÃO E IDENTIDADES  
EM SÃO PAULO E SUL DE MATO GROSSO:  
O COTIDIANO NA HISTÓRIA



# **O PROCESSO DE COLONIZAÇÃO DA ALTA-ARARAQUARENSE: COTIDIANO E CULTURA NO EXTREMO NORTE OCIDENTAL PAULISTA (1930-1950) <sup>1</sup>**

*Regivan Antonio de Sauf*

Ao se estudar a colonização da região da Alta-Araraquarense, antes de qualquer coisa é preciso que ela seja compreendida dentro de um universo maior: a “conquista” do Oeste Paulista dentro do contexto desencadeado na década de 1930 denominado de Marcha para o Oeste, o qual surge como “expressão ideológica utilizada pelas elites dirigentes do Brasil para motivar a expansão capitalista em área de pouca densidade populacional [...]” (SOUZA, 1980, p.62), derivado do Estado Novo.

Entendemos que também é necessário indagar sobre os conceitos de colonizar e de ocupar antes de entrarmos na análise do processo de colonização da Alta-Araraquarense. Deste modo:

O termo colonização, ou seja, transformar em colônia indica as ações provocadas por um determinado gru-

po de indivíduos que se estabelecem em uma determinada terra ou região, com um fim material determinado. Por outro lado o conceito de ocupação [...] refere-se a tomar posse de algo que está devoluto e 'instalar-se' neste. Uma leitura descuidada pode levar a crer que ambos são sinônimos, porém, o ato de ocupar implica algo mais espontâneo e informal, enquanto que colonizar processos mais complexos como um planejamento (particular ou oficial), onde a realização de tal empreendimento demanda algo mais inerente ao capital. (SAUL, In: BORGES e ALVES, 2006, p. 199).

Apontadas estas considerações podemos passar para a análise do fenômeno da colonização.

Antes que o processo de colonização, no sentido capitalista, tivesse se desencadeado oficialmente no extremo noroeste paulista, esta era habitada pelos índios caiapós, designação genérica dada às etnias indígenas que viviam “entre o rio Grande e o Tietê” (MONBEIG, 1984, p. 129). Os primeiros grupos não indígenas a se chocar com os “caiapós” na região foram os mineiros em meados do século XIX. Estes mineiros que para os planaltos do extremo noroeste de São Paulo se deslocaram, na sua maioria fugiam da crise da atividade aurífera mineira, alguns do recrutamento para o exército imperial que na época estava envolto na Guerra contra o Paraguai. Outros migraram para a região por aspirarem uma vida melhor, fugirem de algo ou simplesmente motivados por um espírito aventureiro.

Estes primeiros ocupantes estavam inseridos em atividades de subsistência, ou melhor, suas atividades produtivas estavam ligadas apenas ao necessário para sua sobrevivência, o que não significa que em não raros casos praticassem uma economia de excedentes. Um exemplo disto eram as criações de porcos, de forma simples. “[...] bastava semear milho nos campos desmoitados pelo fogo e neles deixar os animais em liberdade” (MONBEIG, 1984, p. 135).

Um aspecto importante sobre esta primeira “frente de expansão” (MARTINS, 1971, p.36) diz respeito as condições socioculturais as quais eles estavam inseridos. Para Antonio Candido (2003), estes homens e mulheres inseridos nesta frente, a quem ele chama de caipiras, são “resultantes da junção dos traços culturais indígenas e lusitanos – *acrescentaria a estes os africanos* – produzindo um estado de nomadismo bandeirante povoador” (2003 p. 47). Esta simbiose cultural junto a este “espírito bandeirante” criou um grupo social impar nos sertões paulistas, principalmente dentro do contexto das frentes de expansão, não desaparecendo por completo com a exploração capita-

lista propriamente dita. Estes caboclos ou caipiras viviam as condições mais adversas, a começar por suas habitações:

A sua casa (significativamente chamada de rancho por ele próprio, como querendo exprimir seu caráter de pouso) é um abrigo de palha, sobre paredes de pau-a-pique, ou mesmo varas não barreadas levemente pousado no solo [...]. Havia é claro, boas construções de pedra e cal, ou terra socada em taipa; a princípio, edifícios públicos e religiosos; depois a partir sobretudo do século XVIII, casos de moradia da gente de prol. O caipira, contudo, conservou até hoje a habitação primitiva, que vamos encontrando, sempre a mesma, nos documentos antigos e na informação dos velhos. (CANDIDO, 2003, p. 48).

Precisamos fazer algumas considerações sobre determinadas considerações de Antonio Candido, por exemplo, ele nos chama a atenção para o fato de que o caipira denomina significativamente sua casa de rancho, isto não foi diferente na Alta-Araraquarense. No entanto esta denominação de rancho a partir da década de 1960 e 1970, com a construção de novas casas, começou a ser utilizada no sentido pejorativo, ou seja, como sendo algo que representava um retrocesso, associado à miséria. Este fenômeno não foi decorrente exclusivamente da construção de casa melhoradas. Em parte este fato recebeu contribuição de medidas sanitaristas, como é o caso do combate a doença de chagas provocada por um protozoário (*Trypanosoma cruzi*), o qual tem como proliferador e hospedeiro um inseto conhecido como barbeiro ou chupança (*Triatoma infestans*), o qual faz sua morada, na maioria das vezes, nas frestas das casas de pau-a-pique.

No tocante as vestimentas estas eram feitas, na quase totalidade, com fios de algodão com os quais as mulheres faziam o pano, ou como era comum, quando possível, por sacarias de pano vindas com açúcar e outros, para a confecção de uma espécie de camisolão. Em casa se faziam também os utensílios domésticos, o que não excluía por completo os utensílios industrializados. No entanto, estes aparecem no princípio da ocupação em menor quantidade e com o passar gradativo da economia do excedente para uma economia de mercado, começam a aparecer em um número maior. Podemos ter uma idéia de como era difícil nos primeiros anos a utilização e a aquisição de objetos domésticos ao observamos o relato abaixo:

O uso de casas de cupins fazia muito bem às vezes dos tijolos e com isso se construía fogões quando

não fossem os tripés ou as forquilhas para o apoio do vasilhame em pleno tempo, porque dentro dos ranchos estava sujeito as chamas destruírem as moradas que eram todas cobertas de sapé. À noite podemos dizer que se passava quase em trevas. As candeias sustentadas pelo óleo de mamona ou querosene pouco valiam. (REIS, 2000, p. 24).

Reis nos chama a atenção para o fato importante de a vida nos sertões se cheia de muitas dificuldades, desconstruindo a idéia romanesca que muitos possuem sobre a mesma. O fato de os sertões do extremo noroeste paulista muitas vezes proporcionar uma vida árdua e de difícil acesso as demais regiões povoadas do estado e do resto do país, possibilitou, de certo modo, que fugitivos assassinos, enfim todas as espécies de degredados para lá se dirigissem na esperança de não serem encontrados.

A alimentação outro ponto importante da vida cotidiana destes caboclos (sertanejos). Ao contrário do que muitos dizem ou fazem idéia, estes homens possuíam uma alimentação muito simples e, por vezes, deficiente, contentando-se apenas com o mínimo necessário para sua sobrevivência. Sendo à base de sua dieta o arroz, o feijão, a mandioca e o milho, lançavam mãos de outros recursos como a caça e pesca, assim como praticavam atividades de coleta, como exemplo a extração do palmito silvestre e do mel. Antonio Candido identifica outros alimentos com os quais estas sociedades podiam contar, porém estes eram utilizados em menor escala:

Em torno destes alimentos básicos, ordenavam-se outros freqüentes, embora não constantes: as diversas abóboras [...]; tuberosas, como a batata-doce, o cará, o mangarito – todos autóctones... Quanto aos temperos e condimentos, alma da culinária, já vimos que a influencia portuguesa assimilou por meio deles os alimentos da terra. As pimentas (gênero *Capsicum*) adubo de índio, passaram principalmente as populações litorâneas e nortistas, mas também as caipiras; nunca, todavia, em detrimento do sal e do gordura [...]. O leite, o trigo, a carne eram e são excepcionais na dieta do caipira, constituindo índice de urbanização ou situação social acima da média. Não porém o doce, isto é, o açúcar, que todos procuravam obter nas engenhocas de casa, se não pronto, ao menos sob as formas de garapa e rapadura. Acrescente-se a aguardente de cana, estimulante que o caipira parece nunca ter dispensado. (2003. p. 70-71).

Esta contribuição de Candido é importante na medida em que o fato por ele observado a respeito do município de Bofete e circunvizinhanças nos anos de 1948 e 1954, também se reproduziu na Alta-Araraquarense, contribuindo assim para que possamos compreender um pouco a história cotidiana destes homens e mulheres comuns que foram (e são) parte da história local.

Retomando um pouco as dificuldades enfrentadas por esses homens e mulheres, uma dificuldade enfrentada por estes, pelo menos no extremo norte ocidental paulista era a de se encontrar água. Raul Reis em seus relatos sobre a história do município de Aparecida D'Oeste comenta a este propósito, argumentando que era preferível abrir poços nas baixadas, onde a água estava mais próxima, isto porém não ocorria visto a grande quantidade de novos poços que eram necessários serem abertos no correr do ano (REIS, 2000, p. 25). Este problema de escassez de água era constante na região próxima em torno de cem quilômetros das barrancas do Rio Paraná (SAUL, In: BORGES e ALVES, 2006, p. 206). Não devemos esquecer dos ataques das víboras e de insetos, como: “pernilongos, borrachudos, marimbondos, abelhas, barbeiros, formigas e muriçocas”. (REIS, 2000, p. 22).

Outro aspecto fundamental da vida na frente de expansão dos sertões de Rio Preto é a compreensão das relações de sociabilidade desenvolvidas entre estes caboclos. As dificuldades enfrentadas por esses indivíduos não contribuía apenas como desestímulo para os mesmos, as durezas do cotidiano serviam também como forma de aproximação destes sujeitos, criando uma dependência entre os mesmos, um vínculo social responsável pela formação de grupos, que por muitas vezes estavam isolados entre si, mas que possuíam nesta teia social que formavam e que dava características para estas pequenas comunidades, comunidades estas nascidas do vínculo de solidariedade dos quais os membros destas comunidades eram ligados. Em resumo, estes homens e mulheres dependiam uns dos outros para conseguirem sobreviver e manter com isto o mínimo de instinto civilizado. Estas relações de sociabilidade eram demonstradas através do trabalho em conjunto, das crenças populares, e das relações familiares.

Segundo Antonio Candido, um bairro (rural) poderia ser definido por estas formas de sociabilidade. Para ele, o trabalho de ajuda mútua cria vínculos de obrigação bilateral fazendo com que o grupo possa adquirir consciência de unidade, daí o expoente máximo entre eles ser o mutirão (2003, p. 87). Este mesmo autor nos traz a sua definição do que seja mutirão:

Consiste essencialmente na reunião de vizinhos, convocados por um deles, a fim de ajudá-lo a efetuar determinado trabalho: derrubada, roçada, plantio, limpa, colheita, malhação, construção de casas, fiação etc. Geralmente os vizinhos são convocados e o beneficiário lhes oferece alimento e uma festa, que encerra o trabalho. Mas não há remuneração direta de espécie alguma, a não ser a obrigação moral em que fica o beneficiário de corresponder aos chamados eventuais dos que o auxiliaram. Este chamado não falta, porque é praticamente impossível a um lavrador, que só dispõe de mão-de-obra doméstica dar conta do ano agrícola sem cooperação vicinal (2003, p.88).

Nos sertões de São José do Rio Preto, ou se preferirmos no extremo norte ocidental paulista, esta designação de mutirão mesclava-se com o termo traição, em que esta designação era usada para a forma de auxílio onde o beneficiário era pego de surpresa pelo grupo que lhe vinha ao auxílio. Raul Reis, a quem recorremos sempre a suas memórias, narra como se dava este sistema de auxílio:

Sem esperar quando ainda estava muito longe de amanhecer, o morador era despertado com cantigas e muito barulho. Ao abrir a porta do rancho, ficava surpreso por ver uma porção de pessoas com suas ferramentas de trabalho, onde um deles tomando o lugar de chefe dizia:

- Nós qué a bóia nu eito, praquê inté di tárdi u serviço vai fica fêitu.

Mediante essa situação o morador tinha que dar suas providências a fim de conter os trabalhadores no serviço com alimentação e assistência durante aquele dia de 'traição'.

De fato era uma verdadeira traição, mas traição que ficava em dívida quando surgisse ocasião igual. Com isso levavam a vida cheia de alegria, mesmo suportando os rigores do desbravamento. (2000, p.48).

No tocante as crenças populares, a união entre estes caboclos se dava muitas vezes por intermédio das festas decorrentes dos feriados e dos dias santificados. As pessoas se ajuntavam em torno das comemorações realizando todas as tarefas em conjunto. Tomemos como exemplo as festas juninas. As pessoas se juntavam para preparar a área da festa, as comidas e bebidas, de forma que quando a mesma estivesse pronta todos haviam contribuído para a produção da mesma. Outro exemplo de "comemoração" diz respeito a Festa dos Santos Reis



que também possuía (ou ainda possui na região do extremo noroeste de São Paulo) o caráter de unir as comunidades, principalmente com a festa da chegada da bandeira realizada no dia 06 de janeiro. Quando esta tradição teve seu início na região ela era organizada, em seu quase todo, pelas comunidades rurais, mantendo-se no seu original até a década de 1950 (REIS, 2000, p.49). Raul Reis em suas memórias faz um longo relato sobre esta festa que, para alguns, ultrapassa o significado de festa, tendo um caráter místico sobrenatural, divino:

Era um costume usado pelo homem do campo (zona rural), com a finalidade de festejar o dia de Reis (06 de janeiro).

Aproveitavam para cumprir promessas por graças recebidas. Era comum desde o dia 25 de dezembro, até o dia 06 de janeiro encontram-se diariamente quatro ou cinco folias de Reis em cumprimento do giro como dizia obrigatório por ser em sentido devoto o qual levavam com toda a sinceridade e fervor, temendo serem mal sucedidos pela justiça divina, o não cumprimento correto do dever segundo as normas exigidas nos atos ritualísticos [...].

Sendo gente da roça, se preveniam muito antes do dia de Natal, limpando as roças em “ajuntamentos ou mutirões” a fim de que pudessem trabalhar a vontade na folia, orgulhando-se em ser Foliões dos Santos Reis [...]. (2000, p.49).

Outro ponto a ser destacado como sendo de grande importância para manter as relações de sociabilidade nos sertões da Alta-Araraquarense são as relações familiares ou as “extensões” da família. Para os indivíduos envolvidos na frente de expansão, o conceito de família transcende a consangüinidade. Os laços estabelecidos no cotidiano, como os de boa vizinhança, o auxílio nos trabalhos com a lavoura, as ligações religiosas entre um membro da comunidade e outro (o batismo dos filhos, por exemplo), levavam a estabelecer uma relação bem maior do que a simples amizade, unindo as pessoas como se fossem da mesma família.

Um agente importante no estabelecimento destas relações de sociabilidade, ou melhor, que condensa estas relações são as paróquias que reúnem ao seu redor, uns mais próximos outros um tanto menos, moradores que por meio da devoção ao santo a quem a paróquia é dedicada se unem num laço de parentesco.

No tocante as relações socioculturais que influenciaram o processo de colonização da Alta-Araraquarense, nos prendemos a esta

explicação, façamos então, a partir de agora, uma análise dos fatores socioeconômicos.

Após termos observado alguns fragmentos da organização social e cultural das frentes de expansão, passaremos à análise das relações capitalistas no processo de colonização propriamente dito. Não nos deteremos nas relações socioculturais nesta segunda fase, “pioneira”, de colonização do extremo norte ocidental paulista pelo fato de que as mesmas pouco se alteraram neste segundo período em que nos propusemos a analisar, ou melhor, alteraram-se pouco a pouco, tendo como exemplo a lenta substituição dos utensílios domésticos feitos nas próprias casas pelos de origem industrial, assim como a introdução de novas técnicas de produção agrícolas. O fato é que a produção e a sociedade rural dos sertões de Rio Preto passavam durante a Era Vargas de uma “economia de excedentes para uma economia de visando o mercado” (MARTINS, 1971, p. 36).

Quando da introdução da região do extremo noroeste de São Paulo na economia de mercado, o café já dividia em partes com outras culturas a economia das áreas pioneiras. Apesar de ter contribuído para o avanço da frente pioneira, este teve uma diferença das áreas centrais do estado onde possuiu um peso maior para o avanço da colonização. A colonização da parte ocidental da Alta-Araraquarense caracterizou-se pelo emprego de novas atividades agrícolas junto ao café.

Somado aos problemas decorrentes da crise de 1929, a queda nos preços do café e a introdução de novas culturas, surge um número cada vez maior de pequenas propriedades.

Conforme Monbeig pontuava (1984) as pequenas propriedades no contexto paulista já eram conhecidas nos tempos da América Portuguesa. Em decorrência das crises já citadas, começou-se a organizar centros de colonização. Os fazendeiros mais abalados pelas crises, segundo Pierre Monbeig, lançaram-se ao loteamento de terras na região da franja pioneira (1984, p. 183). Este autor pontua que nas pequenas propriedades do Oeste paulista a atividade agrícola mais empregada era o cultivo do algodão. Ele salienta também que com esta atividade o mundo rural paulista assistiu um novo progresso, o da pequena propriedade, assim com esta atividade viu renascer os arrendatários e parceiros, que haviam quase desaparecido desde a instalação de colonos assalariados nas fazendas de café (1984, p. 282).

Verena Stolcke (1986) em seu apresenta uma outra leitura sobre este processo de formação das pequenas propriedades. Segundo ela, nas regiões onde a fronteira agrícola se expandia, as pequenas

propriedades eram resultantes das atividades das companhias de colonização. Nas palavras da autora:

Na fronteira, a evolução das grandes fazendas e das pequenas propriedades são dois processos distintos. A expansão das pequenas propriedades resultou essencialmente das atividades das companhias de colonização, e como mencionei anteriormente, foi afetada pela qualidade das comunicações e pela distância em relação a um centro urbano. Na região cafeeira mais antiga do Norte do estado, distante de qualquer mercado consumidor, o café foi substituído pela criação extensiva de gado. Na zona intermediária, porém, ocorreram dois fenômenos simultâneos mas distintos. Em áreas próximas a um centro urbano, as pequenas propriedades se espalharam, a custa de fazendas médias e grandes, as quais abandonaram alguns de seus cafezais. Nas áreas mais distantes da região cafeeira intermediária, contudo, o número relativo dos latifúndios diminuiu consideravelmente em benefício antes de grandes do que pequenas propriedades, sinal de que os latifúndios se dividiram em grandes propriedades (1986, p.105).

Stolcke introduz um novo fator o qual vai determinar, segundo ela, o surgimento ou não das pequenas propriedades: a proximidade dos centros urbanos. Nesta nova visão ela refuta a idéia de que a crise de 1929 e, conseqüentemente, a crise da cafeicultura foram inteiramente responsáveis pelo detrimento da grande propriedade face às pequenas nas frentes pioneiras. A autora ainda defende que o impacto da crise de 1929 fora apenas sentido pelos fazendeiros das regiões cafeeiras que já estavam em decadência por outros fatores, os quais venderam suas propriedades em pequenos lotes (1986, p.106). Verena Stolcke ainda pontua sobre a influência do algodão argumentando que este não substituiu ao todo a atividade cafeeira, junto às pequenas propriedades. Segundo ela o algodão foi cultivado em terras recém abertas, sendo logo após cultivado junto ao café e em alguns casos junto a outras culturas (1986, p.110).

É importante que não esqueçamos de que tudo isto se processava na região do extremo norte ocidental paulista nos anos de 1930 a 1950, onde neste contexto organizavam-se na região alguns núcleos coloniais importantes como os da Fazenda Tietê em Pereira Barreto e da Fazenda Paget na região de Santa Fé do Sul. No caso da Fazenda Tietê esta fora fundada com o capital japonês, parte público e parte privado, com o intuito de formar pequenas propriedades dirigidas por

imigrantes japoneses. É importante que se diga que este núcleo colonial serviu em parte para a propagação de trabalhadores japoneses para toda a região. No tocante a Fazenda Paget esta foi loteada pela Companhia de Agricultura, Imigração e Colonização (CAIC) de ordem privada. Esta por sua vez possuía outras glebas no Estado, com as quais ela também buscou o loteamento. Junto a estas companhias somavam-se os fazendeiros que procurando aumentar seu capital lotearam suas terras no sentido de lucrarem com a especulação, foi o caso da fazenda Marimbondo de propriedade do senhor Euphly Jales. Empreendimentos como estes tomaram novo alento com a chegada da Estrada de Ferro Araraquarense (EFA) à Votuporanga em 1944 (MONBEIG. 1984 p. 229).

## NOTAS

<sup>1</sup> Este texto é parte da pesquisa de iniciação científica financiada pelo programa PIBIC/UFMS, intitulada “A Marcha para o Oeste, uma política de integração e desenvolvimento do Estado Novo: Análise da ocupação do Alto Rio Paraná”, sob orientação da Professora Doutora Norma Marinovic Doro.

<sup>2</sup> Graduando do 3º ano do curso de História da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Campus de Três Lagoas.

## REFERÊNCIA BIBLIOGRAFICA

CANDIDO, Antonio. **Os Parceiros do Rio Bonito**. 10 ed. São Paulo: Ed. 34, 2001.

GINZBURG, Carlos. **O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela inquisição**. 5º reimpressão, São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

SOUZA, Itamar de. **Migrações internas no Brasil**. Petrópolis: Vozes; Natal: Fundação José Augusto, 1980.

MONBEIG, Pierre. **Pioneiros e Fazendeiros de São Paulo**. São Paulo: HUCITEC; Polis. 1984.

REIS, Raul. **Aparecida D'Oeste e sua história**. Santa Fé do Sul, SP: Tip; Bom Jesus, 2000.

SAUL, Regivan Antonio De. O Noroeste paulista no contexto das Frentes Pioneiras: debate sobre sua ocupação. In: BORGES, Maria Celma e ALVES, Walter Assis (Orgs.), **Anais da Semana de História 2005: O ensino e a pesquisa na construção da História**. Campo Grande, MS: Editora UFMS, 2006.

STOLCKE, Verena. **Cafecultura: Homens, mulheres e capital (1850-1980)**. São Paulo: Brasiliense, 1986.

## **O PROCESSO COLONIZADOR NA CIDADE DE PEREIRA BARRETO<sup>1</sup>**

*Cleber Medeiros<sup>2</sup>*

Na região que fica entre os grande rios Paraná, Tietê e São José dos Dourados, o silêncio das selvas só era quebrado pelo sinistro bramir das feras e pelo fragor das águas que tombavam em turbilhão no abismo de Itapura<sup>3</sup>

### **INTRODUÇÃO**

Pesquisar o processo colonizador pelo qual a cidade de Pereira Barreto passou é procurar nas pistas, perdidas nas brumas do tempo, um história feita por homens comuns que, em busca de sua sobrevivência ou de riquezas, embrenharam-se sertão adentro à procura de índios para escravizar, ouro e, por fim, em busca de terras onde pudessem se fixar.

Neste cenário, contemplam-se bandeirantes e monçoeiros, indígenas e mateiros, latifundiários e imigrantes japoneses que, num

longo processo, escreveram a história dos primeiros passos da atual Estância Turística de Pereira Barreto.

Para isso, devo percorrer o árduo caminho da pesquisa através de livros teóricos, principalmente os que fazem uma análise do processo colonizador e a posse da terra, documentos públicos e particulares em busca de documentos (nada fáceis de encontrar) e fotografias, além também de depoimentos de pessoas que compuseram todo o contexto a ser estudado, ou ainda, de seus descendentes.

Espero que, de alguma forma, este trabalho possa ajudar as pessoas a entender melhor o processo colonizador pelo qual a cidade passou, desmistificando a idéia de que a cidade só teria começado a existir a partir da chegada dos imigrantes japoneses.

Não pretendo negar a importância que estes tiveram na história da cidade, mas resgatar agentes históricos que até então a historiografia oficial pouca atenção dera, deixando-os esquecidos na margem da história.

## **A CIDADE DE PEREIRA BARRETO**

A região de Pereira Barreto e adjacências é situada na micro região da Alta Nordeste de Araçatuba e, segundo dados do IBGE (1991), conta com uma população de aproximadamente 27 mil habitantes, sendo destes, 1.622 de origem japonesa, aproximadamente 6% da população total.

Porém, apesar de não chegar a representar uma porcentagem grande em relação aos brasileiros, estes imigrantes deixaram marcas indeléveis na cultura, na história e nas relações sociais, sendo a colônia japonesa um elemento essencial da história da cidade.

Segundo Viviane Taguchi (1971, p.4-5) na revista Correio do Oeste, a região inicialmente era conhecida como “os confins dos sertões de São Bento de Araraquara” com sede administrativa na cidade de Piracicaba.

Ela afirma que a cidade teria recebido ainda outros nomes: Fazenda Ponte Pensa, Palmital, São Martinho, Limoeiro, Araçatuba e Urubupungá (este nome se refere ao caudaloso rio Paraná que, em uma de suas extremidades, possuía uma queda d’água conhecida como Cachoeira de Urubupungá porque, segundo os monçoeiros e população ribeirinha, reproduz um som semelhante ao produzido por urubus em seu pouso noturno, daí a origem do seu nome), Novo Oriente (com

a chegada dos imigrantes japoneses) e por fim Pereira Barreto em homenagem ao cientista Luís Pereira Barreto.

## **OS BANDEIRANTES E MONÇOEIROS NO CENÁRIO DA REGIÃO**

Segundo Ennes (2000, p. 43), durante os períodos colonial e imperial este território não ocupou grande papel devido ao seu distanciamento do litoral, porém a sua importância enquanto ponto geopolítico nunca foi esquecido. Era através dele que poderia se chegar tanto às missões sulinas, quanto às colônias espanholas que se localizavam mais ao sul, como por exemplo, o Paraguai e o Uruguai.

Segundo Viviane Taguchi (p. 4), as incursões nestas paragens já teriam se iniciado um século após a chegada portuguesa, em 1600. Segundo ela, estes viajantes estariam em busca de vias de acesso oferecidas pela hidrografia da região, composta pelos rios Tietê, Paraná e São José dos Dourados, para chegarem às tribos indígenas ou nas reduções jesuíticas.

Mas vale lembrar também que, segundo a arqueóloga Silvia Maranco, do museu Paulista, o território teria sido ocupado por índios tupis-granis que viveram na região desde 950 d.C até o fim do século XX, cuja existência e ocupação é comprovada por artesanatos, principalmente cerâmicas feitas de pedra granítica e instrumentos líticos de trabalho, encontradas nos sítios arqueológicos: Kondo, Teshima, Trentim e Ari Carneiro, localizados no município.

Assim, os bandeirantes poderiam ter outra razão para se fazerem presentes na região: o aprisionamento destes nativos que foram exterminados ao longo do processo de colonização.

Segundo a autora Luiza Volpato, entre os motivos que levaram esses homens a se embrenharem sertão adentro em busca de indígenas, destaca-se o aprisionamento dessas populações, para melhorar sua precária situação de vida, causada pelo isolamento da metrópole e da falta de incentivo por parte da coroa portuguesa. Ela afirma:

marginalizados no projeto de colonização [...], a sociedade planaltina ficou relegada a segundo plano. Assim seus habitantes tiveram que buscar por si mesmo a solução para os seus problemas de abastecimento e defesa, sendo obrigados a se valerem dos recursos da terra (1986, p.16)

É importante ressaltar, ainda valendo-se da obra de Volpato, que segundo uma visão tradicional, os bandeirantes são vistos como heróis que corajosamente desbravaram o sertão do país, mas é necessário vermos estes viajantes como sujeitos históricos que agiram impulsionados pela necessidade, dentro de um cenário inóspito, atrás de indígenas que lhes forneciam uma forma de melhor adquirir os meios de sobrevivência e até de riquezas.

## MONÇÕES

Com a descoberta de minas de ouro, nos arredores de Cuiabá por Miguel Sutil, a região passou a ser visitada por inúmeros viajantes em busca de pedras preciosas.

Estes viajantes monçoeiros aproveitaram-se da hidrografia da região da atual cidade de Pereira Barreto, composta pelos rios Tietê, Paraná e São José dos Dourados, para chegar às minas de Cuiabá. Sobre a passagem dos monçoeiros na região encontra-se o seguinte relato no livro *Monções*.

Com o salto do Itapura, cujas águas, despenhando-se de grande altura, não encontram obstáculos que as dividem, como no Avanhadava, caindo o rio 'para dentro de si mesmo'[...] O maior perigo estava, porém, no Jupiá, onde era preciso mão forte nos remos, para vencer os terríveis redemoinhos (HOLANDA, 1990, p.78).

Com este grande fluxo de pessoas indo para as minas de Cuiabá, o Governo começou a incentivar a criação de núcleos populacionais que facilitassem a passagem destes viajantes, suavizando e diminuindo os perigos enfrentados por eles (ataques indígenas, grandes corredeiras, ataques de animais selvagens, precariedade na alimentação).

Desta forma, em 1858, segundo a fala de Ennes (2000, p. 43), o Imperador D. Pedro II, visando ter um bom ponto estratégico e político, empreende o estabelecimento de um caminho que ligasse a corte à província de Mato Grosso e cria em Itapura um pequeno povoamento que servia de entreposto para estes viajantes, facilitando-lhes a viagem.

Mais tarde, segundo Holanda (1990), na Guerra do Paraguai (1864 – 1870), este estabelecimento serviu de entreposto para as tropas brasileiras, chegando a construir um forte que depois ficou popu-



larmente conhecido como Palácio de D. Pedro II, pois segundo alguns moradores da região o imperador teria visitado algumas vezes o local alojando-se no forte, o que é contestado por alguns estudiosos.

Dois anos mais tarde, mandava o governador que se passasse um bando por toda a capitania, estabelecendo que seriam doadas sesmarias nas bordas do Tietê a quem pedissem. Ao mesmo tempo enviava a Antônio Correia Barbosa uma primeira leva de vagabundos, afim de se fixarem pelas margens do rio. Já agora não se propunha povoar apenas a barra do Piracicaba, mas também os sítios de Avanhadava, os do Itapura e “os mais que forem convenientes para o bem dos povos”. (HOLANDA,1990, p. 37).

Ainda no século XVII, segundo Viviane Taguhi, D. Luís de Céspedes Xéria, governador do Paraguai, que passando por Lussanvira, primeiro povoamento da região e que depois foi aclopado ao município de Pereira Barreto, em seu relatório de 1629, dizia sobre o local: “havia abundância de pescado y grandissima suma de caza de tigres e leones e muchissimas antas”. (apud HOLANDA 1973, p. 5)

## A POSSE DA TERRA

Segundo Ennes (2000, p. 44), a região só voltou a ser lembrada pela sociedade, quando em 1815, Flávio Dias da Costa declarou ser o proprietário de uma gleba na região do Anhembi\_mirim (rio São José dos Dourados). Esta gleba incluía as terras pertencentes as atuais cidades de Itapura, Pereira Barreto, Santa Fé do Sul, Jales e Fernandópolis.

Segundo documentos da época, Flávio Dias teria afirmado ser a gleba um bem de raiz. Ele teria feito a seguinte afirmação:

huas terras nos confins de certões, desta comarca continneti de Araraquara, Termo da Vila da Constituçam sitas entre o rio Thiethe, o Rio Grande e o rio Gre Paranaã. Cujas houvemos por descobrimentos, conquistas, he posses dellas fisemos co a monçam de coatroze anos atrás’, com “indíós captivos he sacrificios de muitas vidas e dinheiro. (apud TAGUCHI, 1971, p. 4).

Como o próprio Flávio Dias deixa perceber, a posse da terra teria sido feita com a subordinação dos nativos, que até então povoavam o território.

Isto se remete a toda história de ocupação das terras brasileiras pelos “brancos”, em que, acreditando-se uma raça superior, impuseram sua dominação sobre os nativos, os quais apesar de empreenderem aqui e ali alguns sinais de resistência, acabavam tendo que se submeter à força do europeu que visava o seu enriquecimento, em vista, ainda, do quadro de interesses do capitalismo comercial.

Estes índios teriam se embrenhado sertão a dentro, afim de não se submeterem à dominação européia, mas com o passar do tempo os “brancos” acabaram por fazer a mesma trajetória, no intuito de capturá-los ou de tomar posse de novas terras.

Segundo se percebe até aqui, os indígenas sofreram esse processo primeiro com os bandeirantes que por aqui passaram em busca de aprisioná-los e depois com a gente de Flávio Dias que, para tomar posse deste “bem de raiz”, extermina o que sobrara das tribos existentes no local.

Esta luta por conquistar o referido território encontra sua explicação pelo fato de que, com o passar do tempo e o “avanço para o interior”, foi se tornando cada vez mais difícil a aquisição de terras férteis. Até então, bastava que alguém encontrasse uma boa porção de terras e começasse a cuidar da mesma para ser considerado seu proprietário. No entanto agora a maioria das terras férteis, próxima do litoral, logo próxima do centro econômico da colônia, já se encontrava ocupada, segundo afirma Gancho, Lopes e Toledo (1995).

Diante desta dificuldade, as pessoas tiveram que partir cada vez mais para o interior do país. Isto deve ter acontecido com Flávio Dias, que encontrou estas terras no interior do país e assim delas se apossou. Por desprezar nelas a presença indígena, as considerou desocupadas e declarou-se seu proprietário.

As autoras (1995, p. 6) lembram que possuir não é o mesmo que ser dono. Para elas, há uma grande distinção entre as duas denominações; possuir seria o mesmo que fazer uso, já para ser proprietário é necessário a documentação específica.

Isto explica a necessidade de Flávio Dias se encontrar reconhecido como o dono das terras, levando em conta a existência, já nesta época, dos grileiros que, segundo as autoras relacionadas, grilavam a terra, muitas vezes expulsando de lá posseiros (quem toma posse) e índios. Era necessário que aqueles que se considerassem o dono de alguma área tornassem esse fato reconhecido pelo Governo.

Ressaltam ainda que esse fenômeno da luta pela terra é originário das doações das sesmarias no período colonial, onde os donatários recebiam da coroa uma vasta área de terra, o que gerava o latifúndio, grande característica da agricultura brasileira, essas terras seriam dadas à pessoas de confiança da coroa portuguesa que visava garantir sua colonização sobre a terra da colônia.

Evidentemente a doação de terras foi um estímulo à colonização e seu tamanho variou conforme as necessidades[...] De qualquer modo os colonos vieram a tornar-se proprietários depois de demarcar e registrar suas terras, assim com o tempo as doações davam espaços à compra, venda ou arrendamento. (GANCHO, LOPES, TOLEDO, 1995, p.19)

O trabalho das referidas autoras (1995), nos permite entender melhor a forma como se deu este processo de ocupação das terras da região da atual cidade de Pereira Barreto. Segundo as autoras, este processo teria uma grande ligação com a produção cafeeira. Esta, necessitando cada vez mais de terras para serem cultivadas, com o aumento constante de pessoas atraídas por essa cultura, acabou por impulsionar a ocupação de novas áreas.

Juntamente com estes chegaram os grileiros que, na ânsia de conquistar terras, acabaram por expulsar os posseiros de suas terras.

Segundo as pesquisadoras os “grileiros” seriam agentes sociais que, surgindo no século XIX, estiveram sempre ligados à ação da ocupação de uma terra que já possuía um dono, ou ao Estado, nunca aos índios já que, perante a lei da época, estas terras eram consideradas terras sem dono, logo ao alcance de qualquer pessoa.

Estes grileiros então, usando de documentos falsos, conseguiram expulsar os posseiros de suas terras e de suas lavouras.

[...] Foi assim que penetrou por Avanhandava uma grande família patriarcal oriunda de Minas Gerais, bandeirantes de torna-viagem que, abandonando as lavras esgotadas de ouro e as terras cansadas trabalhadas por seus antepassados, regressaram a São Paulo e se embrenhavam novamente pelos agrestes sertões, não mais em procura de ouro e das pedrarias, mas em busca das afamadas “terras roxas” recobertas ainda da rica vestimenta das florestas virgens, onde pudessem trabalhar à vontade, formando suas roças pelos simples e rotineiro, porém fartamente remunerado, processo de lavoura a

que estavam afeitos, derrubando a mata, queimando as frondes abatidas e plantando na terra adubada pelas cinzas [...]infelizmente, á sombra destes “ótimos” elementos”[...], foram se infiltrando aventureiros de toda sorte alguns criminosos da justiça[...]Jestes últimos elementos logo se punham ao serviço de “grileiros”, açambarcadores de terras devolutas, que os empregavam não somente contra os índios, cujo cerco iam apertando, enviando contra os silvícolas de completo extermínio ou “batidas” \_ expedições punitivas de completo extermínio de quantos pudessem apanhar \_, como também no expurgo das terras ocupadas por pequenos posseiros, que se houvessem instalado por conta própria e começado afoitamente a abertura de suas roças.(MORAIS FILHO, 1951,p. 38)

Cozo Taguchi, (1928) exemplifica essa necessidade de garantir a posse para se defender da ação dos grileiros. Segundo ele, Antônio Francisco Lopes e Manoel Pimenta, que adquiriram as terras das mãos de Flávio Dias em 1844, apelaram para as autoridades responsáveis “que a justiça ou a Sua Majestade o Imperador que Dê a esta o valor como se fosse escriptura pública” (apud TAGUCHI, 1928).

Motta (1998, p. 104) debate a questão da legalização da posse da terra, pontuando que os dispositivos legais poderiam funcionar não só legalizando a posse da terra, mas fazendo da terra o domínio do fazendeiro.

Esclarece que antes do ponto de vista jurídico, a posse nem sempre garantia o domínio; poderia evoluir ou não para este estágio, já que a posse significava apenas “uma situação de fato”, em que a terra estava sob a sua guarda, lembrando, ainda, que, guarda é diferente de domínio.

Neste ponto, Motta concorda com as autoras do livro “A posse da Terra” (1995), ao afirmar que a posse da terra, a menos que fosse apoiada em dispositivos legais, não garantiria o domínio da mesma. Uma pessoa que houvesse adquirido esta terra, seja por sesmaria, por doação ou por simples apossamento, e assim nela construído sua casa e feito as suas plantações, corria o risco de perder a sua terra para alguém que de repente surgisse com uma certidão de posse nas mãos considerando-se seu real proprietário.

Por conseguinte, ao se transformar em réu de um processo, ao ver sua casa e seu cultivo serem queimados por força de um auto de embargo, ele podia

perceber concretamente que o mero apossamento não lhe garantia o domínio, a manutenção na área ocupada. Assim, tinha ao menos duas alternativas: aceitava a condição de agregado do fazendeiro, assegurando o uso de uma parcela de terras, mas reconhecendo o fazendeiro como o senhor e possuidor da área ocupada; ou insistir em ser reconhecido como um posseiro, um possuído de boa fé, que diante do questionamento do seu direito á parcela ocupada, passou a lutar pela afirmação não somente de sua condição de posseiro que agira de boa fé, mas também pela salvaguarda de seu domínio, assegurando-o através do Direito, ou seja, legalizando a sua ocupação. (MOTTA, 1998, p. 104)

A autora ainda afirma que o poder dos grandes fazendeiros no âmbito jurídico nem sempre era tão profundo que impedisse outros agentes sociais de lutar pela posse da terra. Nem sempre os fazendeiros estavam tranquilos em relação à ação dos posseiros ou dos grileiros. Era necessário demarcar suas terras e ficar de sobressalto, pois sempre se corria o risco de confrontos, principalmente nas áreas limítrofes.

Antônio Francisco Lopes e Manoel Pimenta anos depois passaram a gleba para o poder de João Ferreira da Rocha.

Segundo Ennes (2000, p. 44), estes latifundiários seriam os responsáveis pela introdução dos agentes sociais denominado de “mateiros”. A eles deve-se o desmatamento de grande parte das matas locais e o surgimento de pastos para simples especulação financeira.

Em entrevistas a descendentes destes mateiros, podem ser extraídos fatos e “causos” muito bonitos.

Segundo um deles<sup>4</sup>, seu pai ao chegar no território que hoje compreende a cidade de Pereira Barreto, já no fim do século XIX, juntamente com mais alguns poucos amigos, teve que adentrar na floresta para desmatá-la. Era um trabalho difícil onde, sem nenhum instrumento mais moderno, tinha-se que extrair da mata a sua própria alimentação.

À noite “enfiavam-se” em suas casas, amedrontados pelo urro das onças que rondavam o local.

Para se chegar ao povoamento mais perto, demoravam-se vários dias, por isso qualquer doença ou picada de animal peçonhento era “curada” com remédios extraídos na mata ou alguma oração “poderosa ao santo de devoção”.

No entanto, apesar da rusticidade e da falta de recursos materiais, foram estes mateiros que iniciaram um pequeno movimento em direção da construção de algumas vilas rurais, que, depois, ficaram conhecidas pelo número referente à distância em que se localizavam da estação ferroviária de Lussanvira. (Km 11, Km 14, Km 20, e assim por diante).

Todo este trabalho dos mateiros é referendado na obra de Plínio Salgado (1978), onde ele, de uma forma poética, descreve todo o trabalho que o homem brasileiro do início da colonização deveria desempenhar no trato com a terra.

O primeiro contato é brutal. Chama-se a derrubada. O homem empunha o machado e acomete os troncos seculares das perobas, canjaranas, maçarandubas, angicos, cedros, ipês. Os golpes dos desbravadores ecoam nas abóbadas sombrias que se entrançam em redes arquitetônicas de galharéus, robustos e cordas de cipó de que pendem as orquídeas como lampadários. Tombam, retumbam no chão os corpos dos gigantes. Alargam-se as clareiras, desafrentam-se horizontes. ( p 17)

Segundo Ennes (2000, p. 46) a colonização só teria um impulso significativo no início da década de 1920 com a chegada dos imigrantes japoneses e, com eles chega a etapa da ocupação da terra denominada loteamento, que são formas mercantis de explorar a terra.

As Companhias de Colonização lotearam várias áreas na região: A São Paulo Land and Lumber Co. (inglesa) loteou 30 mil alqueires em Birigüi. A Brasil Tokuchoko kumai \_ Bratac (japonesa) loteou 47.500 alqueires da região da atual Pereira Barreto e 12 mil em Mirandópolis; a família Moura Andrade loteou terras na região do atual município de Andradina, cerca de 25 mil alqueires.

Os loteadores merecem ser citados por sua importância social econômica na região em estudo: os loteadores compõem a estrutura social das franjas pioneiras. Constituem uma classe de mercadores de terras e exercem um papel fundamental no processo social de transformação da terra em mercadoria. “O enriquecimento dos especuladores não deixa de ser, pelo menos indiretamente, solidário com o cultivo do solo. Os loteadores compreenderam rapidamente que partido poderiam tirar desse fato e isso os instiga cada vez mais a organizarem cuidadosamente o planejamento rural” (MONBEING, 1984, p.237).

Ennes afirma que a prática de transformar terra em mercadoria impulsionou a penetração humana em terras virgens, gerando sempre uma nova zona pioneira, e conseqüentemente o surgimento dos “patrimônios”.

Em entrevista com D.<sup>a</sup> Francisca da Conceição Medeiros, moradora na cidade de Pereira Barreto, que há algumas décadas atrás morou no patrimônio Santo Antônio, ela afirma que o patrimônio era um lugar onde os moradores das fazendas, sítios e vilas rurais iam em busca de alimentos que eram encontrados no armazém que, vendia desde alimentos até ferramentas para o trabalho no campo. Havia ali além do armazém a Igreja de Santo Antônio, a escola e a sorveteria.

O local tinha um movimento maior nos sábados e domingos, quando os moradores das fazendas e vilas rurais iam fazer suas compras, ou quando recebia a visita de algum circo que, algumas vezes, trazia, além de sua atração normal, alguns artistas famosos, principalmente duplas sertanejas.

Vale destacar que este patrimônio se tornou distrito da cidade de Pereira Barreto, e depois tornou-se cidade recebendo o nome de Suzanápolis.

Além disso, o patrimônio esteve sempre ligado à religião, principalmente católica. Geralmente é ali que se encontra a igreja onde o padre, de quando em quando, ia rezar a missa.

Fundar um patrimônio é prática antiga no Brasil. Até o final do último século era um ato de caráter religioso. O fundador “dava” uma parcela de terra a um santo e ali fazia construir uma capela. As pessoas fixavam-se ao redor de pequena igreja, aproveitando-se da gratuidade dos terrenos ou, de qualquer forma, do pagamento medíocre que o padre lhe viesse pedir. (MONBEING, 1984, p.235).

Outro fator importante no processo de povoamento foi o estabelecimento da estação ferroviária de Lussanvira em 13 de maio de 1910. Segundo a revista alusiva aos setenta e sete anos da cidade, a estação interligava o trecho entre a cidade de Araçatuba e Jupia. Ela teria funcionado até 1940 quando, devido um surto de Malária ocorrido na região, a estação passou a não funcionar e a linha passou a ser Andradina-Araçatuba.

Esta estação teria sido responsável pela vinda de algumas famílias que foram se fixando nos patrimônios ou vilas rurais (Quilômetro 11, 20, 14 etc.), inclusive os primeiros imigrantes japoneses, formando

novos núcleos populacionais, porém com características rurais.

Segundo Ennes, (2000, p. 48) a cidade só teria sido fundada definitivamente com a chegada dos japoneses pelas “mãos” da Sociedade Colonizadora; antes teria apenas alguns moradores que viviam da criação de porcos e da caça.

Isto leva ao nosso conhecimento de que os agentes sociais que até então haviam habitado a região construíram cenário com características rurais. Isto, no entanto, não diminui a sua importância na história, sociedade e cultura local.

A chegada definitiva dos imigrantes japoneses na cidade ocorreria em 1929, quando o Coronel Jonas Alves de Mello vendeu sua propriedade à Federação Cooperativa Da Colonização No Exterior.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

A descoberta da região remonta aos primeiros anos da era cristã quando os índios tupis-guaranis se fixaram naquele território, depois com chegada européia o que foi, em muito, impulsionada pela movimentação dos bandeirantes e monçoeiros na área.

Já o início da produção agrícola ocorre de fato quando Flávio Dias da Costa toma “posse da terra” e, com ele a presença e atividade dos mateiros que desmataram a floresta e iniciaram uma incipiente produção agrícola, porém o seu desenvolvimento, bem como o do comércio e as primeiras produções industriais, só chegariam com a Imigração Japonesa no início do século XX.

Como uma colcha de retalhos, a história da cidade de Pereira Barreto é permeada por várias ações, fatores e personagens. Negligenciar na escrita desta história alguns destes personagens, fatores, ou conjuntos de ações, ressaltando apenas um agente social e um cenário, seria deixar de se cobrir por inteiro e cobrir apenas uma parte do corpo, ou seja, seria refletir sobre um campo de ação sem olhar para outros fatores que colaboraram na construção de um todo.

## **NOTAS**

<sup>1</sup> Artigo elaborado como exigência da disciplina História do Brasil II, ministrada pela Prof<sup>a</sup>. Dr.<sup>a</sup> Maria Celma Borges

<sup>2</sup> Acadêmico do 3.<sup>o</sup> ano de História da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul\_ Câmpus de Três Lagoas



<sup>3</sup> Poesia sem autor identificado, pertencente ao acervo público da Biblioteca das Faculdades Integradas Urubupungá

<sup>4</sup> Entrevista realizada com Osvaldo Medeiros, no dia 10/09/06, filho de um dos mateiros da localidade, não só guarda na mente os “causos” que seu pai contava, mas presenciou ainda um pouco deste processo.

## FONTES

### 1. Entrevistas

1.1. Osvaldo Medeiros, aposentado, filho de mateiro. Entrevista realizada dia: 10/09/06.

1.2. Francisca da Conceição Medeiros, que morou por algum tempo no patrimônio Santo Antônio, atual cidade de Suzanápolis. Entrevista realizada dia: 10/09/06

### 2. Dados estatísticos

1. IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística) Ano de 1991. Sobre a Cidade de Pereira Barreto.

### 3. Periódicos

1. Vários autores. **PEREIRA BARRETO – 77 ANOS**. Vários autores. Pereira Barreto \_ Diário de fato.

2. TAGUCHI, Viviane. **Revista Correio D’ Oeste** . Pereira Barreto, 11/8/1971

3. TAGUCHI, Cozo \_ **Revista Comemorativa aos 26 Anos de Fundação da Cidade de Pereira Barreto**.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ENNES, Marcelo Alario. **A Construção de uma Identidade Inacabada Nipo-Brasileiros no Interior do Estado de São Paulo**. São Paulo: Editora UNESP, 2000

GANCHO, Cândida Vilares; LOPES, Helena de Q. Ferreira; TOLEDO, Vera Vilhena de . **A posse da terra**. 3.<sup>a</sup> Ed. São Paulo: Editora Ática S.A., 1995

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Monções**. 3.<sup>a</sup> Ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1990

MONBEIG, Pierre. **Pioneiros e Fazendeiros de São Paulo**. São Paulo: Hucitec/ Polis, 1984

MORAIS FILHO, J. G. **Pioneiros da Noroeste**. São Paulo: Departamento de Cultura/Divisão do Arquivo Histórico, 1951

MOTTA, Márcia Maria Mendes. **Nas Fronteiras do Poder: Conflitos e Direito à Terra no Brasil do Século XIX**. Rio de Janeiro: Vício de Leitura: Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro, 1998

SALGADO, Plínio. **Como Nasceram as Cidades do Brasil**. 3.<sup>a</sup> Ed. São Paulo: Editora Voz do Oeste e Instituto Nacional do Livro/ MEC, 1978

VOLPATO, Luiza. **Entradas e Bandeiras**. São Paulo: Global editora e distribuição, 1986.

## O COTIDIANO EM ITAPURA NO SÉCULO XIX (1858-1872)

*Cleoslei de Faria*<sup>1</sup>

Quando optei por pesquisar a história da Colônia Militar e Estabelecimento Naval do Itapura – de vila para hoje uma cidade – não imaginava que fosse encontrar aquilo que Lucien Fefvre apontaria por “oásis do conhecimento” ao tratar num belo trecho de *Combates pela história* (1985, p. 15-28) sobre a atração tão forte que os períodos de origem exercem, daí entre parênteses, sobre os historiadores. Diz ele que é porque

[...] abundam os mistérios que é preciso esclarecer, e as ressurreições que é preciso tentar. Desertos infinitos, no meio dos quais é fascinante fazer brotar, se se puder, jactos de água – e, à força de investigações porfiadas fazer brotar oásis de conhecimentos novos.

Para este historiador da Escola dos *Annales*, toda a história é escolha (Burke, 1997). É esta mesma escolha, reforça, “a própria negação da obra científica”, pois os historiadores não escolhem os “fac-

tos”, mas coleciona-os, porque o essencial do seu trabalho é criar, por assim dizer, os objetos da sua observação, com o auxílio de técnicas muitas vezes bastante complicadas (Fefvre, 1985, p. 19).

E assim foi que, escolhido o objeto de pesquisa histórica, me deparei com tarefa singularmente árdua, mas muito prazerosa a de quando “vemos o que é preciso descrever”; ou, como diz Paul Veyne, explicar a história é explicitá-la, sobretudo porque ela “é feita de coisas que poderiam ser outras” (Veyne, 1998, p.54).

Ao pesquisar sobre uma vila – designarei Itapura como uma vila pelo motivo de que sua existência era essencialmente a colonização agrária sob o regime de formação militar (Alves, 2006) –, retive-me quanto ao espaço-tempo sobre uma delimitação bastante minúscula por causa dos tipos de fontes que encontramos e, sobretudo, pela empreitada do trabalho científico de graduação exigida pela instituição universitária.

Com esta delimitação fechada em 1872 constatei o fato de ela encerrar-se com uma “emancipação” enunciada pelo governo imperial em 1870. No entanto, o que teria acontecido entre 1872 e 1905, quando da chegada, por volta de 1922, de uma estrada de ferro pelo Itapura? Um dos silêncios da história? Talvez. Apesar disso, uma informação considerável existe: a Comissão Geográfica e Geológica de São Paulo, numa expedição pelo baixo Tietê e alto-Paraná entre 1905 e 1911 traz breves e lamentáveis notícias da colônia militar de Itapura: “abandono e destruição”. Não obstante, ainda havia vestígio humano pelo sertão de Itapura.

Mas, mais do que isso, a escolha deste tema representa a possibilidade de poder entender os começos do processo civilizatório do Oeste Paulista e a entrada sertão adentro, desde os tempos da colonização com as monções aos tempos da eletrificação do país com a construção de um poderoso complexo hidrelétrico na região, a partir de meados da década de 1960 (Companhia Energética de São Paulo, 1988). No início do século XX introduz-se por Itapura um trecho da estrada de ferro fazendo um caminho mais ou menos paralelo ao rio Tietê – do tipo linha-tronco – de Bauru até Itapura. Mais tarde foi prolongado até Corumbá no então Estado de Mato Grosso. Daí, que poderia, se se quiser, classificar esta história de Itapura em três fases, como sabemos, marcadas pela “chave do progresso”, cada qual encadeada e coordenada pelos homens de seu tempo: 1. Itapura “colônia militar e naval”; 2. Itapura “ferrovia”; e 3. Itapura “hidrelétrica”.

O próprio fim a que se visa este estudo não é a escrita de uma história em fatos sucessivos. No entanto, mesmo se fosse assim, de acordo com Fefvre, seria uma “coleção de factos”, e ainda sim “factos humanos”, mas com o propósito de poder encontrar os homens que viveram estes fatos e deles os que mais tarde aí se instalaram com suas idéias, para os interpretar (1985, p. 24). Foi por aqui que comecei a me enveredar pelo viés da vida cotidiana, não exatamente por Fefvre, mas pelas suas orientações contra aquilo que chamava por “todo um saber positivo” ao referir-se à matéria-prima do historiador, os textos, os “documentos” em cujo favor se cria um privilégio – como a extração de um nome, uma data, um lugar; um lugar, uma data, um nome – tornando-os diferentes ao real; que também a literatura, uma foto, um monumento: documentos para nós, diz Fefvre, testemunhos de uma história viva e humana (1985, p. 24).

Em Itapura, tem-se submerso pelas águas do rio Tietê uma máquina de navegação fluvial, o vapor *Tamandahy*, de fabricação inglesa, importada pelo governo imperial utilizado até afundar-se de tanto navegar pelas barrancas do rio Paraná e alguns dos seus afluentes, exatamente porque foi utilizada por 23 anos em expedições e navegações acidentadas. Assim como a persistência da pestilenta malária que se tornou um dos maiores obstáculos do “progresso” no vale do baixo Tietê. De um lado e de outro, portanto, o âmbito das decisões de gabinete e seus cumprimentos, a de vida e morte, a de sobrevivência e luta pela terra, enfim, entre um extremo e outro, no mundo do vivido, das causas e dos fins, uma vida cotidiana (Veyne, 1998, p. 53).

Sobre o que me resta justificar, conforme Fernand Braudel, nada mais, nada menos do que a introdução da vida cotidiana na história (1995, p. 15-18). Para este historiador, “a cotidianeidade (*sic*) são os fatos miúdos que quase não deixam marca no tempo e no espaço”. E, completa ele, “bastam algumas anedotas para iluminar quem vê, para assinalar modos de vida”. O que ocorre é, observa Braudel, quando restringimos o tempo observado a duas pequenas frações, temos o “acontecimento” ou a “ocorrência”; o acontecimento “quer-se, crê-se único”; a ocorrência, continua ele, “repete-se e, ao repetir-se, torna-se generalidade, ou melhor, estrutura” (1995, p.17). O resultado, completa o autor, será uma sociedade invadida em todos os seus níveis, caracterizada por “maneiras de ser e de agir desmedidamente perpetuadas”. Logo, observa, que não há necessariamente o fútil na “cotidianeidade” (*sic*). Para ele “é ao longo de pequenos incidentes, de relatos de viagem que uma sociedade se revela”. A

maneira de comer, de vestir, de morar, para os diversos estratos, nunca é indiferente, ou seja, “[...] contrastes e disparidades nem todos superficiais” (1995, p. 17).

Todo estudo histórico, diz o historiador Emmanuel Le Roy Ladurie, deve ou deveria começar por uma crítica das fontes. Este artigo, de maneira breve, não romperá essa regra. Em primeiro lugar, é indispensável tecer alguns comentários acerca das fontes de que trataremos nas páginas seguintes deste artigo como os documentos básicos para a escrita de uma história da vida cotidiana na vila do Itapura entre 1858 e 1872.

Nestes recortes o que observei foram as “fatias de vida” que, pelo *corpus* documental que acessei, poderia considerá-las insuficiente; apesar disso trazem uma vastidão de detalhes que mesmo assim podem ser reconstituídas, uma vez que já sofreram recortes por seus respectivos autores. Dois trabalhos foram fundamentais para a empreitada realizada, pelo menos, até aqui.

Os informantes são os historiadores Fausto Ribeiro de Barros e Maria Aparecida Silva em cujos trabalhos me baseei para abordar uma parte apenas da história da vila do Itapura pelo viés do cotidiano. Utilizei-me de Barros, nos seus notáveis “Acontecimentos Diversos”, de onde aproveitei várias informações, especialmente, recortes de “depoimentos registrados pela oficialidade” (1957, p. 294-299).

Já em sua tese de doutorado apresentada na Universidade de São Paulo, Silva apresenta uma ênfase dada à organização social do Itapura em que trata com bastante evidência sobre a questão dos “africanos livres ou escravos da nação” no período que compreenderá, de acordo com outras comparações documentais, à construção da vila militar e do estabelecimento naval (1972, p. 77-112; cf. Barros, 1957, p. 281-312; Scorrar, 1930, p. 6). Seguindo estas pistas, aliadas às outras, e inclusive a existência de patrimônio histórico *in loco* e sítios arqueológicos que evidenciam a vida material destes “homens de civilização” constata-se contundentemente semelhança à persistência de que Braudel chama por longa duração da história “insistida nesta lentidão, nesta inércia [...] cheia de fatos miúdos [...] que atravessam a espessura de tempos silenciosos e *duram*” (1995, p. 16; *grifo do autor*).

A intimidade geográfica, por exemplo, entre a cidade e o rio, isto é, Itapura e o Tietê mostra que esta longa duração da história permanece, ainda que lentamente, porém, logo se deteriora. Até hoje navega-se pelo Tietê, só que agora não existem mais os saltos e

corredeiras. A existência de uma vila no século XIX, iluminada pelo aspecto agrário sob os domínios da oficialidade militar, influiu profundamente sobre a própria vida da comunidade, como se verificará mais adiante.

Portanto, nesta pesquisa pretendo tratar, repito, de apenas uma fatia da história de Itapura pelo viés do cotidiano; aquela que se constituiu a partir de meados do século XIX. É um trabalho de fase inicial onde reagrubei e reorganizei os textos e documentos das obras por mim utilizadas.

### **VIAS E MEIOS DE COMUNICAÇÃO: CAMINHOS FLUVIAIS**

O Tietê é desde o tempo das monções a principal via de comunicação brasileira. Por ele “os paulistas percorreram todo o interior do Brasil”, instituíram povoados e vilas, pois seu maior objetivo era chegar até o Mato Grosso para buscar o ouro. Cessado o caminho fluvial para o Cuiabá, ou quase abandonado, relata-nos Sérgio Buarque de Holanda, é que, em parte para reanimá-lo, os governadores paulistas cuidaram em fixar núcleos de moradores nas margens do Tietê, em pontos onde a navegação se tornava mais penosa (1990, p. 38-78). Então depois de aprovado e realizado projetos de fundação de povoados, isso em finais e inícios dos séculos XVIII e XIX, conforme Holanda nos conta, ao tempo de Morgado de Mateus e o de Cândido Xavier, seria necessário abrir comunicação por terra aproveitando as planícies que margeiam o Tietê. Para eles, segundo este último historiador, o problema do povoamento das áreas circunvizinhas dos dois maiores saltos do Tietê, que já tinha chamado atenção dos dois governadores paulistas facilitaria grandemente as varações, permitindo, ao mesmo tempo, considerável economia de pessoal especializado em navegações fluviais. Ele continua a dizer que

Idêntica vantagem oferecia o povoamento da região do Itapura, de preferência na margem meridional do rio, onde os moradores poderiam resguardar-se melhor dos assaltos do gentio Caiapó, traiçoeiro de natureza, e que no tempo seco passeava freqüentemente o Paraná no Salto de Urubupungá e dirigia-se para aquele sítio.

Em “Relatórios” ministeriais do século XIX, pelo menos os que consultei entre 1858 e 1872, especialmente este último, quando a vila

do Itapura, isto é, o Estabelecimento Naval e Colônia Militar já estavam instituídos, pouco se ouviu dizer sobre os “bravios” índios. Tem-se uma alusão, outra ou nenhuma, porém, sempre em número, e reduzido, de grupos guaranis ou a menção dos coroados pelas redondezas da vila, estes últimos em inícios do século XX, isso se conferimos nos relatórios das expedições da Comissão Geográfica e Geológica (1930, p. 6).

Voltemos ao que se constitui esta parte, pois que a partir de então e, sobretudo depois da Independência, as viagens fluviais tornaram-se cada vez mais raras, segundo Holanda, até desaparecer completamente por volta de 1838. Foi exatamente nesse ano, diz-nos Holanda, que uma epidemia de febre tifóide apareceu no Tietê, mais precisamente em Porto Feliz, o antigo Araritaguba, deixando poucos sobreviventes entre os últimos mareantes e pilotos daquele porto (1990, p. 40-42). Esta constatação seria feita pelo primeiro tenente de armada Antonio Mariano de Azevedo, o qual viria a ser o primeiro diretor da vila militar e naval do Itapura, em 1858, quando há um ano antes este homem fez uma expedição pelo rio Tietê a fim de averiguá-lo para instalação de povoados e auferir o processo de colonização do governo imperial.

Afinal, em 1856 e 1858, se efetuaram as primeiras tentativas para o povoamento das terras do Itapura e do Avanhandava, isto é, mediante a fundação de colônias militares, ressaltando-se aqui, que no Itapura estabeleceu-se um pequeno arsenal da Marinha, colocando à disposição da oficialidade marinheira, o vapor *Tamandatahy*. Mas, mesmo assim, Holanda diz que “a navegação fluvial já não oferecia poderoso atrativo aos homens do Planalto”, isso no começo do século XIX, porque sendo os rios caudalosos e acidentados, principalmente o Tietê, não dispunham de tecnologia suficiente para dominá-los e fazer-se navegá-los por máquinas. Com o Salto de Itapura, cujas águas, despenhando-se de grande altura, não encontram obstáculos que as dividem, como no Avanhandava, caindo o rio “para dentro de si mesmo”, expressão utilizada por Holanda ao referir-se de um geógrafo moderno, fecha-se a série de cachoeiras do Tietê. Até desaguar-se no Paraná, só se encontram corredeiras de menor importância.

O maior perigo estava, porém, no Jupuí, onde era preciso mão forte nos remos para vencer os terríveis redemoinhos. Já em fins do século XVIII, diz o sargento-mor Teotônio José Juzarte, conforme Holanda, que “[...] Toda a habilidade dos proeiros consistia, neste passo, em evitar, tanto quanto possível, o sorvedouro central que, ora atraindo



as águas, ora as vomita à *maneira de um homem que respira*” (1990, p. 72; *grifo do autor*. Cf. Juzarte; Soares [org.], 1999, p. 60-63). Cabe aqui dizer que Holanda afirma em seus *Caminhos e fronteiras* que a técnica de transporte fluvial encontrou a fase de maior desenvolvimento, em São Paulo, sobretudo no século XVIII, com a decadência das bandeiras. Diz ele que

Embora muito antes disso o Tietê tivesse servido eventualmente de via de penetração, a verdade é que seu percurso só se generalizou e se enriqueceu de novos instrumentos quando foi necessário um sistema de comunicações regulares com o centro do continente. [...] (1994, p. 137).

Esta afirmação de Holanda é orientada pela vida, isto é, a vida cotidiana de mareantes e pilotos práticos fluviais, a gente, de acordo com ele, sertanista, experimentadas por séculos, o XVII, com as bandeiras, o XVIII, com as monções, e, enfim, no XIX o de uma diluição pela “modernidade”, o advento da máquina, o vapor.

A própria exiguidade das canoas das monções “já era um modo de se organizar um tumulto, de se estimular a boa harmonia ou, ao menos, a momentânea conformidade das aspirações em choque”, assim diz Holanda. E acrescenta-se a isso

A ausência dos espaços ilimitados, que convidam ao movimento, o espetáculo incessante das florestas ciliares, que interceptam à vista o horizonte, a abdicação necessária das vontades particulares onde a vida de todos está nas mãos de poucos ou de um só, tudo isso terá de influir poderosamente sobre os aventureiros que demandam o sertão longínquo.

Embora não isenta de riscos, a navegação no Paraná – o Rio Grande dos velhos sertanistas – era incomparavelmente mais suave devido à falta de cachoeiras, em todo o longo trecho que vai do Salto de Urubupungá, acima da barra do Tietê até às Sete Quedas. Daí em diante as tormentas de vento ocorrem com grande frequência, em algumas ocasiões, relata Holanda, e podem durar grande parte do percurso, de cinco ou seis dias, até a barra do rio Pardo.

Para Holanda, foi a “carência de boas comunicações, mais talvez do que a insalubridade dos lugares escolhidos, o que condenou as mesmas tentativas ao malogro” da colonização militar. E continua a dizer que “[...] mesmo durante a Guerra do Paraguai, a vantagem estratégica das duas colônias militares não conseguiu impor-se de forma a patentear a necessidade absoluta de sua manutenção” (1990, p.42),

ou seja, da navegação como suporte ao desenvolvimento econômico das regiões e, fundamentalmente, o de promover a comunicação fluvial até mesmo ao tempo da guerra. Segundo ele, alguns relatórios de presidentes da província paulista do tempo da monarquia, principalmente do Conde de Parnaíba, que já tinham aconselhado sua fundação quase um século antes, serviriam para documentar esse fato. Diz ele que

Nascidos dos mesmos motivos que já tinham aconselhado sua fundação quase um século antes, ou seja, a necessidade de facilitar o trânsito para o interior do país, esses estabelecimentos estavam longe de corresponder às esperanças depositadas em seu futuro (*ibidem*, p. 42).

Se estes estadistas tiveram razão, o futuro foi capaz de mostrar concretamente o contrário, porque a navegação é uma realidade presente e, talvez, um engano para o nosso futuro. A construção de barragens na região onde hoje se compreende o Itapura é tomada por um potente complexo hidrelétrico, o de Urubupungá; mesmo com represas é possível navegar-se em quase toda a extensão dos rios Tietê e Paraná e alguns dos seus afluentes, como o Paraguai, podendo chegar-se a Corumbá, e indo até o rio da Prata, na Argentina; tudo isso graças ao sistema de eclusas (CESP, 1988).

Não podemos esquecer as ferrovias, sobretudo, porque foram o meio da expansão pioneira em inícios do século XX (Mombeig, 1998, p. 93-94), considerando-se que já na segunda metade do século XIX, a estrada de ferro já tinha começado, pelo menos no trecho de Santos a Jundiá.

Mais tarde, por volta de 1922, é que a Companhia Estrada de Ferro Noroeste do Brasil chegará ao rio Paraná fazendo um tronco perto do Itapura, justamente à margem esquerda do rio Tietê. Aqui, o futuro foi revelador, porque bem sabemos o estado atual das ferrovias brasileiras mesmo as que foram privatizadas em governos recentes e só servem hoje em dia para o transporte de mercadorias que escoam do interior do país para os portos da faixa litorânea. É de inextinguível relevância, portanto, fazer-se este comentário breve sobre a navegação fluvial à máquina e como também das estradas de ferro tal como se comportam atualmente, pois é no século XIX exatamente que se iniciam o desenvolvimento desses “agentes da modernização”, como diz Holanda, não somente no Brasil, mas na Europa e, especialmente, na sua extensão para a América (1994, p 252; *cf.*; Barros, 1957; Giesbrecht, 2006; Mombeig, 1998).

## O COTIDIANO NA VILA DO ITAPURA: JURISDIÇÃO E CORREÇÃO MILITARES

Os presídios e colônias militares do século XIX estavam sob os domínios do Governo Imperial. Nesta época, os Ministérios do Império e da Guerra regiam as instruções de ordem e disciplina que deveriam aplicar-se ao cotidiano de seus oficiais. Pode-se dizer que era uma dilatação da ordem e disciplina estendida aos diversos setores da formação militar. Na verdade tratava-se da “profissionalização dos exércitos ocidentais, o que influiu na consolidação do ensino militar e de uma série de atividades da prática profissional dos oficiais militares” (Alves, 2006). A industrialização acelerou transformações importantes na atividade bélica que, segundo Alves, atingiram a organização e o papel das diferentes armas, assim como as necessidades de formação de sua oficialidade. Daí que o pensamento liberal e a concepção de progresso em meados do século XIX, é, no entanto, decorrente do avanço tecnológico. E o Brasil buscava adequar-se a esta lógica por suas instituições.

Em Itapura, foram criadas duas repartições distintas, sob o aspecto administrativo, pois se tratava de dois domínios sob um mesmo lugar. Daí que, em princípios, sendo a Colônia Militar de responsabilidade dos Ministérios do Império e da Guerra, o Estabelecimento Naval estaria sob o domínio do Ministério da Marinha. Este pequeno arsenal das navegações fluviais foi regido por muito tempo pelas “Instruções” (Silva, 1972, p. 57-58). Foram especialmente escritas em 1858 pelo seu protelado Antonio José Saraiva, o qual incumbiu o tenente Antonio Mariano de Azevedo para ser o primeiro diretor da vila do Itapura. Mas este homem que será o responsável por uma ávida disciplina não sabe o devir que lhe reservará as perseguições políticas sempre discutidas no meandros do poder monárquico. Em sua tese Silva, diz que Azevedo deveria estabelecer a disciplina a ponto de fazê-la identificar-se com os hábitos da população. E ele se defenderá dizendo que “[...] pela rigorosa disciplina que nella [na vila] estabeleço, pela severa maneira por que punno os dellinquentes [...]” (1972, p. 79), apesar disso serão vãs as criticas de seus adversários homens de governo.

Se entre um extremo e outro temos fatos tão patéticos, a concepção do Regulamento da Colônia Militar do Itapura nos mostrará poucos, em efeito, mas interessantes sob o aspecto disfuncional (Silva, 1972, p. 85). O efeito normativo de como deveria funcionar a vida cotidiana no sertão, longe da vida urbana que São Paulo ou o Rio de Janeiro lhes proporcionava a rígida disciplina. Isto será causa de discussão de empecilhos “nada justificáveis”, segundo Azevedo, ao de-

envolvimento sócio-econômico do Itapura em quase toda sua existência na segunda metade do século XIX, mas essencialmente no período em que aquele diretor esteve no seu comando (Silva, 1972, p. 56-77).

Em 1876, o diretor da vila de Itapura, desde de 27 de julho de 1873, é Joaquim Ribeiro da Silva Peixoto. Este capitão, ora um homem valente, solicita a seus superiores “gente boa” para trabalhar como empregado no sertão, diz ele para que

[...] não se escolhão, como de costume, as de peor comportamento, desordeiros e insubordinados, porem sim as de melhor índole, e morigerados, com preferência os casados, pois que sendo este lugar excepcional pela distancia que o separa dos outros povoados, e sendo a população composta de peor gente, isto (é) das fezes da sociedade, muita força moral precisa ter aqui um Chefe para poder conter semelhante gente. (Barros, 1957, p.304)

A preocupação dos primeiros diretores com a jurisdição e correções militares não lhes deixaram imprimir o caráter rigoroso, pelo menos aqueles que para o interesse que se busca seriam mais reveladores.

Froly é uma mulher que foi expulsa da vila do Itapura numa certa noite. Desta vez é um escandaloso registro de que o atual diretor da vila Luís Pereira Duarte teve de expedí-lo aos seus superiores contando que esta mulher é “amisiada” do capitão Joaquim Ribeiro da Silva Peixoto, homem que certa vez também foi um dos diretores da vila. Diz o capitão Duarte em seu ofício, datado de 28 de setembro de 1882, que “[...] na noite de 7 do corrente estando elle [o capitão Peixoto] em completa urgia com aquella mulher [a Froly] nos braços em presença de colonos e da banda de Musica”, lhe provocou a fazer o que fez, isto é, corrigir seu então “subordinado”. Não sem demora, um ano depois o capitão Peixoto vingou-se de Duarte, este agora ex-diretor. Faz ele um expurgo entre as “rameiras e bêbadas” da colônia. E enxotando-as, ouvimos o capitão dizer que “Entre essas mulheres sobressae a colona Brasília Rosa da Silva – barregã do ex-diretor [...]” (Barros, 1957, p. 308).

Embora fosse uma vila voltada às atividades agrárias seu aspecto urbano sob a auréola da mentalidade militar aparecem vez ou outra. A principal autoridade, de acordo com Silva, em qualquer estabelecimento militar era o diretor. Os diretores da vila do Itapura, predominantemente naval, pertenciam ao oficialato da Marinha; uma exceção em relação às outras colônias militares do país, onde esse chefe se fazia por oficial do Exército ou reformado. Uma coisa nós sabemos,

esses diretores eram nomeados pelo governo e, portanto, desfrutavam de certos poderes, ainda que longe dos centros de decisões políticas. O diretor, antes de qualquer coisa, era o responsável pela ordem e disciplina militares que deveriam existir nos seus domínios: as vilas (Silva, 1972, p. 78-81).

É certo que para se estabelecer na vila era preciso, em dois extremos, ou ser funcionário do Estado ou colono, isto é, um pequeno agricultor que quisesse ter um lote de terra no longínquo sertão. Seja como fosse, a jurisdição militar e a correção lhes recairiam penosamente ou os recompensaria de algum jeito conforme a vida material lhes proporcionasse algum benefício.

O comerciante José Garcia, de Sant'Anna do Parahyba, no então Mato Grosso convence os sertanejos dos arredores daquela vila a trocar "a vida ociosa e miserável" que levam pelas vantagens do trabalho na colônia do Itapura. Porém, seus diretores, alguns mais ávidos, como Antonio Mariano de Azevedo, serão ásperos na escolha dos camaradas e agregados. Este ilustre diretor, maníaco da disciplina, refere-se sobre essa gente sertaneja como de "[...] uma alta susceptibilidade; uma revoltante indolência, e um espírito de rapinagem e trapassaria que parecem ter sugado com o leite materno" (Silva, 1972, p. 94).

Embora Azevedo fosse meticuloso, sua preocupação com a ordem e a disciplina militar no Itapura abrangia muito mais além das fronteiras da pequena vila. O auxílio prestado por esses sertanejos, ora camaradas e agregados, como carapinas, lavradores, obreiros ou carreiros eram recompensados por alimentos e roupas, isentando-os de compromisso com o Estado, mesmo que se negassem a assinar até mesmo um brevíssimo contrato. Temeroso, mas rigoroso em fazer-se manter a correção; e aplicando, ou melhor, cumprindo a jurisdição, Azevedo escreve em "Relatório" ao presidente da Província de São Paulo Antônio José Henriques acerca de tais "elementos" considerados

[...] o flagello mais devastador da moralidade e civilização desta parte do Império. [...] não tem sido atraídos à colônia senão pela diária pecuária que o Regulamento concede aos que querem ser colonos. Consigo não importão senão o latrocínio e atrapaçaria [...] e a degradação a mais tôrpe. (Silva, 1972, p. 95)

Segundo Silva, a sua direção no Itapura durou até 1866, entremeada por uma interrupção (1860-1862). Azevedo tenta se defen-

der, com pouco êxito, pois neste momento da sua vida pública sofre acusações sérias e elas culminarão mais tarde na sua exoneração. Sua esposa Rosalinda Amélia do Val Azevedo o defende também, pois Mariano, conta ela, pelas palavras de um biógrafo de seu esposo, “sofreu como ninguém, sobretudo depois que aceitou a ingrata missão do Itapura, de onde voltou anos depois cheio de desgosto, [...] amargurando-lhe a vida inteira” (Bittencurt, *apud* Silva, 1972, p. 69).

O estudioso das colônias militares brasileiras José Rufino Rodrigues Vasconcellos diz que o tenente Azevedo preenchia todos os requisitos de que o oficialato militar espera dos membros da mais alta colocação corporativa, cumpridores dos deveres que lhes são incumbidos (*apud* Silva, 1972, p. 68).

Os colonos e até mesmo os seus familiares, isto é, mulheres, jovens e crianças da vila do Itapura deveriam dedicar-se às suas “obrigações” no então regime estabelecido. Tornar-se, sob a correção e jurisdição militares, “bivalente”, isto é, colono e soldado. O alferes e farmacêutico Lamberto César Andreini dava aulas para 31 alunos do sexo masculino, conforme nos informa o então diretor Almeida Castro em 1879, dizer que transferiu a escola da casa do escrivão para a casa da Diretoria “[...] cedendo o melhor commodo que occupava” sua família. E informa mais este diretor dizendo que “[...] a maioria deles são aprendizes nas oficinas do Estado, onde se ocupam dos trabalhos do dia [...]” (Barros, 1957, p. 307).

Embora o “Regulamento” proibisse a posse de escravos na colônia, bem como no seu distrito, a escravidão insistiu a existir na vila do Itapura sob a tutela do que se chamou por Companhia de Trabalhadores do Itapura (Silva, 1972, p. 105-106). O negro se fosse livre ou pertencente à nação, isto é, ao governo imperial, foi o sustentáculo da existência rude no sertão. Sem os africanos, não se teria edificado o sítio urbano sofisticado que existiu no Itapura, assim como a estrada que deveria ligar as duas colônias militares instaladas no baixo vale do Tietê.

Em 1861, o então diretor da vila do Itapura, Victor San Tiago Subrá, envia “Relatório” ao ministro e secretário d’Estado dos Negócios da Marinha Joaquim José Ignácio informando-o sobre o estado correcional em que se achava a colônia. O capitão diz que na vila tinha 131 africanos livres ou escravos, porém, todos nos serviços que se prestavam pela vila (Silva, 1972, p. 99-100).

Na vida cotidiana da vila do Itapura os africanos estavam em toda parte, e, especialmente, naquelas mais abruptas. Segundo Subrá,

os que não estavam inseridos na rotina do trabalho da vila eram, pelo menos neste período (1861-1862), 31 menores, 15 doentes, três velhos “inutilizados” e os demais eram roceiros.

O roceiro Brasília Capivary é do Congo; solteiro, tem 40 anos, mas é bêbado e preguiçoso. No entanto, o benguelia Canuto do Iguassu também um roceiro, solteiro, 42 anos, é bêbado e “muito” preguiçoso.

Já a benguelia Maria Bernarde Corumbatahy, da qual nem a sua idade podemos ter, é considerada inútil, embora seja casada. Certamente é alforriada.

O roceiro Leopoldo Alambary, um dos solteiros, considerado na lista de trabalhadores africanos como sendo “brasileiro”, é certamente um bom lavrador se não fosse com apenas 16 anos um “muito” bêbado.

O carpinteiro benguelie Damazio Guaratingueta, 40 anos, é casado, tem cinco filhos, é tido por um “bom” homem. Certamente porque não lhe foi privado viver separado de sua família, como muito aconteceu respeitando-se ou não a jurisdição e correção militares, isto é, o “Regulamento” ou as “Instruções” para a vila do Itapura.

O até aqui mostramos como a concepção normativa que rege os indivíduos lhes propiciam ou os impedem da ação social como atores da vida cotidiana. A interação social regida por suas “Instruções” e “Regulamento” vão longe de lhes conferir a rigidez da jurisdição e correção militares adequadamente.

## NOTAS

<sup>1</sup> O presente artigo foi baseado no Trabalho de Conclusão de Curso (TCC) exigido pelo Curso de Licenciatura Plena em História pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul - UFMS, Campus de Três Lagoas - CPTL.

## FONTES E REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALVES, C. Formação militar e produção do conhecimento geográfico no Brasil do século XIX. **In Scripta Nova**. Revista eletrônica de geografia y ciências sociais. Barcelona: Universidad de Barcelona, 1 de agosto de 2006, v. X, n. 218 (60). Disponível em: <[www.ub.es/geocities/sn-218-60.htm](http://www.ub.es/geocities/sn-218-60.htm)>. Acesso em 7 nov.2006.

BARROS, F.R. **Itapura (ex-colônia militar e estabelecimento naval)**. *In* Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo: Gráfica Canton Limitada, s.n., 1957. Separata do v. LIV.

BRAUDEL, F. **Civilização material, economia e capitalismo séculos XV-XVIII**. A estrutura do cotidiano: o possível e o impossível. São Paulo: Martins Fontes, 1995, v.1.

BURKE, P. **A escola dos Annales (1929-1989)**: a revolução francesa da historiografia. São Paulo: Unesp, 1997.

COMPANHIA ENERGÉTICA DE SÃO PAULO. **Ilha Solteira: a cidade e a usina**. São Paulo, 1988.

COMISSÃO GEOGRAPHICA E GEOLOGICA DO ESTADO DE S. PAULO. **Exploração do Rio Tietê** (Barra do Rio Jacaré-Guassu ao Rio Paraná). 1905. São Paulo: Typographia Brazil de Rothschild & Cia., 1930.

FEFVRE, L. Profissões de fé à partida. 1892 a 1933: exame de consciência de uma história e de um historiador. In **Combates pela história**. Lisboa: Presença, 1985. p. 15-28.

GIESBRECHT, R. M. **Estações ferroviárias**: Itapura. Disponível em: <[www.estacoesferroviarias.com.br](http://www.estacoesferroviarias.com.br)>. Acesso em 26 mar.2005.

HOLANDA, S.B. **Monções**. 3ª. Ed. São Paulo: Brasiliense, 1990.

———. **Caminhos e fronteiras**. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

IGNACIO, Joaquim José. **Relatório** apresentado á Assembléa Geral Legislativa. Na sessão de decima primeira legislatura pelo ministro e secretario d'estado dos negocios da marinha. Rio de Janeiro: Typographia Nacional, 1862.

JUZARTE, T.J.; SOUZA, J.S. (org.). **Diário da navegação**. Campinas: Unicamp, 1999.

MOMBEIG, P. **Pioneiros e fazendeiros de São Paulo**. São Paulo: Hucitec, 1998.

RELATORIO SOBRE A COLONIA MILITAR DO ITAPURA apresentado ao Illmo. e Exmo. Sr. Conselheiro Domingos José Nogueira Jaguaribe, Ministro e Secretario de Estado dos Negocios da Guerra. Pelo tenente-coronel José Clarindo de Queiroz, 1872. (Anexo) In **Relatório** Apresentado á Assembléa Geral Legislativa. Na quarta sessão da decima-quarta legislatura pelo Ministro e Secretario de Estado interino dos Negocios da Guerra. Visconde do Rio Branco. Rio de Janeiro: Typographia Universal Laemmert, 1872. Disponível em <[www.crl-jukebox.uchicago.edu/bsd/](http://www.crl-jukebox.uchicago.edu/bsd/)>. Acesso em 13 nov.2006.

SILVA, M. A. **Itapura - estabelecimento naval e colônia militar (1858-1870)**. 1972. 159 f. Tese (Doutorado em História). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1972.

VEYNE, P. **Como se escreve a história**. Foucault revoluciona a história. Brasília: UnB, 1998.



# **COLONIZAÇÃO E CONQUISTA DE TERRAS POR IMIGRANTES ITALIANOS NO MUNICÍPIO DE FLOREAL – SP<sup>1</sup>**

*Giani Vendramel de Oliveira<sup>2</sup>*

## **INTRODUÇÃO**

Quando imigrantes italianos cruzaram o Atlântico rumo ao Brasil para trabalhar nas lavouras cafeeiras, muitos traziam consigo a esperança de se tornarem pequenos proprietários. Esse trabalho busca analisar, entre sucessos e fracassos, como se deu a luta de imigrantes italianos por um pedaço de terra no município de Floreal, localizado na região Noroeste do estado de São Paulo, onde pode ser observado uma forte presença de descendentes.

O enfoque será dado na trajetória desses imigrantes e descendentes para a conquista de terra, indagando qual teria sido o caminho percorrido até o alcance do êxito. Cabe questionar ainda as dificuldades encontradas por esses indivíduos, desde a sua chegada no novo país, o processo de adaptação, a opressão sofrida, o preconceito, a

aquisição de terras e os conflitos para assegurar suas propriedades após a sua conquista.

Abordaremos também aspectos religiosos, devido a sua forte influência no município, que se fez presente desde o momento de sua colonização. E aspectos econômicos, que procuram retratar um pouco o modo de vida dos imigrantes e seus descendentes, como o que produziam, de onde provinham sua renda, qual era sua relação comercial com os municípios vizinhos, as técnicas utilizadas na produção, entre outros fatores.

Para tanto, utilizaremos diversas bibliografias que abordam os temas: colonização, imigração, cafeicultura, religião e terra. Documentos fornecidos pela prefeitura municipal e documentos de acervo particular. A produção de fontes por meio de entrevistas também é de extrema importância para a realização dessa pesquisa, pois a possibilidade de cruzar as fontes orais, o relato de pessoas comuns, com outros tipos de fontes possibilita visões dos acontecimentos por diferentes ângulos e uma outra leitura para os fatos. Através da História Oral é possível também o resgate da memória dos indivíduos que, direta ou indiretamente, participaram dessa busca pela pequena propriedade, trazendo à tona, segundo Montenegro (1992), experiências, emoções e vivência.

## **A TRAJETÓRIA DOS IMIGRANTES RUMO A NOROESTE**

Localizado na região Noroeste do Estado de São Paulo, o pequeno município de Floreal começou a ser povoado por volta de 1930, segundo dados da prefeitura municipal. A presença e influência de imigrantes italianos e seus descendentes na referente cidade, pode ser observada desde o princípio do seu povoamento. No histórico do município<sup>3</sup> dois nomes são citados como os primeiros proprietários na cidade, são eles: Cândido Poloni e Atílio Sbrogio. O histórico ainda faz menção as primeiras famílias que se instalaram na cidade, sendo elas os Tizzo, os Boracini, os Sbrogio e os Davidof. Como pode se constatar, todos os sobrenomes citados são italianos.

Como a pesquisa pretende analisar a conquista da terra por imigrantes italianos e seus descendentes no município, a seguir, para uma melhor compreensão do tema abordado, será feito um breve apanhado da situação histórica e econômica do país, que possibilitou a vinda desses imigrantes para o estado de São Paulo e posteriormente para o município em estudo.

Já nas primeiras décadas do século XIX, conforme Costa (1982), a economia de São Paulo começa a ser traçada com a introdução da cultura cafeeira, primeiramente no Vale do Paraíba. Neste período, contou-se com a mão-de-obra escrava, proveniente de áreas onde a economia entrava em decadência.

Devido o desgaste do solo, a região vale-paraibana sofreu muito cedo com a queda de sua produtividade, o que fez a lavoura se expandir cada vez mais para o Oeste paulista. Esta fase coincide com o aumento da demanda do produto pela Europa e Estados Unidos, sobretudo na segunda metade do século XIX. Nas palavras de Souza: “A partir de 1850, o rusch migratório para o Oeste paulista assumiu grandes proporções. As terras ‘roxas’, mais férteis que as demais, eram o grande atrativo” (1980, p.51).

Segundo Milliet (1982), o avanço do café para o Oeste se desenvolve em constante progresso, cada vez englobado mais áreas. Mais foi apenas por volta de 1920 que ele atingiu a região Noroeste, e em apenas quinze anos, enfatiza o autor, ocorre um grande aumento da população, intensificação do trabalho na lavoura e o surgimento de novos municípios. Assim, cada vez mais a cultura cafeeira vai adentrando os sertões do Oeste, as terras virgens, e em meados de 1935 alcança o extremo Oeste. Também neste período ele transpõe a fronteira do Paraná abrindo a rota para o Mato Grosso.

A passagem do café pelo Estado de São Paulo, sem dúvidas desencadeou transformações de grandes dimensões para a região, deixando marcas intensas. Nas palavras de Milliet:

Durante pouco mais de um século, o panorama do nosso crescimento e do nosso progresso se desdobra num cenário de colinas riscadas por cafezais. Tudo gira em torno do ‘ouro verde’, dele tudo emana e a ele tudo se destina: homens, animais, máquinas. (1982, p. 11)

Para sustentar o surto da lavoura cafeeira, e a grande dimensão que tomou, fez-se necessário uma enorme demanda de mão-de-obra. Costa (1982) aponta que, a partir de 1850, com a pressão exercida pela Inglaterra para o fim do tráfico negreiro, foi preciso encontrar outra alternativa para suprir a falta de braços para a lavoura. A partir de então, a solução encontrada para essa carência foi a imigração estrangeira.

Elias (2005) observa que, cafeicultores e o governo se articularam afim de promover a imigração subvencionada, situação em que as

despesas da viagem feitas pelo imigrante, a propaganda para atrair esses trabalhadores livres, a instalação para a chegada dos mesmo e os primeiros auxílios prestados a eles, seriam todas despesas pagas pelo governo imperial e provincial.

De várias partes da Europa vieram braços para a lavoura. Mas diversos autores assinalam que a imigração italiana sobressaiu em termos de quantidade, que pode ser exemplificado por um fragmento de Zuleika Alvim:

De todas as nacionalidades que, entre 1870 e 1920, se dirigiram para o estado, a italiana com cerca de um milhão de indivíduos, representou 40% da soma de imigrantes, num total de 2,5 milhões. Vale ressaltar ainda que do total de italianos que se dirigirão para o Brasil, cerca de 1,4 milhões, no mesmo período – 70% tiveram São Paulo como destino. (2000, p.395)

A autora ainda destaca que essa proporção tão grande de italianos que imigraram, se deve a problemas econômicos que a Itália enfrentava após sua unificação, entre eles: condições naturais difíceis (solo montanhoso), um alto crescimento demográfico, a substituição do trabalho manual pelas máquinas, entre outros, que fizeram com que entre 1841 e 1940, sete milhões e meio de italianos deixassem sua pátria.

Essas crises, conforme Tedesco, faziam crescer ainda mais o desejo desses imigrantes de se tornarem proprietários. A política de colonização não poupou esforços em suas propagandas, divulgando a possibilidade de se conseguir terras no Brasil, mexendo ainda mais com o imaginário desses colonos, assim: “Para os promotores da colonização, esse desejo de propriedade funcionava como isca para atrair os imigrantes” (TEDESCO, 2001, p.39).

Os indivíduos procuram nessas imigrações, conquistar o pedaço de terra tão almejado, encontrando uma solução para os seus problemas.

## **RELIGIOSIDADE: CARACTERÍSTICA MARCANTE DO MUNICÍPIO**

Um aspecto a ser estudado e que exerce forte influência no município é o religioso. O que pode ser observado é que desde a vinda dos primeiros colonizadores do município, a religião católica esteve presente, e daí em diante foi sendo disseminada.

Analisando o histórico do município percebe-se uma certa exaltação do aspecto religioso em sua escrita, podendo ser reflexo da religiosidade que envolve a comunidade florealense. Isto pode ser exemplificado no trecho a seguir, referente a derrubada da mata para a implantação das primeiras habitações: “Ao redor de um quadro de terras, onde o espírito social e cristão do homem fez derubar a mata [...]”<sup>4</sup>

Embora os depoimentos recolhidos ao longo da pesquisa mostrem a presença de povoadores já por volta de 1929, foi somente em 6 de agosto de 1935 que o município foi fundado, tendo como marco o levantamento de um cruzeiro e a reza de um terço. O histórico do município relata esta data com uma visão um tanto romântica e idealizadora, como podemos observar na passagem a seguir:

Em 1935, a 6 de agosto, cumprindo devoção de moradores, realizava-se um terço. A devoção era de São Bom Jesus, em cuja fé se assentou a coragem e a resistência do homem de então, para vencer as intempéries próprias da época e, principalmente, daquele meio ambiente. Assim surgiu a ‘Vila Floresta’.

Em uma das entrevistas para a realização da pesquisa, a senhora Amábile Maria Tizzo Vendramel, conta com orgulho que seu pai, Carlos Tizzo, foi quem ajudou a erguer o cruzeiro e rezar o terço (marcos da fundação do município). Segundo Azzi (1978), a prática de se erguer cruzeiros tem sua origem no Brasil desde 1500, com a chegada dos portugueses no país. A cruz, para o autor, é indicação da fé católica e pode ter diversos significados como marco de conquista, local de culto litúrgico, expressão da fé cristã, entre outros.

A entrevistada conta ainda que uma das primeiras construções feitas na cidade foi a de uma capelinha, em um terreno doado. Foi escolhido pelos moradores como primeiro padroeiro do município São Bom Jesus, e como segundo São Sebastião. Azzi aponta que a construção de capelas era muito comum na colônia, e que esse costume foi renovado no período Imperial por diversos grupos de imigrantes. Nas palavras do autor:

Durante a época imperial, o Brasil abriu as portas à imigração estrangeira. E aqui se estabeleceram inúmeras colônias de alemães, poloneses e italianos principalmente.

Em quase sua totalidade, essas pequenas comunidades de imigrantes se preocupavam desde o início em construir seus próprios locais de culto.(1978,p.47)

Conforme os relatos coletados, enquanto o município não possuía padre, emprestava-se os clérigos de cidades vizinhas. Quando a igreja ainda não havia sido construída, as missas eram rezadas nas casas dos moradores. Eles erguiam uma barraca na frente da residência e convidavam os amigos para participarem da celebração. Os casamentos eram realizados em outras comunidades.

Havia festejos para comemorar o dia do padroeiro. Nesta mesma data comemorava-se também o aniversário de fundação do município; outra data a ser festejada era 20 de Janeiro, dia de São Sebastião, segundo padroeiro. Nestas ocasiões a pequena população se reunia para promover quermesses, realizadas na praça central em baixo de barracas cobertas de folhas de coqueiro, onde eram assados frangos caipiras para servir como prenda dos bingos.

Esta forte ligação com a Igreja, segundo Tedesco (2001), contribui no processo de adaptação do imigrante em outras terras. Ele se sente mais próximo de sua terra natal, além de contribuir para a preservação de sua cultura em meio há diversas mudanças encontradas no novo país.

Em todos os relatos orais, os entrevistados afirmaram que suas famílias eram católicas. Ainda hoje a Igreja exerce uma forte influencia no município e a devoção continua muito forte. Frequentemente são realizados terços nas casas, missas, procissões, quermesses, entre outras festividades que contribuem para afirmar a fé católica e manter as tradições.

## **PRIMEIRAS DÉCADAS NO MUNICÍPIO E SEUS ASPECTOS ECONÔMICOS**

Floreal sempre teve sua economia essencialmente agrícola e pecuária. O histórico do município menciona uma colheita de arroz ocorrida no ano de 1934, o que assinala que desde o povoamento do município, as primeiras atividades foram agrícolas. Isto é uma característica comum a todos os municípios vizinhos e a região Noroeste Paulista.

As terras para cultivo do município eram divididas em pequenas propriedades, como mostra um relatório da prefeitura feito por volta de 1970, baseado no Cadastramento de Lançadoria da Prefeitura<sup>5</sup>. Conforme este documento, o município possuía até a década mencionada 8.015,85 alqueires de terra, divididas em 357 propriedades agrícolas, sendo que, 104 glebas possuíam menos de 10 alqueires, 136 glebas

tinham de 10 à 20 alqueires, 77 glebas possuíam de mais de 20 à 50 alqueires, 20 glebas de mais de 50 à 100 alqueires e apenas 8 glebas possuíam mais de 100 alqueires.

Pode ser observado que a maioria das propriedades detinham menos de 20 alqueires. Nas entrevistas realizadas nota-se que os primeiros proprietários adquiriam uma porção de terra considerada pequena, como o Sr. José Lojudice que comprou inicialmente 42 alqueires e Carlos Tizzo que adquiriu apenas 25. Assim, esta tendência parece ter sido mantida no decorrer das décadas.

Entre as culturas principais que se plantavam nestas terras, segundo os relatos orais, estavam: o arroz, o milho, o algodão, o café e o feijão. Além das criações como porcos e galinhas. Uma parte da produção era para o consumo da família e o excedente era vendido através de intermediários que passavam pelo município para levar a mercadoria e comercializá-la nos núcleos urbanos mais desenvolvidos.

Desde a chegada dos primeiros moradores e conseqüentemente a realização das primeiras plantações pode ser constatado, observando uma tabela dos produtos comercializados no município por volta da década de 1970, que pouco mudou durante essas décadas na escolha dos gêneros a serem cultivados.

O quadro abaixo foi retirado de um relatório da prefeitura e exemplifica o que foi sugerido no parágrafo anterior:

A tabela relaciona os principais produtos comercializados no município na década de 1970, sua origem, bem como o meio de transporte a ser utilizado para escoar a produção e seu local de destino. As estradas municipais para o escoamento dos produtos agrícolas e pecuários aparecem no relatório como estando em boas condições, o

#### **“COMERCIALIZAÇÃO DA PRODUÇÃO AGRÍCOLA, PECUÁRIA, ORIGEM ANIMAL E INDUSTRIAL”**

++ a produção de café é comercializada com intermediários da região, mas a sua destinação é Santos.

que não ocorria nos primeiros anos de produção na cidade pois, conforme os entrevistados, inicialmente as condições para o transporte eram péssimas, devido a precariedade das estradas, ainda de terra, e a falta de veículos de transporte.

Rara era a presença de ônibus que passava pela cidade e as viagens até os maiores centros urbanos, como São José do Rio Preto e Monte Aprazível, de onde dependiam para comprar medicamentos e diversos produtos para suas necessidades diárias, eram longas e cansativas.

As primeiras culturas introduzidas pelos povoadores do município estiveram voltadas para a sua própria subsistência. Segundo alguns entrevistados, o trabalho era realizado em família, com técnicas simples, e não havia necessidade de adubos e agrotóxicos. Assim, o excedente vendido certamente renderia lucro aos produtores.

Um documento da prefeitura intitulado “Desenvolvimento Econômico”<sup>6</sup>, elaborado por volta de 1970, destaca que as técnicas de produção agrícola vinham sendo realizadas com os mesmos métodos há vinte anos, apenas com sutis modificações. No entanto, o documento relata que a introdução do trator nas propriedades vinha sendo uma iniciativa geral, mas que o novo equipamento não era sinônimo de aumento de produção.

Para melhor retratar a dimensão da introdução do trator para o colono, segue um trecho de Tedesco, onde fica bem evidente a representação do novo equipamento para esse indivíduos:

Com profunda intensidade a partir da década de 1970, a máquina veio alterar os ritmos dos gestos, a eficácia do trabalho e sua duração, inserir novos produtos, novas exigências internas e externas; envolve produtividade, financiamento, consumo, preços, associativismo, mercado, divisão de trabalho, bem como novos espaços de trabalho e de produtos.

O trator é o significado máximo de *status* do colono. É o lhe propicia firmar-se como colono, receber significação classificatória entre os grupos diferenciados. O trator superou a carroça, introduziu a carroção, portanto mais forte, mais bem adequado aos novos usos. (2001, p.97)

A princípio, se compararmos o trecho acima com o documento analisado, o que Tedesco descreve no primeiro parágrafo parece não se aplicar inteiramente aos colonos florealenses. Contudo, mesmo que



a introdução do trator, de início não tenha aumentado a produtividade em Floreal, penso que seria esta a intenção dos produtores, juntamente com a questão do “status” que o autor aponta.

Apesar das modificações na forma de produção e os avanços das técnicas implantadas pelos proprietários com o passar dos anos, ainda assim os pequenos produtores do município procuram trabalhar utilizando a mão-de-obra familiar. Esposas e filhos se mobilizam para ajudar nos serviços da propriedade.

### **A LUTA PELA CONSQUISTA DA PEQUENA PROPRIEDADE**

Conforme Verena Stolk (1998), havia uma forte propaganda que criava a ilusão de que no Brasil era muito fácil adquirir terra, que em pouco tempo o imigrante conseguiria juntar o pecúlio suficiente para comprar sua propriedade. Segundo Alvim (2000) o governo implantou uma política de imigração em larga escala, subvencionada, para que um maior número de imigrantes viessem para o Brasil. No estado de São Paulo, foi criado em 1886 a Sociedade Promotora de Imigração (SPI), que ficou responsável pela introdução de imigrantes no estado, por intermédio de agentes contratadores. A autora aponta que:

[...] em virtude do contrato estabelecido entre a SPI e Caetano Pinto, este era autorizado a prometer, em seus folhetos de propaganda, aos imigrantes potenciais passagem gratuita do porto de desembarque à localidade escolhida como destino, sementes, alimentos por mais de seis meses e ainda a esperança de se tornarem proprietários.(2000, p.395)

Caetano Pinto foi o agente mais importante da SPI. Contudo a realidade não era essa. Os fazendeiros paulistas não estavam interessados em criar núcleos coloniais ou em tornar os imigrantes pequenos proprietários, mas queriam substituir o braço escravo por mão-de-obra barata, que lhes garantisse lucro.

As dificuldades para a aquisição de pequenas propriedades foram diversas. A começar pela Lei de Terras de 1850, que tinha como uma das medidas a proibição da aquisição de terra por título que não fosse o de compra, o que para Martins, fazia da terra uma mercadoria. Sendo assim “[...] o imigrante pobre teria que entrar no país com um destino predeterminado: força de trabalho para a grande lavoura.”(1973,p.62) e “[...] a transformação do imigrante em proprietário só seria possível pela poupança de ganhos mediante a venda da

força de trabalho (assalariada ou por empreitada) na grande lavoura.” (1973, p. 81).

Outro obstáculo que os imigrantes tiveram que enfrentar foi o tratamento dado a eles pelos fazendeiros. Conforme Alvim, os fazendeiros ainda estavam acostumados a lidar com os escravos de uma certa forma, e tiveram que se adaptar ao tratamento com os trabalhadores livres. Dentro desse processo de mudança na mentalidade e no comportamento, os primeiros imigrantes sofriam demasiados maus-tratos. Seu pagamento era feito em vales, que trocavam por alimentos nos armazéns das próprias fazendas, onde o preço dos produtos eram abusivos.

Muitos trabalhadores ficavam presos as fazendas devido as dívidas que contraíam com o fazendeiro. A autora ainda afirma que: “Tal vínculo entre o imigrante e o proprietário da fazenda iria provocar fugas e conflitos até que a estrutura rural paulista se adaptasse às relações de trabalho do novo modo de produção.” (2000,p.400).

Contra a repressão sofrida, os abusos dos fazendeiros, os imigrantes se revoltavam, fugiam para outras fazendas ou centros urbanos, para países vizinhos ou regressavam para a Itália.

José de Souza Martins diz o seguinte sobre essa questão dos trabalhadores livres:

[...] os fazendeiros tenderam a encará-los seguindo os mesmos princípios que regiam o seu relacionamento com os escravos: através da manipulação das dívidas e dos ganhos dos colonos, procurando apropriar-se deles, como coisa sua.(1973, p.53)

Em uma entrevista realizada com o Sr. Alberto Lojudice, residente no município de Floreal, ele conta que, durante a estadia em uma das fazendas onde sua família passou, muitos imigrantes apanhavam dos fazendeiros, outros tinham seu dinheiro roubado nas estradas, a mando do fazendeiro, quando estavam deixando a fazenda. Isto fazia com que o trabalhador voltasse para a propriedade e se mantivesse preso novamente ao seu dono.

Outro depoimento recolhido no município, o do Sr. Durval Ferrarezi, chama muito atenção por ele comparar os trabalhadores imigrantes da fazenda onde seu pai trabalhou, com os escravos. Emocionado, Ferrarezi conta da difícil vida de lavrador que seu pai levava, onde tinha que trabalhar de domingo a domingo, estando sol ou chuva. Também não havia horário certo, pois se começasse a chover, sendo a hora que fosse, era tocada uma sirene e os trabalhadores tinham que

imediatamente recolher o café. Quando é questionado a voltar a falar sobre o ato de se comparar aos escravos, o entrevistado recua, diz que o patrão era um homem muito bom, o problema era que para tudo o trabalhador tinha que pedir autorização, até mesmo para sair da fazenda, inclusive em ocasiões de importante necessidade, como ir ao médico. O trecho a seguir de Zuleika Alvim condiz muito com a fala do entrevistado:

A opressão do imigrante rural em São Paulo derivou, como se sabe, de uma mentalidade escravista, determinante da onipotência do fazendeiro em face do trabalhador livre. Este não devia obedecer apenas ao horário de trabalho, mas toda sua mobilidade estava submetida ao poder da fazenda: suas horas de repouso, seu lazer, sua liberdade de entrar e sair, e de receber visitas.(2000,p.401)

Um documento datado de 1942<sup>7</sup>, referente ao serviço de registro de estrangeiros, contém no seu verso instruções, em forma de artigos, que pontuam como os imigrantes deviam proceder no Brasil. Dentre os nove artigos pontuados, o último de número 270, deixa claro a imposição de tornar o imigrante mão-de-obra para a lavoura, dizendo: “Fica sujeito a expulsão o estrangeiro que, dentro de 4 anos da sua entrada abandonar a atividade agrícola...”. Como a maioria dos imigrantes que vinha para o país não possuía pecúlio para obter sua própria terra, a “atividade agrícola” que eles iriam desenvolver conseqüentemente seria nas lavouras de grandes fazendeiros.

Diante desses empecilhos o sonho de se tornarem proprietários não foi realizado por todos os imigrantes, ou melhor, foi realizado pela minoria. Segundo Zuleika Alvim (2000), somente após dez, quinze ou vinte anos que o imigrante chegava a se tornar proprietário no estado de São Paulo.

Analisando as entrevistas que foram realizadas, pode ser constatado que esse dado de Alvim (2000) se aplica a todos os casos de conquista de terra pesquisados até o presente momento no município de Floreal. Percebe-se nos relatos que a terra só foi adquirida através da poupança, de muita economia e trabalho familiar.

O tempo que se levava para a aquisição da pequena propriedade era bem longo. Os imigrantes muitas vezes passavam por diversas fazendas, juntando em cada passagem algum pecúlio para realizar seu sonho, mas as vezes a terra tão almejada, só era conquistada por seus descendentes, devido a demora para acumular o capital necessário.

Nos depoimentos orais observa-se que os imigrantes e seus descendentes adquiriram a terra através da compra, sendo de outros proprietários ou do banco. Eram pequenas porções de terra, cerca de 20 à 30 alqueires. Mas as dificuldades não pararam no momento em que se conquistou a terra. Muitos, por comprarem a terra e não passarem a escritura, acabaram tendo suas terras confiscadas por outros proprietários que estavam a mais tempo no município, alegando que eram suas e o imigrante, muitas vezes desinformado, tinha que pagar a sua propriedade novamente.

Conforme o depoimento do Sr. Alberto Lujudice, alguns dos imigrantes entravam em negociação com esses proprietários e acabaram por pagar a terra novamente. Já outros que tentaram resolver a questão judicialmente, acabavam tendo que vender metade da sua propriedade para pagar as despesas com o processo e com advogado. Ou seja, de todas as formas que tentassem resolver o impasse saíam perdendo.

No decorrer da pesquisa, no trabalho com as fontes e nas leituras, outras questões foram surgindo, aguçando cada vez mais a curiosidade. O que foi trabalhado até o momento serviu para suscitar novas interrogações como: qual foi o atrativo do município para atrair esses imigrantes, seria o preço da terra? Ou o banco que oferecia facilidades? Que banco era esse citado pelos entrevistados? Qual o sentido de possuir terra para esses imigrantes? E para seus descendentes, a terra teria o mesmo significado? A busca pelo esclarecimento destas e de outras questões agem como motivadores para a continuidade da pesquisa.

## NOTAS

<sup>1</sup> Trabalho realizado como parte da pesquisa de iniciação científica voluntária, CNPq, desenvolvida no período de agosto a novembro de 2006, sob a orientação da professora Maria Celma Borges

<sup>2</sup> Acadêmica do 3º ano do curso de História pela Universidade Federal do Mato Grosso do Sul, Campus de Três Lagoas.

<sup>3</sup> Documento fornecido pela Prefeitura Municipal de Floreal intitulado “Histórico do Município”. s/d, mímeo.

<sup>4</sup> Idem

<sup>5</sup> Documento fornecido pela Prefeitura Municipal de Floreal. s/d, mímeo

<sup>6</sup> Idem

<sup>7</sup> Documento recolhido de acervo particular intitulado “Certidão do registro” datado 12/04/1942.

## FONTES

ELIAS, Rodrigo. **Braços para fazer um país**. In: **Nossa história**. Ano 2/ nº27, outubro 2005, pp. 14 a 19.

ENTREVISTA realizada com Alberto Lojudice, 2006.

ENTREVISTA realizada com Amábile Maria Tizzo Vendramel, 2006.

ENTREVISTA realizada com Durval Ferrarezi, 2006.

ENTREVISTA realizada com Armando Simão, 2006.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALVIM, Zuleika M. F. O Brasil italiano (1880 – 1920). In: FAUSTO, Boris. **Fazer a América**. 2º ed. São Paulo: Edusp, 2000, pp.383 a 417.

AZZI, Riolando. **O catolicismo popular no Brasil**. Petrópolis, Ed. Vozes, 1978.

BEIGUELMAN, Paula. **A crise do escravismo e a grande imigração**. 3º ed. Brasiliense, 1985.

.MARTINS, José de Souza. **A imigração e a crise do Brasil agrário**. São Paulo, Pioneira, 1973.

MILLIET, Sérgio. **Roteiro do café e outros ensaios**. 4º ed. São Paulo: HUCITEC, 1982.

MONTENEGRO, Antonio T. História oral: caminhos e descaminhos. In: **Revista brasileira de história: memória, história, historiografia**. São Paulo: ANPUH/ Marco Zero, vol. 13, nº25/26, setembro 92/ agosto 93. pp.55 a 65.

SOUZA, Itamar de. **Migrações internas no Brasil**. Petrópolis: Vozes; Natal: Fundação José Augusto, 1980.

STOLCKE, V. e HALL, M. A introdução do trabalho livre nas fazendas de café de São Paulo. In: **Revista brasileira de História**, vol. 3, nº 6, setembro de 1983.

TEDESCO, João Carlos. **Um pequeno grande mundo: a família italiana no meio rural**. Passo Fundo: EDIUPF, 2001.



# DA MÃO DE OBRA ESCRAVA AO IMIGRANTE JAPONÊS<sup>1</sup>

*Patrícia Fiais Pereira dos Santos<sup>2</sup>*

Quem já viu o problema dos defeitos de uma raça ser solvido pela importação de outra? Uma nação declarando-se imprópria para o trabalho e importando outra para dominá-la, porque quem trabalha é quem domina! (AZEVEDO, 2004, p.85)

## INTRODUÇÃO

Este texto traz como proposta desenvolver questões referentes ao fim da escravidão e início da imigração. Visto que a escolha do tema é algo de extrema importância, Sidney Chaloub pontua que ao escolher um tema ou objeto de pesquisa é necessário que a escolha seja feita de modo a satisfazer o pesquisador e não somente realizar a pesquisa por vontades terceiras.

O objetivo principal do trabalho é iniciar a pesquisa sobre a imigração japonesa. Chaloub ainda afirma que ao realizar a pesquisa é

preciso estar atento as mais variadas informações contidas no texto e, sobretudo, analisar as entrelinhas.

## A EXPANSÃO DO CAFÉ

A partir da solicitação crescente, por parte dos países europeus, o café foi implantado em maior escala e mais estimulado em terras brasileiras.

A cana-de-açúcar, o algodão, os cereais, o feijão, a mandioca, a criação de porcos e os outros produtos que constituíam a base da economia brasileira iam sendo substituídos a medida que o valor do café crescia dentro do quadro da economia nacional. Por toda parte os fazendeiros reduziam as áreas dedicadas aos gêneros de primeira necessidade, preferindo importá-las de outras regiões, para poderem dedicar-se mais às plantações de café. O café oferecia maior margem de lucro, exigia menos capital, cuidados mais simples e estava menos sujeito aos prejuízos que o açúcar em algumas vezes causava. Não só nos canaviais paulistas como também nas regiões mineiras o café foi implantado.

Com o café vinha o escravo. Ele que foi desde os primórdios da colônia a mão-de-obra preferida continuou a ser tradicional nos primeiros tempos do café. Até então não ocorria aos fazendeiros, tradicionalmente habituados à solução escravista, buscar outras fórmulas numa época em que o abastecimento de escravos continuava sem grandes obstáculos. Nenhum motivo parecia existir tão fortemente para que se rompesse essa tradição.

Raros foram aqueles que, como José Bonifácio, sentiram-se pouco a vontade diante de uma constituição que igualava todos perante a lei e revestia-se de fórmulas liberais que referiam-se às garantias dos direitos do homem e do cidadão, ao mesmo tempo que permitia a persistência do regime escravista, uma herança da América Portuguesa.

Também para o eminente político José Bonifácio de Andrada e Silva (mais tarde conhecido como “Patriarca da Independência”), o término do tráfico africano em poucos anos colocava-se como uma necessidade premente e essencial para o futuro do país recém constituído. Em *Representação à Assembléia Geral Constituinte e Legislativa do Império do Brasil sobre a Escravatura*, encaminhada em 1823, este constituinte e organizador do primeiro ministério brasileiro



deixava claro que a superação da heterogeneidade física e civil da população só seria possível mediante a extinção lenta e gradual da escravidão. Para isso, tornava-se necessário colocar alguns empecilhos ao livre comércio de africanos para o país. (AZEVEDO, 2004, p. 33)

## **O PROBLEMA DA MÃO-DE-OBRA**

Apesar de a Revolução Industrial estar acontecendo, os grandes latifúndios estavam ausentes de maquinários. Segundo Costa (1982), um dos empecilhos à mecanização das fazendas era a escassez de maquinistas. Isso contribuía para que os fazendeiros tivessem a necessidade de procurar e buscar cada vez em número maior os trabalhadores necessários às suas fazendas. A atividade nos cafezais era incessante e exigia mão-de-obra abundante, variada e adaptada a serviços rústicos e grosseiros.

A princípio não havia lucros, tudo era investimento, era necessário aguardar alguns anos até que o café começasse a produzir. Esses anos de espera também contribuíram para o atraso. Onde não havia antigas plantações e as matas tomavam conta das propriedades, os proprietários precisavam trazer consigo seus serviçais. Caso não possuíssem era necessário buscá-los. Outra alternativa era provocar migração interna ou ainda trazer imigrantes de outros países. Isso só seria possível se houvesse condições atraentes de trabalho, uma vez que também os imigrantes não vinham espontaneamente para o Brasil. Era preciso provocar, conduzir a imigração.

Emília Viotti pontua que as dificuldades para utilização da mão de obra estrangeira desencorajavam, nos primeiros tempos do café, tais iniciativas. Ainda apresenta a solução mais adequada ao problema da mão de obra:

A solução parecia clara e única: utilizar o escravo. Este ia para onde seu senhor quisesse, ocupava-se das atividades que lhe fossem atribuídas, morava onde o senhor mandasse, comia o que ele lhe desse, e o que era mais importante: oferecia uma continuidade, uma permanência, que não era de esperar de um trabalhador livre, que a qualquer momento poderia abandonar a fazenda e deixar uma safra por colher. (COSTA, 1982, p. 12)

A Inglaterra desde 1607 abolira o comércio de escravos em suas colônias. Terminadas as guerras napoleônicas, a Inglaterra voltava-se

mais assiduamente contra o tráfico e navios ingleses percorriam os mares pilhando e capturando barcos que transportavam negros ou eram suspeitos de se ocuparem desse comércio. O Brasil sendo ameaçado pede um prazo para que se encerrasse o tráfico negreiro e para que a partir de então o comércio negreiro fosse considerado pirataria e aqueles que o praticassem fossem punidos severamente.

O tráfico aumentava a cada ano, pois apesar de os tratados políticos feitos entre o Brasil e a Inglaterra, o interesse da lavoura exigia mão-de-obra abundante. A contradição era percebida também no poder econômico do senhor, que era medido pelo número de pés de café e escravos que possuísse em suas fazendas.

Conforme Costa (1982), desde as primeiras ameaças da Inglaterra até aproximadamente 1850 várias leis foram realizadas em prol ao fim do tráfico negreiro, entretanto estas se revelaram ineficazes em face da realidade que a desmentia. O tráfico, durante este período, prosseguiu com a mesma intensidade.

Em agosto de 1845, o governo inglês votou o Bill Aberdeen. Por este ato foi declarado lícito apresamento de qualquer embarcação empregada no tráfico. No Brasil a opinião pública começava a se dividir. Fazendeiros com grande número de escravos viam na interdição do tráfico uma provável valorização de suas propriedades.

O empolgamento da questão pelo jogo político partidário, a pressão britânica, o recrudescimento da vigilância nos mares pela marinha inglesa, o fato de setores mais ou menos extensos estarem momentaneamente abastecidos de escravos, criaram as condições que serviram de base para que se resolvesse definitivamente a questão do tráfico. (COSTA, 1982, p.24)

Desta forma, em 04 de setembro de 1850 fica determinado que as embarcações brasileiras seriam apreendidas e consideradas importadoras de escravos. A partir de então considerava-se a importação de escravos pirataria e como tal era punida. A lei de 1850 foi a que mais colaborou para a redução de tal problema. Diante das dificuldades postas à importação de negros, as zonas cafeeiras em franco desenvolvimento apelaram para o mercado interno, datando daí as grandes migrações de escravos do nordeste e do sul para a região do café.

Durante o período migratório dos escravos havia uma série de preconceitos que distinguiam o bom do mau escravo. Desta forma aqueles que não mais interessavam eram logo descartados.

Havia uma série de preconceitos a respeito dos estigmas físicos que permitiriam, segundo a opinião pública, distinguir o bom do mau escravo. Imbert em seu Manual desaconselhava os de cabelos crespos em demasia, testa pequena ou baixa, olhos encovados e orelhas grandes, indícios em geral de mau caráter. Também não recomendava o negro de nariz muito chato, ventas muito apertadas, pois dizia que essa disposição prejudicava a respiração, não permitindo a livre saída do ar. Outras características que deviam ser evitadas eram os dentes mau seguros, amarelos ou pretos, excessivamente grandes ou pouco visíveis, gengivas moles de cor branca, sangrando ao menor toque, respiração presa e fétida: eram indicadoras de moléstias várias. Também o pescoço comprido com espáduas elevadas, muito inclinadas para a frente, tornando o peito estreito e o esterno curto eram considerados sinais certos de que os órgãos colocados nessas cavidades se achavam em mau estado. Devia-se recusar negro que tivesse pernas compridas e pés chatos, porque nunca eram fortes e revelavam-se sujeitos a úlceras e edema das pernas. (COSTA, 1982, p.35 e 36)

As fórmulas para escolher um escravo em boas condições para o trabalho também eram dadas. Tal tradição ultrapassou as mais longas barreiras do tempo.

Quem pretendesse comprar escravos deveria preferir os que tivessem pés redondos, barrigas da perna grossa e tornozelos finos, o que as tornava firmes; pele lisa, não oleosa, de bela cor preta, isenta de manchas, cicatrizes e odor demasiado forte; com as partes genitais convenientemente desenvolvidas; isto é, “nem pecassem pelo excesso, nem cainheza”; o baixo ventre não muito saliente, nem o umbigo muito volumoso, circunstâncias de que se dizia originar sempre as hérnias; peito comprido, profundo, sonoro, espáduas desempenadas, sem todavia estarem muito desviadas do tronco, sinal de pulmões bem colocados; pescoço em justa proporção com a estatura do indivíduo, não oferecendo aqui e ali, mormente sob a queixada, tumores glandulosos, sinal evidente de afecção escrofulosa, conduzindo cedo ou tarde a uma tísica, músculos dos membros, peitos e costas bem salientes, carnes rijas e compactas; e que, enfim, deixasse o escravo entrever no semblan-

te aspecto de ardor e vivacidade. Assim se teria um escravo saudável e inteligente. (COSTA, 1982, p. 36)

As qualificações acima citadas eram utilizadas no período cafeeiro, porém, em menor escala e com mais cuidados para que os envolvidos não fossem punidos. Outro fator que dificultou o acesso a um número maior de negros após as várias leis e punições criadas, foi o aumento do custo da mão-de-obra escrava. Isto tornava cada vez mais onerosa a aquisição desses braços para a lavoura e cada vez menos rendoso o seu emprego.

Os preços tornaram-se cada vez mais altos. A ampliação dos cafezais aguçava o problema de braços para a lavoura que estava a exigir novas soluções. A menção a falta de braços torna-se repetitiva em todos os relatórios presidenciais e nas assembleias legislativas. Dizia-se que a situação da mão de obra já estava intransigente e que outras soluções precisavam ser buscadas. Para alguns já parecia provado que países sem utilização da mão de obra escrava, já pela introdução de novas técnicas, e pela gradativa importação de braços livres vinham fazendo progresso, o que não ocorria no Brasil.

A insistência em fomentar a colonização representava ali o ponto de vista da administração. Grande número da classe rural exigia novas soluções, porém tinham receio na colonização. Em São Paulo, não se pouparam esforços no sentido de promover a colonização visando, sobretudo, a resolver o problema da insuficiência de braços para a lavoura cafeeira.

As classes senhoriais não encontravam outra alternativa à mão de obra estrangeira, senão a imigração. A primeira etapa das tentativas de introdução de imigrantes, que se abre com a iniciativa do fazendeiro, senador e ministro Nicolau de Campos Vergueiro, teve início ainda nos anos 1840 e a princípio foi adotado o sistema de parceria no interior das fazendas cafeeiras.

Após a decisão por trabalhadores livres e imigrantes, a questão passou a ser que imigrante e qual nacionalidade seria melhor para atender as necessidades do Brasil. Segundo Célia Maria Marinho de Azevedo (2004), havia aqueles que definiram os imigrantes como perturbadores da paz pública, uma vez que ao invés de trazerem instrumentos agrícolas, eles vinham munidos com os instrumentos do crime: a gazua e o serrote, além dos instrumentos destruidores, como o revólver, a navalha e outros.

Em 1874, o deputado Manoel Pereira de Souza Arouca afirmava que os imigrantes que viriam para o Brasil seriam a parcela excluída

das demais nações. Afirmava ainda que a escolha deveria ser realizada minuciosamente. Arouca acreditava na teoria de que cada povo e cada raça possuem uma aptidão natural.

Se é italiano, aí temos o comércio de folha-de-flandres; se é francês, aí temos mais um joalheiro; se é português, aí temos um armazém de cebolas, paios e presuntos (risadas); se é alemão, temos logo 4,6,8 vacas para a manteiga (continuam as risadas), temos logo uma padaria para se misturar o trigo com o milho. (AZEVEDO, 2004, p. 109)

Outra teoria em voga era a de que o estrangeiro não tinha interesse em trabalhar na lavoura, por ser um serviço braçal onde era necessário superar a “rotina de fogo, enxada e machado”. Ainda por cima o estrangeiro não iria se submeter a isso em troca de um mísero salário. Para Arouca os nacionais eram os únicos que seriam capazes de suprir as necessidades dos fazendeiros, uma vez que já estavam moldados aos trabalhos agrícolas. Para fundamentar suas teorias propõe algumas leis que obriguem, de certa forma, os nacionais a aceitarem o trabalho. Outras propostas foram levantadas, porém, sem grande êxito.

Dentre as várias críticas feitas por Arouca é perceptível a insatisfação pelos estrangeiros. Afirma várias vezes, em seus discursos, que os estrangeiros não suportam trabalhos árduos, afirmava ainda que estes trabalham apenas quatro dias por semana e que ainda assim descansam em boa parte do dia<sup>3</sup>.

Apesar dos exageros de Arouca é certo que os proprietários de terras viam o descanso de seus empregados como vadiagem. O proprietário apesar de ter tal visão e deter o poder sofria com algumas atitudes feitas pelos seus empregados, e em grande parte nada podia fazer para reverter esta situação. Os trabalhadores tinham e praticavam formas de resistência à situação em que viviam. Uma das resistências girava em torno do tempo de serviço imposto, que era abusivo. Na verdade a aptidão, que era tão citada pelos deputados que defendiam o trabalhador nacional, era sonhada e vista pelos proprietários, que com segundas intenções, declaravam haver aqueles que tinham aptidão ao trabalho na lavoura. A aptidão do trabalhador nacional assumia o sentido preciso da aceitação pacífica por trabalhos excedentes, tempo não remunerado e más condições de sobrevivência. O que era visto pelo grupo dominante como aptidão, era o oposto para os trabalhadores que a viam como a servidão.

Os proprietários planejavam gerar em cada trabalhador nacional o “amor pelo trabalho”, a “moral” para assim ter uma “nação de bons

cidadãos". Na realidade o verdadeiro sentimento seria o de cidadãos úteis à sociedade e passivos com relação a supostos motins e reivindicações. Todas estas declarações, sugestões e invenções serviam para embasar as teorias de Arouca e alguns fazendeiros: o trabalhador nacional é a melhor opção.

As intrigas entre os deputados imigrantistas e aqueles favoráveis à incorporação do nacional livre, culminavam à medida que as propostas iam ganhando força e dividindo idéias.

Por volta de 1885, o imigrantismo já se saía vitorioso quanto à escolha do trabalhador. Até então ficara decidido que o trabalhador estrangeiro deveria ser branco, pois assim sendo haveria uma despoluição do país e conseqüentemente uma melhoria<sup>4</sup>.

## **OS PRIMEIROS IMIGRANTES**

Como salientado, na primeira fase de tentativas de introdução de imigrantes (inicialmente alemães), o sistema de produção adotado foi o de parceria. Neste sistema o lucro seria dividido com o colono. Este que já começava a trabalhar endividado (passagens e sustento nos primeiros tempos) acabava por não ver o dinheiro, pois no salário eram descontadas suas dívidas. Já o fazendeiro não obtinha muita renda pelo fato de seu empregado estar desestimulado com relação ao serviço e principalmente ao pagamento e com isso não render no trabalho. Insatisfeitos tanto empregado quanto empregador exigem das autoridades governamentais uma solução.

Na segunda fase a demanda por imigrantes aumenta e as dívidas iniciais passam a ser pagas pelo governo. Outra proposta foram os auxílios governamentais feitos para os proprietários, que estimulados passaram a se interessar mais pelo emprego do trabalho imigrante.

Substituído o sistema de Parceria pelo salário acrescido do pagamento da colheita por alqueire, será em torno dos contratos de locação de serviços que passarão a centrar-se os conflitos.

Do ponto de vista do imigrante era satisfatório receber um salário fixo anualmente, acrescido de uma porcentagem por alqueire de café colhido. Outro benefício visto era a permissão do uso das terras intercafeeiras onde eram plantados gêneros alimentícios de subsistência.

Em 02 de julho de 1886 foi fundada a Sociedade Promotora de Imigração, que era realizada de forma a trazer uma unidade familiar. As

mulheres e os menores forneciam considerável soma de trabalho complementar e ainda garantiam o abastecimento de braços durante a colheita. Outro fator importante é que ao escolher os imigrantes a promotoria limitava-se a parentes e amigos dos colonos já aqui estabelecidos.

Petrone (1982) pontua que a partir de 1880 houve um crescimento da corrente migratória. Tal fato deve-se principalmente aqueles que se dirigiam as grandes propriedades cafeeiras.

## **OS IMIGRANTES JAPONESES**

Por volta de quinze anos houve tentativas de emigração japonesa para o Brasil. Essas primeiras tentativas fracassaram vindo em 1908 os primeiros imigrantes japoneses para o Brasil. Um dos impasses a concretização da imigração japonesa eram as notícias sobre a situação deplorável dos imigrantes europeus já aqui estabelecidos trabalhando nas fazendas de café.

Introduzida em 1908 a primeira leva de japoneses o governo do estado de São Paulo passou a subvencionar parte dos transportes dos imigrantes. Os imigrantes vindos deveriam fazer parte de uma família de pelo menos três membros de 15 a 50 anos de idade. A escolha continuava sendo por famílias e não pessoas isoladas.

A imigração japonesa teve seu auge no Brasil quando, em 1923, tanto os Estados Unidos da América quanto o Peru cessaram totalmente a atividade. O Brasil passou a ser, portanto, praticamente, o único país onde o imigrante japonês era recebido.

Segundo Vieira (1973), havia algumas empresas japonesas que controlavam a vinda dos japoneses e seu estabelecimento no Brasil. A partir de 1917 surgiu a Kaigai Kogyo Kabushiki Kaisha (KKKK). Tratava-se de uma Companhia Ultramarina de Empreendimentos. Ela possuía seções de emigração, agricultura e comércio. Também fundava nas colônias várias cooperativas. Outra empresa era a BRATAC (sociedade colonizadora do Brasil), que era uma empresa de economia mista, com capital das províncias japonesas e de particulares. Sua tarefa era recrutar e encaminhar os emigrantes de colonização agrícola, organizando-os como colonos proprietários em núcleos planejados.

Segundo Vieira (1973), os japoneses aqui instalados partiam para as fazendas de café primeiramente. Os que se sentiam insatisfeitos tentavam as fazendas de algodão e até mesmo outros tipos de emprego. Uma forma muito utilizada após algumas ondas de insatisfa-

ções nos cafezais foi o trabalho nas ferrovias. Um exemplo de força do trabalho nipônica no Brasil é a expansão que se deu no estado de São Paulo. As ferrovias construídas contribuíram muito para o melhor acesso a outras cidades, mais eficiência no transporte do café e até mesmo no transporte do imigrante.

A cidade de Pereira Barreto, situada no estado de São Paulo, foi colônia japonesa no período imigrantista. A cidade erguida por nipônicos foi alvo da cultura do imigrante, que por muito tempo foi amedrontado e evitado. As culturas e tradições atravessaram as barreiras, e o Brasil, com sua terra de contrastes, se viu mais uma vez como receptor de outros povos em busca de riquezas.

O imigrante traz consigo algo que contribuí para a nova formação da classe trabalhadora do Brasil. Traz a cultura e tradição desde o modo de falar à forma de manusear os instrumentos de trabalho. As novidades vão surgindo de acordo com a variedade de raças que por aqui chegavam. Não só os empregados como também os patrões passam a sentir a diferença do novo modelo de trabalhador. O imigrante veio com ideais e valores um tanto diferenciado dos já existentes no país, esse era apenas mais um dos olhares e perspectivas que estava nascendo.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Houve um período de discussões e acertos muito grande entre o fim da escravidão e o início da imigração. Os contratemplos, em sua maioria, deram-se devido o medo pelo diferente, o risco econômico, as vantagens oferecidas pelo poder de manipulação dos trabalhadores escravos, os mitos criados em torno do estrangeiro, dentre outras várias problemáticas.

Assim como em qualquer outro país mudanças quase sempre atraem o medo e a insegurança. Apesar de estarem cientes de que o fim do trabalho escravo estava próximo, alguns ainda preferiam arriscar a continuar ao invés de arriscar no imigrante.

A imigração veio, assim como já era prevista, e vários problemas continuaram sem solução. Esta é mais uma das problemáticas que faz parte do novo período histórico. Cabe agora novas pesquisas em torno destes problemas.

Um dos pontos a serem analisados é a imigração nipônica que muito foi utilizada pelos fazendeiros em meio a cultura cafeeira e nas



construções ferroviárias. Mais especificamente na cidade de Pereira Barreto. Assim, este texto trouxe apontamentos de uma pesquisa que vem sendo desenvolvida com base nos trabalhos realizados em sala e em Pereira Barreto, que é a cidade que temos como objeto de pesquisa.

## NOTAS

<sup>1</sup> Este texto é parte da pesquisa de iniciação científica do curso de História da UFMS, intitulada: o imigrante japonês frente o desenvolvimento urbano e cultural na cidade de Pereira Barreto.

<sup>2</sup> Acadêmica do 3º ano do curso de História da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, campus de Três Lagoas.

<sup>3</sup> Consultar em ALPSP, 1874.

<sup>4</sup> Para alguns políticos o que o país precisava era uma substituição do negro pelo branco não só no trabalho. Com o acúmulo de brancos no país haveria uma certa diminuição de negros, o que para eles se tratava de uma limpeza, uma renovação de raças. Tal substituição mais tarde culminaria no branqueamento do Brasil, o que para os políticos que eram a favor da imigração seria a melhor escolha e atitude para um maior beneficiamento na qualidade de vida da elite.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AZEVEDO, Célia Maria Martinho de. **Onda Negra, Medo Branco** - O negro no imaginário das elites do século XIX. 2ª ed. São Paulo: Ed. Anna Blume, 2004.

BEIGUELMAN, Paula. **A crise do escravismo e a grande imigração**. 3ª ed. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1985. (coleção Tudo é História).

CHALOUB, Sidney. **Visões da Liberdade** - uma história das últimas décadas da escravidão na corte. 2ª ed. São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 1999.

COSTA, Emília Viotti da. **Da Senzala à Colônia**. 2ª ed. São Paulo: Ed. Livraria Editora Ciências Humanas LTDA, 1982.



# **A OCUPAÇÃO DO TERRITÓRIO SUL DE MATO GROSSO<sup>1</sup>**

*José Miguel Garnica Junior<sup>2</sup>*

## **INTRODUÇÃO**

O presente artigo propõe discutir as formas de ocupação da terra no extremo sul de Mato Grosso. Através de uma discussão bibliográfica tentamos mostrar algumas peculiaridades da ocupação da região, seria muito difícil pra não dizer impossível pensar aquela vasta região sem analisar o papel da companhia Matte Larangeira, bem como posteriormente o governo Vargas e sua tentativa de reorganização dos espaços brasileiros. O artigo aqui realizado fora fruto de “passos” iniciais da iniciação científica, por isso não se propõe a mostrar grandes novidades e sim um pequeno balanço historiográfico do tema.

## **O EXTREMO SUL DE MATO GROSSO E A COMPANHIA MATTE LARANGEIRA**

A ocupação das terras no extremo sul de Mato Grosso desde seu inicio se deu através de latifúndios sendo para criação de gado

algodão ou cana de açúcar. Em 1882 isso viria a “mudar” devido ao arrendamento da região pela companhia Matte Larangeira. “A região sul de Mato Grosso compreendida entre o rio Paraná, Paraguai e o rio Pardo foi, durante cerca de meio século, entre 1890-1940, palco da ação da Cia Matte Larangeira arrendatária dos terrenos devolutos e dos ervais nativos ali existentes” (ARRUDA, 1997, p.17). Então podemos perceber que no período compreendido entre 1890-1940, a região sul de Mato Grosso teve o ciclo da erva mate. Ele tem início com o decreto nº 8.799, do Governo Imperial, datado em 9 de dezembro de 1882, ao qual legaliza a concessão da exploração da erva-mate em terras devolutas na província de Mato Grosso a Thomaz Larangeira.

De acordo com Bianchini “a ocupação das terras do cone sul de Mato Grosso tem o cunho pioneiro de Thomaz Larangeira que, no pós-guerra (guerra do Paraguai), como fornecedor de viveres acompanhando a comissão mista de limites Brasil-Paraguai, interessou-se pelo que viu; extensos ervais” (2000 p.26). A figura de Thomaz Larangeira e sua companhia devem ser entendidas como um “período econômico” pelo qual o sul de Mato Grosso passou. A exploração dos ervais caracteriza um novo período de ocupação das terras. Agora não mais devolutas ou ocupadas por fazendas de gado ou algodão, mas sim concedidas a arrendamento para o cultivo da erva-mate. Bianchini, ainda procura demonstrar em seu livro *A Mate Larangeira e a Ocupação da Terra do sul de Mato Grosso*, que a peculiaridade segunda ela existente foi que a terra fora arrendada e não vendida ou cedida gratuitamente, Arruda também nos mostra essa peculiaridade. “Uma das características dessa atividade, o arrendamento de terras devolutas, fez com que até o início da década de 40 uma grande extensão de terras permanecesse inacessível à apropriação como propriedade individual e “vazias” de elementos estranhos a companhia”(1997. p.17).

Isso causou um problema para região, pois todas as pessoas que fossem estranhas à companhia eram tidas como inimigos da mesma ou possíveis concorrentes, uma vez decretado os arrendamentos a Companhia tinha total “liberdade” para decidir o que fazer com essas pessoas ditas estranhas, podemos observar que em sua maioria essas pessoas eram migrantes espontâneos<sup>3</sup> que viram algum atrativo na região que lhe fizeram tentar a sorte, mas o que os esperavam era um lugar marcado pelo domínio de um só senhor a Companhia Matte Larangeira, em sua maioria esses migrantes eram gaúchos e causaram grandes problemas à companhia questionando seus arrendamentos.

Pela época do começo do ciclo, esta região era constituída em sua maioria de terras devolutas além de

ser praticamente despovoada. Este fato determinou que para explorar a erva-mate, fosse necessária a concessão legal do governo surgindo assim, sucessivos contratos de arrendamentos que criaram posteriormente vários conflitos entre os que detinham o arrendamento e aqueles que queriam comprar terras do estado. (SEREJO, 1986, p.212).

Mas temos que ter a noção que apesar de tomar Thomas Larangeira ser o primeiro concessionário legal das terras ao sul de Mato Grosso, ele não era o único a explorar os ervais daquela região, vários habitantes locais já vinham realizando o cultivo da erva-mate, que tinha como característica ser nativo da região. O próprio decreto de 1882 estabelecia o direito dos moradores que ali vivessem de continuar o cultivo da erva-mate, mas dificilmente isso fora respeitado ou, quando muito, esses habitantes eram incorporados pela Matte Larangeira passando à categoria de trabalhadores da Companhia. Vemos que apenas quem era morador nativo da região fora permitido permanecer na área da concessão da empresa, qualquer outro tipo de pessoa indesejada era tido como um problema para a companhia.

Para muitos a figura de Thomas Larangeira representou muito mais que uma mudança na forma da ocupação das terras, a historiografia classificada como “memorialista” tenta engrandecer os feitos de Larangeira procurando passar uma imagem do mesmo com sendo um grande desbravador de terras desconhecidas e perigosas mostrando seus grandes feitos, não e o objetivo desde trabalho desmistificar sua figura de “herói desbravador”, essa discussão esta sendo feita apenas para mostrar a importância da figura que criou a Companhia Matte Larangeira:

A exploração econômica da erva Matte em sua fase inicial, fase de muitas dúvidas e até de deslocamento, comprovou a coragem de um homem de grande visão, sereno nas decisões, mas estritamente arrojado quando se fala mister uma penetração por lugares desconhecidos, cheios de charcos, cipoal, denso, tucus, infernal bicharame e infundáveis espinheiros: Thomas Larangeira, o herói primeiro, o penetrador sem medo, o homem de “fôlego de sete gatos” e tempera de aço. (SEREJO, 1986, P.33).

Podemos ver nesse trecho a importância que se dera a figura de Larangeira, temos que entender que ser uma das maiores companhias arrendatárias do Brasil fora obra de grande vulto difícil de ser feita. A grandeza da companhia fica evidente quando analisados dados sobre

ela, Gilmar Arruda em seu estudo sobre a companhia salienta: “os ervais tornaram-se então no ‘mundo da Matte’ uma organização com estradas, portos, cidades e locais de trabalho pertencentes à empresa. ela estava presente em todos os recantos permitindo ou não, através da lei dos comitaveiros<sup>4</sup>, a presença de pessoas em seu espaço”(1997,p.47). Outro dado e a quantidade de equipamentos ao qual a companhia utilizava, eram 900 carretas, 180 chatas, 57 mil animais de todo tipo, isso mostra o quanto à companhia dominou a região e levou para lá toda uma estrutura que lhe permitisse ter um controle de suas áreas, com isso surgiram varias cidades, portos e estradas mostrando que a companhia levava um certo desenvolvimento para a região de seu arrendamento.

Portanto segundo Arruda “a Matte já havia criado o seu “estado” no sul de Mato Grosso” (ARRUDA, 1997, p.42), Todo o aparelho montado para manutenção dos domínios da Matte acabara por se tornar algo grandioso que possibilitou a companhia criar um certo estado dentro do próprio estado isto é a companhia formou no sul do mesmo um território próprio.

### **O SENTIDO DE BRASILIDADE: “A MARCHA PARA O OESTE”**

A mudança política resultante da ascensão de Vargas a presidência tornou-se conhecida como “golpe” de 1930, após o golpe, Getulio Vargas comandaria a nação Brasileira por um longo período que se estenderia de 1930 á 1945, período esse que possibilitaria Vargas realizar diversas mudanças na política Brasileira.

Acreditamos que Após a ascensão de Vargas a presidência houve uma significativa “mudança” na sociedade Brasileira, anteriormente tínhamos um quadro político desenhado que favoreceu certos grupos do pais como os cafeicultores de São Paulo e Minas Gerais, com Vargas o novo governo revelou o disposição de centralizar progressivamente em suas mãos tanto decisões econômicas financeiras como as de natureza política, mostrando-se inovador e se assim podemos dizer Vargas inaugura uma nova era no política Brasileira.

Nesse período, o mundo estava em constante mudança fazendo com que o Brasil necessita-se de adequar-se às novas regras mundiais então a figura de Vargas pode ser entendida como um homem de seu tempo, que devido a toda uma conjuntura mundial conseguiu assumir o poder e realizar as adequações por qual o Brasil necessitava para inserir-se na nova ordem mundial.

Segundo esse ideal político “inovador” novas políticas foram sendo empreendidas pelo novo governo e o ideal “Marcha Para O Oeste” fora um delas. Para entendê-la recorremos a um pronunciamento de Vargas que foi proferido no palácio do Catete então sede do Governo. Esse discurso ficou conhecido como “discurso da meia noite” pois fora proferido nesse horário no dia 31 de dezembro de 1937. Oliveira nos mostra como o governo utilizava-se dos discursos para imprimir o nacionalismo na população. Em um de seus artigos ela afirma:

Nesse sentido os discursos de Vargas tinham entre outros, o objetivo de despertar no povo Brasileiro o sentimento de nacionalidade, através da campanha Marcha Para O Oeste, iniciada em 1938, Vargas utilizando-se da imaginação política criou o mito da construção da nação fundamentada na colaboração das classes (OLIVEIRA, 1997, p.9)

Então podemos perceber que Vargas fez dos seus discursos uma espécie de “chamada” a nação brasileira para participar da “construção” do Brasil, como fica evidente no texto proferido no discurso da meia noite:

O verdadeiro sentido da brasilidade é a Marcha Para O Oeste. No século XVII, de lá jorrou a caudal de ouro que trasbordou na Europa e fez da América o continente das cobiças e tentativas venturosos. E lá teremos de ir buscar. Dos vales férteis e vastos. O produto das culturas variadas e fartas. Das entranhas da terra, o metal com que forjar os instrumentos de nossa defesa e do nosso progresso industrial (Getulio Vargas)

Com o ideal “Marcha para O Oeste”, Vargas queria empreender uma política de ocupação dos espaços do território brasileiro que naquela época eram considerados “vazios demográficos” e deveriam ser ocupados. O início da “Marcha Para O Oeste” ocorre no período do Governo Vargas conhecido como Estado Novo, onde ele instala uma “ditadura” no Brasil e centraliza ainda mais o poder em suas mãos.

Cabe ressaltar, ainda, que a instalação do Estado Novo, em 1937, deu-se num contexto de tensões. Em nível externo, o mundo estava prestes à segunda Guerra Mundial; em nível interno, aumentavam as tensões sociais nas cidades. A multidão circulando ao longo das ruas expunha os diferentes tipos citadinos: proprietários, artesões, profissionais

liberais, mendigos, prostitutas e loucos. A desorganização expressa nos diferentes personagens. Convivendo num mesmo espaço passou a representar uma ameaça aos detentores de bens, que insistiam na aplicação de métodos capazes de diminuir o perigo de que essa multidão podia ser portadora (OLIVEIRA, 1997, p.9)

Oliveira ressalta que durante o Estado Novo, algumas regiões ou cidades do Brasil estavam passando por uma “tensão social” que preocupava as autoridades nacionais, com o advento do Estado Novo podemos considerar que a “Marcha Para O Oeste”. Foi um mecanismo para aliviar essas tensões.

Portanto, a tentativa de colonização desses “vazios demográficos” fora idealizado por vários motivos como o de proteger essas áreas do imperialismo dos países desenvolvidos que em uma teoria conhecida como “espaço vital” propunha a ocupação dessas áreas.

Em 1937, em Genebra, no Plenário da sociedade das nações e embaixador Japonês Barão Shudo, levantou a tese de que as regiões inexploradas de vários países deveriam ser cedidas as nações mais ricas e populosas, como o Japão naturalmente. Nesse caso o Brasil central considerado desértico era uma preocupação constante do governo brasileiro.

Esse princípio de ameaça estrangeira fora de extrema importância para a idealização da “Marcha Para O Oeste”. O governo ficou com receio de que países como o Japão e Alemanha, após a segunda Guerra Mundial tentassem ocupar partes do território Brasileiro. De acordo com Itamar de Souza outros motivos também foram de extrema importância para essa política Varguista:

A substituição da imigração estrangeira pela nacional, a fixação em terras mais férteis dos excedentes populacionais do nordeste e o descongestionamento dos grandes centros urbanos, onde se concentrava uma massa de desempregados, foram em síntese às razões que levaram a vagas a incentivar as Marchas Para O Oeste (ITAMAR, 1980, p. 62)

Portanto vemos que a pressão demográfica dos grandes centros urbanos e sua massa de desempregado contribuiu para o governo Vargas criar a política “Marcha Para O Oeste” e podemos perceber que os migrantes de regiões não industrializadas eram orientados a migrarem para regiões de frentes pioneiras.



Como vimos diversos foram os motivos que influenciaram o governo de Getúlio Vargas a Criar a “Marcha Para O Oeste”, de acordo com Lenharo:

Alem das Justificativas administrativas a ‘Marcha’ Possuía um, contudo mítico, recurso utilizado pelo Estado Novo para incentivar a construção da ‘Marcha’ atina a imagem da nação em movimento à procura de si mesma, de sua integração e acabamento. O movimento é de conquista, de expansão; visa estimular a sensação de participação de todos na política na qual, por sinal os canais convencionais de participação coletiva se encontram vedados (LENHARO apud ARRUDA, 1997, p. 18)

Lenharo tece considerações acerca da “Marcha”, dizendo que a mesma tinha um caráter mítico e que teria o papel da nação construída pela participação de todos. Com esse discurso se podemos dizer da busca do eldorado como um “novo” descobrimento do Brasil, Vargas aguça o sentimento nacionalista da população brasileira que em seu governo fora extremamente apoiado e ampliado.

### **“A MARCHA PARA O OESTE” E O EXTREMO SUL DO ESTADO**

Uma das justificativas dessa política era ocupar os espaços considerados “vazios”, do território Brasileiro que se convencionou chamar de “vazios demográficos” que deveriam ser colonizados. Entretanto surge uma questão, Essas áreas eram ou não vazios demográficos. Para tentar responder essa questão recorreremos há um grande historiador estudioso das políticas Varguistas Alcir Lenharo, que tanto contribuiu para melhor entender este tema.

Nosso objetivo de estudo é o Mato Grosso, em específico o extremo sul do mesmo, quando a política “Marcha Para O Oeste” fora implantada essa região também fora considerada um “vazio demográfico”, mas Lenharo (1986), diz que essas áreas não eram tão vazias quanto se diziam, observa-se que em muitas regiões onde a política foi implantada já existia um complexo quadro de ocupação no espaço objeto o extremo sul de Mato Grosso, onde diversos empreendimentos foram realizados pela política Getulista. Segundo Lenharo existia varias usinas de açúcar, grandes fazendas de gado, também varias cidades surgidas à beira da estrada de ferro Noroeste do Brasil que teve inicio em 1908, isso atesta um complexo quadro de ocupação.

Para Arruda a idéia de regiões “vazias” era para esconder complexas relações de poder: “assim como a ‘Marcha Para O Oeste’, teve um significado de deslocamento da ação política, a imagem do ‘sertão vazio’ procura também esconder aquelas complexas relações de poder” (1997, p. 129).

Quando Arruda refere-se a complexas relações de poder ele está falando das relações de trabalho existentes entre os habitantes locais e a companhia Matte Larangeira, isto vem de encontro com os estudos de Lenharo segundo o qual aquelas regiões não eram tão “vazias” quanto se diziam, todos esses empreendimentos citados anteriormente estavam ligados a grandes propriedades monocultoras, por isso perguntamos até que ponto os latifúndios monocultores atestavam a maciça presença do estado, já a construção da NOB, bem como as cidades surgidas a beira de estrada de ferro mostram um início de uma ação oficial para adentrar aquelas regiões, e fazer uma ligação da mesma com o resto do país. Entendemos que em certa medida essas regiões foram consideradas “vazias” devido a uma peculiaridade do espaço do sul de Mato Grosso que eram vastíssimas extensões de terras quase sem habitantes. Arruda (1997), nos diz: que não era fácil passar a idéia daquela região como “vazia” pois viajantes relatavam que andavam léguas e nada avistavam apenas a vegetação local nem sequer uma casa ou um viajante.

Estamos agora com uma outra questão, se essas regiões não eram tão vazias quando se diziam, como colonizar algo já habitado, como o Estado Novo na figura de Vargas se propunha, sendo que complexas relações ali já existiam. Então, consideramos que o Estado Novo na realidade procurou realizar uma “redistribuição das terras”, pois desocupou espaços até então “ocupados” e procurou “reocupá-los” incentivando a pequena propriedade e a agricultura familiar. Falaremos mais adiante dessa proposta, o que nos interessa é o fato de a “Marcha Para O Oeste” não ter respeitado algo já existente, isso não se refere apenas há empreendimentos locais mais também com respeito há habitantes locais os indígenas que ali viviam, que não foram considerados quando da ação da marcha, no extremo sul do estado Abreu (2003).

Como podemos perceber o governo de Getúlio Vargas e sua Política não consideraram ou fecharam os olhos para toda uma conjuntura local existente. Entretanto surge o “problema” entre o estado e a companhia Matte Larangeira, a empresa divergiu do governo por essa desconsideração do espaço já ocupado por ela na região sul de Mato Grosso.

## A COMPANHIA MATTE LARANGEIRA E O ESTADO NOVO

A companhia Matte Larangeira como já nos referimos no presente trabalho mantinha a extremo sul do estado, vastíssimas extensões de terras arrendadas pelo Estado, com o início do governo Vargas isso viria a mudar.

Desde o início de seu arrendamento que aconteceu no Império Brasileiro, mais precisamente em 1882, a companhia conseguira manter seus domínios através da figura empreendedora de Thomaz Larangeira e sua forte influência política, a companhia conseguira durante certo tempo um grande apoio político que com o passar do tempo foi se “perdendo”, já no primeiro quartel do século XX, seus arrendamentos eram questionados tanto por pessoas comuns como pelo poder público, isto em parte advinha da grande migração gaúcha para o local favorecendo ainda mais os questionamentos acerca dos arrendamentos.

A idéia do parcelamento dos ervais continuou circulando entre os opositores da empresa. Moura Carneiro, espécie de procurador dos moradores da região, defendia em 1931 a divisão da área ervateira” porque o que há de extraordinário no sul de Mato Grosso, é que ali não a terras para o povo. Isso significa que e impraticável o povoamento do sul daquele estado.(ARRUDA,1997, p. 54)

Na região onde encontra-se os arrendamentos da companhia existia uma lei imposta que nenhuma pessoa estranha a mesma poderia permanecer no local das terras. Com o início do governo Vargas os arrendamentos foram ainda mais questionados, apontemos de início uma questão central, a companhia era uma empresa transnacional isto é Brasil, Argentina e Paraguai faziam parte da empresa o que segundo Vargas ameaçaria a soberania nacional, visto que a região de atuação da mesma era uma área fronteira, fato que estaria incomodando o poder público.

Com o início do Estado Novo foi proclamada a constituição de 1937, conhecida como “Polaca” por ter sido inspirada na constituição autoritária da Polônia. O fato é que a constituição continha elementos que limitava os arrendamentos ou concessão de terras ao longo da fronteiras do país.

A constituição ditatorial de 1937 estabelecia que numa faixa de 150 km ao longo das fronteiras do país, nenhuma concessão de terras ou vias de comunicação

seria efetuada sem a anuência do conselho de segurança nacional e as empresas ali situadas deveriam demonstrar o predomínio de capital e trabalhadores nacionais. (QUEIROZ, 2003 p.32)

Como podemos ver na fala de Queiroz, a constituição ditatorial de 1937 limitou a atuação de empresas que atuavam ao longo de faixas fronteiriças, isso é claro afetou diretamente a companhia Matte Larangeira, pois seus arrendamentos estavam situados em faixas fronteiriças e como já salientado ela era uma empresa transnacional, e quando a constituição delimita o predomínio de trabalhadores nacionais a Companhia também ficou ameaçada, pois os trabalhadores em sua maioria eram paraguaios. Esta questão da constituição federal que limitava, se não dizer tentava “acabar” com a companhia, somando as crescentes contestações do povo local causaram um grande problema à companhia Matte Larangeira.

A constituição do Estado Novo vinha em grande parte atender o ideal “Marcha Para O Oeste”, procurando viabilizar a mesma. Arruda faz comentários sobre a política: “O advento do Estado Novo e a proclamação da ‘Marcha Para O Oeste’ colocaram para companhia, a necessidade de articular um discurso que pudesse dar conta da política de colonização oficial e ao mesmo tempo preservar sua própria organização”.(1997, p.23).

Com isso a companhia Matte Larangeira tinha que articular um discurso nacionalista que procurava tentar esconder sua transnacionalidade, isto é o predomínio de capitais estrangeiros, também com isso buscava ocultar o predomínio de mão de obra estrangeira bem como desviar a atenção da quantidade de terras arrendadas, esse discurso da companhia fora divulgado em jornais de grande circulação nacional procurando se dizer o braço da “Marcha Para O Oeste” a extensão da política de Vargas, uma frente nacional da fronteira do extremo sul de Mato Grosso. Arruda (1997), Ainda ressalta que: a companhia Matte Larangeira era o oposto do ideal “Marcha Para O Oeste”, enquanto a “Marcha” buscava a fixação de trabalhadores em pequena propriedade buscando a nacionalização das terras brasileiras, incentivando a agricultura familiar, a companhia era de capital estrangeiro, então era de extrema importância esse discurso, pois o que estava em “jogo” era a continuação dos arrendamentos e os destinos da companhia.

Arruda ainda ilustra um dos discursos da companhia na sua tentativa de convencer a opinião pública: “A civilização do sertão no discurso da Matte, tornou-se obra exclusivamente sua. Sem sua pre-

sença teria permanecido no isolamento pelo menos até a construção da noroeste do Brasil. A Matte teria redimido o sertão”. (1997 p.26)

O progresso da região criado pela companhia fora bastante explorado nos discursos, tais como; a construção de cidades, portos e estradas e toda uma rede de relações fora exaltadas nos discursos da companhia, sempre procurando desarticular os projetos da “Marcha Para O Oeste” para essa região.

Contudo todo discurso articulado pela companhia não surtira muito efeito nas esferas do poder público, que não mais teria intenção de renovar seus arrendamentos.

No âmbito dessa estratégia destaca-se as medidas relativas a companhia Matte Larangeira, em 1941, atendendo as recomendações da comissão da faixa de fronteiras o conselho nacional de segurança nacional, Vargas negou a autorização para que se renovasse o contrato de arrendamento dos ervais; era também recomendado que se estabelecesse um regime de “livre exploração dos ervais” e que as terras até então sob o controle da empresa fossem utilizadas pelo governo para um “colonização racional”, devendo ainda serem oficializados os povoados criados pela companhia no interior de seus domínios (GULIAN apud QUEIROZ, 2003, p. 33)

Com o Estado Novo inicia-se o fim dos arrendamentos feitos pela companhia Matte Larangeira, e pouco adiantou todo um discurso propagado nos meios de comunicação da época: “no confronto dos anos 40, entre as duas propostas de organização do espaço ervateiro, a Matte acabou perdendo os seus arrendamentos, mesmo tendo articulado para se tornar a linha avançada da Marcha Para Oeste”(ARRUDA, 1997, p.128). A não renovação dos arrendamentos também ocorre em um período ao qual a companhia enfrentava uma grande crise em parte provocada pela produção erval da Argentina que estava oferecendo melhores preços.

Como apontou Queiroz o governo Brasileiro retomou a autoridade no local dos arrendamentos, não que tivessem um dia perdido, mas sua influencia tinha diminuído em grande parte. Portanto, o governo federal deu início ao processo da política de colonização dirigida, por meio de colônias agrícolas nacionais (decreto-lei 3059 de 14 de fevereiro de 1941), que promovida pelo governo federal com a colaboração dos governos estaduais e municipais com intermédio do ministério da agricultura, tinha como objetivos receber e fixar como proprietários ru-

rais cidadãos brasileiros pobres desde que tivessem aptidão para o trabalho rural, como parte desse projeto estava a “Colônia Agrícola Nacional de Dourados” (CAND),

Em 1943, o então presidente Getulio Vargas através do decreto lei nº 5941 de 28 de outubro criou a CAND (Colônia Agrícola Nacional de Dourados) na região supracitada e distribuiu 6.500 lotes de terras de 20 a 50 hectares aos trabalhadores rurais comprovadamente pobres vindos de vários estados do país sendo a maioria da região nordeste (OLIVEIRA, 1997, p.17)

A CAND fora então criada dentro do território federal de Ponta Porá, sua criação significa a ação da política “Marcha Para O Oeste” no estado, buscando promover o assentamento de pessoas pobres nas condições já referidas.

A colonização do sul de Mato Grosso através da criação da CAND deve ser considerada como um desdobramento dessa política, pois para ela foram encaminhados colonos de vários estados do país com a promessa de fixar o homem no campo via pequena propriedade. Todavia empiricamente podemos constatar que, na prática, isso não ocorreu tendo em vista que a região delimitada caracteriza-se hoje pela presença de grandes empresas de agropecuária e de agroindústrias que utilizam uma alta tecnologia agrícola.(OLIVEIRA, 1997, p. 25)

Podemos perceber em sua fala que não ocorreu uma sensível mudança no espaço local onde fora implantado a CAND, isso é muito revelador para nós, pois podemos pressupor que a nação idealizada por Vargas não fora concretizada, visto o não sucesso da colônia devido a motivos diversos que não serão analisados.

Não seria Vargas que resolveria toda uma questão que vinha de longa data na história do Brasil, ele apenas se pos a disposição da nação pra tentar resolver os problemas da ocupação territorial do Brasil sem sucesso.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

A ocupação de terras do extremo sul de Mato Grosso teve suas peculiaridades uma delas fora à concessão das terras feitas à companhia Matte Larangeira, e com o início do Governo Vargas esses arrendamentos foram sendo questionados e por fim não foram renovados,

peculiaridades essas que procuramos demonstrar no presente trabalho, buscando através de uma revisão bibliográfica um melhor entendimento do tema.

## NOTAS

<sup>1</sup> Artigo realizado como parte das leituras efetuadas no projeto de iniciação científica PIBIC/UFMS, sob orientação da Profa. Norma Marinovic Doro.

<sup>2</sup> Acadêmico do 3º ano do curso de História da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Campus de Três Lagoas.

<sup>3</sup> Para um melhor entendimento do tema ver: Itamar (1980)

<sup>4</sup> Grupos armados que trabalhavam para companhia em especial para recuperar trabalhadores “fujões”.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARRUDA, Gilmar. **Frutos da Terra: os Trabalhadores da Matte Larangeira**. Londrina: UEL, 1997.

ABREU, Silvana de. Ocupação, Racionalização e consolidação do centro-oeste brasileiro. In MARIN, Jerri Roberto, VASCONCELOS, Cláudio Alves de. (Org), **História Região e Identidades**. Campo Grande: UFMS, 2003.

BIANCHINI, Odaleia da Conceição Deniz. **A companhia Matte Larangeira e a ocupação da Terra no sul de Mato Grosso**. Campo Grande: UFMS, 2000.

ITAMAR, Souza de. **Migrações Internas no Brasil**. Petrópolis: vozes, 1980

LENHARO, Alcir Colonização e Trabalho do Brasil. 2.ed, Campinas: Unicamp, 1986

OLIVEIRA, Benicia Couto. A Colonização do Estado Novo em Mato Grosso, 1937-1945: Discurso e História, In. **Fronteiras: Revista de História**. Universidade Federal de Mato Grosso do Sul. Nº 01, vol. 02. Campo Grande, 1997.

QUEIROZ, Paulo Roberto Cimo. Temores e esperanças: o antigo sul de Mato Grosso e o estado nacional brasileiro. In MARIN, Jerri Roberto, VASCONCELOS, Cláudio Alves de. (Org), **História Região e Identidades**. Campo Grande: UFMS, 2003.

SEREJO, H et alii. **O Ciclo da Erva Matte em Mato Grosso do Sul**. Campo Grande: IEL, FIEMS, 1986.







**PARTE 3**

A LUTA PELA TERRA  
E PARA NELA PERMANECER:  
ENTRE PRÁTICAS E REPRESENTAÇÕES



# **PRÁTICAS E REPRESENTAÇÕES SOCIAIS DO MOVIMENTO SEM TERRA: CONSIDERAÇÕES DE PESQUISA<sup>1</sup>**

*Maria Celma Borges<sup>2</sup>*

## **APRESENTAÇÃO**

Para uma reflexão da luta dos camponeses no Pontal do Paranapanema, no estado de São Paulo, busquei a análise das práticas e representações sociais construídas pelos sujeitos em meio ao processo de lutas entre os anos de 1990 e 2003. Ao escrever a história do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST) nesta região, a partir, principalmente de suas primeiras experiências, expressas nos relatos dos assentados, militantes e dirigentes, textualmente produzi também uma representação sob minha ótica. Isto não eliminou a necessidade do diálogo constante com as evidências, desnudando uma produção que não esteve isenta de valores, como se pudesse ser apresentada independente das representações que carregou, do foco que priorizou. Assim, cabe assinalar neste momento que

se o olhar se deslocasse para outros pontos que não os enunciados, a interpretação poderia ser outra.

Para a fundamentação teórica do trabalho tomei como referência a história social do trabalho e a teoria das representações sociais. Não se objetivou no doutorado o uso de conceitos anteriores a própria análise dos documentos, já que foram emergindo em vista do diálogo estabelecido entre a teoria e as fontes.

## **REPRESENTAÇÕES SOCIAIS NA CONSTRUÇÃO DA PESQUISA**

Se possível fosse desvencilhar-me dos sentimentos e dos valores que norteiam a minha prática de sujeito e de historiadora, poderia tecer uma análise fria, indiferente às faces que conheci, as histórias que ouvi. Admito, de antemão, que essa postura não foi possível, porque negadora, no meu entender, das potencialidades da construção de uma história das pessoas comuns. Assim, o tema delineado já demonstrou um problema: pensar a produção da história das lutas camponesas na história do tempo presente e pelo enfoque da “história vista de baixo”.

Em vista do envolvimento entre pesquisador/pesquisado coube indagar se essa história, ao ser produzida, e as representações que se originaram de suas interpretações não estariam aprisionadas pela subjetividade do pesquisador ou, como discutiu Jovchelovitch (1998a), por outro lado, pela do sujeito analisado.

Essa autora, discutindo as representações sociais, observou que, longe de se darem numa discussão neutra e asséptica, nasceram e cresceram “sob a égide de interrogações radicais, que repõe contradições e dilemas [...] talvez a principal dessas contradições seja a relação indivíduo-sociedade e como esta relação se constrói”. (JOVCHELOVITCH, 1998a, p.63)

Jovchelovitch apontou os impasses para se pensar a relação entre indivíduo e sociedade, assinalando que, se de um lado há uma compreensão demasiada individualizante, “psicologicista na compreensão da subjetividade”, por outro, muitas vezes a tentativa de introduzir conceitos sociológicos à psicologia social, neste caso, à história, corre o risco do inverso, ou seja, tratar a sociedade e a história como abstração: “Uma sociedade sem sujeitos ou sujeitos sem uma história social são parte de problemas que todos nós conhecemos muito bem – e recuperar essa conexão é uma das tarefas cruciais

que temos pela frente” (JOVCHELOVITCH, 1998a, p.63). Conforme essa autora:

Representações são construções sempre ligadas a um lugar a partir do qual sujeitos representam, estando portanto, intimamente determinadas por identidades, interesses e lugares sociais. Nessa medida, elas representam uma forma particular de construção do objeto e estão constantemente em relação com outras representações que representam outros sujeitos e outros lugares sociais. (1998a, p.77)

Seguindo as orientações dessa pesquisadora, não se desejava a apresentação de conceitos fechados para pensar as práticas e representações camponesas, ou abertos de um todo impossibilitando percebê-las, já que importava analisar as histórias e memórias dos camponeses em vista da produção da história em sua urdidura.

Ao propor a discussão das práticas e representações das lutas camponesas no Pontal do Paranapanema foi possível perceber que ambas estavam inter-relacionadas na memória e na história dos sujeitos, por dimensionarem espaços objetivos e subjetivos da luta, em que homens e mulheres atuaram, sentiram. Assim, além de presentes no acampamento e no assentamento, lugares privilegiados da prática, as representações dela oriundas tornaram-se também expressão da luta para a sociedade mais ampla, principalmente quando das marchas, ocupações de prédios públicos, entre outras.

Gomes, Mendonça e Pontes ao discutirem as “representações sociais e a experiência da doença”, partindo de autores como Alves e Rebelo, sinalizaram para o problema da dissociação entre as práticas e as representações. Segundo esses autores,

[...] as representações não são sistemas fechados que determinam as práticas, uma vez que conformam um conjunto aberto e heterogêneo, que é continuamente refeito, ampliado, deslocado e problematizado durante as interações indivíduo-indivíduo e indivíduo e meio.

Observaram ainda que essa separação se relaciona a “[...] outras dicotomias já conhecidas entre ação e estrutura, subjetividade e objetividade, indivíduo e sociedade, corpo e mente” (2002, p.1208). Por essas considerações percebi serem necessários alguns apontamentos referentes ao trabalho de Moscovici e de outros autores que fundamentam a teoria das representações sociais.

Foi na sociologia e na antropologia, conforme Moscovici, que se iniciou a discussão do conceito de “representação social ou coletiva”, com as obras de Durkheim e de Lévi-Bruhl. Em relação a Durkheim observou Moscovici que a sua ênfase recaiu na sobreposição do pensamento social ao individual. Como “representação coletiva” Durkheim compreendia a soma das representações individuais compondo o tecido social, vista como “uma realidade que se impõe a eles”. (GOMES; MENDONÇA e PONTES, 2002, p.1209).

Partindo do conceito de “representação coletiva”, de Durkheim surgia a teoria das “representações sociais” formulada por Serge Moscovici. Porém, mais como um contraponto ao pensamento durkheimiano do que como a sua continuidade. Moscovici apresentava então uma certa repulsa frente ao dualismo imposto por Durkheim para se pensar o mundo individual e o mundo social. Para ele:

Num desses mundos, o da experiência individual, todos os comportamentos e todas as percepções são compreendidos como resultantes de processos íntimos, às vezes de natureza fisiológica. No outro mundo, o dos grupos, o das relações entre pessoas e grupos, tudo é explicado em função de interações, de estruturas, de trocas, de poder, etc. Para facilitar as coisas: somos tentados a incorporar o segundo no primeiro. Esse é o caso, tanto quando afirmamos, com respeito às cognições sociais, por exemplo, que os processos que têm lugar num e noutro são idênticos, como é o caso quando reduzimos o social às relações interpessoais ou intersubjetivas. Outros se encaminham, enquanto isso, a uma redução adversa, negando a especificidade do indivíduo e fazendo do consenso o resultado de uma interação que faça desaparecer as distinções entre os indivíduos. (apud GUARESCHI e JOVCHELOVITCH, 1998, p.12)

São errôneos os dois pontos de vista, observou este autor, pois o conflito entre o individual e o coletivo não é somente do domínio da experiência de cada um, mas é igualmente expressão da realidade fundamental da vida social: “Não existe sujeito sem sistema, nem sistema sem sujeito. O papel das representações partilhadas é o de assegurar que sua coexistência é possível” (apud GUARESCHI e JOVCHELOVITCH, 1998, p.12). Nessa perspectiva de análise, Guareschi e Jovchelovitch salientaram a importância da noção de conflito para se pensar as representações sociais.

As considerações de Arruda foram também reveladoras para a compreensão da teoria de Moscovici, ao apontarem para a sua

dinamicidade ultrapassando a concepção de “representações coletivas”. Assim ao discorrer sobre a teoria de Moscovici, Arruda pontuou:

Moscovici afirma que as tradições existem para serem quebradas, especialmente quando suas idéias ficam ultrapassadas; no caso, o termo ‘coletiva’ assumia um significado de força coercitiva sobre os indivíduos; assim, representações adquiriam caráter, se não transcendental, pelo menos supraindividual, como se cada pessoa carregasse a marca delas impressa em si, mas sem se saber como elas haviam sido concebidas e modeladas. Pairava o mistério sobre a maneira como elas ganhavam vida e como nos faziam funcionar em sociedade (ARRUDA, 1998, p.119)

Reforçou essa autora que a palavra ‘social’ aponta para o fato de que as representações são fruto de um diálogo permanente entre indivíduos e grupos: “elas se adaptam ao fluxo de interações entre os grupos sociais. A função principal das representações é a comunicação e a ação, processos através dos quais elas são geradas”. (1998, p.120)

Por essa perspectiva, Arruda ainda observou que a representação não é uma cópia do real, é a sua tradução, permanecendo então em meio ao “percepto e o conceito”, por apresentar duas faces que estão imersas nas práticas dos sujeitos, – o ícone e o signo –, as quais são indissociáveis. Não se separa a prática de sua representação. E a representação inexistente sem o fazer-se dos sujeitos, daí a compreensão das representações sociais fundamentada nas ações individuais e no meio em que se vive; tal como no modo em que se concebe este meio.

Assemelhando-se a essa leitura, retomo as considerações de Gomes, Mendonça e Pontes, no que se refere à teoria de Moscovici, as quais também contribuíram para a compreensão de que “[...] não há um recorte dado entre o universo exterior e o universo do indivíduo (ou do grupo), chamando a atenção para a inter-relação entre sujeito e não-sujeito, e sujeito e outro sujeito”. (2002, p.1209)

Esses autores observaram que a tentativa de Moscovici foi a de “tratar a influência recíproca da estrutura social e a do sujeito. No entanto, sua ênfase tendeu mais para um lado” (2002, p.1209), ou seja, para a reflexão do sujeito.

Se esta crítica está correta, talvez esteja neste ponto a forte similaridade de minha tese com a teoria das representações sociais,

na medida em que o eixo da abordagem se afigurou não na “estrutura da sociedade” ou, em outras palavras, “na estrutura organizacional do Movimento Sem Terra”, mas na apreensão das práticas e representações oriundas da vivência subjetiva, mas também objetiva dos homens e mulheres assentados, tanto em vista de suas práticas coletivas quanto de seu papel de indivíduos em meio ao Movimento.

Busquei, então, práticas e representações experienciadas no espaço por eles definido como o lugar da vida, a “morada da vida” como diria Heredia (1979), ou a “terra de trabalho” como conceituou o documento da CNBB (1980), entendida como ícone e significado da luta para conquistá-la, para dela não ter que partir. Mas visei compreender também a luta pela terra como prática e representação daqueles que, partindo desta conquista, ousaram reivindicar para si e para os outros, – junto aos outros se tornando nós –, o direito a outros direitos historicamente negados.

Importou pensar os homens e mulheres como camponeses construindo-se e construindo o Movimento Sem Terra por entre práticas e representações que sendo individuais, já que oriundas da subjetividade, não deixaram de ser coletivas trazendo em seu bojo a forte dimensão social. Não se negou, com isso, que os sujeitos pesquisados não estivessem inseridos numa “estrutura social” que todos os dias lhes impunha (e impõe) limites, mas ao mesmo tempo e, contraditoriamente, as práticas desvelavam que, enquanto tais, os limites poderiam ser rompidos. Para o sonho, diziam os relatos, não se pode impor a barreira da “estrutura social”, daí a importância da mística como elemento a fundamentar a esperança: a espera de um tempo que ficou de vir, não o tempo messiânico, e sim o construído cotidianamente, por entre limites e rompimentos, por entre cercas e avenidas.

Sá também contribuiu para a discussão da teoria das representações sociais e para se pensar os sujeitos em estudo, na medida em que não deixou de pontuar ser preciso que:

[...] lembremos a proposição teórica de que uma representação social é sempre de alguém (o sujeito) e de alguma coisa (o objeto). Não podemos falar em representação de alguma coisa sem especificar o sujeito - população ou conjunto social - que mantém tal representação. Da mesma maneira, não faz sentido falar nas representações de um dado sujeito social sem especificar os objetos representados, dizendo de outra maneira, na construção do objeto de pesquisa precisamos levar em conta simultaneamente



o sujeito e o objeto da representação que queremos estudar. (1998, p.24)

Trazendo a reflexão para o tema específico da tese, pude observar que os sujeitos em meio ao vivido<sup>3</sup> de suas práticas e representações possibilitaram o concebido, ou seja, a compreensão do modo de fazer e significar a luta e a terra, duas palavras-chave que estiveram imbricadas em todo o percurso da pesquisa. Luta para na terra permanecer, terra enquanto instrumento de luta, significado da conquista da terra de trabalho e da transformação social. Em outras palavras, se o interesse em compreender a representação da terra, enquanto problema de pesquisa, não antecedeu ao trabalho de campo, o mesmo pode-se dizer em relação à luta, já que práticas e representações puderam ser apreendidas no próprio narrar-se da história desses sujeitos, na memória do vivido.

As considerações de Neves fundamentaram a percepção de um entrelaçamento, uma dinâmica na relação entre a história e a memória. Para essa autora, na sua relação com a história, “a memória constitui-se como forma de preservação, e retenção do tempo, salvando-o do esquecimento e da perda. Portanto, História e memória, por meio de uma inter-relação dinâmica, são suportes das identidades individuais e coletivas”. (2000, p.109)

Foi a memória da história de lutas atrelada ao que se vivia naquele presente o expoente para o delinear dos eixos da pesquisa. A abordagem encontrou âncora na expressão daqueles que viveram esse histórico de lutas e no diálogo construído em meio à teoria das representações sociais.

Como se pode perceber, a discussão das representações sociais fundamentou a análise desenvolvida, por propiciar a compreensão de que a representação não existe sem os sujeitos, sendo eles: “[...] a fonte primeira e única de ação significante”. Mas, “[...] na solidão de um mundo sem objetos, o sujeito, é ele mesmo uma impossibilidade” (JOVCHELOVITCH, 1998b, p.72). Desse modo, foi possível compreender a existência de uma interação entre sujeito e objeto, condições subjetivas e objetivas, indivíduo e coletivo, práticas e representações. Daí o alicerce que essa teoria ofereceu para a abordagem.

A realidade foi então evidenciando os limites e possibilidades da teoria, e não o inverso, na medida em que as evidências históricas podem nos dizer mais do que o que se tece na teoria, caso essa ignore a dinâmica das práticas sociais. Não coube, então, o confronto

entre as condições objetivas e subjetivas a nortear o modo de vida e a interpretação de mundo dos camponeses, mas a sua inter-relação.

## CONTRIBUIÇÕES DA HISTÓRIA SOCIAL DO TRABALHO

Somando-se à teoria das representações sociais, com o olhar para o desenho da terra como âncora das práticas de luta para conquistá-la e nela enraizar-se, foi possível a apreensão das experiências dos camponeses também no campo da história social do trabalho, e nela, na historiografia inglesa, principalmente a partir de E. P. Thompson.

Eu poderia dizer que o trabalho de doutorado se fundamentou tanto no campo das representações sociais evidenciadas nas práticas políticas e culturais vividas pelos assentados e pela organização do MST no Pontal quanto na história social britânica. A cultura perpassou esta discussão, mas não foi o elemento único a explicitá-la. Neste sentido, práticas e representações que envolveram o universo da política, do meio social, cultural, religioso, explicitaram o teor das ações, práticas e representações apreendidas.

Inspirei-me em E. P. Thompson, particularmente no modo como referenda a construção dos agentes sociais a partir da “experiência” e da “economia moral” em meio à constituição da classe, do seu fazer-se. Ao salientar que as classes não existem como entidades separadas, já que as pessoas se encontram numa determinada sociedade estruturada em modos determinados, sofrendo a exploração, identificando pontos de interesses e lutando a partir das necessidades que o meio lhes imprime, Thompson compreendeu que não há uma consciência de classe anterior à própria classe, já que ela se constrói no processo de lutas, e essa é a sua última definição: “Ninguna formación de clase propiamente dicha de la historia es más verdadera o más real que otra, y clase se define a sí misma en su efectivo acontecer”. (1989, p.39)

A consciência, como sugeriu E. P. Thompson, desenha-se no “fazer-se” movimento, na experiência vivida por homens e mulheres em meio à opressão. Nesse “fazer-se” das práticas e representações do MST no Pontal foi possível encontrar militantes, dirigentes, acampados, assentados “experenciando” ações de luta. Diferentemente do que sugerem alguns manuais, não se tratava de níveis de consciência, mas de posições que foram se delineando e sendo determinadas no processo de lutas, na interação entre o novo e o velho, entre a cultura e a política, a economia, a religiosidade,

A experiência surge espontaneamente no ser social, mas não surge sem pensamento. Surge porque homens e mulheres (e não apenas filósofos) são racionais, e refletem sobre o que acontece a eles e ao seu mundo. Se tivermos de empregar a (difícil) noção de que o ser social determina a consciência social, como iremos supor que isto se dá? Certamente não iremos supor que o 'ser' está aqui, como uma materialidade grosseira da qual toda idealidade foi abstraída, e que a 'consciência' (como idealidade abstrata) está ali. Pois não podemos conceber nenhuma forma de ser social independentemente de seus conceitos e expectativas organizadoras, nem poderia o ser social reproduzir-se por um único dia sem pensamento. (1981, p.16)

Dessa forma, foi possível apreender nos assentamentos estudados saberes diferenciados comungando o desejo da terra, de nela permanecer, de transformar o meio em que se vive, mas ainda de preservar. Isto não quer dizer a negação do espaço de lutas, mas a afirmação de identidades e de alteridades, as quais necessitaram ser interpretadas para além dos níveis de consciência.

E. P. Thompson, na obra relacionada, assinalou a importância de se apreender a “experiência” para a compreensão de que são os homens e mulheres que a tecem, que fazem a história, tanto pelo pensamento como pelo ser social. Assim:

[...] as pessoas não experimentam sua própria experiência apenas como idéias, no âmbito do pensamento e de seus procedimentos, ou (como supõem alguns praticantes teóricos) como instinto proletário etc. Elas também experimentam sua experiência como sentimento e lidam com esses sentimentos na cultura, como normas, obrigações familiares e de parentesco, e reciprocidades, como valores ou (através de formas mais elaboradas) na arte ou nas convicções religiosas. (1981, p.189)

De forma semelhante ao que Thompson havia observado, as experiências dos entrevistados adentraram na pesquisa sem pedir licença para a constituição de uma discussão à parte, já que construídas no fazer-se das práticas e representações dos sujeitos na terra de trabalho e em movimento. Experiências vividas como práticas e representações referendaram, na pesquisa, o modo de vida e os sonhos, fundamentado tanto no desejo da “terra de trabalho” quanto no da “transformação social”. Percebi, então, a necessidade de compreender o

processo de lutas para a conquista da terra e para nela permanecer, tal como a luta por novos e velhos direitos. Sendo assim, as representações fundamentaram as práticas vividas no campo material e simbólico das lutas camponesas, de modo que os signos a substanciar a mística da terra construíram práticas, tal como foram por elas construídos, explicitando a importância de se analisar o sujeito, tal como o meio em que estava inserido.

Nos relatos dos assentados, pude perceber que no relembrar e exposição da memória de lutas no espaço coletivo, desenhava-se o indivíduo forjando histórias a enunciar a trama para a conquista da terra e a permanente luta familiar, no espaço conquistado. Pude perceber que nos assentamentos os camponeses plantavam o milho, o feijão e a mandioca, cultura secular do “sertão desconhecido”, mas a cultura secular não lhes impossibilitava de representarem para si e para os seus familiares, o desejo da produção a partir do desenvolvimento econômico.

Dessa maneira, desenharam-se sonhos e mundos que, para além da cultura do atraso, puderam evidenciar o desejo de construção de uma vida fundamentada no desejo de direitos similares ao meio urbano, ou mesmo de contestação a esses direitos, na medida em que eles não se realizavam, na maior parte das vezes, de forma efetiva. Pude apreender valores constituídos de forma ambígua, por vezes contraditória, mas extremamente viva, a demonstrar, para além da visão da “organização institucionalizada”, gente de carne, osso, sentimentos. Encerro este breve texto com uma citação de Thompson que evidencia a dimensão dos valores da gente comum, fazendo lembrar a experiência de trabalho pelos campos do Pontal e os sujeitos nela envolvidos:

[...] os valores, tanto quanto as necessidades materiais, serão sempre um terreno de contradição, de luta entre valores e visões-de-vida alternativos. Se dizemos que os valores são aprendidos na experiência vivida e estão sujeitos às suas determinações, não precisamos por isso, render-nos a um relativismo moral ou cultural. Nem precisamos supor alguma barreira intransponível entre valor e razão. Homens e mulheres discutem sobre valores, escolhem entre valores, e em sua escolha alegam evidências racionais e interrogam seus próprios valores por meios racionais. Isso equivale a dizer que essas pessoas são tão determinadas (e não mais) em seus valores quanto o são em suas idéias e ações, são tão “sujei-

tos” (e não mais) de sua própria consciência afetiva e moral quanto de sua história geral. Conflitos de valor, e escolhas de valor, ocorrem sempre. Quando uma pessoa se junta ou atravessa um piquete grevista, está fazendo uma escolha de valores, mesmo que os termos da escolha e parte daquilo que a pessoa escolhe sejam social e culturalmente determinados.(1981, p.194)

## NOTAS

<sup>1</sup>Este texto resulta de parte da Introdução de minha tese de Doutorado (BORGES, 2004).

<sup>2</sup> Profa. Dra. do Curso de História de Três Lagoas, Universidade Federal de Mato Grosso do Sul.

<sup>3</sup> As considerações tecidas por Pollak são importantes para se pensar o papel da memória e a expressão no vivido e o transmitido: “[...] há uma permanente interação entre o vivido e o aprendido, o vivido e o transmitido. E essas constatações se aplicam a toda forma de memória, individual e coletiva, familiar, nacional e de pequenos grupos”.(1989, p.09)

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARRUDA, Â. Negociando a diferença. In: ARRUDA, Â. (Org.). **Representando a alteridade**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998. (Col. Psicologia Geral)

BORGES, M. C. **De pobres da terra ao Movimento Sem Terra**: práticas e representações camponesas no Pontal do Paranapanema-SP. 2004. Tese (Doutorado em História). Faculdade de Letras e Ciências Humanas. Universidade Estadual Paulista, Assis.

CONFEDERAÇÃO NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. **Igrejas e Problemas da terra**. São Paulo: Edições Paulinas, 1980.

GOMES, R.; MENDONÇA, E. A. ; PONTES, M. L. As representações sociais e a experiência da doença. **Cadernos de Saúde Pública**. Rio de Janeiro, n.18 (5), Set/Out. de 2002.

GUARESCHI, P. e JOVCHELOVITCH, S. (Org.). **Textos em Representações Sociais**. 4ªed., Petrópolis, RJ: Vozes, 1998.

HEREDIA, B. M. A. de. **A morada da vida**: trabalho familiar de pequenos produtores do Nordeste do Brasil. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979. (Série Estudos sobre o Nordeste; v.07)

JOVCHELOVITCH, S. Vivendo a vida com os outros: intersubjetividade, espaço público e representações sociais. In: GUARESCHI, P. e

JOVCHELOVITCH, S. (Orgs.). **Textos em Representações Sociais**. 4ªed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998a.

———. Re (Des) Cobrindo o outro. In: ARRUDA, Â. (Org.). **Representando a alteridade**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998b.

———. **Representações sociais e esfera pública**: a construção simbólica dos espaços públicos no Brasil. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

NEVES, L. de A. Memória, história e sujeito: substratos da identidade. **História Oral**, ABHO, n. 3, Junho de 2000.

POLLAK, M. Memória, Esquecimento, Silêncio. **Estudos Históricos**. Rio de Janeiro, vol. 2, n.3, 1989.

SÁ, C. P. Representações Sociais: o conceito e o estado atual da teoria. In: SPINK, M. J. (Org.). **O conhecimento no cotidiano**. As representações sociais na perspectiva da psicologia social. 1ª. ed. Campinas: Brasiliense, 1993.

THOMPSON, E. P. **A Miséria da Teoria ou um planetário de erros**. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

———. **Tradición, Revuelta y Conciencia de clase**. Barcelona: Ed. Crítica, 1989.

# **MOVIMENTO DOS TRABALHADORES RURAIS SEM TERRA E IGREJA: ALGUMAS REFLEXÕES INICIAIS DE PESQUISA<sup>1</sup>**

*Fabiano Coelho<sup>2</sup>*

## **INTRODUÇÃO**

Ao analisar o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST) no cenário brasileiro, este se configura como um dos movimentos sociais de maior expressão na luta pela terra no Brasil. O Movimento de acordo com seus militantes nasceu através de muitas lutas já ocorridas antes de sua constituição como movimento institucionalizado em 1984, na cidade de Cascavél – PR. Após sua emergência na conjuntura do país foi aprimorando os seus embates pela terra de trabalho, bem como o seu projeto político e social.

De acordo com vários autores como Fernandes (1998), Pires (1998) e Silva (2004), na história e no surgimento do MST não se pode desvinculá-lo da situação política, econômica e social do país. Estudar o MST é se defrontar com uma história de resistência, também é

perceber que este ainda esta em construção, não podendo ser considerado como algo pronto e acabado.

Dentro da história de criação do MST, pelo que se evidencia, não se pode negar o papel marcante das Igrejas Católica e Luterana em sua formação e organização. João Pedro Stédile, (Estudos Avançados, 1997) um dos principais articuladores do MST, reconhece a influência e o apoio fundamental das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) e da Comissão Pastoral da Terra (CPT) na formação e organização do Movimento, principalmente em seus primeiros anos.

Passados alguns anos, o Movimento ganhou uma certa “autonomia” em sua organização, porém em sua existência pode-se dizer que não abriu mão do apoio da Igreja, mais especificamente de sua ala “progressista”, ligada a Teologia da Libertação. A Igreja passaria a prestar apoio ao Movimento em lugares e instâncias definidas.

### **BREVE HISTÓRIA DO MST**

Para buscar compreender a história do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), faz-se necessário refletir acerca da questão agrária no país. A América Portuguesa desde sua colonização possuiu um caráter latifundiário exportador voltado para a metrópole<sup>3</sup>, em detrimento das pequenas propriedades e dos camponeses que necessitavam da terra para sua subsistência.

Passados cinco séculos desde a chegada dos portugueses ao Brasil, muitas coisas aconteceram no embate da luta pela terra, porém o país carrega em suas estrutura agrária ainda o caráter latifundiário. De acordo com Harnecker (2000), os dados revelam algo impressionante quanto à estrutura das propriedades no campo, evidenciando a desigualdade e a injustiça na distribuição de terras no país;

Estrutura da propriedade, há 5 milhões de propriedades: 53% tem menos de 10 hectares ocupando apenas 35% da área. Quarenta e sete mil proprietários são donos de 43% de todas as terras, em fazendas que ultrapassam mil hectares. (p.56-57)

Diante desta situação alarmante que o quadro de concentração de terras no Brasil apresenta, - onde existem poucas pessoas com muitas terras, além do mais improdutivas, e muitos indivíduos que almejam terra para trabalhar e sobreviver -, os movimentos sociais no campo surgem como forma de resistência a toda expropriação e exploração.



É cabível salientar que os movimentos sociais no campo, principalmente na segunda metade do século XX foram sendo organizados e cresceram na luta pela posse da terra e por novos direitos. José de Souza Martins (1983), pontua como os vários movimentos sociais foram sendo formados e reivindicavam perante ao governo o seu direito pela terra para trabalhar e dela tirar o seu sustento.

Esse aprimoramento e crescimento dos movimentos sociais no campo ficam evidenciados segundo Ariel José Pires (1998) nas ações do MST. Para Bernardo Mançano Fernandes, o processo de luta e resistência que marca o MST é a sua postura contra a expropriação e exploração do desenvolvimento do capitalismo. O MST no seu entender, faz parte de um movimento histórico, de lutas que aconteceram antes de sua criação oficial.

No final da década de 1970, em vários pontos do país as ocupações de terras se intensificaram, surgindo muitos movimentos sociais no campo com diversas denominações. Em relação aos movimentos sociais da época, Fernandes utilizando-se das palavras de Sader diz que estes:

[...] mostravam que havia recantos da realidade não recobertos pelos discursos instituídos e não iluminados nos cenários estabelecidos da vida pública.[...]. Através de suas formas de organização e de luta, eles alargaram as fronteiras da política. Neles apontavam-se a autonomia dos sujeitos coletivos que buscavam o controle das suas condições de vida contra as instituições de poder estabelecidas. (1991, p.314)

Um dos movimentos sociais mais representativos em âmbito nacional que nasceu no início dos anos 80 foi o MST. No entender de Fernandes as referências históricas do Movimento são as ocupações de terras realizadas nos Estados do Rio Grande do Sul, São Paulo, Santa Catarina e Minas Gerais ocorridas na década de 70. Das várias ocupações e do crescimento das formas de organização dos trabalhadores rurais sem terra resultaram na fundação do MST em 1984, na cidade de Cascavel – PR.

Algo interessante no entender de Fernandes e Stédile (1999), é que não se pode desvincular o surgimento do MST da situação política e econômica do Brasil na época. O Movimento para eles não surgiu apenas da vontade do camponês. Ele constitui-se como um movimento social importante porque coincidiu com um processo mais amplo de luta pela redemocratização do país.

No processo de luta histórica no campo, o MST em suas origens se identifica como herdeiro das Ligas Camponesas, que também lutavam em prol da terra de trabalho. Para elucidar melhor este fato, vamos recorrer a fala de Stedile, umas das principais lideranças nacionais deste Movimento:

Nós do MST nos consideramos herdeiros e seguidores das Ligas Camponesas, porque aprendemos com sua experiência histórica e ressurgimos com outras formas. Podemos dizer que o MST nasce das lutas que já ocorriam, simultaneamente, nos estados de Mato Grosso do Sul, São Paulo, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul. (FERNANDES e STÈDILE, 2001, p.18)

Problematizando esta questão da origem do MST, a pesquisadora Cristiani Bereta da Silva (2004), enfatizando a continuidade histórica pregada pelas lideranças do MST, diz que remeter-se as lutas camponesas do passado seria uma maneira de buscar autoridade, afim de legitimar e explicar suas ações no presente. De fato, os textos impressos pelo MST buscam lembrar lutas históricas e, estas fazem parte das estratégias de organização do Movimento para direcionar e objetivar a lutas.

Silva enfatiza que a produção do discurso é de certa maneira feita na perspectiva da própria reinvenção da noção de origem do Movimento. Marc Bloch (2001) não simpatiza muito com a idéia de origens. Prefere trabalhar com a idéia de causas. Em sua compreensão, durante o processo histórico nada acontece isoladamente, existem várias causas que propiciam o nascimento de determinadas coisas. Silva (2004), se apropriando das palavras de Jacques Derrida (1999) diz que a origem não existe, ela é “sempre já”. Neste sentido, a origem esta sempre acontecendo e a sua produção pode se dizer que é contínua.

Analisando a obra de Silva, percebe-se que o MST da década de 1990 não deixa de ter efeitos da década de 1970. Entretanto, seu projeto político e social foi se redimensionando e tomando outras formas. É interessante quando a autora comenta que estudar o MST é algo sedutor, porém, não o estuda a partir de um Movimento pronto e acabado, procura estudar os discursos produzidos em seu interior. Aludindo a este aspecto, relata que:

Estudar o MST nessa perspectiva é uma forma de tentar percorrer outros lugares, sentir e olhar outros

sujeitos – diferentes ou nem tanto. São exercícios que tenho experimentado nos últimos anos, onde, ao invés de partir de uma imagem de um MST pronto, de sujeitos prontos, procurei investigar as instâncias discursivas produzidas no interior desse movimento social. Dispositivos que vêm produzindo um devir MST e uma multiplicidade de sujeitos que, no interior de produções subjetivas, se constituem e são constituídos, em diferentes níveis, como sujeitos de um projeto político e social: de luta pela terra e construção do novo. (2004, p. 21)

É importante destacar que através das leituras dos materiais impressos pelo MST e sobre o MST, nos últimos vinte anos, percebe-se que o processo em que se organizam vêm construindo outras visões e preocupações além da terra. Os seus discursos foram se modificando de acordo com o seu desenvolvimento político e ideológico. Nas palavras de Silva, João Pedro Stédile, líder autorizado em publicitar a história do MST, evidencia que a postura e as convicções do Movimento foram sendo modificadas ao longo de sua construção. Quando se constituiu como Movimento nacional, havia em sua organização de certa forma uma visão simplista da reforma agrária. Entretanto, no período em que antecedeu o 3º Congresso Nacional do MST, em julho de 1995, foi elaborada uma nova proposta de reforma agrária, mais complexa do que a simples distribuição de terra.

O MST nas palavras dos sujeitos que o constituem não luta apenas pela terra, mas pela saúde, educação, saneamento básico, contra a miséria, dentre outros aspectos que dão dignidade e respeito à vida humana. O Movimento objetiva, então, construir uma “nova” sociedade, um “novo” homem.

## **O MST E A IGREJA**

Fernandes (1998), relata que no final dos anos 60 iria surgir um fato novo no Brasil. A igreja se engajaria em uma socialização política na questão da terra. Este autor comenta que o tipo de propriedade que o Estado defendia não era o tipo de propriedade que a Igreja estava defendendo. Neste aspecto, José de Souza Martins descreve que:

A Igreja começa a trabalhar o problema não na expectativa da acumulação, mas na perspectiva da distribuição. É isso que vai marcar toda a posição dela até hoje, trabalhar com a idéia de pobre e pobreza, e não com a idéia de acumulação que é o que esta presen-

te muitas vezes nas posições de partidos políticos de oposição, os partidos de esquerdas em geral. (1986, p.68)

Referente a este assunto que Fernandes explicita, de que a propriedade que o Estado defendia não era a mesma que a Igreja estava defendendo, é preciso refletir e tomar cuidado com esta afirmativa. Pois a Igreja se manifesta num complexo de relações e não questionava a propriedade privada da terra; mas o modo como a terra vinha sendo distribuída <sup>4</sup>.

Torna-se interessante enfatizar, quando Fernandes (1998) salienta que as Comunidade Eclesiais de Base (CEBs) surgidas a partir dos anos 70, nas cidades e em grupos familiares no interior, foram lugares sociais onde constituíam-se espaços de reflexão sobre a realidade, criando experiências para organização dos trabalhadores rurais contra a política agrária em questão. O mesmo diz que naqueles espaços os sujeitos iriam se politizar, começando dessas comunidades novas formas de organização social.

Deste modo, as CEBs tiveram grande relevância como um lugar social onde os trabalhadores encontravam condições para se organizarem, lutar contra as injustiças, reivindicando seus direitos. “As CEBs se tornavam um espaço de socialização política, onde as famílias se reuniam para se conhecerem, e pensarem sobre seu papel na sociedade.” (FERNANDES, 1998, p.31)

As CEBs baseavam se predominantemente na Teologia da Libertação. Mas o que vem a ser Teologia da Libertação? Quais as visões deste tipo de Teologia? Analisando a obra de Leonardo Boff (1986), nota-se resumidamente que esta teologia é voltada para os oprimidos. A libertação proposta por esta teologia deve se dar nos mais variados aspectos: econômico, social, político e religioso.

De acordo com as palavras de Boff, é possível tentar compreender do que se trata a Teologia da Libertação;

Trata-se de uma libertação que diz respeito a estruturas econômicas, sociais, políticas e ideológicas. Trata-se de atuar sobre as estruturas e não só sobre as pessoas, buscando mudar as relações de força entre os grupos sociais para que nasçam estruturas novas que comportem maior participação dos excluídos. A Cristologia da Libertação toma partido pelos oprimidos e acredita ser impelida a isto pela fé no Jesus histórico. (1986, p.23)

Devido a realidade do campo brasileiro, uma das ações da Igreja Católica foi criar a Comissão Pastoral da Terra (CPT) em 1975. Esta na compreensão de Fernandes (1998) junto aos trabalhadores rurais, apoiou e contribui na organização de muitas lutas no campo. Silva (2004) destaca também que tanto as CEBs quanto a sistematização da Teologia da Libertação contribuíram de forma considerável para a organização dos movimentos sociais no campo. Este papel fora desempenhado principalmente a partir de 1975 com a criação da CPT.

Analisando alguns escritos da CPT, nota-se que religião e política caminham juntas visando um mesmo objetivo, que é o da terra para quem nela quer trabalhar e permanecer. Fazendo alusão ao fato de religião e política caminharem juntas num interesse comum, Romualdo Dias comenta que: “quanto mais se estuda a história, mais se convence da necessidade indispensável desta aliança entre política e religião.” (1996, p.57 apud DE MAISTRE, 1981)

Na lógica da CPT, a terra tem todo um sentido religioso, “terra mãe”. A terra logo passa a ser um dom de Deus para todos, não apenas algo material para alguns. Na análise de um texto produzido pela CPT chamado “Teologia Simbólica da Terra”, se evidencia que a terra quando se torna objeto de lucro e exploração é profanada e, torna-se maldita. Para a CPT a Igreja deve denunciar as injustiças da terra e lutar para sua transfiguração.

Mas o que tem a ver o MST com a CPT? Quais as suas relações? De acordo com João Pedro Stédile, em uma entrevista realizada em 1997 para a revista “Estudos Avançados”, a CPT teve um papel fundamental para a criação do MST. Nas suas palavras:

Sempre tivemos vinculações com a Comissão Pastoral da Terra (CPT) e com outros setores progressistas das chamadas igrejas cristãs históricas. A CPT teve um papel importante na fundação do movimento e foi ela quem fez o primeiro trabalho de conscientização dos camponeses. De certa forma, o MST é filhote da CPT. Dificilmente os camponeses teriam adquirido consciência se a CPT não tivesse feito aquele trabalho. A CPT, lá nos primórdios de 1975 a 1984, ia para o interior fazer o trabalho de base e dizia assim: Deus só ajuda a quem se organiza, não pensem que Deus vai ajudar vocês se ficarem rezando (...). (Estudos Avançados, 1997, p. 87-88)

Para muitos dos pesquisadores que estudam o MST, as ações do Movimento estão ancoradas na Igreja e nos teólogos da libertação.

Nesta entrevista de Stédile, percebe-se que o discurso religioso era usado como uma forma de “conscientização” dos camponeses; também a bíblia era usada como uma estratégia para incentivar os indivíduos a irem a luta.

O pesquisador Ricardo Vélez Rodrigues em seu texto “Movimento dos Sem Terra – Questões Estratégicas”, relata que a influência religiosa nas práticas do MST foi de capital importância para a sustentação do Movimento, já que os textos bíblicos eram lidos a luz de uma perspectiva política que privilegiava e conseqüentemente legitimava a ação dos pobres da terra.

É significativo como Fernandes comenta sobre uma analogia que era feita em relação à bíblia e a situação dos trabalhadores rurais sem terra:

No caso da luta pela terra, o livro de Êxodo era uma das referências para que os trabalhadores compreendessem melhor a sua história. Nas comunidades, durante os estudos bíblicos era feita uma analogia entre o êxodo do povo hebreu e o êxodo sofrido pelos trabalhadores rurais. Esse processo pedagógico enriquecia as novas formas de organização que emergiam. Estava em movimento a fermentação da caminhada a terra prometida. (1998, p.32)

Diante das discussões realizadas até o momento, nota-se que as CEBs, junto aos grupos da CPT tiveram considerável relevância para a formação e organização do MST. Mas cabe indagar se depois de duas décadas passadas, é possível que exista ainda a articulação entre Igreja e MST?

Na análise do artigo dos pesquisadores Maria de Lourdes Beldi de Alcântara e Marcelo Justos, “O Movimento dos Sem Terra: uma análise sobre o discurso religioso”, o MST no transcorrer das décadas de 1980 e 1990 continuou se expandindo e marcando presença em quase todos os estados brasileiros. Os autores salientam que o Movimento conquistou sua independência em relação à Igreja, porém, ainda caminha dialogando com esta instituição.

Cristiani B. da Silva (2004), relata que essa independência do Movimento em relação à Igreja não quer dizer que ela, através da CPT, tenha sido completamente afastada, mas que suas ações foram sendo relativizadas no decorrer do tempo. Comenta que na década de 1980 a ala “progressista” da Igreja Católica e Luterana, foram uma das principais responsáveis em articular e sistematizar os encontros entre as lideranças das mais variadas lutas no campo.

Na reflexão de Silva é perceptível um distanciamento na ordem das ações entre Igreja e MST, porém não uma distância total em relação ao discurso. Assim, pode-se citar a “relação da bíblia com a terra”, pela qual a terra é vista como mãe, como direito coletivo e bem comum de todos. Em suas pesquisa, Silva constatou diante de um dos membros da comissão executiva dos acampados na Fazenda Annoni, que o trabalho da Igreja possui um caráter estratégico no sentido de atuar e contribuir na organização de pequenos grupos, no estudo de problemas e na busca de soluções. Dentre as atuações da Igreja, a perspectiva de trabalhar sob critérios religiosos era bem evidente. Nas palavras de Hiraldo Dias é possível observar este fato:

Os critérios nós buscamos no evangelho, enquanto o povo se descobre como nova personagem da história bíblica, em busca da terra. Eles mesmos dizem: ‘Essa é a nossa história, é nossa vida’, enquanto apontam para a história do Êxodo no Antigo Testamento. Tanto nos núcleos de base, nos acampamentos, como nos assentamentos, a Bíblia passou ser o livro de cabeceira, que ajuda os grupos a se encontrar, a se fortalecer, a buscar saídas. (SILVA, 2004, p.30 apud Revista Mundo Jovem, 1986, p.13)

Em face de algumas reflexões propostas, percebe-se que a origem do MST e o seu desenvolvimento histórico podem estar articulados a elementos de cunho religioso, mesmo que de maneira implícita. Silva (2004), ao comentar o Caderno de Formação Nº 5 de 1984, enfatiza que por parte do MST há uma tentativa de relativizar a influência e o lugar da Igreja no Movimento, num sentido de que sendo um movimento de massa, quanto mais gente tivesse integrada, maior seria sua força na base em nível nacional.

O teor deste Caderno de Formação não seria de excluir grupos que apoiavam a luta e sim de redimensionar o lugar que esses grupos ocupariam dentro da estrutura do MST. Tendo características de um movimento de massa em nível nacional, o MST não poderia defender bandeira de nenhuma religião. Segundo as palavras deste caderno, o MST “não pode se definir por nenhum partido, por nenhuma religião. Cada lavrador tem sua crença, seu partido político. Mas o Movimento como um todo, tem apenas seus princípios de luta.” (1984, p.14)

Silva destaca que já em 1985 a presença da Igreja nas ações do Movimento era substancial, tendo lugares e funções já dimensionadas e definidas. Refletindo sobre esta questão, a pesquisadora diz que pensar a relação Igreja e MST implica ficar atento na análise da substância do discurso (re) produzido pelas “vozes autorizadas”, ou seja,

da liderança do MST em seu nascimento até os dias atuais, questionando como elas vão sendo incorporadas e, ou deixadas fora de seus planos.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Pelo que se evidencia, o MST desde sua criação se configurou como um dos movimentos sociais de luta pela terra mais importantes do Brasil. Cabe retomar a consideração de que o “MST não nasceu MST”. Ele foi sendo construído durante o processo histórico. Conforme os seus principais articuladores, o Movimento é fruto de diversas lutas dos movimentos sociais no campo.

Ao pesquisar, mesmo que brevemente a trajetória de luta do MST, é perceptível que este vem se organizando, aprimorando os seus métodos de luta e os seus discursos. Pode-se pensar que o Movimento em sua ideologia é apenas mais um a reivindicar a conquista da terra, mas seus ideais vão além dela. Ele caminha objetivando a transformação da sociedade nos mais variados aspectos político, econômico, social e, quem sabe até em relação às subjetividades da sociedade brasileira.

Algo significativo ao se propor compreender o surgimento e desenvolvimento do MST é não negligenciar o papel relevante da Igreja Católica e Luterana em sua organização. O próprio Movimento reconhece o apoio e assessoria das CEBs e da CPT como fundamentais na sistematização dos trabalhos em meio aos grupos de sujeitos que compunham o Movimento.

Além dos trabalhos religiosos, os padres e pastores “progressistas” ligados a Teologia da Libertação buscavam desenvolver nos militantes a consciência política e discutiam acerca da realidade imposta aos trabalhadores. Após a análise de alguns autores que escrevem sobre a relação do MST com a Igreja, é possível observar que em meio à organização do Movimento o discurso religioso era usado como forma de conscientizar e organizar os indivíduos a irem a luta.

Pode se dizer que o MST, depois de alguns anos, passou a ser “independente” da Igreja, entretanto, nota-se em âmbito geral que este não abriu mão do apoio desta instituição religiosa. Ela passaria a ter lugares específicos nas suas mediações e atuações em meio ao Movimento.



## NOTAS

<sup>1</sup> Trabalho realizado como parte da pesquisa de Iniciação Científica PIBIC/CNPq, no período de agosto de 2006 a julho de 2007, sob orientação da Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Maria Celma Borges.

<sup>2</sup> Acadêmico da 3ª série do curso de História da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Campus Três Lagoas.

<sup>3</sup> Para melhor compreensão do assunto, ver NOVAIS, Fernando A. O Brasil nos quadros do antigo sistema colonial. **Brasil em Perspectiva**. MOTA, Carlos Guilherme (org.). São Paulo: Difel, 1984.

<sup>4</sup> Para melhor compreensão do assunto, ver MARTINS, José de Souza. **Caminhada no chão da noite**: Emancipação política e libertação nos movimentos sociais no campo. São Paulo: Hucitec, 1989.

## FONTES

ALACÂNTRA, Maria de Lourdes Beldi; JUSTOS, Marcelo. O Movimento dos Sem Terra: uma análise sobre o discurso religioso. Revista Imaginário – Artigos e Publicações. IN. [www.imaginario.com.br/artigo/a0061\\_a0090/a0064.shtml](http://www.imaginario.com.br/artigo/a0061_a0090/a0064.shtml) , disponível dia 15/10/06 às 22:46.

CPT. Artigo - Teologia Simbólica da Terra. IN. [www.cpt.org.br/?system=news&action=read&id=236&eid=136](http://www.cpt.org.br/?system=news&action=read&id=236&eid=136), disponível dia 07/04/06 as 18:55hs.

ESTUDOS AVANÇADOS. O MST e a questão agrária. São Paulo:IEA, v.11, n.31:69-97, 1997.

MST.Como se organiza. **Caderno de Formação** n.º5.1984.

RODRÍGUES, Ricardo Vélez. Movimento dos Sem Terra – Questões Estratégicas. Universidade Federal de Juiz de Fora – MG. IN. [www.defesa.ufjf.br/fts/MST.pdf](http://www.defesa.ufjf.br/fts/MST.pdf), disponível em 06/11/2006 as 11:27hs

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BLOCH, Marc. **Apologia da história, ou, O ofício do historiador**.Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

BOFF, Leonardo. **Jesus Cristo Libertador**: ensaio de cristologia crítica para o nosso tempo. Petrópolis, Vozes. 1986.

DIAS, Romualdo. **Imagens de ordem: a doutrina católica sobre a autoridade no Brasil (1922-1933)**. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1996.

FERNANDES, Bernardo Mançano; STEDILE, João Pedro. **Brava Gente**. A trajetória do MST e a luta pela terra no Brasil. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 1999.

FERNANDES, Bernardo Mançano. **Gênese e Desenvolvimento do MST**. Caderno de Formação n.º30. Editora Perez. São Paulo.1998.

HARNECKER, M. **MST: Construindo força social anti- neoliberal**. Petrópolis: Vozes, 2000.

MARTINS, José de Souza. **Os camponeses e a política no Brasil**: as lutas sociais no campo e seu lugar no processo histórico. 2.ed. Petrópolis. Vozes. 1983.

———. **A Reforma Agrária e os limites da democracia na “Nova Republica”**. São Paulo: HUCITEC, 1986.

———. **Caminhada no chão da noite**: Emancipação política e libertação nos movimentos sociais no campo. São Paulo: Hucitec, 1989.

NOVAIS, Fernando A. O Brasil nos quadros do antigo sistema colonial. **Brazil em Perspectiva**. MOTA, Carlos Guilherme (org.). São Paulo: Difel, 1984.

PIRES, Ariel José. **A cruz como imagem e símbolo na luta pela terra**. Departamento de Geografia da Universidade Estadual de Maringá. Maringá: trimestral- vol. 2 n. 3 – jul/ago/set, 1998.

SILVA, Cristiani Bereta da. **Homens e Mulheres em movimento**: Relações de Gênero e Subjetividades no MST. Florianópolis: Momento atual, 2004.

# **MODOS DE VIDA, PRÁTICAS DE LUTA: CONSIDERAÇÕES SOBRE A LUTA PELA TERRA NO MATO GROSSO DO SUL<sup>1</sup>**

*Andrey M. Martin<sup>2</sup>*

Quando eu vim de minha terra  
Despedi da parentaiada  
Eu entrei no Mato Grosso  
Dei em terras paraguaias  
Lá, tinha revolução  
Enfrentei forte batalha  
ai, ai...

(Milton Nascimento e  
Paulo Vanzolini, "Cuitelinho").

## **INTRODUÇÃO**

O presente artigo discute a dinâmica interna dos diferentes processos de luta pela terra presentes no Mato Grosso do Sul, buscando compreender, de modo geral, como se deu a participação dos princi-

pais agentes envolvidos neste processo, como o MST (Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra), a FETAGRI (Federação dos Trabalhadores na Agricultura) e a CPT (Comissão Pastoral da Terra). Como decorrência destas lutas, temos a constituição de uma diversidade de assentamentos por todo o estado, com suas diferentes formas de vida e de luta.

A partir da discussão proposta buscaremos analisar o processo de luta que se engendrou em diferentes municípios, e mesmo em assentamentos recentes como o assentamento Pontal do Faia, visto que este é o único presente no município. Esta discussão é proposta a partir da existência de diferentes formas de luta que se constroem pela busca da terra, e neste caso visando compreender como atuaram (e ainda atuam) estes agentes, para desta forma, entender como vivem hoje estes sujeitos, em suas trajetórias e as lutas do passado e do presente.

Deste modo, objetiva-se, neste trabalho, compreender o processo de lutas existente no estado, e sua decorrência no cotidiano dos assentados, compreendidas nas práticas e representações sociais vivenciadas por esses sujeitos, contidas em seus trabalhos, lutas e sonhos, construídos a partir destas lutas pela terra e para nela permanecer.

A compreensão do período em questão acaba por encontrar nos sujeitos do presente, referências do significado das lutas de seu passado. Deste modo, as fontes orais acarretam uma interessante forma de abordagem para o entendimento dos valores e outras problemáticas existentes, como a representação da terra, a luta das famílias pela permanência no lugar, devido às inúmeras dificuldades cotidianas, e sua relação com o poder público. Tais fontes, deste modo, se tornam imprescindíveis para que o trabalho possa ser realizado, ao passo que permitem apreender as expressões e práticas sociais, evidenciadas em questões que puderam demonstrar os modos de vida, as esperanças, conquistas e perdas, e que acabam norteando todo o processo de pesquisa.

Entender estas relações sociais é sem dúvida apreender nos próprios sujeitos sociais, seus anseios, alegrias e questionamentos. É tentar compreender esta luta de classe e o que está em jogo. O surgimento de movimentos sociais, urbanos e rurais, fora de enquadramentos partidários, constitui segundo Martins “uma nova forma de expressão social que se combinou com o florescer de novos sujeitos sociais e políticos” (2000, p. 74).

Enfim, na construção da pesquisa faz-se necessário compreender as lutas reais, não só aquelas que se expressam sob formas organizadas, como sindicatos, partidos e associações, mas também as “formas surdas” de resistência, estratégias ocultas de subordinação e de controle (VIEIRA et. Alii, 2005).

## **O MATO GROSSO DO SUL: TRAJETÓRIAS E SONHOS**

Encontramos emaranhado na história da humanidade, traços, buscas e lutas de sujeitos que fazem do mundo palco ativo de suas necessidades. Traços estes marcados, costumeiramente, pela luta de classe. Deste modo, se a história da sociedade se confunde com história das lutas de classe, o campo e a luta pela terra estiveram e estão ligados nas decisivas causas destas lutas.

Esta situação não é diferente no Mato Grosso do Sul, em que desde o início dos anos de 1980, e não somente a partir daqui, mas desde que existem homens que lutam e se enfrentam por um espaço, um modo de vida ou qualquer outra questão, o estado é palco de conflitos rurais:

A despeito de suas crises, o estado de Mato Grosso do Sul passou a ser conhecido na mídia por ser o quarto produtor de soja e o detentor do maior rebanho bovino do país. No entanto, aflora no seio dele os graves problemas sociais, especialmente o conflito agrário como reflexo da luta contra o elevado nível de concentração de renda, aliado à crescente concentração de terras (ALMEIDA, 2003, p. 116)

Segundo esta autora, no senso agropecuário de 1985 à 1995/6 (IBGE), a área média dos imóveis rurais no Mato Grosso do Sul era de 628,3 ha, o que significa mais de oito vezes a área média dos imóveis do Brasil, que é de 73,1 ha. Portanto justifica-se o título de estado latifundiário dado pelos trabalhadores.

Esta situação marca a luta contra o latifúndio no estado, e questões como o valor, a posse e a legalização do direito a terra no Mato Grosso do Sul oferecem novas abordagens e possibilidades de estudos para compreensão das lutas no estado. Desde os anos de 1980, registra-se a luta dos trabalhadores de pequenas fazendas, contribuindo para novas pesquisas e para a realização de debates, reforçando a perspectiva de que a história ainda esta aberta á discussões geradas em torno destas lutas:

Essa situação de monopólio da terra e do poder político no Mato Grosso do Sul, duramente sufocada ao longo das décadas, começa a ser questionada no final dos anos de 1970 e início dos anos de 1980, através do movimento dos arrendatários no sul do estado (ALMEIDA, p. 120).

A primeira grande ocupação de terra no Mato Grosso do Sul ocorre em 1981, entre os dias 04 e 13 de Maio na fazenda Baunilha, no município de Itaquirai. Esta ocupação ocorre a partir de um trabalho de base realizado principalmente pela CPT e pelos sindicatos que ali começavam a se formar, buscando realizar discussões sobre a organização das ocupações nas comunidades da região. Este período marcou os primeiros germes para o nascimento do MST no estado:

A gênese do MST no Mato Grosso do Sul começa no início dos anos de 1980 e, de certo modo, já imbricado com os estados do Sul, juntamente com São Paulo da região sudeste. Essa articulação fica bastante evidenciada nos relatos de Stélide (1999), quando ao resgatar as primeiras reuniões de formação do MST, como o encontro de articulação regional ocorrido na cidade de Medianeira/PR, em 1982, e cita como marco os conflitos vivenciados em Naviraí/MS (ALMEIDA, p. 147).

No ano de 1984 ocorre a ocupação de uma área de aproximadamente 8.762 ha, pertencente a uma empresa denominada SOMECO S/A. Cerca de 1500 famílias participam do que é considerada a primeira grande ocupação organizada pelos Sem Terra no Mato Grosso do Sul<sup>3</sup>. A chamada gleba Santa Idalina, localizada no município de Ivinhema, é marcada pela luta de ex-arrendatários, bóias-frias e um pequeno grupo de brasiguaios e ilhéus, demonstrando a diversidade de sujeitos envolvidos nesta luta e que trazem variadas motivações e necessidades junto às lutas já existentes.

Em busca de compreendermos as formas de lutas que envolveram (e envolvem) a vida destes sujeitos, desde a conquista da terra e novo lar, passando pelos problemas enfrentados em seu cotidiano, temos que esta luta apresenta especificidades regionais. Especificidades esta que se encontram relacionadas à forma como se deu inicialmente à luta pela terra, nas relações entre os sujeitos, sindicatos e organizações existentes, por exemplo.

Nos estudos realizados por Almeida (2003) e Oliveira (2002), observamos que a coordenação das lutas pela terra no estado de Mato Grosso do Sul, desde 1984 até hoje, em sua maioria, é realizada pela

FETAGRI. Este dado se torna relevante a partir do fato de existirem diferenças em torno do conceito de organicidade por parte destas organizações, sindicatos e o MST.

No sentido da luta pela terra, para o MST, coordenar esta luta significa estar presente nela antes, durante e depois da conquista. Percebemos que, no caso da FETAGRI, somente ter estes sujeitos filiados ao sindicato já representa a “legitimidade” para o direito a terra, como se constituiu no caso do Assentamento Pontal do Faia.

Em relação ao MST, observa Almeida que “O processo de territorialização do MST acaba por diferenciá-lo de outros movimentos e organizações e se revela basicamente nas seguintes formas de luta: Ocupação, despejo e acampamento” (p. 148).

Costa (1993) estudando o assentamento de Indaiá, realiza uma reflexão quanto a questão social e o MST no estado nos anos 80, contribuindo para entender o processo de lutas e representação da terra para este Movimento e organização da sociedade:

O movimento dos sem terra em Mato Grosso do Sul é percebido, neste trabalho, como um espaço onde se desenvolvem as experiências sociais dos seus integrantes. Neste espaço social, os trabalhadores rurais compartilham, de forma comunitária, suas experiências e alguns princípios, que conferem legitimamente as suas práticas de ocupação e acampamento, consideradas como ilegais pela sociedade civil. Não obstante, não postulo que haja consenso, uma ação uniforme de todos seus integrantes, mas uma visão sobre o movimento, que é comum a todos aqueles homens. (p. 44).

A trajetória de lutas no estado e especificamente no município de Três Lagoas, possui em seu cerne um número diversificado de motivações que levaram seus integrantes a buscar na questão agrária as condições para tentar encontrar um espaço para viver. Dentre as mais de 40 ocorrências de lutas no município neste período, encontram-se presentes, por exemplo, a luta de oleiros e pescadores atingidos pela construção de barragens e que encontraram junto aos sujeitos que lutavam por terra uma chance de uma nova vida.

Nos anos 80 o município enfrentou graves inundações que ocasionaram a desocupação de inúmeras áreas, tendo que as famílias que viviam nos locais buscarem novos lares, o que fez com que ingresassem na luta pela reforma agrária, e sendo partes delas assentadas em vários locais do estado (REGINA, KUDLAVICZ, JESUS, 2000). Os

dados apresentados no trabalho marcam um número de 100 famílias reassentadas em Ilhéus, 100 famílias de pescadores no projeto Capatazia dos pescadores, 70 famílias em Urucum, 70 famílias em Retirada da Laguna e 177 famílias no Sucuriú.

Podemos citar outros assentamentos do estado que tiveram sua formação decorrente da necessidade da transferência de milhares de famílias atingidas pela construção de barragens, tais como: Projeto de Assentamento Sucuriú (1985), Projeto de Assentamento Urucum (1984) e Projeto de Assentamento Retirada da Laguna (1985).

Alguns destes assentamentos como o Sucuriú foram relatados no trabalho de Regina, Kudlavicz, Jesus (2000) a partir de uma leitura que mostrava, naquele contexto, a impossibilidade de permanência dos sujeitos na terra. Esta leitura se deu a partir do apontamento de inúmeras dificuldades presentes no cotidiano daqueles sujeitos, como acesso com a água local, a inexistência de assistência à saúde e falta de alimentação:

Este é mais um assentamento condenado ao desaparecimento por irresponsabilidade do governo e do Incra. Os mesmos problemas aqui enfrentados pelos lavradores, vão se repetir em todos os assentamentos do estado. (p.83)

Porém, mesmo com a existência, destes problemas, a leitura acerca do assentamento Sucuriú e dos sujeitos que ali buscam viver acabou não revelando todo o potencial de luta daquelas famílias, na medida em que mesmo em face das dificuldades que se mostravam presentes na época no assentamento, ele persistiu e lutam pela terra até hoje.

Assim, “condenar” ao desaparecimento esta e qualquer outra forma de movimentação social é excluir as possibilidades de luta e de resistência. Conformismo e resistência articulam-se como modo de vida de uma sociedade determinada, apreendidos a partir do desejo pela terra, pela vida e, desta forma, podem ser entendidos como espírito de luta, vontade de vencer e com condições matérias produzidas e reproduzidas por estes sujeitos em seu meio (CHAUÌ, 1993).

Segundo dados do INCRA este mesmo assentamento Sucuriú em fins de 1999 persistia no município de Chapadão do Sul, com aproximadamente 239 das 277 famílias que foram transferidas no ano de 1985. Isto demonstra que mesmo com as dificuldades no iniciar e conseqüentemente na trajetória da vida naquele assentamento, os sujeitos persistiram e continuaram na luta cotidiana em busca de condi-



ções sociais legítimas para se viver. Mudam-se os espaços físicos ocupados por estes sujeitos, mas permanece a busca centrada nas necessidades familiares.

Em vista do trabalho realizado no Assentamento Pontal do Faia, percebemos que os assentados dimensionam a terra como símbolo de sua identidade, ou seja, o trabalhar com a terra em suas representações sócio-culturais. Para cada grupo social a terra possui um valor. E na busca de um espaço para viver e trabalhar, na sua terra de trabalho, estes assentados fazem da terra sua identidade, sua raiz trabalhadora, a sua representação própria, sua vida (GANCHO et. Alii, 1994).

Referente a esta “raiz trabalhadora”, Weil (Apud BOSI, 1987) elucida que os trabalhadores buscam em suas trajetórias passadas suas raízes culturais, envoltas no trato com a terra. Assim conservam vivos na coletividade deste trabalho certos tesouros do passado e certo pressentimento do futuro. Ou seja, a autora ressalta que os valores antigos ou novos, adquiridos no processo de lutas, possuem todo um enraizamento em seu passado.

Para Chauí (1993) neste processo de migração, em que nos referimos a trajetória que os trabalhadores vivenciam, ocorre um ganho cultural, uma mescla de representações, no sentido de novos conhecimentos, novas habilidades e novos símbolos que acrescentariam aos já possuídos.

Esta autora elucida também a existência da perda, já que, estes novos valores acabam sendo constituídos a partir de mesclas entre valores já possuídos e aqueles adquiridos e transformados no processo de lutas, em vista também das necessidades que tem que enfrentar no novo lar. A dimensão da cultura popular como prática local, como mescla entre “conformismo e resistência” é enfatizada nesta abordagem.

Quando tratamos de realizar uma discussão sobre os trabalhadores rurais, estamos indagando sobre o direito a terra, não somente ao da propriedade, mas também a toda infra-estrutura que se faz necessária para que se tenha dignidade, conseguida pelo acesso às condições de trabalho, educação, saúde e moradia para toda a família, o que não ocorre em muitos projetos para a implantação de assentamentos rurais. E em casos mais recentes, como o Pontal do Faia a situação também não é diferente (OLIVEIRA, 2002).

A situação do estado nos anos de 1980- 1990 também pode ser compreendida a partir de uma carta enviada ao governador do estado

Wilson Barbosa Martins<sup>4</sup> por trabalhadores Sem-Terra, pequenos proprietários e a CPT, em um encontro realizado no ano de 1983, promovido pela Comissão Pastoral da Terra visando discutir a questão fundiária no estado:

Nas regiões de Naviraí, Itaquiraí e Eldorado, onde predomina o latifúndio destinado à pecuária, os arrendatários estão sendo expulsos das terras com violência que tem causado até a morte de um lavrador de Eldorado e a destruição de lavouras, como acontece na fazenda Entre Rios, Naviraí. (Apud REGINA, KUDLAVICZ, JESUS, 2000)

Esta realidade demonstra a gravidade da situação e de como os trabalhadores rurais estavam inconformados com a falta de definição do governo estadual e federal, frente as suas propostas que nunca pareciam ter solução. Assim deixando este quadro de conflitos do estado a parecer como se fosse “uma panela de pressão prestes a explodir”<sup>5</sup>. No final da carta ainda manifestavam toda sua indignação:

Os lavradores e agentes da pastoral após 08 (oito) meses de governo PMDB manifestamos nossa inconformidade com a falta de definição do governo, de soluções de projetos e propostas para a questão fundiária. Pensamos em nossos filhos e no futuro deste estado, pois o povo vai viver comendo capim e carne de jacaré, pois este parece ser o destino traçado pelos grandes para o Mato Grosso do Sul. (Apud REGINA, KUDLAVICZ, JESUS, 2000).

A insatisfação em relação a negligência do governo é demonstrada em inúmeras ocupações neste período, motivadas pela busca de sobrevivência, como se evidencia relatada em carta, relatada no trabalho de REGINA, KUDLAVICZ, JESUS: “Queremos terra e justiça. Resolvemos ocupar esta terra desocupada em Ivinhema” (2000).<sup>6</sup>

A partir desta leitura preliminar é possível perceber que este movimento em Ivinhema representou novas possibilidades de luta pela terra no estado, rescindindo fronteiras e demonstrando que com a força de seu povo, poderiam lutar para romper com o latifúndio no estado, mostrando as autoridades e ao governo que existiam forças que lutavam por terra, justiça e trabalho.

A partir do ano de 1985 começa a ser debatido em âmbito nacional o primeiro PNRA (plano nacional de reforma agrária). Segundo Almeida (1999), com a morte de Tancredo Neves e a ascensão de seu vice, José Sarney, este plano acaba por não atender as necessidades

da reforma agrária as quais o país necessitava. Neste período, decorrente desta política que não realizou modificação nas estruturas fundiárias do país, mais de 1.186 dos municípios brasileiros registraram ocupações e reivindicações pela posse da terra.

Desta forma, em Mato Grosso do Sul a CPT, o MST, a CONTAG (Confederação Nacional dos Trabalhadores na Agricultura) e ABRA (Associação Brasileira de Reforma Agrária) começaram a realizar debates visando levar propostas ao governo para a realização da reforma agrária. Mas mesmo tais propostas não acenderam toda a crença dos trabalhadores de que ela se realizaria ou mesmo sairia do papel. E assim estes trabalhadores não ficaram de braços cruzados e se organizaram, resultando na formação de 13 acampamentos por todo o estado, nos municípios de: Eldorado, Taquarissu, Três Lagoas, Brasilândia, Bataguassú, Naviraí, Bataiporã, Nova Andradina, Jateí, Sete Quedas, Amambai e Paranhos.<sup>7</sup>

Decorrentes destas lutas têm-se que muitos destes acampamentos resultaram em vitórias dos trabalhadores rurais e hoje existem assentamentos por todo o estado. Outros acabaram não conseguindo romper com as forças oligárquicas do período no estado, como no caso do município de Três Lagoas que teria somente no ano de 2000 a implantação do primeiro assentamento.

Estas lutas de um recente passado no estado foram essenciais para a ruptura e continuidade das lutas para o presente, demonstrando que os trabalhadores ainda possuem força e pertinácia para lutar em busca do sonho da terra. Se a intenção do governo estadual nos anos 80 era a de eliminar do estado este grupo de trabalhadores rurais, como foi divulgado em comunicado pela Comissão Pastora da Terra em 1982, hoje vemos que esta dirigência estadual não conseguiu esfriar, eliminar ou afogar o conflito de terra nos anos 80 e nem abafar a impunidade, injustiça e descaso de órgão afins para com estes trabalhadores<sup>8</sup>. A concentração de terras que encontramos do passado ao presente no estado de Mato Grosso do Sul, tem sido questionada por estes trabalhadores de ontem e de hoje, marcando a trajetória de lutas no estado, principalmente a partir dos anos de 1980, e prosseguindo em nossos dias.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Partindo do que pôde ser observado até o momento, buscamos realizar uma reflexão dos caminhos traçados em torno da questão agrária, suas práticas e discussões, a fim de analisar a trajetória

da luta pela terra no estado. Assim buscamos compreender, de forma mais abrangente, anseios, lembranças e esperanças que emergiram (e continuam a surgir) em todo o processo de pesquisa, referentes à compreensão das lutas do passado e do presente. A cada dia novas indagações vão surgindo, enquanto outras acabam por serem compreendidas, ressaltando uma vasta possibilidade para o continuar da pesquisa.

## NOTAS

<sup>1</sup> Trabalho realizado como parte do trabalho de Iniciação científica, PIBIC/CnPq, Agosto de 2006 a Julho de 2007, sob orientação da Profa. Maria Celma Borges.

<sup>2</sup> Acadêmico do 3º ano do curso de História da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Campus de Três Lagoas

<sup>3</sup> Informações do “Jornal da Praça”, Ponta Porã, 11/06/80. (Apud REGINA, KUDLAVICZ, JESUS, 2000).

<sup>4</sup> Carta ao governador Wilson Barbosa Martins, Novembro de 1983.

<sup>5</sup> Discussão realizada no Encontro de Estudos com Trabalhadores-Março de 1984.

<sup>6</sup> Carta enviada pelos Sem Terra ao Bispo de Dourados Dom Teodoro em 20/04/84. (Apud REGINA, KUDLAVICZ, JESUS, p. 95).

<sup>7</sup> Correio do Estado, 01/09/1987.

<sup>8</sup> Comunicação da pastoral aos cristãos de Três Lagoas, 27/08/1982.

## FONTES

Mapa de Assentamentos do Mato Grosso do Sul-1999. Organização: Rosemeire A. de Almeida, Colaboração: Wallace de Oliveira, Edivaldo N. Gomes e Paulo Afonso dos Santos. Base de dados: INCRA/MS-1999.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Rosemeire A. A Luta Pela Terra no Brasil. In. **Fronteiras: Revista de História**. Universidade Federal de Mato Grosso do Sul. Nº 6, vol. 03. Campo Grande, 1999.

———. de. **Identidade, Distinção e Territorialização: O processo de (Re) criação camponesa no Mato Grosso do Sul**. 2003, 391 f. Tese (Doutorado em Geografia na Faculdade de Ciências e tecnologia da Universidade Estadual Paulista – UNESP), Presidente Prudente.

BOSI, Eclea. Cultura e Desenraizamento. In: BOSI, Alfredo. (Org). **Cultura Brasileira – temas e situações**. São Paulo: Ática, 1987.

CHAUÍ, Marilena de Souza. **Conformismo e Resistência**. Aspectos da Cultura Popular no Brasil. São Paulo: Brasiliense, 1986.

COSTA, Cléria Botelho da. **Vozes da terra. Indaiá**: O porto das esperanças. 1984 – 1990. 1993. 292 f. Tese (Doutorado em História Social. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas). USP, São Paulo.

GANCHO. Cândido; LOPES, Helena de Queiroz F; TOLEDO, Vera V. de. **A posse da terra**. 2º Edição. São Paulo. Editora Ática, 1994.

MARTIN, José de Souza. **Reforma agrária – o impossível diálogo**. In: Revista Estudos Avançados da Universidade de São Paulo, Janeiro/ Abril. 2000. 268-278.

OLIVEIRA, Kelly Cristina C. L. de. **Estudo de caso de um assentamento rural em Três Lagoas: o Pontal do Faia**. 2002, 98 f. Monografia. Graduada em Geografia pela Universidade federal de Mato Grosso do Sul. Três Lagoas.

REGINA, Jesus Eurico Miranda, KUDLAVICZ, Mieceslau, JESUS, Sebastiana Almeida de. **Lutas dos Trabalhadores Rurais em MS (1978-1992). A Participação da Comissão Pastora da Terra**. (Revisado em 17 de Maio de 2000, com notas completas). mimeo.

VIEIRA, Maria do Pilar de A; PEIXOTO, Maria do Rosário C., KBOURY, Yara Maria Aun. **A pesquisa em História**. 4 º Edição. São Paulo, Editora Ática, 2005.



# **ANALISE DAS ATIVIDADES NÃO-AGRÍCOLAS NOS ASSENTAMENTOS SÃO TOMÉ E SANTA RITA DO PARDO LOCALIZADOS NA MICRORREGIÃO DE TRÊS LAGOAS/MS: A QUESTÃO DAS CARVOARIAS**

*Vivian Helena Ávila<sup>1</sup>  
Rosemeire Ap. de Almeida<sup>2</sup>*

## **INTRODUÇÃO**

Este texto é parte de uma pesquisa mais ampla intitulada “A composição de renda nos assentamentos da microrregião de Três Lagoas/MS”, financiada pela FUNDECT/MS, nele objetiva-se fundamentalmente identificar a existência de atividades não-agrícolas, em especial as carvoarias nos projetos de reforma agrária da microrregião de Três Lagoas/MS, analisando o papel desta atividade na composição da renda destas famílias beneficiárias, verificando se essa atividade é complementar ou a única fonte financeira.

Outro aspecto importante refere-se a investigação das condições de vida e trabalho que envolve esta atividade não-agrícola dentro dos assentamentos. Ou seja, se há superexploração do trabalho, inclusive com exploração de trabalho infantil como ocorreu, na década de 1990, nas carvoarias que funcionavam dentro das fazendas da região de Três Lagoas, ou se é realizada em forma de produção familiar em condições aceitáveis, tanto de trabalho como ambientais.

Para entendermos o processo de atividade carvoeira nos assentamentos da microrregião de Três Lagoas, assim como no Estado do Mato Grosso do Sul, é fundamental entendermos como se deu a instalação das siderúrgicas na região.

O Maciço Florestal foi idealizado em 1974, antes mesmo da divisão do Estado de Mato Grosso e, assim, da criação do Estado de Mato Grosso do Sul em 1977, por meio de sua implantação o Governo Federal almejava integrar a região no plano de desenvolvimento que estava sendo implantado no Brasil, o I e II PND (Plano de desenvolvimento nacional), e o PIN (Plano de Integração Nacional). Para fins de execução do projeto do Maciço Florestal ao Estado financiou empresas que aderissem ao plano de desenvolvimento e investissem na região, neste sentido o Governo Federal concedeu ainda incentivos fiscais aos empresários atraídos pelo negócio.

A área plantada com eucalipto, no final da década de 1970, compreendia 458 mil ha, cerca de 20 propriedades, 15 empresas de propriedade de mineiros e paulistas que receberam os incentivos fiscais previstos por lei para o exploramento da área. O valor estimado para fins florestais em Mato Grosso do Sul foi em torno de 500 milhões de dólares. (SILVA, 2003). Como o processo foi concentrado acabou beneficiando os grandes proprietários, agravando o processo de expropriação de muitos pequenos proprietários no Estado.

*Apriori* o Maciço Florestal foi criado para abastecer o mercado brasileiro de madeira da região Sul e Sudeste, no entanto após a crise do petróleo e o aumento dos combustíveis tornou-se inviável a operação comercial. O Maciço passou anos sem despertar o interesse de nenhuma empresa ficando praticamente abandonado. Somente em 1985, empresas florestadoras e os proprietários de terra começaram a discutir a possibilidade de se produzir carvão vegetal utilizando a madeira do Maciço.

Assim, foi firmado um acordo com as siderúrgicas de Minas Gerais, que culminou com a criação de uma siderúrgica no município



de Ribas do Rio Pardo, a SIDERSUL, e na instalação de varias empreiteiras a serviço das siderúrgicas mineiras na região do Maciço para arrendar terras e começar com a produção de carvão vegetal. Segundo SILVA (apud MERCANTE 2002), foi a falta de planejamento do Estado que permitiu que o aproveitamento do potencial instalado ficasse restrito a transformação da madeira em carvão para fins industriais.

É essencial enfatizar que durante a década de 1990, quando as empresas já estavam em funcionamento, muitas denúncias de trabalho coercivo e até de trabalho escravo desses trabalhadores tornaram-se publicas. Essa escravização acontecia por endividamento do trabalhador, já que os carvoeiros eram trazidos de outro Estado, esses trabalhadores chegavam já trazendo a dívida da viagem, e quando instalados acresciam a esta dívida a sua alimentação e moradia que se dava de forma precária.

[...] a servidão por dívida e as formas contratuais de exploração de trabalho continuam tendo uma função nos setores intermediários e podres da economia. A terceirização do trabalho coloca esse setor a serviço do grande capital e das grandes empresas, o que nos põe diante de um verdadeiro sistema de exploração do trabalho vinculado à própria dinâmica do capitalismo. [...] (MARTINS, 2002, p. 151-3).

Segundo Martins, a superexploração do trabalhador é mais uma das facetas do capital, na qual os mais desprovidos são subjugados e engolidos pelo sistema. Os que vivem a margem da sociedade são também os que mais sofrem com as mazelas do capitalismo, pois sem opção de trabalho ficam a mercê dos aliciadores conhecidos como “gatos”.

Para Esterici (1999), a superexploração não é só um instrumento de “usurpação da liberdade” dos trabalhadores, mas é uma forma de desumanizar o homem o tornando apto a qualquer serviço.

Outro problema gerado na região pelo Maciço Florestal é o da questão ambiental, pois as carvoarias geralmente escapam a fiscalização principalmente em relação ao desmatamento. Além dos danos que o eucalipto gera ao ecossistema, pois não é uma planta nativa e seu plantio consiste em uma monocultura, desgastando o solo.

Após a instalação dos escritórios e a contratação dos trabalhadores, a exploração da madeira teve inicio. É essencial ressaltar que

antes da idealização do Maciço Florestal ou mesmo do acordo das siderúrgicas mineira com os proprietários sul-mato-grossenses, já se produzia carvão vegetal no Estado, mas essa produção era de baixa escala. Como era produção familiar, a atividade carvoeira servia de complementação da renda, onde se utilizava a madeira que restava quando da formação das pastagens nas propriedades. E o carvão vegetal produzido abastecia, com o excedente, apenas o comércio local. Somente após 1985 a produção de carvão vegetal ganhou magnitude, abastecendo as siderúrgicas mineiras que alimentavam o mercado nacional do aço.

É também a partir deste período que ganham notoriedade nacional as péssimas condições de vida e trabalho dos “operários da fumaça” que alavancaram a produção gerando lucro exorbitante a seus patrões. (PEREIRA, 2005).

Em relação a questão agrária, podemos afirmar que a luta pela terra no Estado do Mato Grosso do Sul, antes da divisão do Estado, tem início com os migrantes que foram trazidos para o Estado, vindos do sul e do sudeste do país, para desmatar grandes áreas e trabalhar na formação da pastagem para a pecuária, nessa época a pecuária extensiva já era a atividade econômica mais tradicional na região.

É fundamental destacar que o Mato Grosso do Sul, criado em 1979, acaba herdando esta estrutura fundiária concentradora a despeito dos projetos de colonização implantados no passado. Estes projetos não abriram brecha para a consolidação da pequena unidade de produção por não ter recebido incentivo. Assim formula-se uma política fundiária direcionada apenas para os interesses da classe dominante, desenvolvendo-se sob a égide da concentração de terras, de riqueza e de poder. (SILVA, 2004).

A concentração fundiária é um problema nacional, tem sua origem nas Sesmarias, quando o Brasil começou a ser explorado. Neste período colonial já existiam os sem-terra que eram os “esquecidos”, homens pobres brancos que representavam os filhos que não tinham direito a terra herdada pelo irmão primogênito (morgadio), e também os mestiços. A forma legal de permitir a este campesinato tivesse acesso a terra seria a Reforma Agrária. (MARTINS, 2002).

Mas como a reforma agrária nunca foi realizada a contento no Brasil pelo Poder público, o camponês achou outros meios de realizar o encontro da terra com o homem, que foi a luta pela terra por meio dos movimentos sociais.

## ANÁLISE DAS CARVOARIAS E DOS CARVOEIROS NOS ASSENTAMENTOS

A investigação da atividade carvoeira em assentamentos partiu do pressuposto de que os assentamentos devem sempre ser estudados por sua importância social, pois possibilitam a oportunidade de melhores condições de alimentação, trabalho, moradia; enfim, a melhor qualidade de vida da família assentada. Essa importância social pode ser comprovada por pesquisas como a de Leite (2002), que após estudar seis grandes áreas de assentamentos no Brasil concluiu que 91% dos assentados consideram que suas vidas melhoraram depois da chegada ao assentamento.

É, portanto, dentro desta preocupação que buscamos inserir o estudo das carvoarias nos assentamentos. Destacamos que a pesquisa teve início pelo município de Santa Rita do Pardo/MS e seus respectivos assentamentos (conforme quadro 01) que são a razão deste texto. Do total da amostra coletada (50%), encontramos 05 famílias assentadas carvoeiras, sendo duas no assentamento São Tomé e três no assentamento Santa Rita do Pardo.

**Quadro 01** – Assentamentos da Microrregião de Três Lagoas/MS

Fonte: Almeida, 2006.

O entendimento acerca das condições de vida e trabalho nas carvoarias implica em sabermos um pouco sobre a história dos homens e mulheres que vivem nos assentamentos localizados em Santa Rita do Pardo.

Como podemos observar nos quadros 02 e 03, referentes aos assentamentos localizados no município de Santa Rita do Pardo/MS, na costa Leste do Estado, onde encontramos atividade carvoeira ativa, a trajetória de vida do assentado carvoeiro revela sua histórica experiência nas lidas do campo. Ou seja, quase todos os entrevistados já tocaram terra, todavia é interessante destacar que a maioria trabalhou na condição de arrendatário e parceiro revelando assim a condição precária que tinham de acesso a terra.

## **Quadro 02** - O Sr.(a) já tocou terra?

Fonte: Trabalho de campo, 2006

## **Quadro 03** - Como?

Fonte: Trabalho de campo, 2006.

Ao analisarmos a trajetória de vida antes e agora do assentado é necessário entender a percepção da condição de educação, saúde, trabalho, alimentação, em que essas pessoas se encontravam e se encontram. (Quadros 04,05,06,07).

**Quadro 04** - Qual a percepção do Sr.(a) sobre a condição familiar de educação atual e anterior ao assentamento?

Fonte: Trabalho de campo, 2006.

Neste quadro chama atenção a situação educacional das famílias do São Tomé, ou seja, 50% disseram estar igual e 50% disseram ter piorado. A explicação para isso é a inexistência de escolas funcionando no assentamento e as péssimas condições de transporte para a cidade e que, segundo eles, tem gerado desestímulo e abandono dos estudos.

**Quadro 05** - Qual a percepção do Sr.(a) sobre a condição familiar de saúde atual e anterior ao assentamento?

Fonte: Trabalho de campo, 2006.

Novamente as famílias do assentamento São Tomé denunciaram as péssimas condições, 100% delas disseram que a saúde piorou, pois ficam isoladas no assentamento que não possui posto de saúde.

**Quadro 06** - Avaliação das condições de trabalho atual e anterior ao assentamento

Fonte: Trabalho de campo, 2006.

Já a condição de trabalho, para a maioria aparece como algo que melhorou principalmente porque, segundo eles, agora são proprietários de terra e estão mais seguros apesar das dificuldades.

**Quadro 07** - Qual a percepção do Sr.(a) sobre a condição familiar de alimentação em relação ao momento anterior ao assentamento?

Fonte: Trabalho de campo, 2006.

O mesmo se aplica para a alimentação, ou seja, nenhuma família teve sua alimentação piorada depois do assentamento. Parte disso é explicado pelo fato de que todos os lotes possuem pomar e mais da maioria possui horta, situação que de certa forma gera segurança alimentar para as famílias. (Quadros 08 e 09).

**Quadro 08** - Existe pomar?

Fonte: Trabalho de campo, 2006

**Quadro 09** - Existe horta?

Fonte: Trabalho de campo, 2006

Podemos comparar também a situação de moradia dos assentados carvoeiros (quadro 10 e 11) sendo que a maior parte dos assentados já residia na área rural, no entanto vemos que a qualidade dessa moradia melhorou depois do assentamento na percepção deles.

**Quadro 10** - Onde o Sr.(a) morava antes de vir para o assentamento?

Fonte: Trabalho de campo, 2006.

**Quadro 11** - Qual a percepção do Sr.(a) sobre sua condição familiar de moradia agora no assentamento?

Fonte: Trabalho de campo, 2006.

O quadro 12 nos possibilita saber que a população assentada está, em grande parte, na faixa etária economicamente ativa o que pode significar um ponto positivo no sentido da existência de trabalhadores e não só de consumidores na família. Ressalva para o assenta-

mento São Tomé que possui expressivo número de jovens menores de 14 anos.

Por outro lado, se a existência desta força de trabalho ativa não for acompanhada de condições de emprego no lote no sentido do desenvolvimento do potencial produtivo, acaba ocorrendo a migração da mesma para a cidade ou para atividades não-agrícolas. Cabe destacar que a metodologia privilegiou trabalhar com o conceito de família extensa no lugar de família nuclear em função da existência de parentes que moram junto com as famílias beneficiárias da Reforma Agrária.

**Quadro 12** - Faixa etária dos membros da família extensa que moram no lote

Fonte: Trabalho de campo, 2006.

Infelizmente, a situação educacional no campo não tem mudado na mesma velocidade que outras conquistas, inclusive os próprios assentados consideram o acesso a educação como um dos problemas mais graves em sua vidas. Em termos de comparação é interessante evidenciar que no assentamento São Tomé não foi encontrado analfabetismo e o nível de escolarização é progressivo, situação que deve estar relacionada ao fato de ser um projeto recente (5 anos) e ter uma população relativamente jovem.

**Quadro 13** - Escolaridade dos membros da família extensa que moram no lote

Fonte: Trabalho de campo, 2006.

No quadro 14 e 15 podemos observar a renda bruta agrícola e animal das famílias estudadas nos dois assentamentos, constatamos

que muitos não têm rendimento neste tipo de atividade. Uma das explicações tem fundamento no fato de que historicamente os camponeses sempre procuram equilibrar a unidade familiar com atividades onde o retorno for mais rápido e seguro do ponto de vista da reprodução camponesa, mesmo que estas atividades sejam não-agrícolas. Logo, diante de tantos problemas de produção e comercialização dos produtos nos assentamentos as famílias acabam diminuindo suas atividades agropecuárias a fim de evitar maiores prejuízos.

**Quadro 14** - Renda agrícola safra 2004/05

Fonte: Trabalho de campo, 2006

**Quadro 15** - Renda animal bruta ano fiscal 2005

Fonte: Trabalho de campo, 2006

Um produto muito comercializado pelos assentamentos do município estudado é o leite, como vemos na quadro 16, boa parte das famílias assentadas vivem de sua comercialização, as vezes sendo a única fonte de renda monetária. Sendo que a crise desta atividade com o surto de aftosa que tem abatido o Estado é um dos fatores para entendermos o surgimento de atividade carvoeira foi ativada, no caso dos assentamentos estudados a crise foi grave, pois o laticínio que

**Quadro 16** - Renda bruta agropecuária direta (consumo e venda)

Fonte: Trabalho de campo, 2006



comprava o leite produzido por eles fechou em 2005 causando grande prejuízo aos produtores.

Por conseguinte, no quadro 17 apontamos para a realidade da composição de renda entre as famílias carvoeiras e, assim, para o fato de que 100% dos assentados entrevistados têm uma fonte de renda não-agrícola no ano fiscal de 2005.

**Quadro 17** - Existe renda não-agrícola?

Fonte: Trabalho de campo, 2006.

No quadro 18 foram computadas todas as rendas que representavam ganhos não-agrícolas que compõe a renda das famílias entrevistadas.

**Quadro 18** - Tipologia das rendas não-agrícolas

Fonte: Trabalho de campo, 2006.

Como podemos ver todos os entrevistados tem renda não-agrícola proveniente de extração mineral ou vegetal, no caso de carvoarias temos o exemplo de carvoeiro assentado o Sr. Claudemir Corte, filho de assentados que “toca” sua carvoaria junto com um parceiro no lote do pai. A carvoaria possui 8 (oito) fornos, cada um produz cerca de 4 metros por mês. Claudemir conta que recorreu a atividade carvoeira, pois, teve alguns problemas de saúde na família e não estava conseguindo sustentar a família apenas com a venda de leite. Vejamos as explicações do assentado, “Abri a carvoaria porque não tinha opção de serviço, tava mexendo com leite, só leite não estava funcionando; tinha que levar meu filho no médico”. (Claudemir, São Tomé 2006).

Quando questionados se a renda obtida através das atividades realizadas no lote, tanto agrícolas como não-agrícolas, são suficientes para sustento da família, é possível perceber uma diferença entre os assentamentos. Ou seja, mesmo desenvolvendo atividades não-agrícolas os assentados do projeto São Tomé ainda alegam dificuldades (50% das famílias) o que é preocupante no sentido da fixação deles no campo.

**Quadro 19** - A Renda obtida no período 2004/05 foi considerada suficiente para sustento da família?

Fonte: Trabalho de campo, 2006.

Cabe lembrar que só implantar os assentamentos não é suficiente, é necessário desenvolver políticas agrícolas para fortalecer os assentados, neste sentido nossa pesquisa mostra que uma das razões da construção de fornos para complementar a renda é a dificuldade não só de preço dos produtos agropecuários e da falta de equipamentos para a produção, mas também a precariedade das estradas de acesso aos assentamentos que dificultam sobremaneira a venda dos produtos. (Quadros 20 e 21)

**Quadro 20** - Condição das Estradas de Acesso ao Assentamento

Fonte: Trabalho de campo, 2006.

**Quadro 21** - Tipo de Estrada de Acesso ao Assentamento.

Fonte: Trabalho de campo, 2006.

## CONCLUSÕES

A pesquisa realizada permitiu conhecer um pouco o modo de vida das populações assentadas na região de Três Lagoas, na pesquisa pudemos constatar a existência de atividade carvoeira nos projetos de reforma agrária, situação que aparece como inédita e esdrúxula se partimos do pressuposto que assentamento de reforma agrária é para produzir alimentos.

Concluimos que a explicação para este desvirtuamento encontra-se na história de vida dos assentados, logo que muitos foram ex-trabalhadores das carvoarias instaladas outrora na região. Por outro lado, o fato desses trabalhadores ter recorrido a sua antiga profissão, deve-se as dificuldades encontradas para permanência e sobrevivência no lote, uma delas que aparece de forma contundente está relacionada aos problemas para escoamento da produção tanto pelo isolamento do assentamento como pelas péssimas condições das estradas. Podemos dizer também que o surto de aftosa no Estado (que atingiu os municípios da costa leste) também serviu como estímulo na busca de outras atividades visando complementação da renda familiar.

Deste modo, se por um lado os resultados demonstram a existência de carvoarias nos assentamentos São Tomé e Santa Rita do Pardo, município de Santa Rita do Pardo/MS, por outro, não nos deparamos com trabalho infantil e nem condições degradantes de trabalho situação que era comum nas carvoarias instaladas na região na década de 1990. Os fornos são montados nos lotes com trabalho predominantemente familiar e não foi encontrado nenhum indício de uso da madeira da reserva legal, todos os entrevistados responderam que a madeira vem de fora do assentamento.

Assim concluimos que a existência de carvoarias nos assentamentos da microrregião de Três Lagoas/MS está ligada ao fato de que as famílias que exercem esta atividade não-agrícola são de ex-carvoeiros que utilizam este conhecimento para complementar a renda nos momentos de anormalidade no lote. Portanto, não há nenhum indicativo que aponte a atividade como sendo a única ou principal fonte de renda familiar, ou seja, as famílias que trabalham com fornos têm outras atividades, por exemplo, a pecuária leiteira.

## NOTAS

<sup>1</sup> Graduanda do 3º ano de Geografia. CPTL\_UFMS. Bolsista CNPq/PIBIC 2005/2006, vivica\_avila@yahoo.com.br.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Rosemeire A. **A composição de renda nos assentamentos da microrregião de Três Lagoas/MS**: análise das atividades agrícolas e não-agrícolas. Três Lagoas, 2006. (Relatório de Pesquisa 2005/6). Mimeografado.

—————. **Identidade, distinção e territorialização**: o processo da (re)criação camponesa no Mato Grosso do Sul. 2003. Tese [Doutorado em Geografia]. Universidade Estadual Paulista “Julio de Mesquita Filho”. Presidente Prudente.

ÁVILA, Vivian H. RAMOS, Miriam. **Migrações temporárias**: a questão dos mineiros no distrito de Arapuá/Três Lagoas-MS. Monografia [Conclusão de Disciplina] Universidade Federal do Mato Grosso do Sul. Três Lagoas. 2005.

BATISTA, Luiz Carlos. Processo de Organização do Espaço Agrário do Mato Grosso do Sul. **Caderno de Formação**. Campo Grande: UFMS, 1995.

ESTERCI, Neide. A. dívida que escraviza. In: **CPT. Trabalho Escravo no Brasil Contemporâneo**. São Paulo: Loyola. 1999, p. 101-125.

LEITE, Sérgio *et al.* **Os impactos regionais da reforma agrária**: um estudo sobre áreas selecionadas. Brasília: NEAD. 2002.

MARTINS, José S. **Impasses Sociais Políticos em Relação à Reforma Agrária e à Agricultura Familiar no Brasil**. Disponível em: <http://www.nead.org.br/artigodomes.htm>. Acesso em: 23/10/2002.

PEREIRA, Altamira. A relação capital X trabalho nas carvoarias de Mato Grosso do Sul. **Revista Pegada**. Vol. 6, n. 1 junho de 2005.

SILVA, Édima A. **O processo produtivo do carvão vegetal**: um estudo em Mato Grosso do Sul. 2002. Tese [Doutorado em Geografia]. Universidade Estadual Paulista “Julio de Mesquita Filho”. Presidente Prudente.

SILVA, Tânia P. **As formas organizacionais de produção dos camponeses assentados no município de Baytaporã/MS**. 2004. Dissertação [Mestrado em Geografia]. Universidade Estadual Paulista “Julio de Mesquita Filho”. Presidente Prudente.



**PARTE 4**

RELIGIOSIDADE,  
CULTURA POPULAR E IDENTIDADE:  
DOMÍNIOS DA HISTÓRIA



## **SANTO DAIME: ASPECTOS DA RELIGIOSIDADE POPULAR BRASILEIRA<sup>1</sup>**

*Luciana Aparecida de Souza Mendes<sup>2</sup>*

Salve, salve, oh! Mãe do Universo  
E louvada seja vossa festa  
Para todos sentir esta força  
Deste brilho da Rainha da Floresta

(GREGORIM, 1991, p. 36).

### **INTRODUÇÃO**

Há muito tempo a história das religiões busca ser compreendida pelo homem. Eliade (1992) aponta que já na Grécia Antiga havia registros sobre estudos que visavam entender este universo com descrições de cultos estrangeiros e comparações entre as diversas religiões. E mesmo alguns pensadores buscavam compreender a “natureza dos deuses e o valor dos mitos” (p.03).

Também a historiografia vem buscando apreender a forma como os significados religiosos norteiam a vida dos sujeitos que a vivem. Conforme Mattoso, o que se torna objeto da história não é o fato em si, mas o que ele eventualmente possa representar para o destino da humanidade (1988, p.17).

Neste sentido, o objetivo deste artigo é refletir a respeito da manifestação religiosa denominada de Santo Daime. Cabe salientar que as fontes utilizadas para tal pesquisa serão textos creditados como oficiais por daimistas que se encontram disponíveis na internet.

Todavia, entendo que pesquisas que busquem entender o universo religioso e cultural devem ter como ponto de partida a observação, ou seja, a participação do pesquisador no desenrolar das atividades que se pretende analisar.

Uma pesquisa participante, acredito, é mais rica e complexa. É importante que o pesquisador saia do espaço acadêmico se quiser realmente compreender o universo social que o cerca.

Contudo, este texto busca traçar algumas linhas para delinear tal objeto de estudo. Isso significa, que todas as hipóteses e afirmativas que irão ser tecidas encontram respaldo nos textos produzidos pelos daimistas, e pela leitura de religiosidade popular que possuo.

## O SURGIMENTO DO DAIME

Por se tratar de uma religião relativamente recente, talvez não seja apropriado abordamos a idéia de *mito fundador* (CHAUÏ, 2000), uma vez que a partir das fontes analisadas, percebe-se que é até possível traçar uma árvore genealógica da religião. Eis a forma pela qual o site oficial apresenta-nos o início da religião do Daime:

O movimento religioso do Santo Daime começou no interior da floresta amazônica, nas primeiras décadas do século XX, com o neto de escravos Raimundo Irineu Serra. Foi ele que recebeu a revelação de uma doutrina de cunho cristão, a partir da bebida Ayahuasca (vinho das almas), por nós denominada Santo Daime. ([www.daime.org.br](http://www.daime.org.br), 2006)

Raimundo Irineu Serra é então, pois, considerado o fundador da religião do Daime. Conforme as fontes pesquisadas<sup>3</sup>, nascido no ano de 1892 no estado do Maranhão, Raimundo fez parte de um movimento migratório de nordestinos que foram para a região amazônica trabalhar na extração do látex. Na floresta amazônica, ele como muitos



outros, passou a conviver com as práticas de religiosidades indígenas. Foi neste intercâmbio cultural e religioso que o então futuro Mestre Irineu aprendeu a preparar uma bebida a base de plantas que lhes provocava algumas “visões”. Conforme as explicações dos sites oficiais, em uma destas “visões” apareceu a Raimundo Irineu a imagem de uma mulher que se apresentou como Nossa Senhora da Conceição, a Rainha da Floresta. O trecho a seguir pertence ao texto de um pastor que procura tecer críticas ao culto do Santo Daime, no entanto, utilizaremos para entender como foi dado este contato:

Ela falou-lhe: “Quem é que tu acha que eu sou? Ele olhou e disse: Para mim a senhora é uma Deusa Universal. Tu tem coragem de me chamar de Satanás, isso ou aquilo outro? Não, a senhora é uma Deusa Universal. Tu achas que o que tu está vendo agora, alguém já viu? O mestre Irineu refletiu e achou que alguém já podia ter visto, tantos que faziam a bebida que ele podia estar vendo o resto. A senhora então disse: O que você está vendo agora ninguém jamais viu, só tu. E eu vou te entregar esse mundo para tu governar. Agora tu vai se preparar, porque eu não vou te entregar agora. Vai ter uma preparação para ver se você tem merecer verdadeiramente: você vai passar oito dias comendo só macaxeira (mandioca) cozida, com água e mais nada” (FOLHA UOL, 2001).

Mesmo pertencendo este trecho a um texto pejorativo ao Daime, percebe-se que ele faz parte da doutrina desta religião, uma vez que se encontra em um de seus hinários a seguinte referência: “A minha Mãe que me ensinou, mandou eu ensinar a todos os meus irmãos, aqueles que acreditar”.

A utilização de plantas como manifestações de contato com o mundo sagrado é característico dos povos da América Latina bem como os indígenas brasileiros, desde seus primórdios e sendo usada de maneiras diversas em diferentes países. Desta forma, como Raimundo encontrava-se em uma região próxima ao Peru, participou de alguns cultos que envolviam o uso de plantas para esta percepção. Durante alguns anos, Raimundo participou de algumas manifestações religiosas tanto indígenas como latinas, além de aprender a conhecer os efeitos naturais de algumas das plantas que viriam a compor a base para a elaboração do chá do Santo Daime.

Mestre Raimundo Irineu passou a trabalhar com um pequeno círculo de discípulos em Rio Branco/AC, onde permaneceu até a data de sua morte, seis de julho de 1971.

A figura de Raimundo, migrante nordestino, descendente de escravos mostra-nos a base social do qual constituiu-se originalmente a religião do Santo Daime: pessoas simples, em sua maioria migrantes nordestinos e descendentes destes juntamente com descendentes de índios e a população já miscigenada.

É nesse sentido que trato a religião do Santo Daime, como uma religiosidade popular, pois se trata de uma religião criada pelo povo para atender ao povo. Uma religião fundamentada em preceitos e rituais de profunda ligação com os moradores da região originária do culto.

A respeito da denominação da religiosidade “Santo Daime”, a explicação dada por todas as fontes consultadas diz vir do verbo dar no imperativo. “Daime paz, Daime saúde, daime felicidade!”. Mas são conhecidos também como o “Povo de Juramidam”, expressão composta de Jura (pai) e Midam (filho).

## **A ECLÉTICA RELIGIÃO DO DAIME**

Os daimistas denominam sua religião como eclética. A partir dos próprios religiosos, percebe-se uma série de combinações entre religiões diferentes que compõe as doutrinas e rituais do Santo Daime.

A história da doutrina daimista, aprendida e pregada no Estado do Acre pelo maranhense Raimundo Irineu Serra, ou mestre Irineu, é a história de uma missão Mariana fundadora da evangelização como identidade especificidade doutrina cristã, com propósito salvífico e método próprio e inovador, se comparado aos métodos convencionais de outras vertentes cristãs, como a anglicana, a católica, as ortodoxas e as protestantes ([http://www.juramidam.jor.br/rainha/00\\_a.html](http://www.juramidam.jor.br/rainha/00_a.html), 2006).

Nota-se então que a base religiosa desta religião é o cristianismo, contudo, vivenciado de forma bastante diferente de como a maioria das religiões cristãs pratica. Neste sentido cabe analisar o calendário da religião do Daime e perceber sua proximidade com o catolicismo.

A partir do quadro ao lado, percebe-se que as práticas ritualistas do Daime têm grande influência nas datas celebradas pelo catolicismo popular. Com comemorações a São Sebastião, São José, São João, Santos Reis e outros, juntamente com comemorações a pessoas de importância para a doutrina daimista como Mestre Irineu e outros mestres e madrinhas.

Fonte: [www.daime.org.br](http://www.daime.org.br)

Para entender melhor esta apropriação de diferentes manifestações religiosas para a criação de uma identidade daimista, eis a afirmativa:

Nosso culto litúrgico, que se resume em comungar, nas datas apropriadas, a bebida a guiza de sacramento se denomina Eclético, por que suas raízes estão impregnadas de um forte sincretismo entre vários elementos culturais, folclóricos e religiosos. O uso do sacramento **Santo Daime** é realizado nas datas de seu calendário festivo, obedecendo às regras rituais que foram estabelecidas pelo Mestre Irineu e pelo Padrinho Sebastião ([www.daime.org.br](http://www.daime.org.br),2006).

Desta forma, percebe-se na eclética religião do Daime características bastante peculiares à forma de manifestação religiosa do brasileiro, em que as religiões podem se constituir a partir da circularidade dada pelos “trânsitos religiosos” no ir e vir dos sujeitos que re-significam suas práticas de forma a contribuir para suas vidas cotidianas. No

Daime, além de elementos do catolicismo popular, encontra-se também forte influência de religiões afro-brasileiras, grupos esotéricos e indígenas, além de alguns contatos com religiosidades decorrentes dos povos andinos da América Latina.

O Santo Daime utiliza a **ayahuasca** como elemento de seu ritual religioso, como diversos outros grupos religiosos, no entanto, percebe-se que há nesta religião uma cristianização desta planta, utilizada para abrir a percepção de seus usuários com o sagrado, e este sagrado manifestado principalmente na imagem de Jesus Cristo.

### O CHÁ DO SANTO DAIME

Característica principal da religião do Santo Daime e que gera inúmeras discussões tanto religiosas quando na base da jurisdição é a utilização de plantas com poderes alucinógenos nos cultos daimistas.

Conforme já foi dito, a cristianização da ayahuasca é percebida pelos seus praticantes como:

[...]o fecho de um longo processo de resgate cultural e espiritual. A visão do mestre Irineu, o que o diferenciou de outros ayahuasqueiros, foi sua fé de que ali dentro daquele cipó estava algo mais do que um alcalóide para fazer nossa cabeça ou mesmo uma simples força ou entidade divina, por melhor que ela fosse. Ele a entendeu como sendo uma versão moderna de um cristo engarrafado. Aquele *vinho da alma* era o sangue do próprio Cristo. Esse espírito da verdade, libertado da bebida, consagrado pela divina invocação *Dai-me!* Tinha o poder de ampliar a nossa consciência e também o amor em nosso coração. ([www.daime.org.br](http://www.daime.org.br), 2006)

O chá do Daime é conseguido através do ritual do *feitio*. O *feitio* é uma cerimônia carregada de simbolismos, visto pelos daimistas como produção de um sacramento. O trabalho do *feitio* passa pelas seguintes etapas: localização do cipó conhecido como jagube (*banasteriopsis caapi*) e da folha da mata chamada de chacrona (*psicotrya viridis*), também conhecida como rainha. A limpeza destas folhas, a *raspação* e *bateção* do cipó, e em seguida a apuração destes dois ingredientes para a obtenção do chá.

Durante o *feitio*, as mulheres cuidam das folhas, enquanto os homens preparam o cipó. Do ponto de vista espiritual, o resultado do *feitio*, a bebida sacramental

*Daime*, é considerada um sacramento ,um veículo para a manifestação do Ser Divino responsável pela sua luz e efeito espiritual. Já do ponto de vista material, ela é um *produto florestal*, um *chá enteogênico sacramental* de propriedades *psico-ativas*, produzida, evasada e distribuída sob responsabilidade da Igreja.

Leia uma descrição do clima que cerca um feito:

As panelas estão sendo enchidas. Estamos concentradas nelas com as nossas melhores vibrações. Trabalhamos árduamente e o fruto do nosso esforço impregna o líquido, da mesma forma que somos impregnados por ele, pelas vibrações do ser espiritual que habita nos cipós da selva amazônica ([www.daime.org.br](http://www.daime.org.br), 2006).

Provavelmente seja justamente por toda a seriedade cerimonial e êxtase místico do preparo desta bebida que não permite aos religiosos daimistas perceberem este chá como uma droga alucinógena, mas sim como um sacramento que lhes permitem entrar em contato com o universo do sagrado. Durante o culto religioso do Santo Daime o chá é oferecido aos participantes. Não é necessariamente obrigatório que o praticante tome o chá, contudo conforme orientações de alguns praticantes é necessário que isso seja previamente estabelecido com o responsável pelo culto. A partir de relatos sobre pessoas que experimentam o chá pela primeira vez, pode-se inferir que parece ser comum que haja problemas intestinais e muitos vômitos, o que tem um simbolismo dentro da religião: limpar-nos para que se possa entrar em contato com o sagrado, denominado de “miração”.

A ‘miração’ é um termo que foi cunhado na tradição do Santo Daime pelo Mestre Irineu para designar o estado visionário que a bebida produz. O verbo “mirar” corresponde a olhar, contemplar. Dele deriva-se o substantivo “mirante”, que é um local alto e isolado onde se pode descortinar uma vasta paisagem. A palavra ‘miração’ une contemplação mais ação (mira+ação), o que expressa de maneira clara que o termo foi cunhado por pessoas que eram plenamente conscientes da viagem do Eu no interior da experiência visionária, característica do êxtase xamânico (ALVERGA, 1996, s/p.).

Este é o ponto de maior importância dentro da religião, contudo esse estado não é obtido apenas pelo consumo do chá, há outros elementos que compõe este ritual que fazem parte do mundo sagrado do daimista como os hinos que cantam ao longo do culto.

Percebe-se na sociedade uma certa ignorância e radicalismo em relação à religião do Santo Daime. Ignorância por tratar-se de uma religião ainda nova e não muito difundida, sem grandes espaços na sociedade. Já o não aceitação desta doutrina religiosa se dá principalmente pelo uso de plantas alucinógenas em seu culto. Esta característica é apontada como o principal motivo para o abandono não aceitação da doutrina em questão, no entanto não podemos nos remeter apenas a ela como base para o entendimento nessa perspectiva excludente.

Existe uma certa intolerância das religiões oficiais com inúmeras práticas de religiosidade popular, esteja ela ligada a qualquer esfera religiosa ou não. Religiões de descendência africanas, religiões mediúnicas e práticas indígenas, bem como grupos exotérmicos também costumam ser caracterizadas como seitas sem grande prestígio. E como vimos, o Santo Daime é um caleidoscópio que agrega elementos destas diversas manifestações sagradas, além de ter como seus principais representantes pessoas humildes, seringueiros e camponeses, e origem em um dos estados mais pobres do país.

Contudo, é sempre ao uso do chá que referendam a maioria das críticas. Conforme o texto abaixo de um representante evangélico:

Dentro do ritual encontramos práticas religiosas ligadas à idolatria, à feitiçaria e às cerimônias católicas. [...] O Santo Daime é formado por várias correntes religiosas como catolicismo, cultos afro-brasileiros e indígenas. Ora, o ecletismo religioso é uma abominação aos olhos de Deus [...] Sabemos que os cultos afro-brasileiros tributam louvores a entidades também conhecidas como orixás, que pensam ser os intermediários entre o deus Olurum e os homens. Ora, sabemos que tais entidades espirituais, embora sejam chamados “santos”, na verdade são espíritos demoníacos que povoam os ares [...] Durante o ritual rezam missa em favor dos falecidos e cantam-se dez hinos sem instrumentos musicais, sem bailados. Reza-se um terço, ficando o Salve Rainha para o término da sessão. Essa prática é ligada à Igreja Católica.

Não se deve celebrar missas aos mortos, porque elas são inúteis. Jesus afirmou que se alguém morrer sem crer nele como único e suficiente Salvador nunca poderá ir para onde ele foi (FOLHA UOL, 2001).

E sobre o culto aponta ainda o religioso:

É tão absurdo esse culto do Santo Daime que se declara: “Há quem vomite e quem seja cometido de

desarranjos intestinais, ou as duas coisas juntas. E com que objetivo? Ocorrendo a ânsia de vômitos e a diarreia depois que se toma o chá é que a pessoa está passando por uma espécie de 'limpeza espiritual'. Ou seja, de alguma maneira está se livrando de tudo aquilo que a impede de estar em comunhão com Deus" É esse um culto racional? Paulo recomenda que apresentemos os nossos corpos como um sacrifício vivo, santo e agradável a Deus, que é o nosso culto racional (FOLHA UOL, 2001)

Nestes relatos, percebe-se que a aceitação não vem apenas do uso da planta, mas também da ecleticidade e das crenças ritualísticas do grupo.

Cabe ressaltar que o cultivo e preparo do daime são garantidos pela Constituição federal para fins religiosos, contudo o Daime ainda é considerado uma droga psicoativa (ou alucinógena).

## **O ENTORPECENTE QUE É SAGRADO**

O Conselho Federal de Entorpecentes – COFEN- órgão do Ministério da Justiça, vem acompanhando o uso do chá do Daime desde os anos 60. Para que se fizesse a devida análise sobre o cultivo e uso das plantas alucinógenas foi necessário criar uma comissão multidisciplinar (médicos, antropólogos, psicólogos, representantes da Polícia Federal e Exército, etc.). Que conforme o site oficial:

Duas comissões visitaram, primeiro o seringal Rio do Ouro e depois o embrião da Vila Céu do Mapiá, saindo muito bem impressionadas com o que viram. Muitos testes e entrevistas foram feitos com amostragens significativas da população local. Seus resultados atestaram excelentes índices na aferição e avaliação de diversos aspectos da vida social, espiritual e pessoal dos seus membros. Foi constatado um forte vínculo de coesão social e cooperativismo nato entre os participantes da Comunidade do Daime. Foram observados, também, graus bastante superiores de saúde, educação, organização e qualidade de vida em comparação com todos os assentamentos similares encontrados calha rio Purus. ([www.daime.org.br](http://www.daime.org.br))

Segundo o site, o COFEN, órgão encarregado de dar um parecer a respeito da prática, apontou que a comunidade que utilizava o chá como elemento ritualístico religioso, possuía uma vida saudável e

tranqüila, não sendo percebida a utilização do álcool, não havendo delinqüência e nem desnutrição. Os daimistas ainda não demonstravam ter disposição ao uso de outros entorpecentes e nem a dependência do chá fora do contexto ritual. Conforme parecer do COFEN: “o Santo Daime não apresenta características do abuso de drogas, pelo seu uso ritualístico, descontínuo e ausência de alterações comportamentais” (ATA COFEN, 1987).

Alguns anos após a legalização do chá do Daime para uso religioso, novamente alguns segmentos da sociedade pedem sua proibição, e em reunião da COFEN fica decidido que:

O Conselheiro Domingos Bernardo Gialluisi da Silva Sá proferiu Parecer sobre o “CHÁ AYAHUASCA”, cujo teor foi aprovado por unanimidade e na conclusão diz: “29 – A conclusão proposta, em 1987, no Relatório final, resultante dos estudos desenvolvidos pelo Grupo de Trabalho; constituído pela resolução do CONFEN, n.º 04, de 30.07.1985, tem sido mantida pelo CONFEN, ao longo de suas várias gestões. Não vejo porque mudá-la. Muito ao contrário, há hoje um sério argumento, que se soma aos demais, para confirmá-la – o tempo transcorrido, desde 1986, quando se deu a suspensão provisória da interdição. São seis anos de acompanhamento, pelo poder público, do uso da ayahuasca no Brasil, após sua proibição em 1985, época em que foi interrompida a utilização que dela se fazia, havia décadas. 30 – O tempo contribuiu para mostrar que o CONFEN agiu e vem agindo com acerto. A comunidade soube exercer os seus controles de forma plenamente adequada, sem qualquer interferência do Estado que, de outra forma, apenas criaria problemas com desnecessária e indébita intervenção (ATA COFEN, 1992).

Desta forma, o uso do chá do Daime para fins religiosos é amparado pela Constituição Federal, sendo bastante discutida em diversos momentos históricos. Como se percebe o período de análise da primeira permissão legal do uso se deu dentro do contexto histórico da Ditadura Militar.

## **O RITUAL DO SANTO DAIME: O HINÁRIO<sup>4</sup>**

A doutrina do Santo Daime é permeada bastante pelo universo musical. As músicas, conhecidas como Hinos são fundamentais dentro do ritual daimista.



As músicas possuem um significado especial dentro do universo das religiosidades populares, uma vez que pela sua repetição possibilitam que os praticantes religiosos tenham uma espécie de enraizamento dos preceitos e doutrina, e este contribui de maneira significativa para a geração do sentimento de pertencimento do devoto com o mundo do sagrado, pois, na maioria das vezes, é por meio dela que eles se sentem em sintonia com os poderes divinos (BOSI, 1992).

Os hinos ocupam um lugar de destaque na Doutrina do Santo Daime, ao lado da bebida sacramental. É através dos hinos que todos recebem a orientação necessária para navegar na força do Daime durante a sessão. Por uma estranha sincronicidade, eles parecem, à luz do Daime, corresponderem as nossas mínimas necessidades durante a viagem astral da miração (www.daime.org.br, 2006).

Conforme Gregorim (1991), os hinários são apresentados como a revelação do Terceiro Testamento, tratando-se das músicas cantadas ao longo dos cultos que acabam sendo os ensinamentos da doutrina religiosa do Daime. E são também caracterizados como cantos mânticos por ajudar na atividade de “miração”.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

O objetivo deste ensaio foi o de traçar uma breve discussão a respeito da religião do Santo Daime, tendo como fonte principal os veículos de informação da internet tidos como oficiais e autorizados pelos religiosos daimistas.

Ao refletirmos a respeito de algumas práticas de religiosidade popular no Brasil é possível perceber como essas manifestações costumam ser alegres e coloridas, além de bastante musicais.

Ao tratar do Daime, ainda percebe-se a forte ligação da religião com a natureza - presente não apenas no uso do chá, na forma como enxergam nos alcalóides, manifestações de Deus, mas a partir de seus hinários percebe-se claramente que eles buscam viver sempre em harmonia com a natureza, enxergando nela a divindade e desta forma, tendo de respeitá-la e amá-la.

Entender estas manifestações é pensar na história dos homens comuns, em suas mais diversas formas de expressões sociais, pois este contato com o sagrado acaba por delinear todo o seu universo cultural, social e econômico.

Desta forma, as manifestações de fé nos permite entender inúmeros aspectos da constituição desta chamada identidade brasileira.

## NOTAS

<sup>1</sup> Este texto origina-se da comunicação apresentada na Semana de História de 2006 “A questão indígena: para além da história dos vencidos” com o mesmo título.

<sup>2</sup> Mestranda do programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD) e professora contratada do curso de História UFMS/CPTL. O tema de minha pesquisa para dissertação de mestrado é sobre as Folias de Reis no município de Três Lagoas, desta forma, percebo que muitas dos referenciais teóricos que utilizo para a composição deste trabalho me permitem também explorar o tema ligado à religião do Santo Daime.

<sup>3</sup> Todos os textos utilizados como fonte narram da mesma forma o início da religião do Daime

<sup>4</sup> Os hinários são as músicas cantadas durante os rituais religiosos do Daime, e deverão ser melhor analisados ainda no corpo deste ensaio.

## FONTES:

ATA do COFEN, 04, de 30.07.1985. In: [www.santodaime.org.br](http://www.santodaime.org.br). Disponível em 21/05/2006.

ATA da 5ª reunião ordinária do COFEM. 02.06.1992. In: [www.santodaime.org.br](http://www.santodaime.org.br). Disponível em 21/05/2006

ATA do III Encontro Europeu - 2002. In: [www.santodaime.org.br/convocacoes](http://www.santodaime.org.br/convocacoes). Disponível em 21/05/2006

[www.daime.org.br](http://www.daime.org.br). Disponível em 21/05/2006

[www.santodaime.org.br](http://www.santodaime.org.br). Disponível em 21/05/2006

[www.juramidam.jor.br](http://www.juramidam.jor.br). Disponível em 28/05/2006

FOLHA UOL, Santo Daime. In [www1.folha.uol.com.br/folha/mundo/2001](http://www1.folha.uol.com.br/folha/mundo/2001). Disponível em 21/05/06

## BIBLIOGRAFIAS

ALVERGA, Alex Polari. **Seriam os deuses alcalóides?** In: International Transpersonal Association's Annual Conference, Manuaus-AM, 1996.

———. **Viagem ao Santo Daime:** o livro das mirações. Rio de Janeiro: ROCCO, 1984.

BOSI, Ecléa, **Cultura e desenraizamento.** In BOSI, Alfredo. Cultura Brasileira: temas e situações. São Paulo: Editora Ática, 2a ed., 1992.

CHAUÍ, Marilena. **Brasil: mito fundador e sociedade autoritária.** São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo (col. Mito História do povo brasileiro), 2000.

ELIADE, Mircea, **O sagrado e o profano:** a essência das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

GREGORIN, Gilberto. **Santo Daime:** estudos sobre simbolismo, doutrina e povo de Juramidam. São Paulo: Ícone, 1991.

MATTOSO, José. **A escrita da história:** teoria e métodos. Lisboa: Editorial Estampa, 1988.



## **UMBANDA: UMA TRAJETÓRIA DE RESISTÊNCIA**

*Aline Alves Bertuci<sup>1</sup>*

Corre...gira...Pai Ogum,  
Filhos qué se defumá,  
A Umbanda tem fundamento,  
É preciso prepará...  
Com incenso e benjoim,  
Alecrim e alfazema...  
Ó! Defumá filhos de fé,  
Com as ervas de Jurema...

(Ponto de abertura das giras de Umbanda)

### **INTRODUÇÃO**

Neste presente trabalho procuraremos analisar a trajetória da Umbanda, entre fins do século XIX e início do XX, na cidade de São Paulo, conhecida como a “Metrópole do Café”.

Conforme Sá Jr. (2003), essa religião afro-brasileira pode ser considerada como uma dentre as múltiplas interpretações, reelaborações, ressignificações e reinvenções das praticas e representações que foram legadas pelas tradições das diversas etnias que constituíram o “conjunto da população brasileira”.

Analisando seu trajeto, nota-se que este não foi fácil. O negro, e tudo o que a ele esta relacionado, tem consigo um histórico de subordinação e é visto de forma destorcida. Sua cultura, sua cor, vistas de forma marginalizada, sofreram ferrenhas censuras.

Mas não nos precipitemos. Com este estudo procuraremos compreender como foi esta ação “censuradora” para com esta pratica, desde o chamado “nascimento” da Umbanda. Indo alem, pretendemos demonstrar como o negro conseguiu encontrar-se socialmente a partir de sua organização, criando as religiões afro-brasileiras e obtendo, em alguns casos, sua ascensão social. De acordo com Camargo (1961), obtendo status de prestígio, o negro compensava o triste cotidiano medíocre que tinha.

E é com o auxilio das teorias e métodos oferecidos pela Nova Historia que procuraremos fazer algumas reflexões a respeito da difícil trajetória das religiões afro-brasileiras, dando enfoque à Umbanda na Metrópole do Café.

## **UMA NOVA HISTORIOGRAFIA**

As novas abordagens face ao “negro brasileiro” são relativamente recentes na historiografia nacional, tendo em vista que estes olhares começaram a atrair os historiadores à partir da década de 1980.

Durante mais de um século, as pesquisas desenvolvidas sobre a religiosidade afro-brasileira eram elaboradas por pesquisadores antropólogos. “(...) a crise dos paradigmas tradicionais, dentre eles o marxista, proporcionou um desenvolvimento de novas teorias, metodologias e métodos com o advento da nova historia”.(MARIO DE SÁ, 2003)

A esse respeito, Duby (1991), nos diz que, conforme os ensinamentos que recebeu dos Annales, devemos estar sempre atentos quanto ao que as outras disciplinas podem nos oferecer, já que o historiador não pode se manter fechado, trabalhando friamente, e sim, procurar mostrar ao leitor o quão apaixonante é o seu trabalho e a maneira pela qual foi desenvolvido:

o historiador não deve fechar-se em sua toca, mas acompanhar atentamente o que acontece nas disciplinas vizinhas. Que realizar uma investigação com todo o rigor necessário não impõe a obrigação, no momento de divulgar os resultados do levantamento, de escrever com frieza, que o cientista cumpre tanto melhor a sua função na medida em que agrada ao leitor, prendendo-o e conquistando-o pelos encantos de seu estilo. (DUBY, 1991,p.14)

Com a Nova História, tornou-se possível um diálogo entre as disciplinas como antropologia, história e sociologia, o que contribuiu com os trabalhos que tornejam não apenas a religião, mas sim, o negro, o afro-brasileiro.

De acordo com Koguruma (2001), os ataques efetuados contra os praticantes da religião afro-brasileira prejudicaram os estudos no que diz respeito às fontes, já que durante a escravidão, e mesmo após, as expressões religiosas negras foram descritas por escrivãos de polícia que narravam invasões de terreiros ou derrotas de revoltas, por autoridades eclesiásticas e civis preocupadas em combater a “feiticeira” e a subversão dos costumes. Por isso, as informações trazem sempre distorções e preconceitos marcantes, tendo o pesquisador que estar sempre atento, analisá-los com um olhar muito crítico para absorver o que aquele documento pode fornecer para seu trabalho. De acordo com Guinzburg:

(...) é necessário examinar os pormenores mais negligenciáveis, e menos influenciados pelas características da escola a que o pintor pertencia: os lóbulos das orelhas, as unhas, as formas dos dedos das mãos e dos pés. (GUINZBURG, ANO: p. 144).

Sobre o examinar dos pormenores como se refere o método de Morelli, criado pelo mesmo e utilizado para avaliar obras de arte, Guinzburg nos diz que, assim como os quadros, onde Morelli procurava observar os “pormenores”, ou seja, diferenciava o original da cópia através daquilo que para muitos era considerado insignificante, como é o caso das orelhas, das mãos, das unhas, dos pés...na pesquisa histórica deve ser feito o mesmo. Ao iniciar uma investigação, o pesquisador deve estar atento a todos os detalhes, e não deixar-se levar pelo “achismo”, ou até mesmo interpretar o documento de acordo com o a resposta que estava procurando para a sua problemática, e sim, partir em busca da verdade, sendo guiado pelo bom senso e pela criticidade.

## **A CULTURA COMO MODO DE RESISTÊNCIA**

De acordo com Moura (1992), o surgimento da religião afro-brasileira pode ser definido como um modo de resistência, um modo de resistir contra o desfazimento de sua cultura que lhe era legada.

De acordo com Moura:

(...) os grupos negros que se organizaram como específicos, na sociedade de capitalismo dependente que a substituiu, também aproveitaram os valores culturais afro-brasileiros como instrumento de resistência. (MOURA, 1992, p.38)

O negro procurou inicialmente se reencontrar étnica e culturalmente, mas, ao mesmo tempo, por estar engastado em uma sociedade de classes opressora usou suas unidades religiosas para se preservar e se recompor socialmente. A Igreja católica sempre esteve presente nos projetos metropolitanos para a colônia. O advento do Império não mudaria essa realidade, e, em 1824, a constituição apresenta a Igreja católica como religião oficial do país.

Para obter espaço o negro precisaria se organizar. E foi na religião, principalmente, que conseguiu vislumbrar o que procurava. Nesse sentido, nos descreve Moura:

O negro brasileiro foi sempre um grande organizador. Durante o período do qual perdurou o regime escravista, e, posteriormente, quando se iniciou após a abolição o seu processo de marginalização, ele se manteve organizado, com organizações intermitentes, frágeis e um tanto desarticuladas, mas sempre constantes. (MOURA, 1983:47)

Essa forma “organizacional” do negro tinha função social de resistência, porém, segundo Moura (1983), não perdurou muito tempo na “metrópole do café”. A macumba paulista ao pouco se desagregou, perdeu seu sentido de organização coletiva e passou a ser exercida individualmente.

De acordo com Bastide (1971), esse desaparecimento dos centros de macumba em São Paulo deu-se devido às perseguições policiais. Mas ressalta que, a macumba não desapareceu por completo, e sim, passou da forma coletiva para a individual, ao mesmo tempo em que se transformava de religião para magia. “O macumbeiro, isolado, sinistro, temido como um formidável feiticeiro substitui, hoje, a macumba organizada”. (Bastide, 1971).



O espiritismo representava uma ameaça para a Igreja. Com o início da República, sem o aparato oficial, a Igreja teria de lutar contra as manifestações que buscavam dividir o seu rebanho espiritual. E para tal, contava com o apoio da polícia e de seus seguidores mais devotos.

Tanto a polícia quanto à imprensa atacavam-na acirradamente, pregando a violência física contra o culto afro e seus praticantes, considerados “contra as leis de Deus”, e, utilizavam-se da imprensa para formar uma opinião pública negativa sobre tais cultos, lançando sobre eles a representatividade de “barbárie” da nação brasileira. A esse respeito, Arthur Ramos nos diz o seguinte:

(...) a mesma orientação no modo de tratar o assunto [das práticas religiosas e crenças de origem africana] pregando e propagando a crença de que o saber do soldado de polícia boçal e a estúpida violência de comissários policiais igualmente ignorantes não de ter maior dose de virtude catequista, mais eficácia como instrumento de conversão religiosa do que teve o azorrague dos feitores. (RAMOS, 1942:16-7)

Para Nina Rodrigues seriam necessárias outras atitudes para acabar com as práticas e crenças da religião afro-brasileira.

Curioso esse tom de ingênua sinceridade e convicção profunda com que a imprensa, o público esclarecido e a polícia acreditam possível sufocar as crenças religiosas de uma raça com a mesma facilidade com que se dispersa um ajuntamento fortuito de curiosos. (RODRIGUES, 1988:245-6)

Mesmo com toda a repressão sofrida pelos praticantes da religião afro-brasileira, os grupos tenderam ao crescimento, o que será enfatizado no item a seguir.

## **DA MACUMBA À UMBANDA**

Alguns estudiosos, como é o caso de Clovis Moura (1992), afirmam que a Umbanda surge à partir do declínio da Macumba, ou seja, com a desagregação da Macumba, a Umbanda absorveu grande parte do contingente negro que dela se afastara.

Sobre isso, Roger Bastide afirma que:

O espírito de Umbanda não somente retém os elementos essenciais da Macumba ou do Candomblé,

mas ainda conserva, da religião africana, o sistema de correspondências místicas entre as cores, os dias, as forças da natureza, as plantas e os animais(...) A Umbanda se torna a forma africana da magia branca. (BASTIDE, 1971:447)

Conforme Neves (1991), a Umbanda é um fenômeno tipicamente urbano, ao contrário, por exemplo, do vodu haitiano, assentado na área rural. Trata-se de uma tentativa consciente de reorganização das antigas religiões africanas denominadas macumba. Esta se apresentava como resultante da urbanização e industrialização do País, fenômenos que reduziram o elemento negro à condição de subproletariado. A esse respeito, Bastide (1971), nos diz que no primeiro momento a industrialização “destrói” a comunidade dos negros, e no segundo ela “cria uma nova reorganização dos liames sociais, sob a forma da solidariedade de classe”. É verdade que com a industrialização, portas são abertas com oportunidades para os negros garantirem seu sustento e se “fundir” no proletariado. Porém, alei protege o trabalhador nacional sem distinção de cor, e como o filho do imigrante por ter nascido no Brasil, é considerado brasileiro, acaba por deixar o negro em um segundo plano, cabendo a ele trabalhos subalternos e não qualificados:

Esta população urbana era uma população marginal. De um lado pelo trabalho livre, aproximava-se dos brancos e, de outro, pela cor, era rejeitado da verdadeira sociedade. Devia, portanto, sofrer por causa de sua condição racial, e, ao menor incidente, todo o ressentimento recalçado, todas as injustiças suportadas em silêncio, todos os ódios acumulados, deviam-se mostrar bruscamente, explodir em insurreições caóticas. (BASTIDE, 1971, p.141)

De acordo com Bastide (1960), esse “marginalismo social não pode ser senão um momento de transição, devido à exagerada rapidez das transformações do país”. Com a proletarização do negro, a assimilação do imigrante, o geral ressurgimento do nível de vida das massas, outros fenômenos vão aparecer, de reintegração cultural e social. E nessa reestruturação, o que restou das religiões africanas será por sua vez retomado e modificado para dar nascimento ao espiritismo de Umbanda.

Para Moura, o negro urbano paulista busca junto a Umbanda o restabelecimento de seus padrões religiosos e assume status de prestígio. Na primeira fase da Umbanda, seus grandes “babalaôs” eram negros. Conforme Camargo, quando dizemos que o negro encontrou

na Religião afro-brasileira status de prestígio, estamos nos remetendo ao fato de que, com tais práticas, o negro de uma certa forma compensa a sua vida cotidiana medíocre. Alias, Camargo (1961) afirma que, no íntimo dos fieis que praticam a Umbanda, “a participação no culto, na doutrina e na ação, efetivada pelos mediúnicos, constitui motivo de satisfação íntima e de incremento do status” (p. 123). Para Bastide:

(...) pode parecer a priori que a religião não exerça grande função. A simples passagem do regime servil para a plebe urbana era, no fundo, uma ascensão, e numa sociedade onde os brancos dominavam, subir era forçosamente assimilar-se a eles, perder, sob a cor, tudo o que os antepassados tinham trazido consigo da África bárbara. (BASTIDE, 1971,p.141)

Na roda da Umbanda, esses “mediócras” sentem-se mais próximos do sagrado, mesmo os fieis participantes tem um contato relativamente próximo deste sagrado através dos médiuns. Ressaltamos também a importância da mulher, que enquanto nas outras religiões cristãs tem papel apagado e secundário, na Umbanda encontra espaço e prestígio, sendo atuante nas musicas, nos ritos, nas danças:

Realmente, se pensarmos na auto estima, na seriedade, na consideração do grupo que as religiões mediúnicas facultam, pode-se perceber como elas compensam, para muitos, a mediocridade da vida e o apagado da existência. Submissos funcionários, humildes empregadas domesticas, transformam-se, subitamente, em veículos de espíritos iluminados, portadores de mensagens sublimes, ou se sacodem como “cavalos” árdegos de sábios “pretos velhos” e poderosos caboclos. Alem do mais, a hierarquia da sessão e do terreiro, que reflete o microcosmo religioso e as ligações com o alem, é bem diversa da estrutura de classes da sociedade global e serve de correção para magoas e frustrações. (CAMARGO, 1961, p. 124-5).

Cresce a organização religiosa do negro urbano paulista, servindo como apoio de uma população marginalizada, vinda em grande parte do campo para a metrópole, sem condições de ajustar-se aos padrões dessa sociedade.

Juntamente com o crescimento das tendas de Umbanda, surge, em contrapartida, uma política oficial no sentido de contê-la. Mesmo com a agressão advinda principalmente da Igreja Católica, o número de umbandistas aumentou, preferivelmente na periferia.

Tal religião expandiu-se de forma rápida. Os centros de Umbanda assumiram a função de grupos específicos negros. Nesses grupos, o negro encontrava um status de prestígio que o recompensava dos malefícios sofridos em uma sociedade discriminatória. Essa busca de identidade dentro da sociedade, por parte dos ex-escravos, fica explícita no trecho a seguir:

O status de liberto não garantia mais ao não-escravo uma identidade própria. Ex-escravos e libertos, com a Lei Áurea, corriam o risco de serem incluídos dentro de um mesmo status social e, muitos brancos vinham recebendo tratamento jurídico ou policial discriminatório, sendo incluídos como membros das expressões religiosas, antes, específicas dos negros. Caberia a esses inventores da alva nação umbandista configurar o seu discurso de acordo com o oficial, discurso esse, que buscava apagar o passado negro na construção da nação brasileira. (Sá Júnior, 2003)

Segundo Moura, a Umbanda entra em crise, de certa forma, e, seguindo uma trajetória “branqueadora”, vai perdendo os padrões e as normas de comportamento que a colocavam como uma unidade afro-brasileira. Crise essa caracterizada pela busca da identidade do devoto umbandista. Com o sincretismo entre a Umbanda e o Kardecismo, muitos dos praticantes acabavam por denominar-se espíritas, definição essa que até então só cabia aos kardecistas. De acordo com Camargo (1961), até mesmo “os umbandistas mais ortodoxos sempre se dizem espíritas, empregando também o termo na denominação de suas instituições”. No primeiro momento, os entrevistados se apresentavam como espíritas, explicando a natureza umbandista de seu espiritismo posteriormente. Com essa trajetória branqueadora, o negro vai, também, perdendo a sua posição nesses terreiros que são ocupados por praticantes que se vêem entre a Umbanda e o espiritismo Kardecista. Além do mais, esses novos praticantes não precisam do prestígio até então fornecido pela religião “afro”, já que pertencem, em sua maioria, à classe média e não são atingidos diretamente pela sociedade discriminatória. A esse respeito, Sá Júnior nos relata:

(...) o panteão umbandista, composto no início do século XX basicamente por caboclos, pretos-velhos, crianças e Exus, vem sofrendo a incorporação de outras formas de manifestações, como boiadeiros, baianos, marinheiros, próprios das transformações culturais sofridas pelo povo brasileiro no percurso da sua história e do papel marginal, para o mundo da

ordem, que esses personagens representam nas transformações históricas pelas quais passa a sociedade brasileira. (SÁ JR., 2003:304)

Em vista destas considerações de Sá Jr, é possível perceber o envolvimento de “não-negros” dentro das religiões afro-brasileiras, consideradas religiões de negros, ficando notória a ação branqueadora. Houve um processo de diferenciação no meio umbandista, de um lado, as tendas umbandistas se branquearam, aproximando-se mais do espiritismo Kardecista, afastando-se das religiões afro-brasileiras. De outro lado, as tendas da periferia assimilaram as populações marginalizadas, ansiosas, doentes, desesperadas. A proliferação dos Exus, a sua aceitação por parte daqueles segmentos marginalizados, em outras palavras, a aceitação da Quimbanda (que até então disputava seu espaço) dentro da Umbanda parece-nos uma reação contra o seu branqueamento e uma tentativa de o negro reassumir a liderança religiosa que lhe foi parcialmente tomada.

### **UMA TRAJETÓRIA DE SUBORDINAÇÃO**

Na colônia, o negro não sofria discriminação por parte dos não-negros, principalmente os cristãos, somente por sua cor, mas também por sua condição. Sua inteligência, sua cultura, e claro, sua cor, eram considerados inferiores a dos brancos.

A numerosa presença das populações negras no Brasil, de homens e mulheres de raça considerada “inferior” pelos padrões científicos da época, portadora de crenças e práticas culturais “atrasadas e bárbaras”, além de ameaçar a direção suprema da raça branca, desqualificava e comprometia, na visão das elites dominantes brasileiras, a posição da nação frente aos países da moderna civilização ocidental. (KOGURUMA, 2001:89)

Com tempo os negros começaram a ter consciência quanto a sua força, já que estavam em uma quantidade muito superior a de seus senhores. Uniram-se, e foi a partir dessa união que começaram a surgir as tão conhecidas comunidades de fugitivos. Com o notável aumento dos levantes negros, alguns “senhores” começaram a permitir a prática de seus cultos em dias santos, ou mesmo aos domingos, como uma preventiva, uma maneira de acalmar os ânimos.

Com a religião não foi muito diferente. Considerada demoníaca, foi atacada fortemente com o intuito de estabelecer o catolicismo

como religião oficial e fazer com que os negros continuassem em sua posição inferiorizada. Não obtendo o seu intento, a Igreja católica e seus seguidores passaram então a titular tanto seus instrumentos rituais, sua música, indumentária africana, suas práticas, as religiões, assim como toda a cultura afro de “folclore”. Dessa forma, o negro e suas práticas continuariam a serem vistos de uma maneira subordinada, subalternizada. Moura em seu trabalho deixa muito explícita esta questão:

(...) seus instrumentos rituais, que passaram a ser instrumentos típicos, com as suas manifestações musicais, sua música, indumentária africana, a cozinha sagrada dos candomblés. Tudo isso passou a ser simplesmente folclore. E com isto, subalternizou-se o mundo cultural dos africanos e dos seus descendentes. A dominação cultural acompanhou a dominação social e econômica. (MOURA, 1992: P. 35)

Ainda hoje, existe uma certa resistência em considerar as religiões afro-brasileiras. Utilizando-me do título do trabalho de Duby (1991) encerro dizendo que “A História Continua”.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Após uma breve análise da temática, é notório o quão negativos são os julgamentos feitos referentes à Umbanda. Para permanecer com sua supremacia, a Igreja Católica não poupou esforços em propagar injúrias, atacar violentamente todo aquele que expusesse idéias (no que diz respeito ao plano espiritual) que não fossem as suas. E foi assim com a Umbanda. E mesmo antes dela.

O “combate” à religião afro-brasileira, fora o sentido político, o de supremacia, obteve também como justificativa o papel de combater o “maligno”, as “seitas demoníacas”, os levantes contra as “leis de Deus”. Como tais seres desalmados poderiam dizer-se servos de um Deus? Ainda mais esse “Deus” não sendo Jesus Cristo?

É a velha luta racial que passa do mundo terrestre para o mundo sagrado. As barreiras que as leis democráticas impedem que se estabeleçam na sociedade, de fato, se transpõem para a sociedade dos espíritos. Discutia-se, outrora, se os negros tinham alma. O espiritismo se serve da lei da metempsicose (duas almas animarem o mesmo corpo) para fazer do homem de “cor” a “ocasião da expiação de faltas passadas” (BASTIDE, 1971), uma regressão espiritual. é possível aceitar esse negro em postos subalternos, mas “não se quer vê-lo como gene-

ral ou embaixador, com maior razão como general dos desencarnados ou embaixador do alem".(BASTIDE, 1971)

Neste trabalho, pôde-se vislumbrar o quão importante se fez essa religião para a ascensão social do negro urbano em São Paulo, em fins do século XIX e início do XX. Com esta, o negro, não só obteve um status, como também pôde resgatar sua cultura, que, de certa forma, encontrava-se adormecida.

## NOTAS

<sup>1</sup> Acadêmica do 3º ano do Curso de História, CPTL, UFMS.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BASTIDE, Roger. **As Religiões Africanas no Brasil**. 1º vol. Ed. USP, 1971.

BASTIDE, Roger. **As Religiões Africanas no Brasil**. 2º vol. Ed. USP, 1971.

CAMARGO, Candido Procópio Ferreira de. **Kardecismo e Umbanda: Uma interpretação sociológica**. Ed. Pioneira. São Paulo, 1961.

DUBY, Georges. **A Historia Continua**. Trad. Clovis Marques, ver. Tec. Ronaldo Vainfas. Rio de Janeiro: Vértice, 1990.

GUINZBURG, Carlo. **Mitos, Emblemas, Sinais**. 2ºed. Cia das Letras, São Paulo, 2003.

KOGURUMA, Paulo. **Conflitos do Imaginário: a reelaboração das práticas e crenças afro-brasileiras na metrópole do café-1890-1920**. São Paulo, Annabule, 2001.

MOURA, Clovis. **Brasil: as raízes do protesto negro**. São Paulo. Global Editora, 1983.

———. **Historia do Negro Brasileiro**. São Paulo. Global Editora, 1983.

NEVES, Márcia Cristina A. **Do Vodú à Macumba**. Tríade, 1991.

RODRIGUES, Nina. **Os africanos no Brasil**. 6º ed., Cia. Editora Nacional, 1982.

SÁ jr. Mário Teixeira de, **A Invenção da Alva Nação Umbandista**. (Dissertação de Mestrado). Dourados, UFMS, 2004.





# **O FALSO FAUSTO: A CARNAVALIZAÇÃO DA SOCIEDADE MINEIRA DO SÉCULO XVIII<sup>1</sup>**

*Lays Matias Mazoti<sup>2</sup>*

A festa, dita assim no singular, foi freqüentemente tomada por historiadores como um tipo de ocasião dotado de funções e formas comuns em qualquer sociedade – eternos rituais de inversão, momentos universais de suspensão de conflitos e regras, ou de fusão das diferenças em uma única torrente burlesca, ou satírica, cujas mudanças só podiam ser observadas em longuíssima duração (CUNHA, 2002, p. 11).

## **INTRODUÇÃO**

Neste estudo, pretendo demonstrar, de forma breve, alguns aspectos carnavalescos da sociedade mineira do século XVIII, através de duas festividades religiosas: Áureo Trono Episcopal e o Triunfo Eucarístico. Não é de meu interesse propor aqui uma análise das for-

mas com que essas festas perpetuaram o imaginário popular do contexto proposto, mas sim entender a teoria carnavalesca de Bakhtin (1996), bem como estabelecer um elo entre esta e a população que esbanjava a riqueza nessas festas populares.

Visto que havia uma grande diversidade na população mineira e que esta se instalou no interior do território de forma diferente da população litorânea, nota-se a diminuição das hierarquias sociais devido às dificuldades do meio, porém ainda há a sistematização dos privilégios através da ordem escravista colonial.

É por intermédio dessa sistematização de poder que se esboçará alguns aspectos carnavalescos da sociedade mineira, uma vez que há a desconfiança das transformações e revoluções de tipo político, já que elas teriam por objetivo, essencialmente, trocar a posição de alguns atores dentro de estruturas basicamente imutáveis. Além disso, nota-se que as festividades religiosas muito contribuíram para isso; quer tenham sido planejadas de acordo com os anseios metropolitanos, quer não, já que o alvo é comparar ideologias dominantes (abrangentes) ou sistemas de valores num processo onde a comparação ajuda a perceber nitidamente o sistema e também a tomá-la em suas linhas mestras.

## **DA DESCOBERTA DAS MINAS E O POVOAMENTO DO INTERIOR DO TERRITÓRIO**

Partindo de uma análise do povoamento litorâneo que se propiciou graças à economia açucareira no nordeste brasileiro, em contraste com o povoamento da região interiorana, pode-se perceber a ênfase do ouro na história da América Portuguesa.

Sobre o povoamento litorâneo, Hollanda (1990, p. 15) atribui ao êxito da produção açucareira, aos engenhos de açúcar, na presença de laços de dominação que não se irrompem. Quando se inicia o povoamento do interior do Brasil, essa ocupação é vista como um refúgio daqueles que não obtêm sucesso no litoral – lavoura e engenho. O autor ainda assinala que é possível notar a falta de hierarquias sociais no povoamento do interior, as relações de dominação se rompem mais facilmente devido à dificuldade do território interiorano, além da instabilidade incitar sempre ao movimento e a criação de indivíduos não-sedentários.

Sobre a instabilidade e mobilidade presente no deslocamento para o interior do território, Novais assinala que tais características

decorrem da necessidade da constituição de uma identidade, que são influenciadas pela diversidade das populações:

Mobilidade, dispersão, instabilidade enfim, são características da população nas colônias, que vão demarcando o quadro do qual se engajaram os laços primários e se foi desenrolando a vida do dia-a-dia. Para compormos ainda mais explicitamente esse quadro é preciso agarrar-lhe outra característica, que, aliás, vai na mesma direção: refiro-me à necessária diversidade das populações na Colônia (...) A percepção de tal metamorfose, ou melhor, essa tomada de consciência -, isto é, os colonos descobrindo-se como “paulistas”, “pernambucanos”, “mineiros” etc., para afinal identificarem-se como “brasileiros” (NOVAIS, 1997, p. 22-3).

A partir da análise de Souza podemos associar ao estímulo do movimento das bandeiras e a descoberta do ouro, o êxodo desenfreado de contingentes populacionais para a colônia e o fracasso do açúcar da capitania de São Vicente, que proporcionaria aos sertanistas o desejo de procurar alternativas novas, conduzindo-os sertão adentro em busca de outras formas de sobrevivência, o que resultaria, mais tarde, na descoberta das minas de ouro. “Durante os 60 primeiros anos do século XVIII, a corrida do ouro provocou na Metrópole a saída de aproximadamente 600 mil indivíduos, em média anual de 8 a 10 mil indivíduos” (SOUZA, 2004, p. 42).

A sede incansável do ouro estimulou a tantos a deixarem suas terras, e a meterem-se por caminhos tão ásperos, como são os das minas, que dificilmente se poderá dar conta do número de pessoas que atualmente estão lá. Contudo os que assistiram nelas nestes últimos anos por largo tempo, e as correram tôdas, dizem, que mais de trinta mil almas se ocupam, umas em catar, outras em mandar catar nos ribeiros de ouro; e outras em negociar, vendendo, e comprando o que se há mister não só para a vida, mas para o regalo, mais que nos portos do mar [...] Cada ano vêm nas frotas quantidades de portugueses, e de estrangeiros, para passarem às minas. Das cidades, vilas, recôncavos, e sertões do Brasil vão brancos, pardos e pretos, e muitos índios de que os paulistas se servem. A mistura é de tôda a condição de pessoa: homens, e mulheres, mûças e velhos; pobres e ricos: nobres e plebeus, seculares, clérigos, e religiosos de diversos institutos, muitos

dos quais não têm no Brasil convento nem casa (ANTONIL, 1964, p. 21).

Tendo por base Antonil, percebemos a diversidade da população que, aos poucos, se instalava no interior do território, no caso, nas Minas Gerais. A descoberta das minas foi um impulso para o deslocamento da população que já não obtinha êxito na lavoura canaveira, buscando com o ouro, um meio de se enriquecer rapidamente, o que se poderia associar à tamanha ostentação de riqueza na sociedade mineira do século XVIII.

### **O FALSO FAUSTO<sup>3</sup>**

O esplendor e o requinte, as sutilezas e a suntuosidade permitem supor que o Brasil teve um gênio renascentista desgarrado em plena efervescência de Minas colonial, esculpindo e talhando com o espírito, o fulgor e a grandiosidade da descoberta do ouro.

Estando Vila Rica em seu apogeu, com a recém descoberta dos diamantes, houve a opulência das riquezas, mesmo com os altos tributos cobrados sobre o ouro. Nesse luxo descomedido, nota-se a exteriorização da fé<sup>4</sup>, característica marcante da religiosidade portuguesa, demonstrada pelo apreço das festividades religiosas e o extremo luxo que as marcavam. “A esse gosto particular se acrescentava, também, o interesse de negros e mulatos por festividades coletivas resultando, assim, no aspecto pagão e até mesmo quase carnavalesco que adquiriam as solenes comemorações religiosas” (MELLO, 1985, p. 60).

Dentre as festas religiosas mais importantes situam-se o Triunfo Eucarístico e o Áureo Trono Episcopal, esta que se realizou quando a sociedade mineira já estava em decadência. A primeira, ocorrida num período próximo a descoberta do ouro, no qual se instalou o signo da fome retrata a euforia da sociedade mineira com o ouro, ao invés da exaltação espiritual. Uma vez que o ouro fora descoberto e houve o período de sua abundância, é como se esse minério estivesse ao alcance de todos os setores da população mineira, desde os portugueses, os negros e mulatos até os vadios.

O que está sendo festejado é antes o êxito da empresa aurífera do que o Santíssimo Sacramento, e nessa excitação visual caracteristicamente barroca, é a comunidade mineira que se celebra a si própria, esfumaçando, na celebração do metal precioso, as diferenças sociais que separam os ho-

mens que buscam o ouro daqueles que usufruem seu produto. A festa tem, assim, uma enorme virtude congraçadora, orientando a sociedade para o evento e a fazendo esquecer da sua faina cotidiana; é o momento do primado do extraordinário – o sobrenatural, o mitológico, o ouro – sobre a rotina (SOUZA, 2004, p. 37).

Por outro lado, na festa do *Áureo Trono Episcopal*, temos a sociedade mineira como protagonista, já que, enquanto se deslumbrava o luxo através do requinte das casas e edificações, o ouro, por sua vez, escasseava.

Dessa forma, as duas festas barrocas contextualizam o período aurífero das Minas, nas quais as suas principais características elevam ao luxo e à ostentação ainda que haja a exteriorização da fé, evidenciada num caráter lúdico<sup>5</sup>, em períodos marcados pelo apogeu e falência das minas.

Souza, por sua vez, faz uma leitura das duas festas de forma que se possa estabelecer uma relação de inversão e reforço, além de um espaço de neutralização dentro da própria sociedade mineira.

Endossando-se a idéia de que a festa funciona como mecanismo de reforço, de inversão e de neutralização, teríamos no *Áureo Trono* a ritualização de uma sociedade rica e opulenta – reforço – que procura, através da festa, criar um largo espaço comum de riqueza – riqueza que é de poucos, mas que o espetáculo luxuoso procura apresentar como sendo de muitos, de todos desde os nobres senhores do Senado até o mulatinho e o gentio da terra. O verdadeiro caráter da sociedade é, aqui, invertido: a riqueza já começava a sumir, mas parece como pródiga; ela era de poucos, e aparece como de todos. Por fim, a festa cria uma zona (fictícia) de convivência, proporcionando a ilusão (barroca) de que a sociedade é rica e igualitária: está criado o espaço de neutralização dos conflitos e diferenças [...] A mensagem social da riqueza e opulência para todos ganharia, com a festa, enorme clareza e força persuasória. Mas a mensagem viria como que cifrada: o barroco se utiliza da ilusão e do paradoxo, e, assim, o luxo era a ostentação pura, o fausto era falso, a riqueza começava a ser pobreza e o apogeu, decadência (SOUZA, 2004, p. 40).

Através da análise dessas festas, pode-se perceber a inversão de valores e ao mesmo tempo do reforço dos mesmos, uma vez que o

ouro beneficia aquele que o usufrui e não aquele que o extrai. Nesse contexto, há a parodização do cotidiano das minas, bem como o caráter lúdico e cômico em uma sociedade marcada pela exteriorização da fé, ou seja, nota-se a carnavalização presente na sociedade mineira do século XVIII.

## **A TEORIA CARNAVALESCA DE BAKHTIN<sup>6</sup>**

O termo carnavalização foi usado na teoria, pela primeira vez, por Bakhtin, que o transformou numa categoria literária valendo-se do carnaval antigo e dos ritos carnavalescos da Idade Média. Bakhtin mostra que se tratavam de situações de desnudamento ou de revelação do oculto, como colocar a máscara e, no mesmo ato, tirá-la.

Entre o conceito de 'carnaval' e o de 'carnavalização' as idéias acabam se misturando, influenciando alguns estudiosos, que acabam por concluir que onde tem festa, onde tem exagero, onde tem inversão [de valores] também tem carnaval. Mas isso não é necessariamente verdadeiro. No carnaval existe carnavalização, mas nem toda carnavalização é um carnaval.

Entende-se por Carnavalização um conjunto de manifestações que se esboçam com as festas populares, a partir das festas das ruas, das praças públicas, que realizam a utopia em que se invertem os valores, quebram-se as hierarquias e distâncias, destronando as posições oficiais estabelecidas, através de uma linguagem cômica. Dentro dessa linguagem, nota-se o discurso orientado para a paródia que, na visão de Bakhtin (1996, p. 04-5), este tipo de discurso representa o modo de carnavalização artístico por excelência.

Originariamente, segundo Bakhtin (1996, p. 56-7), entre os gregos, a paródia era o canto que se desenvolvia ao lado de outro, porém, contradizendo-o. Atualmente a paródia é um discurso crítico, que inverte o sentido de outro discurso. Para os parodistas, tudo, sem a menor exceção, é cômico; o riso é tão universal como a seriedade; ele abarca a totalidade do universo, a história, toda a sociedade, a concepção do mundo.

O elemento que unifica a diversidade de manifestações carnavalescas e lhes confere a dimensão cósmica é o riso. Um riso coletivo que se opõe ao tom sério e à solenidade repressiva da cultura oficial e do poder real, no contexto histórico em que estão inseridas,

mas que não se limita a ser negativo ou destrutivo. A relativização da verdade e do poder dominante constitui um dos sentidos profundos do riso carnavalesco nas suas múltiplas manifestações. Ao ridicularizar tudo o que se arroga de uma condição imutável, transcendente, definitiva, as festas populares celebram a mudança e a renovação do mundo.

A carnavalização, segundo Bakhtin (1996, p. 22), pode ser um desvio e também uma inversão dos costumes consagrados, como fez a geração hippie, que sobrepôs o sacro e o profano, o velho e o novo, sem atender a certas normas de interdição social. A carnavalização é de alguma maneira o mundo às avessas, através de uma leitura paródica, como já foi dito.

A festa, na concepção bakhtiniana pode ser compreendida como a subversão do discurso oficial, sempre conectadas ao seu tempo natural, biológico e histórico. São as pessoas humildes que ocupam este espaço e tempo destinado. Assim, há uma inversão, nas palavras do autor: “[...] a construção de um segundo mundo, uma segunda vida não-oficial [...]” (1996, p. 05).

As festividades (qualquer que seja o tipo) são uma forma primordial, marcante, da civilização humana. Não é preciso considerá-las nem explicá-las como um produto das condições e finalidades práticas do trabalho coletivo nem, interpretação mais vulgar ainda, da necessidade biológica (fisiológica) de descanso periódico. As festividades tiveram sempre um conteúdo essencial, um sentido profundo, exprimiram sempre uma concepção de mundo. Os “exercícios” de regulamentação e aperfeiçoamento do processo do trabalho coletivo, o “jogo do trabalho”, o descanso ou a trégua no trabalho nunca chegaram a ser verdadeiramente festas. Para que o sejam, é preciso um elemento a mais, vindo de uma outra esfera da vida corrente, a do espírito e das idéias. A sua sanção deve emanar não do mundo dos meios e condições indispensáveis, mas daquele dos fins superiores da existência humana, isto é, do mundo dos ideais. Sem isso, não pode existir nenhum clima de festa (BAKHTIN, 2004, p. 07-08).

Baseando-se nessa breve análise do conceito de carnavalização e a teoria carnavalesca proposta por Bakhtin, torna-se necessário associá-los à sociedade mineira do século XVIII, visto o caráter de inversão, reforço e de neutralização das festividades religiosas, assinaladas por Souza.

## ASPECTOS CARNAVALESÇOS DA SOCIEDADE MINEIRA DO SÉCULO XVIII

Ao caráter de uma ideologia inversa citada por Souza, as festividades religiosas tratadas, a Áureo Trono Episcopal e o Triunfo Eucarístico, operam uma visão invertida, enxergada pela própria sociedade mineira.

Sendo, como já foi dito acima, mecanismo de reforço, inversão e neutralização, a festa servia admiravelmente à perpetuação de um estado de coisas que interessava tanto ao lado metropolitano quanto à sociedade escravista colonial: em um outro, é o mando que se legitima, igualando as diferenças e, ao mesmo tempo, acentuando-as; é o poder que se faz autêntico por conferir um espaço às populações pobres – o mulatinho, o gentio da terra – e, simultaneamente, mantê-las a uma distância respeitosa que a pompa ajuda a delimitar (SOUZA, 2004, p. 52).

Aproveitando-se da análise de Souza, temos que o poder era o legitimador do caráter de inversão, ou seja, do estreitamento das diferenças sociais e o reforço das mesmas. Sabendo-se que o poder se concentrava na Metrópole e que esta agia conforme um sistema colonial de exploração, nada mais certo de se concluir que o falso fausto apresentado pela sociedade mineira, a sensação de igualdade e de riqueza que “parecia” alcançar toda a sociedade escravista era benéfica para os planos metropolitanos que enchia mais e mais seus cofres com os tributos cobrados pelo ouro, especialmente o quinto.

A sociedade era pobre, e creio poder dizer que as festas eufóricas do século XVIII tenham sido grandemente responsáveis por uma manipulação “autoritária” da estrutura social na medida em que uma das visões possíveis da sociedade foi imposta como a visão da sociedade, a que mais acertadamente refletia a estrutura social – no caso, a visão de riqueza e de opulência (SOUZA, 2004, p. 44-5).

Tendo em vista a minimização das diferenças sociais através das festividades religiosas aqui tratadas, nota-se a construção de um segundo mundo, uma segunda vida não oficial, além da inversão de valores tratada por Souza (2004) e por Bakhtin (1996) na sua teoria carnavalesca. Além desses estudiosos, Da Matta (1978) também procura fazer uma leitura da cultura brasileira a partir de seus arquétipos mais marcantes e de elementos como festas populares, manifesta-



ções religiosas, desfiles ou paradas. O autor destaca os valores, relações, grupos sociais e ideologias que pretendem estar ao lado e acima do tempo, e que definem, de forma mais profunda, o “caráter” ou a “cultura” de uma sociedade.

Por um lado, Da Matta permite entender melhor e de maneira mais sistemática uma série de aspectos reiterativos de nossa vida social, muitos dos quais concebidos de maneira difusa, mas difíceis de apreender de maneira coerente. Por outro lado, fica a defasagem do entender como estas estruturas mais profundas podem, eventualmente, se alterar, e passar de um estágio considerado negativo, injusto e desagradável, para um estágio melhor.

Através da análise de Da Matta tem-se que, o lado autoritário e hierarquizado da sociedade mineira do século XVIII comporta pelo menos, três dimensões distintas. Uma é a existência de uma ordem formal, baseada em posições de *status* e prestígio social bem definido, onde não existem conflitos e onde cada um sabe o seu lugar. A outra é a existência de uma oposição sistemática entre o mundo das “pessoas”, socialmente reconhecidas em seus direitos e privilégios, e um universo igualitário dos indivíduos, onde as leis impessoais funcionam como instrumentos de opressão e de controle. A terceira é o mundo do sagrado, onde se opera uma suposta equalização da sociedade, já que todos são filhos de Deus, mas ao mesmo tempo são mantidas estruturas claramente hierárquicas de santidade.

Estes sistemas hierarquizados operam uma dissociação entre dois mundos ideais: o mundo da casa, onde as pessoas valem pelo que são, onde reina a paz e a harmonia, e o mundo da rua, onde os indivíduos “lutam pela vida” em uma batalha impiedosa e anônima. Nesta batalha, as principais armas são, alternativamente, a afirmação dos privilégios de *status* das pessoas das classes dominantes e a redução dos indivíduos às leis impiedosas do mercado e da burocracia: esse seria o caráter de reforço ao mesmo tempo em que há uma inversão na sociedade mineira do século XVIII.

Nota-se que, ao mesmo tempo em que a maioria da população está relapsa a ordem escravista colonial, vê ainda nas festas uma proximidade de se beneficiar com o ouro, exaltando-o através da ostentação e opulência e participando das festividades numa batalha constante e anônima ao lado de pessoas com *status quo*. Essa mesma população tem uma visão deturpada do ouro, pois no fundo, na sua casa, na qual reconhece o seu lugar, sabe que não é beneficiada pelo minério e nem provida de privilégios.

Desta forma, estes são alguns aspectos carnavalescos da sociedade mineira do século XVIII, uma sociedade marcada pelo caráter de inversão e reforço, confrontando-se diretamente com um espaço de neutralização. Através da minimização das diferenças sociais vista pelas festividades religiosas, na construção de uma segunda vida não-oficial dessa população fora de suas casas, nas ruas, é que se dá a batalha eminente por status. Ao se esbanjar alegria e ostentar uma riqueza que não os pertence, há um riso carnavalesco orientado pela parodização de uma sociedade desigual, fundamentada na relação de dominação entre senhores e escravos.

### **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Hoje se sabe com clareza que a idéia do “homem cordial”, não é um simples equívoco, nem corresponde à realidade das coisas. De fato, a dissociação que existe em nossa cultura entre o mundo das relações pessoais, baseada na qualidade das pessoas, e o mundo selvagem da “rua”, faz com que qualquer conflito aberto e manifesto seja percebido pelos participantes como algo extremamente ameaçador. A consequência é que ser “agressivo” é um dos defeitos sociais mais graves, e o “tudo bem”, “numa boa”, pronunciados a cada instante, o seu oposto. Mas como a realidade social é de conflitos e contradições, estes, quando se manifestam, tendem a ser de fato violentos e irreparáveis, quando não camuflados e sistematicamente negados, gerando assim a má fé e o cinismo institucionalizados.

Pode-se considerar que a má fé e o cinismo foram a forma com que a população mineira desprovida dos privilégios do ouro encontrou para manifestar aspectos carnavalescos em meio a todo um sistema engendrado pela sistematização de hierarquias sociais. O caráter invertido, reforçado e neutralizador das diferenças sociais através das festividades religiosas nada mais é do que meios de se incluir num sistema em que a maioria era excluído.

Desta forma, nota-se que a história colonial da América Portuguesa, não só o contexto aqui estudado, mas todo o processo de colonização, revela que o sistema colonial que fora imposto dificulta, atualmente, as relações humanas e o sistema capitalista, num sentido anglo-saxão, já que encontramos em nosso meio, no passado, raízes sociológicas e culturais imunes, ou quase, aos eventos da história.

## NOTAS

<sup>1</sup> O Enfoque dado a este trabalho está no fato de que o tema Carnavalização se identifica com a pesquisa por mim realizada no programa de Iniciação Científica Voluntária (UFMS-CPTL), intitulada *Da Censura ou Riso: A Carnavalização da Produção Musical do Estado Novo (1937-1945)*, sob a orientação da Profa Dra. Norma Marinovic Doro.

<sup>2</sup> Acadêmica do 2º ano de História, bolsista de Iniciação Científica, UFMS-CPTL.

<sup>3</sup> Aproveito-me da contribuição notável de Laura de Mello e Souza que em seu livro *Desclassificados do ouro: a pobreza mineira do século XVIII* dedica um capítulo inteiro para a abordagem da contradição dialética entre a riqueza das minas e a ostentação do luxo vista através das festividades religiosas.

<sup>4</sup> Termo utilizado por MELLO, Suzy de. *Barroco Mineiro*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

<sup>5</sup> Idem.

<sup>6</sup> Mikhail Bakhtin (1895-1975) é um dos mais importantes teóricos da literatura contemporânea. Sua obra, traduzida para diversas línguas, alcançou grande repercussão no Ocidente, abrindo novas perspectivas aos estudos literários. Entre seus trabalhos mais importantes destacam-se *Marxismo e Filosofia de Linguagem* (1965), *Problemas da Poética de Dostoiévski* (1929), *A Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento: O Contexto de François Rabelais* (1965) e *Questões de Literatura e de Estética: a Teoria do Romance*.

<sup>7</sup> Refiro-me à obra *Carnavais, malandros e heróis - Para uma sociologia do dilema brasileiro*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANTONIL, André João. **Cultura e opulência do Brasil pelas minas de ouro**. São Paulo, Obelisco, 1964.

BAKHTIN, Mikhail. **A cultura popular na idade média e no renascimento: contexto de François Rabelais**. São Paulo: Hucitec, 1996.

CUNHA, Maria Clementina Pereira (Org.). **Carnavais e outras f(r)estas**. Campinas, SP: Editora da Unicamp, CECULT, 2002.

DA MATTA, Roberto. **Carnavais, malandros e heróis - Para uma sociologia do dilema brasileiro**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

HOLLANDA, Sérgio Buarque de. **Monções**. 3ª ed. ampliada. São Paulo: Brasiliense, 1990.

MELLO, Suzy de. **Barroco Mineiro**. São Paulo: Brasiliense, 1985.

NOVAIS, Fernando. **Condições de privacidade na Colônia**. In: História da vida privada no Brasil. São Paulo: Companhia de Letras, 1997.

SOUZA, Laura de Mello e. **Desclassificados do ouro: a pobreza mineira do século XVIII**. 4<sup>o</sup> ed. Rio de Janeiro: Graal, 2004.

## **PRÁTICAS E REPRESENTAÇÕES DA CAPOEIRA EM TRÊS LAGOAS/MS: CONSIDERAÇÕES DA INICIAÇÃO CIENTÍFICA**

*Isabel Camilo de Camargo<sup>1</sup>*

Os estudos sobre a capoeira apontam que ela iniciou-se como uma luta de escravos contra a dominação senhorial, na época colonial. Quando o Brasil tornou-se República, seus praticantes passaram a ser vistos, pelo Estado, como desocupados e desordeiros, sendo usada contra eles repressão policial, que teve maior violência no final do século XIX e início do século XX. Hoje a capoeira é considerada como patrimônio da cultura brasileira e praticada por diversos grupos e academias.

Pretendemos apresentar nesse artigo como a capoeira é praticada e acolhida pelos seus praticantes em Três Lagoas/MS, (Mato Grosso do Sul,) discutindo suas concepções e indagando se trata-se de herança cultural ou forma de resistência (enquanto projeto) social.

## A CAPOEIRA COMO MANIFESTAÇÃO DE CULTURA POPULAR

Atualmente talvez seja possível pensar na capoeira como cultura popular. Do ponto de vista de Oliven as culturas populares podem passar por uma transformação: “[...] as classes dominantes se apropriam, reelaboram, e posteriormente transformam em símbolos nacionais manifestações culturais originalmente restrita às camadas populares e que freqüentemente eram reprimidas pelo Estado”. (1982, p.61)

Como exemplo desta dominação de classes, observada por Oliven, constatamos alguns dados e datas referentes à apropriação da cultura popular pela classe dominante. Dentre estes, destacamos o ano de 1890, data em que a capoeira é incluída no Código Penal. E em 1937 a prática da capoeira deixa de ser contravenção e ocorre a oficialização da primeira academia de capoeira com um alvará de funcionamento datado de 23 de Junho de 1937<sup>2</sup>.

Debatendo os acontecimentos e as datas relacionadas, podemos compreender a sugestão de Oliven quanto à existência de três momentos no processo de dominação cultural:

No primeiro, o da rejeição, a cultura popular é vista como ‘delito’ ou ‘desordem’ e contra ela são acionados os aparelhos repressivos como, por exemplo, a polícia. No segundo, o da *domesticação*, o aparelho científico das classes dominantes é utilizado para separar os componentes da cultura popular considerados perigosos daqueles considerados apenas figurativos ou exóticos. Esta é a fase da dominação simbólica que se caracteriza pelos registros, conceptualizações, tipologias, interpretações, teoria e modelos. No terceiro momento, o da *recuperação*, a ação simultânea doa aparelhos ideológicos e da indústria cultural transforma as expressões culturais da classe dominada em itens codificados de museus e exposições, em mercadoria exótica para o consumo turístico, em instrumentos ideológicos de inculcação pedagógica, etc. (1982, p.62)

Entretanto, coube no uso das fontes orais analisar se essa dominação cultural foi efetiva ou se resta algum sentimento de resistência em relação à realidade imposta enquanto projeto social; ou se enquanto projeto social há alguma forma de dominação (seja ideológica ou política).

Conjuntamente com as transformações da cultura, ressaltamos a influência do contexto político, pois para Fry (*apud* Oliven) “a incorporação destes símbolos apresentava vantagens políticas, servindo para manter a dominação disfarçada por outro nome”.(1982, p.72)

De acordo com as datas vistas anteriormente constatamos que a legalização da capoeira deu-se no governo Getúlio Vargas no contexto da instauração do Estado Novo<sup>3</sup>. A observação desta data pode ser muito importante, pois para Feijó:

Estes momentos históricos significativos em nossa formação cultural e política permitem algumas conclusões parciais:

1- a política sempre se ocupou da cultura;

2- na maioria das vezes a cultura tem sido incentivada de acordo com os interesses políticos e econômicos dominantes;

3- quando a cultura ultrapassou os limites permitidos, foi reprimida;

4- mas também, a produção cultural, quando organizada e consciente, provocou ou deu contribuição decisiva para transformações históricas.

Podemos perceber então que converter símbolos étnicos e culturais em símbolos nacionais “não apenas oculta uma situação de dominação racial, mas torna muito mais difícil a tarefa de denunciá-la”. (OLIVEN, 1982, p.72). E pode ser nesse intento que talvez haja convergência de idéias entre Bercito e Oliven, pois de acordo com Bercito:

(...). Ao integrar todos os brasileiros, de operários, a patrões, como componentes da nação, mascaram-se as contradições de classe e os interesses divergentes. Com esse objetivo procura-se incentivar o nacionalismo, o civismo e o patriotismo. A importância do indivíduo estava reconhecida enquanto integrante da nação. Em nome dos interesses nacionais se davam todas as realizações. Por trás da idéia de nação, a repressão, as desigualdades sociais, a dominação.(1990, p.10)

Talvez seja nesse intento que Getúlio Vargas legalizou a capoeira, dando a ela título de esporte e cultura, como uma forma de dominá-la, mas de um modo não coercivo.

Assim, o presente trabalho teve como objetivo abrir espaço acadêmico para as vozes dos praticantes, analisando se houve ou não

transformação, no tempo presente, no modo de ver a capoeira, a fim de interpretar melhor suas práticas e representações.

Como parte dos resultados encontrados pelas entrevistas, podemos entender, até agora e numa expressão comum à maioria dos entrevistados, que há uma inter-relação da capoeira como esporte e como cultura. Como cultura ela pode ser representada pela música, canto e história, e como esporte temos a prática deste jogo, na ginga e nos golpes.

Além de esporte e cultura, para defini-la dois entrevistados usaram ainda o pensamento do mestre que fundou o seu grupo. Nas palavras de um dele <sup>4</sup>:

Bom, a capoeira pra mim ela é um momento, o que o momento pede, entendeu? Eu tô usando palavras aqui até do Mestre Camisa, que é o nosso presidente. Ele diz que a capoeira é o que o momento pede: se o momento pede que ela é dança vai ser dança, se é arte vai ser arte, se é luta vai ser luta, se é brincadeira vai ser brincadeira.

Indagando se o que era capoeira para ele era o mesmo para o mestre Camisa, responde:

É. Não só porque ele disse, porque a gente realmente aprende que é. Tudo é uma questão de momento. De repente você tá jogando com uma criança, pode tá jogando, brincando. Se é um jogo acirrado é luta, não que você tenha a intenção de ofender ou de machucar a pessoa, é sempre preservar a integridade física da pessoa que tá jogando com você. Que na realidade ela não é um algoz seu, mas é, tá coadjuvante seu, ela tá jogando com você. Às vezes tem a parte lúdica, que, como falei é a brincadeira, tem a parte da dança, a parte da arte, é resgate cultural também, entendeu? Pra mim a capoeira é tudo isso. Ela é o momento, se tiver que mostrar que é arte vai ser arte, se brincadeira vai ser brincadeira, se resgate cultural vai ser resgate cultural, e mais. Daí dá pra trabalhar tudo isso em determinados momentos.

A maioria dos entrevistados afirmou haver uma mudança na vivência da capoeira e uma transformação no modo da sociedade vê-la. Muitos observaram que antes ela era marginalizada, e que hoje não é mais. Porém outros dizem que a discriminação ainda existe, mas vem diminuindo. Somente um entrevistado citou que houve uma época em que a capoeira foi manipulada politicamente,



e sobre isso ele apenas fala que a capoeira se submeteu a isso para sobreviver.

Além de a visualizarem como esporte, cultura, entre outros, ficou claro nas entrevistas que houve (e ainda há) um pouco de discriminação, pela sociedade mais ampla, em relação à capoeira. Os entrevistados compreendem que como cultura ela não tem a devida valorização dentro do país, porque aos olhos dos participantes a capoeira é mais valorizada no exterior.

Sobre a relação entre os grupos de capoeira de três Lagoas percebemos que há uma desarmonia entre eles. Apesar da diferença de graduação, alunos, professores e mestre têm opiniões parecidas neste quesito; eles confirmam a existência de desavenças entre os grupos.

Poderíamos pensar em duas hipóteses para essa “richa” entre eles. Uma seria o antagonismo entre a capoeira Regional e a Capoeira Angola. Segundo Pires, elas “foram construídas em oposição uma a outra” (2002, p.89). Para o autor “as diferenciações nunca foram profundas e não atingiram elementos estruturais, mas demarcam diferenças interessantes na forma de praticar a luta” (2002, p.90). Para melhor entendimento vamos explicitar esses dois estilos de capoeira.

A capoeira Angola, defendida por mestre Pastinha (anos trinta do século XX), é tida por alguns jogadores como a capoeira tradicional, a que os escravos lutavam; daí surgiu seu nome, pois muitos escravos foram trazidos de Angola. Seu ritmo é lento e o jogo é rasteiro; na maioria das vezes não há palmas e os jogadores que assistem a roda ficam agachados. Sobre o surgimento da capoeira Angola, esta questão é algo que merece mais atenção, pois Pires entende que “a capoeira Angola tenha surgido ao mesmo tempo que a capoeira Regional. Mesmo porque não encontrei nenhum registro que denominasse a capoeira de Angola, antes nos anos 30 de nosso século”. (2002, p.94).

Já a capoeira Regional, criada por mestre Bimba, é veloz, como seu ritmo, e há palmas acompanhando o ritmo. Foi Bimba que apresentou uma roda de capoeira quando Getúlio Vargas aprovou a capoeira com esporte e cultura, tirando-a da contravenção.

Entre os ritmos e toques de capoeira há também:

São Bento Pequeno – é toque usado em demonstrações, onde os golpes são executados a poucos centímetros do chão.

São Bento Grande – é o toque para jogo violento, onde se preocupa em atingir o outro capoeirista, que deve estar muito atento e ter muita agilidade para não ser atingido.

Amazonas – toque usado na chegada de um mestre visitante; é o hino da capoeira.

Cavalaria – esse toque antes fazia parte da comunicação entre o capoeira que estava de vigia e os que estavam jogando, indicando a chegada da polícia.

luna - é o toque que procura imitar o canto dessa ave; é usado para o jogo entre mestres, ou então, no enterro de um deles.

Santa Maria – jogo fatalista, para jogo com navalha na mão ou no pé.

Benguela – toque para jogo com pau.

Idalina – toque para Jogo com faca.

(Fonte: <http://www.cdof.com.br/capoei1.htm>, site baixado em 03/12/2005)

A segunda hipótese é que essa implicância entre os grupos seria herança das relações entre as várias maltas de capoeira. Abib discute o tema, entendendo que “[...] as regras de combate entre as maltas de capoeira também eram pautadas por uma determinada ética, e quando se tratava de enfrentar um inimigo comum – a polícia- ao laços de solidariedade se manifestavam mais explicitamente.”(2005, p.140)

Talvez em Três Lagoas se sobressaia a segunda hipótese, porque os participantes entrevistados (de três grupos diferentes) relatam praticar a “capoeira contemporânea”, assim denominada por eles, que é aquela onde eles praticam vários estilos de capoeira, entre eles a de Angola e a Regional. Porém, entendemos que alguns praticantes são conscientes de disputas existentes entre os grupos, mas quase não há diálogo sobre essas diferenças entre os praticantes de um mesmo grupo, pelo menos em Três Lagoas, quisera entre grupos. Ou quem sabe a falta de espaço para debates contribua para essa disputa, ou que essa disputa seja fruto de um grupo ser concorrente do outro quando se busca patrocínio ou apoio, sejam estes públicos ou privados.

Atentando para a vivência da mulher na capoeira, alguns entrevistados dizem que não há discriminação, mas implícito em suas falas vê-se que tem algumas diferenças. E então a diferença não seria uma

forma de preconceito? Como exemplo disso podemos citar a fala de Daniel:

Ah, a mulher na capoeira não tem diferença nenhuma, é como eu te falei, se você tiver objetivando, jogando um jogo mais pesado, mais duro, mais violento é claro que a mulher vai sentir dificuldade, mas quanto o jogo\_mesmo da capoeira, a brincadeira da capoeira, a mulher às vezes se sai bem melhor que um homem.

Já na entrevista com José Augusto, percebe-se que o preconceito pode estar embutido na negação das diferenças: "... dentro da capoeira a mulher não sofre nenhum tipo de preconceito e, é visto que em campeonatos a mulher compete junto com homens, não tem categoria masculina, não tem categoria feminina, você entendeu?". Em face a esta questão, indagamos: por que não há uma categoria feminina e outra masculina, como em outros esportes? Talvez essa junção, levando em conta apenas a graduação e não o sexo, seja revestida de preconceito por não propiciar um espaço exclusivo para as mulheres.

Na análise do contexto da mulher na capoeira temos uma outra opinião, dada por Marcelo, professor, em que ele diz que ela "tá se tornando maioria". Opinião que é refutada por Bruna, aluna de um outro grupo. Segundo ela, são poucas as meninas que fazem capoeira e isso desestimula outras a praticar. Para ela o número feminino praticando a capoeira deveria ser bem maior.

A mulher está começando a conhecer a capoeira e a conquistar seu espaço dentro dela. Como exemplo disso podemos citar a segunda apresentação da roda feminina, enfatizando que foi organizada só por meninas, em um evento de um grupo da cidade de Três Lagoas. Essa conquista ocorre lentamente e parece que de forma heterogênea entre os três grupos visitados. Essa diversidade é discutida por Hall quando ele reflete sobre as culturas nacionais:

Em vez de pensar as culturas nacionais como unificadas, deveríamos pensá-las como constituindo um *dispositivo discursivo* que representa a diferença como unidade ou identidade. Elas são atravessadas por profundas divisões e diferenças internas, sendo 'unificadas' apenas através do exercício de diferentes formas de poder cultural. Entretanto – como nas fantasias do eu 'inteiro' de que fala a psicanálise lacaniana-as identidades nacionais continuam a ser representadas como *unificadas*. (2005, p.61)

Aranha, mestre do grupo Memória e morador do município de Ilha Solteira, assume que a mulher tem que lutar por seu espaço dentro da capoeira. Como exemplo ele cita a roda feminina em um dos eventos de seu grupo: “é legal esse tipo de iniciativa das mulheres, que tá fazendo agora, só das mulheres. Porque acaba o homem não dando muito espaço”.

A entrada da mulher na capoeira é relativamente nova, pois quando esta prática teve início só homens jogavam. Não encontramos nenhuma bibliografia específica sobre a mulher na capoeira, mas há referência da ausência da participação feminina em seu interior. Nas fontes orais foram relatados dois casos de participação das mulheres na história mais remota da capoeira. O primeiro é relatado pelo mestre Aranha:

A gente nota na história que existiam mulheres que praticavam capoeira, até fala-se da ‘Maria dez homens’, diz que ela bateu em dez homens, por isso que ela tinha o apelido ‘Maria dez homens’. E aí algumas pessoas fazem brincadeira, fala que os homens tavam tudo bêbado, por isso que ela bateu (risos).

O outro é contado por Fernanda, aluna, onde ela diz que uma familiar de Mestre Bimba queria praticar capoeira; como os homens de sua academia não concordavam com a idéia, ele passou a treiná-la nos horários em que a academia estava fechada.

Sobre a participação feminina Santos afirma que:

Inicialmente tal defesa pessoal era praticada, sobretudo pelos homens e funcionava exclusivamente como uma atividade de ataque e defesa. As mulheres e as crianças teriam unicamente um papel de apoio, eram expectadores, animadores nos seus rituais. Somente a partir das últimas décadas, sua participação como capoeiristas adquiriu projeções cada vez maiores. (2002, p.138)

Face a questão da inserção da mulher na capoeira, esperamos que as palavras de mestre Aranha sejam sempre lembradas: “A capoeira foi muito discriminada; foi uma margem da sociedade. Então não cabe na capoeira nenhum tipo de discriminação, principalmente contra a mulher”. Então podemos analisar que, de uma forma geral entre os grupos, aos poucos a mulher vêm galgando espaços dentro do universo da capoeira, apesar de haver diferenças a serem vencidas.

## NOTAS

<sup>1</sup> Acadêmica do 4º ano do curso de História, UFMS/CPTL.  
isabelcamargo@ibes.com.br

<sup>2</sup> Ver <http://www.capoeiramestrebimba.com.br> (site acessado em 06/10/2004)

<sup>3</sup> Ver <http://www.cpdoc.fgv.br> (site acessado em 06/10/2004)

<sup>4</sup> Entrevista realizada com José Augusto Dias.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABIB, P. R. J. **Capoeira Angola: cultura popular e o jogo de saberes na roda**. Campinas/ SP: Unicamp/CMU e Salvador: EDUFBA, 2005.

BERCITO, S.de D.R. **Nos tempos de Getúlio: da revolução de 30 ao fim do Estado Novo**. São Paulo: Atual, 1990.

FEIJÓ, M. C. **O que é política cultural**. 2ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1985.

HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 10º ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

OLIVEN, R.G. **Violência e Cultura no Brasil**. 2º ed. Petrópolis/RJ: Vozes, 1983.

PIRES, A. L. C. S. **Bimba, Pastinha e Besouro de Mangangá: três personagens sa capoeira baiana**. 2º ed. Tocantins/ Goiânia: NEAB/ GRAFSET, 2002.

SANTOS, L. **Capoeira: uma expressão antropológica da cultura brasileira**. Maringá: Programa de Pós-Graduação em Geografia. UEM, 2002.



# FRONTEIRAS, REPRESENTAÇÕES E IDENTIDADES. O CASO DOS BRASIGUAIOS<sup>1</sup>

*Leandro Baller<sup>2</sup>*

## INTRODUÇÃO

Este texto tem como objetivo discutir teórica e bibliograficamente, um pouco do complexo e atual movimento populacional migrante e imigrante que ocorreu, e ainda ocorre entre Brasil e Paraguai, num primeiro momento com a ida de milhares de brasileiros ao Paraguai, e posteriormente, ligado a fatores adversos a sobrevivência eles retornam ao Brasil. A abordagem se dá no espaço fronteiro com o país vizinho na sua divisa com o Estado do Paraná, o que não impede de atrelar tais abordagens com o Estado de Mato Grosso do Sul.

Mostrar a complexidade de termos como fronteira, identidade e representação, com um sentido comum para a população quando por ela é discutido, com a ingenuidade do camponês, do agricultor, do pequeno proprietário, entre outros habitantes nesse espaço fronteiro, ligado especialmente à idéia de nação, nacionalismo e nacionalidade.

Esta população ingênua a estes termos e terminologias, a que me referi acima, na maioria das vezes não consegue perceber ou se fazer entender nessa relação de que faz parte entendendo que é uma relação antes de tudo política/econômica. Para muitos deles é apenas uma questão de mudar de vida, buscar algo maior, ou melhor, mas todas estas diferenças, dificuldades, desigualdades e/ou divergências é fruto de um ambicioso e bem articulado plano político ditatorial que foi posto em prática em fins dos anos 50 e início dos anos 60 do século XX, pensado pelo governo paraguaio que contou com a conivência do governo brasileiro. O objetivo num primeiro momento era dar ritmo de crescimento para aquele país, e neste contexto cabe lembrar ainda a atuação de empresas colonizadoras que eram escolhidas “a dedo” para abrir caminho e incentivar outros agricultores, segundo Carlos Wagner, “as empresas de colonização surgiam da noite para o dia e desapareciam com a mesma rapidez. A isca maior sempre foi a possibilidade de comprar terras férteis a preços baixos, o que funcionou com grande atrativo” (WAGNER, 1990, p. 15).

Com o artifício eficiente da propaganda de terras férteis e baratas, tais propostas seduziram principalmente os pequenos proprietários, agricultores que vendiam suas propriedades no Brasil para comprar terras no Paraguai, ali morar e produzir.

Num primeiro momento são os imigrantes do norte e nordeste do Brasil que chegam ao país vizinho, a utilização da mão de obra desses é utilizada para a derrubada das matas, pois os articuladores entendiam que os imigrantes do norte e nordeste do Brasil eram mais pobres, na maioria das vezes não tinham posses e sua mão de obra servia dessa maneira como agregada dos grandes colonizadores, ou seja, eles não tinham tradição de proprietários, servindo dessa forma como bóias-frias.

Os agricultores do sul do Brasil foram presas fáceis desse bem articulado plano de modernização agrícola paraguaia, especialmente na produção de grãos – milho e soja – de maneira semelhante aos nordestinos, os “gaúchos” são atraídos pela propaganda de Stroessner, sua mão de obra foi utilizada de maneira diferente, uma vez que estes são mais eficientes na plantação e na produção de alimentos e animais domésticos – vacas, galinhas e porcos – por terem maior afinidade de trabalho com essas atividades, os agricultores do sul do Brasil ainda conciliavam todos esses fatores à pouca distância entre os dois países. Dessa maneira tem-se início de maneira mais acentuada a migração de brasileiros ao Paraguai, pondo em funcionamento o plano do General Stroessner no início da segunda metade do século XX.



Esse engenhoso plano teve grande influência e “ajudou” o Paraguai a viver o seu chamado “milagre econômico” nos meados da década de 1980.

É importante destacar que para o Brasil era interessante ter cerca de 10% da população paraguaia composta de brasileiros, cogita-se que nas décadas acima citadas e durante o auge do “milagre econômico”, cerca de 350 mil brasileiros residiam no Paraguai, chegando a cifras de até meio milhão de habitantes em determinadas épocas – colheitas, plantios, roçadas – quanto a essa *invasão* ainda posso afirmar que há na atualidade cidades paraguaias, que possuem ou chegaram a possuir cerca de 90% de sua população composta de brasileiros, como é o caso de Naranjal e também de Alto Paraná. Logo, é fácil perceber que as produções nestes locais, em grande parte pertenciam também aos brasileiros, o dinheiro, os meios de produção, a propriedade, enfim tudo o que permeia essa atividade.

A pesquisa privilegia um espaço territorial que abrange cerca de 160 km de fronteiras, e atinge no lado brasileiro onze municípios no oeste do Paraná, compreendidos como os municípios costeiros do Lago Internacional de Itaipu – lindeiros – e se prolonga nesse primeiro momento por quinze anos, indo de 1980 a 1995, mas muitas considerações sofrem influências de acontecimentos atuais.

A escolha desses recortes, tanto o espacial como o temporal não se dá por acaso, entendo esse período e esse território como essenciais para compreender muitos acontecimentos que se manifestam atualmente neste espaço fronteiriço, bem como, não podemos deixar de evidenciar alguns dos fatores que tiveram seu início lá nos fins dos anos 50 e início dos 60, e permeando toda essa complexidade fronteiriça um novo elemento denominado brasiguaião.

## **FRONTEIRAS, REPRESENTAÇÕES E IDENTIDADES: APORTES TEÓRICOS**

Na medida em que volto aos termos e terminologias presentes na sociedade e tratados como senso comum me parece ser pertinente esse diálogo uma vez que penso que enquanto um estudo cientificamente conduzido estes termos merecem ser melhores trabalhados.

Primeiramente, estas considerações têm como intenção abordar alguns mecanismos que de certa forma conseguiram mapear os aspectos construtivos de identidade nacional ainda no século XIX. Dei-

xo claro meu entendimento de que a construção de uma identidade se dá necessariamente pela existência do outro, e muitas vezes até em contraposição a esse outro, entendendo-a ainda como uma situação de coletividade, dada pela vivência de alguns momentos históricos, se manifestando pelo pertencimento e referência comum em grupo. As problematizações decorrentes dessa afirmação levam a vários aspectos do que, ou quem seria o outro.

Há de se ter as noções que tais conceitos de construção identitária nos trazem, duas terminologias centrais para entender o que abordo aqui, primeiro a ambivalência e depois a ambigüidade, entendidas por mim aqui superficialmente e até o momento como a coexistência de múltiplos interesses e desejos, podendo até mesmo ser antagônicos nesse processo de organização social.

Atrelar estas idéias para com a idéia de nação e nacionalismo, nas quais é possível sentir uma maior estabilidade quando falo da formação de um Estado num sentido de organização política, onde os cidadãos constituem o povo, e essa população em relação à raça humana constitui a nação, seja expressando um discurso liberal, ou por meio de outras explicações, através de uma língua, de uma religião, de uma etnia, enfim, seja qual forem às funções desses aspectos levantados capazes de identificar o nacionalismo moderno como um sentido de unidade. Segundo Hobsbawm:

O problema, no entanto, é que não há meio de informar o observador como distinguir a priori uma nação de outras entidades, da mesma maneira como podemos informá-lo como reconhecer um pássaro ou distinguir um rato de um lagarto (...), pois os critérios usados para esse objetivo – língua, etnicidade ou qualquer outro – são em si mesmo ambíguos, mutáveis, opacos e tão inúteis para os fins de orientação do viajante quanto o são as formas das nuvens se comparadas com a sinalização de terra (HOBSBAWM, 1994, 14-15, grifo meu).

As reflexões de Hobsbawm sobre uma possível definição dos elementos que possam constituir e definir uma nação ilustra minimamente o que outros autores também pensam sobre este assunto, ou seja, está longe de se estabelecer uma conceituação plena e científica de nação, porém temos que ter claro que o fenômeno tem existido e continua a existir. Outras teorias refletiram sobre a temática, seja no campo da História, Sociologia, Política, entre outras. Porém tais conceitos na maioria das vezes trazem questões antes já levantadas, o que mostra que tais aspectos são fatores enganadores, implicando

assim em resultados lastimáveis, para uma possível busca teórica mais clara.

O aprofundamento teórico desta questão se faz necessária aqui, porque estas discussões são recorrentes nesse espaço fronteiriço, seja nação, nacionalidade e nacionalismo, e na maior parte das vezes é permeada por discursos que delineiam reveses e contra-sensos em muitos casos incompreensíveis e mesmo antagônicos, especialmente em relação à política e a políticos. Levando em consideração que mesmo na academia existem muitas deficiências em torno do tema, pode-se imaginar como isto é percebido pela população ali existente, ou melhor, como não é percebido.

As relações que procuro estabelecer aqui, trazem de certa maneira idéias plurais, ou até mesmo contraditórias, pois se tem no decorrer do século XIX e XX o aparecimento de uma gama de fatores que implicam diretamente nesse processo de formação nacional e conseqüentemente à sua identidade. Mesmo que visto muitas vezes de maneiras tímidas, esses fatores contribuem e influenciam nessa construção, um exemplo mais palpável para apresentar aqui é o aparecimento da imprensa, com a introdução de diversos suportes na área de comunicação, bem como, uma maior facilidade de produção e especialmente reprodução, interagindo com a população em diferentes locais, ocorre assim a simultaneidade dos fatos, e o encurtamento dos espaços. Isso de maneira alguma indica uma explicação acabada para a questão posta acima, mas mostra que os meios de comunicação agem e interagem nesses locais, sendo um elemento importantíssimo de análise na tentativa de entender a nação enquanto algo melhor conceituado seja em âmbito popular ou intelectual.

Outra questão que levanta discussões em torno do objeto aqui elencado, é uma possível definição de comunidade imaginada, que até então é tida como limitada e soberana, é um modelo idealizado, porém, quando se enaltece uma possível homogeneidade esquecemos nisso tudo as diferenças, isto é, temos com essa comunidade imaginada uma proposta que acaba homogeneizando a população de uma nação, o que não se configura no real, pois há múltiplos “problemas” não adequáveis a essa concepção igualitária, meu entendimento disso é que ela não se dá dessa maneira, dois pontos tomados como exemplo vão em direção ao objeto de estudo aqui destacado, como é o caso dos migrantes – o estrangeiro – e das fronteiras.

A migração e a imigração é um fator decorrente de uma proposta levada neste caso a níveis de desenvolvimento econômico, no qual o Paraguai possui os fins para que essa economia evoluísse, sendo a

terra fértil para plantio, e o Brasil tinha os meios de fazer com que essa terra realmente produzisse, não que antes isso não ocorria, mas era explorada de maneira artesanal ainda, e após esse processo a produção resultou num peso considerável na balança comercial paraguaia frente aos países da América Latina e mundiais, e a mão de obra especializada e barata, especialmente de agricultores brasileiros impulsionou esse criterioso plano migratório/econômico paraguaio.

Já as fronteiras, ou a fronteira como queiram é outra questão permeada de não ditos, e que seus pontos conceituais merecerão um aprofundamento maior no decorrer deste texto, pois se entende aqui, que mais do que separar algo, a fronteira age neste espaço como aproximadora de interesses, sejam estes econômicos, políticos, culturais, agrícolas, entre outros fatores que permeiam esse território.

É notável que essa idealização comunitária não é fortalecida, uma vez que se assiste em várias partes do mundo a um retorno ao nacionalismo, com forte expressão na América Latina, como a Venezuela e a Bolívia, apontando assim na contra-mão da comunidade imaginada, essa, dava-se enquanto se pensava a nação diretamente ligada à religião, o que na atualidade não se aplica, estes aspectos mostram minimamente que a heterogeneidade é latente nesses espaços e que o único aspecto fixo é a mudança. Nas palavras de Benedict Anderson,

a convergência do capitalismo e da tecnologia da imprensa sobre a diversidade fatal das línguas humanas criou a possibilidade de uma nova forma de comunidade imaginada que, em sua morfologia básica, prepara o cenário da nação moderna. A extensão potencial dessas comunidades era inerentemente limitada e, ao mesmo tempo, não mantinha senão a mais fortuita relação com as fronteiras políticas existentes (ANDERSON, 1989. p. 56).

O que tentei expressar com esse modelo de nação, tida então como comunidade imaginada, é que mesmo no século XIX quando esse discurso tinha ainda um grande poder centralizador que era a ordem religiosa, nem dessa maneira ela conseguiu se estabelecer como um modelo idealizado em seu funcionamento, por que as descontinuidades são recorrentes na sociedade.

Percebe-se nesse ponto que a heterogeneidade é um fator que implica diretamente na construção desses sentidos e conceitos de nação, nacionalismo e nacionalidade, cada qual com suas especificidades, e que mesmo sendo essas sociedades historicamen-

te os primeiros Estados desse tipo a surgir no mundo, forneceram sim os primeiros modelos, oferecendo-nos um molde para estudos comparativos, com os Estados que posteriormente foram criados, bem como se dão as discussões em torno desses, das teorias sobre possíveis conceitos de nação, também de sua população e sua identidade nacional.

A crise de identidade tão fluente na atualidade representa de certa forma a liquefação, isto é, uma realidade diluída, percebe-se que essa crise se amplia e não está apenas na identidade, mas também resulta na crise de alteridade, isso se dá porque nós não sabemos identificar o “outro”, por causa desse encurtamento dos espaços, ou pelas peculiaridades fronteiriças ou a representação que cada um de nós faz desses espaços, onde acaba aparecendo o racismo, a discriminação, o fundamentalismo, questões em voga na atualidade.

Entendo nesse sentido que os mundos são sobrepostos e plurais, e os indivíduos produzem ao mesmo tempo espaços de liberdade e de resistência, vimos que na atualidade existem movimentos que se concretizam no meio social, e de alguma forma todos nós somos criadores desses movimentos, desses lugares, dessas culturas, como no caso aqui dos brasiguaios na fronteira. Segundo Canclini, na modernidade as culturas se misturam, não havendo pureza entre elas, há uma integração, sendo assim todas as culturas são de fronteira.

O patrimônio histórico e as culturas tradicionais revelam suas funções contemporâneas quando, da perspectiva da sociologia política, indaga de que modo um poder duvidoso ou ferido teatraliza e celebra o passado para reafirmar-se no presente. A transnacionalização da cultura efetuada pelas tecnologias comunicacionais, seu alcance e eficácia, são mais bem apreciados como parte da recomposição das culturas urbanas, ao lado das migrações e do turismo de massa que enfraquecem as fronteiras nacionais e redefinem os conceitos de nação, povo e identidade (CANCLINI, 1998, p. 29-30).

As discussões teóricas que permeiam não apenas a complexidade dessas terminologias, mas também todo o arcabouço das escolas historiográficas alimenta reflexões discordantes nesses aspectos, que nos servem para melhor perceber até mesmo suas atuações, podendo dessa maneira pensar sobre teorias liberais, modernas, pós-modernas, tradicionais, enfim, esse não é o objetivo central do texto, mas brevemente ilustro essa complexidade relacionando alguns teóricos de expressão nesse ponto.

Nas leituras de Bourdieu, pude perceber que o autor trabalha a cultura como um capital simbólico de toda uma sociedade, e que apropriar-se dela é diferente, pois há diferenças de classes (Cf. BOURDIEU, 1998). Já de acordo com Canclini, isso não se aplica às sociedades multiétnicas como na América Latina. Observam-se gêneros híbridos, visual e literário, artesanal e industrial, desestruturam-se coleções simbólicas e reafirmam-se territórios e modos de vida, desde um anti-autoritarismo dos anos 1960 até as desordens e descréditos das instituições políticas. Então, o que dá às culturas, e nesse ponto eu já posso chamá-las de culturas híbridas ou relações de entrelaçamentos, é a obliquidade que se estabelece nessa trama, quando Canclini diz que todas as culturas são de fronteira (Cf. CANCLINI, 1998).

Nesse processo de entender a América Latina como uma heterogeneidade multitemporal em paralelo com um avanço neoliberal, que tenta fragmentar através de privatizações o espaço urbano reduzindo o acesso a diversos bens simbólicos, entende-se a desterritorialização e a reterritorialização por meio de dois processos, primeiro a perda da relação natural da cultura com os territórios geográficos e sociais, e, em segundo lugar e ao mesmo tempo, certas realocações territoriais relativas, parciais, das velhas e novas produções simbólicas.

A discussão que vem permeando este texto trás como problemática central os sentidos duplos, antagônicos ou mesmo múltiplos de interpretação sobre a questão identitária, e quanto a isso temos que ter clareza sobre seus conceitos.

Canclini estabelece suas reflexões sob aspectos ambivalentes com a coexistência de dois ou mais sentimentos e desejos, mas ao mesmo tempo não definidos de maneira satisfatória. Na discussão sobre a América Latina, o autor mostra como as culturas do folclore, do artesanato se fazem presentes na maioria dos países latinos, refletindo especialmente sobre a incerteza dos valores modernos. A heterogeneidade multitemporal compreendida também como a coexistência de antagonismos em um mesmo local, como o antigo e o moderno, o rural e o urbano, onde são perceptíveis as diferenças de tempos históricos num mesmo tempo e lugar.

O que pude perceber nas minhas pesquisas até o momento, é que o debate sobre a ideologia da globalização se aproveita da evidência das mestiçagens para impor uma visão de mundo. Gruzinski por exemplo, ataca tanto uma visão monolítica construída pelo Iluminismo, quanto uma celebração superficial com essa ideologia da globalização

que a trata apenas nos moldes políticos, e econômicos. O autor propõe uma análise profunda de todos os fatores que resultam no fenômeno das mestiçagens como as ambigüidades, que caracterizam estes fenômenos, isto é, uma análise mais profunda dos conceitos de cultura e identidade e nesse meio perceber a globalização (Cf. GRUZINSKI, 2001).

Bhabha se propõe a discutir esses locais de cultura a partir da fronteira, como um ponto a partir do qual algo começa a se fazer presente, um momento de trânsito em que o espaço e tempo se cruzam para produzir figuras de diferença e identidade, passado e presente, interior e exterior, inclusão e exclusão, nos dando uma sensação de desorientação, formando dessa maneira os entre lugares.

O autor aborda a complexidade multicultural saindo de si mesmo para de fato ver o que está fazendo, ou seja, nesse ponto ocorrendo o descentramento da pesquisa. Bhabha reflete sobre os deslocamentos sociais de comunidades camponesas e aborígenes, da migração pós-colonial e da diáspora cultural e política. E nesse sentido, é que a fronteira se torna o lugar a partir do qual algo começa a se fazer presente em um movimento não dissimilar ao da articulação ambulante e ambivalente.

#### Segundo Bhabha;

O trabalho fronteiriço da cultura exige um encontro com o novo que não seja parte do continuum de passado e presente. Ele cria uma idéia do novo como ato insurgente de tradução cultural. Essa arte não apenas retoma o passado como causa social ou precedente estético; ela retoma o passado, refigurando-o como um entre-lugar contingente, que inova e interrompe a atuação do presente. O passado-presente torna-se parte da necessidade e não da nostalgia, de viver (BHABHA, 1998, p. 27).

Entender o duplo discurso da ambivalência especialmente entre povo e nação, ou seja, a disseminação em um ambiente de duas esferas nesse movimento, em um espaço sem lugar e um tempo sem duração. Entrando outras esferas conceituais e abordando a cultura como contemporânea. É o ato presente, e cada vez que ocorre, toma posição na temporalidade efêmera que habita o espaço.

A discussão mais acentuada que Bhabha estabelece, além do discurso da minoria revelando a ambivalência intransponível que estrutura o movimento equívoco do tempo histórico, se dá na diferença cul-

tural, e que nos confronta com uma disposição de saber ou com uma distribuição das práticas que existem lado a lado, designando uma forma de contradição social que tem que ser negociado em vez de negado.

O objetivo da diferença cultural é rearticular a soma do conhecimento a partir da perspectiva da posição de significação da minoria, que resiste à totalização e introduz no processo de julgamento e interpretação cultural aquele choque repentino do tempo sucessivo, da significação, ou a interrupção da questão suplementar, tal processo exige uma temporalidade cultural que é tanto disjuntiva quanto capaz de articular formas de atividade que são ao mesmo tempo nossas e outras.

Na proposta de discutir a complexidade dos conceitos e sua localização em meio a movimentos que parecem acontecer naturalmente, como no caso com a migração e imigração entre Brasil e Paraguai, e no interior desse processo a presença de um terceiro “elemento” que é o brasiguai. É importante perceber como se dão as percepções de representação. Neste momento deixo claro que seria impossível adentrar tal teoria neste texto, na tentativa de discutir suas relações com o tema aqui abordado, para tanto busco minimamente ao menos aqui mostrar como isso está presente na história e na sociedade, e seus níveis de abrangência seja no tocante aos indivíduos, identidades e na historiografia de modo geral.

Na atualidade a história cultural se apresenta como um dos campos de pesquisa mais promissores na historiografia, pois ela integra uma história de representações, tendo por ambição responder pela totalidade histórica, com uma explicação global dos fenômenos sociais, tornando-se uma história social das representações coletivas. Para Roger Chartier, segundo Helenice Rodrigues da Silva;

o conceito de representação permite associar antigas categorias que a história social, a história das mentalidades e a história política mantinham separadas. Desse modo, ele possibilita unificar três dimensões constitutivas da realidade social (...), a matriz das formas de percepção, de classificação e de julgamento; em seguida as formas simbólicas por meio das quais os grupos e os indivíduos percebem suas próprias identidades, e por fim a delegação atribuída a um representante (indivíduo, coletivo, instância abstrata) da coerência e da permanência da comunidade representada (CHARTIER, citado por SILVA, 2002, p. 126).



A categoria de representação é então o aspecto constitutivo de um novo modelo de história, e permite uma melhor apreensão da inteligibilidade das sociedades, nesse sentido, as lutas de representações, na versão de Chartier, reabilitam a própria história social, pois se voltam às estratégias que determinam posições e relações que para cada classe constroem um grupo ou meio, algo perceptível constitutivo de sua identidade (Cf. Chartier, 1989, p. 1514).

Dessa maneira a questão identitária, numa visão mais geral quanto ao tema neste espaço social fronteiro, é perceptível brevemente a concepção de Haesbaert e Santa Bárbara sobre o assunto. Segundo os autores;

As identidades, pelo viés antropológico, são construídas historicamente pelos sujeitos na relação e interação espaço-temporal com a alteridade, com, o Outro. Segundo Levis-Strauss (1977:333) que destaca o caráter sintomático da identidade, a diversidade é menos função do isolamento dos grupos que das relações que os unem. O processo de constituição identitário de um grupo, portanto é sempre relacional. Ocorre, por isso mesmo, a partir da relação entre os que de algum modo são considerados como semelhantes (mas não idênticos) e os outros. (HAESBAERT; SANTA BÁRBARA, 2001, p. 45.)

Isso é uma maneira geral de mostrar o termo, não designa dessa forma, especificidades entre povos ou “nações”, porém, interliga minhas reflexões teóricas em torno da pesquisa ora em desenvolvimento, é uma forma de perceber a identidade na região de fronteira, não designando características. Pode-se imaginar que as pessoas estão presas à idéia de identidade, de pertencimento a uma nação, isso é relevante a se considerar dentro da análise, porque denuncia, de certa forma a ambigüidade da fronteira. Pois ao mesmo tempo em que a população convive entre si neste espaço, convive também com a cultura dos dois países, e permeando este tumultuado espaço teórico conceitual existe o brasiguai, e estes muitas vezes não conseguem distinguir sua própria cultura, numa constante contradição/conflito de identidade. Percebe-se melhor isso em um diálogo, que segundo Wagner possui o seguinte teor, “então quer dizer que nós não temos os direitos dos paraguaios porque não somos paraguaios; não temos os direitos dos brasileiros porque abandonamos o país. Mas, me digam uma coisa: afinal de contas, o que nós somos? Vocês são uns brasiguaios, uma mistura de brasileiros com paraguaios, homens sem pátria.” (Wagner, 1990, p.11).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Na intenção de atender a proposta do tema aqui abordado procuro mostrar como se deu o processo inverso dessa primeira fase que tratei no início do texto, ou seja, quando e porque da volta de grande parte dessa população brasileira que estava no Paraguai.

Ao que tudo indica até o momento, é que os brasileiros que estavam no país vizinho começaram a sofrer com as adversidades de ser um estrangeiro fora de seu país de origem, aqui farei alguns apontamentos do que pude perceber até o momento com a pesquisa que se encontra em desenvolvimento, dessa forma não me preocuparei em citar as fontes analisadas que me levaram a tais respostas, e mesmo que muitas delas são públicas e de conhecimento de quem quiser se aprofundar no assunto.

Em 1985, aproximadamente 1000 famílias passaram a fronteira entre os dois países, mais precisamente nas cidades de La Paloma no Paraguai com o Município de Mundo Novo no Estado brasileiro de Mato Grosso do Sul, formando um gigantesco acampamento na praça central daquela cidade. Segundo relatos esses agricultores conhecidos então como brasiguaios, são as pessoas mais humildes que viviam em estado de pobreza no Paraguai, sofriam perseguições por parte da Polícia, do próprio governo que os incentivou em outro momento a morar lá, e por último dos campesinos, estes, vistos como se fossem um movimento de agricultores sem terras no Paraguai, mas, que invadiam as pequenas propriedades e as frágeis moradias dos brasileiros que não tinham como se defender lhes restando a opção única de fugir num primeiro momento e procurar reaver o que haviam perdido com o “ataque”.

A perseguição por parte do governo se dá no sentido da regularização de posses no país vizinho, quando tais documentos eram exigidos, o que os agricultores geralmente tinham em mãos eram documentos frios e que não comprovavam nada, dessa forma tinham que trabalhar e comprar novamente as terras que já eram suas por “direito”, comenta-se casos de agricultores que chegaram a pagar quatro vezes a mesma propriedade.

A Polícia de modo geral era quem executava os planos do governo, porém com uma brutalidade acima do normal, são vários os relatos de casos como espancamentos, prisões, estupros, desaparecidos e também de mortos, para os brasileiros era uma violência acima do normal, isso não era necessário, pois disseram que jamais reagiram por tais decisões das autoridades por que sabiam que enquanto es-

trangeiros esse tipo de atitude iria complicar ainda mais suas situações naquele país.

Ligados a estas adversidades e com promessas políticas de reforma agrária no Brasil esses agricultores em grandes blocos se organizaram ainda no Paraguai e voltaram para o Brasil, para então parar de “sofrer” com os descasos especialmente das autoridades paraguaias, e ao mesmo tempo estariam aptos a receberem terras próprias para sua manutenção e sobrevivência com a reforma agrária que até os dias atuais ainda continua um caso um tanto obscuro no cenário nacional brasileiro.

Neste retorno, um número maior de pessoas num primeiro momento se instalou nas cidades fronteiriças do Estado do Mato Grosso do Sul, fronteira seca com o Brasil, bem como, um número também grande logo se deslocou ao Estado do Paraná, quando não fizeram a passagem diretamente naquele Estado.

Essas são as condições mínimas que procurei atrelar às minhas discussões teóricas em torno da pesquisa que venho desenvolvendo, deixo claro também que as considerações até aqui postas não retratam de forma alguma a realidade total dos acontecimentos, mas somam-se em grande parte do que venho analisando.

Assim, para finalizar entendo que em muitos aspectos o espaço migrado é suplementar ao migratório, ele se encontra em uma relação subalterna, adjunta, que não engrandece a presença de um ou outro, mas redesenha seus limites na fronteira ameaçadora, agonística, da diferença cultural, é permanecendo sempre menos que uma nação dupla. A ambivalência da diferença cultural é a articulação através da incomensurabilidade que estrutura todas as narrativas de identificação e todos os atos de tradução cultural, é vivendo na fronteira da história e da língua, nos limites de raça e gênero, que estamos em posição de traduzir as diferenças entre eles, numa espécie de solidariedade.

Esse complexo processo heterogêneo e a ampla mistura existente neste espaço, fazem parte de toda uma gama cultural, identitária e representativa dessas populações, sejam elas de fronteiras divisórias, territoriais ou simbólicas.

## NOTAS

<sup>1</sup> Trabalho desenvolvido na disciplina de “Identidades e Representações” na Pós-graduação da UFGD, no ano de 2006. Adaptado e apresentado na Semana de História de Três Lagoas em 2006, no Campus da UFMS.

<sup>2</sup> Mestrando em História pela Universidade Federal da Grande Dourados e bolsista da Capes – [leandrohistoria@yahoo.com.br](mailto:leandrohistoria@yahoo.com.br).

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDERSON, Benedict. **Nação e consciência nacional**. São Paulo: Ed. Ática, 1989.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: EDUSP, 1998.

———. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Ed. Bertrand Brasil, 2005.

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

CANCLINI, Nestor Garcia. **Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade**. São Paulo: EDUSP, 1998.

CHARTIER, Roger. **A beira da falésia: a história entre incertezas e inquietudes**. Porto Alegre: EDUFRGS, 2002.

GRUZINSKI, Serge. **O pensamento mestiço**. São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 2001.

HAESBAERT, Rogério; SANTA BÁRBARA, Marcelo de Jesus. Identidade e migração em áreas fronteiriças. **GEOGRAFIA**, Revista de Pós-Graduação em Geografia da UFF, Niterói, ano 3, n.5, 2001.

HOBSBAWM, Eric J. **Nações e nacionalismos desde 1780: programa, mito e realidade**. Rio de Janeiro: Ed. Paz e Terra, 1994.

SILVA, Helenice Rodrigues da. **Fragmentos da história intelectual: entre questionamentos e perspectivas**. Campinas, SP: Ed. Papirus, 2002.

WAGNER, Carlos. **Brasiguaios: homens sem pátria**. Petrópolis, RJ: Ed. Vozes, 1990.

**ORIENTE MÉDIO:  
DA FORMAÇÃO DA IDENTIDADE ÁRABE  
À IMIGRAÇÃO, O CASO DOS SÍRIOS E LIBANESES  
EM DOURADOS NO SUL DE MATO GROSSO  
(1914-1980)**

*Roney Salina de Souza<sup>1</sup>*

Entender a identidade árabe e relaciona-la com a imigração de sírios e libaneses para a cidade de Dourados, no Sul de Mato Grosso – SMT<sup>2</sup>, no início do século XX, especialmente entre 1914 e 1980 é algo possível quando se compreende seu processo histórico e suas diferentes nuances no Oriente Médio, bem como a representação do Ocidente sobre o Oriente, a formação de seus Estados Nacionais, os fatores de atração para a América e a hibridação da identidade árabe com a brasileira e douradense.

O dito *Mundo Árabe* é uma representação histórica que na maioria das vezes foi escrita por ocidentais, que traduziram a sua maneira o modo vida e a história do Oriente Médio, Edward Said afirma que isto

passa pela relação *nós* e os *outros* e escrever sobre o Oriente requer um cuidado de saber que há uma invenção de representações européias, chamadas *orientalismo*:

O Oriente era quase uma invenção européia [...] um lugar de romance, de seres exóticos, de memórias e paisagens obsessivas, de experiências notáveis [...] onde estão localizadas as maiores, mais ricas e mais antigas colônias européias, a fonte das suas civilizações e línguas, seu concorrente cultural [da Europa] e uma das mais profundas e recorrentes imagens do Outro (SAID, 1990, p. 13).

Este *orientalismo* é um discurso com intensão autoritária, é a fala do Oeste sobre o Leste que tenta revelar quem é o oriental, colocado como inferior, e personificar o europeu-ocidental como superior.

O termo *árabe* ao longo da história modificou-se, por exemplo, hoje ser árabe é diferente de ser muçulmano, mas no início do islamismo no século VII, por exemplo, foram sinônimos, este termo era aplicado apenas a quem falava árabe, quem era descendente de grupos de beduínos nômades do norte da Península Arábica. A própria grafia deste termo tem dois sentidos, “árab” é um membro de uma tribo árabe, enquanto que “a’rab”, significa beduíno, habitantes nômades do norte da Península Arábica, que já viviam nesta localização antes do Islã (Mantran apud NUNES, 2002, p. 190).

Quando o Islã surge na Península, século VII, a nova religião une politicamente grupos setentrionais e meridionais da região. Consolidada a união, formou-se um Estado, que se expandiu e tornou-se um Império. Essa expansão é caracterizada por dois movimentos: *arabização* e *islamização*. A arabização é o conjunto de costumes, ética, idioma árabe que muitos grupos diferentes aos poucos foram aderindo. A islamização é o processo de incorporação da religião islâmica à cultura local. Estes dois movimentos estão dentro da expansão do Império Árabe, porém com alcances em tempos heterogêneos. Estes dois processos vão criar sociedades, que são árabes e não muçulmanos, bem como muçulmanos e não árabes, ou nem uma coisa nem outra, pois no meio dos

povos conquistados, aqui e ali, houve os que recusaram quer a língua do conquistador, quer a sua religião, ou mesmo ambas sobrevivendo no meio dos Árabes, como foi o caso dos Curdos ou dos Berberes no Iraque ou no norte da África, dos Maronitas ou dos Cópitas no Líbano ou no Egito. Surgiram novas seitas no próprio Islão [...]: Xiitas, Yaziditas no Iraque,

Druzos na Síria e no Líbano, Zaiditas e Islamitas no Iêmen (LEWIS, 1982, p. 24).

Deste processo há países hoje que passaram pela islamização, mas não são árabes como a Turquia, o Irã e o Paquistão e outros que passaram pela arabização sem ser islamizados como o Líbano.

No século XIII os mongóis iniciaram invasões pelo leste, posteriormente, no XV organiza-se a ascensão do Império Turco. Estes acontecimentos irão abalar o poder dos árabes nos seus domínios, logo ser árabe era ser alguém que estava à margem do poder. Os turcos só perderão força no século XIX quando o Imperialismo europeu lança interesses sobre a região. Da vinda destes ocidentais no Oriente Médio destaca-se a idéia de nação, dentre as muitas trazidas.

O nacionalismo vai tomar fôlego no Egito com Abdel-Nasser, o que alimentou o sentimento pan-arabista, há uma retomada de identificação com o sentir-se *árabe* na pretensão de unificar os países árabes. Porém para intelectuais como Taha Hussein e Luís Auad ser egípcio era diferente de ser árabe, era descender do povo faraônico (NUNES, 2002, p. 191). Ainda há outros que afirmam que ser árabe significa falar a língua árabe, como Sati Al-Husri que argumentava uma possibilidade de homogeneização dos árabes por via lingüística, desconsiderando particularidades sócio-geográficas locais (HARBI, 1998, p. 88).

No final do século XIX para quem é imigrante a questão se diferencia ainda mais, pois a concepção de árabe atinge significado diferente, pois o valor de identificar-se é diferente para quem foi imigrante e que é descendente de imigrante já que “viajar para outras terras com costumes estranhos sensibiliza o imigrante a um apego maior pela sua etnia”, que anteriormente a emigração o viajante não tinha (NUNES, 2002, p. 192).

O caso dos sírios e libaneses que vieram para Dourados é que aprenderam a ser um pouco mais brasileiros e douradenses, mas também conservaram elementos de sua identidade sírio-libanesa e árabe, mesmo que se sintam e declarem sírios e libaneses, o fato de estar sobrevivendo noutra terra, falar outra língua, alimentar-se com outra culinária, vestir-se de modo ocidental são indícios materiais e simbólicos de uma apropriação de elementos de outra cultura mas isto não significa que se tornaram tal qual os nativos, nem deixaram de ser o que eram, mas hibridaram-se com as duas identidades, para gerar um outra, estavam num lugar e vieram para outro, um não-lugar, são pessoas que estão num entre-lugar (AUGÉ, 1997). Iniciada a discussão sobre a identidade árabe é preciso, como dito recorreremos à história

para entendermos melhor este processo, no qual estes imigrantes estão inseridos.

O Oriente Médio possui diferenças geográficas e de estilos de vida desde o Golfo Árábico ao leste, o norte da África e o oeste com Atlântico: cinco milhões de milhas quadradas, com uma população de 150 milhões de pessoas. Esta população está mais distribuída ao longo da costa mediterrânea e os vales dos rios: Nilo (Sudão e Egito) e Tigre e o Eufrates (Iraque), mas encontram-se pessoas em outros locais onde a habitação seja possível, ao menos temporariamente, como no caso nômade. As chuvas não são uniformes na região: em média 70 cm<sup>3</sup> por ano no litoral e apenas 15 cm<sup>3</sup> no interior. Há o deserto Árábico do Oriente Próximo e o Saara norte africano, áridos, com muito calor e temperaturas de 45° C à sombra.

A história Oriente Próximo engloba aproximadamente cinco mil anos entre habitantes da Península Árábica e grupos humanos ao norte, num palco de diversas migrações, misturas e conflitos, estes grupos todos com descendência semítica. Por volta de 3.000 a.C., os babilônios, os assírios e, depois caldeus se fixaram onde hoje é o Iraque, em 2.500 a.C. os amoritas, canaamitas e fenícios na Síria e no Líbano, e no ano 1.500 a.C. hebreus e arameus se estabeleceram na Palestina e Síria. Tribos árabes migraram da Península no 1º milênio a.C. e fundaram sociedades diferentes partes do Oriente Próximo. Neste processo estes grupos vão misturar-se, lutar entre si ou unir Estados por hegemonia onde houvesse maiores recursos, geralmente água ou rotas de comércio. Egito, Império Hitita, Assíria, Babilônia, Pérsia, Macedônia, Roma etc. estabeleceram poder, todavia não duradouro, com problemas de unidade e comunicação.

A Península Árábica em si pode ser dividida em Norte e Sul. No Sul destacou-se desde cedo a agricultura com os Mineus, no segundo milênio a.C., depois os Sabeus, 900 a.C., sedentários e politeístas. No século VI, d.C., o Judaísmo e o Cristianismo, já estavam influenciando a região. O sul entrou em crise final do século 400 d.C. Bizâncio em 525 d.C. conquistou o local. Depois, em 575 d.C., os persas ocuparam e mantiveram como província até a conquista islâmica.

Ao Norte a organização social deu-se em comunidades agrícolas dispersas, água e vegetação escassas. Prevaleceu a cultura nômade em famílias e clãs e tribos, os beduínos, que conflitavam entre si, mas em momentos de ameaças estrangeiras uniam-se (NUNES, 2002, p. 123). Entre as cidades nortistas destacava-se Makka<sup>3</sup>, centro comercial de caravanas entre a Síria e o Yemen, de religião politeísta, tal qual os nômades, que entre os deuses adorados havia



um superior em hierarquia “denominado ‘Alá’ “ (Lewis apud NUNES, 2002, p. 197). Neste período haviam comunidades cristãs e judias de próprios convertidos árabes, sob influência advinda comércio em caravanas e conversões religiosas. Estes contatos inter-religiosos de orientação monoteísta vão influenciar posteriormente a formação do islamismo.

Antes do Islã, Makka, que posteriormente será sua cidade sagrada principal, já era um local religioso, diferentes tribos árabes faziam peregrinações anuais para fazer adoração na Caaba, templo central da cidade, e celebrar o “armistício sagrado”. Próximo a esta cidade havia um mercado denominado Okaz, uma referência festiva para beduínos da Arábia, entre as celebrações, a mais comum era a declamação de poesia e a retórica, observamos que estas atividades poéticas em língua árabe ajudaram a “unir os nômades árabes [...] Apesar de todas as contradições tribais, os árabes devem sua consciência de se constituir como um povo, através da poesia que, até certo ponto, desenvolveu-se e expandiu-se sob os auspícios da religião” (NUNES, 2002, p. 198).

No início do século VII, criou-se uma nova ordem política local: um grupo formado sobretudo de Makka, sob a bandeira de uma nova religião monoteísta, crente em deus, *Alláh*, tendo seu fundador Mohammad como profeta e um livro de guia ético religioso, o Alcorão.

Mohammad nasceu por volta de 570 em Makka, da família Banu Hashim, de Quraish, não era pertencente à oligarquia dominante na região, órfão, foi criado por seu avô. Sua família era da tribo coraixitas, mercadores ligados à Síria, o sudoeste da Península e à Kaaba. Casou-se com Khadija e ascendeu socialmente, pois esta era uma viúva comerciante e rica. Com cerca de quarenta anos iniciou-se o processo de revelações místicas divinas, e posteriormente iniciou suas pregações.

Quando as elites de Makka começaram sentir-se ameaçadas iniciaram perseguição a Mohammad e seus seguidores. Em 622 viaja para Yatrib, trezentos quilômetros ao norte, cidade que posteriormente passou a ser chamada de Madina. Esta viagem, *hijra*, é tida como o início da era muçulmana, da vida pagã, politeísta e errante para o Islã, é também início do calendário muçulmano. Dez anos depois a Arábia já estava convertida, Mohammad volta para Makka para uma peregrinação em 632. É importante fazermos estes apontamentos a cerca do Islã, pois os imigrantes sírio-libaneses de Dourados, dos quais tenho como objeto de estudo, em grande parte são muçulmanos.

Após a conversão da Arábia, Mohammad retorna a Makka em 632, porém neste mesmo ano ocorre sua morte. O Estado está formado sob a unificação da Península, mas o profeta não deixa estabelecida uma sucessão, o que vai gerar uma série de disputas internas entre discípulos e parentes, assumiu, contudo Abu Bakr sob o título de *Khalifa*, que significa delegado. Sucedem o expansionismo e conquistas militares (LEWIS, 1982, p. 59). A expansão árabe não é apenas militar ou religiosa, mas demográfica e vai disputar e conquistar espaços na Ásia Central com os persas, na região do Irã e os bizantinos em Constantinopla, a oeste a região palestina, norte da África até a Península Ibérica, na fronteira com a França. (op. cit., 1982, p. 64).

Em meados do século Muawiya centraliza o governo em Damasco, na região da Síria, inicia-se o califado Omíada e leva adiante conquistas na África rumo ao Atlântico. O fim deste primeiro período deve-se principalmente a estas rixas internas de grupos com interesses diferentes. Em meados do século VIII o grupo Abbas assume o poder e transferem a capital do Império para Bagdá, hoje Iraque.

Estes Abássidas não eram árabes, mas persas que passaram pelo processo de islamização. A ascensão ao neste momento poder não se ligava a linhagens de nascimento, mas de articulações político-religiosa. Acompanhando esta islamização o

processo de *arabização* nas províncias persas foi apoiado pela dispersão dos Árabes desmobilizados, pela predominância da língua árabe nas cidades e, a partir delas, nos arredores. [...] Até mesmo os cristãos e judeus do Iraque, Síria, Egito e Norte de África começam eventualmente a usar o árabe, e o termo 'Árabe' na língua árabe passou a restringir-se aos nômades (LEWIS, 1982, p. 107).

O sujeito árabe foi iniciador de um império no século VII, mas a conversão ao Islã e a incorporação de elementos da cultura árabe por outros povos conquistados tornou-se a via através pela que estes outros povos ascenderem ao poder, o termo árabe já não representava o império, mas dizia respeito principalmente aos etnicamente árabes, o que temos agora é um poder predominantemente mais Islâmico que Árabe.

Em início do século VIII ao primeiro quartel do IX os muçulmanos conquistaram a Sicília, e a esta trouxeram a agricultura da cana de açúcar, laranjas, amoras, etc. Em 710 iniciaram-se tentativas de conquistar a Península Ibérica, como já afirmado. A permanência da região sob controle muçulmano foi até por volta de finais do século XV,

quando exércitos de Castela e Aragão venceram os invasores. Destacamos o fato de aos poucos ir nascendo uma cultura “hispano-árabe”, híbrida, pois “na agricultura introduziram [...] novas culturas, incluindo citrinos, algodão, cana-de-açúcar e arroz”. Desenvolveram formas de manufatura de “têxteis, faiança, papel, seda e refinação de açúcar, e exploraram importantes minas de ouro, prata e outros metais [bem como fabricação de] lã” (LEWIS, 1982, p. 144). Outras contribuições ocorreram na arquitetura, na poesia lírica, na filosofia, ciências médicas, astronomia, navegação, música, etc. A cidade de Toledo deve receber certo destaque pelo fato de ter sido local de tradução de obras gregas para a cultura latina, ou seja, muito do Helenismo chegou à Europa pelos muçulmanos. Em Toledo haviam tradutores ajudados por nativos bilíngües, geralmente judeus, que traduziram obras de Aristóteles, Euclides, Ptolomeu, Galeno e Hipócrates.

A recíproca também é verdadeira, a contribuição de grau relevante para os islâmicos por parte dos europeus serão as armas. Nas Cruzadas, prisioneiros de guerra francos transmitiram conhecimentos a novos senhores. Salâh ad-Dîn (também dito Saladino), no século XII, negociava com mercadores europeus em portos marítimos. Outras ações técnicas foram conhecidas pelos islâmicos dos ocidentais como relógios, lunetas e telescópios no século XV, bem como alimentos vegetais como ervilhas, milho, batata, tomate e do tabaco, principalmente após a chegada na América. (LEWIS, 1996, p. 247).

No século X sobe ao poder no mundo islâmico o grupo Fatimida, mas aos poucos o mundo muçulmano estava entrando em colapso. No século XI, o califado gerenciador central do império, finalizava cujo símbolo maior com a redução da importância de Bagdá. O aumento da máquina estatal, gastos excessivos e a tarefa de arrecadação de impostos a cargo dos governadores locais para manter o exército e funcionários, dará, aos poucos, autonomia para grupos locais.

Externamente, em 1096 os cruzados europeus chegaram ao Oriente Médio, com interesse em territórios dos muçulmanos, foram expulsos, em fins do século XII, por tropas comandadas por Salâh ad-Dîn, sunita e curdo, este substituiu no poder o grupo fatimida, xiita, do Egito, originando a dinastia dos aiúbidas.

Na Ásia Oriental levanta-se o Império Mongol, que invade a Pérsia, em meados do século XIII. No século XV surge o Império Otomano, na região Seldjúcida da Anatólia, Ásia Menor, que aos poucos passou a controlar até as fronteiras do Marrocos, Iraque, Pérsia. Em 1639, quase todo o mundo islâmico ficou sob domínio turco. Destaca-se o fato de alguns grupos locais, como no Líbano semi-indepen-

dentes, cristãos, muçulmanas, drusas, continuaram a existir mesmo sob governo otomano.

Os árabes passaram a colonizados, embora os turcos tenham se islamizado, as principais funções novo Império Otomano, que persistiu cerca de 400 anos, era concentrada nas mãos turcas.

O Estado Otomano, economicamente, não organizou o desenvolvimento econômico local, nem criou mecanismos para suprir a necessidade histórica de madeira, água e minerais. A ausência na produção de energia foi um fator para não desenvolveu os transportes, indústria ou outras tecnologias. Até inovações tecnológicas antigas, como o moinho de água, o moinho de vento e arreios aperfeiçoados para melhorar o uso da tração animal pouco ou nenhum impacto produziram no Oriente Médio, que permaneceu muito atrás da Europa nesse aspecto. Tudo isso, somado à maior riqueza da Europa em madeira, minerais, energia e transporte fluvial, contribuiu para debilitar os orientais em relação aos europeus, e, posteriormente, após esta ter atingido um grau de industrialização e bélico superior, facilitar o estabelecimento e manutenção do domínio econômico europeu na área.

Lewis aponta que os otomanos se organizaram mais para o consumo que à produção, ao contrário dos europeus e suas políticas mercantilista-protetionistas. Por exemplo: têxteis eram trazidos pelos ingleses da Índia, aos portos otomanos, bem como manufaturas ocidentais mais baratas que as locais; o café e o açúcar que foram introduzidos e exportados para a Europa em meados do século XII, no começo do século XVIII os holandeses já plantavam café em Java e os franceses no Caribe, este café ocidental tornou-se mais barato que o oriental e foi introduzido na Turquia em 1739.

O açúcar, inicialmente produzido na Índia, Irã, Egito, Síria, norte africano, foi posteriormente transplantado para a Sicília e Espanha na conquista Árabe. Em 1671 franceses começam o plantio da cana no Caribe e refinamento em Marselha e revendem aos turcos, que aumentaram as compras já que este mesmo café (também francês) era amargo. Ao passo que no final “do século XVIII quando um turco ou um árabe bebiam uma xícara da bebida, tanto o café quanto o açúcar haviam sido colhidos em colônias européias e importados por europeus” (LEWIS, 1996, p. 260).

No século XIX mudanças de natureza econômica vão estreitar os contatos entre a Europa e no Oriente Médio na conjuntura do Imperialismo, no qual os europeus após fortalecerem sua economia com a Revolução Industrial vão tentar anexar mercados principalmente na Ásia

e África, aliado ao discurso de levar a *civilização* a povos supostamente incultos e desprovidos do progresso capitalista. A idéia da modernidade ocidental mais marcante foi a de nação, além das tentativas imperialistas, o nascimento de um nacionalismo árabe vai marcar a história política local com o interesse na independência de diferentes grupos de libertar-se dos turcos. E, posteriormente dos ocidentais.

Os franceses com Napoleão Bonaparte, 1801, conquistarão o Egito, despertando tentativas de modernização, Muhammad Ali, líder egípcio, abriu escolas com professores e livros de educação ocidental, organizou a agricultura algodoeira cujo principal mercado era a Inglaterra, enviou também missões de Estado à Europa para estreitar os laços intelectuais com o Ocidente. Este domínio também mostrou que o mito do Império Otomano invencível não se sustentava. Embora tenha havido este estreitamento de laços, por outro lado Muhámmad Ali expulsou as tropas francesas do Egito, mas não eliminou o colonialismo franco no norte africano, tanto que em 1830 os franceses invadiram a Argélia, a Tunísia em 1881 e o Marrocos em 1912 (NUNES, 2002, p. 205).

Em meados do século XIX a Rússia voltou-se contra o Império Otomano, em 1853, França e Inglaterra apoiaram os turcos contra os russos, iniciando a Guerra da Criméia. Tanto franceses quanto ingleses tinham interesses na região, o fato é que “foi a primeira guerra na qual o império turco lutou ao lado de aliados ocidentais, cujas tropas, em grande número, estiveram acantonadas em seu território. Estes contatos diretos com o Ocidente ocasionaram enormes mudanças” (LEWIS, 1996, p. 254).

A mencionada ação educacional de Ali no Egito e a formação militar à européia aumentou os estudos de línguas estrangeiras e obras traduzidas por tipografias. A partir de 1820 aumentaram periódicos e jornais diários. Aos poucos a Rússia descia pelo norte (Turquia e Pérsia), a Inglaterra ocupa o extremo sudoeste da península arábica e o Egito em 1882, depois o sul. A Itália ocupa a Líbia em 1911-1912, fora estes locais, outras áreas árabes estavam sob controle do Império Otomano.

Paralelamente a estas ofensivas imperialistas, diversos grupos de missões foram às regiões do Oriente Médio, destacando-se os jesuítas franceses e a Missão Protestante Americana, com atividades pedagógicas em suas escolas na Síria e impressão de livros. Formados iam para universidades no Ocidente, esta era uma forma de “ampliar a influência cultural [...] econômica e política, da potência patrocinadora” (LEWIS, 1996, p. 263). Aos poucos surge uma classe média de comerciantes e intelectuais de minorias, que falava e escrevia em

árabe, muitos cristãos educados em escolas protestantes organizaram revistas e jornais com objetivo de sensibilizar a população da realidade de dominação imperialista.

Lewis aponta que “neste período que o nacionalismo árabe nasceu [...]. A antiga antipatia pelos Turcos e insistente desconfiança contra o Ocidente estranho e usurpador, veio acrescentar-se a noção europeia de nacionalidade e o renascer da língua e da cultura arábicas” (LEWIS, 1982, p. 194). O termo árabe é *reassumido* como sinônimo de orgulho para a identidade nacionalista.

Mesmo para os turcos, que aos olhos europeus eram um entrave, não era conveniente as entradas francesas, inglesas e russas. No ano de 1908 realizam uma revolução constitucionalista otomana, cai o sultão Abdulhamid, e proclama-se uma Constituição pelos chamados Jovens Turcos. Anunciaram eleições, porém em 1913 instalaram uma ditadura militar e, na conjuntura da Primeira Guerra Mundial ligaram-se aos aliados: Alemanha, Áustria e Itália. As forças nacionalistas árabes sob pressão dos turcos, que as tentam expulsar, mantêm seu ideal de independência, aliam-se a França e a Inglaterra (LEWIS, 1996, p. 299).

França e Inglaterra não tinham interesse na independência árabe e secretamente fizeram o acordo de Sykes-Picot no qual dividiram áreas de influência. À França coube a Síria e o Líbano, à Inglaterra a Palestina e o Iraque. Estes mandatos não foram, claro, bem recebidos, mas impostos com violência. Em 1919, após a derrota dos turcos parceiros dos aliados na Primeira Guerra, um grupo de resistência nacionalista organiza-se, liderados por Mustafá Kemal Atatürk, foi abolido o sultanato e criada a República da Turquia, esta foi “a primeira revolução nacionalista bem-sucedida na Ásia ou África” (LEWIS, 1996, p. 305).

A resistência árabe contra os turcos ainda nas primeiras duas décadas do século XX, aumenta seu foco para os britânicos e franceses entre 1920 e 1950, esta luta foi demorada, difícil, muitos morreram, mas a Segunda Guerra gerou para os ocidentais prejuízos tanto que em 1932 os britânicos perderam o mandato no Iraque, depois Egito, 1936, Síria e Líbano, 1941, Palestina, 1948, Transjordânia 1946, Líbia, 1951, Marrocos, Sudão e Tunísia, 1956, Kuwait em 1961 e Argélia, 1962; entre 1963 e 1978, os Estados árabes restantes. O único local em que o movimento nacionalista árabe não teve sucesso em “remover o sistema colonial europeu e em liberar terras árabes” foi na Palestina, onde em 1948 foi criado o Estado de Israel, cerca de 1,5 milhões de árabes palestinos foram retirados com violência e refugia-

dos, gerando um clima de tensão que dura até os dias atuais (NUNES, 2002, p. 208).

O Imperialismo político vêm acompanhado de uma série de mudanças econômicas, ainda no século XIX investidores estrangeiros vão receber privilégios cedidos pelo Império Otomano, ampliando principalmente áreas agrícolas e suas exportações: algodão, seda, tabaco, tâmara, etc. A iniciativa estrangeira também desenvolveu serviços como telégrafo, estradas de ferro no Egito, Iraque, Turquia e Síria. Melhorou também o “abastecimento de água, gás, transporte municipal, eletricidade e serviço telefônico nas principais cidades” (LEWIS, 1996, p. 265). Estas mudanças afetaram a vida cotidiana das pessoas, embora muito do que se usava permaneceu, mas muito ainda estava por vir, como o petróleo, gerando um crescimento urbano com aeroplanos, automóveis e os caminhões (LEWIS, 1982, p. 193).

Estas transformações políticas, econômicas, sociais modificaram a vida da população, principalmente a de baixa renda concentrada em comunidades aldeãs, pequenas manufaturas têxteis locais não resistiram à competição de produtos importados. O aumento da população jovem não via na agricultura diluída e nos solos semidesérticos possibilidades de maior qualidade de vida (TRUZZI, 2000, p. 316). Este conjunto de fatores de expulsão, principalmente da perseguição política sobre grupos nacionalistas a baixas condições econômicas, fizeram com que os sírio-libaneses viessem para a América, Brasil e Dourados.

Hobsbawm aponta que a nação serve-se de um protonacionalismo, o qual se forma da idéia de que certos membros pertencem a certos grupos, reconhecem-se entre si como pertencentes a comunidade, os não pertencentes são o “outro”, o estrangeiro (HOBSBAWM, 1990). Quando chegam ao Brasil, encontram outro país, outra nacionalidade, mas para o brasileiro, estes diferentes povos árabes. O encontro é de um *nós* frente a um *outro*, perpassando este encontro por duas faces: uma identitária e outra política.

A primeira eram as diferenças de elementos das duas identidades, árabe-sírio-libanês frente o brasileiro. A segunda era a situação da imigração árabe para as mentalidades da época, bem como das políticas de imigração. Os árabes não eram os tipos de imigrantes desejados, não eram brancos, á época considerados superiores, o que importava ao projeto racista de embranquecimento populacional na passagem do século XIX para o XX (TODOROV, 1993, p. 107).

Também não serviram como braço às lavouras da elite cafeeira, pois a organização latifundiária em grandes fazendas brasileiras era

diferente da agricultura familiar do Oriente Médio. A imigração de sírio-libaneses “tinham em seu êxodo o caráter repressivo, sendo muitos, pois os impulsionados pela violência”, além de a maioria vir por conta própria para os europeus havia uma estrutura de atração cujo objeto principal era a terra. Os passaportes que traziam eram expedidos pelas autoridades turcas, chegando ao porto de Santos, em São Paulo, muitos serão registrados como *turcos*, isso se tornou um erro de identidade que até hoje não está totalmente corrigido, pois muitos árabes sírios, libaneses, sauditas, palestinos e outros que estão no Brasil são erroneamente assim chamados (OLIVEIRA, 2001, 48 - 49).

Os primeiros grupos chegados irão se estabelecer em diversos locais, principalmente no litoral, próximos a grandes centros populacionais, posteriormente outros virão mais ao interior do país, tal qual Dourados. Irão empenhar-se na profissão quase absoluta de mascate, acumular um capital suficiente para abrir uma loja e organizar suas carreiras no comércio, manterão contatos entre seus membros árabes, todavia aqui estando incorporarão modos de viver do outro, neste caso o douradense, o brasileiro (SOUZA, 2003). Por exemplo, na questão da língua Safady coloca há fonemas de algumas letras que não existem no árabe como o *p* e o *v*, logo há a pronúncia de palavras da letra *p* por *b* e *v* pelo *f*, “como *borta* por *porta*, *barte* por *parte*, *balavra* por *palavra*” e “*fitória* em vez de *vitória*, *farejo* por *varejo*, *faca* em vez de *vaga*. O *g* é pronunciado como *c* em muitas palavras”, ocorreram também tentativas *aportuguesadoras* de nomes como *Nacif* por *Inácio*, *Khalil* por *Calisto*, *Ghozi* por *Ozi*, *Taufic* por *Teófilo*, *Melhem* por *Manoel*, *Fauzi* por *Fausto*, etc. (SAFADY, 1966, p. 200 - 201).

Manterão muitos traços próprios de suas origens, uniram-se em torno de uma colônia, fundaram a Sociedade Beneficente Muçulmana – SOBEM e iniciaram a construção de uma mesquita (ambas em início dos anos 1980), mas não serão mais nem totalmente árabes, sírios ou libaneses, nem totalmente douradenses ou brasileiros, mas neste estudo, um objeto híbrido, de fronteira. O imigrante sírio-libanês em processo de estabelecimento em Dourados, ao longo do século XX, é traduzido, na fronteira de suas práticas culturais econômicas, religiosas, políticas. A identidade deste seres traduzidos não é mais única, fixa, pessoal, mas algo negociável, descentrado e mutável, num jogo de múltiplas complexidades (HALL, 1997, p. 23).

Esta nova cultura híbrida provém da diferença, exílio e migração, e comenta ainda Said que a “maioria das pessoas é consciente sobretudo de uma cultura, de um ambiente, de um lar; os exilados [e imigrantes] são conscientes de pelo menos dois, e essa pluralidade de



visão dá lugar a uma consciência [...] é contrapontística”. Isto significa que viver num novo local contrata “com uma lembrança de coisas em outro ambiente. Desse modo, tanto o novo ambiente como o anterior são vívidos, reais, e se dão juntos em um contraponto” (Said apud CANCLINI, 2003, p. 39). Estes imigrantes são seres de fronteira, entre o passado no Oriente Médio e o presente em Dourados, Brasil, vivem um contraponto, mas elaboram estratégias de convivências frente ao nativos, os outros, incorporando inclusive um pouco deste outro em si mesmos.

## NOTAS

<sup>1</sup> Mestrando em História pela Universidade Federal da Grande Dourados – UFGD. Contatos por e-mail: [roneysalina@hotmail.com.br](mailto:roneysalina@hotmail.com.br).

<sup>2</sup> Utilizarei neste texto a sigla SMT para referir-me a região do antigo Sul de Mato Grosso, que foi dividido em 1977, originando o atual Estado de Mato Grosso do Sul, sendo que Dourados se localiza na porção central deste.

<sup>3</sup> Correspondente a conhecida “Meca”, todavia em respeito à cultura árabe-islâmica faremos certas referências de acordo com os fonemas árabes, posto que muitas publicações de grupos muçulmanos no Brasil já procedem desta maneira.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AUGÉ, Marc. “**Novos mundos**”. In: Por uma antropologia mundos contemporâneos. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997. p. 141-187

CANCLINI, Nestor García. **Culturas Híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade**. São Paulo: EDUSP, 2003.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Trad. Tomaz Tadeu da Silva. 9ª edição. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 1997.

HARBI, Mohammed. **O mito nacional árabe em questão**. In: CORDELIER, Serge (Coord). *Nações e Nacionalismos*. Lisboa: Dom Quixote, 1998.

HOBBSAWM, Eric. **Nações e nacionalismos desde 1780: programa, mito e realidade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990

LEWIS, Bernard. **O Oriente Médio: do advento do cristianismo aos dias de hoje**. Tradução de Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

LEWIS, Bernard. **Os árabes na história**. Tradução de Maria do rosário Quintela. Lisboa-Portugal: Editorial Estampa, 1982. 224 p.

NUNES, Heliane Prudente. **Identidade e História do mundo árabe**. In SANDES, Noé Freire. (Org). *Memória e região*. Brasília: Ministério da Integração Nacional: Universidade Federal de Goiás, 2002.

OLIVEIRA, Marco A. M. de. **“O Mais Importante era a Raça”**. Sírios e Libaneses na Política em Campo Grande, MS. 2001. Tese (Doutorado em História) – FFLCH/USP, São Paulo.

SAID, Edward W. **Orientalismo: o oriente como invenção do ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

SAFADY, Wadih. **Cenas e Cenários da Minha Vida**. Belo Horizonte: Santa Maria, 1966.

SOUZA, Roney Salina de. **A presença dos imigrantes sírio-libaneses no povoamento e nas relações comerciais da região de Dourados (1920-1960)**. 2003. 41 f. Monografia (Iniciação Científica) – Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Dourados.

TODOROV, Tzvetan. **Nós e os outros. A reflexão francesa sobre a diversidade humana**. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.

TRUZZI, Oswaldo Mário Serra. **Sírios e libaneses e seus descendentes na sociedade paulista**. In: FAUSTO, Bóris (Org). *Fazer a América: a imigração em massa para a América Latina*. São Paulo: Edusp, 2000.



**PARTE 5**

TEORIA E PRÁTICAS:  
NOVOS OBJETOS NA  
CONTEMPORANEIDADE



## **FASES DA PESQUISA: DA PRÁTICA À TEORIA<sup>1</sup>**

*Beatriz de Castro Sanches Azevedo Araújo<sup>2</sup>*

Neste texto, procuramos descrever o caminho percorrido em direção ao diálogo com as fontes e a teoria na composição do nosso objeto de estudo em desenvolvimento na pesquisa de Mestrado do Programa de Estudos Pós-Graduados em História da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC/SP).

As reflexões aqui desenvolvidas giram ao redor das problemáticas que o tema “Camisa de Couro: bandido ou mocinho no imaginário da população de Três Lagoas?” desperta na fase em que está o referido trabalho. Neste momento, nos propomos analisar qual a contribuição dos textos abordados e discutidos nas disciplinas do Programa para o amadurecimento e aperfeiçoamento do diálogo com as fontes e a bibliografia utilizadas para elaborar este estudo.

Por meio desse diálogo, muitas questões se tornaram perceptíveis, vozes inaudíveis foram ganhando volume, sujeitos tornaram-se

visíveis e forjaram-se disputas. Assim, a dinâmica relação presente-passado foi transformando cada vez mais o caminho para nortear e direcionar nossas buscas e reflexões.

Inicialmente, antes de expormos as fases da pesquisa, convém situar o leitor sobre o objeto abordado e realçar quais as indagações iniciais que nos impulsionaram a essa pesquisa.

Em meados das décadas de 1950 e 1960, a cidade de Três Lagoas, localizada em Mato Grosso, hoje Mato Grosso do Sul, foi palco de curiosas e intrigantes passagens que envolveram a atuação de um pistoleiro chamado Antonio Joaquim Aragão, popularmente conhecido por “Camisa de Couro”. Mais do que instigante, as ações desse personagem dariam início à criação de um imaginário popular de mitos e lendas em torno de figuras de homens considerados “fora da lei”.

Nesse contexto, busca-se neste trabalho compreender como a imagem de um bandido pistoleiro se constituiu em um “mito” que permanece vivo até hoje na memória da população três-lagoense (indagando se isso realmente aconteceu), procurando localizar qual o universo em que ocorreu essa transformação e como ela se manifesta.

No decorrer do ano, nas aulas das disciplinas História e Cultura, Cultura e Trabalho, Núcleo de Pesquisa, Cultura e Cidade, História e Imprensa e Pesquisa Histórica discutimos vários textos de autores ligados à linha de pensamento voltada aos Estudos Culturais, foco de preocupação de um grupo de intelectuais ingleses que se sentiram estimulados a compreenderem as transformações socioculturais que estavam ocorrendo na Inglaterra em meados das décadas de 50 e 60. Coincidentemente, essa forma de pensar se aproximava da chamada Nova Esquerda, à qual esses intelectuais ingleses se vinculavam.

Desta forma, perturbados com a idéia do determinismo econômico como explicação das mudanças históricas que vinham acontecendo na Inglaterra e diante dessa problemática, buscaram entender tais transformações por meio da “cultura”. Conforme *Stuart Hall*, eles não apenas levaram a “cultura” a sério como uma dimensão sem a qual as transformações históricas, passadas e presentes não poderiam ser pensadas de maneira adequada, mas também, atentaram-se em que, concentradas na palavra ‘cultura’ existiam questões diretamente propostas por significativas mudanças históricas<sup>3</sup>.

Assim, ao romperem com um pensamento dominante na época, *Hall* considera que esses intelectuais constituíram e definiram um

novo espaço em que brotou uma nova área de estudo e prática<sup>4</sup>. Seguindo esse autor, esse foi o momento da “re-fundação” dos Estudos Culturais<sup>5</sup>.

Ao optar pela ruptura do pensamento historiográfico vigente, esse grupo de intelectuais tornou viável o pensamento de que a “cultura” ou as “culturas” apreendidas de uma forma mais ampla permitiriam a compreensão dessas transformações.

Por meio dessa proximidade com os Estudos Culturais, proporcionada pelas discussões e leituras dos textos propostos pelas disciplinas, e revendo o nosso projeto de pesquisa original, foi possível identificar que nossas questões iniciais iam ao encontro das abordagens teóricas de alguns desses autores. Percebemos, então, o enriquecimento que essas discussões trouxeram para as nossas fundamentações, ao acrescentar novos referenciais teóricos e metodológicos para a pesquisa.

Pensar nestas questões nos levou a perceber que para o objeto de estudo “Camisa de Couro: bandido ou mocinho no imaginário da população de Três Lagoas?” ser assimilado pela ótica dos Estudos Culturais, primeiramente, será preciso lançar um “olhar político” sobre todo o contexto que envolve o personagem, seu campo de atuação e os sujeitos envolvidos nessa dinâmica.

Olhar politicamente será refletir sobre os significados que os episódios vividos por “Camisa de Couro” têm para a criação de um imaginário popular de mitos e lendas em torno de figuras de homens considerados fora-da-lei, entre as décadas de 1950 e 1960, na cidade de Três Lagoas e por intermédio deles tentar compreender quais as relações de poder que envolvem a criação desse imaginário.

Nesse sentido, *Beatriz Sarlo* nos propõe que lancemos sobre nosso objeto de estudo um “*olhar político que atente ao menos visível, ao menos audível, em discursos e práticas que escapam pelas fissuras*”<sup>6</sup> e, ao mesmo tempo, detectemos as “*diferenças e as disputas em torno dos processos de privação e de desigualdade que a cultura popular responde com estratégias alternativas*”<sup>7</sup> como, por exemplo, a criação do imaginário.

Então, precisamos direcionar nosso “*olhar sobre o presente, e do presente sobre o passado*”<sup>8</sup> para tentar compreender onde essa disputa se desenvolve e quais os sujeitos que a forjam. Que “Camisa de Couro” é um personagem imerso em contradições já conseguimos localizar, no entanto, compreender essa contraditoriedade é que faz parte de nossos questionamentos.

Quando propusemos o título “Camisa de Couro – bandido ou mocinho no imaginário da população de Três Lagoas?” a preocupação foi evidenciar essa contradição que nos incomoda e impulsiona a buscar respostas. Talvez essa questão se torne um pouco mais compreensível se nos atentarmos ao “perigo” que *Stuart Hall* percebe “*quando tendemos a pensar as formas culturais como algo inteiro e coerente, enquanto que elas são profundamente contraditórias, jogam com as contradições, em especial quando funcionam no domínio do popular*”<sup>9</sup>.

Nesse caminhar nos direcionamos a ampliar e a modificar a noção de cultura popular, considerando-a não algo à parte, em oposição a uma cultura dominante, mas o espaço da diferença e ambas constitutivas da mesma cultura que é de todos. Sendo assim, compreendemos que toda essa movimentação se faz numa constante tensão.

No dizer de *Stuart Hall*, “*a cultura popular é um dos locais onde a luta a favor ou contra a cultura dos poderosos é engajada; é também o prêmio a ser conquistado ou perdido nessa luta. É a arena do sentimento e da resistência*”<sup>10</sup>.

Transformar “bandidos” em “heróis” ou o inverso, “heróis” em “bandidos” envolve um complexo processo de transformação de toda uma sociedade. Deste modo, cabe indagar: Será uma forma inconsciente de se lutar pela cultura de um povo que se sente ameaçado de perder suas heranças culturais? Ainda não temos resposta para essa pergunta, porém *Hall*, quando diz que “*a cultura popular é o terreno sobre o qual essas transformações são operadas,*”<sup>11</sup> está nos fornecendo uma pista da dinâmica das relações entre os sujeitos que vivem essas transformações e como resistem ou se submetem a elas. As inquietações do historiador não são as transformações e localizar onde o homem, o ser humano, se insere nessas transformações?

Num segundo momento, devemos refletir sobre a complexidade que o conceito de “cultura” apresenta e como identificar o objeto da pesquisa com essa complexidade.

Ao dialogar com *Raymond Williams* apreendo “*cultura como todo um modo de vida, portanto, um local de interesses convergentes*”<sup>12</sup>. Nesta perspectiva, nos propomos a pensar cultura(s) como todo o modo de vida e modo de luta, contudo, pertencente a todos. Desta forma, procuramos compreender “cultura” como um campo fértil para identificar diferenças e descobrir tendências que questionam a ordem.

Se há mais de quarenta anos, “Camisa de Couro” faz parte da história e da memória da cidade de Três Lagoas; se jovens, velhos, ricos ou pobres já ouviram seu nome ou conhecem alguma de suas



histórias, surge a questão: Quem são esses sujeitos que fazem questão de lembrar esse personagem e suas histórias? Que lugar cada um ocupa dentro da disputa dessa memória? O que essa memória está querendo nos dizer? Com esse procedimento, caminhamos em busca de respostas e o conceito de cultura fornecido por *Williams* pode ser uma interessante trilha a ser alcançada.

Já na ótica de *Edward P. Thompson*, “cultura é um termo emaranhado, que, ao reunir tantas atividades e atributos em um só feixe, pode na verdade confundir ou ocultar distinções que precisam ser feitas. Sendo assim, será necessário desfazer o feixe e examinar com mais cuidado os seus componentes”<sup>13</sup>. Neste diálogo com *Thompson*, tenciona-se conhecer o personagem “Camisa de Couro” em suas particularidades, seu modo de vida, seu cotidiano e suas práticas, visando entender como se formulou a imagem do “bandido (ou mocinho?) pistoleiro”.

Um dos passos será compreender de que maneira esse personagem se inseria na sociedade três-lagoense da época e para isso apresentam-se as questões: Como era essa sociedade? Quais os sujeitos que a compunham? Quais os códigos que a regiam? Ao procurar respostas para essas e outras perguntas que certamente surgirão, estaremos desfazendo esse feixe emaranhado em que se articulam forças e interesses de vários sujeitos que direta ou indiretamente fazem parte de todo o contexto que envolve “Camisa de Couro” e sua passagem por Três Lagoas. Se pensarmos por esse viés, *Thompson* poderá nos auxiliar bastante.

Daí, a complexidade de uma reflexão que busca apreender as noções de “cultura”, como todo modo de vida e campo de disputa na realidade ambígua e contraditória vivida pelos homens em suas experiências de vida.

Outra contribuição importante para a pesquisa vem de *Walter Benjamin*, quando analisa que “na luta de classes essas coisas espirituais (aqui entendemos cultura) não podem ser representadas como despojos atribuídos ao vencedor”<sup>14</sup>. A maneira como “Camisa de Couro” foi eliminado acabou desencadeando uma série de fatos contraditórios que precisam ser analisados. Por que a morte de um bandido pistoleiro traria tantas recordações? Se o governo e a polícia agiram conforme suas funções, a saber, proteger a sociedade, o que poderia ter gerado tantas lembranças saudosistas?

Para Benjamin, essas coisas espirituais se “manifestam nessa luta sob a forma da confiança, da coragem, do humor, da astúcia,

da firmeza, e agem de longe, do fundo dos tempos questionando sempre cada vitória dos dominadores”<sup>15</sup>. Ele ainda nos alerta sobre a existência de “um misterioso ponto de encontro entre o presente e o passado onde os dominados resistem aos dominadores”<sup>16</sup>. E esse ponto de encontro pode ser entendido como o campo de luta no qual a cultura se faz presente.

Será que o interesse e o fascínio que esse personagem “Camisa de Couro” e suas ações despertam até hoje nas pessoas, aliados a sua reconhecida trajetória no mundo do crime entre meados da década de 1950 e 1960 na cidade de Três Lagoas podem ser o elo para esse ponto de encontro entre o presente e o passado a que se refere o autor? Será que essa complexa relação entre presente e passado percebida no contexto que envolve “Camisa de Couro” não está sendo captada pela memória, na tentativa de evitar que o poder se aproprie do passado? Não temos respostas para essas indagações, porém, vamos procurando juntar os fragmentos desse passado que se fazem presentes na memória e nas falas dessas pessoas na tentativa de entender que para a história nada é perdido e não existe um passado morto e acabado.

Nesse diálogo com *Benjamin*, analisamos suas palavras quando diz que “nunca houve um monumento da cultura que não fosse também um monumento da barbárie”<sup>17</sup>. Neste ponto, fazemos uma reflexão sobre o risco que a história e a cultura correm ao caírem nas mãos dos dominantes e dos vencedores. Sendo assim, nesse processo de apropriação que o poder realiza sobre os “despojos” e os “bens culturais” é que está o perigo da manipulação e do domínio se transformarem em armas poderosas nas lutas travadas contra os dominados.

Ao compartilharmos com *Benjamin* esse pensamento indagamos: Se, na versão oficial, “Camisa de Couro” foi um bandido perigoso, morto pela polícia numa ação espetacular empreendida com a intenção de proteger a cidade e a população da convivência ameaçadora com este personagem, como se explicam, então, alguns relatos que mencionam que “Camisa de Couro” por um período fez parte do contingente policial da cidade ou do Estado? Por que na fala das pessoas o que ouvimos com eloquência não é a grandeza do ato policial em coibir as ações do pistoleiro? Por que é forte a lembrança de como ele circulava tranquilamente entre a sociedade três-lagoense? E as muitas insinuações de que ele fora traído? E o reconhecimento de sua profissão (pistoleiro) associada a atos de coragem e até de bondade? E o incômodo sentido pelas ações policiais posteriores à sua morte que foram

empreendidas para eliminar qualquer vestígio de sua passagem por Três Lagoas? Assim, surgem essas e outras perguntas.

Será que o fato da morte de “Camisa de Couro” (segundo dizem) ter sido encomendada pelo governo do Estado (na época, Mato Grosso) no período em que Três Lagoas participava da complexa construção da Usina Hidrelétrica de Jupiá, juntamente com outros estados (SP, PR, MG, GO), não pode ser considerado uma ação de poder, de domínio da situação? Sua morte não pode ter sido manipulada pelos dominadores, dando a entender que “Camisa de Couro” e seus serviços não eram mais bem-vindos? Será que a “lei do 44”<sup>18</sup> deixara de vigorar? Ou, quem sabe, não foi um acerto de contas? Qual o motivo de se tentar apagar todas as provas oficiais de sua passagem por Três Lagoas?

Não sabemos dizer. No entanto, estas indagações nos acompanham e nos desafiam a buscar elementos que nos aproximem de respostas. Ou talvez, direcionem a novas indagações.

Ao reconhecermos na memória um campo minado pelas lutas sociais, identificamos a relação dinâmica e política que envolve a memória e a história. Em nosso exercício de pesquisadores das fontes e em nosso diálogo com a teoria, devemos estar sempre atentos ao momento em que memória e história se cruzam e interagem nas problemáticas sociais as quais investigamos.

Quando começamos a nos interessar por esta investigação, voltamos a procurar por registros oficiais para traçar um perfil do personagem, porém, o contato com as pessoas que trabalhavam nestes órgãos (Prefeitura, Cartórios, Câmara Municipal, Delegacias, Fórum, Jornais, Universidade, etc.) foi interessante, pois todos, sem exceção, ficavam muito curiosos com a busca. Aos poucos, se aproximavam e indagavam sobre a pesquisa e faziam questão de contar como o avô, o pai, o tio, o vizinho e, em alguns casos, eles próprios se lembravam do personagem e suas façanhas.

Certas dificuldades em localizar os registros oficiais nos levaram a manter um diálogo com essas pessoas. Por meio de suas informações, localizamos vários documentos, fotos, jornais e muitas histórias e estórias. A maioria dessas fontes está guardada e muito bem guardada em mãos particulares.

Essa proximidade nos remeteu a algumas questões: Como fazer essa pesquisa sem levar em conta a fala das pessoas? O que elas estão querendo mostrar? Como não perceber a presença e a importância da memória? Como refletir entre a relação memória e

história em nossa pesquisa? E como trabalhar essa memória de uma maneira que as pessoas com as quais falamos se reconheçam neste trabalho?

É perceptível a existência de uma distância entre os registros oficiais sobre a vida e morte de “Camisa de Couro” e as recordações presentes nas falas das pessoas.

Ao nos depararmos com essas falas nos direcionamos a trabalhar com a História Oral mediante entrevistas com pessoas que conheceram e conviveram com “Camisa de Couro” em Três Lagoas.

Ao optar por esse caminho na investigação de nosso objeto de estudo estamos buscando compreender o poder de atuação da memória na constituição da cultura como campo de luta e como passado vivo e ativo.

Mesmo consciente de estar desafiando uma tradição historiográfica que ainda preza o saber instituído sobre a realidade empírica, ainda assim, nos lançamos a “escovar a história á contrapelo”<sup>9</sup> na recuperação das memórias e das fontes orais como objetos de estudo da pesquisa.

Nesta perspectiva, procuramos entender qual o papel da subjetividade nos trabalhos com memórias e com fontes orais. Nesses dois casos não podemos esquecer que as fontes são pessoas e não documentos e, nesta direção, procuramos um diálogo interdisciplinar com *Alessandro Portelli* através dos textos “*A Filosofia e os Fatos. Narração, interpretação e significado nas memórias e nas fontes orais*”, “*As fronteiras da memória. O Massacre das Fossas Ardeatinas. História, Mito, Rituais e Símbolos*” e “*O Massacre de Civitella Val di Chiana (Toscana 29 de junho de 1944): mito e política, luto e senso comum*”.

Por meio destes textos, várias questões se colocam em relação ao nosso trabalho de pesquisa. Uma dessas questões é que, ao procurar trabalhar com narrativas individuais, confrontamo-nos com o trabalho da fala, da consciência e da memória que se constroem no momento da interlocução com as pessoas entrevistadas. Assim, fomos descobrindo e percebendo a memória como história e como campo de disputas.

Lançando mão dessa idéia, vamos refletindo sobre o cuidado e a preocupação que o pesquisador precisa ter quando trabalha com a recuperação das fontes orais e como o fato de perceber e reconhecer a presença da subjetividade nas narrativas de nossos entrevistados

nos direciona a um comprometimento de recuperar corretamente essas falas. Se estivermos receptivos, elas podem nos apontar outras realidades e perspectivas de apreender o trabalho com a consciência e assim incorporá-lo na explicação histórica.

Desta forma, *Portelli* me leva a pensar a subjetividade como a consciência e a cultura de cada um no processo de disputa que se forja na experiência vivida e que se faz presente nas narrativas. Segundo esse autor, “*se formos capazes de detectá-la, a subjetividade se revelará mais do que uma interferência, será a maior riqueza, a maior contribuição cognitiva que chega a nós das memórias e das fontes orais*”<sup>20</sup>.

Outro ponto que nos questionamos em compreender na obra de *Portelli* é quando ao falar de História Oral e Memórias o autor discute a memória coletiva afirmando que, “*Como todas as atividades humanas, a memória é social e pode ser compartilhada, e ela só se materializa nas reminiscências e nos discursos individuais*”<sup>21</sup>.

Ao analisar essas palavras, observamos que o autor está discutindo a natureza da memória coletiva quando diz que a memória social pode ser partilhada, no entanto, ela é gerada individualmente e cada pessoa tem uma memória, de alguma forma diferente de todas as demais. Ao narrar, as pessoas interpretam a realidade vivida, construindo enredos sobre essa realidade, com base em seu próprio ponto de vista e nesse aspecto, compartilhamos da idéia de *Portelli*, quando afirma que “*..., o que vemos mais que uma memória coletiva, é que há um horizonte de memórias possíveis*”<sup>22</sup>.

Ainda neste caso, o autor alerta para o fato de que uma memória coletiva institucionalizada pode transforma-se nessas memórias hegemônicas muito fortes que estão consolidadas em arquivos oficiais, em monumentos, nos mitos, no folclore, nas instituições e por delegação<sup>23</sup>.

Ao considerar a amplitude e a relevância das idéias deste autor, nossa intenção é, em um trabalho com memórias e fontes orais, entender a dinâmica entre o real e a representação. Desta maneira, *Portelli* nos ajuda a reconhecer que esta dinâmica está presente na mente das pessoas, apresentando diferentes destinos possíveis. Compartilhar desse pensamento é entender que as narrativas representativas não são as narrativas mais comuns, porém os relatos de fatos mais excepcionais. E isso nos conduz à reflexão de que é possível se trabalhar a semelhança e a diferença, no entanto, por meio das diferenças é que se dão as transformações.

Portanto, nesse diálogo com *Portelli*, objetivamos reconhecer nos trabalhos com fontes orais o relato mais representativo, o que abre mais possibilidades e, de acordo com este autor, é sempre o relato individual que combina mais motivos narrativos. Ou seja, em outras palavras “*a História Oral e as memórias não nos oferecem um esquema de experiências comuns, mas sim um campo de possibilidades compartilhadas, reais ou imaginárias*”<sup>24</sup>.

Em vista da produtividade deste ano, consideramos que muitos avanços foram alcançados tanto no recorte das problemáticas, no estabelecimento dos objetivos, das hipóteses, bem como na discussão teórico-metodológica e no trabalho com as fontes. De acordo com *Borges*, devemos sempre nos lembrar de que precisamos discutir o tema e seus referenciais, levando em consideração o fato de que as reflexões se constroem na prática da pesquisa, em virtude das diferentes posições sobre o assunto estudado. Para a autora “*contrapor, criticar, refletir, analisar, devem ser nossas preocupações centrais em todo o percurso do projeto e da pesquisa.*”<sup>25</sup>.

Nessa direção, daremos continuidade a este trabalho realizando novas leituras bibliográficas, investigando fontes impressas em jornais e revistas de grande circulação no Estado de São Paulo no período analisado, fazendo nova tentativa de busca no Arquivo Criminal de Três Lagoas, organizando o material coletado, transcrevendo algumas entrevistas já realizadas e realizando outras.

Por esses caminhos, continuaremos a dialogar com o passado, tomando por base questões que se nos deparam no presente, buscando explicações sobre modos segundo os quais hegemonias se constroem e se realimentam, e também, como sofrem contestações e resistências.

Com esses passos, visamos apreender o movimento e as transformações na dinâmica social das relações sociais vividas por Camisa de Couro em Três Lagoas nas décadas de 50 e 60. Desta forma, caminhando nas trilhas da prática e da teoria, vamos traçando os rumos de nossa pesquisa.

## NOTAS

<sup>1</sup> Trabalho desenvolvido com base na pesquisa Camisa de Couro: bandido ou mocinho no imaginário da população de Três Lagoas? , sob orientação da Prof<sup>a</sup>. Olga Brites. Este texto contém trechos do relatório de atividades que foi apresentado no 1º semestre do curso de Mestrado do Programa de Estudos Pós-Graduados em História, PUC-SP.

<sup>2</sup> Graduada em Direito pela Instituição Toledo de Ensino e em História pela UFMS, Especialista em Direito Processual e Mestranda do Programa de Estudos Pós-Graduados em História da PUC-SP.

<sup>3</sup> HALL, Stuart. *Estudos Culturais Dois Paradigmas*, in A Diáspora Identidades e Mediações Culturais. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003, p. 125

<sup>4</sup> Idem, p.126

<sup>5</sup> Idem, Ibidem

<sup>6</sup> SARLO, Beatriz. *Paisagens Imaginárias*. São Paulo: Edusp, 1997, p.55-63

<sup>7</sup> Idem

<sup>8</sup> Idem, Ibidem

<sup>9</sup> HALL, Stuart. *Notas sobre a desconstrução do “popular”*. Belo Horizonte: UFMG, 2003, p.247 - 264

<sup>10</sup> Idem

<sup>11</sup> Idem - Ibidem

<sup>12</sup> WILLIAMS, Raymond. *Marxismo e Literatura*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, sd, p. 19-26

<sup>13</sup> THOMPSON, E. P. *Costumes em Comum*. São Paulo: Companhia das Letras, sd, p. 13-24

<sup>14</sup> BENJAMIN, Walter. *Sobre o conceito da história* in Magia e Técnica, Arte e Política. p. 222 - 232

<sup>15</sup> Idem

<sup>16</sup> Idem, Ibidem

<sup>17</sup> Ibidem

<sup>18</sup> Segundo Walmir Batista Correa em sua obra *Coronéis e Bandidos em Mato Grosso*, a região mato-grossense ficou conhecida como terra sem lei, ou onde a única lei existente obedecia ao artigo 44, ou seja, a lei com calibre 44.

<sup>19</sup> BENJAMIN, Walter. *Sobre o conceito de história* in Magia e Técnica, Arte e Política. p.p 222 e 223

<sup>20</sup> Idem

<sup>21</sup> PORTELLI, Alessandro. *O massacre de Civitella Val di Chiana (Toscana: 29 de junho de 1944): mito, política luto e senso comum*. In Usos e Abusos da História oral. Janaina Amado e Marieta de Moraes Ferreira (coord.). 5ª edição. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002. p. 103-130

<sup>22</sup> Idem

<sup>23</sup> Idem-Ibidem

<sup>24</sup> Idem

<sup>25</sup> BORGES, Maria Celma. *O projeto de pesquisa em história: algumas considerações*, 2004. (mimeo)

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito da história in **Magia e Técnica, Arte e Política**. p. 222 – 232

BORGES, Maria Celma. **O projeto de pesquisa em história: algumas considerações**, 2004. (mimeo)

CHALHOUB, Sidney. **Trabalho, Lar e Botequim: o cotidiano dos trabalhadores no Rio de Janeiro da Belle Epoque**. 2ª edição. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2001

CORREA, Valmir Batista. **Coronéis e Bandidos em Mato Grosso 1889-1943**. Campo Grande, MS: Editora UFMS, 1995

———. **Fronteira Oeste**. Campo Grande, MS. Editora UFMS, 1999

———. **História e Violência em Mato Grosso – 1817-1840**. Campo Grande, MS: Editora UFMS, 2000

DAMATTA, Roberto. **Carnavais, Malandros e Heróis – Para uma sociologia do Dilema Brasileiro**. 6ª edição. Rio de Janeiro: Rocco, 1997

DÓRIA, Carlos Alberto. **O Cangaço**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1982

FENELON, Déa; MACIEL, Laura A.; ALMEIDA, Paulo R. ; KHOURY, Yara A. (orgs.) **Muitas Memórias, Outras Histórias**. São Paulo: Editora Olho D água, 2005

HALL, Stuart. **Estudos Culturais Dois Paradigmas**, in A Diáspora Identidades e Mediações Culturais. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003

HOBSBAWM, E.J. **Bandidos**. 1ª edição brasileira. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária. 1975

———. **Rebeldes Primitivos. Estudos de Formas Arcaicas de Movimentos Sociais nos Séculos XIX e XX**. 2ª edição. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978

HOBSBAWM, E. J. ; RANGER, Therence (orgs). **A invenção das tradições**. 3ª edição. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002

IBANHES, Brígido. **Silvino Jacques: o ultimo dos bandoleiros, o mito gaúcho sul-matogrossense**. 3ª edição. Campo Grande: Editora UFMS, 1997

PORTELLI, Alessandro. **A Filosofia e os fatos. Narração, interpretação e**



**significado nas memórias e nas fonte orais.** Tempo. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, v.1(2). p. 59-72

———. **O massacre de Civitella Val di Chiana (Toscana: 29 de junho de 1944): mito, política luto e senso comum.** In Usos e Abusos da História oral. Janaina Amado e Marieta de Moraes Ferreira (coord.). 5ª edição. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002. p. 103-130

———. **As fronteiras da memória.** O massacre das fossas Ardeatinas. História, Mito, Rituais e Símbolos. In História e Perspectivas. Vol. 25 e 26: Uberlândia. Jul./Dez. 2001/Jan./Jul. 2002.

p. 9 – 54.

SARLO, Beatriz. **Paisagens Imaginárias.** São Paulo: Edusp, 1997, p.55-63

THOMPSON, E. P. **Senhores e Caçadores.** 2ª edição. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

THOMPSON, E. P. **Costumes em Comum.** 2ª reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, p. 13-24

WILLIAMS, Raymond. **Marxismo e Literatura.** Rio de Janeiro: Zahar Editores, sd, p. 19-26.



## **UM PASSEIO PELAS METODOLOGIAS DA HISTÓRIA: CAMINHOS DA FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA<sup>1</sup>**

*Leisa Robles Borba da Silva<sup>2</sup>*

Em todo trabalho de pesquisa científica é fundamental que se tenha o embasamento teórico-metodológico que é o alicerce para o mesmo, pois toda produção precisa desta fundamentação, e para dar conta disso, a metodologia vem ao encontro dessas necessidades. Assim, pensar sobre as metodologias da história é importante e também bastante complexo, pois isso implica ao pesquisador uma abertura para um campo extremamente rico de possibilidades. Desta maneira, torna-se necessário voltarmos o olhar para as questões que dizem respeito às metodologias.

Por que, então, apenas um passeio pelas metodologias da história se, na verdade, essa é uma preocupação tão latente nas pesquisas atualmente?

Como num simples passeio, busca-se aqui visualizar algumas paisagens no campo da teoria, pois muitas vezes este é um aspecto

que amedronta o pesquisador e ao invés de contribuir para a produção causa muitos problemas pelo fato de não se saber como utiliza-la.

Na verdade esse texto busca apresentar algumas considerações sobre metodologias, tendo algumas reflexões referentes à história tradicional e a nova história, abordando a crise dos paradigmas tradicionais e a emergência de novos modelos na escrita da história. Por fim, discutir algumas possibilidades dos métodos na produção historiográfica.

A escrita da história atual tem novos modelos ligados principalmente com a nova história e sendo uma reação deliberada contra a história tradicional, configura-se assim a crise dos paradigmas tradicionais e a emergência de novos modelos. A expressão “Nova História” vem da França, da obra de Jacques Le Goff, associada a escola dos “Annales”, que tem sido considerada a forma de se fazer a história e não uma dentre as várias abordagens possíveis do passado, assim existe uma relação de contraste entre a nova história e a história tradicional. O que é novo não é somente a existência de uma nova forma de se ver e analisar a história, mas também o fato de seus profissionais se recusarem hoje a serem marginalizados.

A Nova História não estuda somente a política, mas se interessa por toda atividade humana, ela compreende tudo como uma construção cultural. Não existe o que é central e/ou periférico na História. A Nova História busca outros tipos de fontes além dos documentos oficiais, expõe também as limitações deste tipo de fonte, assim como todos os tipos de fontes apresentam suas lacunas. A questão é atentar-se para isso. O que acontecia com a história tradicional era ter os documentos oficiais como detentores da verdade, sendo que hoje sabemos que isso não é característica de nenhum tipo de fonte, pois nenhuma delas detém a verdade.

Conforme Burke (1992) existem grandes contrastes entre paradigma tradicional e o modelo emergente de escrita historiográfica e é a partir do século XX que esse campo se configura em um universo em expansão e conseqüentemente também de fragmentação, ou seja, o campo da historiografia aumenta a cada instante e devido a isso passa a se fragmentar em microcampos que tornam os conhecimentos cada vez mais específicos.

O mais é percorrer os caminhos e descaminhos da história, enfrentando-se com serenidade as diferenças de opinião e opção teórica. Embate de paradigmas, portanto, questão a ser discutida. (VAINFAS, 1997, p. 449)

Deve-se percorrer algum caminho (ou descaminho), isso é fato, estar atento à questão das diferenciações teóricas e de opinião, é importante para depois se discutir a questão de conceituação. As discussões sobre esses aspectos fazem com que haja embates, e desses, normalmente surgem as respostas para o caminho a se lançar. É claro que para cada caso se tem uma discussão diferenciada, teoria não funciona como uma prisão, ao contrário, serve para libertar, dar aportes para que se analisem os acontecimentos, os processos de uma forma clara e aberta.

Com tudo isso é preciso saber o como fazer, ou seja, aplicar a teoria na prática. Existe aqui a tentativa de fazer dialogar alguns caminhos que podem se seguir na fundamentação teórica.

O universo do historiador vem se expandindo, mas isso tem um preço, pois a disciplina histórica fica fragmentada, surgem, dessa maneira, subdisciplinas e isso contribui, e muito, para o conhecimento humano.

“A não comunicação entre as disciplinas ou subdisciplinas não é inevitável”. (BURKE, 1992, p.36). Ainda assim, com essa fragmentação é impossível não haver esse diálogo entre os campos que vão surgindo, a interdisciplinaridade é imprescindível nesse contexto.

O conhecimento não fica estático e preso dentro de apenas uma disciplina, atualmente, e sempre foi assim, a questão é que hoje se percebe isso com clareza, o conhecimento transita pelas várias áreas e disciplinas e se permite trabalhar com a interdisciplinaridade, pois ela somente vem a somar nesse campo.

Desde que a história da humanidade se alargou, tudo tomou dimensão histórica [...] o que torna objeto da história não é o fato em si mesmo, mas o que ele eventualmente possa representar para o destino da Humanidade. Este destino é, por isso mesmo, o único fio condutor na busca de significado da infinitude de moléculas factuais que engrossa o oceano da história (MATTOSO, 1988, p. 17).

Houve um alargamento da dimensão histórica em que passou a se ter um engrossamento do oceano da história, pois o que realmente importa na história não são somente os fatos, mas o que estes representam. Nesse ponto concentra-se toda a questão de processo, os fatos por si só, isoladamente não são importantes, o que realmente importa é sua contextualização, perceber o que se existiu antes e o que mudou ou permaneceu depois, quais as conseqüências para a

sociedade de determinado fato, que se deu não simplesmente desse fato, mas de toda uma sucessão de acontecimentos.

Dentro dessas discussões convém lembrar de Michel Foucault, para se falar da escrita da história atual é preciso falar dele. Foucault é aquele filósofo que interpela todas as ciências humanas, todos os saberes empíricos para imitar a consciência do lugar no campo dos conhecimentos e na área do poder das nossas sociedades modernas. Suas obras abrem novas discussões e objetos na história, novos terrenos, rumo às margens da sociedade: a festa, a morte, a feitiçaria, a sexualidade, entre outros, aponta Le Goff (1993).

A partir disso é possível pensar um exemplo bastante polêmico para discutirmos: a história do tempo presente.

Para Chauveau e Tétart (1999) um dos maiores problemas dos historiadores está hoje centrado nas questões técnicas e metodológicas de fazer a história do presente. O tempo presente pode sim ser um campo de investigação do historiador. Muitas vezes se questiona se pode ser legítima uma história feita sobre período tão recente. Na verdade, o tempo presente pode ser sim um campo de investigação para o historiador.

Como em todos os fenômenos históricos dessa amplitude, sobretudo quando passam tal como meteoros no céu das sociedades humanas, há uma espécie de mistério bem amedrontador, e o que anima o historiador, mesmo se ele não o diz, mesmo se ele não o sente, é a vontade de desvendar esse mistério, de descer do fundo dos mecanismos da alta humana para tentar compreender e dizer o que aconteceu.(BECKER: 1999, 62)

Para Rioux (1999) a história do presente na França se dá do encontro entre historiadores sedentos de atualidade e jornalistas em busca de legitimidade histórica. Opinião essa que desagradará aos guardiões da ciência histórica. Por exemplo, entre história e jornalismo nos remete a questão do interdisciplinar, um hibridismo de jornalismo e da história. Esse diálogo é importante para discutir a história do presente. Essa discussão pode ser caracterizada como perturbadora ou ilegítima, pois são profissões diferentes que cresceram separadamente.

Ainda estamos longe da história total defendida por Braudel. Seria irrealista acreditar que esse objetivo poderia um dia ser alcançado, mas o importante é que alguns passos a mais foram dados em sua direção e estão sendo dados continuamente. A história social, por exem-

plo, foi às vezes, associada a um desprezo pela história política, não é bem assim, a história social não é a história política posta de lado, apenas um outro viés da história.

Com isso é possível vermos, se abrirem campos de pesquisa antes não conhecidos ou pouco estudados, são esses que nos permitem mergulhar nessas novas possibilidades.

É evidente a missão do historiador, para dar conta de sua tarefa é preciso dar sentido à condição humana, explicando, desta maneira, as experiências vividas dos seres humanos, contextualizando as mesmas sem cometer anacronismo, afirma Darnton<sup>3</sup>.

Na obra de Pietro: ¿Y qué es la historia? Reflexiones epistemológicas para profesores de Secundaria, discute o processo de ensino-aprendizagem da história, apontando sobre aspectos da estrutura interna da disciplina histórica e sua problemática e vê a história como a ciência do tempo presente e a contribuição dos historiadores é de interpretar o tempo passado.

Na verdade, é uma representação do historiador a escrita da história. É importante pensarmos que a metodologia não é só uma técnica/método. Dessa maneira entende-se que o ser humano constrói o material, vê todo o processo histórico enquanto um processo. A história é feita das ações dos seres humanos no tempo e no espaço e fruto do conhecimento científico.

Pietro atenta para a questão do processo, ou seja, não só saber como ocorreu, mas os porquês, enxerga a história como um problema. Na verdade, escrever a história é um processo de elaboração e maturação, ele aponta vários procedimentos diferenciados de como se escrever a história, dessa forma, cabe a cada sujeito escolher qual caminho melhor a percorrer.

Refletir sobre a história partiu fundamentalmente dos filósofos e deu lugar a filosofia da história. Não é possível a investigação histórica sem teoria, assim como não há teoria sem investigação.

A história construída participa da interpretação que o historiador faz dela e aceitar a impossibilidade da objetividade não implicam que seja impossível a rigorosidade do produto histórico. O conhecimento histórico é por natureza incompleto, seletivo, limitado, somente verdadeiro, dentro do campo assim definido, dessa forma, a história é subjetiva.

Se faz a história com documentos escritos, mas não só com isso, mas com signos, paisagens, teias, imagens, etc. Ela não está

morta, ela é viva e presente, por isso é preciso compreender o passado pelo presente e vice-versa. Assim, entra o papel do historiador, tendo um perfil questionador e contextualizado para compreender o mundo a sua volta, culminando com o seu objeto de pesquisa específico.

Pensar na história é também pensar no tempo. O conceito de tempo tem sido um dos grandes temas de reflexão dos filósofos de todas as épocas. O profissional da história tem um material de trabalho em comum que é o tempo.

El tiempo de la historia (heterogéneo, local e cualitativo) no es el tiempo astronómico (homogéneo, universal y cuantitativo). Existen diferentes ritmos históricos en la medida en que hay distintas situaciones evolutivas en las sociedades; y, a su vez, dentro de éstas, distintos “tempos” según los aspectos económicos, sociales, políticos, de mentalidad, etc., etc., que configuran, imbricándose, la vida de una colectividad en su proceso temporal. El tiempo histórico, hemos señalado antes, no es el tiempo cronológico. (PIETRO, 1995, p. 105 e 106)

A questão do tempo para a história é algo básico para se compreender os processos existentes. Em primeiro lugar interiorizar que o tempo em história é diferente do tempo físico, pois os ritmos históricos são diferentes em cada espaço e o tempo físico o mesmo.

O pesquisador deve ter afeição e identificação ao que estuda, não se contentar apenas com vestígios, a história não deve ser enfadonha e não é só uma comemoração do passado, mas uma forma de interpretar o presente.

Com isso, o passado pode ser pensado das mais diferentes formas, Gaddis (2003) o pensa como paisagem e o representa como na história, isso instiga o historiador a ter uma visão cada vez mais ampla desse passado.

Quando pensamos o passado como uma paisagem, a história é o modo pelo qual a representamos, e é este ato de representação que nos diferencia do familiar, deixando-nos vivenciar através de outrem o que não podemos experimentar diretamente: uma visão mais ampla. (GADDIS, 2003, p. 19)

Sugeri que, se pensássemos no passado como uma espécie de paisagem [...] a percepção simultânea da importância e da insignificância, do distanciamento e da proximidade, do conhecimento profundo



e da humildade, da aventura, mas também do perigo. Estar suspenso entre essas polaridades, argumentei, é do que trata a consciência histórica. (GADDIS: 2003, p. 148)

Para Rioux (1999) o jornalista é o historiador do instante, ele passa a ter um olhar crítico sobre o que escreve, vê, presencia, vive e argumenta. Há uma fronteira entre a história (do passado) e a história do presente. O historiador do presente tem uma abundância de fontes que podem estar se renovando cotidianamente. Ela ainda hoje está em construção. Surge assim, uma multiplicidade de possibilidades para o historiador.

Sobre a questão das fontes Mattoso (1988) aponta que no trabalho do historiador é importante para detectar anomalias, fazer falar os indícios mudos, acumular provas, interpretar documentos.

De acordo com Le Goff (1993) toda forma de história nova é uma tentativa de história total. Contudo a história nova não se contenta com esses avanços, ela afirma como história global, total, e reivindica a renovação de todo o campo da história. A história nova ampliou o campo do documento histórico, ela substituiu a história fundada essencialmente nos textos e nos documentos escritos, por uma história baseada numa multiplicidade de fontes.

Em Burke (2000) Darnton relata que o trabalho do historiador é muito modesto, humilde, artesanal, e significa sair em campo com a disposição de arregaçar as mangas e cavoucar os arquivos. Isso nos remete à questão das fontes: que o historiador deve obrigatoriamente, não que isso seja ruim, pelo contrário, pode ser extremamente prazeroso, entrar em contato. Muitas vezes para isso é preciso cavoucar literalmente em arquivos, bibliotecas, centros de documentação, núcleos de pesquisa, entre outros locais.

Colocar-se frente ao inesperado, ao não sabido, diante das fontes, perguntar para as mesmas, não somente perguntas óbvias, mas estar atento para outras questões que se abrem a partir delas é importante para o pesquisador. Sempre lembrar que as fontes possuem limites e possibilidades. Devemos dialogar com as fontes, explorar suas possibilidades, pois elas são expressões de relações sociais, políticas, econômicas, culturais, etc. Não se deve somente catar dados sem problematizá-los.

Deve-se preocupar onde foi (re) tirada a fonte, quem as produziu, quando, onde, por que, atentar para as condições sociais que as fontes foram produzidas. Preocupa-se muito com a coerência em ou-

tras áreas (interdisciplinaridade) e diálogo com as fontes, ou seja, material empírico. As fontes são vestígios que auxiliam no conhecimento do passado.

Para Mattoso (1988) podemos ter várias formas de representar o passado, ele apresenta uma realidade subjetiva, mais passa pelo método objetivo. Por exemplo, ir até a documentação, trabalho em arquivos, é uma prática objetiva.

A partir dessa discussão teórico-metodológica, ainda Mattoso coloca em seu trabalho três momentos da elaboração do discurso histórico. São eles:

1. O exame do passado através das suas marcas – documentos e vestígios.

Após todo um levantamento de fontes e bibliográfico é preciso que se faça um minucioso exame de tudo o que foi buscado e consequentemente adquirido, pois o passado deixou marcas, vestígios, pistas, e com isso o historiador vai montar seu quebra-cabeça. A partir de tudo isso surgirá, se ainda não tiverem surgido, as problemáticas e eixos temáticos que se desenvolvem o trabalho.

2. Representação mental que desse exame resulta – está aqui a figura do ser pensante.

Com a análise minuciosa que deve ser feita das fontes e sobre o objeto de estudo é o momento do elaborar as considerações sobre o que se pensou, esse é um momento crucial do trabalho, sem pensamento crítico não há trabalho científico e sim apenas reproduções de idéias. É justamente nesse momento em que se configura o trabalho.

3. Produção de um texto escrito ou oral que permite comunicar com outrem - produção do texto.

Após a escrita do trabalho ele não é mais do autor e sim público e passível de críticas. Depois da representação mental do trabalho é feita, nesse momento, a representação escrita, propriamente a produção do texto.

Dessa forma Mattoso tece seu texto de uma forma interessante e que nos auxilia em todos os momentos da pesquisa, culminando no processo da escrita. Um primeiro ponto que ele trabalha é o de pesquisa de campo, propriamente dito. Aquele momento que vamos aos arquivos, às bibliotecas, em que conversamos com as pessoas que viveram naquele período do recorte temporal da pesquisa, etc, é o contato com as fontes. Um segundo ponto trabalhado pelo autor é o tempo que

o historiador pára e pensa sobre o seu objeto, faz perguntas para ele e para as fontes e claro, tenta ouvi-las, após deixar que elas falem. E por último, é o passo que engloba todos os anteriores, a partir de tudo o que foi selecionado e pensado sobre ele, é o momento de se escrever, não que não se escreva nos momentos anteriores, pelo contrário, muito se escreve, porém esse momento é a escrita final, a elaboração do pensamento na forma escrita.

Foram apontados nesse texto brevemente alguns aspectos referentes a fundamentação teórica e considerações metodológicas. Dessa maneira se pode vislumbrar um verdadeiro mar de possibilidades.

Acredita-se que isso seja extremamente produtivo para os pesquisadores. Perceber os muitos caminhos ou descaminhos como coloca Vainfas (1997) já é um bom começo para depois refletir sobre os mesmos. A união entre teoria e prática, nesse sentido, se torna essencial, pois a disciplina histórica, atualmente em expansão, e em decorrência disso, também sofre fragmentação, desembocando, assim, em interdisciplinaridade, o diálogo entre os campos do conhecimento.

## NOTAS

<sup>1</sup> Trabalho desenvolvido para a disciplina do Mestrado em História na UFGD - Metodologias da História. Foram feitas as devidas alterações posteriormente para a publicação.

<sup>2</sup> Mestranda em História na Universidade Federal da Grande Dourados UFGD. Contatos por e-mail: leisarobles@yahoo.com.br

<sup>3</sup> DARNTON, Robert e KURZ, Robert. Os novos mandamentos. In: Mais. Folha de São Paulo, 26/12/1999, nº. 411, p.7,9.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BECKER, Jean-Jacques. **Marxismo e comunismo na história**. In: CHAUVEAU, Agnes; TÉTART, Philipp. *Questões para a história do presente*. Bauru, SP: EDUSC, 1999.

BURKE, Peter. (Org.) **A escrita da História. Novas perspectivas**. Tradução de Magda Lopes. São Paulo: Unesp, 1992.

BURKE, Maria Lúcia Palhares. **As muitas faces da história**; nove entrevistas. São Paulo: Edunesp, 2000.

CHAUVEAU, Agnes; TÉTART, Philipp. **Questões para a história do presente**. Bauru, SP: EDUSC, 1999.

GADDIS, John Lewis. **Paisagens da história**: como os historiadores mapeiam o passado. Rio de Janeiro: Campus, 2003.

LE GOFF, Jacques. **A história nova**. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

MATTOSO, José. **A escrita da história**: teoria e métodos. Lisboa: Editorial Estampa, 1988.

PIETRO, Saturnino Sánchez. **Y qué es la historia?** Reflexiones epistemológicas para profesores de Secundaria. Madri: Siglo XXI de Espanha Editores, 1995.

RIOUX, Jean-Pierre. **Entre história e jornalismo**. In: CHAUVEAU, Agnes; TÉTART, Philipp. Questões para a história do presente. Bauru, SP: EDUSC, 1999.

VAINFAS, Ronaldo. **Caminhos e descaminhos da História**. In: CARDOSO, Ciro Flamarion. e VAINFAS, Ronaldo (Orgs.) Domínios da História: Ensaios de teoria e metodologia 5 ed., Rio de Janeiro:Campus, 1997.

# **TRAVESTIS PROFISSIONAIS DO SEXO: O QUE OS BOLETINS DE OCORRÊNCIA NOS DIZEM SOBRE ELAS?<sup>1</sup>**

*Mariana Quadros Gimenez<sup>2</sup>*

## **INTRODUÇÃO**

Este artigo busca compreender de que forma são concebidas as relações sociais a partir do estudo de um novo modelo sócio-sexual, as travestis profissionais do sexo. Esta análise pode ser compreendida como um estudo de gênero, à medida que confrontaremos modelos de cidadãos pré-definidos definidos, no âmbito sexual, com os grupos de cidadãos que subvertem tais moldes. Trataremos, ao lado da discussão proposta, a concepção de prostituição, ou seja, de que forma esta é concebida no meio social.

Como base para este estudo utilizamos os boletins de ocorrência. Estes foram devidamente selecionados para que, por meio da análise de seu conteúdo compreendêssemos as relações sociais desencadeadas no âmbito social três-lagoense, ou seja, de que forma são concebidos os agentes sociais abordados.

O cenário escolhido para este trabalho foi a Avenida Ranulpho Marques Leal, saída para São Paulo, mais precisamente uma lancho-nete que se localiza em um posto de gasolina, no município de Três Lagoas, estado de Mato Grosso do Sul.

## **TRAVESTIS PROFISSIONAIS DO SEXO SOB A PERSPECTIVA DO ESTUDO DE GÊNERO**

Este artigo centrará numa análise de como são concebidos os estudos de gênero percorrendo, de forma breve, a história das mulheres e finalizando de modo a evidenciar a aspiração deste trabalho, como estudo de gênero. Pretende-se esclarecer que a abordagem feita sobre o estudo voltado para mulheres se constitui como um alicerce para a compreensão da categoria gênero, sem mais pretensões.

A emergência deste campo de estudo, voltado para os sujeitos do sexo feminino, acompanhou as políticas feministas carregadas de ideologias, sendo que em todas as abordagens, de um modo geral, consideravam as “mulheres” como uma categoria social fixa, falavam da mulher e não analisavam as mulheres, ou seja, consideravam que todos indivíduos eram biologicamente do sexo feminino, que se moviam dentro de contextos e papéis diferentes, cuja experiência mudava, porém a essência como mulher não se alterava, desconsiderando desta forma a pluralidade da categoria.

Joan Scott faz um breve histórico dos caminhos percorridos pela história das mulheres, até o inovador estudo de gênero:

Finalmente (assim prossegue a trajetória), o desvio para gênero, na década de 80 foi um rompimento definitivo com a política e propiciou este campo conseguir o seu próprio espaço, pois o termo gênero e um termo aparentemente neutro, desprovido de propósitos ideológico imediato. A emergência da história das mulheres como um campo de estudo envolve, nesta interpretação, uma evolução do feminismo para as mulheres e daí para gênero; ou seja, da política para a história especializada e daí para a análise. (1992, p. 64)

A categoria de gênero surge na década 80. Inicialmente é aplicada para analisar as diferenças entre os sexos, se estendendo para discussões das diferenças dentro da diferença (SCOTT, 1992), ou seja, a manifestação da diversidade dentro de um grupo onde este já era

concebido como distinto em relação à dominação masculina, trazendo a tona olhares críticos para os estudiosos das mulheres. O surgimento da categoria gênero rompe definitivamente com a política e desafia os estudos voltados para hegemonia de mulheres heterossexuais de classe média branca, havendo, então, uma fragmentação de uma idéia universal da categoria “mulheres”. Os estudiosos começam a levar em consideração, em seus trabalhos, raça, etnia, classe, sexualidade e orientação sexual, como fatores significativos para suas análises. A diferença cada vez mais visível e veemente entre as mulheres trouxe para a superfície diferenças sérias no interior do movimento das mulheres enfocando questões de estudo que variavam desde a Palestina até a Pornografia (SCOTT, 1992). Percebemos que as diferenças eram tantas entre os sujeitos do sexo feminino que no próprio movimento feminista havia incompatibilidades de opiniões, colocando em xeque a possibilidade de uma política unificada e percebendo que os interesses das mulheres não eram auto-evidentes como imaginavam e sim uma questão de discussão.

O estudo de gênero ampliou o foco da história das mulheres cuidando das análises dos relacionamentos entre macho/fêmea e como o sexo de um indivíduo interfere em suas relações sociais. Questões como: quais as dinâmicas sociais que se desencadeiam em seu meio, portanto analisando de que forma o gênero é percebido no âmbito social; que processos são estes e como as diferenças de raça, etnia, classe ou orientação sexual influenciam, ao lado do gênero, nas experiências sociais históricas dos indivíduos, passaram a fazer parte do debate.

Nos remetendo aos sujeitos centrais deste trabalho, as travestis profissionais do sexo, estes serão analisados sob a perspectiva de entender como a orientação sexual dos indivíduos interfere em suas relações sociais, considerando de extrema importância, para este trabalho, a análise de como a representação física destes sujeitos – sendo estes biologicamente do sexo masculino e que buscam modelarem seus corpos em busca de um feminino - afeta o meio social vivido por eles. Em princípio a pesquisa tem como hipótese que a própria escolha de seu ofício (profissionais do sexo) seja uma consequência da representação de seus corpos perante a sociedade. Portanto, defronta-se com o modelo hegemônico de cidadão, que historicamente foi transmitido aos sujeitos sociais, onde quem não assimilar tais normas será classificado como desviante – diante da sociedade – e padecer por meio de sanções que os afastarão do convívio e dos direitos comuns a todos os seres humanos.

## O QUE NOS INDICAM OS BOLETINS DE OCORRÊNCIA?

As travestis são homens transformados com roupas e acessórios femininos. A maioria usa aplicações de silicone pelo corpo, buscando as silhuetas arredondadas das mulheres. A partir daí surge, para esses agentes sociais, uma nova leitura do universo feminino, uma ramificação (tendo como referência as mulheres) em busca de uma feminilidade que não renuncia a algumas características masculinas. Toda essa inovação do meio feminino tradicional confronta-se com os mais conservadores, e estes encaram esta nova modalidade de cidadãos com rejeição.

Um exemplo bem interessante desta assimilação do feminino, pelas travestis, esta em um episódio descrito num boletim de ocorrência, este relatado por policiais que foram chamados por pessoas que freqüentavam o lugar, a saber - uma lanchonete, localizada dentro de um posto de gasolina, na cidade de Três Lagoas - MS – impedindo os sujeitos abordados neste artigo de utilizarem o banheiro feminino,

[...] ao adentrarmos a lanchonete verificamos que o travesti X, adentrou o W.C feminino sem consentimento do funcionário, que pediu a nós que tomássemos providências, que o acusado deveria usar o W.C masculino, foi então que pedimos ao acusado para que usasse o W.C masculino, o mesmo não acatou o nosso pedido, passou a nos desacatar, dizendo palavras, e que estávamos sendo arbitrários [...] (2006, b.o 712)

Neste trecho percebemos que além da assimilação do feminino exposta pela Travesti quando naturalmente se direciona ao banheiro feminino e em seguida se recusa a acatar o pedido dos policiais dizendo que estes estavam sendo arbitrários. O acusado, conforme a autoridade descreve a travesti, estaria corrompendo e confundindo os papéis destinados aos membros da sociedade, quais sejam, o masculino e o feminino.

De acordo com Gilberto Velho, para esses grupos majoritários, afastá-las (as travestis) do convívio comum seria uma solução para uma possível reorganização social, ou seja, na situação descrita pelo boletim de ocorrência, o agente majoritário seria o funcionário do local e os policiais, que possivelmente não aceitaram tal situação ou, indo mais além, o denunciante, no caso, o empregado da lanchonete pode ter se sentido acuado pelos clientes, quando estes esperavam provi-



dências contra ao estranho grupo que ocupava o mesmo espaço de pessoas ditas “normais”.

Em um outro relato que se encontra no mesmo boletim de ocorrência, observamos um indício que nos aponta como o senso comum abomina o modo como vivem os colaboradores deste trabalho: “Insisto em salientar que antes de ser detido, X e seus comparsas importunaram as pessoas que lá estavam, de maneira ofensiva ao pudor” (2006, b.o 712). Neste fragmento podemos analisar duas questões. A primeira se dá sob a maneira de como é descrito o grupo de travestis, “a travesti X e seus comparsas”. Aqui comparsa, de acordo com o dicionário Aurélio, significa ator secundário e cúmplice em ação desonesta.

Todavia ter vontade de ir ao banheiro ou questionar sobre os seus direitos não nos leva a perceber nenhuma ação indigna. Porém, se analisarmos esta classificação em sua subjetividade atentaremos que esta ocorre, ao olhar da sociedade, devido estes sujeitos serem homens, biológicos, transformados em mulheres e por isto estão subvertendo ordens pré-estabelecidas pelo meio comum, assim caberia a sociedade, e esta se sente na obrigação de estar promovendo sanções que afastariam do senso social comum todos os indivíduos que não se enquadram ao modelo social vigente. A segunda questão se dá pelo modo como as travestis se apresentam à sociedade, como podemos destacar neste trecho, “importunaram as pessoas que lá estavam, de maneira ofensiva”. Os sujeitos pesquisados incomodavam estas pessoas de duas formas: por serem homens, de orientação homossexual e se portarem como mulheres, como já descrito acima; e por serem profissionais do sexo, pois este ofício exige roupas que mostrem o corpo, pois é dele que as Travestis ganham a vida.

Em última análise iremos destacar a ficha. Esta é impressa na frente do boletim de ocorrência, onde se encontram informações pessoais sobre os envolvidos no episódio. Neste documento pede-se: nome, vulgo, rg, nacionalidade, data de nascimento, estado civil, sexo, profissão, nome do pai/mãe, endereço, cidade, telefone, sinais particulares e antecedentes criminais, sendo que quem preenche este formulário são os próprios policiais, em um sistema de pergunta e resposta. Em um boletim de ocorrência encontramos quadro fichas, no documento observado existiam quatro sujeitos fichados. Analisaremos em especial o item “profissão”, este se encontra preenchido de forma a entender que todos os envolvidos no fato são descritos como “desocupados”, ou seja, de acordo com o dicionário Aurélio, significa “quem não trabalha”. Todavia o posto de gasolina em que ocorreu o fato se encontra nas margens da Avenida Ranulpho Marques Leal, saída para São

Paulo, onde o fluxo de caminhoneiros é intenso. Este local é ponto de prostituição feminina e de homossexuais. Portanto, estas travestis que se encontravam no local descrito eram profissionais do sexo, nos levando a refletir que esta prática é um ofício, que trabalha com o corpo e com o sexo, possuindo características semelhante a outro tipo de trabalho formal, com a lei da oferta e da procura. Esta prática, porém, é marginalizada pela sociedade que não a vê tal como um trabalho, levando muitos a se referir a quem exerce a prostituição como “desocupados”.

Neste artigo as fontes nos apontaram que os comportamentos de grupos sociais que compõem uma comunidade têm sido, historicamente, focos de uma visão maniqueísta que oscila entre a “moral e o bom costume” e o “imoral e depravado”. Não há como negar uma rígida definição de papéis específicos para cada membro de nossa sociedade, fazendo surgir pólos – em princípio, opostos –, como masculino e o feminino, que deixam bem clara a posição “ocupada” pelos sujeitos numa dada sociedade.

Quando destacamos neste trabalho, primeiramente, a convicção destes sujeitos em se reconhecer como mulheres no episódio do banheiro feminino, diante das normas da sociedade percebemos o quanto pesa tal afirmação. Ser um homem, biologicamente do sexo masculino, se trajar e agir como mulher e ser de orientação homossexual, em uma sociedade onde personagens já são pré-definidos com base em tradições e costumes, acarreta inúmeras sanções e uma dela seria a marginalização, privando-os dos direitos comuns a todos seres humanos como, por exemplo, ir ao banheiro ou se matricular em uma escola pública<sup>3</sup>. Aqui notamos uma dinâmica de gênero, onde a sociedade habituada a homens se vestindo, agindo e tendo relações com mulheres, se confronta com a subversão do homem tradicional por um grupo, este composto por homens que se comportam como mulheres. Eis uma questão, “[...] porque *[sic]* vocês não suportam encontrar em um homem as atitudes, desejos e comportamento que exigem de uma mulher?” (HOQUENGHEM, 1980).

Podemos caracterizar essa releitura de papéis como transformações de gênero, estas acabam modificando consciências e remodelando as estruturas já existentes. Essa reforma é introduzida por um conjunto de um novo modelo sócio-sexual. Esta transformação não pode ser, contudo, facilmente aceita, pois, mesmo no século XXI, há grande discriminação para com a orientação sexual desses indivíduos em face do modo como eles se apresentam e agem no contexto da sociedade. Esta discussão nos leva a perceber que a prática da pros-

tituição ao lado do modo de ser travesti conduzem a condições que farão com que estes sujeitos sejam, cotidianamente marginalizados pela sociedade tradicional.

### **ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE AS FONTES UTILIZADAS**

Para a pesquisa de iniciação científica, ate o momento desenvolveram-se investigações por meio de pesquisa bibliográfica e análises de boletins de ocorrência.

O artigo principia a partir de análises bibliográficas nos proporcionando um entendimento panorâmico de comunidades marginalizadas, evoluindo para estudos específicos e teóricos sobre o assunto investigado neste trabalho.

Demos procedimento à investigação com a análise de boletins de ocorrência – estes foram disponibilizados para a pesquisa no próprio arquivo do 2º Batalhão da polícia militar Três Lagoas - MS – os documentos foram selecionados por três etapas: primeiro uma investigação sob critério, ou seja, só foram levados em consideração os escritos que possuíssem nomes e sexo indicando o indivíduo como pertencente ao gênero masculino e revelasse, no próprio documento, um vulgo feminino, sendo selecionado desta forma. O segundo passo ocorreu pela leitura integral do boletim de ocorrência para termos certeza de que se tratava do sujeito em questão. Passando por todo este processo os documentos eram copiados integralmente. Após a investigação no arquivo à procura de indícios do grupo estudado, avançamos para um outro estágio: a análise dos dados selecionados ao lado dos dados colhidos em pesquisa bibliográfica.

Vale ressaltar a dificuldade da investigação no arquivo policial, onde este se encontrava totalmente desorganizado, os boletins de ocorrência estavam misturados, fora de arquivos próprios para protegê-los e identificá-los. O objetivo desta pesquisa era de selecionar boletins de ocorrência, que envolviam as travestis, dos anos de 1999 a 2006, porém alguns meses não foram encontrados devido a desordem em que se encontrava o arquivo.

Todavia, diante das dificuldades apontadas acima, Jacques Le Goff nos lembra em no prefácio, do livro Apologia da História, de March Bloch, que como Bloch, “o historiador precisa ser um faminto de história, um faminto de homens dentro da história, portanto o historiador deve ter apetite” (2002, p.20). Apetite este que serve também

para driblar as dificuldades encontradas na busca de fontes, na compreensão das bibliografias ou na aventura de se inserir em uma nova realidade. Desta forma é preciso, ter disposição e paciência, como as de um detetive, de reconhecer nas fontes e nos sujeitos traços aparentemente imperceptíveis e insignificantes para a compreensão das relações sociais dos indivíduos destacados neste estudo (GINZBURG, 1992). Portanto, examinando principalmente os pormenores das fontes a pesquisa teve como objetivo compreender uma parte do emaranhado das relações desencadeadas nas margens sociais três-lagoense.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este artigo nos leva a refletir sobre comunidades que se encontram às margens da sociedade, onde através de análise dos boletins de ocorrência foi possível perceber como se constroem o convívio entre estes personagens e a sociedade dita normal.

Podemos destacar a intolerância, embutida na descrição do policial, e de acordo com esta a negação das pessoas que ali estavam na condição de sujeitos estudados. Percebemos que o portador do preconceito – e este fenômeno não é individual, mas social - está investido de poder, ou seja, habilitado pela sociedade, com as leis que esta emprime, a descriminar categorias sociais, marginalizando-as do convívio social comum.

Há o esforço neste trabalho de inserir discussões de gênero para o interior da academia, trazendo consigo análises no âmbito das construções sociais importantes forjadas no meio social em que vivemos. Desta forma, procuramos entendê-las para uma possível interpretação fundamentada em argumentos que não se limitem ao senso comum.

## NOTAS

<sup>1</sup> Trabalho realizado como parte da pesquisa de iniciação científica voluntária (CnPq), sob orientação da professora Maria Celma Borges.

<sup>2</sup> GIMENEZ, Mariana Quadros. Graduada em História pela Universidade Federal do Mato Grosso do Sul – UFMS Campus de Três Lagoas – CPTL.

<sup>3</sup> Informação extraída de uma conversa com a Travesti “Milena”, onde esta não pode se matricular em uma escola devido ser do sexo masculino e se trajar como uma mulher.

## FONTE

Boletim de ocorrência nº 712/06, fornecido pelo 2º Batalhão da Polícia de Três Lagoas – MS.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BENEDETTI, Renato Marcos. A calçada das Máscaras. In: COLIN, Célio e WEILER, Gustavo. **Homossexualidades, cultura e política**. Porto Alegre: Sulina, 2002. p. 140-151.

BLOCH, Marc. **Apologia da história**. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Mini Aurélio – o dicionário da língua portuguesa**. 6ªed. Positivo, Paraná, 2004.

GINZBURG, Carlo. **Mitos, emblemas, sinais**. 2ªed. Cia das Letras, São Paulo, 2003.

HOQUENGHEM, Guy. **A contestação homossexual**. São Paulo: Brasiliense, 1980.

SCOTT, Joan. História das mulheres. In: BURKE, Peter. **A escrita da história**. São Paulo: Unesp, 1992.

VELHO, Gilberto. O estudo do comportamento desviante: a contribuição da Antropologia Social. In: VELHO, Gilberto (Org.) **Desvio e divergência: uma crítica da patologia social**. 4. ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981, p. 11-28.

———. Estigma e comportamento desviante em Copacabana. In: VELHO, Gilberto (Org.) **Desvio e divergência: uma crítica da patologia social**. 4ª ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981, p. 116-124.



**PUNK ROCK EM  
ILHA SOLTEIRA/SP NOS ANOS 90:  
ALGUMAS CONSIDERAÇÕES HISTÓRICAS  
SOBRE A MÚSICA ENQUANTO  
FORMA DE EXPRESSÃO**

*Tiago de Jesus Vieira<sup>1</sup>*

Numa lixeira do primeiro mundo.  
É encontrada a América Latina  
Ignorante, pobres e escravizados  
Submissos, amarelos, arianos  
Agiotagem internacional  
Mata de fome nosso continente  
Três vezes mais que a guerra mundial  
A subnutrição só mata inocentes  
(3x)Nascer, trabalhar, procriar e morrer

(Gritando HC) <sup>2</sup>

## INTRODUÇÃO

O referido trabalho busca fazer algumas considerações históricas acerca do Punk Rock em Ilha Solteira/SP na década de 1990, onde procuro destacar a produção cultural e a questão da Música enquanto forma de “rebeldia”. Nesse sentido faço um breve levantamento histórico da utilização da música enquanto forma de expressão de rebeldia e a relação desta música com a busca por melhores condições de vida. Utilizarei em primeiro momento a questão da música escrava, que assim como a música Punk não é utilizada sequer na educação brasileira. Sobre esta questão Santos (2002, p.71) afirma “O fato da não utilização da música negra na educação formal, se dá até porque quem sempre moldou o perfil da educação brasileira foram as elites sociais”. Diante de colocações como esta considerarei necessária a inserção desta questão neste trabalho, mesmo que de forma de breve e tanto quanto superficial.

Logo após farei algumas breves considerações sobre Punk Rock, tratando de questões de seu surgimento nos EUA na década de 60, bem como sua explosão na Inglaterra no final da década de 70. Logo a seguir abordarei a questão no Brasil, mais precisamente em Ilha Solteira.

A partir daí adentrarei algumas particularidades dessa produção cultural, tais que tentarei expor levantando algumas hipóteses e fatos sobre tal “movimento” que se deu em torno da Punk Rock em Ilha Solteira, associando a questão desde a construção do município, com um pouco da questão cultural local. No entanto entrando mais na questão da juventude local e como essa contribuiu para a realização de alguns shows e bandas que brotaram desse momento.

### **MÚSICA ESCRAVA SEMPRE CRITICADA E OMITIDA PELA CLASSE DOMINANTE**

O que me chamou a atenção para esta temática, que ao se olhar de forma “crua” não demonstra ligação nenhuma para com o Punk Rock, foi uma questão citada pelo romancista Manuel Antonio de Almeida, quando ele se referia aos negros tocadores, no livro Memória de um sargento de milícias: “[...] Meia dúzia de aprendizes ou oficiais de barbeiros, ordinariamente negros, armados, este com um piston desafinado, aquele com uma trompa diabolicamente rouca, formavam uma orquestra desconcertada [...]” (ALMEIDA, apud SOARES, 1988, p. 71). Em contrapartida a isso Luiz Carlos Soares (1988, p. 71) ao falar dos negros tocadores ele cita Debret, Walsh e Ewbank. Tais



autores, em relação à música dos negros tem uma outra visão, inclusive falando que se tratava de uma música muito boa. Embora sejam vistos sem formação musical adequada, como reforça Santos (2002, p. 74):

Estes homens possuíam uma ampla sensibilidade musical, característica originária de sua própria cultura, mas neles também estava implícito todo processo de sofrimento produzido pela raça branca. Estes aspectos contribuíram decisivamente no processo da criação das canções como forma de exteorizar as emoções, sentimentos de raiva, angústia ou até mesmo de afetividade [...]

Com base nesses relatos faço uma comparação com o Punk Rock, por se tratar de uma música muito admirada para quem a conhece a fundo e tão detestada por uma grande camada da sociedade que não a conhece, e a vê com maus olhos<sup>3</sup>.

Através desta comparação inicial entre música punk e música escrava, continuarei a levantar algumas semelhanças entre ambas. Nesse sentido Santos a vê essa música como “[...] uma força que estimulava o sentimento de mudança quanto ao processo de escravidão vinculada as transições socioculturais e políticas dos próprios negros escravizados [...]” (2002, p. 70). Algo que não se não se mostrou muito diferente na música Punk, pois esta tem bem vivo esse sentimento de mudanças e que “torna-se uma ameaça ao poder estatal e encontra sentido quando é enfatizado a sua transmissão para o entendimento da formação do povo brasileiro” (2002, pág 71), isto pode até justificar o não aparecimento da Música enquanto forma de revolta na educação básica. Com relação a isso:

[...] a força poderosa com que estas músicas influenciaram na mudança do sistema dominante circunstancial, de forma que foi abafada pelo estado como se fosse algo que não deveria fazer parte do conhecimento da população. Este raciocínio pode-se dizer que ainda acontece no presente [...] (Santos, 2002, p. 70)

É notória esta forma poderosa que a música age em relação à sociedade e que “Toda gente sabe: verso e música são as expressões de arte mais próximas do analfabeto. Conjugados assumem um poder de comunicação que fura a sensibilidade mais dura” (Machado apud de Moraes, 2000, p. 204). No entanto pouco se tem produzido nesse sentido da história da música popular, reflexo de uma condição histórica em que não se era incentivado o estudo de tal temática, como salienta de Moraes, ao afirmar que, a música não sendo erudita ou folclórica,

era vista com certo desprezo, tanto pela universidade quanto pelos órgãos financiadores.

Diante desta dita ausência de produção de conhecimento na área da música popular, em especial na música Punk onde a sua divulgação não é das maiores por parte dos grandes veículos de comunicação e certa escassez de obras que dizem respeito a esse tema. Farei um breve relato do que seria Punk Rock para facilitar a leitura desse texto, uma vez que pouco se é comentado sobre o referido assunto.

### **ALGUMAS INFORMAÇÕES SOBRE O PUNK ROCK**

Em conversas com as pessoas sobre o meu objeto de estudo, freqüentemente vem à tona a seguinte pergunta; O que é Punk? Esta não se trata de uma pergunta das mais simples, uma vez que a pergunta dá nome ao primeiro livro sobre o referido assunto produzido no Brasil, de autoria de Antonio Bivar (1982), para a coleção primeiros passos. Segundo Bastos (2004), se trata de um livro de informações básicas, porém não se pode lançar mão da utilização deste, até por todo empenho do mesmo, uma vez que ele se deslocou até a Inglaterra para compreender este movimento em torno do Punk. No Brasil pouco se sabia sobre o assunto, devido à censura por se tratar de um movimento recente.

No entanto, para Bastos, o referido autor comete o grande equívoco de registrar ao a Inglaterra como berço do Punk. Um movimento não se surge por inteiro de uma vez só, ele vem a adquirir, com o passar do tempo, alguns elementos, como ocorreu com o Punk, como pode ser visível nesse trecho:

[...] punk rock, que propôs uma volta á simplicidade do próprio rock que já existia; os adornos sadomasoquistas como os braceletes (as pulseiras) e coleiras com arrebites (também usado nas jaquetas), que já existiam e que mesmo assim podem ter sido facilmente inspirados nas vestimentas guerreiras dos povos bárbaros (como os Wikings) da antiguidade; os tingimentos dos cabelos já estavam presentes nos hippies, e o corte moicano foi inspirado nos povos aborígenes siox e mouhawks (já extintos) da América do Norte; além, é claro, dos artefatos militares, isso para citar alguns exemplos; [...] (BASTOS, 2004, p. 325)

Nessa ótica percebe-se que o surgimento do Punk Rock, se da nos EUA como uma **contracultura** à forma comercial e capitalista em que tinha se tornado o rock n' roll. Este novo gênero visava uma volta ao rock dos anos 50, como complementa Bastos:

Desta forma uma outra versão mais antiga considera o surgimento do movimento punk no ano de 1965, nos Estados Unidos da América, onde, mais precisamente em Nova Iorque, surgem as bandas Velvet Underground e The Stoogs que, juntamente com outras de menor repercussão, dariam início a um pequeno movimento underground de bandas de rock influenciadas pelo existencialismo e pela corrente artística conhecida como *minimal*, a qual propunha aos artistas das varias especialidades trabalhar o mínimo a sua arte, numa tentativa da mesma [...]. (2004, p. 296).

Mas pode se considerar que o dito “estouro” do Punk, se deu na Inglaterra no final da década de 1970, com certa difusão por parte mídia, da banda (Sex Pistols), onde o som ganhou repercussão mundial, com ideais como do “Do it Yourself” (“Faça Você Mesmo”).

## **SOBRE O PUNK ROCK EM ILHA SOLTEIRA-SP**

Faço uso de um texto de um fanzine, estes que funcionam como uma imprensa alternativa no seio do Punk. Estes fanzines abordam diversos assuntos de forma bem simples, ajudando bem a entender o Punk. Este por sua vez foi produzido em Ilha Solteira, em 1994, por pessoas que estavam engajadas na produção cultural do Punk Rock. Abaixo Léo fala sobre a sonoridade do Punk Rock:

Guitarras distorcidas, bateria e baixos básicos, vocais irados, eis a fórmula de um estilo que ao meu ver possibilita aos iniciantes no excitante mundo do rock sentir toda energia e atitude existentes dentro do estilo[...] O Punk Rock é tão detestado por leigos quanto amado por aqueles que conhecem sua filosofia. A simplicidade da composição das músicas é para mim uma de suas grandes virtudes porque torna possível a criação de composições, mesmo que a banda não tenha muita técnica e criatividade a coisa é toda feita na raça. Pode até parecer incompetência musical, mas, acho que para quem não teve a oportunidade de aprimorar sua técnica e criatividade com profissionais especializados (o que geralmente custa o olho da cara)

o Punk Rock pode ser a opção e também a base para depois evoluir musicalmente. Sempre com letras fortes e que falam de violência, injustiça social, preconceito racial e política, sempre de maneira direta, sem rodeos, ele é um poderoso aliado na luta contra os problemas gerados pela ganância de líderes políticos em todo mundo. E esta arma está em seu alcance, basta querer atirar. (Gueto Zine, 1994, p. 04)

Ilha Solteira ganha certa projeção dentro do cenário do Punk Rock paulista nos anos 90, devido à realização de diversos eventos que ocorreriam quase que semanalmente no período de 1996 a 1999. Tais eventos eram realizados devido a certa “correria” por parte de algumas pessoas que estavam ligadas a este movimento em torno da Música Punk, na maioria das vezes davam-se pequenos shows com bandas locais, eram realizados em qualquer lugar, como por exemplo, restaurantes, bares e escolas.

No entanto alguns shows de maior expressão ocorreram com as bandas<sup>4</sup> de projeção nacional: **Garotos Podres**, **Blind Pigs**, **Cólera**. E com a banda Belga **Intestinal Disease**.

Neste período surgiram diversas bandas de Punk Rock em Ilha Solteira, caso do Melvin Jones e do Lost Business está que prepara um CD em comemoração aos 10 anos da banda, porém neste artigo darei uma ênfase a banda The Unabombers, formada por (Da Gama, Max, Hidelbrando e Pirulito). Esta pode ser tida como um símbolo deste momento gravou duas “*Demo Tapes*”<sup>5</sup> e ganharam certa projeção dentro do Punk Rock, tocando em diversas cidades, dentre elas: Araçatuba, Assis, Barueri, Birigui, Campo Grande, Dracena, Penapólis, Presidente Prudente. As músicas da banda continham letras fortes, que falavam de diversos assuntos como problemas da sociedade contemporânea, como se pode notar nesta música intitulada **Martelo e Foice nas mãos**<sup>6</sup>:

Reforma agrária a plebe quer  
E pra isso vai lutar  
A mais-valia boicotar  
De latifúndios se apossar

#### **Refrão (2x)**

Vai Silva! Silvas Vão!  
Martelo e foice nas mãos  
Vai Silva! Silvas Vão!  
Botar as cercas no chão

Reforma agrária a plebe quer  
E pra isso vai lutar

Sobre o surgimento de todo este movimento relacionado com a Música Punk em Ilha Solteira, pode-se levar em consideração algumas hipóteses como: a questão cultural do próprio município, uma vez que a vida social e cultural sempre foi muito forte, e isto vem à tona, desde a época de sua construção, com os festivais nacionais de MPB que ocorrem no município desde a década de 1970. Sobre estas questões de Ilha, algo pode ser observado em trechos de um livro produzido pela CESP, referente à história do município:

A população de Ilha Solteira tornou-se, desta maneira, o parâmetro para a região. O poder aquisitivo dos barrageiros influenciou a cultura regional, que passou inclusive a cultivar novos hábitos de convívio social, tais como bailes, apresentação dos artistas mais populares da época e o consumo de produtos até então pouco usuais na região. (1988, p. 31).

Isto favoreceu, desde o início, a realização de shows com artistas de renome, como pode se ler:

Após a construção dos clubes graças à iniciativa e do dinamismo dos moradores de Ilha Solteira, a vida social ficou famosa na região. Muitos Artistas populares da época que dificilmente se deslocavam para pequenas cidades do interior, apresentaram-se nos clubes da cidade. Elis Regina, Chico Buarque, Gilberto Gil, Tom Jobim, Toquinho e Vinicius de Moraes são alguns dos mais ilustres; os shows ocorriam em média de dois em dois meses. (CESP, 1988, p. 33).

Outra questão que pode servir como hipótese para explicar este movimento é que, a construção de todas as casas construídas inicialmente na cidade se deu pela CESP, devido a Usina de Ilha Solteira, pois seus trabalhadores necessitavam de um local adequado para morar, uma vez que se tratava de uma obra de longo prazo. A edificação das casas foi feita em um sistema de divisão por níveis<sup>7</sup>, de 1 a 6, onde se consideraria os habitantes de nível 1, os trabalhadores que faziam um trabalho mais braçal, com salários menores em outras palavras, os pobres, esses viviam em casa menores; Já os habitantes de nível 6 se tratavam na maioria de médicos, engenheiros e cargos de alto escalão, usufruindo de casas bem mais confortáveis e espaçosas. Esta divisão também se deu nos “bairros” ou no caso os ditos passeios, onde havia passeios para cada nível.

É possível entender esta divisão como uma espécie de “apartheid<sup>8</sup>” contemporâneo, em que ao invés das pessoas serem divididas por tom de pele, foram divididas por classe social. Tal questão pode ser vista com certo exagero, uma vez que no mundo inteiro, rico vive longe de pobre. Mas no meu olhar isso era mais visível em Ilha Solteira, até pelo fato de todos serem trabalhadores de uma mesma empresa e esta divisão não ocorrer apenas no trabalho. Os próprios clubes construídos para o laser eram divididos por níveis. Tal questão pode ser levada como uma hipótese quanto ao sentimento de indignação dos jovens locais em relação ao mundo, uma vez que os jovens que tiveram ligação com a produção cultural em torno do Punk Rock, em sua maioria eram jovens de família humilde.

Uma outra característica do Punk Rock em Ilha Solteira na década de 1990 era a de sempre estar diretamente ligado à juventude. Sobre a questão da juventude e de sua situação perante o mundo Trotsky diz:

Empenhando-se na técnica, nas ciências, na literatura, nos esportes, no xadrez, a juventude parece fazer a aprendizagem das maiores atividades. Em todos esses domínios ela rivaliza com a velha geração, mal preparada, que ela alcança e supera algumas vezes. Mais em contato com a política ela queima os dedos. Restam em consequência três possibilidades: Assimilar à burocracia e fazer carreira; Submeter-se em silêncio, absorver-se no trabalho econômico, científico ou na mesquinha vida privada; jogar-se na ilegalidade, aprender a combater e temperar-se para o futuro [...] (1968, p.34).

Este autor faz esse relato no livro intitulado “Sociologia da Juventude”, o texto não relata a questão do Punk, mas na minha ótica é perceptível uma relação entre o texto e os jovens ligados ao Punk Rock, o que possibilita compreendê-lo, onde estes jovens se enquadrariam na terceira possibilidade, pois de certa forma se lançam na ilegalidade e partem para a produção cultural, que para muitos é tida como um lixo cultural, no intuito de pincelar um futuro melhor, não só para si mesmo, mas sim para toda a sociedade.

Outra questão pela qual se pode justificar está ligação dos jovens com o Punk Rock em Ilha Solteira é o fato de que no município sempre houve um núcleo jovem muito grande. Este núcleo de jovens no município pode ser explicado por dois motivos fundamentais: pela implantação da UNESP (Universidade Estadual Paulista) em 1976, onde a cidade em pouco tempo ganhou status de cidade universitária com

um grande número de estudantes que se deslocavam para estudar na FEIS (Faculdade de Engenharia de Ilha Solteira) em sua maioria jovens do sexo masculino; e pelo fato de que desde a construção do núcleo urbano de Ilha Solteira, sempre houve um grande número de jovens até porque os trabalhadores da CESP eram em sua maioria jovens, como se pode ver na referência a seguir:

Na época da construção da usina, os habitantes de Ilha Solteira caracterizavam-se como uma população jovem, cuja a idade média dos rapazes era 24 anos e das moças 23 anos, com uma população infantil entre zero e 10 anos bastante numerosa. (CESP, 1988, pág 30)

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao se considerar a força de tal movimento, não se pode descartar a questão do indivíduo e seu mundo cultural como um fator a ser analisado. Sobre isso pode se ver em Hall: “O sujeito ainda tem um núcleo ou essência interior que é o eu real, mais este é formado e modificado num diálogo contínuo com os mundos culturais “exteriores” e as identidades que esses mundos oferecem” (2005, p. 11). Diante disto é possível observar a influência do sistema cultural, diante do indivíduo, o que pode ser visto como uma possível explicação, do por que o movimento ganhou tanta força neste período e logo depois foi se enfraquecendo. Uma vez isso tudo fazia parte do mundo cultural e diante desse diálogo contínuo com outros mundos, e dos diferentes momentos em que o indivíduo passa, neste caso este poderia ser o momento do Punk Rock, como cita Hall:

[...]. O sujeito assume identidades diferentes em diferentes momentos, identidades que não são unificadas ao redor de um “eu” coerente. Dentro de nós há identidades contraditórias, empurrando em diferentes direções, de tal modo que nossas identificações estão sendo continuamente deslocadas. [...] (2005, p. 13)

Diante do que se foi exposto percebe-se a evidente necessidade de se entender melhor algumas questões que ficaram em aberto acerca desta pesquisa, como por exemplo, o surgimento e outras questões de todo este movimento em torno do Punk Rock em Ilha Solteira, uma vez que este todo serviu apenas para levantar hipóteses. Por se tratar de uma pesquisa em andamento, vê-se que a carência de fontes tem sido algo que dificultou a produção deste artigo. Mas creio que através